

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 • Yıl / Year: 4 • İlkbahar / Spring: 2021 • Sayı / Issue: 7

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 – Sayı | Issue: 7 – 2021 Nisan | 2021 April



RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi | Journal of Islamic Studies

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

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

Periyot | Period: Yılda 2 Sayı (30 Nisan & 31 Ekim) / Biannual (30 April & 31 October)

Yayın Dili | Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça & Boşnakça & Arnavutça / Turkish & English & Arabic & Bosnian & Albanian

Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi bilimsel hakemli bir dergidir.
Rumeli Journal of Islamic Studies is a peer-reviewed academic journal.

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

Yayıncı / Publisher

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Değirmenaltı Yerleşkesi, 59100, Tekirdağ, TÜRKİYE

Amblem Tasarım | Emblem Design

Dr. Ömer Kasım Kahya

Kapak Tasarımı | Cover Design

Sümevra Turan

Grafik Tasarım | Graphic Design

Sümevra Turan

İletişim | Communication

Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balkan Yerleşkesi 22030 Edirne- TÜRKİYE

Tel: 0 284 235 68 99 Fax: 0 284 235 08 87

rumelislam@trakya.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/rumeli>

<https://rumeli.trakya.edu.tr/>

RUMELİ
İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies
مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

SAHİBİ | OWNER

Trakya Üniversiteler Birliği İlahiyat Fakülteleri Adına
Prof. Dr. Cevdet Kılıç
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | RESPONSIBLE MANAGER

Dr. İtir Rruğa
rrugailir@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Yakup Bıyıkoğlu
ybiyikoglu@nku.edu.tr / Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

YARDIMCI EDİTÖRLER | CO-EDITORS

Arş. Gör. Sümeyra Turan
skoksal@nku.edu.tr / Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Nuran Çınar
ncinar@nku.edu.tr / Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mustafa Şentürk
mustafasenturk@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Feim Gashi
feimgashi@klu.edu.tr / Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Kenan Sevinç
ksevinc@comu.edu.tr / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

YABANCI DİL EDİTÖRLERİ | LINGUISTIC EDITORS

Türkçe | Turkish

Dr. Yakup Bıyıkoğlu
ybiyikoglu@nku.edu.tr
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Mustafa Şentürk
mustafasenturk@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

İngilizce | English

Arş. Gör. Nuran Çınar
ncinar@nku.edu.tr
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Arş. Gör. Sümeyra Turan
skoksal@nku.edu.tr
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Arnavutça | Albanian

Dr. Feim Gashi
feimgashi@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. İtir Rruğa
rrugailir@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Boşnakça | Bosnian

Dr. Seyfettin Haruni
seyfettinharuni@sakarya.edu.tr
Sakarya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Ozaj Suliman
ozaj.suliman@mku.edu.tr
Hatay Mustafa Kemal
Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Arapça | Arabic

Arş. Gör. Yusuf Buhan
ybuhan@nku.edu.tr
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Öğr. Gör. Mahmoud
SaadEddin Shaban
msshaban@nku.edu.tr
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS

Temel İslam Bilimleri | Basic Islamic Studies

Dr. Nizamettin Karataş
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Mehmet Bilal Yamak
Kırklareli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Mehmet Yaşar
Çanakkale Onsekiz Mart
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Muhammet Altaytaş
Trakya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri | Philosophy and Religious Studies

Dr. Ramazan Turan
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Enes Eryılmaz
Kırklareli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Abdullah Özkan
Çanakkale Onsekiz Mart
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. M. Necip Yılmaz
Trakya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts

Dr. Zehra G. Tamdoğan
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Öğr. Gör. Uğur Alkan
Kırklareli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Fatih Oğuzay
Çanakkale Onsekiz Mart
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Habibe Kazancıoğlu
Trakya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

ULUSLARARASI YAYIN KURULU | INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

- Dr. Abbas Jahjai (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Almir Fatić (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Behlül Kanaçi (Karadağ İslam Birliği)
- Dr. Enver Gicic (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Muzaffer Üzümcü (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Nevzat Erkan (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Fatih Köse (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Mensur Nuredin (Uluslararası Vizyon Üniversitesi)
- Dr. Mesut İdriz (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Muhammet Altaytaş (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Nurullah Koltaş (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Safvet Haliloviç (Zenica Üniversitesi)
- Dr. Sefer Hasanov (Sofya Yüksek İslam Ens.)
- Dr. Selami Şimşek (Gümüşhane Üniversitesi)
- Dr. Sulejman Topoljak (Bihac Üniversitesi)
- Dr. Şukriya Ramiç (Zenica Üniversitesi)
- Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Üzeyir Durmuş (Çanakale Onsekiz Mart Üniversitesi)

ULUSLARARASI DANIŞMA KURULU | INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

- Dr. Adem Apak (Uludağ Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Çapku (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Faruk Güney (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Ali Öztürk (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Bekir Zakir Çoban (Ege Üniversitesi)
- Dr. Fatih Yakar (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Faredin Ebibi (Üsküp Üniversitesi)
- Dr. Habibe Kazancıoğlu (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Halim Işık (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Hasan Coşkun (Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi)
- Dr. Hasan Maçin (Adıyaman Ü Üniversitesi)
- Dr. İlyas Çelebi (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Dr. İrfan Morina (Priştine Üniversitesi)
- Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Dalkılıç (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Kenan Şahin (Ordu Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Talha Boyalık (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Ümit (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Muhammed Coşkun (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Murat Sula (Trabzon Üniversitesi)
- Dr. Mustafa Necip Yılmaz (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Muzaffer Özli (Fırat Üniversitesi)
- Dr. Nazar Omran (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Nevzat Aydın (Amasya Üniversitesi)
- Dr. Nurullah Altaş (Marmara Üniversitesi)

- Dr. Ömer Soner Huncan (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Özkan Öztürk (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Seyfullah Efe (Ege Üniversitesi)
- Dr. Siham Mevid (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Süheyl Ünal (Ege Üniversitesi)
- Dr. Tuba Yıldız (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Yasemin Sarı (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Vezir Harman (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)

HAKEM KURULU | REFEREE BOARD

Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Rumeli Journal of Islamic Studies uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. The names of the reviewers have been hidden and not published.

AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI | OPEN ACCESS POLICY

Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
Rumeli Journal of Islamic Studies provides immediate open access to its content.

Editörden...

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla

2018 yılından beri Dergimizi aksatmadan başarıyla bu günlere getiren Allah'a hamd ve Sevgili Peygamberimiz'e (s.a.v), Sevgili Ailesine ve Güzide Ashâbına salât ve selâm ederiz.

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'nin kıymetli okuyucuları ve sevgili ilim ehli kıymetli hocalarımız, 2021/Nisan 7. sayımızı yayın sürecine çıkarmanın ve sizlerin takdirlerinize sunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bizleri bu bahtiyarlığa eriştiren ve muvaffak kılan Allah'a (cc) hamdolsun.

Bu sayımızda Bosna Hersek'ten Doğu Coğrafyasına kadar çeşitli ilmî ve kültürel konuları ihtiva eden makaleleri siz kıymetli okuyucularımızın ilgi ve alakasına sunmuş bulunuyoruz. Bu sayımızda;

Mustafa KRUPALİJA, İsmail DEMİREZEN, *Modern Boşnak Milli Kimliğinin Teşekkülünde Tarih Anlayışı ve Tarih yazımı Çalışmalarının Gelişimi,*

Seyyed Ali SERAJ, Ahmet YEŞİL, *An Aesthetic Analysis of the Link Between Music and Theme in the Albanian Persian-Speaking Poet Naim Frashëri Poetry,*

Fatih ÇİMEN, *Ezana İcabet İle İlgili Rivayetlerin Tahlili,*

Ramadan DOĞAN, *Müellifi Meçhul Bir Kaside-i Münferice Şerhi,*

Feim GASHİ, *Ölüm Psikolojisi ve Ölüm Konusunda Dini İnancın Etkisi,*

İbrahim BAYRAM, *Cüveynî'nin Tövbe Anlayışı,*

Abdullah DEMİRCİ, *İslam Borçlar Hukukunda Kabzın Sorumluluğa Etkisi,*

Mahmut YAZICI, *Hadis Literatüründe Uydurma Rivayetlerle İlgili Kavramlar,*

Lütfü ÜLVER, *Rodney Stark'ın Sekülerleşme Teorisi,*

Muhammed YAVUZ, *Ebussuûd Efendi'nin Tefsiri Işığında "Kader Risâlesi"nin Analizi,*

Muhammet Ali ASAR, *İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları Bağlamında Şehidin Cenaze Namazının Kılınması İle İlgili Rivayetlerin Tahlili,*

Eda ERİŞ KIZGIN, *XVIII. Yüzyılda İstanbul'da Sıbyan Mektepleri İle Birlikte Tasarlanan Çeşme Örnekleri,*

İrfan ÇAKICI, *İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme,*

olmak üzere yazarlarımız Boşnak kültüründen İslâm Edebiyatı'na, Din Psikolojisi'nden Temel İslam Bilimleri'ne müteferrik konuları kaleme aldılar.

Yine çeviri olarak Hasan Sabri ÇELİKTAŞ, *Bloom Taksonomisinin Gözden Geçirilmesi: Genel Bir Değerlendirme* şeklinde *A Revision of Bloom's Taxonomy: An Overview* isimli çalışmayı tercüme ederek dilimize kazandırdı.

Son olarak da Cevdet KILIÇ tarafından *Hafız Abdullah Nazırlı'ya dair Vefayât* kaleme alındı.

Başlangıcından beri *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'nin* hazırlanmasında önemli katkıları olan ve bu sayının hazırlanmasında gece gündüz demeden emek sarfeden ve kıymetli görüşlerinden müstefid olduğumuz Editör yardımcılara, Yayın ve Danışma Kurulu üyelerimize, Yazı İşleri ve İndeks sorumlusu arkadaşlarıma, özverili bir şekilde makaleleri değerlendiren Hakemlerimize, özellikle dizgi ve jenerik düzenlemesi ve baskı konularında fedakârca çalışan Ar. Gör. Nuran ÇINAR, Ar. Gör. Sümeyra TURAN'a; yine

teknik destek sağşayan Dr. İtir RRUGA ve Ar. Gör. Halil İbrahim DELEN kardeşlerime teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Bu sayımızın ilim dünyasına bir nebze katkı sağlaması ümidiyle, gelecek çalışmalarda hep beraber ilim adına nice çalışmalara imzalar atmayı Yüce Rabbim'den niyaz ediyorum.

Ekim sayımızda buluşmak üzere kalın sağlıcakla...

Doç. Dr. Yakup BIYIKOğLU

Editör

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Modern Boşnak Milli Kimliğinin Teşekkülünde Tarih Anlayışı ve Tarihyazını Çalışmalarının Gelişimi

Development of Historical Thought and Historiography in the Making of Modern Bosniak National Identity14-36

Mustafa KRUPALIĞA, İsmail DEMİREZEN

An Aesthetic Analysis of the Link Between Music and Theme in the Albanian Persian-Speaking Poet Naim Frashëri Poetry

Farsça-Söyleyen Arnavut şair Naim Frashëri'nin şiirlerinde Ahenk ve Tema Arasındaki Bağlantının Estetik Bir Analizi37-50

Seyyed Ali SERAJ, Ahmet YEşİL

Ezana İcabet İle İlgili Rivayetlerin Tahlili

Analysis of Narrations Related to the Acceptance of Ezan [Call to the prayer].....51-69

Fatih ÇİMEN

Müellifi Meçhul Bir Kaside-i Münferice şerhi

A Commentary On Kaside-i Münferice By An Anonymous Author.....70-79

Ramadan DOğAN

Ölüm Psikolojisi ve Ölüm Konusunda Dini İnancın Etkisi

Death Psychology and the Effect of Religious Belief to Death.....80-99

Feim GASHİ

Cüveynî'nin Tövbe Anlayışı

Juwaynî's Understanding of Repentance.....100-121

İbrahim BAYRAM

İslam Borçlar Hukukunda Kabzın Sorumluluğa Etkisi

Qabz and Its Effect on Liability in Islamic Law.....122-145

Abdullah DEMİRCİ

Hadis Literatüründe Uydurma Rivayetlerle İlgili Kavramlar

Terms Used to Refer to Forged Reports in the Ḥadīth Literature.....146-178

Mahmut YAZICI

Rodney Stark'ın Sekülerleşme Teorisi

The Secularization Theory of Rodney Stark.....179-195

Lütfü ÜLVER

Ebussuûd Efendi'nin Tefsiri Işığında "Kader Risâlesi"nin Analizi

In the Light of the Explanation of Abu Al-Saud Affandi Analysis of the "Fate Treatise".....169-210

Muhammed YAVUZ

İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları Bağlamında Şehidin Cenaze Namazının Kılınması İle İlgili Rivayetlerin Tahlili

An Analyze of Ibn Abî Şhayba's Claims Regarding Funeral Prayer for Martyrs: As an Objection to the Abû Ḥanîf's Views.....211-234

Muhammet Ali ASAR

XVIII. Yüzyılda İstanbul'da Sıbyan Mektepleri İle Birlikte Tasarlanan Çeşme Örnekleri

Examples of Fountains That Designed with Elementary-Primary Schools in Istanbul in 18th Century.....235-265

Eda ERİŞ KIZGIN

İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme

A Review of Criticisms Regarding Shaz Recitations in the First Four Centuries266-287

İrfan ÇAKICI

Çeviri Makale / Translation Article

Bloom Taksonomisinin Gözden Geçirilmesi: Genel Bir Değerlendirme

A Revision of Bloom's Taxonomy: An Overview..... 288-297

Hasan Sabri ÇELİKTAŞ

Vefayat / Obituary

Hafız Abdullah Nazırlı

Hafız Abdullah Nazırlı298-304

Cevdet KILIÇ

DİZİN VE VERİTABANLARI | INDEX AND PLATFORMS

	EBSCO Academic Search Complete
	WorldCat
	J-GATE: E-Journal Gateway
	İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database
	Road: Directory of Open Access Scholarly Resources
	İdeal Online
	Google Scholar / Google Akademik
	Türk Eğitim İndeksi
	Semantic Scholar Index
	ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing Service
	Academia Social Science Index
	DRJI: Directory of Research Journals Indexing

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 • Yıl / Year: 4 • İlkbahar / Spring: 2021 • Sayı / Issue: 7

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 – Sayı | Issue: 7 – 2021 Nisan | 2021 April



**MODERN BOŞNAK MİLLİ KİMLİĞİNİN TEŞEKKÜLÜNDE TARİH ANLAYIŞI VE
TARİHYAZIMI ÇALIŞMALARININ GELİŞİMİ**

Development of Historical Thought and Historiography in the Making of Modern Bosniak
National Identity

Mustafa Krupalija

Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
İstanbul, Türkiye

Dr., Istanbul University, Faculty of
Theology, Sociology of Religion
Istanbul, Turkey

stafamu90@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-1555-6840

İsmail Demirezen

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
İstanbul, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Istanbul University,
Department of Sociology of Religion
Istanbul, Turkey

demirezen@istanbul.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-7141-9114

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Ocak 2021 / 16 January 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Mart 2021 / 04 March 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Nisan / 30 April 2021

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Nisan / April

Atıf / Citation: Krupalija, Mustafa – Demirezen, İsmail. “Modern Boşnak Milli Kimliğinin
Teşekkülünde Tarih Anlayışı Ve Tarihyazımı Çalışmalarının Gelişimi”. Rumeli İslam
Araştırmaları Dergisi 7 (Nisan 2021): 14-36.

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

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

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ
Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

MODERN BOŞNAK MİLLİ KİMLİĞİNİN TEŞEKKÜLÜNDE TARİH ANLAYIŞI VE TARİHYAZIMI ÇALIŞMALARININ GELİŞİMİ

Öz

Modernleşme süreciyle birlikte toplumsal ve siyasi ayrışmaların merkezine yerleşen milli kimlikler, toplumdan topluma birbirinden oldukça farklı dönüşümlerin yaşanmasına sebebiyet vermektedir. Biz bu çalışmada, Boşnakların modernleşme süreci ile ilk tanıştığı 1850'li yıllardan günümüze kadar, onların modern milli kimliklerinin teşekkülü açısından tarih anlayışları ve tarih yazımı çalışmalarında ne tür dönüşümlere uğradıklarını tespit etmeyi hedeflemekteyiz. Bu dönüşümleri takip ederken, dönemin resmi tarih anlatımı, eğitim politikaları ve tarih derslerinin müfredatları, söz konusu gelişimin çözümlenmesinde önemli birer unsur olarak karşımıza çıkacaktır. Bunların yanı sıra Boşnak tarihçilerin eserleri ve genel olarak Boşnakların kendini yerleştirdiği tarihsel bağlam da konumuz açısından önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Bütün bu unsurlar, kapsamlı bir literatür taraması ve dokümantasyon metodu ile tespit edilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla biz bu çalışmada, genel olarak modern milli kimliklerin tarih yazımı çalışmaları ile bulunduğu ilişki mahiyetini ve özel olarak bu ilişkinin modern Boşnak milli kimliği örneğinde nasıl geliştiği konusunu araştırmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Boşnaklar, Modern Milli Kimlik, Tarih Yazımı, Tarih Anlayışı.

Development of Historical Thought and Historiography in the Making of Modern Bosniak National Identity

Abstract

At the very onset of the modernization era, national identities have been at the heart of social and political divide. The building of national identity has been distinctive and paramount to the fortune of every modern state. Our intent was to establish the continuous development of historical thought and historiography in the context of modern Bosniak national identity, following the first encounter with modernization, in the 1850's, to present-day. A comprehensive literature review was conducted. Particular value has been allotted to official historical narratives, education policies and teaching curriculums. As will become apparent, the historical thought emulated in the works of Bosnian historians has been pivotal to the findings presented in this paper. Considering the afore-mentioned, our goal was to verify the close correlation between the shaping of national identity and the development of historiography, as well as the specific impact of that relationship on the molding of modern Bosniak national identity.

Keywords: Bosniaks, Modern National Identity, Historiography, Historical Thought.

Giriş:

Milli kimliğin temel özelliklerinden biri “sürekliliğe” vurguda bulunmasında yatmaktadır. Bu, aslında her tür kimlik için geçerlidir. Çok kısa zaman aralıklarıyla değişen bir şey kimlik unsuru olamadığı gibi bu unsur aidiyet kipi olarak kendi üyelerine sağlıklı bir zemin de sağlayamamaktadır. Dolayısıyla, her milletleşme süreci aynı zamanda geçmişle bağ kuracak bir tarih çalışma evresini de kendi bünyesinde barındırmaktadır. Mevcut durumun meşrulaştırıcısı olarak tarihin, bu bağlamda milliyetçiliğin bel kemiğini teşkil ettiğini söylemek mümkündür.¹

Millet olgusunun modern bir dünyada ortaya çıktığını savunan modernist temsilcilerinden Hobsbawm, bir tarihçi olarak, milli kimlik teşekkülünde öne çıkan tarih anlayışlarının çoğu zaman *yakın geçmiş* ile sınırlandırılması gerektiğini ifade etmektedir. Söz konusu yakın geçmişten kastı, modern devletlerin kuruluşu olan XVIII. yüzyıl sonrası ve toprağa bağlı devletlerin ortaya çıkışını müteakiben başlayan tarihsel bir süreçtir.² Bu tarih, sıradan halkın belleğinde muhafaza edilen bir geçmiş değil, seçilen, yazılan, resmedilen, popülerleştirilen ve kurumsallaştırılan bir bilgi birikimidir.

Söz konusu tarih anlayışının en önemli işlevlerinden biri, geçmiş zamanları özlenen ve tekrar gelmesi istenen *eski iyi günler* ve *altın çağ* şeklinde takdim etme potansiyelinden geçmektedir. Toplumsal hayatta karşılaşılan zorlukların böylelikle tarih çalışmalarında süzgeçten geçirilen çözümlerle çözülmesi gerektiğine işaret etmektedir. Tarih, bu bağlamda şimdiki zamanlar ve geleceğe işlevsel bir model sunarken, kuşaklar arası ilişkilerin belli bir düzende gelişmesini sağlayan genetik kodun anahtarı görevini de üstlenmiştir.³

Tarihin *bugünü* pek çok yönden belirlemeye devam ettiği; *geçmişin* büyük ölçüde *bugünde* yaşadığı; tarih, toplum ve kültür alanlarında her tarihsel anın eski ile yenin bir karışımı olduğu ve tam da bu yüzden bu dünyada yepyeni, radikal bir başlangıç yapmanın mümkün olamayacağı bilincinin ilk defa modern dünyada bir paradigma olarak karşımıza çıktığı görülmektedir.⁴ Modern eğitim sisteminde tarih dersleri de bu bağlamda keşfedilmiş ve geniş halk kitlelere ulaşabilme potansiyelinden yola çıkarak çok işlevsel bir kimlik inşa unsuru olarak yerini sağlamlaştırmayı başarmıştır. Milli tarihlerde kullanılan anlatımda, anlatılanın gerçeklikle uyuşup uyuşmadığından ziyade, içinde yaşanan topluluğu birleştirip birleştirmede özelliğine dikkat edilmektedir. Nitekim Hobsbawm’ın da ifade ettiği gibi, bir halkın millet olarak tanımlanabilmesi için söz konusu halkın mevcut devlet ile tarihsel bir bağ kurması veya oldukça uzun geçmişe dayanan ve yakın geçmişle kurulan bir bağın sağlanması gerekmektedir.⁵

Modernist bakış açısının aksine, etno sembolcülerin önde gelen isimlerinden olan Smith, tarihin milli kimlik teşekkülündeki önemini sadece modern dünyanın gelişmeleri açısından açıklamaları ile yetinen anlayışların yetersiz olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, geçmişle bugün arasında devam eden kültürel ve etnik formlardaki süreklilik bağı, yeni bir

¹ Susana Carvalho, “Introduction”, *Nations and Their Histories: Constructions and Representations*, ed. Susana Carvalho - François Gemenne (Londra: Palgrave Macmillan, 2009), 1-2.

² Eric Hobsbawm, *1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993), 24.

³ Eric Hobsbawm, *On History* (New York: The New Press, 1998), 25.

⁴ Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1999), 328.

⁵ Hobsbawm, *1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik*, 55.

tarihi icat etmeyi değil, tarihi yeniden keşfetmeyi mümkün kılmaktadır.⁶ Söz konusu şanlı etnik geçmiş miti, özellikle kriz ve değişim dönemlerinde *altın çağ* olarak yeniden keşfedilmekte ve çağdaş siyasi amaçları için çoğu zaman manipüle edilerek yeniden yorumlanmaktadır. Smith'e göre, milli tarihe konu olan olayların sıradan bir objektif tarih yorumu olmaktan ziyade, konu edildiği olay ve özellikle kahramanlar aracılığıyla ahlaki değerlerin aktarımının sağlanmasını mümkün kılmaktadır.⁷ Bu tarih anlayışının gelişimini etkin lider, seçkinler ve ideologların tekelinde değerlendiren modernistlerin aksine Smith, bu anlayışın mevcut fikir, kaygı, entelektüel ortam ve inançlar tarafından sınırlandırılabilceğini ve tarih mühendisliğinin ancak sınırlı bir müdahaleyle söz konusu olabileceğini ifade etmektedir. Hatta Smith, daha da ileri giderek, büyük devrimlerin bile geçmişi tamamen çarpıtamayacağını savunmaktadır. Smith'e göre, mevcut yorum ve değerler, bütün aşırı kırılma ve manipülasyonlara rağmen devrim sonrası dönemlerde bile tekrar gün yüzüne çıkma fırsatı yakalamaktadır.⁸ Smith'in bu bakış açısı, modern Boşnak milli tarih anlatımında da geçerliliğini korumaktadır. Nitekim daha sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak görülebileceği gibi İmparatorluklar Devri ile Bağımsız Bosna Hersek Dönemi arasında 70 yıldan uzun süren Yugoslavyalar Dönemi'nde Boşnakların özgün milli tarih anlatımları, bütün baskı ve resmi tarih anlayışına rağmen korunmuş ve önemli ölçüde kaldığı yerden devam etmeyi başarmıştır.

Boşnak tarih yazımı konusunun, hak ettiği ilgiyi günümüze kadar bilimsel çevrelerde çekmeyi başardığını söylemek mümkün değildir. Bu çalışmalar, çoğu zaman, sadece belirli olaylar veya dönemler üzerine yapılan tarihsel araştırmalarla sınırlı kalmaktadır. Bu noktada, özellikle iki eseri zikretmekte fayda vardır diye düşünüyoruz. Saraybosna Üniversitesi Tarih Enstitüsü'nün 2002 yılında yayınlamış olduğu "Balkanlar'da Tarihsel Mitler"⁹ başlıklı çalışma, hiç şüphesiz, Boşnak tarih yazımında şahit olunan birçok miti tartışmaya açması ve bunun saygın tarihçiler tarafından yapılması açısından dikkate değer bir eser olmuştur. Bunun yanı sıra, Husnija Kamberović tarafından kaleme alınan "Bosna Hersek'te Tarih Yazımının Siyasete Hizmeti"¹⁰ başlıklı çalışma da dikkate değer bir başka eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Kamberović'in, özellikle bu çalışması ile birlikte, Boşnaklar örneğinde tarih yazımı-siyaset ilişkisini bu denli ayrıntılı bir biçimde araştıran günümüzün ilk ve en önemli Boşnak tarih yazımcısı olduğunu söylemek mümkündür. Biz bu çalışmamızda, zikrettiğimiz her iki eserden önemli ölçüde faydalandık. Ancak bu çalışmada, Boşnakların modernleşme süreci ile karşılaştığı ilk dönemlerden günümüze kadar devam eden süreçte seyreden tarih anlayışı ve tarih yazımının gelişimi konusunda daha bütüncül bir perspektif oluşturmayı hedeflediğimiz için, çok daha çeşitli literatür taraması yapma durumunda kalmıştık. Bu perspektifin oluşumunda dönemin resmi tarih anlatımı, eğitim politikaları ve Boşnak tarihçilerin eserlerinin araştırılması bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmıştır. Dolayısıyla, 1850 yıllarından günümüze kadar süregelen süreci belli bir tarihsel tasnife tabi tutmayı ve her bir tarihsel döneme ayrıyeten eğilmeyi uygun bir yöntem olarak değerlendirdik.

Tarih yazımı çalışmaları, bütün milli kimlik teşekkül süreçleri içerisinde çok önemli bir yere sahiptir. Önemi, büyük ölçüde geçmişi yorumlama ve günümüze ulaşan aidiyet kiplerini meşrulaştıracak ikna edici bir söylem geliştirme potansiyeline dayanmaktadır. Toplumsal hafıza ve kolektif bilinci doğrudan etkileyen bu söylem, bir topluluğun millet olarak

⁶ Anthony Smith, *Nacionalizam i modernizam: kriticki pregled suvremenih teorija nacija i nacionalizma*, çev. Mirjana Paic Jurinic (Zagreb: Politicka Misao, 2003), 43.

⁷ Anthony Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach* (Londra: Routledge, 2009), 35-36.

⁸ Anthony Smith, *Nacionalizam i Modernizam*, çev. Mirjana Paic Jurinic, 43-44.

⁹ Husnija Kamberovic (ed.), *Balkanski mitovi na Balkanu* (Saraybosna: Institut za Istoriju, 2003).

¹⁰ Husnija Kamberovic, *Historiografija u Bosni i Hercegovini u sluzbi politike* (Zagreb: Srednja Europa, 2012).

tanımlanabilmesi için özellikle devlet yöneticilerinin ilgi alanına girmiştir. Nitekim Hobsbawm da mevcut durumu meşrulaştırmak, vatandaşları kontrol altına almak ve onların sisteme entegre olmalarını sağlamak amacıyla bir geçmiş ve geleneklerin icadını milli kimliğin teşekkülünde olmazsa olmazlarından saymaktadır.¹¹ Biz bu yüzden modern Boşnak milli kimliğinin teşekkülünde tarih yazımı çalışmalarının gelişimini ele aldığımız bu çalışmada, resmi tarih anlatımına özel bir önem atfetmeyi uygun bir yaklaşım olarak değerlendirmekteyiz. Söz konusu çözümlemelerde eğitim politikaları ve tarih derslerinin müfredatları da önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Devletin resmi tarih yazımı çalışmalarını eğitim müfredatları üzerinden takip etmek, bize genel olarak bilinç mühendisliği, özel olarak ise teşekkül etmesine çalışılan kimlikler hakkında önemli ipuçları vermektedir. Tarih derslerinde seçilen veya vurgu yapılan tarihi şahsiyet ve olaylar, eğitim politikaları aracılığıyla aşılacak istenen aidiyet bağlamını ve köklenmesi planlanan dünya görüşünü başarılı bir şekilde yansıtmaktadır diye düşünüyoruz. Bunların yanı sıra, Boşnak tarihçilerin çalışmaları da çalışmamızın önemli bir çıkış noktasını teşkil etmiş olacaktır. Dolayısıyla, biz bu çalışmada milli kimlik teşekkülünde hakim bulunan tarih anlayışı ve Boşnak tarihçilerin kendini konumlandığı tarihsel bağlama da özel olarak eğilmiş olacağız. Literatür taraması ve dokümantasyon metodu ile elde edilen verilerle tarih yazımı çalışmalarının modern Boşnak milli kimliğinin teşekkülünde nasıl bir rol oynadığı ve bu kimlik teşekkülünü nasıl etkilediğini tespit etmeyi hedeflemekteyiz.

1. İmparatorluklar Devri'nde Tarih Algısı ve Tarih Yazımı Çalışmaları (1850-1918)

Bosna Hersek toplumu ilk modernleşme faaliyetleri ile Osmanlı Devleti içerisinde daha 1850'li yıllarda karşılaşmaya başlamıştır. Bu faaliyetlerin izleri eğitim reformları üzerinden de takip edilebilmektedir. Nitekim o döneme kadar Müslümanların Bosna Hersek'te İslami değerler etrafında yetiştiği *sıbyan mektepleri* ve *medreseler* dışında herhangi bir okuldan bahsetmek mümkün değildir. Bosna Valisi Osman Topal Paşa'nın ilkinin 1864 yılında kurduğunu ve Müslümanlarla birlikte gayrimüslimlerin de eğitim almasının planlandığı *rujdi* okulları, kendi dini müfredatlarına ilaveten tarih, coğrafya, geometri ve Fransızca derslerini öngörmüş ve bu şekilde Bosna Hersek'te ilk modern eğitim reformları uygulamaya girmiştir.¹² Ancak, *rujdi* okullarının ilkinin açılmasından on yıl sonra başlayan Avusturya-Macaristan işgali, eğitim reformlarını yarıda kesmiş ve eğitim politikaları açısından çok daha ciddi bir birikime sahip Batılı bir imparatorluk olan Avusturya-Macaristan'ın kendi politikalarını fiili olarak faaliyete geçirmeye başlaması söz konusu olmuştur. Söz konusu okulların gayrimüslimler tarafından pek sınırlı bir rağbet görmesi, dini aidiyetler üzerinden şekillenen mevcut toplumsal ayrışmanın daha da güçlenmesine yol açmış ve Bosna Hersekli Müslüman, Katolik ve Ortodoksların birbirinden daha da ayrışmasına sebebiyet vermiştir.

Bununla birlikte Osmanlı hakimiyetinin son yıllarında başlatılan bazı eğitim reformlarının milli ders programlarını çağrıştıran bazı yönleri de mevcut bulunmaktaydı. Örneğin; bu dönemde Ortodoks dini okullarının müfredatına Boşnakça, Boşnakça Dil Bilgisi ve Bosna Hersek odaklı Genel Tarih dersleri eklenmiştir.¹³ Ancak, bu tür uygulamaların uzun ömürlü olduğunu söylemek mümkün değildir. Daha Avusturya-Macaristan'ın işgali gerçekleşmeden önce bu müfredat bazı Ortodoks okullarında uygulamadan kaldırılmış ve

¹¹ Süleyman Güder, "Milliyetçilik Tartışmalarında Tarih ve Geçmişin Rolü: Eric J. Hobsbawm ve Anthony D. Smith'in Teorilerinin Karşılaştırmalı Analizi", *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016), 14.

¹² Mitar Papic, *Skolstvo u Bosni i Hercegovini za vrijeme Austrougarske okupacije (1878-1918)* (Saraybosna: Veselin Maslesa, 1972), 37.

¹³ Mensur Husic, "Ideoloska dimenzija obrazovanja u BiH: paradigma koja se obnavlja", *Zbornik Radova Pravnog Fakulteta u Tuzli* 2 (2017), 164.

Boşnakça yerine müfredatı Sırpça eklenerek, Avusturya-Macaristan döneminde de sürece Sırp-Ortodoks birleşimi için oldukça güçlü bir zemin sağlanmıştır. Bu gelişmeler, 1918 yılına kadar Boşnakçanın Ortodoks okullarından sadece çıkarılması ile değil, aynı zamanda yasaklanmasıyla da sonuçlanmıştır.¹⁴ Söz konusu Ortodoks okullarında okutulan tarih derslerinde, Bosna Hersek, Sırp topraklarının bir parçası ve Müslümanlar dahil olmak üzere, üzerinde yaşayan bütün halkların Sırp olduğu şeklinde ele alınmıştır.¹⁵ Diğer taraftan, Osmanlı'dan kalma ve yeni açılan Bosna Hersek Katolik okullarında ağırlıklı olarak Hırvat tarih, dil, edebiyat, din ve gelenekleri işlenmiş olsa da, bu okulların Ortodoks okullarında olduğu kadar hiçbir zaman milliyetçi bir müfredatı söz konusu olmamıştır.¹⁶

Dini ayırım üzerine sürdürülen eğitim faaliyetleri, birbirinden oldukça kopuk ancak yan yana yaşayan üç farklı topluluğun farklı eksenler etrafında köklenmesine önemli ölçüde katkı sunmuştur. Bu toplulukları birbirine daha yakın ve onları Avusturya-Macaristan'ın sadık vatandaşları haline getirmek için Avusturya-Macaristan yöneticileri ortak bir bilinç aşılama adına eğitim alanını çok işlevsel bir araç olarak keşfetmiştir. Ancak, Müslüman, Katolik ve Ortodoks toplulukların ortak bir bilinç etrafında birleşmesi, komşu ülkeler Sırbistan ve Hırvatistan'ın dindaşları üzerine yaptıkları müdahalelerden dolayı ciddi zorluklarla karşılaşmıştır. Bu faaliyetlerin tipik birer örneği, 1844 yılında Sırbistan hükümeti adına yazılan *Naçertanije* ve 1860'larda "Büyük Hırvatistan" fikrini işleyen Ante Starçević olmuştur. Her iki milliyetçi fikirde Bosna topraklarının kendine ait olduğu ve Güney Slav kökenli halkların Sırp / Hırvat oldukları yoğun bir şekilde işlenmiştir.¹⁷ Avusturya-Macaristan'ın Bosna'da aşılama düşüncüğü ortak vatandaş bilinci böylelikle en çok Bosna Hersek sınırları dışından gelen Sırp ve Hırvat milliyetçi ve bölücü faaliyetleri sebebiyle tutunmakta zorlanmıştır. Bu tür fikirler Avusturya-Macaristan döneminde çeşitli eğitim ve kültür faaliyetleri aracılığıyla Bosna Hersek'te güçlenmeye başlamış ve zamanla Avusturya-Macaristan'ın karşısında Ortodoksların Sırbistan, Katoliklerin ise Hırvatistan'la özdeşleşmesine yol açmıştır. Osmanlı etkisinin önemli ölçüde zayıfladığı bu dönemde, Müslümanlar benzer bir biçimde dışarıdan destek alacakları bir devlete sahip olmadıkları için, Avusturya-Macaristan'ın politikaları karşısında en savunmasız konumda Boşnaklar yer almış ve özellikle 1903 yılı sonrası dönemde bu bağlamda milli kimlik teşekküllerinde tam anlamıyla kendi başına kalmışlardır.

Avusturya-Macaristan, dışarıdan gelen milliyetçi fikirlere karşı direnç sağlamak; aynı zamanda kendini Bosna Hersek topraklarında sevdirmek ve yönetimini yerel halka benimsetmek üzere kendi okullarını çok önemli araçlar şeklinde değerlendirmiştir. Bu okulların müfredatına bakıldığı zaman yerel halkların geçmişten gelen ve milli duygu ve düşüncelerini alevlendirecek bütün konuların müfredattan çıkarıldığı görülmektedir. Örneğin; ilk ve ortaokullarda okutulan tarih kitaplarında Bosna Hersek tarihi bahsinde Sırp ve Hırvatlar, Macar ve Venediklilerle eşit bir şekilde işlenmekteydi. Avusturya-Macaristan'ın Bosna Hersek işgali, aynı kitapta, "isyan, savaşlar ve kaos ortamında, merhamet dolu çarımız ve kralımız Franz I. Joseph'in yönetiminin altında mutlu bir geleceğin başlangıcı" şeklinde anlatılmıştır.¹⁸ Aynı durum lise müfredatları için de geçerli olmuştur. Nitekim bu yaklaşım, lise 3 ve lise 4 sınıflarında okutulan tarih ders programında "Avusturya-Macaristan'ın tarihi, bütün tarih derslerinin merkezinde bulunacak." ifadeleriyle çok net bir şekilde

¹⁴ Asim Peco, *Obrazovanje i nacionalna emancipacija: iskustva Bosne i Hercegovine u 20. stoljecu*, (Mostar: Univerzitet 'Dzemal Bijedić' Nastavnicki Fakultet, 2005), 125.

¹⁵ Husic, "Ideoloska dimenzija obrazovanja", 164.

¹⁶ Husic, "Ideoloska dimenzija obrazovanja", 165.

¹⁷ Senadin Lavic, "Bosna i Bosnjaci: Ime, bice i identitetna historija", *Godisnjak Bosnjacke Zajednice Kulture Preporod* 1 (2013), 269-270.

¹⁸ Papic, *Skolstvo u Bosni i Hercegovini*, 14.

vurgulanmıştır.¹⁹ Bununla birlikte, okullarda hükümetin öngördüğü kitaplar dışında herhangi bir kitaptan ders okutulmasının yasak olduğu bu dönemde, imparatorluğun yaygınlaştırmaya çalıştığı tarih algısı sadece ders kitaplarıyla sınırlı kalmamıştır. Dikkat çeken faaliyetlerden biri de, her sabah okul öncesi okunan İmparatorluk Marşı olmuştur. Ayrıca, okullarda resmi bayram günleri olarak kutlanan tarihler, Avusturya-Macaristan hanedanlığının önemli günleri ve onların Bosna Hersek ziyaret tarihleri üzerinden belirlenmiştir. Bunun yanı sıra, imparatorluğun Birinci Dünya Savaşı'nı kazanması için öğrencilerin, öğretmenler eşliğinde her gün dua okumaları da müfredat zorunluluğu olmuştur.²⁰

Avusturya-Macaristan'ın tarih yazımı çalışmaları etrafında yürüttüğü yoğun ve sistematik eğitim politikasına rağmen bu politikaların Boşnaklar üzerine başarılı bir şekilde sonuçlandığını söylemek mümkün değildir. Bunun başlıca nedenleri arasında, Boşnak çocukların bu tür okullara çok sınırlı bir katılım sağlamış olmaları ilk sırada gelmektedir. 1910 yılında okula başlama yaşında olan yaklaşık 100 bin Boşnak çocuğun sadece 5 bininin devlet okullarına başladığı göz önünde bulundurulursa,²¹ her bir topluluğun daha önce temelleri atılan aidiyet kipleri içerisinde kalmaya devam ettiği ve Avusturya-Macaristan tarafından yürütülen eğitim politikasının etkilerinin oldukça sınırlı kaldığı görülmektedir. Bir başka neden olarak Avusturya-Macaristan'ın bu tür bir bilincin toplumda kök salması için oldukça kısa bir dönem Bosna Hersek üzerine hakimiyetini sürdürebildiği zikredilebilmektedir. Osmanlı ile yüzyıllardır özdeşleşen Boşnakların, Avusturya-Macaristan'ın 40 yıllık hakimiyeti esnasında kendini daha önceden konumlandığı tarihsel bağlamdan çıkarması ve bu şekilde *öteki* olarak algıladığı bir dünyanın temsilcisi olan Avusturya-Macaristan'a yönelik kalıcı bir tarih algısı dönüşümü yaşamaları zaten beklenmemiştir. Dönemin bir Alman gazetecisi, bu dönüşümü Boşnaklar açısından tarif ederken, "Binbir Gece Masalları'ndan Grimm Kardeşler masalına geçiş" olarak betimleyerek, hiç şüphesiz derinlerde bulunan bir Doğu-Batı ikilemesini isabetli bir şekilde yansıtmıştır.²² Diğer taraftan, Avusturyalıların toplumsal hafızasında Boşnaklar da yeni karşılaştıkları bir topluluk değildi. Bosna Hersek Müslümanlarının Avusturya'nın tarih algısında, kendisini yok etmek üzere uzun zamandır fırsat kollayan ve ana tehdit unsuru olarak algılanan Türk/Müslümanlardan pek bir farkı yoktu. İki başarısız Viyana kuşatmasının ardından aynı Müslümanlar "yenilmiş ve aşağılanmış, en sonunda ise Bosna Hersek'te sadık bir uşağa dönüştürülmüş" olsa da, tarihi düşmanlıkları hiçbir zaman unutulmuş değildi.²³

Bu dönemde geçmiş algısına dair olumsuz bir imgeleme, sadece Boşnak ile Avusturya-Macaristan veya Müslümanlar ile Batı arasında gerçekleşmemiştir. Sırbistan merkezli tarih yazımı çalışmaları, Türklerle bağdaştırılan din kökenlerinden ötürü Boşnakları "bir alt" ve "yabancı" bir insan türü şeklinde ele alıyordu. Söz konusu algıda *öteki* olan Boşnaklar;" ilkel, gerici, vahşi, saptırılmış, yanıltılmış ve sahte bir din mensubu" olarak takdim edilmekteydi.²⁴ Sırp ve Hırvatların bu tür toplumsal hafızaları Boşnakların kendilerine yakınlaşmasına ve onların kendi milliyetçi faaliyetlerini Boşnaklar üzerinde başarılı bir şekilde uygulamasına da en büyük engeli teşkil etmiştir. Boşnaklar böylelikle derin tarih algılarından ötürü ne Avusturya-Macaristan ne de Sırp ile Hırvatlarla özdeşleşme imkanı bulamamıştır.

¹⁹ Papic, *Skolstvo u Bosni i Hercegovini*, 14.

²⁰ Papic, *Skolstvo u Bosni i Hercegovini*, 17.

²¹ Husic, "Ideoloska dimenzija obrazovanja", 168.

²² Ajla Burkić, "Nas mali Orijent", *Godišnjak Bosnjacke Zajednice Kulture Preporod* 1 (2014), 368.

²³ Burkić, "Nas mali Orijent", 367.

²⁴ Lavić, "Bosna i Bosnjaci", 261.

Avusturya-Macaristan'ın Boşnakların genelinde sahip olduğu olumsuz imaja rağmen bu dönem, Boşnaklara Batı ile daha barışık olmaları ve kendilerini "Avrupa'nın yerli bir topluluğu" şeklinde algılamaları için önemli bir fırsat sunmuştur. Boşnakları Doğu ile Batı arasına konumlandırmaya çalışan Boşnak aydınların sayısı, özellikle 1908 İşgali sonrasında daha da artmıştır. Söz konusu aydınların başında gelen Mehmed Kapetanoviç Ljubuşak, kendi eserlerinde Boşnakları "Slav kökenli bir Avrupa Müslüman millet" olarak takdim ederken; aynı zamanda "İslam ve Batı kültürlerinin birleşiminden doğan özgün bir topluluk" şeklinde tanımlamıştır.²⁵ "Bosna Müslümanları Ne Düşünüyor", "Bosna Hersek Müslümanlarının Gelecek veya İlerlemesi", "Halk Hazinesi" ve "Doğu Hazinesi" gibi eserlerinde Ljubuşak, Boşnak tarihine de değinmiştir. Ljubuşak'a göre, Osmanlı öncesi dönemlerde yaşamış Bogomiller, Bosna tarihinin önemli bir dönemine işaret etmektedir. Ayrıca, Boşnakların birikimini sadece Osmanlı ve İslam ile sınırlandıran düşünürleri aşarak, Boşnak kimliğinin tarihsel sürekliliğine doğrudan işaret etmiştir.²⁶ Ljubuşak'ın eserlerinde bazı eksiklikler bulunmasına rağmen ardında bıraktığı yazılar, dönemin tarih algısı hakkında önemli ipuçları sunarak, tarih yazımının önemli bir kaynakçasını teşkil etmektedir. "Bizim Şair ve Yazarlarımız Hakkında" başlıklı bahiste Ljubuşak, XVI. yüzyıldan kendi çağına kadar eser bırakmış yazarların *bizim* ve *biz* tabirleri aracılığıyla, dönemin algısına dair tarihsel bir bağlama işaret etmiştir. Bu bahiste zikredilen bazı yazarların kendi eserlerini Arapça, Türkçe ve Farsça dillerinde yayınlamalarına rağmen, Ljubuşak için onlar diğer Boşnakça yazan yazarlar kadar Boşnak'tır ve Boşnaklardan birileridir.²⁷ Boşnakların kendini ağırlıklı olarak İslam medeniyetine daha yakın hissetmeleri ve Osmanlı odaklı bir ümmet bakış açısına sahip olmaları, bu dönemde çıkan yayınlara bakıldığında da net bir şekilde anlaşılmaktadır.²⁸ Geçmişten süregelen bir tarih algısının sadece sürdürülmüş olması, hiç şüphesiz Batı'da gerçekleşen tarzda sistematik tarih yazımı çalışmalarının ortaya çıkmasına ve onların milli kimlik teşekkülünde güçlü bir konum edinmesine önemli ölçüde engel teşkil etmiştir.

Bosna topraklarını kendi ana vatan toprakları ve "İslam'ın bir hudut kapısı" şeklinde ele alan dönemin en önemli Boşnak kronik yazarı olan Salih Sidki Hadzihuseinoviç, kendi çalışmalarında Osmanlı öncesi döneme yer ayıran nadir Boşnak tarihçilerinden biri olmuştur.²⁹ Bu konular tarihçilerden ziyade özellikle Boşnak toprak sahipleri tarafından Avusturya-Macaristan dönemi içerisinde daha büyük ilgiye sahip olmuştur. Osmanlı öncesi döneme dair geliştirilen mitler, mevcut konjonktürde toprak sahiplerinin avantajlı konumlarını korumak ve onları meşru göstermek için işlevsel bir çerçeve sunmuştur. Bu mitlerin başında hiç şüphesiz "Bogomil miti" gelmektedir. Osmanlı öncesi Bosna topraklarında yer alan Bosna Kilisesi'nin İslam'ın yayılmasına paralel olarak tarih sahnesinden silinmesi, bu mite önemli bir inandırıcılık boyutu kazandırmıştır.³⁰ Söz konusu tarih anlayışı aracılığıyla, dönemin büyük toprak sahipleri kendi avantajlı konumlarını ortaçağdaki atalarının soyuna bağlamaya çalışmış ve bu şekilde kendi sosyo-ekonomik durumlarını tarihsel bir süreklilik içerisinde değerlendirme eğiliminde bulunmuşlardır. Sırp ve Hırvatların geliştirmiş olduğu ve "Bosna'nın asıl sahipleri" olduğunu ifade eden mitlerinin aksine bu anlayış, mevcut sosyo-ekonomik düzeni değiştirmeye yönelik değil, korumaya

²⁵ Sanjin Kodric, "Utemeljenje moderne bosnjacke knjizevne historiografije: od Mehmed Bega Kapetanovica Ljubusaka do dr. Safvet Beg Basagica, *Pismo* 13 (2015), 144-145.

²⁶ Kodric, "Utemeljenje moderne bosnjacke knjizevne historiografije", 146-147.

²⁷ Kodric, "Utemeljenje moderne bosnjacke knjizevne historiografije", 149-150.

²⁸ Avdija Hasanovic, "Arebicka stampa o balkanskim ratovima", *Novi Muallim* 74 (2018), 97-99.

²⁹ Muvekkit ve eseri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Salih Sidki Hadzihuseinovic Muvekkit, *Povijest Bosne: Tarih-i Bosna*, çev. Abdulah Polimac (Saraybosna: El-Kalem, 1999), I-LII.

³⁰ Bosna Kilisesi mensuplarının kitlesel ve hızlı bir İslamlaşma sürecini yaşadıklarını ifade eden "Bogomil miti" hakkında yapılan bilimsel eleştiriler için bk. Srecko M. Dzaja, *Konfesionalnost i Nacionalnost Bosne i Hercegovine: Predemancipacijski Period 1463-1804*, çev. Ladislav Fisic (Saraybosna: Svjetlost, 1992).

yönelik kullanılmıştır. XIX. yüzyılın ortalarında İvan Franjo Jukiç tarafından tarihsel bir çerçeveye oturtulmaya çalışılan bu tarih anlayışı, sadece Boşnak toprak sahipleri tarafından değil, aynı zamanda ortak bir *Bosnalı* kimliği üzerinde çalışan ve yükselen Sırp ve Hırvat milliyetçilikleri karşısında Boşnak toprak sahiplerini ön plana çıkarmaya çalışan Avusturya-Macaristan Maliye Bakanı Benjamin Kallay tarafından de desteklenmiştir.³¹ Ancak, Kallay'ın 1903 yılında görevden çekilmesiyle birlikte Avusturya-Macaristan yönetimi tarafından bu iddia önemli ölçüde terkedilmiş ve siyasi desteği olmaksızın sadece bazı toprak sahipleri çevrelerinde dillendirilmeye devam edilmiştir. Bu durum, Boşnakların geliştirmekte olduğu bir tarih anlayışının varlığına işaret ettiği gibi, aynı zamanda tarih yazımı çalışmalarının milli kimlik teşekkülünde daha kalıcı bir sonuç alması için siyasi desteğe olan bağımlılığına da işaret etmektedir. Kallay'dan sonraki dönemde bu destek, yönetim içerisinde sağlanamadığı için söz konusu tarih anlayışı da daha derin bilimsel temellendirmelerden mahrum kalmıştır.

2. Yugoslavyalar Dönemi'nde Tarih Algısı ve Tarih Yazımı Çalışmaları (1918-1991)

Önceki başlıkta ele aldığımız dönem, Bosna Hersek yönetiminin Balkanlar dışında bulunan başkent ve pay-ı tahttan üstlendiği ve Osmanlı ile Avusturya-Macaristan dönemlerini kapsadığı için "İmparatorluklar Devri" olarak isimlendirilmiştir. 1918 yılından itibaren ise öncekine kıyasla çok farklı bir dönem başlamıştır. Bu dönemde Bosna Hersek topraklarının artık bir imparatorluğun denetimi altında değil, komşu ülke ve milletlerle ortak bir devlet birlikteliğini ifade eden ve onların Slav kökenlerine vurgu yapan Yugoslavyalar (Güney Slavlar) dönemine dahil olması söz konusu olmuştur. Osmanlı ve Avusturya-Macaristan'ın Müslüman, Ortodoks ve Katolik topluluklarını ortak bir kimlik etrafında birleştirecek bazı uygulamaları yürürlüğe koymaya çalışmasına rağmen, onların bu politikaları pratikte başarısız olmuş ve her bir topluluğun ayrı birer siyasi ve kültürel topluluk şeklinde daha da farklılaşmasına yol açmıştır. Söz konusu toplumsal ayrışmaya rağmen Boşnaklar, bütün Yugoslavyalar Dönemi boyunca farklı düzeylerde de olsa kendi milli kimliklerinin inkarı ile karşılaşmış ve böylelikle modern milli kimlik teşekkül süreçlerinde zorlu bir süreçten geçmiştir.

1918 ile 1991 yılları arasında süregelen Yugoslavyalar Dönemi, birçok farklı yönetim biçimi ve rejim değişikliğine bağlı olarak tek bir bütünlük halinde ele alınması zor bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak, Osmanlı ve Avusturya-Macaristan yönetimlerinin arasında da oldukça büyük farklılıklar olmasına rağmen, bu dönemlerin modern Boşnak milli kimliğinin teşekkülü açısından ortak bir İmparatorluk Devri'nde ele alınmasında sakınca görülmemiştir. Bu sebeple kendi içerisinde ayrışan Yugoslavyalar Dönemi de bir bütünlük içinde araştırılmıştır. Bu dönemde birbirinden oldukça farklı iki dönemin yaşandığını söylemek mümkündür: İkinci Dünya Savaşına kadar varlığını sürdüren ve merkezîyetçi bir yapıya sahip Yugoslavya Krallığı (1918-1941) ve İkinci Dünya Savaşı sonrasında kurulan Sosyalist Yugoslavya (1943-1991) dönemi. Söz konusu bütün bu dönemler boyunca tarih yazımı çalışmaları ve eğitim politikaları birbirine uyumlu olarak gelişmiş ve devletin milli politikalarını ve mevcut resmi tarih anlatımlarını başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Devlet politikaları tarafından inkar edilen Boşnak milli kimliği, bu şekilde eğitim politikalarında da yok sayılmış ve bu kimliğe ilişkin tarih yazımı çalışmaları yoğun bir şekilde devlet denetimi altında tutulmuştur.

³¹ Husnija Kamberovic, "Turci i kmetovi: Mit o vlasnicima bosanske zemlje", *Historijski mitovi na balkanu*, ed. Husnija Kamberovic (Saraybosna: Institut za Istoriju, 2003), 71-77.

Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı'nın kurulmasından kısa bir süre sonra Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun kendi eğitim politikaları doğrultusunda müfredata eklediği ve kendisini yücelten bütün tarih konuları ilk, orta ve lise tarih derslerinin müfredatlarından tamamen çıkarılmıştır. Bu konular yerine, Kral Aleksandar Hanedanlığını yücelten ve Sırp tarihini ön planda tutan yeni bir tarih anlayışı eğitim politikalarında hakim olmuştur. Bu eğitim anlayışı, Sırp tarihi açısından bir önem veya kutsiyet atfedilen şahsiyet ve tarihi olayların bütün öğrenciler tarafından aynı özenle okunmasını ve bunların anılmasını gerektirmiştir. Devletin resmi okullarında Sırlığın ve Ortodoksluğun bu denli ayrıcalıklı bir konumda bulunması, bazı Sırp siyasetçilerinin bile bu okullardan ayrı olarak Ortodoks dini okullarının gerekliliğini tartışmalarına yol açmıştır.³² Ortodoks azizlerinin anıldığı dini törenlere Müslüman öğrencilerin de katılım zorunluluğunun ilan edilmesiyle birlikte bu durum Boşnak siyasetçi ve aydınlar arasında ciddi bir rahatsızlık yaratmış ve kısa süre içerisinde Müslüman temsilcilerin önemli bir gündemi haline gelmiştir. Boşnakların dini hassasiyetleri, bu dönemde Sırp ve Hırvat milliyetçilikleri karşısında en güçlü özgünlük dayanağını teşkil etmiştir. İslam'ın Sırlıklıla çakışmadığını ve bu şekilde Müslümanlarla Ortodoksların aslında aynı milliyete ait olduklarını ifade eden bazı Sırp aydınlar rağmen,³³ Boşnakların dini aidiyetleri, kendilerini Sırlardan ayrı bir tarihsel ve kültürel bağlama yerleştirmelerinin en önemli dayanağı olmuştur. Nitekim Boşnak siyasetçi ve aydınlar arasında yükselen rahatsızlıklar en sonunda 1930 yılında Ortodoks azizlerini anma törenlerine Müslüman öğrencilerin katılım zorunluluğunun kaldırılmasıyla sonuçlanmıştır.³⁴

Dönemin eğitim politikalarında Sırp merkezli bir tarih anlayışının hakimiyeti, devlet okullarının isimleri üzerinden de net bir şekilde anlaşılabilir. Bu yaklaşımın Bosna Hersek'te özellikle 1934 yılından itibaren yoğun bir şekilde uygulanmaya başladığını görmekteyiz. Bosna Hersek ve Sırbistan topraklarında bulunan devlet okullarında aynı müfredatın uygulanması, tarih dersleri üzerinden Sırp merkezli bir tarih anlatımının yaygınlaştırılmasına ve meşrulaştırılmasına önemli ölçüde hizmet etmiştir. Nitekim dönemin ilkökul müfredatlarına bakılacak olursa, burada ağırlıklı olarak Sırp tarihinin ön planda tutulduğu görülmektedir.³⁵ Diğer taraftan devlet okullarının bu durumu, aynı zamanda Boşnak veli ve çocukların daha çok dini okullara yönelmesine sebebiyet vermiştir. Onların dini okullarında bile Sırp tarihinin önde gelen şahsiyetlerinin çeşitli program ve törenlerle anılmasına rağmen³⁶ bu uygulamalar, pratikte önemli ölçüde ters tepki doğurmuş ve Boşnakların hem devlet yönetiminden hem de Sırp milliyetçiliğinden daha da uzaklaşmasına kapı aralamıştır. Boşnakların söz konusu resmi tarih anlatımına kendini yabancı hissetmesi, aynı zamanda dönemin medya ve siyasetçi söylemleri ile yakından bağlantılı olarak da gerçekleşmekteydi. Boşnak siyasetçilerin her bir muhalif duruşunda, Sırp ve Hırvat temsilcilerin onları "Türk", "Asyalı" ve "Süleymani" gibi çeşitli isimlerle ötekileştirmeleri, onların kendini Sırp ve Hırvatlardan ayrı bir tarihi topluluk olarak daha da güçlü bir şekilde algılamasına katkı yapmıştır.

Boşnakları Sırplaştırma ve Hırvatlaştırma faaliyetleri Sosyalist Yugoslavya'nın kurulmasıyla birlikte hız kesmeden devam etmiştir. Söz konusu faaliyetlerin başarılı bir şekilde sürdürüldüğüne dikkat çeken Sırp etnoloğu Milenko Filipoviç, 1959 yılında

³² Husic, "Ideoloska dimenzija obrazovanja", 168.

³³ Bazı örnek faaliyetler için bk. Krsta Maric, "Nacionalizujmo Muslimane", *Srpska Rijec* 62 (1924).

³⁴ Adnan Jahic, "O neuspjehu nacionaliziranja bosanskohercegovačkih muslimana u monarhističkoj Jugoslaviji", *Facing The Past, Searching For The Future: The History of Yugoslavia in The 20th Century* (Budapeşte: Sremska Kamenica, 2010), 271.

³⁵ Husic, "Ideoloska dimenzija obrazovanja", 168-169.

³⁶ Jahic, "O nesupjehu nacionaliziranja", 269-270.

Boşnakların yakın zamanda tamamen “Sırplaşacağını” veya “Hırvatlaşacağını” öngörmüştür.³⁷ Bu görüşleri daha da kuvvetlendiren dayanağı, yeni kurulan devletin ideolojik yaklaşımı olmuştur. Boşnakların kendi milli özgünlüklerini önemli ölçüde dayandırdığı dini aidiyetlerin, Sosyalist Yugoslavya’nın Marksist-Ateist yaklaşımı ile ikinci plana itilebileceği ve bu şekilde Boşnakların tamamen Sırp veya Hırvatlar içerisinde eriyeceği düşünülmüştür. Nitekim dini motifleri taşıyan derneklerin ve şenliklerin yasaklanması, hac ve nikab yasağı, vakıf mal ve mülklerinin ellerinden çıkarılması ve nihayetinde dini okullarının kapatılması bu görüşü destekleyen önemli gelişmeler olmuştur. Ancak pratikte bu durumun aynı doğrultuda gerçekleştiğini söylemek mümkün gibi gözükmemektedir. Sırp ve Hırvat milliyetlerinin yanı sıra devlet tarafından yapılan nüfus sayımlarında her bir sayım ile birlikte yeni bir milliyet kategorisinin seçenek olarak dahil edilmesi ve bu kategorilerin Boşnaklar arasında çok rağbet görmesi bu durumun en önemli göstergelerinden biri olarak görülmektedir. Boşnaklar, bu şekilde 1948 yılında kendilerini ağırlıklı olarak “milliyeti belirtilmemiş”, 1953 yılında “Yugoslav”, 1961 yılında etnisite bakımından “Müslüman” ve en nihayetinde 1971 yılında “Müslüman milliyeti” ile tanımlamıştır.³⁸ Boşnakların böylelikle kendilerini halen özgün bir tarihsel bağlama yerleştirdikleri ve resmi tarih anlatımı dışında ayrı bir tarih bilincini geliştirmeye devam ettikleri net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Boşnakların kendine özgü bu tarih bilincinin tarih yazımı çalışmalarına konu edinmesi ancak 1960’lı yıllarda mümkün olabilmektedir. Bazı araştırmacılara göre, Boşnakların siyaseten bir millet olarak tanınmaması sonucu bir grup Boşnak tarihçi bu mücadeleyi bilinçli bir şekilde bilimsel alanda sürdürmeye karar vermiş ve çeşitli tarih yazımı, etnolojik ve sosyolojik araştırmalarla varlığı temellendirilecek Boşnak milli kimliğinin devlet yönetimi tarafından da yok sayılmayacağı ve dolayısıyla inkar edilemez genel bir kabul olacağı düşünülmüştür.³⁹ Sırp ve Hırvat milliyetçilerin Saraybosna Üniversitesi, Bosna Hersek Bilim ve Sanatlar Akademisi ve devletin resmi tarih kurumu olan İşçi Hareketi Tarih Enstitüsünde güçlü bir karşılık bulmasına karşın söz konusu araştırmalar için onların dikkatini daha az çekecek Siyasi Bilimler Fakültesi ve Hukuk Fakültesi çok daha işlevsel araştırma merkezleri olmuştur.⁴⁰ Boşnak milli kimliğinin bilimsel temellendirilmesi böylelikle ağırlıklı olarak bu kurumlar etrafında yoğunlaşmaya başlamıştır.

Bu tarihçilerin faaliyetlerini, Bosna Hersek Sosyalist Cumhuriyeti’nin diğer Yugoslavya cumhuriyetlerine kıyasla daha eşit bir konumu için mücadele veren ve ilgili literatüre “Üçüncü Nesil Komünistler” olarak girmeyi başaran bazı sosyalist siyasetçi ve aydınlardan bağımsız olarak değerlendirmek mümkün değildir.⁴¹ “Üçüncü Nesil Komünistlerin” Bosna Hersek Komünist Konseyi’nin yönetimine gelmesinin ardından, onlar Bosna Hersek’in diğer Yugoslavya cumhuriyetleri ile daha eşit bir statüsü için mücadele vermiş ve bu doğrultuda 1968 yılında konsey kararıyla Boşnakların Sırp ve Hırvatlardan ayrı ve özgün bir millet olarak *Müslüman* ismi ile tanınmasında kilit bir rol oynamışlardır.⁴² Modern Boşnak milli kimliğinin teşekkülünde onların faaliyetleri Miroslav Hroch’un kavramsallaştırması üzerinden daha iyi anlaşılabilir. Hroch, milli kimlik teşekkül süreçlerini 3 evreye ayırmıştır; milliyetçi fikirlerin “A evresi”nde ortaya çıktığı, “B evresi”nde aydınlar arasında sistematik bir şekilde ele alınmaya başlandığı, “C evresi”nde ise geniş halk

³⁷ Husnija Kamberovic, “Bosnjaci 1968: Politicki kontekst priznanja nacionalnog identiteta”, *Rasprave o nacionalnom identitetu Bosnjaka*, ed. Husnija Kamberovic (Saraybosna: Institut za Istoriju, 2009), 59.

³⁸ Fikret Becirovic, “Stoljetni demografski inženjering nad Bosnjacima”, *Znakovi Vremena* 64 (2014), 147-151.

³⁹ Muhamed Filipovic, *Afera Agrokomerc i Smrt Hamdije Pozderca* (Saraybosna: TDP, 2008), 171-172.

⁴⁰ Kamberovic, *Historiografija u Bosni i Hercegovini*, 29.

⁴¹ Filipovic, *Afera Agrokomerc*, 240.

⁴² Husnija Kamberovic, “Bosnjaci 1968”, 79.

kitleleri arasında karşılık bulmaya başladığı dönemler olarak tasnif etmiştir.⁴³ Dolayısıyla Boşnaklar örneğinde “B evresi”nin “Üçüncü Nesil Komünistler”le birlikte yaşadığını söylemek mümkündür.

Söz konusu siyasetçilerin desteği 1967 yılında Muhamed Hadzija, Atif Purivatra ve Mustafa İmamović gibi önde gelen Boşnak tarihçilerin araştırmaları için önemli bir dayanak teşkil etmiştir. Bu araştırmalar, bazı Komünist Parti yetkilileri arasında ciddi rahatsızlıklar yaratmasına rağmen, ilk aşamada herhangi bir sekteye uğramadan devam etmeyi başarmıştır. Bu bağlamda, Salim Cerić’in Marksist bir bakış açısı ile Boşnakları ele aldığı “Sırpça-Hırvatça Konuşan Müslümanlar” ve Atif Purivatra’nın Boşnakların mevcut milli gelişimlerini daha bütüncül bir bakış açısıyla ele aldığı “Müslümanların Milli ve Siyasal Gelişimi” iki önemli eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Boşnakların *Müslüman* ismi ile tanınması ışığında bu çalışmalar daha da büyük ivme kazanmış ve 1968 yılında “Bosna Hersek Cumhuriyetinin Tarihi Perspektifi” başlıklı konferans ve 1969’da yapılan “V. Tarihçiler Kongresi” ile birlikte Boşnaklar bir millet olarak artık geniş bilim çevreleri arasında tartışılmaya başlanan bir konu olarak tarihe geçmiştir.

“Bosna Hersek Cumhuriyetinin Tarihi Perspektifi” isimli konferansta, bu çalışmanın konusu açısından özellikle Vasa Çubrilović, Avdo Sućeska ve Nedim Filipović’in sunumları önemli bir yere sahiptir. Söz konusu tarihçiler Boşnak milliyetinin gelişimi üzerine önemli sunumlara imza atmıştır. Çubrilović, kendi araştırmasında Boşnakların milli özgünlüğünü ve toplumsal bilincinin kökenlerini, bu topluluğun Osmanlı ve diğer Müslüman topluluklarından ayrılmaya başladığı ve Bosna Hersek toprakları ile özdeşleştiği Osmanlı dönemine dayandırmıştır.⁴⁴ Sućeska da benzer bir şekilde Osmanlı döneminde uzun zamana yayılan dönüşümler sonucu Boşnakların diğer gayrimüslim milletlerden ayrılmayı; kendi içinde birçok farklı toplumsal sınıf doğurmayı ve bu şekilde kendine özgü bir bütünlük kazanmayı başardıklarını ifade etmiştir.⁴⁵ Filipović ise, Boşnak milli kimliğin teşekkülünü diğer iki tarihçi gibi Osmanlı dönemine dayandırırken, onlardan farklı olarak bu teşekkül sürecinde asıl dönüm noktasının sosyalist devrimler ile beraber gerçekleştiğini savunmuştur. Filipović’e göre Boşnaklar, ümmet birliğinden milli bir topluluğa; feodal düzenin bütün kalıntılarını eriten ve sosyalist düzenle birlikte sağlanan yüksek siyasi, toplumsal, ekonomik, fıkirselsel, hümanist ve bilimsel farkındalıklar aracılığıyla ulaşmayı başarmışlardır.⁴⁶

1969 yılında Ohri’de bine yakın tarihçinin katılımıyla gerçekleşen V. Tarihçiler Kongresi, *Müslüman* milliyetinin ve onların milli kimliklerinin bilimsel çerçeve üzerine temellendirilmeye çalışıldığı ilk büyük bilimsel oturum olarak tarihe geçmiştir.⁴⁷ Avdo Sućeska’nın bu kongrede sunduğu “Bosna Hersek Müslümanlarının Tarihsel Özgünlüğü” başlıklı çalışması, Boşnak tarihçiler tarafından daha sonraki yıllarda yapılacak bütün araştırmalar için temel kaynakça teşkil etmesi açısından çok dikkate değer bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Sućeska’ya göre, *Müslüman* milli kimliğini konu edinen tarih yazımı çalışmalarının o döneme kadarki yokluğu, toplumda hakim bulunan baskı ve bilim adamlarının milliyetçilik suçlamaları ile toplumdan dışlanacağı korkusu ile

⁴³ Miroslav Hroch, “From National Movement to the Fully-Formed Nation: The Nation-building Process in Europe”, *Mapping the Nation*, ed. Gopal Balakrishnan (Londra: Verso-New Left Books, 1996), 81.

⁴⁴ Vasa Čubrilović, “Istorijski osnovi Republike Bosne i Hercegovine”, *Prilozi Inститuta za Istoriju* 4 (1968), 27.

⁴⁵ Avdo Sućeska, “Neke specifičnosti istorije Bosne pod Turcima”, *Prilozi Inститuta za Istoriju* 4 (1968), 49.

⁴⁶ Nedim Filipović, “Diskusija”, *Prilozi Inститuta za Istoriju* 4 (1968), 565.

⁴⁷ Mustafa Imamović, *Knjige i Zbivanja* (Saraybosna: Magistrat, 2008), 61.

açıklanabilmektedir.⁴⁸ Bu kongrede *Boşnak* ismi bir tek Enver Redziç tarafından dile getirilmiş; ancak *Müslüman* ismi üzerinde ısrar eden ve Boşnak milli kimliğinin araştırılmasına kendi katkılarıyla büyük role sahip bazı Boşnak tarihçiler bile bu isimlendirmeye sert bir şekilde karşı çıkmıştır. Redziç, onların bu tavırlarını, “parti politikalarının dışına çıkma korkusu” ile açıklama eğiliminde bulunmuştu.⁴⁹ Bu süreçte yayımlanan ve büyük yankı uyandıran başka eserler de mevcuttur. Bunların arasında edebiyat tarihi alanında Midhat Begiç’in 1971’de yayımlanan “Bosna Hersek’te 1945’ten Günümüze Edebi Akımlar” kitabını; Muhsin Rizviç’in 1972 yılında yayımlanan ve Avusturya-Macaristan döneminde yayımlanan bir edebiyat dergisinin monografisini; Alija İsakoviç’in 1972 yılında kaleme aldığı ve Boşnakların ilk edebiyat antolojisi kabul edilen “Biserje”i; Muhamed Hadzijahiç’in 1974 yılında yayımlanan “Gelenekten Kimliğe” adlı tarih kitabını ve aynı yıl içinde yayımlanan Purivatra’nın “Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı’nda Yugoslav Müslüman Örgütünün Siyasi Rolü” kitabını özellikle zikretmek gerekmektedir. Hadzijahiç’in kendi araştırmasında Boşnakların İslamlaşmadan önce Bosna Kilisesi aidiyeti ile kazanılan bazı kültürel özgünlüklerine dikkat çekmesi, yapılan bütün bu tarihsel araştırmalara Osmanlı dönemini aşan yeni bir boyut kazandırmıştır.

Müslüman milliyetinin resmi olarak tanındığı bu yıllarda, Boşnakların kendini bir sonraki nüfus sayımında *Müslüman* ismi ile tanımlaması için bazı tarihçiler yürütülen kampanyalarda çok aktif bir rol üstlenmiştir. Bu tarihçiler çeşitli radyo ve televizyon programlarına katılarak ve sayıma özel broşürler hazırlayarak, *Müslüman* isminin geniş kitleler tarafından kabul görmesi için önemli gayretlere imza atmışlardır.⁵⁰ Ancak Bosna Hersek siyasi yönetiminin bu tür faaliyetleri özel ve sistematik bir propaganda çerçevesinde desteklediğini söylemek mümkün değildir. Nitekim Bosna Hersek Komünistleri, tarih yazımı çalışmalarına verdikleri desteği 1972 yılından itibaren tamamen çekmiştir. Bu yüzden Boşnakların hem 1981 hem de 1991 nüfus sayımlarında kendilerini *Müslüman* milliyeti ile özdeşleştirmeleri,⁵¹ aslında bir propaganda sonucunda değil, kendi özgünlüklerine dair korudukları kolektif ve tarih bilinçlerinin bir ürünü şeklinde değerlendirilebilmektedir. Boşnaklar böylelikle bütün Yugoslavyalar Dönemi boyunca kendi tarihi isimlerinden mahrum kalmış; vatanlarında söz sahibi olamamış; dini özgürlükleri kısıtlanmış ve tarih yazımı çalışmalarına müsaade edilmemiş bir topluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bu gelişmeler ışığında onların *Müslüman* ismi ile tanınmış olmaları, bazı araştırmalarca isabetli bir şekilde “hücrede kelepçesi çıkarılmış bir mahkumun” durumuna benzetilmiştir.⁵²

3. Bağımsız Bosna Hersek Dönemi’nde Tarih Algısı ve Tarih Yazımı Çalışmaları (1991-2020)

Boşnakların Yugoslavyalar Dönemi içerisinde geniş çaplı tarih yazımı çalışmalarına müsaade edilmemesi ve onların milli kimliklerinin inkarı birbiriyle yakından bağlantılı gelişen iki süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bu dönem boyunca yapılan resmi tarih çalışmaları ve okul müfredatları, Boşnakları, Sırp ve Hırvatlarla ortak bir tarih anlayışı içerisine yerleştirmiş; ya Sırp veya Hırvat milletlerinden sayılan bir topluluk olarak değerlendirmiş ya dini aidiyetlerinden ötürü Türk ve Osmanlılarla özdeşleştirilen yabancı bir

⁴⁸ Avdo Suceška, “Istorijske osnove nacionalne posebnosti bosanskohercegovačkih Muslimana”, *Jugoslovenski Istorijski Casopis* 4 (1969), 48.

⁴⁹ Enver Redzić, *Sto godina Muslimanske politike u tezama i kontroverzama istorijske nauke* (Saraybosna: Akademija Nauka i Umjetnosti BiH, 2000), 86-87.

⁵⁰ Kamberović, *Historiografija u Bosni i Hercegovini*, 26.

⁵¹ Becirović, “Stoljetni demografski inženjering”, 152-153.

⁵² Rasim Muminović, “Knjiga Podsticanja i Opomene”, *Sveske* 28-29 (1990), 476.

unsur şeklinde ele almış ya da tamamen yok saymıştır.⁵³ Bu durum, ortak devletleri olan Sosyalist Yugoslavya'nın çöküşü ve demokratikleşen toplumda siyasetin merkezine milliyetlerin yerleşmesi ile tamamen değişmiş ve Boşnak tarihçiler, uzun bir süre sonra kendi kökenleri ve geçmişleri hakkında özgün çalışmalar yapmak için önemli bir fırsat yakalamıştır. Boşnak milli kimliğinin teşekkülü ve onların toplumsal hafızasının inşasında tarih yazımı çalışmaları, bu şekilde ancak 1990'lı yıllarda merkezi bir rol almayı başarmıştır.

1990'lı yıllarda Boşnak tarih yazımı çalışmalarında öne çıkan tarihçilerin büyük bir çoğunluğu, Sosyalist Yugoslavya döneminde *Müslüman* ismi ile tanınması ışığında çeşitli tarih araştırmalarına imza atmış tarihçilerden oluşmaktaydı. Dil, edebiyat, tarih ve coğrafya gibi alanlarda yazılan yeni literatür, bu şekilde büyük ölçüde eskiden Komünist Birliği üyeleri olan aydınlar tarafından kaleme alınmıştır.⁵⁴ Bu çalışmalar Boşnak milli kimlik teşekkülünü bilinçli bir şekilde yönlendirme amacını taşıdığı için söz konusu aydınlar, yeni siyasi elitlerle çok yakın bir işbirliği geliştirme durumunda kalmışlardır. Dönemin tarihçilerinin Boşnak siyasi temsilcileri ile yakın ilişkilerine dikkat çeken Husnija Kamberović, Orta Çağ krallarının biyografilerini yazan tarihçilerin bile kendi yöneticileri ile bu denli yakın ilişkileri geliştiremediğini ifade etmektedir.⁵⁵ Bu şekilde Komünizm karşıtı ve dindar siyasi elitler, büyük ölçüde sosyalist kökenli tarihçilerden oluşan aydınlarla beraber, Boşnak milli kimliğine tarihsel bir farkındalığı yaratacak ve günümüze kadar hakimiyetini sürdürmeye devam edecek bir tarih anlayışının oluşumuna önemli temeller sağlamıştır. Bu durum, Hroch'un terminolojisi ile ifade edilecek olursa, modern Boşnak milli kimliğinin teşekkülünde "C evresi"nin yaşandığını söylemeyi mümkün kılmaktadır.⁵⁶ Nitekim Boşnak aydınlar, bu yıllarda milli politikaların şekillenmesinde aktif bir rol üstlenmeyi ve dolayısıyla kendi fikirlerini geniş halk kitlelerine benimsetmeyi ve de yeni bir tarih anlatımı geliştirmeyi tam anlamıyla başarmışlardır.

Bağımsız Bosna Hersek Dönemi'nde Boşnak tarihini konu edinen tarihçilerin, geçmişi yeniden tasarlayan "revizyonist" bir bakış açıdan ziyade, daha çok ikinci plana itilmiş tarih algı ve anlayışlarını yeniden canlandırmaları açısından "revitalist" bir yaklaşım geliştirdiklerini söylemek mümkündür.⁵⁷ Bir başka ifadeyle; bu tarihçiler tarihi yeniden ve sıfırdan yazmamış; mevcut tarih çalışmaları üzerinden yeni toplumsal değerleri inşa etme odaklı araştırmalar yapmıştır. Söz konusu tarih anlatımlarını daha yakından anlamak için bu tarihçilerin etnik kökenler, İslamlaşma süreci, Bosna Hersek Devleti'nin tarihsel sürekliliği ve bağımsızlık savaşı konularında sergiledikleri yaklaşımlarına ayrıntılı olarak değinilecektir. Bu konuların ilk üçü; 1990'lı yıllarda yayımlanan ve günümüze kadar Boşnaklar tarihi konusunda başlıca eserler arasında sayılan "Boşnaklar Tarihi"⁵⁸ ve "Bosna ve Bosnalılığın Kökenleri"⁵⁹ kitapları ve okulların tarih müfredatları üzerinden değerlendirilecektir.

Tarihçilerin etnik kökenlere dair yaklaşımları, bir milli topluluğun ataları ve dolayısıyla teritoryal anlamda özdeşleştirilen vatan toprakları hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Mustafa İmamović, bu bağlamda Boşnakları genetik olarak Erken Orta Çağ'da

⁵³ Sacir Filandra, *Bosnjaci nakon Socijalizma: O bosnjackom identitetu u postjugoslavenskom dobu* (Saraybosna: Bosnjacka Zajednica Kulture Preporod, 2011), 290.

⁵⁴ Xavier Bougarel, "Od 'Muslimana' do 'Bosnjaka': Pitanje nacionalnog imena bosanskih muslimana", *Rasprave o nacionalnom identitetu Bosnjaka*, ed. Husnija Kamberović (Saraybosna: Institut za Istoriju, 2009), 130.

⁵⁵ Kamberović, "Turci i kmetovi", 67.

⁵⁶ Hroch, "From National Movement", 81.

⁵⁷ Husnija Kamberović, "Između kritičke historiografije i ideološkog revizionizma", *Revizija prošlosti na prostorima bivše Jugoslavije*, ed. Vera Katz (Saraybosna: Institut za Istoriju, 2007), 15.

⁵⁸ Mustafa İmamović, *Historija Bosnjaka* (Saraybosna: Bosnjacka Zajednica Kulture Preporod, 1997).

⁵⁹ Enver Imamović, *Korijeni Bosne i Bosanstva* (Saraybosna: Medjunarodni Centar za Mir, 1995).

yaşamış bir topluluğa dayandırmakta ve onların gelişimini ağırlıklı olarak dini aidiyetler üzerinden takip etmektedir. Nitekim Orta Çağ döneminde Bosna Hersek topraklarında temellendirilen Bosna Kilisesi, Boşnakların genetik açıdan homojen bir topluluk olarak herhangi bir kopukluk yaşamadan Osmanlı dönemine geçişini ve kitlesel bir İslamlaşma süreci ile özgünlüklerini korumasını mümkün kılmaktadır. Bu özgünlüklerin korunmasında Bosna'nın coğrafi şartları da önemli bir yere sahip olmuştur. Mustafa İmamoviç'e göre, V. ve VI. yüzyılda Bosna topraklarına yerleşen Slav kökenli Bosna boyu, Doğu ile Batı'dan gelen çeşitli siyasi ve kültürel baskılara karşı Bosna'nın dağlık arazilerinde saklı kalarak kendi özgünlüğünü korumayı başarmıştır.⁶⁰ Boşnakların etnik kökenlerini 4 bin yıl önce yaşamış "İlir" kökenli boya⁶¹ dayandıran Enver İmamoviç de Bosna'nın dağlık arazilerini Boşnak özgünlüğünün korunmasında en önemli etken olarak değerlendirmektedir.⁶² Enver İmamoviç, dönemin Boşnaklarının komşu topluluklardan ayırt edici özellikleri olan fiziksel görünümleri, gelenekleri ve ahlaki değerlerini yoğun bir Slavlaşma sürecine rağmen önemli ölçüde korumayı başardıklarını ifade etmektedir.⁶³ Bosna topraklarına sonradan göç eden Slav toplulukları "yıkıcı" ve "ilkel" olarak tarif eden⁶⁴ Enver İmamoviç, böylelikle daha sonra Sırp ve Hırvat isimlerle tanınacak milli toplulukların aslında Bosna topraklarının yabancı olduğunu iddia etmektedir. Enver İmamoviç'e göre, bu topluluklar kendi göçlerini Osmanlı hakimiyetinin son yıllarına kadar sürdürmüş ve bu şekilde Bosna topraklarında yabancı birer milli çekirdek nüfusu oluşturmayı başarmışlardır.⁶⁵ Mustafa İmamoviç de günümüz Sırp ve Hırvat topluluklarının Bosna'yı kendi ana vatanları şeklinde görmemesini, uzun yüzyıllara uzanan bu dışarıdan gelişlere ve kendi bilinç, gelenek ve ideolojilerinde herhangi bir Orta Çağ Bosna mefhumunun bulunmamasına bağlamaktadır. İmamoviç'e göre Avusturya-Macaristan döneminde oluşturulmaya çalışılan ortak *Bosnalı* kimliğinin başarısızlığı da buna bağlanabilmektedir.⁶⁶ Meşhur Hırvat tarihçi Srećko Dzaja, Boşnak tarihçilerde görülen ve "ötekileri marjinalleştirme metodu" şeklinde değerlendirilen bu yaklaşımın, Sırp ve Hırvat tarihçilerin takındığı ve öteki milletleri yok sayma anlamına gelen "rekonkvist" yaklaşımlara ana vatan toprağı üzerinde tek sahip olma iddiasını taşıması açısından sonuç itibarıyla çok benzediğini ifade etmektedir.⁶⁷

Bağımsız Bosna Hersek Dönemi'nde yapılan tarih yazımı çalışmalarında Boşnakların dini aidiyetleri, onların milli özgünlüklerinin en önemli dayanaklarından biri olarak ele alınmaktadır. Bu çalışmalarda Boşnakların sadece İslami aidiyetleri değil, aynı zamanda Osmanlı öncesi Orta Çağ dönemlerinde Sırp ve Hırvatlardan farklı bir din mensubiyeti üzerinden ayrıştıkları vurgulanmaktadır. Enver İmamoviç'e göre, dönemin Bosna yönetici ve halkları, "heretik" ilan edilen Bosna Kilisesi'ne mensubiyetlerini, Katolik ve Ortodoks dünyalarının bütün baskılarına rağmen korumayı başarmışlardır.⁶⁸ Bütün bir toplumu, dönemin sosyal ve ekonomik ayrışmalarına rağmen belirli bir din mensubiyeti üzerinden birleştiren Enver İmamoviç, bu şekilde modern milli topluluklarına benzer bir kimlik

⁶⁰ İmamovic, *Historija Bosnjaka*, 25.

⁶¹ Boşnakların etnik kökenleri tarihçiler tarafından genel olarak Slav boylarına dayandırılrsa da bu kökenlerin İliya kavimlerine dayandığını savunan tarihçilerin sayısı da az değildir. Örnek için bk. İbrahim Pasic, *Kulin i Prijeda: Dva imena Ilirskog porijekla u vladarskoj dinastiji Srednjojvekovne Bosne* (Zenica: Društvo Historicara, 2006).

⁶² İmamovic, *Korijeni Bosne i Bosanstva*, 26.

⁶³ İmamovic, *Korijeni Bosne i Bosanstva*, 163.

⁶⁴ İmamovic, *Korijeni Bosne i Bosanstva*, 293.

⁶⁵ İmamovic, *Korijeni Bosne i Bosanstva*, 122.

⁶⁶ İmamovic, *Historija Bosnjaka*, 377.

⁶⁷ Srećko M. Dzaja, "Bosanska povijesna stvarnost i njezini mitološki odrazi", *Historijski mitovi na Balkanu*, ed. Husnija Kamberovic (Saraybosna: Institut za Istoriju, 2003), 57-58.

⁶⁸ İmamovic, *Korijeni Bosne i Bosanstva*, 164.

aidiyetlerinin izini Orta Çağlara kadar geri götürmektedir.⁶⁹ İmamoviç'e göre, Bosna Kilisesi'nin kökenleri Orta Doğu'ya dayandığı ve dolayısıyla İslam'la birçok ortak yönü bulunduğu için, bu benzerlikleri Kilise mensubu olan Bogomillerin kitlesel bir İslamlaşma sürecini yaşamaları için önemli bir zemin hazırlamış bulunuyordu.⁷⁰ Boşnakların etnik kökeni böylelikle çok eski tarihlere dayandırılmış, Ortodoks ile Katolik dünyaları arasında Boşnak özgünlüklerinin korunması mümkün olabilmiş ve onların İslamlaşma süreci tarihin doğal bir akışı içerisinde yerleştirilmiştir. Mustafa İmamoviç de kendi kitabında, Osmanlıların bir askeri yayılcılığından ziyade, Boşnakların tarihsel sürekliliğini tehlikeye atmayacak bir kültür ve medeniyetin yaygınlaştırılması üzerine vurgu yapmaktadır.⁷¹ Boşnak tarihçiler bu şekilde, Osmanlı'nın barışçıl yönüne vurgu yaparak, sadece Orta Çağ ile Osmanlı Boşnakları arasında bir tarihi sürekliliğe değil, aynı zamanda çok eski dönemlere dayandırılan ve Boşnaklar arasında hakim olan hoşgörü geleneğinin varlığına da işaret etmektedir.⁷² Mustafa İmamoviç ayrıca, Boşnakların Osmanlı dönemi boyunca diğer komşu milletlere karışmadığına ve bu şekilde "genetik olarak en saf Slav topluluğu" kalmayı başardıklarına da dikkat çekmektedir.⁷³ İmamoviç'e göre, Boşnak entitesi veya milliyeti, bu bağlamda diğer Güney Slav toplulukları ile aynı dili konuşan; ancak dini, kültürel ve siyasi tecrübeleri üzerinden onlardan farklılaşan ve Bosna Slav etnik kökenli, yeni Ştokavian dil ifadesine sahip bir topluluğun İslamlaşma süreci ile birlikte kendi özgünlüklerini temellendirmiş bir tarihi topluluk olarak değerlendirilebilmektedir.⁷⁴

Bosna Hersek toprak bütünlüğü, Boşnakların siyasi hayatında her zaman ayrı bir önem atfedilen konu olmuştur. Bu konu, 1990'lı yıllarda Sırp ve Hırvat milliyetçilerin bu toprakları Sırbistan veya Hırvatistan'a bağlama olasılığı karşısında daha da önem kazanmış; Boşnak tarihçiler de bu bağlamda onun tarih boyunca siyasi bir bütünlük olarak korunduğunu ve herhangi bir şekilde bölünmesinin mümkün olamayacağını ispatlamaya özel gayret sarf etmişlerdir. Bosna Hersek'in egemenliği ve onun devlet geleneği böylelikle VIII. yüzyıla dayandırılmıştır. Bu anlayışa göre ilk defa X. yüzyılda Bizans Çarı Konstantin Porfirogenetos (912-959) tarafından zikredilen "Ülkecik Bosna", Kulin Ban'ın (1180-1204) zikrettiği "devlet", Kotromaniç hanedanlığı altında gelişen "Orta Çağ Bosna Krallığı" (1377-1476) ve Osmanlı hakimiyeti altında bulunan "Bosna Eyaleti", birbiri ardından yaşanan ve Bosna Hersek'in parçalanmaz bir bütünlük olduğunu ispatlayan önemli siyasi yapılanmalar şeklinde ele alınmıştır.⁷⁵ Bununla birlikte, Bosna'nın, Sırbistan ve Hırvatistan'ın aksine Osmanlı dönemi boyunca hiç isim değişikliğine uğramadan varlığını sürdürmesi, bu sürekliliğe işaret eden önemli bir argüman olarak değerlendirilmiştir.⁷⁶ Meşhur Boşnak tarih yazarı Husnija Kamberoviç, Boşnak tarihçilerin bu yaklaşımını, "Bosna Hersek'in tarihsel egemenliğini inkar eden tarihçilerin savunduğu görüşlerle aynı denemenin bir başka uç kutbu" şeklinde değerlendirmektedir.⁷⁷

Bosna Hersek Devleti'nin tarihsel sürekliliği aynı zamanda Bosna Hersek toprakları üzerine hak iddiaları konusuyla da çok yakından bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Boşnaklar açısından, Bosna Hersek'in tarihsel sürekliliğini ispat etmek, aynı zamanda onların

⁶⁹ Jon Kvarne, "Da li je Bosni i Hercegovini potrebno stvaranje novih povijesnih mitova", *Historijski mitovi na Balkanu*, ed. Husnija Kamberovic (Saraybosna: Institut za Istoriju, 2003), 103.

⁷⁰ Imamovic, *Korijeni Bosne i Bosanstva*, 165-166.

⁷¹ Imamovic, *Korijeni Bosne i Bosanstva*, 258.

⁷² Dzaja, "Bosanska povijesna stvarnost", 51.

⁷³ Imamovic, *Historija Bosnjaka*, 23.

⁷⁴ Imamovic, *Historija Bosnjaka*, 9.

⁷⁵ Dzaja, "Bosanska povijesna stvarnost", 53.

⁷⁶ Ahmed S. Alicic, *Pokret za autonomiju Bosne: Od 1831. do 1832. godine* (Saraybosna: Orijentalni Institut, 1996), 356.

⁷⁷ Kamberovic, "Između kritičke historiografije", 18.

özdeşleştikleri bir devletin asli unsuru ve bu devletin temel halkı olduklarını ispat etme anlamına gelmiştir. Bu, sadece tarihçilerin ele aldığı bir konu değildir; toprak konusu aynı zamanda Bosna Hersek milletlerinin toplumsal hafızasının derinlerine kazınmış ve gündelik hayatta canlılığını korumuş bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. “Bosna topraklarının Sırp'lardan Türkler yardımıyla 500 sene önce çalındığına” dair inanç, 1990'ların başında Sırp'lar arasında çok yaygın olarak dillendirilmiştir. Bu mitolojik inanç, Sırp'ların bu toprakların en eski ve dolayısıyla tek toprak sahibi olduklarını; Boşnakların Sırp'ların topraklarını yağmaladıklarını ve işgal ettiklerini ifade etmektedir. Diğer taraftan, bu toprakların tarih boyunca asıl Boşnakların mülkiyetinde bulunduğunu ve zamanla bu toprakların Sırp köylüleri tarafından ele geçirildiğini ifade eden görüşler de Boşnaklar arasında yoğun bir şekilde dillendirilmektedir.⁷⁸ Eski büyük toprak sahiplerinin soyundan gelen bazı şahsiyetlerin oluşan yeni Boşnak siyasi elitler arasında yer almasıyla birlikte bu konu daha da önem kazanmış ve üst sınıflarda işaret ettiğimiz “Bogomil miti” tekrar Boşnak tarih yazımı çalışmalarına dahil edilmiştir.⁷⁹ Yugoslavyalar Dönemi boyunca Boşnakların elinden alınan topraklar böylelikle Boşnak Aydınlar Kongre Konseyi'nin tartışmalarına dahil edilmiş ve tarihçiler bu konuyu ele alan çok çeşitli araştırmalar yapmaya başlamışlardır.⁸⁰ Boşnak toprak sahiplerinin Osmanlı dönemi öncesi büyük feodal ailelerinin soyuna dayandığını ve dolayısıyla Bosna'nın asıl toprak sahiplerinin Boşnaklar olduğunu savunan bu görüş, Avusturya-Macaristan döneminde de önemli bir konu olarak tarihçilerin karşısına çıkmıştır. XIX. yüzyılda bu iddia Boşnakların mevcut sosyo-ekonomik düzeni sürdürmek ve tarım reformları aracılığıyla mağduriyete uğramamak adına kullandıkları bir sav iken, 1990'lı yıllarda bu iddia, devletin tarihsel sürekliliği ve Boşnakların Bosna Hersek'in temel unsuru olduğunu ispatlamak üzere tekrardan kullanıma girmiştir.⁸¹

1990'lı yıllarda resmi tarih anlatımının değişimiyle birlikte, eğitim politikalarında da büyük dönüşümler yaşanmış oldu. Sosyalist Yugoslavya öncesinde Boşnakların özgün tarih anlayışlarının korunduğu ve sosyalist rejimin kapattığı dini okullar, bu gelişmeler ışığında, tekrar açılmış ve sadece 1992-1995 yılları arasında Bosna Hersek'in farklı şehirlerinde beş medrese ve iki İslami akademi açılmıştır. Söz konusu eğitim kurumlarının kendi müfredatları ile Boşnaklara dini, milli ve devlet aidiyetleri konusunda sağlamış olduğu tartışılmaz katkılara rağmen, bu çalışmada, devletin resmi okullarında takip edilen eğitim politikaları üzerinde durulacaktır.

Bosna Hersek Savaşı'nı sonlandıran Dayton Barış Antlaşması, etnik ve milli ayrışmanın eğitim alanında da güçlü bir şekilde korunmasına önemli katkılar sağlamıştır. Nitekim Bosna Hersek Anayasası'nı da şekillendiren bu antlaşma, eğitim politikalarının 13 ayrı eğitim bakanlığının denetimi altında şekillenmesini öngörmüş ve böylelikle ülke çapında bütüncül ve ortak bir eğitim politikasının geliştirilmesini imkansız hale getirmiştir. Bununla birlikte, Sırp'ların çoğunlukta olduğu Srpska Cumhuriyeti Entitesi, kendi merkezi yapısıyla diğer Bosna Hersek bölgelerine nazaran çok daha bütüncül bir politika geliştirme imkanına sahip olmuştur. Bu şekilde, Bosna Hersek topraklarının yüzde 49'unda tarih, coğrafya, Sırpça ve sosyoloji derslerinin müfredatları tamamen Sırp tarihi odaklı bir anlayış etrafında şekillenmiştir. Diğer taraftan, Boşnak ve Hırvat nüfusun çoğunluk oluşturduğu Bosna Hersek Federasyonu Entitesi'nde, eğitim politikaları on ayrı kanton sorumluluğuna bırakılmış ve bu

⁷⁸ Kamberovic, “Turci i kmetovi”, 68-69, 83-84.

⁷⁹ Kamberovic, “Turci i kmetovi”, 77-78.

⁸⁰ Örnek çalışma için bk. Sacir Filandra (ed.), *Ekonomski Genocid Nad Bosanskim Muslimanima* (Saraybosna: MAG, 1992); ve Ibrahim Filipovic, *Filipovici: Bosanska muslimanska porodica: Njen postanak, razvoj i uticaj u vremenu od 1574. do 1991. godine* (Saraybosna, 1991).

⁸¹ Kamberovic, “Turci i kmetovi”, 84.

entitenin adem-i merkezi yapısı birbirinden çok farklı müfredatların varlığına sebebiyet vermiştir. Sırp ve Hırvat yönetimi altında bulunan bölgelerde bu şekilde sadece Sırp veya Hırvat merkezli bir tarih anlayışı değil, aynı zamanda komşu ülkeler Sırbistan ve Hırvatistan'da kullanılan ders kitaplarının aynısı veya çok az bir kısmı Bosna Hersek şartlarına uyarlanmış kitaplar kullanılmaktadır.⁸² Bu durum, Sırp ve Hırvat milliyetçilerinin Bosna Hersek'e yönelik bölücü faaliyetlerini eğitim alanında meşru bir şekilde yürütmelerine imkan tanımıştır. Eğitim politikalarının çok çeşitliliği, aynı zamanda milli toplulukların kendi içerisinde daha da homojenleşmesine ve *öteki* toplulukları daha da dışlamalarına sebebiyet vermiştir.⁸³ Söz konusu ayrımcılık en net bir şekilde Srpska Cumhuriyeti Entitesi'nde görülmektedir. Uluslararası toplum ve Boşnak siyasetçilerin bütün baskılarına rağmen, bu entitede okul müfredatı ve karnelerinde Sırpça ve Hırvatça birer tanınmış dil iken; Boşnakça yerine "Boşnak halkının dili" tabiri halen kullanılmaya devam edilmektedir.⁸⁴ Srpska Cumhuriyeti Entitesi'nde ikamet eden ve eğitim gören Boşnak öğrenciler böylelikle günümüzde de kendi kültür ve tarihlerinin inkarı ile doğrudan karşılaşmaya devam etmektedir.

Boşnak öğrencilere yönelik hazırlanan ders kitapları, 1990'lı yıllardan itibaren yazılmaya başlanan tarih kitapları ve Boşnakların resmi tarih anlatımı ile önemli ölçüde örtüşmektedir. Bağımsız Bosna Hersek Dönemi'nde yayımlanan tarih ders kitapları, aslında 1980'li yıllarda siyasi baskılar neticesinde durdurulmuş tarih yazımı çalışmalarının kaldığı yerden devam etmesi olarak değerlendirilebilmektedir.⁸⁵ Bu dönem, Boşnak tarih anlayışının artık eğitim politikaları aracılığıyla güçlü bir karşılık bulmaya başladığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bağımsız Bosna Hersek Dönemi'nde tarih ders müfredatlarında hakim bulunan tarih anlayışını daha yakından anlayabilmek için, Damir Agičić'in, tarih ders kitaplarını ayrıntılı olarak araştırdığı çalışması önemli ölçüde yardımcı olabilmektedir.⁸⁶ Bu çalışmadan anlaşıldığı üzere, Boşnakların tarih ders kitaplarında etnik kökenleri, Orta Çağ'daki Boşnaklara, Bosna Hersek egemenliği ise XII. yüzyıla kadar dayandırılmıştır. Orta Çağ Bosna egemenliği, Bosna topraklarının daha o dönemlerde komşu siyasi yapılanmalardan farklı bir düzenle yönetilmesi ve özgün bir yönetim anlayışının varlığı üzerine temellendirilmektedir. Söz konusu dönemde imzalanan Kulin Ban Antlaşması için ise, "Bosna Hersek'in doğum belgesi" tabiri kullanılmaktadır. Boşnakların etnik özgünlüklerinin korunmasında Bosna Kilisesi'nin önemli bir rol oynadığı ve bu kilisenin hem dönemin halkı hem de yöneticileri arasında büyük rağbet gördüğü ifade edilmektedir. Hatta 1235 yılında Bosna'ya karşı düzenlenen Haçlı Seferleri karşısında bu kilise mensuplarının kendi özgünlüklerini korumak için büyük mücadeleler verdiği özel olarak vurgulanmıştır. Orta Çağ Bosna kralları birer kahraman gibi takdim edilirken, Bosna Krallığı ve Bosna Kilisesi'ni yıkmayı hedefleyen Macaristan Çarı ve Papa, olumsuz bir çağrışımla birlikte anlatılmaktadır. Boşnakların tarih ders kitaplarında İslamlaşma sürecinin barışçıl yönü vurgulandığı gibi, devşirme uygulaması da olumlu bir imgeleme ile öğrencilere takdim edilmektedir. Orta Çağ Bosna yönetici ve halklarının İslam'ı tercih etmesiyle birlikte, onların Avusturya-Macaristan dönemine kadar Bosna topraklarında "en güçlü sosyo-ekonomik topluluk" ve aynı zamanda "en devletçi millet" olarak kalmayı başardıkları ifade edilmektedir. Bu kitaplarda modern Boşnak milli kimliğinin teşekkülü 1737 yılında gerçekleşen "Banjaluka Muharebesi" ile

⁸² Husic, "Ideoloska dimenzija obrazovanja", 171-172.

⁸³ Peco, *Obrazovanje i nacionalna emancipacija*, 23.

⁸⁴ Husic, "Ideoloska dimenzija obrazovanja", 174.

⁸⁵ Filandra, *Bosnjaci nakon Socijalizma*, 303.

⁸⁶ Damir Agicic, "Bosna je...nasa! Mitovi i stereotipi o drzavnosti, nacionalnom i vjerskom identitetu te pripadnosti Bosne u novijim udzbenicima povijesti", *Historijski mitovi na Balkanu*, ed. Husnija Kamberovic (Saraybosna: Institut za Istoriju, 2003), 139-160.

başlatılmaktadır.⁸⁷ Buna göre, Osmanlı desteği olmadan yerel Müslüman nüfusun Avusturya ordusuna karşı verdiği savaşı ve kazandığı zaferi, bu topluluğun kendini Bosna merkezli özgün ve özgünlüğünün farkında olan bir topluluk şeklinde algıladıklarının tartışılmaz bir göstergesi olmuştur.⁸⁸

1990'larda yaşanan Bosna Hersek bağımsızlık savaşı da günümüz Boşnak tarih yazımı çalışmalarında önemli bir yere sahiptir. Soykırım başta olmak üzere, bu savaşta yaşanan acılar, toplumsal hafızada önemli bir yer edinmiş ve geçmişten korunan diğer acı hatıraların diri tutulmasıyla birlikte mitolojik düzeyde çok canlı bir öteki ve düşman imajının varlığı şekillendirilmiştir.⁸⁹ Bu dönemin aktörleri böylelikle toplumsal hafıza ve tarih algısında çok önemli bir yere sahip olmuşlardır. 1990'lı yılların başındaki tarih yazımı çalışmalarında Osmanlı reformlarına karşı isyan başlatmış olan Hüseyin Gradaşçević, Boşnak tarihçiler arasında önemli bir milli sembol haline gelmiş olsa da,⁹⁰ savaşın sonuna doğru SDA Partisi Başkanı ve bağımsız Bosna Hersek'in ilk cumhurbaşkanı Alija İzetbegoviç, toplumsal hafızada "en önemli milli önder" olarak yerini almayı başarmıştır.⁹¹ Ancak, İzetbegoviç'in Sosyalist Yugoslavya dönemi içerisinde yasadışı faaliyetlerle gündeme gelmesi ve daha Sosyalist Yugoslavya'nın dağılımı sırasında siyasi hayatta aktif bir rol üstlenmeye başlaması, günümüzde başta eski sosyalist düzene özlem duyan ve onun milli kimlik politikalarına karşı olan bazı sosyalist ve liberal Boşnak kesimleri arasında doğal olarak olumsuz bir imaja sahip bulunmaktadır. Bu şekilde sadece tarihçiler arasında değil, günümüz Boşnak kamuoyunda da ortak bir tarih algısında en tartışmalı konularını "Sosyalist Yugoslavya-bağımsız Bosna Hersek" ve "Tito-İzetbegoviç" ikilemeleri teşkil etmektedir. Bu durum, kamuoyunda özellikle 2017 yılında Saraybosna'nın baş caddelerinden biri olan "Mareşal Tito Caddesi"nin adının "Alija İzetbegoviç" olarak değiştirme denemesi sırasında,⁹² tarihçi çevrelerde ise "Saraybosna'nın Kuruluş Günü" belirlenmesi sırasında⁹³ belirgin bir şekilde gün yüzüne çıkmıştır. Bu şekilde sosyalist dönem, Boşnaklar tarihinde en tartışmalı tarih dönemi olmaya devam etmektedir. Ancak, bu tartışmalar tarih yazımı çalışmalarından ziyade ağırlıklı olarak siyasi gelişmelere ilişkin konularda sürdürülmektedir.

Sonuç

Modern Boşnak milli kimliğinin teşekkülünde, tarih anlayışı ve tarih yazımı çalışmalarının gelişimini üç ayrı dönem içerisinde değerlendirmek mümkündür. Bu dönemler, çalışmamızda, İmparatorluklar Devri (1850-1918), Yugoslavyalar Dönemi (1918-1991) ve Bağımsız Bosna Hersek Dönemi (1991-2020) şeklinde isimlendirilmiştir. Her bir dönem, aslında, modern Boşnak milli kimliğinin farklı bir gelişim düzeyini de yansıtmaktadır.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar süregelen ilk dönemde, Bosna Hersek toprakları Osmanlı ve Avusturya-Macaristan imparatorluklarının denetimi altında kalmıştır. Her iki imparatorluk, eğitim politikalarında önemli bazı değişiklikleri yürürlüğe koymaya

⁸⁷ Banja Luka Muharebesi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Enes Pelidija, *Banjalucki boj iz 1737: Uzroci i posljedice* (Saraybosna: El-Kalem, 2003).

⁸⁸ Agicic, "Bosna je...nasa!", 142-159.

⁸⁹ Filandra, *Bosnjaci nakon Socijalizma*, 318.

⁹⁰ Hüseyin Kapetan Gradaşçević'in bu bağlamda ele alındığı örnek bir eser için bk. Ahmed S. Alicic, *Pokret za autonomiju Bosne: Od 1831. do 1832. godine*, (Saraybosna: Orijentalni Institut, 1996).

⁹¹ Filandra, *Bosnjaci nakon Socijalizma*, 341.

⁹² Filandra, *Bosnjaci nakon Socijalizma*, 347.

⁹³ Husnija Kamberovic, "Historicari kao nacionalni radnici i politizacija historiografske scene u Bosni i Hercegovini", *Ogledi o historiografiji i nacionalizmu u jugoistočnoj Evropi*, ed. Amir Duranovic (Saraybosna: Udruzenje za Modernu Historiju, 2019), 165-167.

çalışmıştır. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun bu konuda çok daha sistematik bir yaklaşım sergilemesine rağmen, Osmanlı'dan kalma mevcut tarih anlayışlarını değiştirecek ne gücü, ne de zamanı olmuştur. Osmanlı ile yüzyıllardır özdeşleşen Boşnakların, Avusturya-Macaristan'ın 40 yıllık hakimiyeti esnasında kendini daha önceden konumlandığı tarihsel bağlamdan çıkarması ve bu şekilde *öteki* olarak algıladığı bir dünyanın temsilcisi olan Avusturya-Macaristan'a yönelik kalıcı bir tarih algısı dönüşümü yaşamalarının beklenmesi zaten olağandışı gibi gözükmektedir. Bununla birlikte, Boşnak tarihçilerin bu dönemde Batı'da gerçekleşen bir tarzda tarih yazımı çalışmalarını yürütememesi, Boşnakların sadece geçmişten süregelen bir tarih algısının sürdürülmesine yol açmış ve böylelikle Yugoslavyalar Dönemi'nin başlamasıyla birlikte gerçekleşecek milli kimlik inkarının çok daha uygulanabilir hale gelmesine hizmet etmiştir.

Yugoslavyalar Dönemi'ni birbirinden oldukça farklı iki döneme ayırmak mümkündür: İkinci Dünya Savaşı'na kadar varlığını sürdüren ve merkezî bir yapıya sahip Yugoslavya Krallığı (1918-1941) ve İkinci Dünya Savaşı sonrasında kurulan ve federatif bir yapı arz eden Sosyalist Yugoslavya (1943-1991) dönemi. Söz konusu bütün bu dönemler boyunca tarih yazımı çalışmaları ve eğitim politikaları birbirine uyumlu olarak gelişmiş ve devletin milli politikalarını ve mevcut resmi tarih anlatımlarını başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Devlet politikaları tarafından inkar edilen Boşnak milli kimliği, bu şekilde eğitim politikalarında yok sayılmış ve bu kimliğe ilişkin tarih yazımı çalışmaları da yoğun bir şekilde devlet denetimi altında tutulmuştur. Sosyalist Yugoslavya'da Boşnakların tarih yazımını da etkileyecek bir grup Boşnak tarihçinin bazı çalışmalarına rağmen, devletin yoğun baskısı ve denetimi bu çalışmaların daha sistematik bir görünüm edinmesine önemli ölçüde engel teşkil etmiştir. Ancak, bütün baskılara rağmen Boşnakların bu dönemin sonuna kadar kendini Sırp ve Hırvatlardan ayrı bir milli topluluk şeklinde görmeyi sürdürdüklerini ve özgün bir tarih anlayışını korumayı başardıklarını da söylemek mümkündür.

Nitekim bu anlayışları, Sosyalist Yugoslavya'nın dağılması ve Bağımsız Bosna Hersek Dönemi'nin başlaması ile birlikte güçlü bir şekilde gün yüzüne çıkmıştır. Boşnak tarihçiler böylelikle, demokratikleşen bir toplumda, uzun bir süre sonra kendi kökenleri ve geçmişleri hakkında özgün çalışmalar yapmak için önemli bir fırsat yakalamıştır. Tarih yazımı çalışmaları sistematik bir biçimde böylelikle Boşnak milli kimliğinin teşekkülü ve onların toplumsal hafızasının inşasında 1990'lı yıllarda merkezi bir rol almayı başarmıştır. Günümüze kadar devam eden söz konusu süreçte, başta Boşnakların etnik kökenleri, İslamlaşma süreci, Bosna Hersek Devleti'nin tarihsel sürekliliği ve bağımsızlık savaşı konuları, Boşnak tarihçilerin ilgi alanına yoğun bir şekilde girmeyi başarmıştır. 1990'lı yıllardan itibaren hazırlanmaya başlanan tarih ders kitapları da Boşnakların söz konusu resmi tarih anlatımı ile uyumlu hale getirilmiş ve siyasi destek ışığında Boşnakların tarih algısının oluşturulmasında kilit rol oynamıştır. Araştırmamızda net bir şekilde görüldüğü gibi, milli tarih anlatımı siyasi desteğe bağlı olarak gelişme imkanı bulmakta ve böylelikle onun gelişim düzeyi milli bilincin oluşumuna da önemli ölçüde etki etmektedir. Dolayısıyla, tarih yazımı çalışmaları ve milli tarih anlatımının, milli kimlik oluşumlarında en önemli unsurlarından biri olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça | References

- Agicic, Damir. "Bosna je...nasa! Mitovi i stereotipi o drzavnosti, nacionalnom i vjerskom identitetu te pripadnosti Bosne u novijim udzbenicima povijesti". *Historijski mitovi na Balkanu*. ed. Husnija Kamberovic. Saraybosna: Institut za Istoriju, 2003, 139-160.
- Alicic, Ahmed. *Pokret za autonomiju Bosne: Od 1831. do 1832. Godine*. Saraybosna: Orijentalni Institut, 1996.
- Becirovic, Fikret. "Stoljetni demografski inzenjering nad Bosnjacima". *Znakovi Vremena* 64 (2014), 141-160.
- Bougarel, Xavier. "Od 'Muslimana' do 'Bosnjaka': Pitanje nacionalnog imena bosanskih muslimana". *Rasprave o nacionalnom identitetu Bosnjaka*. ed. Husnija Kamberovic. Saraybosna: Institut za Istoriju, 2009, 117-136.
- Burkic, Ajla. "Nas mali Orijent". *Godišnjak Bosnjacke Zajednice Kulture Preporod* 1 (2014), 363-376.
- Carvalho, Susana. "Introduction". *Nations And Their Histories: Constructions And Representations*. ed. Susana Carvalho - François Gemenne. 1-3. Londra: Palgrave Macmillan, 2009.
- Cubrilovic, Vasa. "Istorijski osnovi Republike Bosne i Hercegovine". *Prilozi Insituta za Istoriju* 4 (1968), 23-42.
- Dzaja, Srecko. "Bosanska povijesna stvarnost i njezini mitoloski odrazi". *Historijski mitovi na Balkanu*. ed. Husnija Kamberovic. Saraybosna: Institut za Istoriju, 2003, 39-66.
- Dzaja, Srecko. *Konfesionalnost i Nacionalnost Bosne i Hercegovine: Predemancipacijski Period 1463-1804*. çev. Ladislav Fisić. Saraybosna: Svjetlost, 1992.
- Filandra, Sacir (ed.). *Ekonomski Genocid Nad Bosanskim Muslimanima*. Saraybosna: MAG, 1992.
- Filandra, Sacir. *Bosnjaci nakon Socijalizma: O bosnjackom identitetu u postjugoslavenskom dobu*. Saraybosna: Bosnjacka Zajednica Kulture Preporod, 2011.
- Filipovic, Ibrahim. *Filipovici: Bosanska muslimanska porodica: Njen postanak, razvoj i uticaj u vremenu od 1574. do 1991. godine*. Saraybosna, 1991.
- Filipovic, Muhamed. *Afera Agrokomerc i Smrt Hamdije Pozderca*. Saraybosna: TDP, 2008.
- Filipovic, Nedim. "Diskusija". *Prilozi Insituta za Istoriju* 4 (1968), 559-590.
- Güder, Süleyman. "Milliyetçilik Tartışmalarında Tarih ve Geçmişin Rolü: Eric J. Hobsbawm ve Anthony D. Smith'in Teorilerinin Karşılaştırmalı Analizi". *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016), 7-26.

- Hadzihuseinovic, Salih. *Povijest Bosne: Tarih-i Bosna*. çev. Abdulah Polimac. Saraybosna: El-Kalem, 1999.
- Hasanovic, Avdija. "Arebicka stampa o balkanskim ratovima". *Novi Muallim* 74 (2018), 95-102.
- Hobsbawm, Eric. *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*. çev. Osman Akinhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.
- Hobsbawm, Eric. *On History*. New York: The New Press, 1998.
- Hroch, Miroslav. "From National Movement to the Fully-Formed Nation: The Nation-building Process in Europe". *Mapping the Nation*. ed. Gopal Balakrishnan. Londra: Verso-New Left Books, 1996, 78-97.
- Husic, Mensur. "Ideoloska dimenzija obrazovanja u BiH: paradigma koja se obnavlja". *Zbornik Radova Pravnog Fakulteta u Tuzli* 2 (2017), 162-176.
- Imamovic, Enver. *Korijeni Bosne i Bosanstva*. Saraybosna: Medjunarodni Centar za Mir, 1995.
- Imamovic, Mustafa. *Historija Bosnjaka*. Saraybosna: Bosnjacka Zajednica Kulture Preporod. 1997.
- Imamovic, Mustafa. *Knjige i Zbivanja*. Saraybosna: Magistrat, 2008.
- Jahic, Adnan. "O neuspjehu nacionaliziranja bosanskohercegovačkih muslimana u monarhistickoj Jugoslaviji". *Facing The Past, Searching For The Future: The History of Yugoslavia in The 20th Century*. Budapeşte: Sremska Kamenica 2010, 263-280.
- Kamberovic, Husnija. "Bosnjaci 1968: Politicki kontekst priznanja nacionalnog identiteta". *Rasprave o nacionalnom identitetu Bosnjaka*. ed. Husnija Kamberovic. Saraybosna: Institut za Istoriju, 2009, 59-82.
- Kamberovic, Husnija. "Historicari kao nacionalni radnici i politizacija historiografske scene u Bosni i Hercegovini". *Ogledi o historiografiji i nacionalizmu u jugoistocnoj Evropi*. ed. Amir Duranovic. Saraybosna: Udruzenje za Modernu Historiju, 2019, 149-170.
- Kamberovic, Husnija. "Izmedju kriticke historiografije i ideoloskog revizionizma". *Revizija proslosti na prostorima bivse Jugoslavije*. ed. Vera Katz. Saraybosna: Institut za Istoriju, 2007, 11-20.
- Kamberovic, Husnija (ed.). *Balkanski mitovi na Balkanu*. Saraybosna: Institut za Istoriju, 2003.
- Kamberovic, Husnija. "Turci i kmetovi: Mit o vlasnicima bosanske zemlje". *Historijski mitovi na balkanu*. ed. Husnija Kamberovic. Saraybosna: Institut za Istoriju, 2003, 67-84.
- Kamberovic, Husnija. *Historiografija u Bosni i Hercegovini u sluzbi politike*. Zagreb: Srednja Europa, 2012.

- Kodric, Sanjin. "Utemeljenje moderne bosnjacke knjizevne historiografije: Od Mehmed Bega Kapetanovica Ljubusaka do dr. Safvet Beg Basagica. *Pismo* 13 (2015) 140-154.
- Kvarne, Jon. "Da li je Bosni i Hercegovini potrebno stvaranje novih povijesnih mitova". *Historijski mitovi na Balkanu*. ed. Husnija Kamberovic. Saraybosna: Institut za Istoriju, 2003, 85-108.
- Lavic, Senadin. "Bosna i Bosnjaci: Ime, bice i identitetna historija". *Godisnjak Bosnjacke Zajednice Kulture Preporod* 1 (2013), 254-274.
- Maric, Krsta. "Nacionalizujmo Muslimane", *Srpska Rijec* 62 (1924).
- Muminovic, Rasim. "Knjiga Podsticanja i Opomene", *Sveske* 28-29 (1990).
- Özlem, Doğan. *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1999.
- Papic, Mitar. *Skolstvo u Bosni i Hercegovini za vrijeme Austrougarske okupacije (1878-1918)*. Saraybosna: Veselin Maslesa, 1972.
- Pasic, Ibrahim. *Kulin i Prijesda: Dva imena Ilirskog porijekla u vladarskoj dinastiji Srednjovjekovne Bosne*. Zenica: Društvo Historicara, 2006.
- Peco, Asim. *Obrazovanje i nacionalna emancipacija: iskustva Bosne i Hercegovine u 20. Stoljecu*. Mostar: Univerzitet 'Dzermal Bijedić' Nastavnicki Fakultet, 2005.
- Pelidija, Enes. *Banjalucki boj iz 1737: Uzroci i posljedice*. Saraybosna: El-Kalem, 2003.
- Redzic, Enver. *Sto godina Muslimanske politike u tezama i kontroverzama istorijske nauke*. Saraybosna: Akademija Nauka i Umjetnosti BiH, 2000.
- Smith Anthony. *Etho-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. Londra: Routledge, 2009.
- Smith, Anthony. *Nacionalizam i modernizam: kriticki pregled suvremenih teorija nacija i nacionalizma*. çev. Mirjana Paic Jurinic. Zagreb: Politicka Misao, 2003.
- Suceska, Avdo. "Istorijske osnove nacionalne posebnosti bosanskohercegovačkih Muslimana". *Jugoslavenski Istorijski Casopis* 4 (1969), 47-55.
- Suceska, Avdo. "Neke specificnosti istorije Bosne pod Turcima". *Prilozi Insituta za Istoriju* 4 (1968), 43-58.

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 • Yıl / Year: 4 • İlkbahar / Spring: 2021 • Sayı / Issue: 7

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 - Sayı | Issue: 7 - 2021 Nisan | 2021 April



**AN AESTHETIC ANALYSIS OF THE LINK BETWEEN MUSIC AND THEME IN THE
ALBANIAN PERSIAN-SPEAKING POET NAIM FRASHËRI POETRY**

Farsça-Söyleyen Arnavut Şair Naim Frashëri'nin Şiirlerinde Ahenk ve Tema Arasındaki
Bağlantının Estetik Bir Analizi

Ahmet YEŞİL

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları
Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye
Dr., Sakarya University, Faculty of
Theology, Islamic History and Arts
Sakarya, Turkey
ahmetyesil@sakarya.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-0606-5177

Seyyed Ali SERAJ

Assistant Prof. Dr., Tehran Payame Noor
University, Department of Persian
Language and Literature, Tehran, Iran
Dr., Tahran Payame Noor Üniversitesi,
Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Tahran, İran
ali.seraj78@yahoo.com
ORCID ID: 0000-0001-5851-0900

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 17 Kasım 2020 / 17 November 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Şubat 2021 / 22 February 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Nisan /30 April 2021
Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Nisan / April

Atıf / Citation: Yeşil, Ahmet – Seraj, Seyyed Ali. “An Aesthetic Analysis of The Link
Between Music And Theme In The Albanian Persian-Speaking Poet Naim Frashëri Poetry”.
Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi 7 (Nisan 2021): 37-50.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>
mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdag
Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

AN AESTHETIC ANALYSIS OF THE LINK BETWEEN MUSIC AND THEME IN THE ALBANIAN PERSIAN-SPEAKING POET NAIM FRASHËRI POETRY

Abstract

Aesthetically, the greater the proportion between the music and the content of a poem, the more poetic it is. Prominent poets and stylists have taken this into consideration to improve their poetry. Naim Frashëri (1846-1900 A.D. / 1263-11318 A.H.) is the last and greatest Persian-speaking poet of the nineteenth century due to the use of passionate mystical themes influenced by mystical Persian poets such as Rumi and Attar. There is a distinct poetic language between the theme and the music system (metre, radif, rhymes, sounds, syllables, and stylistic device). Employing a descriptive-analytical research method, this study attempts to examine the aesthetic function of music and thematic linkage in Naeem Mashhari's poems. The most important results from the application of this type of study are that the various areas of the music system of Naim Frashëri's poetry are closely related to the content of the poet's poems. Also, the poet's great attention to illustration with natural elements has made the poet's poetry stand out from the point of view of the inner music.

Keywords: Poetry Music, Themes, Emotions, Tahayyulât, Naim Frashëri's Poetry.

Farsça-Söyleyen Arnavut Şair Naim Frashëri'nin Şiirlerinde Ahenk ve Tema Arasındaki Bağlantının Estetik Bir Analizi

Öz

Estetik olarak şiirin, ahengi ve içeriği arasındaki uyum ne kadar fazla olursa o kadar şiirsel olur. Önde gelen ünlü şair ve üslupçular, şiirlerini geliştirme adına bu hususlara dikkat etmişlerdir. Rumi ve Attar gibi Fars sufi şairlerin etkisiyle şiirlerinde tutkulu tasavvufi temaları sıkça kullanan Naim Frashëri (M 1846-1900 / H 1263-1318), on dokuzuncu yüzyılda Farsça şiir söyleyen şairlerin sonuncusu ve en önemlilerinden biri olarak kabul edilmiştir. Şiirlerinde tema ve ahenk sistemi arasında bariz bir şiir dili mevcuttur (vezin, redif, kafiye, sesler, heceler ve biçimsel araçlar). Tanımlayıcı-analitik araştırma metodu benimsenen bu çalışmada, Naeem Frashëri'nin şiirlerinde müziğin estetik işlevi ile tematik bağı incelenmeye çalışılmaktadır. Bu tür bir çalışmayı uygulamanın en önemli bulgularından biri; Naim Frashëri'nin şiirlerinin ahenk sisteminin farklı kısımlarının, şiirlerinin içeriğiyle yakından alakalı olmasıdır. Ayrıca şairin doğal unsurlarla illüstrasyona büyük ilgi göstermesi, şiirlerini iç ahenk cihetinden daha fazla öne çıkarmıştır.

Anahtar kelimeler: Şiir Ahengi, Temalar, Duygulanım, Tahayyülât, Naim Frashëri'nin şiirleri.

Introduction

Naim Frashëri is a national poet and writer of Albanian origin who is referred to as the founder of modern Albanian literature¹. Due to Naim Frashëri's reputation for writing Persian poems and his influence on Persian mystical poetry as well as the art of poetry in the aesthetic application of the elements of nature in poetry, from the point of view of the connection between music and themes, he has a prominent place. Many scholars have pointed to Naim Frashëri's artistry and mastery in writing Persian poetry. "It is rare in the history of world literature to find a poet who only pursues poetry through the study of foreign language and literature so far as is at the center of his poetic language education and at the same time demonstrates mastery in his work".²

Naim Frashëri's Persian *dīvān* poetry, titled *Tahayyulât*, comprises twenty-six pieces of *Masnavî*, covering a ten year period from 1872 to 1881. It's a song. In this series, he was able to link topics such as Iranian Islamic culture, philosophical view of the world and the instability of worldly life, attention to human emotions and emotions such as love, knowledge of God, death and life, wisdom, human ethics and beauty via beautiful, coherent and popular poetry with natural elements.

Due to his interest in Persian mystical poetry and the influence of Rumi's Attar and Persian mystical poetry, the poems that have been written with a mystical look, also have a special music that fits in with the atmosphere of mystical passion and mystic passion. The main issue of this study is the examination of the court of Naim Frashëri's poetry from the point of view of music and themes. A new perspective is presented here since his poetry has never been explored from this point of view. The method of the research is descriptive-analytical and the court of Naim Frashëri's *Tahayyulât* (26 *Masnavî* pieces) is examined.

1. Theoretical Framework

1.1. Music and Poetry

Music is in the broadest sense of the word, the science of harmony and adaptation. The field of music of poetry is very wide and in general, any verse used by the poet to divert speech from the natural prose and create some kind of song and proportion in poetry can be included in the poem's music.³ A poem in which music is more effective, and therefore more enduring, fits into the overall atmosphere of the poem and induces the poet's themes and emotions. In a general system, each poem is composed of two vertical and horizontal axes, each of which plays a central role in shaping poetry, and the music of poetry is governed by the order in which these two axes are concerned. Coordination between consonants, vowels, words and any other factor are effective in shaping a poem, including the aesthetic factor.

In Poetry Music, Shafi'i Kadkani describes the music group: a set of factors that lead to the resonance of the song and the balance between words and the recognition of words in the language.⁴ Choosing the right vocabulary is very important in creating poetic music. Words differ according to the type of literature used in poetry, and each type of literature has a specific word that is not very effective in other contexts. For example, epic words cannot be used in an educational poem and can be expected to be resurrected because this context does not reflect the epic term and therefore it not only does not contributes to its poetic richness but

¹ Naim Frashëri, "Naim Frashëri's Persian *Dīvān*, National Poet of Albania", ed. Vahid Farmand, *Nâme-i Pârsî* 4/12 (1999), 106-129.

² Abdul Karim Golshani, *Iranian Culture in the Turks: Persian Poetry by Naeem Farshari, 19th-Century Albanian Poet and Writer* (Tahran: Ticârethâne-i Gülşen, 1975), 49.

³ Taghi Purnamdarian, *Sefer der Mehî (Eng: A Journey in the Fog)* (Tahran: İntişârât-i Nigâh, 2003), 414.

⁴ Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, *Poetry Music* (Tahran: Agah Publishing, 2002), 8.

also reduces its quality. Shafi'i divides poetry music into four types: outer, lateral, inner, and spiritual.⁵ Some believe in the division of the music of poetry: music is about metre, rhyme and proportion of letters. Thus, he identifies three types of music in poetry: metre, rhyme, and the appropriateness of letters with inner music of a poem.

1.2. Outer Music

The outer music of poetry is the music of any order in a complete poetic unit. That is, the particular order that exists in a phonetic complex in terms of the short and long vowels or the combination of consonants and vowels⁶. Metre is the proportion between the lyrics. In the definition of metre, Khwaja Nasir al-Din al-Tusi says: metre is a format which is a function of the system of arrangement of movements and habits and its proportion in number and quantity.⁷ Pervez Nathalie Chancellor considers metre to be proportional to the unity of perception among the many components that occur in time.⁸ Abdolali Dastgheib believes that metre does not only include both Arabic prosody and modernist metres, but also covers any proportion coming from the way words are combined, the choice of rhymes and radifs, the harmony and homogeneity of consonants and vowels.⁹ Cyrus Shamisa divides metre into short, medium to moderate, mild to medium, long-strong, and intermittent ones, believing that intermittent metre is one of the well-composed poetic ones, and much of the Persian prosody is borne by them because combining different elements can create new metre.¹⁰

1.3. Lateral Music

By the lateral music is meant the musical effects of repeating the poetic vocabulary at the end of each verse. Of course, this repetition can be at the beginning of a bit and in new formats at the end of each paragraph, but what is most common in traditional formats are the rhymes and end lines.¹¹ The rhyme is an unfinished rhyme that comes from repeating one or more sounds with the same sequence at the end of the last unreadable words of the verses of a poem and sometimes before the radif.¹²

Mayakovski considers rhyme to be the coherence of a poem, saying that he always puts a prominent word at the end of the verse, and finds it with every effort and form and rhyme.¹³ The variety of rhyme in poetry is composed of exquisite rhyme and low rhyme vocabulary. Poetic rhyme is the one in which one of the literary devices is used and has a variety of: homogeneous, affinity, antithesis, rhyme repetition, explanation, bi-rhyme, and middle components. Radif is also lateral music: it is the complete homogeneity that emerges from repeating a single grammatical element with the same sequence and with the same audio, morphological, syntactic, and semantic roles at the end of a poem or verse after a rhyme.¹⁴

1.4. Inner Music

⁵ Shafi'i Kadkani, *Poetry Music*, 391-393.

⁶ Shafi'i Kadkani, *Poetry Music*, 91.

⁷ Khaje Naşir al-Din Tusî, *Mi 'yârü'l-Eş'âr* (Eng: *Criterion of Poetry*), ed. Jalil Tajlil (Tahran: Jami and Nahid Publications, 1989), 22.

⁸ Parwiz Nâtil Kânlerî, *Meter in Persian Poetry* (Tahran: Toos, 1994), 24.

⁹ Abdolali Dastgheib, "The Place of Meter and Rhyme in Nima Youshej's Poetry", *Kayhan Farhangi*, 227-228 (2005): 77.

¹⁰ Sîrûs Shamîsâ, *Âshnâ'î bâ 'Arûz va Qâfiyah* (Tahran: Intishârât-i Firdaws, 1993), 62.

¹¹ Parand Fayyaz Manesh, "A Look at the Music of Poetry and Its Relation to Poetic Theme, Imagination, and Poetic Emotions", *Research in Persian Language and Literature* 4 (2005), 169.

¹² Ali Mohammad Haghshenas, *Literary Articles, Linguistics, Tehran* (Tahran: Nilufar, 1991), 44.

¹³ Shafi'i Kadkani, *Poetry Music*, 79-81.

¹⁴ Haghshenas, *Literary Articles*, 59.

This type of music is the harmony and combination of the words and the specific resonance of each letter in close proximity to other letters.¹⁵ In the literary language, words are associated with a variety of verbal and spiritual strings, i.e., verbal proportions and semantic relations.¹⁶ Music from this kind of harmony is called a coherent network of artistic (poetry) middle music. In the poetry of the poet with the music of his words, he encompasses the vast realm of artistic creativity, and thus every poet has his own phonetic system, and each poem has its own distinctive music that differs from other parts, and even every composition in it. This perspective has its own system.¹⁷ The poet can properly put words together to coordinate and enrich words. The vowels, especially the long vowel, are more resonant in a set than the vowels because they are merely resonant, so there is a song or resonance in the verses whose percentage is higher than the vowels. However, the highlights of the poem's middle music are in four forms: phonetic, lexical, and semantic. Phonetic balance is called the regular and harmonious repetition of consonants and vowels, and lexical balance is divided into two phases of complete (word) and incomplete (phonemic) repetition, and the third is the syntactic balance that involves this kind of balance. Companionship is a role and substitution is a role, and finally is the semantic balance that results from the semantic proportions between the words of the poem.¹⁸

2. Data Analysis

2.1. Outer Music and Theme in Naim Frashëri's Poetry

Outer music is the result of the proportion and sequence of short and long syllables in a single poem that comprises most of the poetic metre of the poem. Whenever a string of words has a particular system in terms of its short and long vowels or the combination of consonants and vowels, there is a kind of music called metre.¹⁹

In Tahayyulât, he used the "فاعلاتن فاعلاتن فاعلن" (a type of Arabic prosody) prosody and Deleted Ramal Mosman metre. Given the theme of Naim Frashëri's poetry that all deal with mystical and educational subjects including asceticism and contemplation in the universe, the metre that the poet has chosen for his Maṣnavī is perfectly in line with the Maṣnavī theme.

"Khizabi metres are moving and dynamic, in which most of the Arabic prosody is such a way that at certain times the need for repetition is created in the listener's mind, and often from Salim or Salim a Mazahefi elements in which preference and intermittent are observed. Jouybari metres comes from the combination of a particular Arabic prosody that, with all its aesthetics, does not feel the urge to duplicate their structure, and the structure of the adjectives is in such a way that the duplicate elements are repeated as well".²⁰

Naim Frashëri's poetry uses the Jouybari metre, which is because it fits into the theme of the poet's poetry, given that Jouybari metres have long, rhythmic syllables, soft and strong rhythms and mild metre. The metres are in line with the poet's mystical and educational themes. This kind of use of metres allows the poet to express his thoughts more openly and with more freedom.

The poet chooses his word according to the theme and theme of the poem's music so that it can best convey its meaning to the reader. The poet feels a kind of song and music when he wants to sing or, to put it better, when he is compelled to sing. A song that chooses words from the treasures of the poet's poetry and flows into his language, in other words, is the poet's inner sense of being that imposes music on the poet, especially outer music and metre, "a poet who is familiar with the metaphors of poetry, if his poetry is the true emotional response of

¹⁵ Shafî'i Kadkani, *Poetry Music*, 51.

¹⁶ Sîrûs Shamîsâ, *Nigâhî-i Tâzah be Badî'* (Tahran: Intishârât-i Firdaws, 1995), 89.

¹⁷ Kânlerî, *Meter in Persian Poetry*, 132.

¹⁸ Manesh, "A Look at the Music of Poetry and Its Relation to Poetic Theme", 172-174.

¹⁹ Shafî'i Kadkani, *Poetry Music*, 9.

²⁰ Shafî'i Kadkani, *Poetry Music*, 393.

his poetry from the very beginning it flourishes with its proper metre in the poet's poetry, and in fact it is the mental state and mental space it brings with it, not that the poet chooses a metre from a diverse range of metres".²¹ The arrangement of syllables in poetry is proportional to the subject of the poem by metres; that is, it has an effect on acceleration and slowness or weakness or strength.

For example, in his poems, he used the metre of the subject of the subject, the subject of the subject, in which the long syllable is greater than the short syllable, and such metres are proportional to the mystical themes and exhortations."

The rise of long syllables, the proximity of long syllables in poetry, have an effect on sluggishness and heavy metre, and is one of the poets' ways of expressing "sad" themes. Great poets have taken note of this in expressing their grief".²²

Thus, as can be seen, the metre selection in the transcendental poems is entirely proportional to the subject of the poems.

2.2. Lateral Music and Theme in Naim Frashëri's Poetry

The most important side effects are rhyme, finishing line and starting line. The rhyme is one of the instances of side music, though in some ways it blocks the poet's freedom of imagination. But if it is used correctly and appropriately, it not only doubles the music of the poem, but also helps to inspire the poet's theme and meaning.

In his poetry, Naim Frashëri utilized a variety of exquisite rhymes using literary craftsmanship employed in the music of poetry. The following are some of these types of rhymes.

1. Mid-rhyme: In poems that are light-weight, the poet maximizes the music of the poem by bringing rhyme through the rhythm. In this type of poetry, with the pause that occurs at the end of each half-poem, the music of the poem reaches its fullest. For example:

خاک شد، خاشاک شد، افسرده شد چاک شد، غمناک شد، پژمرده شد

- My heart was depressed, sad and withered like dirt.²³

2. Contrast in rhyme: The poet has used two contradictory words in rhyme.

آسمان آسا زمین خندان شده است جویبار اندر میان گریان شده است

- In the spring, the earth is laughing like the sky through flowers and blossoms, and the stream flows as if crying.²⁴

ای فروغ عشق بی تو زیستن بدتر است اندر جهان از نیستن

- In the world, to live without light and love is worse than to die.²⁵

3. Repetition of the rhyme: The rhyme is repeated two or more times in one Masnavi.

The repetition of the word "آسمان" in the Masnavi "on the Grave of his Daughter"²⁶; the repetition of "یاسمین" in the Masnavi "the Nightingale"²⁷; and the repetition of "جهان", "زمان", "خاک", and "آسمان", in the Masnavi "Moon".²⁸

²¹ Purnamdarian, *Sefer der Meh*, 416.

²² Mahmoud Fazilat, *The Tone of Persian Poetry (Rhythm, Rhyme)* (Tahrar: Samt, 1999), 4-6.

²³ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 112.

²⁴ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 110.

²⁵ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 115.

²⁶ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 124.

²⁷ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 111-112.

²⁸ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 113-114.

4. Pun rhyme: The use of Pun in rhyme is one of the other issues that has added to the richness of the music in the lyrics. Like, incomplete and linear puns:

ای سپهر نور ریز حقه باز کار تو و حال تو راز است راز

- A clear and deceitful sky, all things are secret.²⁹

نجم ارض از دوری تو خاک شد پیرهش از آه دل هم چاک شد

- The star of the earth turns away from the sun and is sad.³⁰

Extra pun:

این زبان را بشنوید اریاب علم محرمان راه و راز یاب علم

- Hear the secret of the heart, O lords of knowledge.³¹

5. Complete pun:

اختران هم با چنین قدر اجل در پی ایشان می تازد اجل

- Death comes to everyone, not even stars of such dignity are spared.³²

Relevance in rhyme:

لطف تو گشته یتیمان را پدر بیوگان را همت گشته پسر

- The grace of spring is all encompassing, for the orphan is like the father, and for the widow like the son.³³

Another example of the music in the side of the poem is the radīf. The use of radīfs in Iranian poetry is specific. The radīf along with the rhyme enriches the music. Out of Frashëri' 26 Masnavīs, most of the verses have radīfs. Most of the radīfs are conjunctions words as well as names like (آسمان) heaven, (تو) you, etc., so the nominal radīfs are more commonly used in the poet's poetry court. This indicates that the poets who use the noun more frequently are more of abstraction and stillness.³⁴ One of the notable points in the use of rows and rhymes is the induction of the concept through the words. For example, if the concept and theme of the poem is a lamentation, the rhyme and rhythm signify this sound, and this is a theme that doubles the musical side of the word. In transnational Masnavī, there are instances of this kind of usage that are complementary and inducing to the subject of poetry. In the Masnavī that has been sung in tribes, including the Masnavī in the Sisters' Rites, on the sister Torbat, the pretty daughter, on the brother's death, who expresses the poet's sorrow and regret, the use of the words "الوداع و دریغا" (farewell and alas!) in radīfs and rhymes and their repetition doubles this regret and sadness, and the implication of that regret is further reinforced by radīfs and rhymes.

الوداع، ای دوستانم الوداع الوداع، ای دادرانم الوداع
الوداع ای دشت و کوه و رودبار ای زمین، ای مرغزار، ای ای سبزه زار

- My friends and brothers, farewell! O lowland, mountain, river, land, meadow and meadow, farewell!³⁵

In addition to the last row, another type of row usage is to repeat the beginning of the poem. "The starting radīf is an effort to preserve the rhythm of the language and music of the poem, causing the poet to return to his poetic rhythm once in a few bits and again to say the

²⁹ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Dīvān", 109.

³⁰ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Dīvān", 119.

³¹ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Dīvān", 119.

³² Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Dīvān", 109.

³³ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Dīvān", 109.

³⁴ Shafī'i Kadkani, *Poetry Music*, 413.

³⁵ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Dīvān", 109.

same with his own music and rhythm. In fact, the first line is in the poetic richness of the poem and its harmony and harmony".³⁶

In poems that enjoy this kind of repetition at the beginning, the poem revolves around a theme, and the repetition of this element at any interval is a warning to the poet who does not depart from the essence of the subject, which makes the poem united in its entirety. This causes that it can be unified and nurture its content with full authority and to consolidate it in the mind of the audience. Frashëri has been able to take the lead in poetic music and instill in his poetic themes well. There are numerous cases in the appellate court of this kind. Here are some examples:

گاه می پرسم رموز این و آن
گاه ز پروین، گه زمه، گه از زمین
گاه صحبت می کنم با مردگان
ز آسمان و اختران و کهکشان
گه بیرسم از درخت یاسمین
با دل نومید و محبوبان جان

- I'm always thinking about myself and asking about the wonders of the creation of the sky and the stars and the galaxy, from the Pleiades to the moon and the earth and sometimes to the flower of Jasmine. Sometimes I talk to the dead and sometimes I get frustrated and talk to my loved ones.³⁷

گاه پیدا گاه پنهان می شوی
گاه رویت پر نشاط و پر جمال
گه سیاه و گاه تابان می شوی
گاه قدت چون کمان و چون خیال

- O moon, you are sometimes found and sometimes hidden and sometimes black and sometimes shining. Sometimes your face is full of joy and sometimes you are bent like a bow.³⁸

چند سقراط دیده ای مسموم و خوار
چند ملت دیده ای در این جهان
چند سولون و فلاطون دیده ای
چند دارا و سکندر دیده ای
چند یوسف گشته گرگان را شکار
گشته اکنون ناپدید و بی نشان
چند تیمور و هارون دیده ای
چند روسو، چند ولتر دیده ای
چند مردان خدا اندر بلا
چند هامون دیده ای چون کربلا

- In this world many people have come and gone from poisoned Socrates to Joseph who was hunted by wolves. What a great many nations that have been in this world. But now there is no sign of them. How many people like Solon and Plato and Timor and Aaron and Dara and Alexander and Rousseau and Voltaire were in this world and are not now. What plains like Karbala in this world and how dependent and godly people have been in suffering?³⁹

2.3. Inner Music and Theme in Naim Frashëri's Poetry

The main role of music and its correspondence with the theme of poetry is mediated by music. Any relevance in the composition of the vowels and consonants in the body of the poem, which is not part of the outer music, includes the middle music of the poem, in other words the song resulting from the "harmonious combination of words and the specific resonance of each letter in the vicinity of Every other word"⁴⁰ forms the middle music of the poem. Intermediate music, which encompasses the broadest field of poetry, can be examined at three levels: Saj' (rhymed prose), puns, and repetition. It is worth noting, however, that in the Maşnavî of Frashëri, in addition to the three areas of rhyme, pun and repetition, the poet used a variety of exquisite verbal and spiritual forms. This section deals with repetition, contrast, pun and the fine arts in Frashëri's divân.

³⁶ Hosseinali Ghobadi - Mohammad Biranvandi, "The Independence of Music in Contemporary Poetry with Emphasis on Nima's Poetry", *Journal of Language and Literature Faculty of Letters and Humanities* 39/2 (2006), 151-156.

³⁷ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 112.

³⁸ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 113.

³⁹ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 114.

⁴⁰ Shaf'i Kadkani, *Poetry Music*, 51.

Repetition: Repetition aside from the beauty of music that adds to poetry, some believe repetition is the most important element of contemporary poetry, ⁴¹ the strongest influencing factor, and the best tool to believe or induce thought to someone⁴².

Repetition can be examined at phonemic levels, syllable repetition, word repetition, and sentence repetition.

1. Alliteration: There are many examples of phonemes in Frashëri's *dīvān*. Below are some examples.

ای دریغای ای دریغای دختر! دلفریبا، دلستانای، دلبر!

- I am sorry for the death of my beautiful and sweet girl. ⁴³

In this verse, which is the first one of a requiem for his daughter, the repetition of the long vowel (i) induces the poet's sorrow in his daughter's rite.

Another example in the following bit is the repetition of the phoneme (ش), which shows a kind of commotion and confusion.

نار قشیر و قشیر او هم نار گشیت فرق ایشان مشکل و دشوار گشیت

- Fire appears as a covering and a dress, and a shell appears as a fire, so that they cannot be distinguished. ⁴⁴

2. Word, syllable and sentence repetition: Another type of repetition in Frashëri's *dīvān* is the repetition of the word and sentence that has given the poet specific music. This repetition has several aspects that are dealt with below.

Word repetition:

This type of repetition is very frequent in Frashëri's *dīvān*.

لرز لرز، ای دل، از آن آه و فغان لرز، ای مردم، بلرز ای آسمان

- O heart, O people, and heaven, tremble at the orphans of Afghanistan. ⁴⁵

Frequent cases of repetition of the word can be found in Frashëri's *Masnavi*. The repetition in the poet's poems is quite appropriate to the subject of the verse and *Masnavi*. For example, in the following verses, which are written in a tribute to his brother, the repetition of the word shows the poet's regret:

می نیابد این دل زارم کنون چون که شد مغموم و بیزار و زبون
می نیابد لذتی اندر جهان رفت، رفت، آواه، دردا! شد نهران
کام دل، آرام دل، انباز دل همزیان و همدم و همراز دل
در میان ابر غم ماندم کنون ناامید و پردرژم ماندم نون

- After my brother's death, I feel sad and humiliated and no joy in the world, alas, and my brother went away. The one I wished for, my companion and my partner. Now I am left with a pile of sadness, despair and sadness. ⁴⁶

تکرار از نوع رد الصدر علی العجز:

الوداع، ای دوستانم! الوداع الوداع، ای دادرانم! الوداع
الوداع ای دشت و کوه و رودبار ای زمین، ای مرغزار، ای سبزه زار

- My friends and brothers, farewell! O lowland, mountain, river, land, meadow and meadow, farewell! ⁴⁷

The repetition part of a word:

نوبهار! بر زمین لطفت بیار مر مرا هم یاد کن، ای نوبهار

- Oh beautiful spring, do me some kindness on earth and make me happy. ⁴⁸

⁴¹ Ghobadi - Biranvandi, "The Independence of Music in Contemporary Poetry", 150.

⁴² Shafi'i Kadkani, *Poetry Music*, 99.

⁴³ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian *Dīvān*", 124.

⁴⁴ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian *Dīvān*", 123.

⁴⁵ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian *Dīvān*", 123.

⁴⁶ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian *Dīvān*", 129.

⁴⁷ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian *Dīvān*", 121.

⁴⁸ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian *Dīvān*", 121.

Sentence repetition: Another type of repetition in the poet's Masnavî is the repetition of a sentence in a verse.

جام باده گشت و باده جام شد جسم جان و جان هم اندام شد
- From the glitter and glitter of the beloved, everything is beautiful and unmistakable; the cup and the wind are united and the body and soul are united.⁴⁹

نار قشر و قشر او هم نار گشت فرق ایشان مشکل و دشوار گشت
- Fire appears as a covering and a dress, and a shell appears as a fire, so that they cannot be distinguished.⁵⁰

ای دریغا! ای دریغا! دختر! دلفریبا، دلستانا، دلبرا
- I am sorry for the death of my beautiful and sweet girl.⁵¹

تا قیامت گشته ایم از تو جدا حسرتا، واحسرتا، واحسرتا
- Alas, we have been separated from you until the resurrection.⁵²

از همه ازهار روی این زمین بهترینی، بهترینی بهترین
- My daughter, of all the flowers and blossoms on earth, you are the best.⁵³

Pun: The poet has used a variety of puns in his poetry. The following are examples of the use of puns in poetry.

Incomplete pun:

جویبارا دلنواز آواز تو زار و راز و ناز و باز و تاز
- O the stream, everything you do, whether it be sound, effect, mystery and beauty, is beautiful and graceful.⁵⁴

Complete pun:

اختران هم با چنین قدر اجل در پی ایشان می تازد اجل
- Death comes to everyone, not even stars of such dignity are spared.⁵⁵

Extra pun (Mazil):

ناگهان آوزی پر سوز و گداز جالب دل، شارح راز دراز
- Suddenly, a song filled with burning, Godard, enchanting and expressing my long-standing secret came to my ears.⁵⁶

Contrast: One of the issues that is most prominent in transnational Masnavî is the expression of paradox that is influenced by the poet's mystical thoughts.

گاه پیدا گاه پنهان می شوی گاه سیاه و گاه تابان می شوی
- O moon, you are sometimes found and sometimes hidden and sometimes black and sometimes shining.⁵⁷

یا دمی کز برد و سرمای شدید بارد از ابر سیاه برف سفید
- Or when it is raining white because of the heavy cold of the black cloud.⁵⁸

Relevance:

چه، کجا، کی، زجه و چون و چند لیک از هر سو ببیند ریشخند
- My thinking is in the search for reflection in the universe, but I find nothing but ridicule and ridicule.⁵⁹

خواهرانش مشتری، زهره، زحل همدانش حوت و جوزا و حمل

⁴⁹ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 123.

⁵⁰ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 121.

⁵¹ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 124.

⁵² Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 125.

⁵³ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 128.

⁵⁴ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 120.

⁵⁵ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 109.

⁵⁶ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 112.

⁵⁷ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 113.

⁵⁸ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 116.

⁵⁹ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 116.

- Jupiter's and Venus's and Saturn's planets are the sisters of the Earth, and the constellations, Pisces and Gemini (Duplicators) and Aries, are Earth's allies.⁶⁰

آن دهان و روی و چشم و گیسوان پرتو است از آسمان در جهان

- My daughter, your mouth and eyes are the light and the sky in the world.⁶¹

Saj' (rhymed prose):

Another type of inner music usage in poetry is the use of a variety of Saj' (rhymed prose).

Balanced Saj' (rhymed prose):

می‌روم با صد امید و صد شتاب وان امید، آن شمع خواب است و سراب

- I live in this world with a hundred hopes, but that hope is nothing but sleep and mirage.⁶²

مرده است اکنون تو گویی باغ و راغ نوحه گر بر میتش گشته است زاغ

- In winter, the garden and meadow seem to be dead, and the crow is dying.⁶³

Synonym Saj' (rhymed prose):

تو نداری برگ و بار و آب ناب وین تنت گشته است بیمار و خراب

- You are now sick and ruined and you have no leaves, loads or supplies.⁶⁴

Relevance Saj' (rhymed prose):

عشق و سوز از رمز تو اندوختم آتشی اندر دلم افروختم

- Of the wonder and mystery of the moon's creation, there is love and burning within me.⁶⁵

3. Illustrations Of The Poet in The Court Of Tahayyulât And Its Relation To The Subject Of Poetry

One of the most noteworthy topics in Naim Frashëri's poetry is his poems' titles. As the title of each work is the context of entering the texts, so choosing the appropriate title for the subject of the text will unite the text. The following are the titles of Naim Frashëri's 26 *Maṣnavī*.

Natural titles	Spring - blooming - winter - on riverbank- the land and the people - by the sea
Birds	Nightingale
Celestial names	Sky - Moon - Sun.
Requiem	On the tombs of the sisters - Farewell - On the grave of my daughter - the other (requiem for her daughter) - On my sister's grave - Painful and sad heart - Lamentable and well-behaved daughter - On my brother's death
Aesthetics devices	Language of Heart (Metaphorical)
Mystical, educational, philosophical terms	Love - Philosophy - God
Other titles	Patience and hope - orphans - homeland

As the table shows, from the 26 *Maṣnavīs*, six *Maṣnavīs* are directly related to the nature and seasons of the year. In addition, the poet has dealt with the natural beauty in the *Maṣnavī* "the Sun, the Moon and the Sky", as well as in "Language of the Heart" and

⁶⁰ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian *Dīvān*", 121.

⁶¹ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian *Dīvān*", 128.

⁶² Frashëri, "Naim Frashëri's Persian *Dīvān*", 113.

⁶³ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian *Dīvān*", 117.

⁶⁴ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian *Dīvān*", 115.

⁶⁵ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian *Dīvān*", 115.

“Homeland”. As the poet's court of Tahayyulât, the poet has been able to express his interest in this work by using imagery and literary illustrations.

The remarkable point about the appropriateness of the music and the theme and the connection between the illustrations of the poet in the court of Tahayyulât and the subject of the poet's poetry, which, as mentioned in the preceding pages, are mystical and decisive themes, is that the poet in the *Maṣnavī* describes Nature and the beauties and mysteries of the natural world have sought to guide the mind of the audience to the point that everything in the universe is the creator of being and the signs that we are to understand the power of the creator of being. For example, in *Maṣnavī* "Sky" which is also narrated, the poet after describing the sky, moon and sun and stars in a few verses as follows:

مرغ هوشم می‌پرد اندر سما	در فضای نورپاش جانفزا
که شود همراه و یار اختران	که رود تا آشیان کهکشان
این همه زرین لقا سیمین بران	نورپاش و چایک و رقص آوران
این چه اجرامند پرتاب و شرر؟	این چه اکوانند پر از نور و فر
کی تواند گفت راز آسمان	این زبان و این دهان مردمان

- I am just thinking the sky and it questions the mystery of the creation of the beautiful and luminous objects of the sky, what they are and how they were created, but human language and mouth cannot tell the secret of the creation of heaven. ⁶⁶

After describing the sky and the mystery of the celestial objects and the fact that man is incapable of describing them, he points out that whatever is in the sky is a sign of divine power:

گر حقیقت خواهی ای مرد خدای	این طبیعت را همیشه آزما
عارفانه یک نظر کن در سما	تا بیابی بارگاه کبریا
در جهان بر قطره آبی نگر	تا در او بینی هزاران جانور
حکمت یزدان به هر جا ظاهر است	قدرتش بر هر چه بینیم باهر است
این حبیب بیشمار گوهرین	عالمی است از ملک رب العالمین
بلبل خاموش باش و دم مزن	نزد گل بنشین و پر بر هم مزن
تا کند هوشم سفر سوی سما	تا شود در عشق راز او فنا
تا بخوانم تم وجه الله را	تا بیابد چشم آن درگاه او
خود ندانم بعد از این من چیستم	بعد از این من نیستم من نیستم

If you want to come to the truth about the Creator, O God, look to heaven and earth. The wisdom and power of God are manifest in all the particles of the universe and the whole universe is a sign of God. Be silent, O Nightingale, and say nothing until my thought reaches heaven and die in divine love, join in the beloved's joint, and then there is the other beloved in my beloved. ⁶⁷

In all the *Maṣnavīs* that the poet illustrates nature, the sky and the birds, he seeks to explain the divine secrets. In the following *Maṣnavī*, the poet uses relevance, personification, simile, and metaphor to describe the manifestations of nature in order to explain divine secrets.

می‌کند هر دم طبیعت در جهان	راز خود را شرح اعلان و بیان
رازها گوید به گل باد صبا	بلبل شوریده گوید با نوا
جمله موجودات و جمله کائنات	می‌کنند افشای اسرار و نکات
ابر و باد و موج و بحر و جویبار	کوهسار و مرغزار و سبزهزار
آسمان و اختران و این و آن	سبز گویند و فصیح و ترزبان
بهر آن حق داد دل را این زبان	تا بگوید با وی این راز نهان

Nature expresses its secret every moment. Zephier tells his secret to flowers, and Nightingale sings. All beings and the universe, including clouds, waves, seas, mountains, meadows, skies, and stars, reveal their secret and show us the secrets of creation in plain language. Because of this God has given him the ability to know, to discover, and to be intuitive so that he can be in need of a secret. ⁶⁸

⁶⁶ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 108-109.

⁶⁷ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 109.

⁶⁸ Frashëri, "Naim Frashëri's Persian Divân", 110.

Conclusion

Naim Frashëri's poetry has a specific musical system that fits perfectly with the theme of the poet's poems, including mystical themes, love, knowledge, abandonment of worldly possessions, etc. This proportion of music and content in the poetry of the poet in the three areas of outer, lateral and inner music is such that the poet used the "فاعلاتن فاعلاتن فاعلن" (an Arabic prosody) prosody and Deleted Ramal Mosaddas metre, which is a Jouybari metre and appropriate for mystical and theological themes.

Regarding lateral music, Naim Frashëri's poetry has a variety of exquisite rhymes using literary devices such as pun, contrast, and repetition. One of the notable points in the use of rows and rhymes is the induction of the concept through the words. For example, if the concept and theme of the poem is crying and rhyming, the rhymes and radifs signify this vocal state. In fact, this is a theme that duplicates music of poetry. Also, in addition to the last radif, another type of radif usage is the repetition of the first radif in the poem.

Considering inner music, the poet used a variety of repetitions including repetition of phonemes and syllables, words and sentences, puns and rhymes. One of the noteworthy points in the poet's dīvān is the selection of poetic titles that make the most of natural titles and the names of birds, sky, moon and sun. Using the imagery and literary illustrations, the poet delves into the mystery of the universe and guides the audience's mind into the secrets of the universe and that the universe, i.e. knowledge of Allah (the divine signs), after describing the nature, the sky and the universe.

REFERENCES

- Dastgheib, Abdolali. "The Place of Meter and Rhyme in Nima Youshej's Poetry". *Kayhan Farhangi* 227-228 (2005), 72-77.
- Fazilat, Mahmoud. *The Tone of Persian Poetry (Rhythm, Rhyme)*. Tahran: Samt, 1999.
- Frashëri, Naim. "Naim Frashëri's Persian Dīvān, National Poet of Albania". ed. Vahid Farmand. *Nāme-i Pârsî* 4/12 (1999), 106-129.
- Ghobadi, Hosseinali - Biranvandi, Mohammad. "The Independence of Music in Contemporary Poetry with Emphasis on Nima's Poetry". *Journal of Language and Literature Faculty of Letters and Humanities* 39/2 (2006), 145-159.
- Golshani, Abdul Karim. *Iranian Culture in the Turks: Persian Poetry by Naeem Farshari, 19th-Century Albanian Poet and Writer*. Tahran: Ticârethâne-i Gülşen, 1975.
- Haghshenas, Ali Mohammad. *Literary Articles, Linguistics, , Tehran 1991*. Tahran: Nilufar, 1991.
- Kânlerî, Parwîz Nâtil. *Meter in Persian Poetry*. Tahran: Toos, 6. Basım, 1994.
- Manesh, Parand Fayyaz. "A Look at the Music of Poetry and Its Relation to Poetic Theme, Imagination, and Poetic Emotions". *Research in Persian Language and Literature* 4 (2005), 163-189.
- Purnamdarian, Taghi. *Sefer der Meh (Eng: A Journey in the Fog)*. Tahran: İntişârât-i Nigâh, 2003.
- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza. *Poetry Music*. Tahran: Agah Publishing, 2002.
- Shamîsâ, Sîrûs. *Āshnâ'î bâ 'Arûz va Qāfiyah*. Tahran: Intishārât-i Firdaws, 6. Basım, 1993.
- Shamîsâ, Sîrûs. *Nigāhî-i Tāzah be Badî'*. Tahran: Intishārât-i Firdaws, 7. Basım, 1995.
- Ṭusî, Khaje Naşîr al-Dîn. *Mî 'yârü'l-Eş'âr (Eng: Criterion of Poetry)*. ed. Jalîl Tajlîl. Tahran: Jami and Nahid Publications, 1989.

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 • Yıl / Year: 4 • İlkbahar / Spring: 2021 • Sayı / Issue: 7

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 – Sayı | Issue: 7 – 2021 Nisan | 2021 April



EZANA İCABET İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN TAHLİLİ

Analysis of Narrations Related to the Acceptance of Ezan [Call to the prayer]

Fatih ÇİMEN

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Dr. Kırklareli University Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Studies
fatihcimen77@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-6098-3374

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 11 Eylül 2020 / 11 September 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 02 Mart 2021 / 02 March 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Nisan /30 April 2021
Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Nisan / April

Atıf / Citation: Çimen, Fatih. "Ezana İcabet İle İlgili Rivayetlerin Tahlili". Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 7 (Nisan 2021): 51-69.

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

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

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved

EZANA İCABET İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN TAHLİLİ

Öz

İslâm'ın en büyük sembollerinden biri olan ezan, Müslümanlara namaz vaktinin başlangıcını ilan ve namazlarını eda etmeleri için bir çağrı anlamı taşıdığı gibi, bütün insanlığı İslâm'a daveti de ifade etmektedir. Bununla birlikte sözlerine bakıldığında ezanın, dinin inanç ve amele dair esaslarını da özetlediği görülmektedir. Bu yönüyle dikkate alındığında ezanın, İslâm'ın temelini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Daha birçok yönüyle İslâm'ın mukaddesâtı arasında yer alan ezanın, gerek okunuşu esnasında gerek okunduktan sonra ne şekilde hareket edileceğine dair hadis kaynaklarında rivayetler bulunmaktadır. Ezana dair farkındalık oluşturmak amacıyla kaleme alınan bu çalışmada, ezanın önemine dikkat çekilmekle birlikte, ezana icabet ve bu icabetin keyfiyeti ile ilgili *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere hadis kaynaklarında yer alan konuyla ilgili rivayetlerin isnad, metin ve hüküm açısından tahlili yapılmıştır. Bu analizler bağlamında gerek ezana icabet gerek icabetin keyfiyetine dair varid olan rivayetlerin genellikle sahih hadislerden oluştuğu görülmektedir. Ayrıca rivayetlerin tahlili bağlamında Hz. Peygamber'in ezana icabeti önemseydiğini, dolayısıyla ibadet değeri taşıdığını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Ezan, İcabet, İsnad, Metin, Tahlil, Rivayet, Müezzin.

Analysis of Narrations Related to the Acceptance of Ezan [Call to the prayer]

Abstract

Azan (The call to the prayer), one of the most significant symbols of Islam, is a call to Muslims to declare the beginning of prayer time and perform their prayers, and also expresses an invitation to Islam for all humanity. Moreover, if the words of Azan are analyzed it is seen that the adhan summarizes the principles of religion and faith. From this point of view, it is possible to say that it forms the basis of Islam. There are narrations in the hadith sources about how to recite the azan, which is among the sacred features of Islam, during and after its recitation. In this work which is written in order to create an awareness of azan, besides drawing attention to the significance of azan; in terms of acceptance of azan and the quality of this acceptance, the narrations taking place in particular Kutub Sitta and other hadith resources which is relevant to the topic is analyzed in terms of relevance, context and verdict. In this context, it is possible to say that almost all of the narrations regarding to compliance to azan as well as to its quality is valid. In addition to that Prophet Muhammad (pbuh) pay attention to the compliance with azan, and hence it is possible to say that it has a value of worship.

Key Words: Azan, Ijabah (Acceptance), Isnad, Text, Analyzed, Rumor, Muazzin.

Giriş

Ezan, sadece günün belli vakitlerinde farklı makamlarda okunan bir sesleniş değildir. Ezanın, Allah Teâlâ'nın insanoğluna yüklediği en önemli sorumluluk olan namazın yerine getirilme vakitlerini ilan etmesi, zamanın hızla ilerlediğini dolayısıyla da insanın yaratıcıya karşı sorumluluklarını yerine getirme konusunda acele etmesini hatırlatması yanında kâinatı yaratan ve içindekilere hayat verip rızıklandıranın Allah olduğunu, böylece yaratıcıyı her an zihinde tutarak insana kulluğunu hatırlatması ve sadece Müslümanlara değil, aslında bütün insanlığı Allah Teâlâ'ya yönelmeye ve İslâm'a girmeye çağırması gibi birçok işlevi bulunmaktadır. Bu hususlar dikkate alındığında ezanın Müslüman üzerindeki etkisi kaçınılmazdır. Ancak bütün bu özelliklerine rağmen ezanın, Müslümanlar üzerinde ne kadar etkili olduğu veya Müslümanların ezana karşı ne derece duyarlı oldukları tartışmalıdır.

Ezana dair ülkemizde gerek yüksek lisans tezi gerekse makale düzeyinde çalışmalar yapılmıştır. Tezlerin kahir ekseriyetini ezanın musikî boyutuna dair yapılan çalışmalar oluşturmaktadır. Makale türü çalışmalarda ise farklı olarak ezanın Türkçe okunması gibi konular ele alınmaktadır. Konuyla ilgili rivayetlerin ele alındığı az sayıda çalışmada ise ezana icabet ile ilgili rivayetlere değinilmemiştir.¹ Ancak burada Ömer Özpinar'ın *Ezanı Anlamak* adıyla kaleme aldığı eserini özellikle zikretmek gerekmektedir. Özpinar eserinde ezanı, tarihçesi, kelime anlamları, ezana saygı, ezan ve namaz bütünlüğü, hayattaki yeri gibi daha birçok açıdan ele almakta ve detaylı bilgiler vermektedir. Özpinar eserinde, ezana icabet konusuna da değinmekte ve şöyle demektedir:

...Kutsî çağrının ulvî hakikatleri ifade eden kelimelerini duyduğumuzda, onun üzerimize bir rahmet tülü gibi serdiği nurlu atmosferden istifade edebilmek için ezana yönelmek ve müezzine icabet etmek gerekmektedir... Ezanın ilk kelimeleri ufukta yankılanmaya başladığı anda mümin, kendini toparlayacak, kulağından çok gönlünü ona açacaktır. Huzur, huşu, kabul ve dua ile ezanı dinleyecektir. Bu hâl üzere Hz. Peygamber'in öğrettiği şekilde müezzine icabet edecek, sözlerini tekrar edecek, adeta onunla konuşacak ve ezanı yaşayacaktır.²

Ezana icabetle ilgili rivayetlerin tahliline geçmeden önce ezanın sözlük ve terim anlamının yanı sıra tarihçesine dair bilgiler konunun zihin dünyasında şekillenmesi adına önem arz etmektedir.

1. Sözlük ve Terim Anlamı

Ezan, sözlükte "bildirmek, duyurmak, çağrıda bulunmak, ilân etmek" anlamlarına gelmektedir.³ Nitekim "Hacc-ı ekber gününde Allah ve resûlünden bütün insanlara bir bildiridir: Allah ve resulü, Allah'a ortak koşanlardan uzaktır..." âyetinde ezan kelimesi, bildiri ve ilân anlamında kullanılmıştır.⁴ Dini bir terim olarak "Müslümanlara, farz namazların eda vaktinin geldiğini, sözleri Allah Resûlü (s.a.s) tarafından belirlenmiş ve kendine hâs okunmuş şekilleriyle bildiren ilan" anlamına gelmektedir.⁵

2. Tarihçesi

İslâm'ın beş temel esasından biri olan namaz, Mekke döneminde farz kılınmış, ancak namazlar için ezan okunma uygulaması hicretten sonra Medine döneminde başlamıştır.⁶ Bunun nedeni Mekke döneminde ezan için uygun ortamın henüz oluşmamasıdır. Hicretten sonra Medine'de yerleşik düzene geçilmesiyle birlikte namazlar da düzenli ve daha kalabalık cemaatlerle eda edilmeye başlanmıştır. Bu durum beraberinde hem namaz vakitlerinin başlangıcını bildirme, hem de namaz için mescitte toplanmaya davet etme ihtiyacını getirmiştir. Nihayetinde "es-salah es-salâh" şeklinde o güne kadar yapılagelen çağrının yerine nasıl bir uygulamanın yapılacağı konusu, Allah Resûlü (s.a.s) tarafından müzakereye açılmıştır. Bu müzakerelerde sahâbe tarafından, ateş yakılması, boru üflenmesi, nâkûs

¹ Musa Bilgiç, *Buhârî'nin El-Câmiu's-Sahîh'indeki Ezanla İlgili Rivayetlerin Hadis Tekniği Ve Yorumu Açısından Değerlendirilmesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Hüseyin Vuruşkan, "Ezan Duası Hadisinin Senet ve Metin Değerlendirmesi", *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 2, (Mayıs, 2019), 181-216.

² Ömer Özpinar, *Ezanı anlamak*, (Ankara: Diyanet İleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 72.

³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisâni'l-Arab*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1/ 51.

⁴ Tevbe 9/3. Diyanet İşleri Bakanlığı, *Kur'ân-ı Kerim Mealî*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 186. Ezan kelimesinin ilan anlamında kullanıldığı diğer ayetler için bk. Yusuf 12/70; Araf7/44.

⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed Cürcanî, *et-Ta'rifat*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1403/1983), 16; Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Aynî, *Umdetül-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.),5/ 102.

⁶ Aynî, *Nühübü'l-efkâr fi tenkîhi mebâni'l-ahbâr fi Şerh-i Meâni'l-âsâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir, (Katar: Vizâretü'l-evkâf, 1429/2008), 3/11.

çalınması⁷ ve bunun gibi birtakım teklifler ileri sürülmüşse de, bunlar diğer inanç mensuplarının uygulamalarına benzemesi sebebiyle kabul görmemiştir.⁸

Namaza çağrının nasıl uygulanacağı konusundaki müzakereler devam ederken bir gün Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe (r.a) rüyasında namaza çağrı için bugünkü kullanılan ezanı okuduklarını görmüş ve hemen Allah Resûlü'ne (s.a.s) gelerek gördüğü rüyasını anlatmıştır. Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe'nin rüyasında gördüğü ezan, Allah Resûlü (s.a.s)'ne de Cabrâil (a.s) tarafından bildirilince Allah Resûlü (s.a.s), Bilal'e (r.a) ezanın ve kâmetin uygulama şeklini öğreterek okumasını emretmiştir.⁹ Böylece ilk defa Bilâl-i Habeşî'nin Neccaroğulları'ndan bir kadına ait olan yüksek bir evin üstüne çıkarak sabah namazı için okuduğu ezan,¹⁰ hicretin I. (M. 622) veya bir rivayete göre II. (M. 623) yılında meşru kılınmıştır.¹¹

3. Ezana İcabet ile İlgili Rivayetler

Ezana icabet veya ezan okunduğunda nasıl hareket edileceği konusu, teabbudî bir meseledir. İslâm'da teabbudî olan hususlarda doğru uygulamanın yapılabilmesi, haklarındaki naslardan hareketle mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla ezana nasıl icabet edileceğinin belirlenmesi, bu konudaki delillerin mevcudiyetine ve bununla birlikte bu delillerin sıhhat durumlarının tetkik edilmesine bağlıdır. Kur'ân'da Cuma namazı için okunan ezan dışında konuyla ilgili bir ayet bulunmamaktadır.¹² Sair vakit namazları için okunan ezana icabet ve bu icabetin keyfiyetine dair sünnetten deliller ise hadis kaynaklarında bulunmaktadır. Aşağıda konuyla ilgili rivayetlerin isnad ve metin analizleriyle birlikte, bu hadislerden çıkarılan hükümlere de temas edilecek ve böylece dînî açıdan önem arz eden bu konuda bir farkındalık oluşturulmaya çalışılacaktır. Söz konusu rivayetler, ezana icabeti emreden ve ezana icabetin keyfiyeti ile ilgili olmak üzere iki başlık altında ele alınacaktır.

3.1. Ezana İcabeti Emreden Rivayetler

Ezanın işitilmesi durumunda müezzinin tekrar edilmesini emreden rivayetler, Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'i başta olmak üzere *Kütüb-i Sitte*'nin tamamında ve diğer hadis kaynaklarında yer almaktadır. Söz konusu rivayetin Buhârî'deki isnad ve metni şöyledir:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: إِذَا سَمِعْتُمُ النَّدَاءَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمُؤَدِّنُ

(Buhârî dedi ki:) Bize Abdullah b. Yusuf'tan, o, Mâlik'ten, o, İbn Şihâb ez-Zührî'den, o, Atâ b. Yezîd el-Leys'ten, o da Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet etmiştir. Ebû Saîd el-Hudrî demiştir ki: Allah Resûlü (s.a.s) şöyle buyurdu: "Ezani işittiğiniz zaman siz de müezzinin dediğini söyleyin."¹³

Yukarıdaki rivayete bakıldığında ezanın duyulması durumunda, müezzinin sözlerinin tekrarlanması gerektiği Allah Resûlü (s.a.s) tarafından açık bir şekilde emredilmektedir. Ezan okunduğunda müezzinin söylediklerinin tekrarlanmasını emreden rivayetlerin farklı

⁷ Nâkûs; Hıristiyanlarca şimdiki çan yerine kullanılan üzerine bir çomakla vurularak ses çıkarılan tahta parçasıdır. Müslim, "Salât" 1; Ebû Bekr Muhammed İbn Huzeyme, *Sahih*, thk. Mustafa el-Azamî, (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 1423/2003), 1/188.

⁸ Buhârî, "Ezan" 1; Müslim, "Salât" 1; İbn Huzeyme, *Sahih*, I, 188. Abdurrahman Çetin, "Ezan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 12/36-38.

⁹ Buhârî, "Ezan" 1, 2; Müslim, "Salât" 1, 2; İbn Huzeyme, *Sahih*, I, 188; Ebû Dâvûd, "Salât" 27; Tirmizî, "Salât" 25; İbn-i Mâce "Ezan" 1; Nesâî, "Ezan" 1. Ezan ile ilgili geniş bilgi için bk. Musa Bilgiç, *Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'indeki Ezanla İlgili Rivayetlerin Hadis Tekniği ve Yorumu Açısından Değerlendirilmesi*.

¹⁰ Ebû Dâvûd, "Salât" 33.

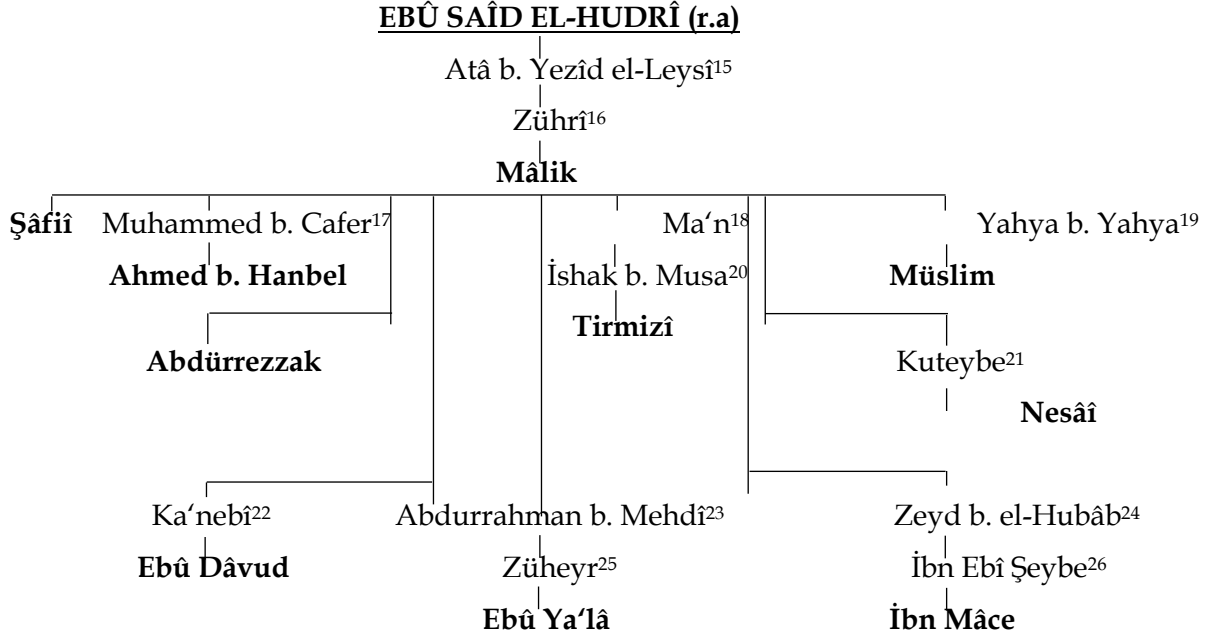
¹¹ Abdurrahman Çetin, "Ezan", 12/36-38. Ezanın tarihçesi için ayrıca bk. Özpınar, *Ezani Anlamak*, 25-36.

¹² Cuma, 69/9.

¹³ Buhârî, "Ezân" 7.

lafızlarla yerine nakledilen birçok tariki bulunmaktadır. Yukarıda Buhârî'nin rivayet ettiği lafızlarla hadis, Mâlik, Şâfiî, Abdürrezzâk, Ahmed b. Hanbel, Müslim, Ebû Ya'lâ ve Taberânî'nin eserleriyle *Sünen-i Erbaa'* da yer almaktadır.¹⁴

Yukarıda isimleri zikredilen kaynaklardaki rivayetlerin metinleri, Buhârî'nin *Sahîh'*inden naklettiğimiz metin ile birebir aynıdır. Sadece İbn Mâce'nin *Sünen'i* ile Abdürrezzak es-San'ânî'nin *Musannef'*inde ما مثل ibaresi, كما şeklinde zikredilmektedir. Bununla birlikte her iki kelime de aynı anlamı ifade etmektedir. Buhârî'nin rivayet ettiği metin esas alınarak zikrettiğimiz hadisin râvi ve tariklerini gösteren isnad şeması şöyledir:



On bir farklı kaynak esas alınarak oluşturulan isnad şemasında da görüldüğü üzere söz konusu rivayetin biri sahâbî, biri tâbiî olmak üzere toplamda yirmi yedi râvisi

¹⁴ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, thk. Mustafa el-Azamî, (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyid b. Sultan, 1424/2004), 2/91; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Müsned*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1400/1980), 33; Abdürrezzak es-San'ânî, *Musannef*, thk. Habîbürrahman el-Azamî, (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), 1/478; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaûd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999), 18/73; Müslim, "Salât" 7; İbn Mâce, "Ezan", 4; Ebû Dâvud, "Salât", 36; Tirmizî, "Salât", 43; Nesâî, "Ezan" 33; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim, (Dumaşk: Dâru'l-Mem'mûn, 1404/1984), 2/406; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmecid, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 20/194.

¹⁵ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât*, thk. Şerefüddin Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1394/1975), 5/200; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 20/123.

¹⁶ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, (Beyrut: Dâru'r-Raşîd, 1406/1986), 506.

¹⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/50; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/5.

¹⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/181; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 542.

¹⁹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 598.

²⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/480; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 103.

²¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/20; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/523.

²² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/353; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 323; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/136.

²³ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 351; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/430.

²⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/40.

²⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/256; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 217.

²⁶ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 320.

bulunmaktadır. İsnad şemasında bulunan râvilerin, ricâl kaynaklarından yapabildiğimiz araştırma neticesinde tamamı hakkında sika olduklarını söylemek mümkündür. Hülâsa, söz konusu rivayetin anlam ve lafız bütünlüğü muhafaza edilerek rivayet edildiği ve sahih derecesinde olduğu görülmektedir.

Ahmed b. Hanbel ve Taberânî'den Muâz b. Enes tarikiyle gelen metinlerde ise diğerlerinde nazaran bazı farklılıklar mevcuttur. Her ikisinden gelen rivayetin isnad ve metnini gösteren tablo şöyledir:

Taberânî → Bekr b. Sehl ed-Dimyâti ²⁷ → Muhammed b. Ebu's-Serîd ²⁸ → Rişdîn ²⁹ → Zebbân b. Fâyid ³⁰ → Sehl b. Muâz ³¹ → Muâz b. Enes → Allah Resûlü (s.a.s)	Ahmed b. Hanbel → Hasan → İbn Lehîa → Zebbân b. Fâid → Sehl b. Muâz → Muâz b. Enes → Allah Resûlü (s.a.s)
إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ يُتَوَبُّ بِالصَّلَاةِ، فَقُولُوا كَمَا يَقُولُ "Müezzini namaza davet ederken işittiğiniz zaman siz de onun dediğini söyleyin."	إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُنَادِيَ يُتَوَبُّ بِالصَّلَاةِ، فَقُولُوا كَمَا يَقُولُ "Müezzini namaza davet ederken işittiğiniz zaman siz de onun dediğini söyleyin."

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere Ahmed b. Hanbel'in metninde النداء kelimesi yerine المُنَادِيَ kelimesi, Taberânî'nin metninde, Buhârî'nin metnindeki النداء kelimesi yerine يُتَوَبُّ بِالصَّلَاةِ kelimesi kullanılmaktadır. Bir diğer farklılık her iki metinde de yer alan المُؤَذِّن kelimesidir. Bununla birlikte söz konusu farklılıklar diğer kaynaklardan naklettiğimiz rivayetlerin metinlerine kıyasla anlam kaymasına neden olacak mahiyette değildir. Bu durumda konuyla ilgili rivayetlerin naklinde genel olarak lafız bütünlüğünün korunduğunu söylemek mümkündür.

Ahmed b. Hanbel ve Taberânî'nin Muâz b. Enes tarikiyle naklettikleri ve lafız farklılıklarının bulunduğu rivayetin isnad şeması ise şöyledir:

²⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali el-Becâvî, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963), 1/345; Aynî, *Meğâni'l-Ahyâr fi Şerhi Esâmî Ricâli Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/114.

²⁸ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 504; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/355.

²⁹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 209; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/191.

³⁰ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 213; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/281.

³¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/208.

MUÂZ b. ENES (r.a)

Sehl b. Muâz³²

Zebbân b. Fâйд³³

İbn Lehiâ³⁴

Hasan³⁶

Ahmed b. Hanbel

Rişdîn³⁵

Muhammed b. Ebu's-Serîd³⁷

Bekr b. Sehl ed-Dimyâtî³⁸

Taberânî

Taberânî'nin rivayet ettiği hadisin isnadına bakıldığında diğer rivayetinin isnadında bulunan sahâbî râvisinin ve diğer tabaka râvilerinin tamamen farklı olduğu görülmektedir. Bekr b. Sehl ed-Dimyâtî'nin dışındaki tüm râviler hakkında zayıf olduklarına dair âlimlerin çoğunluğunun cerh ifadeleri bulunmaktadır. Dolayısıyla rivayetinin isnad açısından zayıf olduğunu söylemek mümkündür. Ahmed b. Hanbel'in rivayetindeki râvilerin Hasan b. Musa dışındaki râvilerin de tamamı zayıftır. Dolayısıyla her iki rivayetinde sened açısından zayıf olduğunu söylemek mümkündür. Ancak zayıf olan râviler hakkında adalet vasfını zedeleyecek veya zabt yönünden aşırı kusur ile tenkit edilen bir râvi bulunmamaktadır. Anlam bakımından yukarıda naklettiğimiz sahih rivayetler tarafından da desteklendiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla her iki rivayetinin de hasen olarak değerlendirilmesinde bir engel bulunmamaktadır.

Ezana icabet ile ilgili daha önce zikredilen hadisin dışında, metin açısından ziyadeler bulunduran ve Müslim'in *Sahîh*'inde geçen bir diğer rivayetinin isnad ve metni ise şöyledir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ الْمُرَادِيُّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ، عَنْ حَبِوَةَ، وَسَعِيدِ بْنِ أَبِي أَيُّوبَ وَغَيْرِهِمَا، عَنْ كَعْبِ بْنِ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جَبْرِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ: أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ يَقُولُ: إِذَا سَمِعْتُمْ الْمُؤَدِّنَ، فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ، ثُمَّ صَلُّوا عَلَيَّ، فَإِنَّهُ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا، ثُمَّ سَأَلُوا اللَّهَ لِي الْوَسِيلَةَ، فَإِنَّهَا مَنْزِلَةٌ فِي الْجَنَّةِ، لَا تَنْبَغِي إِلَّا لِعَبْدٍ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ، وَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَنَا هُوَ، فَمَنْ سَأَلَ لِي الْوَسِيلَةَ، حَلَّتْ لَهُ الشَّفَاعَةُ

(Müslim dedi ki:) Bize Muhammed b. Seleme el-Murâdî'den, o, Abdullah b. Vehb'den, o, Hayve'den; ayrıca Saîd b. Ebî Eyyûb ve başkaları, Ka'b b. Alkame'den, o, Abdurrahman b. Cübeyr'den o da Abdullah b. Amr b. el-Âs'dan rivayet etmiştir. Abdullah b. Amr b. el-Âs, Allah Resûlü (s.a.s)'nün şöyle buyurduğunu işittiğini söylemiştir: "Müezzini işittiğinizde onun söylediğini tekrar edin. Sonra bana salavât getiririn. Çünkü bana bir defa salavât getirene Allah on defa rahmet eder. Sonra Allah'tan benim için vesileyi isteyin. Çünkü o, cennette Allah'ın kullarından birine verilecek makamdır. O kişinin ben olmamı umarım. Kim benim için vesileyi isterse ona şefaati vacip olur."³⁹

Yukarıdaki hadisin metnine bakıldığında, Allah Resûlü (s.a.s)'nün ezan okunduğunda müezzine icabet edilmesi gerektiğini, söylenen lafızların tekrarlanmasını emrettiği bir önceki rivayette olduğu gibi açıkça görülmektedir. Bunun yanında Allah Resûlü (s.a.s) ezan okunduğunda kendisine salavât getirilmesini ve kendisi adına Allah'tan vesileyi istemelerini

³² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/208.

³³ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 213; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/281.

³⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/487 vd.

³⁵ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 209; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/191.

³⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 6/328 vd.

³⁷ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 504; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/355.

³⁸ Ebü Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali el-Becâvî, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963), 1/345; Aynî, *Meğâni'l-Ahyâr fi Şerhi Esâmî Ricâli Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/114.

³⁹ Müslim, "Salât", 7.

de talep etmektedir. Ancak vesileye dair bu son talebin, ezana icabet ile ilgili değil, ezanı müteakip okunacak dua ile ilgili olduğu, ezan duasına dair rivayetlerden anlaşılmaktadır.⁴⁰ Dolayısıyla bu, ezana icabet ile ilgili hususlardan değildir. Müslim'in rivayet ettiği lafızlarla hadis, İbn Ebû Şeybe başta olmak üzere Dârimî, Tirmizî, Ebû Dâvud ve diğer bazı muhaddislerin eserlerinde yer almaktadır.⁴¹

Yukarıdaki kaynaklarda mezkûr rivayetin metinleri, Müslim'in *Sahîh*'inden naklettiğimiz metin ile hemen hemen aynıdır. İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inde مَنْزِلَةٌ kelimesi yerine درجَةٌ, İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde ise مرتبة kelimesi kullanılmıştır. Bu kelimelerin müterâdif oldukları malumdur. Yine Taberânî'nin *Müsned*'inde صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا cümlesi yerine لَا فَائِدَةَ إِلَّا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا cümlesi kullanılmıştır. Bu iki cümle arasında da anlam açısından bir farklılık söz konusu değildir. Dârimî'nin *Sünen*'i ile İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef*'inde ise metnin sadece إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ، فَقُولُوا كَمَا يَقُولُ kısmı, Tirmizî, Nesâî ve Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde ise ilgili metnin birebir aynı rivayet edilmektedir. Dolayısıyla mezkûr hadisin rivayetinde lafız ve anlam bütünlüğünün korunduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu rivayetin râvilerini gösteren isnad şeması şöyledir:

ABDULLAH B. ÖMER (r.a)

Abdurrahman b. Cübeyr⁴²
|
Ka'b b. Alkame⁴⁴
|
Hayve⁴⁵
|
Abdullah b. Yezîd⁴⁶
|
Buhârî
|
Tirmizî

EBÛ SAÎD EL-HUDRÎ (r.a)

Atâ b. Yezîd el-Leysî⁴³
|
Zührî
|
Yunus
|
Osman b. Ömer⁴⁷
|
Dârimî

⁴⁰ Buhârî, "Ezan" 8; Ebû Dâvud, "Salât" 38.

⁴¹ Ebû Bekr Abdullâh İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kıble, ts.), 2/380; Ebû Muhammed Abdullah ed- Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim, (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1420/2000), 2/767; Ebû Dâvud, "Salât", 36; Tirmizî, "Menâkıb", 1; Nesâî, "Ezan", 37; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/248; İbn Hibbân, *Sahîh*, thk. Şuayb Arnaûd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 4/588; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Hamdi b. Abdülmecid, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 1/153.

⁴² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/28.

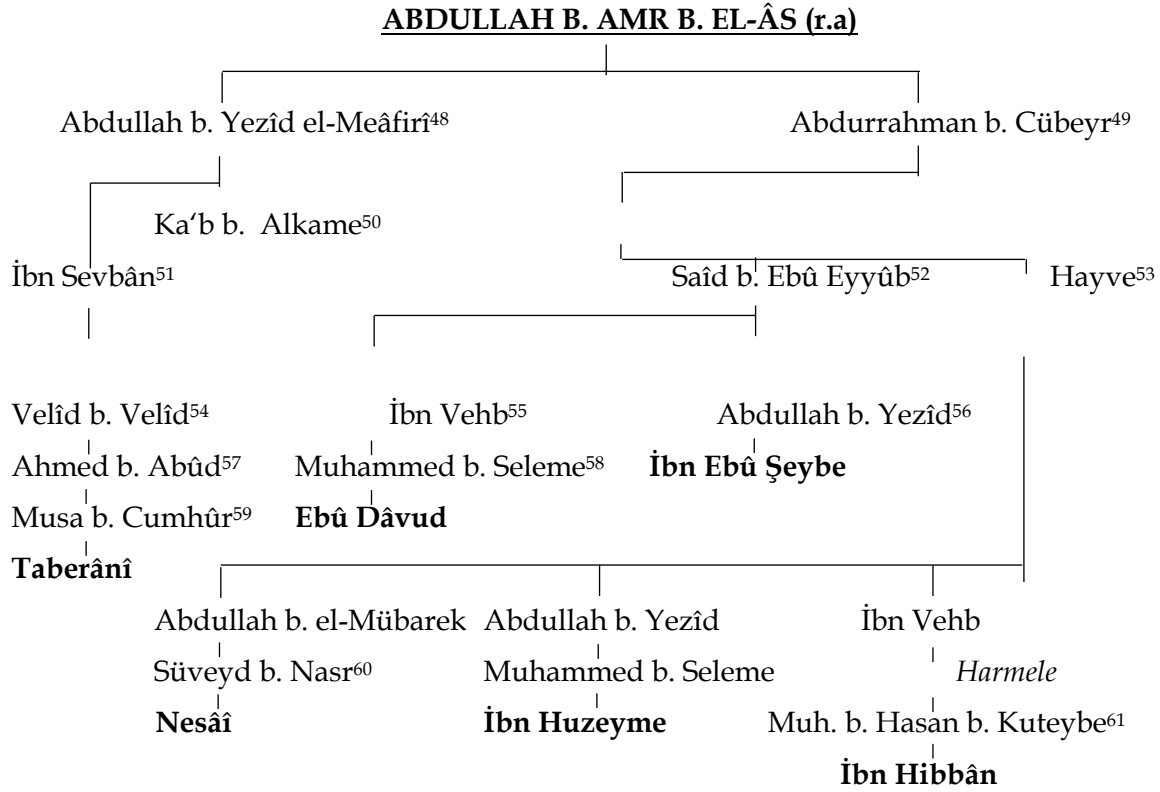
⁴³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/200; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/123.

⁴⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/355.

⁴⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/478.

⁴⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/320

⁴⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/451; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/461.



Yukarıdaki isnad şemasında görülen râvilerden üç isim dışında tamamı sikadır. Dolayısıyla bu üç râvinin bulunmadığı isnadların sahih olduğunu söylemek mümkündür. Ezana icabetle ilgili yukarıda zikredilen rivayetin isnadlarında cerhe maruz kalan üç isimden biri, Dârimî'nin senedindeki Yunus b. Yezîd b. Mişkân el-Kureşî el-Eylî (ö. 159/775), diğeri İbn Hibbân'ın senedindeki Harmele b. Yahya (ö. 243/857), üçüncüsü de Taberânî'nin senedindeki Velîd b. Velîd'dir. Ayrıca Taberânî'nin senedindeki Musa b. Cumhûr da meçhûlü'l-hâl bir râvidir.

Dârimî'nin senedinde bulunan ve hicrî 159 yılında Mısır'da vefat eden Yunus b. Yezîd hakkında kaynaklardaki bilgilere bakıldığında onun Zührî'den çokça hadis rivayet etmekle

⁴⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/316

⁴⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/28.

⁵⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7:/55.

⁵¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/ 92; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/12.

⁵² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Hindistan: Dâiretü'l-Meârif, 1326/1908), 4/7.

⁵³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/478.

⁵⁴ Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/349.

⁵⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/346; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/277.

⁵⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/320.

⁵⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 1/393;

⁵⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/287; Aynî, *Meğâni'l-Ahyâr*, 3/543.

⁵⁹ Musa b. Cumhûr hakkında ricâl eserlerinde herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır. Dolayısıyla meçhûlü'l-hâl olarak değerlendirilecektir.

⁶⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/295; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/272.

⁶¹ Ebû'l-Kâsım Alî, İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Gurâme, (Beyrut: Dâu'l-Fikr, 1415/1995), 52/317.

maruf olduğu görülmektedir. Nitekim Yunus b. Yezîd, mezkûr hadisi Zührî'den rivayet etmektedir. İbn Hibbân'ın *es-Sikât*'ında zikrettiği Yunus b. Yezîd hakkında İbn Hacer, Zührî'den rivayet ettiği hadislerde az da olsa vehme düştüğünü, diğerlerinde ise hataları bulunduğunu ifade etmektedir.⁶² Ebû Bekr el-Esrem'in de Yunus b. Yezîd'in Saîd ve Zührî'nin rivayetlerini birbirine karıştırdığını söylediği nakledilmektedir.⁶³ Yine Ahmed b. Hanbel, Yunus'un, Zührî'den rivayet ettikleri içinde münkerlerin bulunduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Yunus b. Yezîd'in, Zührî'den rivayet edenlerin en güvenilir olduğunu ifade eden önemli cerh tadil âlimleri de bulunmaktadır. Yahya b. Maîn, Zührî'den rivayet eden güvenilir isimlerin, Mâlik, Ma'mer ve Yunus olduğunu, Evzâi, Yunus'un sika olmakla birlikte Zührî'den yaptığı rivayetlerde müsned olduğunu, Abdullah b. el-Mübarek de Yunus b. Yezîd'in Zührî'den rivayet ettiği hadislerin sahih olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Nesâi ve Ebû Zür'a da Yunus b. Yezîd'i tevsik etmektedir.⁶⁴ Taberânî'nin senedindeki Velîd b. Velîd de Dârekutnî ve diğer âlimler tarafından münkeru'l-hadis olduğu gerekçesiyle cerh edilmektedir.⁶⁵

Âlimlerin görüşlerine bakıldığında, Yunus b. Yezîd'in genel olarak tevsik edildiği, Zührî'den rivayet ettiği hadisler konusunda Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekr el-Esrem ve İbn Hacer tarafından özellikle Zührî'den yaptığı rivayetler hakkında cerh edildiği, buna mukabil Abdullah b. el-Mübarek, Evzâi ve Yahya b. Maîn'in ise Zührî'den yaptığı rivayetler konusunda tam aksi ifadeler kullandığı görülmektedir. Burada Yunus b. Yezîd'in cerhi tercih edilse dahi, rivayetin sahih isnadlarla desteklenmesi söz konusu olduğundan mezkûr rivayet hasen li-gayrihi olarak değerlendirilecektir. Dolayısıyla Dârimî'nin isnadının zayıf olması rivayetin genel olarak sıhhatine zarar vermemektedir.

İbn Hibbân'ın senedinde bulunan Harmele b. Yahya ise hicrî 243 yılında vefat etmiştir. O da İbn Vehb'ten çok rivayet etmekle maruftur. Nitekim Harmele, ilgili hadisi de İbn Vehb'ten rivayet etmektedir. Ebû Hâtim er-Râzî'nin "hadisleri yazılır fakat ihticâc olunmaz" şeklinde tavsif ettiği Harmele için İbn Hacer, "sadûk" ifadesi kullanmaktadır. Ayrıca onun, İbn Vehb'i ve rivayetlerini en iyi bilen kişilerden biri olduğu, İbn Adî'nin onun hakkında sorduğu soruya Abdullah el-Ferhâzânî'nin zayıf olarak cevap verdiği ifade edilmektedir.⁶⁶ Harmele, her ne kadar bazı âlimlerce cerh edilse de İbn Vehb'i ve rivayetlerini en iyi bilen biri olarak tanınmaktadır. İlgili isnatta Harmele'nin, hadisi İbn Vehb'ten aldığı dikkate alındığında söz konusu isnadın sahih kabul edilmesi isabetli görünmektedir.

Ezana icabetin emredildiği rivayetlerin, isnad ve metinleri hakkında yapılan bu analiz sonucunda ilgili hadislerin gerek isnad gerek metin açısından sahih oldukları anlaşılmaktadır. Ahmed b. Hanbel ve Taberânî tarikiyle gelen aynı anlamdaki iki rivayetin ise metin açısından sahih, isnad açısından ise zayıf oldukları, ancak sahih isnadlarla desteklendikleri için hasen mertebesine yükseldikleri görülmektedir.

3.2. Ezana İcabetin Keyfiyeti ile İlgili Rivayetler

Ezana icabeti emreden rivayetlere bakıldığında, ezan işitildiğinde müezzinin söylediği ezan lafızlarını aynen tekrarlamak gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak bununla birlikte ezanın bazı sözlerinden sonra, tekrar yerine farklı duaların okunacağına dair rivayetler de bulunmaktadır. Ayrıca aşağıda, ezana icabetin keyfiyeti ile ilgili olduğu için tekrarın müezzin ile birlikte mi yoksa müezzinin peşinden mi yapılacağı konusundaki rivayetlere de yer verilmektedir. Ezana icabetin keyfiyetine dair Müslim'deki rivayetin isnad ve metni şöyledir:

⁶² İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 614; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/648.

⁶³ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 32/555.

⁶⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 32/551 vd.

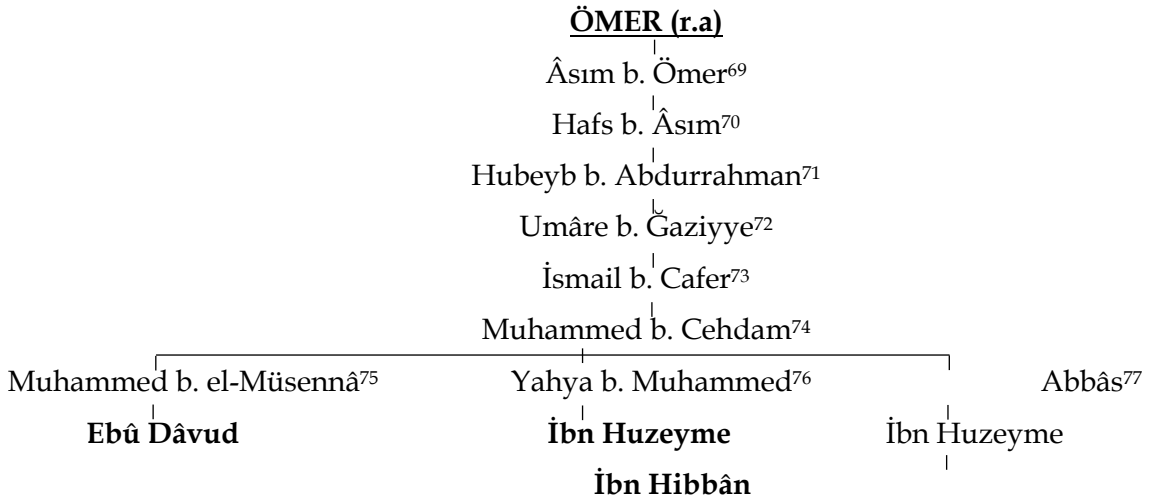
⁶⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/341.

⁶⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 5/548 vd.; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 156.

حدثني إسحاق بن منصور أخبرنا أبو جعفر محمد بن جَهْصَمِ التَّقْفِيُّ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ عُمَارَةَ بْنِ عَرَبَةَ، عَنْ حُبَيْبِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ إِسَافٍ، عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ إِذَا قَالَ الْمُوَدِّنُ: اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ، فَقَالَ أَحَدُكُمْ: اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ، ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، ثُمَّ قَالَ: حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ، قَالَ: لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ، فَالَ: اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ، ثُمَّ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مِنْ قَلْبِهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ

(Müslim dedi ki:) Bize İshak b. Mansûr'dan, o, Ebû Cafer'den, o, İsmail b. Cafer'den, o Umâre b. Ğaziyye'den, o, Hubeyb b. Abdurrahman'dan, o, Hafs b. Âsım b. Ömer b. el-Hattâb'dan, o, babası Âsım b. Ömer'den, o da babası Ömer b. el-Hattâb'dan rivayet etti. Ömer b. el-Hattâb demiştir ki: Allah Resûlü (s.a.s) şöyle buyurdu: "Sizden biriniz kalbinden müezzin Allahu ekber Allahu ekber dediğinde Allahu ekber, eşhedü ellâ ilâhe illallah dediğinde eşhedü ellâ ilâhe illallah, eşhedü enne Muhammeden Rasûlüllah dediğinde eşhedü enne Muhammeden Rasûlüllah, Hayye ale's-salâh dediğinde lâ havle ve lâ kuvvete illâ billahi'l-azîm, hayye ale'l-felâh dediğinde lâ havle ve lâ kuvvete illâ billahi'l-azîm, Allahu ekber Allahu ekber dediğinde Allahu ekber derse, lâ ilâhe illallah dediğinde lâ ilâhe illallah dese cennete girer."⁶⁷

Yukarıdaki rivayetin metnine bakıldığında ezan okunma esnasında bütün lafızların aynıyla tekrarlanması söz konusu değildir. *حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ* ve *حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ* sözcükleri işitildiğinde "lâ havle ve lâ kuvvete illâ billahi'l-azîm" denmesi istenmektedir. Ayrıca hadiste, söz konusu zikirleri kalben yapanların cennete girecekleri de müjdelanmektedir. Müslim'in rivayet ettiği aynı lafızlarla hadis Ebû Dâvûd, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'ın eserlerinde yer almaktadır.⁶⁸ Söz konusu eserlerde rivayetin metni birebir aynıdır. Sadece İbn Hibbân tarihiyle gelen rivayetinde *من قلبه* kelimesi bulunmamaktadır. Dolayısıyla mezkûr hadisin rivayetinde lafız ve anlam bütünlüğünün korunduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu rivayetin râvi ve tariklerini gösteren isnad şeması ise şöyledir:



⁶⁷ Müslim, "Salât" 7.

⁶⁸ Ebû Dâvud, "Salât", 37; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/248; İbn Hibbân, *Sahîh*, 4/582.

⁶⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/233; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 286.

⁷⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/152; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 172; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 7/17.

⁷¹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 192; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 8/227.

⁷² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/260; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 21/258.

⁷³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/44; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 106.

⁷⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/61; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 25/15.

⁷⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/111; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 505.

⁷⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/269; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 596; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 31/518.

⁷⁷ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 293; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14/222.

Yukarıdaki isnad şemasında da görüldüğü üzere söz konusu rivayetin sahâbeden sadece Hz. Ömer (r.a) tarihiyle geldiği görülmektedir. Ricâl kaynaklarından tespit edebildiğimiz kadarıyla diğer râvilerin tamamının sika olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla söz konusu rivayetin anlam ve lafız bütünlüğü muhafaza edilerek rivayet edildiği ve sahih derecesinde olduğu görülmektedir.

Ezan okunduğunda yapılacak tekrarın mahiyeti ile ilgili olarak yukarıdaki rivayette belirtilmeyen bir husus vardır ki o da sabah ezanına mahsus olarak söylenen الصلاة خير من النوم cümlesinden sonra ne söyleneceğidir.⁷⁸ Hadis kaynaklarından yaptığımız araştırma neticesinde mezkûr cümleden sonra lafzın aynısının tekrar edileceğine veya farklı bir duanın okunacağına dair bir rivayet bulunmamaktadır. Ancak bu hususta yaygın olan bir uygulama vardır ki o da الصلاة خير من النوم cümlesinden sonra صدقت وبررت denmesidir. Bu uygulamanın sünnetten bir delili var mıdır veya böyle bir uygulama caiz midir şeklinde bu konuda âlimler tarafından lehte ve aleyhte farklı görüşler ileri sürülmektedir. Konuyla ilgili bazı âlimlerin görüşleri şöyledir:

Hanefî fakihlerinden Kâsânî, الصلاة خير من النوم lafzından sonra tekrar yapılmayacağını, bunun yerine صدقت وبررت denileceğini ifade etmektedir.⁷⁹ Kâsânî bu görüşüne gerekçe olarak الصلاة خير من النوم cümlesinin, hayyealeteyn lafızları gibi insanların hafife alabileceği türden bir söz olduğunu ileri sürmektedir. Nevevî de tekrar konusunda Kâsânî ile aynı görüşü paylaşmaktadır.⁸⁰ Hanbelî fakihlerinden Merdâvî (ö. 885/1480), الصلاة خير من النوم lafzından sonra söylenen farklı duaları naklederken sahih olan görüşün صدقت وبررت demenin uygun olduğunu ifade etmektedir.⁸¹ Dolayısıyla bu husustaki yaygın görüşün Nevevî'nin de zikrettiği gibi الصلاة خير من النوم den sonra صدقت وبررت cümlesinin söylenmesi yönünde olduğu görülmektedir. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere bu hususta bir rivayetin olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim İbn Hacer (ö. 852/1449) de müezzinin hayyealeteyn⁸² dışında aynen tekrar edileceği, bunlarda ise havkalenin⁸³ söyleneceği şeklindeki sahih rivayetlerin dışındaki haberlerin ve ziyadeliklerin bir aslının bulunmadığını ifade etmektedir.⁸⁴ Merdâvî de İbn Kudâme'nin bu konuda herhangi bir rivayetin vârid olmadığını, dolayısıyla الصلاة خير من النوم lafzından sonra صدقت وبررت gibi lafızların söylenemeyeceği şeklindeki görüşünü nakletmektedir.⁸⁵ Burada şunu ifade edelim ki, fıkıh eserlerinde ezan ile ilgili konular tahlil edilirken الصلاة خير من النوم lafzından sonra صدقت وبررت şeklinde bir ifadenin söyleneceği hakkında herhangi bir rivayet zikredilmemektedir. Hakkında zayıf da olsa bir rivayetin bulunmadığı bu konuda ulemanın uygulaması muhtemelen Allah Resûlü (s.a.s)'nün ilave edilen söz konusu cümleyi tasdik etmesine mebnidir.

Konuyla ilgili bir diğer husus, ezana icabetin müezzinle beraber mi yoksa müezzinin ardından mı yapılacağıdır. Yukarıda Müslim'in Hz. Ömer tarihiyle rivayet ettiği hadiste Hz. Peygamber'in müezzinin peşinden aynı sözlerin tekrarlanması istenmişti. Hem bu hadis hem de aşağıda zikredeceğimiz rivayet, tekrarın müezzinin peşinden yapılması gerektiğini göstermektedir. Söz konusu rivayet şöyledir:

أَخْبَرَنَا فُتَيْبَةُ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ أَبِي بَشِيرٍ، عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ عَمَّتِهِ أُمِّ حَبِيبَةَ، قَالَتْ: "كَانَ النَّبِيُّ إِذَا كَانَ عِنْدِي فَسَمِعَ الْأَذَانَ يَقُولُ كَمَا يَقُولُ حَتَّى يَسْكُتَ

⁷⁸ Mezkûr cümlelerin sabah namazı ezanına mahsus olarak söyleneceğine dair rivayet için bk. Ebû Dâvud, "Salât" 28.

⁷⁹ Alâüddîn Ebû Bekir Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâ'î fi tertîbi's-şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/155.

⁸⁰ Ebû Zekerıyyâ Yahyâ en- Nevevî, *el-Mecmu' Şehu'l-Mühezzeb*, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.), 3/117.

⁸¹ Ebû'l-Hasen Alâüddîn Merdâvî, *el-İnsâf fi marifet'r-râcih mine'l-Julâf*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.), 1/427.

⁸² Ezanda okunan Hayye ala's-salâh ve hayye ala'l-felâh cümlelerini ifade eden terimdir.

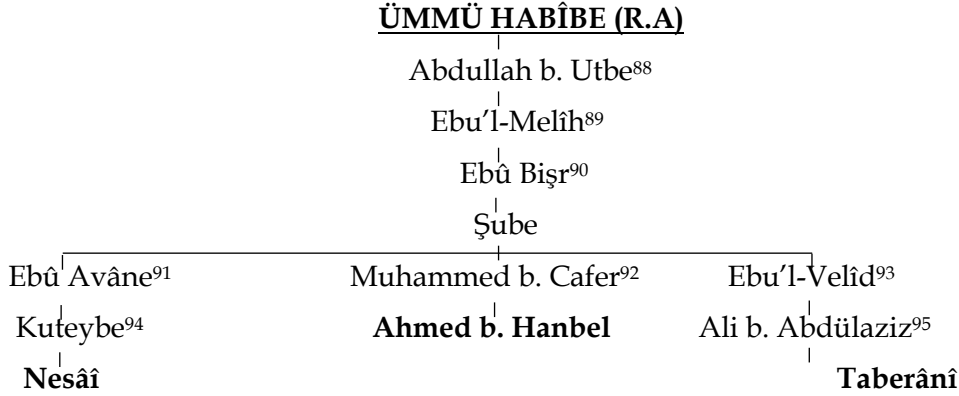
⁸³ Havkale, *عظيم* حول ولا قوة الا بالله العظيم.

⁸⁴ İbn Hacer, *et-Telhîsü'l-habîr, fi tahrîci ehâdisi'r-Râfiyyi'l-kebîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989), 1/520.

⁸⁵ Merdâvî, *el-İnsâf*, 1/427.

(Nesâî dedi ki:) Bize Kuteybe'den, o, Ebû Avâne'den, o, Ebû Bişr'den, o, Ebu'l-Melîh'den, o, Abdullah b. Utbe b. Ebû süfyân'dan, o da Ümmü Habîbe'den rivayet etmiştir. Ümmü Habîbe demiştir ki: Allah Resûlü (s.a.s) benim yanımda bulunduğu müezzinin sesini duyduklarında müezzin sükût edinceye kadar onun dediğini tekrar ederdi.⁸⁶

Nesâî'in *es-Sünenü'l-kübrâ*'sından aktardığımız söz konusu rivayet, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde, Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebîr*'inde ve bazı hadis kaynaklarında da yer almaktadır.⁸⁷ Rivayetinin isnad şeması ise şöyledir:



Mezkûr rivayetinin isnad şemasında bulunan râvilerin tamamının sika olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla bugün camilerde karşılaşılan, ezanın başlamasıyla birlikte sessiz olarak dinlemenin ve ezanın son lafzı olan "lâ ilâhe illallah" cümlesini müezzinden önce söylemenin, sahih sünnete muhalif olduğu anlaşılmaktadır.

3.3. Ezana İcabetin Hükümü

Ezana icabeti emreden hadislerin sahih olduğu tespitinden sonra geriye bu emrin istihbâb mı yoksa vücub mu ifade ettiği meselesi kalmaktadır. Ezan okunduğunda müezzini tekrar etmek vacip midir yoksa müstehap mıdır konusunda âlimler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Ezana icabet ile ilgili âlimlerin görüşlerine geçmeden önce, ezanın önem ve değerine dair kısa bir açıklama yerinde olacaktır.

Ezana icabet ile ilgili Kur'ân'da sadece Cuma namazı için okunan ezana icabet hakkında ayet bulunduğu daha önce ifade edilmişti. Bununla birlikte mutlak anlamda ezanın varlığına delalet eden bir ayet de Mâide suresinde bulunmaktadır. Söz konusu ayet şöyledir:

وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُؤًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ

"Siz namaza çağırduğunuz zaman onu alaya alıp eğlence yerine koyuyorlar. Bu, şüphesiz onların akılları ermeyen bir toplum olmalarındandır."⁹⁶

⁸⁶ Ebû Abdîrrahmân Ahmed Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 9/21.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44/350; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 23/228; İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 2/381; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 13/63.

⁸⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 15/267; Aynî, *Meğâni'l-Ahyâr*, 2/110.

⁸⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/190; Aynî, *Meğâni'l-Ahyâr*, 3/329.

⁹⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/133; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 5/5.

⁹¹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 580.

⁹² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/50; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/5.

⁹³ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 573.

⁹⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/20; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 454.

⁹⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/316.

⁹⁶ Maide, 5/58, DİB Kur'ân-ı Kerim Meali, 117.

Müslümanları namaza çağırmak maksadıyla ezan okunduğunda münafıkların ezanın sözlerini çarpıtarak yahut eğlenceye alarak onunla alay ettiklerine işaret eden Maide suresinin ilgili bu ayeti, “namaza çağırma” mânasında ezanın Kur’an’da yer aldığını göstermektedir. Fahreddin er-Râzî, bu ayetin, ezanın sırf rüya ile değil, Kur’an’ın nassı ile de sabit olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir.⁹⁷ Dolayısıyla ezan, hem Kur’an ve hem de sünnet ile sabit olmuş dîni bir esastır. Ayrıca ayette, ezana icabet etmek yerine, hafife almak suretiyle alay konusu yapmanın münafıkların bir özelliği olduğu anlatılmakta ve bu durum akılla bağdaştırılmamaktadır. Buradan hareketle ezanı hafife almanın, Müslüman için sakıncalı bir durum olduğunu söylemek de mümkündür. Ayrıca müezzinlerin hesap günü elde edecekleri mükâfatlara dair rivayetler de ezanın önemine delalet etmektedir.⁹⁸

Ezana icabetin fikhî boyutunda ise fukahâ arasında ihtilaf, mezkûr emrin vücut mu yoksa istihbab mı ifade ettiği noktasındadır. Cumhûr bu konuda, emrin istihbab ifade ettiğini savunurken⁹⁹ Hanefiler ile Mâlikîlerden bazıları ise ezana icabetin vacip olduğunu iddia etmektedirler.¹⁰⁰ Ezana icabetin vacip olduğunu savunanlara göre ezanı işiten kişinin ezan bitinceye kadar konuşmaması, Kur’an tilaveti dâhil herhangi bir amel ile meşgul olmaması gerekmektedir. Hatta ezan okunurken Kur’an tilavetine ara vermesi gerekmektedir.¹⁰¹ Bu görüşü savunanlar, yukarıda Buhârî’den rivayet edilen “إِذَا سَمِعْتُمُ النَّدَاءَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمُؤَذِّنُ” hadisini delil olarak gösterirler. Söz konusu hadisteki Allah Resûlü’nün (s.a.s) emri, aksine bir karine bulunmadığından dolayı vücut ifade etmektedir. Dolayısıyla buradaki emrin menduba veya istihbaba hamledilmesi doğru değildir.¹⁰²

Ezan okunduğunda müezzine icabetin mendup veya müstehap olduğuna dair bir karinenin bulunmadığına dair ileri sürülen bu görüşe, âlimler tarafından itiraz edilmiştir. Zira Enes (r.a) tarikiyle gelen bir rivayet, müezzine icabetin müstehap olduğuna delil teşkil etmektedir. Söz konusu rivayetin Müslim’deki isnad ve metni şöyledir:

وَحَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ، حَدَّثَنَا ثَابِتٌ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يُعِيرُ إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ، وَكَأَن يَسْمَعُ الْأَذَانَ، فَإِنْ سَمِعَ أَذَانًا، أَمْسَكَ، وَإِلَّا أَعَارَ، فَسَمِعَ رَجُلًا يَقُولُ: اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى الْفِطْرَةِ، ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ خَرَجْتَ مِنَ النَّارِ فَتَطْرُؤُوا، فَإِذَا هُوَ رَاعِي مِعْرَى

(Müslim dedi ki:) Bana Züheyr b. Harb’den, o, Yahya b. Saîd’den, o, Hammâd b. Seleme’den, o, Sâbit’ten, o da Enes (r.a)’ten rivayet etmiştir. Enes (r.a) demiştir ki: Allah Resûlü (s.a.s) fecr doğduğu zaman baskın yapardı. Ezanı dinlerdi (ezan sesi var mı diye). Şayet ezan sesini işitirse baskından vazgeçer, değilse baskını yapardı. Bir defa Allahu Ekber Allahu Ekber diyen bir adam işitti. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.s), “fitrat üzere” buyurdu. Sonra adam Eşhedü ellâ ilâhe illallah Eşhedü ellâ ilâhe illallah dedi. Allah Resûlü (s.a.s) “cehennemden çıktın” buyurdular. Daha sonra baktılar ki adamcağız bir keçi çobanymış.¹⁰³

Müslim’in rivayet ettiği ve râvilerininin tamamı sika olan yukarıdaki rivayette, ezan okunduğu esnada Allah Resûlü’nün (s.a.s) ezanı duymasına rağmen, ezan lafızlarından farklı kelimeler sarfettiği görülmektedir. Bu durum, Allah Resûlü’nün (s.a.s) müezzine icabet emrinin vücut değil istihbab ifade ettiğini göstermektedir. Ancak Hanefilere göre bu rivayetin, müezzine icabetin vücutuna mutlak olarak delil teşkil etmesi mümkün değildir.

⁹⁷ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 12/29.

⁹⁸ Buhari, “Ezan” 9; Müslim, “Zekât” 129; “Salât” 14; İbn Mâce, “Ezan” 5.

⁹⁹ Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/119; Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/273; Aynî, *Umdetül-kârî*, 5/117.

¹⁰⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/155.

¹⁰¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/155.

¹⁰² Aynî, *Umdetül-kârî*, 5/117-118; Kemâlüddîn Muhammed İbnü'l-Hümâm, *Fethul-Kadîr lil-âcizi'l-fakîr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/248-249.

¹⁰³ Müslim, “Salât” 7.

Zira râvi, âdeti gereği bu olayda Allah Resûlü'nün müezzine icabetini atlayıp sadece farklı olarak yaptığı konuşmayı nakletmiş olması veya müezzine icabet emrinin bu olaydan sonra verilmiş olması da muhtemeldir. Hanefîlerin bu gerekçeleri onların hadislerin teâruzı durumunda uyguladıkları metot ile bağlantılıdır. Zira Hanefîler, iki hadis teâruz ettiğinde ilk olarak neshin varlığını kabul etmektedirler.¹⁰⁴ Dolayısıyla ezana icabeti emreden rivayet, söz konusu hadisten sonra vârid olmuş ve öncekini neshetmiş olmalıdır. Bir diğer ihtimal daha vardır ki o da, Allah Resûlü (s.a.s)'nün bu olay esnasında, icabeti râvinin duyamayacağı derecede gizli olarak yerine getirmiş olmasıdır. Abdullah b. Mesûd (r.a)'un şu ifadesi de bu görüşü desteklemektedir:

Veki' → Süfyân → Âsım¹⁰⁵ → Müseyyeb b. Râfi'¹⁰⁶ → Abdullah b. Mesûd şöyle demektedir:

"من الجفاء أن تسمع المؤذن ثم لا تقول مثل مايقول"

"Ezani işitip te müezzinin dediğini tekrar etmemen cefadır."¹⁰⁷

Abdullah b. Mesûd (r.a)'un bu sözü, müezzine icabetin vacip olduğunu desteklemektedir. Zira cefa ancak vacibin terkinden dolayı söz konusu olmaktadır. Müstehabın terk edilmesinden dolayı ise herhangi bir cefanın varlığı söz konusu değildir.¹⁰⁸ Hülasa, Hanefîlere göre Enes (r.a) tarikiyle rivayet edilen hadis, icabetin müstehab olduğuna delil teşkil edecek mahiyette değildir. Bununla birlikte râvilerinden Müseyyeb b. Râfi' nin sika olmakla birlikte İbn Mesûd'a mülâkî olmadığı, dolayısıyla rivayetin mürsel olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁹ Rivayetin diğer râvileri ise sikadır.

Yukarıda Enes (r.a) tarikiyle rivayet edilen hadis, müezzine icabetin müstehab olduğuna dair güçlü bir delil olarak dikkat çekmektedir. Ancak burada Hanefîlerin söz konusu rivayeti, ezana icabetin müstehap olduğuna delalet etmesi noktasında yeterli görmedikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte müezzine icabetin müstehap olduğuna dair bir diğer delil, Salebe el-Kurazî'nin, Hz. Ömer zamanında Cuma namazı için toplanıldığında, müezzin ezan okurken konuştuklarını, ezan bitip Ömer hutbe için minbere çıkıp söze başladığında artık hiç kimsenin konuşmadığını, herkesin sustuğuna dair verdiği bilgidir.¹¹⁰ Bu haber de müezzine icabetin müstehap olduğuna dair cumhurun görüşünü desteklemektedir.

Sonuç

Ezan İslâm'ın en önemli sembollerinden biridir. Namaz vakitlerini Müslümanlara bildirmesi yanında bütün insanlığı İslâm'a ve Allah'a davet etmesi gibi çok önemli fonksiyonları bulunan ezanın Müslümanın hayatında önemli bir yeri bulunmaktadır. Dolayısıyla Müslümanın, günde beş vakit okunan ezana kayıtsız kalması düşünülemez. Böylesine önemli bir ibadetin uygulaması esnasında Müslümanların nasıl hareket edeceği, her ibadette olduğu gibi Allah Resûlü (s.a.s) tarafından belirlenmiştir.

Konuyla ilgili rivayetlere bakıldığında bunların bir kısmında müezzine icabet edilmesi gerektiği Allah Resûlü (s.a.s) tarafından emredilirken, bir kısmında da icabetin mahiyeti ile ilgili bilgilerin bulunduğu görülmektedir. Müezzine icabeti emreden rivayetler,

¹⁰⁴ Abdülhay el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdila li-es'ileti'l-aşarati'l-kâmile*, thk. Ebdülfettâh Ebû Gudde, (Halep: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1404/1984), 183; İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012), 180.

¹⁰⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/256; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/35.

¹⁰⁶ Zehebî, *el-Kâşif fi marifeti men lehü rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte*, ts., 2/265.

¹⁰⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/384.

¹⁰⁸ Aynî, *Umdetül-Kârî*, 5/118.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/139.

¹¹⁰ Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 216; Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/550.

Ebû Saîd el-Hudrî, Muâz b. Enes, Abdullah b. Ömer, Muâviye ve Abdullah b. Amr b. el-Âs (r.a) olmak üzere beş sahâbî tarikiyle gelmekte ve bunlardan Muâz b. Enes tariki dışında diğerlerinin sahih oldukları görülmektedir. Muâz b. Cebel tarikiyle gelen rivayetlerin senetlerindeki râviler ise birkaçı dışında âlimlerin geneli tarafından taz'if edilmektedir. Ancak râvilerdeki zayıflıkların zabt vasfına yönelik ve düşük seviyede olmaları ile diğer sahih tariklerle desteklenmiş olmaları dikkate alındığında bu rivayetlerin de hasen olarak değerlendirilmeleri mümkündür. Ayrıca Muâz b. Enes tarikiyle gelen rivayetlerde metinlerdeki lafız farklılıkları da dikkat çekmektedir. Anlam kaymasına neden olacak mahiyette olmayan bu farklılıkların söz konusu zayıf râvilerin zabt vasıflarındaki kısmî noksanlıktan kaynaklı olması muhtemeldir.

Ezana icabetin mahiyetini ihtiva eden rivayetlerin ise sadece Hz. Ömer (r.a) tarikiyle geldiği görülmektedir. Bu rivayetlerin de sahih olduğunu söylemek mümkündür. Her iki kısım hadislerin rivayetinde lafız ve anlam bütünlüğünün korunduğu da anlaşılmaktadır. Netice olarak hem müezzine icabeti emreden rivayetlerin hem de ezana icabetin mahiyetini ihtiva eden rivayetlerin isnad ve metin açısından sahih oldukları görülmüştür.

Müezzine icabeti emreden rivayetler ile ilgili olarak söz konusu emrin vücub mu yoksa istihbab mı ifade ettiği hakkında âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefiler ve bazı Mâlikîler söz konusu emrin vücub ifade ettiğini, cumhûr ise müstehab olduğunu savunmaktadır. Cumhûrun, hadisteki söz konusu emrin istihbab ifade ettiğine dair delil olarak ileri sürdüğü ve Allah Resûlü'nün (s.a.s) ezanı işitmesine rağmen ezan lafızlarından farklı olarak yaptığı konuşmasının nakledildiği rivayetin sahih olduğunu söylemek mümkündür. Ancak söz konusu rivayet Hanefiler tarafından, râvinin Allah Resûlü'nün (s.a.s) icabetini aktarma gereğini duymamış olabileceği veya icabetin râvinin işitemeyeceği kadar düşük bir sesle Allah Resûlü (s.a.s) tarafından gerçekleştirilmiş olma ihtimali gibi gerekçelerle istihbaba delil olmaya elverişli görülmemektedir. Ayrıca Hanefiler, icabeti emreden rivayetlerin istihbaba delil olarak gösterilen rivayetten daha sonra varid olabileceği dolayısıyla da neshin vaki olma ihtimalini dikkate almaktadırlar.

Hanefilerin istihbaba delalet eden rivayet hakkında ileri sürdükleri argümanların, gerçekleşmesi mümkün olasılıklar olması hasebiyle dikkate alınması gereken hususlar olduğunu söylemek gerekmektedir. Ancak söz konusu rivayetteki emrin vücub ifade ettiği kabul edildiği takdirde, bugün bu sorumluluğun Müslümanlar tarafından yerine getirilmediği de bir gerçektir. Bu durum dikkate alındığında Müslümanlar üzerine büyük bir sorumluluk yüklenmiş olacaktır. Ayrıca Hz. Ömer tarikiyle rivayet edilen hadiste de görüleceği üzere, Allah Resûlü (s.a.s) ezana kalbiyle icabet eden müminlerin cennete gireceğini ifade ederek bir nevi teşvikte bulunmaktadır. Bununla birlikte müezzine icabet edilmediği takdirde Müslümanların herhangi bir azapla tehdit edildiği bir rivayet de varid değildir. Bu durumlar dikkate alındığında ezana icabetle ilgili emrin istihbaba hamledilmesi daha isabetli görünmektedir.

Son olarak İslam'ın en önemli şiârından biri olan bu konuyu, rivayetteki emrin vücub mu veya istihbab mı ifade ettiği tartışmalarından bağımsız olarak ele almak gerekirse, ezana icabet etmenin Müslümana sağlayacağı uhrevî kazanımlar ortadadır. Dolayısıyla ezana icabetin, Müslüman açısından fikhî hükmüyle birlikte, Allaha kulluğun ve peygamberi örnek almanın bir gereği olarak da değerlendirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaûd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım. 1419/1999.
- Aynî. Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn. *Umdetül-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.
- Aynî. *Nühübü'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî Şerh-i Meâni'l-âsâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir, Katar: Vizâretü'l-evkâf, 1429/2008.
- Aynî. *Meğâni'l-Ahyâr fî Şerhi Esâmî Ricâli Meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Hasan Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2006.
- Bilgiç. Musa. *Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'indeki Ezanla İlgili Rivayetlerin Hadis Tekniği ve Yorumu Açısından Değerlendirilmesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Mustafa Dîb. 6 Cilt. Beyrut: Dâu İbn Kesîr, 3. Basım, 1407/1987.
- Cürcanî. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifat*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çakan, İsmail Lütü. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 5. Basım. 2012.
- Çetin, Abdurrahman. "Ezan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/36-38. Ankara: TDV Yayınları: 1989.
- Dârimî. Ebû Muhammed Abdullah. *Sünen*. 4 Cilt. thk. Hüseyin Selim. Riyad: Dâru'l-Muğni, 1420/2000.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım. 2006.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Ya'lâ. Ahmed b. Ali b. el-Mevsilî. *Müsned*. 13 Cilt. thk. Hüseyin Selim. Dimaşk: Dâru'l-Mem'mûn, 1404/1984.
- Fahreddin er-Râzî. Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl). *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım. 1420/2000.
- İbn Asâkir. Ebü'l-Kâsım Ali. *Târîhu Dimaşk*. 80 Cilt. thk. Amr b. Gurâme. Beyrut: Dâu'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebû Şeybe. Ebû Bekr Abdullâh. *Musannef*. 21 Cilt. thk. Muhammed Avvâme, Cidde: Dâru'l-Kible, ts.
- İbn Hacer. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Beyrut: Dâru'r-Raşîd, 1406/1986.
- İbn Hacer. *et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfiyyi'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1989.
- İbn Hacer. *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12 Cilt. Hindistan: Dâiretü'l-Meârif, 1326/1908.
- İbn Hibbân. Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sikât*. 9 Cilt. thk. Şerefüddin Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975.

- İbn Hibbân. *Sahîh*. 18 Cilt. thk. Şuayb Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı. 1413/1993.
- İbn Huzeyme. Ebû Bekr Muhammed. *Sahih*. 4 Cilt. thk. Mustafa el-Azamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1423/2003.
- İbn Kudâme. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. Sünenü İbn Mâce. thk. Muhammed Fuâd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr. Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Nüceym. Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İbnü'l-Hümâm. Kemâlüddîn Muhammed. *Fethul-Kadîr lil-âcizi'l-fakîr*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kâsânî. Alâüddîn Ebû Bekir. *Bedâi'u's-Sanâ'î fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım. 1406/1986.
- Leknevî, Abdülhay, *el-Ecvibetü'l-fâdila li-es'ileti'l-aşarati'l-kâmile*, thk. Ebdülfettâh Ebû Gudde.(Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım. 1404/1984.
- Mâlik. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *Muvattâ*. 8 Cilt. Thk. Mustafa el-Azamî. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyd b. Sultan, 1425/2004.
- Merdâvî. Ebü'l-Hasen Alâüddîn. *el-İnsâf fi marifet'r-râcih mine'l-hulâf*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2. Basım. ts.
- Mizzî. Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn, *Tehzîbü'l-Kemâl*. 35 Cilt. thk. Beşşâr Avâd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Nesâî. Ebû Abdirrahmân Ahmed. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 12 Cilt. thk. Hasan Abdülmün'im. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nevevî. Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *el-Mecmu' Şehu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Özpinar, Ömer. *Ezanı anlamak*, Ankara: Diyanet İleri Başkanlığı Yayınları. 4. Basım. 2020.
- San'ânî, Abdürrezzak. *Musannef*. thk. Habîbürrahman el-Azamî. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî. 2. Basım. 1403/1983.
- Şâfiî. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1400/1980.
- Şirâzî. Ebû İshâk. *el-Mühezzeb fi fikhü'l-İmâm eş-Şâfiî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Taberânî. Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. thk. Hamdi b. Abdülmecid. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım. ts.
- Taberânî. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. Thk. Hamdi b. Abdülmecid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. Sünenü't-Tirmizî. thk. Beşşâr Avvâd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1418/1998.
- Vuruşkan, Hüseyin. "Ezan Duası Hadisinin Senet ve Metin Değerlendirmesi". *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 2 (Mayıs 2019), 181-216.

Zehebî. Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. 4 Cilt. thk. Ali el-Becâvî.
Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963.

Zehebî. *el-Kâşif fi marifeti men lehû rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte*, 2 Cilt. ts.

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 • Yıl / Year: 4 • İlkbahar / Spring: 2021 • Sayı / Issue: 7

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 – Sayı | Issue: 7 – 2021 Nisan | 2021 April



MÜELLİFİ MEÇHUL BİR KASİDE-İ MÜNFERİCE ŞERHİ
A Commentary On Kaside-i Münferice By An Anonymous Author

Ramadan DOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi, Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Dr. Trakya University Faculty of Theology,
Department of Islamic History and Arts
rdramadandogan@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-0367-7039

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 17 Kasım 2020 / 17 November 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Şubat 2021 / 22 February 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Nisan / 30 April 2021
Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Nisan / April

Atıf / Citation: Doğan, Ramadan. “Müellifi Meçhul Bir Kaside-i Münferice Şerhi”. Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 7 (Nisan 2021): 70-79.

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

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

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

MÜELLİFİ MEÇHUL BİR KASİDE-İ MÜNFERİCE ŞERHİ

Öz

Kasîde-i Münferice adıyla bilinen bu manzumenin yazarı Ebu'l-Fazl Yûsuf b. Muhammed b. Yûsuf et-Tevzerî'dir. Daha çok İbnü'n-Nahvî lakabıyla tanınır. Daha çok tasavvuf muhitlerinde ilgi gördüğü anlaşılan bu manzume Farsça ve Türkçe farklı dönemlerde çok kez tercüme edilmiş, Arapça, Farsça ve Türkçe şerh ve tahmisler yazılmıştır. Bu makalede söz konusu kaside ve müellifi hakkında kısaca bilgi verilmiş, akabinde yazarı bilinmeyen ve İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda O.E. 1648 numara ile kayıtlı olan kırk beyitlik bir *Kaside-i Münferice* şerhinin metni sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kasîde, Münferice, Şerh, Klasik Türk Edebiyatı, Türk İslam Edebiyatı, İbnü'n-Nahvî.

A Commentary On Qaside-i Munfarijah By An Anonymous Author

Abstract

Ebu'l-Fazl Yusuf b. Muhammed b. Yusuf et-Tevzerî is the author of this poem known as *Kaside-i Münferice*. He is mostly known by his nickname İbnü'n-Nahvî. This poem that was more attractive in the sufistic circles has been translated many times into Persian and Turkish in different periods. Various commentaries and annotations about this poem were written in Arabic, Persian and Turkish. In this article brief information about this verse and its writer was given, and then the text of the commentary on *Kaside-i Münferice* whose author is unknown and registered on O.E. in Istanbul Municipality Atatürk Library with the number 1648 has been presented.

Keywords: Kaside, Münferice, Commentary, Classical Turkish Literature, Turkish-Islamic Literature, İbnü'n-Nahvi.

Giriş

Birkaç farklı isimle anılan bu kaside başta Arap edebiyatı olmak üzere İslam edebiyat geleneği içerisinde daha çok *Münferice* adıyla şöhret bulmuştur. Özellikle ism-i azâmî ihtiva ettiğine yönelik halk arasındaki yaygın inanç adı geçen kasidenin hem tanınırlığını artırmış hem de tasavvufi çevrelerin kasideye olan ilgi ve alakasını celbetmiştir. Kasidenin müellifi, nahivle olan güçlü ilişkisi nedeniyle İbnü'n-Nahvî lakabıyla tanınan Ebu'l-Fazl Yusuf b. Muhammed b. Yusuf et-Tevzerî'dir (ö.513/1119). Tunus'un Tevzer kasabasında dünyaya gelen şair ilk eğitimine burada başlamış, akabinde Kayrevan'a giderek çeşitli alimlerden ders okumuştur. İlerleyen dönemlerde Bicâye, Sicilmâse, Fas ve Mısır gibi bölgelerde bulunmuş, bu süreçte hacca gidip gelmiş olan şairin 1119'da Benî Hammâd Kalesi'nde vefat ettiği bilinmektedir.¹

¹ İsmail Durmuş-Hüseyin Elmalı, "İbnü'n-Nahvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/163-164.

İbnü'n-Nahvî'nin, çağdaşı olan Gazzâlî'ye (ö.1111) ve onun *İhyâu Ulûmi'd-dîn* adlı eserine olan düşkünlüğünden özellikle bahsedilmektedir. Geçimini sahip olduğu çiftliğinin gelirleriyle sağlamış olan şairin zühd yaşantısını tercih etmesi hasebiyle tasavvufi yönü öne çıkmıştır.² Hemen her kaynakta tekrar edilen bilgiye göre İbnü'n-Nahvî *Kasîde-i Münferice'*yi Tevzer'den uzak bir yerde bulunduğu sırada mallarının gasp edildiğini haber alması üzerine nazmetmiştir. Kasidenin konu itibarıyla merkeze aldığı tevekkül ve takdir-i İlahî'ye rıza gösterme teması kasidenin tasavvufi çevreler arasında hızlıca tutunması yol açmış, bu manzume evrad u ezkârlar arasında dahil edilmiş, kaside etrafında zamanla farklı inançların gelişmesi mümkün olmuştur.³

Kasîde-i Münferice'nin genel kanaat olarak kırk beyitten teşekkül ettiği kabul edilse de farklı rivayetler de göz önünde bulundurulunca bu sayının kırk ila elli rakamı arasında gidip geldiği öne sürülebilir. Ancak genellikle kırktan sonraki beyitlerin birer ekleme olduğu kabul edilir.⁴ Hatta İsmail Ankaravî, *Hikmetü'l-münderice fi şerhi'l-Münferice* isimli eserinde, aslında kırk beyitten müteşekkil kasidenin başına hamdele ve salvele ile sonuna Hz. Peygamber'in âl ve ashabına methiye bölümü ekleyerek bu sayıyı aştığını ifade eder.⁵

Bu esere pek çok şerh ve tercüme yapılmıştır. Bir önceki makalede⁶ bu konu üzerinde durulduğundan burada şerh ve tercümelerden bahsedilme gereği duyulmamıştır.

İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda O.E. 1648 numara ile kayıtlı olan şerh, makalemizin konusunu teşkil etmektedir. 19 varaktan oluşan eserde 42 beyit açıklanmıştır. Eserin başında ve sonunda Arapça dualar yer almaktadır. Şerhte beyitlerin açıklaması yapılmadan evvel beyitte geçen kelimelerin anlamlarına değinilmiştir. Daha sonra "hâsıl-ı ma'nâ demektir ki" ibaresiyle beyitlerin tercümesi ve şerhi yapılmıştır.

Şerhin metin tesisinde transkripsiyon alfabesi kullanılmamıştır.

Metin

اشتدي ازمة تنفرج
قد اذن ليالك بالبلج

'İştîdâd', izdiyâddır; 'ezme', feth-i mâ ve sükûn-ı 'aynla gamdır. Gâh kaht ma'nâsına da gelir. Münâdadır, harf-i nidâsı mahzuftur. Asbaha leyl kabilindendir. 'İnfirâc', inkişâfdır. 'kad' tahkik içindir. 'Îzân' i'lamdır. 'belec', sabahın işrâkıdır. Hâsıl-ı ma'nâ demektir ki: Ey gam! Ziyade ol, ta ki münkeşif zâil olasın. Tahkik, senin gecen sabahı bildirdi. Zira her terhin akibeti ferahtır ve her belanın âhiri safâdır. Nitekim Kur'ân-ı azîmü'ş-şânda varid oldu:⁷

إنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا
وَمَا مَلَاحُ اللَّيْلِ لَهُ سُرُجٌ
حَتَّىٰ يَغْشَاهُ أَبُو السَّرِجِ

'Zulâmu'l-leyl', gece karanusıdır. 'Serc', sirâcın cem'idir. 'Sirâc', چراغ ma'nâsınadır. Bu mahalde murad, kevâkıbdır. 'ğaşy', setr ma'nâsınadır; ebû's-sürçden murad, şemstir.

² Yusuf Yıldırım, "Salâhî-i Uşşâkî'nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1 (Haziran 2015), 88

³ Hüseyin Elmalı, "İbnü'n-Nahvî, el-Kasidetü'l-Münferice'si ve Tercümesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2002), s.41-42.

⁴ Ercan Alkan, "Es'ad Erbilî'nin Tercüme-i Kasîde-i Münferice Adlı Eseri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. XIII, sy.30, s.153.

⁵ İsmail Ankaravî, *Hikmetü'l-Münderice fi Şerhi'l-Münferice* (İstanbul: Uhuvvet Matbaası, 1327), 118

⁶ Ramadan Doğan, "Mustafa Behçet Bin Muhammed Sâlim'in Avzâ'u'l-Behçe Fi Şerhi'l-Münferice Adlı Eseri", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, 5 (Nisan 2020), 116-119.

⁷ Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî çev. Hayrettin Karaman vd.. (Ankara: TDV Yayınları, 1993), İnşirah, "Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır." 94/6.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Nitekim gece karanusu için serc vardır. Onunla bir miktar zulumât ref' olur, ta ki babası olan şems, tulû ettikten sonra zulumât bi'l-külliyye zail olur. Kezâlik âlâm ve şedâid-i zulumâtı müstevliye oldukta eltâf-ı ilâhiyye şemsi gelip bi'l-külliyye hedim ve izâle hemen abde lazım olan şedâid sabırdır.

و سحاب الخير لها مطار
فاذا جاء الابان تجي

'Sehâbu'l-hayr'dan murad vaktinde yağdıran buluttur. İbân', bi-kesri'l-hemze ve teşdîdî'l-bâ', vakit ma'nâsınadır. 'Tecî', aslında tecî'dir, âhiri hemze ile, lâkin zaruret-i kâfiye için sâkıt olmuştur.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Hayr bulutlarının yağmuru vardır. Vakti geldikte o bulut gelir, ya'nî eltâf-ı Rabbâniyyenin vakti vardır. Gelmek mukarrerdir. Hemen abde lazım olan sabredip rahmet-i Bârî'den me'yûs olmamak gerek.

و فوائد مولانا جمل
لسروح الانفس والمهج

'Fevâid', fâidenin cem'idir. Faidenin nef'i ma'nâsınadır. 'Sürûh', hayvanı otlamaya irsâle derler. 'Enfûs', nefsin cem'idir. 'Mühec', zamm-ı mîm ile 'mihecce'nin cem'idir. Rûh ma'nâsınadır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Bizim Mevlâ'mızın nefis ve can için olan eltâf ve ni'meti lâ-yuhsâdır. Abde lâyık budur ki iştîdâd-ı ham ile me'yûs olmamak gerek.

ولها ارج محي ايدا
فاقصد محيا ذاك الأرج

'Lehâ' zamiri fevâide râcî'dir. 'Erac', râyiha-i tayyibenin teveccühüne derler. 'muhyî', hayat ma'nâsınadır, 'ebed', dâ'imdir.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Ol fevâ'id için râyiha-i tayyibe vardır ki, ol râyiha hayât-ı ebediyye-i mekâniyye yahut zamâniyyedir. İmdi sen ol râyiha-i tayyibenin mahall-i hayât-ı ebediyyesini yahut zamân-ı hayât-ı ebediyyesini kast eyle iştîdâd-ı gam ile nâ-ümît olma.

فلربتما فاض المحياء
ببحور الموج من اللجج

'Rubbetemâ', killet ma'nâsınadır gâhî kesret ma'nâsına da olur. Bu mahalde ikisi dahi caizdir. Feyz, dökülmekir. 'Buhûr', bahrin cem'idir. 'Mevc', deryanın hareketinden hâsıl olan talazdır. 'Lüce', lüce'nin cem'idir. Mâ-ı azîme derler buhurun mevce izafeti, sebebin müsebbebe izafeti kabilindendir. Maksut mübalağadır ve illâ mevcin buhûru olmaz.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Çok olur yâhût gâh olur mâ-azîmden mevcin deryâlarına hayât-ı ebediyye dökülür. Hemen abde teyeffuz ve kast lazımdır. İştîdâd-ı gam ile gâfil olmamak gerek.

والخلق جميعا في يده
فذنو سعة و ذوو حرج

'Halk', mahlûk ma'nâsınadır, zû sâhib ma'nâsınadır. 'Vese'a', yüsrettir, 'harece', 'usrettir. 'yedihî'deki zamîr Mevlâ'ya râcî'dir.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Cem-i mahlûkât, Mevlâ'nın kudretindedir. O 'usre, yüsre sahiptir. "Lâ-yüs'elü 'ammâ yef'alü ve hüm yüselün."⁸ Hemen abde iştîdâd-ı gama tahammül ve umûrunu Cenâb-ı İzzet'e tefviz lazımdır.

ونزولهم و طلوعهم
فغلى درك و على درج

'Nüzûl', a'lâdan esfele inmektedir. 'Tulû', esfelden a'lâya çıkmaktır. 'Derk'den murad, nîrândır. 'Derc'den murad, cinândır. 'nüzûluhum, tulû'uhum' zamîr halka râcî'dir.

⁸ Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir. Enbiyâ 21/23

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Bu halkın erbâb-ı şakâvetinin nüzulü cahîmedir ve erbâb-ı saadetinin tulû'-ı su'ûdu cinânedir.

ومعايشهم وعواقبهم
ليست في المشوي على عوج

'Me'âyiş', maişetin cem'idir. Maişet dirilmektir. "Avâk', âkibetin cem'idir. Nihayet ma'nâsınadır. "İvec', inhirafıdır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Bu halkın her birisinin dünyada oldukları üzere taayyüşleri ve ahirette kimi ehl-i cennet ve kimi ehl-i nâr olmaları ilm-i ezeliye mestürdür. Asla ivec yoktur, bu kelâmın hakîkati ilm-i kelâma mebnîdir.

حكم نسجت بيد حكمت
ثم انتسجت بالمنتسج

'Hikem', hikmetin cem'idir. Hikmet bir şeyi kemâ hüve ilimdir. 'nesc', dokumadır, 'İntisâc' dokumak, 'müntesic', ism-i fâildir, lahme ma'nâsınadır.

Hâsıl-ı kelâm-ı ma'nâ, demektir ki: Beyt-i sâbıktan bu beyte gelince zikrolunan eşye ki ves'a, 'usra, nüzul ve tulû' ve ma'âyiş ve 'avâkıbdır ve küllîsi kudret-i hâkime ile dokunmuşlardır. Asla vechen mine'l-vücûh hata ve galata ihtimal yoktur. Abde lazım olan telakki bî'l-kabûl ve emre imtisâl ve nevâhîden ictinabdır. Çûn ü cezâ câ'iz değildir. Faraza itiraz eylese kendine zarardır. Mesela İblis-i pür telbis gibi 'aynuhû mâ yestahikkuhû.

فاذا اقتصدت ثم انعرجت
فبمقتصد وبمنعرج

İktisâ[t] ve istikâmet in'irâc inhirâktır. Muktesit, müstakîm, mün'irac, münharif.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Bu zikrolunan eşya Cenâb-ı Rabb-i İzzete izafet ile cem'îsi istikâmet üzeredir. Lâkin bu dâr-ı teklifte şer' iktisârına hükmettiği muktesit inhirafına hükmettiği münharif iktisat ve inhirâf muktesit münharif olmak sebiledir.

شهدت بعجابيها حجج
قامت بالامر على الحجج

'Hucec', evveli zamm-ı hâ ile ve feth-i cimile hüccetin cem'idir. 'Hicec', sâni kesr-i hâ ve feth-i cimile hüccetin cem'idir. Kesr-i hâ ile hucce sene ma'nâsınadır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Bu eşyanın acayibine hüccetler şahit oldu. Ve ol hüccetler ilâ yevmi'l-kıyâmeh dâim oldu.

ورضي بقضاء الله حجي
فعلى مركزته فجع

'Hac', fa'îl vezninde hakîk ma'nâsınadır. 'Merkûze', dairedir, zamîr rızaya râcî'dir. "Ac', 'ivecden emirdir, 'ivec kıyâm ma'nâsınadır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Kazau'llâha rıza hakik ve layıktır. İmdi rıza dâ'iresi üzerine kâ'im ol, asla münharif olma.

وإذا اتفتحت ابواب هدى
فاعجل لخزائنها ولج

'Hazâ'ine', hazinenin cem'idir. 'Lec', emirdir ve livecden duhûl ma'nâsınadır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Kaçan hidayet kapıları açılrsa hazineye girmeye acele eyle ve gir.

وإذا حاولت نهايتها
فاحذر اذ ذاك من العرج

Muhâvele talebdir, 'irec aksalıktır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Ol hazâin içine duhûlden sonra nihayeti taleb eylesen ol vakitte 'arecden hazer eyle, nefsi emmâre şeytan galebe edip seni a'rac etmesinler ta ki menâzil-i âliyye ve merâtib-i râfi'aya vâsıl olasın.

لتكون من السباق اذا
ماجئت الى تلك الفرع

'Sübbâk', zamm-ı sîn ile ve teşdîd-i bâ ile sâbık'ın cem'idir. Sâbık, tesâbık vaktinden evvel gelene derler. Ve 'furac', zamm-ı fâ ile ve feth-i râ ile ferect'e'nin cem'idir.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Nihayetine talib olduğun murâtibe vusûlün zamanında sâbikûndan olursun. Kur'ân-ı azîmü'ş-şânda bu ma'nâyâ işaret vardır.⁹

والمسابقون السابقون أولئك المقربون
فهناك العيش و بهجته
فلمبتهج ولمنتهج

'Îş', dirlik, 'behçe' şâzlık ve güzellik ma'nâsınadır. 'Mübtehic' hüsn, 'müntehic' tarîk-i müstakîme sülûk edici.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Sâbikûn olduğu mekândadır. 'Îş ve behçet ol 'iş ve behçet Cenâb-ı 'İzzet tarafından olan tecelliyât mesrûr olan içindir ve dahi tarîk-i müstakime dâ'im olan içindir.

فهج الاعمال اذا ركبت
فاذا ما هجت اذا تهج

'Hic', hicâdan emirdir, tahrik ma'nâsınadır ki sükûn ma'nâsınadır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Sen a'mâli tahrik eyle, kaçan ol a'mâl-i sâkine olsa zira sen tahrik ettikte ol dahi müteharrik olur. Ya'nî a'mâlde taksîr etme ve envâ'-ı ibadete meşgul ol dâim bir an ve bir saat münfek olma.

ومعاصي الله سماجتها
تزدان لذي الخلق السمج

'Semâcet', koçdur. 'Tezvân' zinetten me'hûzdür. 'Hulk-ı semic' yaramaz huysdur.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Allah Teâlâ Hazretlerinin menâhisi, ol menâhı hulk-ı kabîh sahibe güzel görünür.

ولطاعته و صباحتها
انوار صباح مبتلج

'Sabâhat', hüsnüdür, 'envâr', nurun cem'idir. 'Mübtelic' meşrik ma'nâsınadır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Ol Allah Teâlâ'nın ta'ati için ve ol taatin şerefi için gündüz nûrları gibi nûrlar vardır. Ol taat ile muttasıf olan mü'min dâima şâz u handân olur. Nice tecelliyâta mazhar olur.

من يخطب حور العين بها
يظفر بالحرور و بالغنج

'Hitbe' diye avrat taleb etmeye derler. Hûr, huld-ı hûr-ı cinândır. "Anc', feth-i ayn ve sükûn-ı nûn ile şekil ve hüsn ve tenasüb-i a'zâyâ derler.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Bir kimse hûr-ı hulde a'mâl ile hitbe eylese talebinde ziyade hüsn-i dâreyne nâil olur.

فكن المرضي لها بتقى
ترضاه هدى وتكون نجى

'Tukâ', zamm-ı tâ ve feth-i kâf ile takva ma'nâsınadır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Takva ile hûr-ı cinâna kendini beğendirsen dahi yarın ol takvaya razı olursun. Ve ol takva sebebiyle cemî'-i belâlardan halas olursun.

واتل القران بقلب ذي
حرف و بصوت فيه شج

'Harf', ihtirâf ma'nâsınadır, 'şecî', hazîn ma'nâsınadır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Aşk-ı ilâhî ile muhterif kalb ile ve savt-ı hazîn ile Kur'ân-ı azîmü'ş-şânu tilâvet eyle.

وصلاة الليل مسافتها
فاذهب فيها بالفهم وجى

'Mesâfe', mekândır, zamîri zımnında olan tilâvete râcî'dir. 'izheb', zihâbdan; cî, mecîden emirdir. 'fihâ' zamîri mesafeye râcîdir. Salavâta dahi ircâ'ı caizdir.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Gece namazı Kur'ân tilâvet edecek mahaldır, fehm ile ol mesafede git gel. Yani safâ-yı kalb ile ve cem'iyet-i hatır ile tekrar be-tekrar oku.

⁹ "(Hayırda) önde olanlar, (ecirde de) öndedirler. İşte bunlar (Allah'a) en yakın olanlardır." Vâkıa 56/10-11.

وتأملها ومعانيها

تأتي الفردوس و تفترح

Ve 'me'âyinehâ'de olan vâv-ı âtifa ve me'a ma'nâsına da olmak câ'izdir. Zamîr-i bârizler ya'nî te'emmülehâ ve me'âniyehâdaki zamîrler tilavete râcî'dir. Lâkin tilavet metlû ma'nâsınadır yahut Kur'ân'a râcîdir. Kelimât itibariyle teferrüc, şâdlıktır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Kur'ân-ı azîmü's-şânın nazm-ı kerimini ve ma'nâsını mülâhaza eyle, tilavet eyle, ta ki firdevse gelesin ve teferrüc edesin.

واشرب تسنيم مفرها

لا ممتزجا وبممتزج

'Tesnîm', râyiha-i tayyibeye derler. 'Müfeccer', tefcirden ism-i mefuldür, ecrolunmuş demektir. 'Müfeccerahâ', zamîri cennetü'l-firdevse râcî'dir. Mümtezic-i evvel, imtizâcdan ism-i fâildir, yani halat ucu demektir. Mümtezic-i sâni, masdar-ı mîmîdir.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Ol firdevsin râyiha-i tayyibeli akan âb-ı sâfisini iç.

مدح العقل الاثيه هدى

وهوى منول عنه هج

'Müdiha', mâzî meçhûldür. 'akıl', bir cevher-i mücerreddir. 'Hedâ', hidayet ma'nâsınadır. 'Hevâ', murâd-ı nefistir. 'Mütevellâ', î'râz edici, 'hüçî', mâzî meçhûldür, hüçüvden müştaktır, medhin mukabilidir.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Hidayeti götürücü akıl medholundu, hidayetten î'râz eden hevâ hicvolundu.

وكتاب الله رياضته

لعقول الخلق بمندرج

'Riyâzet', otlı ve sulu yere derler. 'Münderic', ism-i mekândır, tarîk-i müstakîm ma'nâsınadır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Kitâbullâh tarîk-i müstakîmde halka birer ravzadır ki, cemî-i nâs onunla müntefî' ve mühtedî olurlar.

وخيار الخلق هدايتهم

وسواهم من همج الهمج

'Hıyâr', hayrın cem'idir. 'Hec', gökçek şikkâke derler, koyunun ve keçinin gözüne düşer.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Nâsın hayırlıları hidayet edicileridir. Mesela, enbiyâ-i 'izâm ve murselîn-i kirâm salavâtullâhi alâ nebiyyinâ ve aleyhim ve e'immet-i müctehidîn ve men tebî'ahüm rıdvânüllâhi te'âlâ aleyhim ecma'in, bunlardan mâ'adâsı gökçek şikkâkın küçüklerindedir. Teşbihden garaz onları zemdir.

واذا كنت المقدام فلا

تجزع في الحرب من الرهج

'Mikdâm', mecrâm vezninde mübâlağalı ism-i fâildir. 'Ceza', zıdd-ı sabırdır. 'Rehc', gubâr ma'nâsınadır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: A'mâl-i hayr bir amaele-i mübâlağa ile ikdâm eylesen, onun tarîkinden gelen vesâvis-i şedâide tahammül ü sabreyle, muharebede gubârdan feryat eyleme.

واذا ابصرت منار هدى

فاظهر فردا فوق النيج

'İbsâr', görmektir. 'Menâr', mekân nûrudur. 'Besec', şeyin fevkine derler.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Hüdâ menârını görsen ferd-i kâmil olduğun hâlde, zâhir ol, yani ibadât u tâatte bir mertebe mecid ve sâ'î ol ki akrân u emsâline fâ'ik olup "ve's-sâbikûne's-sâbikûne"¹⁰ dâhil olasın.

واذا اشاقت نفس وجدت

الما بالشوق المعتلج

'Mu'telic', şedîd ve galiz ma'nâsınadır.

¹⁰ "(Hayırda) önde olanlar, (ecirde de) öndedirler." Vâkıa 56/10.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Kaçan nefis iştiyâk etse şevk-i şedide mülâbis bir elem bulur. Ya'nî 'abde tecelliyât-ı ilâhiyye münkeşif oldukta bir mertebe derûn-ı aşk ile memlû olur ki aşktan elem ve ızdırab hâsıl olur ki vuslat-ı yârdan gayri ile ilaç olmaz.

وثايا الحسنی ضاحكة
وتمام الضحك على الفلج

'Senâyâ', esniyenin cem'idir. 'Seniyye', ön diş derler. 'Husnâ', ahsenin müennesidir. 'Felec', feth-i fâ ve feth-i 'ayn ile tebâ'ad ve menâbit-i isnândır, yani diş bitecek yerler birbirine ba'id olmaktadır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Güzellik dişleri gülücüdür yahut güzel dişler gülücüdür. Gülmenin feleci üzeredir, yani dişin dipleri görünmektir. Bu mahalde maksut tarikat-i Muhammediyye ve şer'at-i Ahmediyye bir mertebe-i vâziha ve beyyinedir, asla vechen mine'l-vücûh onda iştibâh yoktur, hak olmasına kendi şahittir. Zâl ve muzıl olanların i'vicâcından nâşidir.

وعياب الاسرار اجتمعت
بامانتها تحت الشرح

'Iyâb', 'aybetin cem'idir, 'aybe heybenin ismidir. Bu mahalde kalp ma'nâsınadır. Şerc bağlamak ve bir kimsenin kalbidir.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Esrâr-ı ilâhiyye-i müştemile olan havâssın kalbin emânet-i sebile şedd ü şak ve zamm-ı muhkem ile müctemî'a ve munzamme olmuştur. Nâ-ehl olan avâma keşfolmaz.

والرفق يدوم لصاحبه
والخرق بصير الى الهرج

'Rıfk'tan murâd amel-i hasendir, 'hark'tan murâd amel-i kabîhtir. 'Herec', fitne ma'nâsınadır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: A'mâl-i hasene sahibi için dâ'im olur, amel-i kabîh sahibi fitneye ircâ' eder. Âkıbet cahîme isâl eder. Allâhumme 'âfinâ.

صلوات الله على المهدي
الهادي الناس الى النهج

'Nehc', feth-i nûn ve sükûn-ı hâ ile tarîk-i vâzî' ma'nâsınadır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Allah Teâlâ Hazretlerinin salavâtı tarîk-i müştakîme nâsı hidayet edici mehdînin üzerinedir. Ya'nî olsun cümle-i ismiyye duâ mevkî'indedir.

وابي بكر في سيرته
ولسان مقالته اللهج

'Sîret', tarikat ma'nâsınadır, zamîr mehdîye râcî'dir. 'lisan'dan murâd kelimedir. 'makâle', izafet-i beyânîyyedir. 'lehc', harîs ma'nâsınadır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Ef'âlinde ve akvâlinde Hazret-i Muhammedü'l-Mehdîye tâbî ve ibadete harîs olan Ebî Bekr üzerine olsun salavât.

وابي حفص وكرامته
في قصة سارية الخلع

'Sâriye', ism-i racüldür. 'Halec', te'ab ve ızdırabdır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Sâriye muzdarib kıssasında vâki' olan kerameti hürmeti için Ebî Hafz üzerine dahi olsun. Kıssanın tafsili budur ki; Sâriye, Hazret-i Ömer radiyallâhu anh ser-asker edip 'adû üzerine irsâl buyurdular. Bunlar Nihâvend nâm mevzî'inde bir cebele vâsıl oldular. Ol cebelin ardında adüv vardı. Bunlar ol adüvden gafiller idiler. Meğer Hazret-i Ömer ol gün yevm-i Cum'a idi, minber üzerine teşrif buyurmuşlar idi. Medineyle Nihâvendin mâ-beyni üç aylık yol iken bu hâleti gördüler. Ve nâgâh yâ Sâriyete'l-cebel el-cebel buyurdular. Sâriye dahi bu kelâmı istimâ' edip müteyakkız ve ittikâ üzere oldular. İmdi Hazret-i Ömer'in bu miktar mesâfe-i ba'ide ru'yetleri ve kelâmını istimâ'ları Hazret-i Ömer'in kerametindedir. Şeyh hazretleri kudde sırruhû bu kıssayı işaret buyurdular.

وابي عمروذوي النورين

المستحيي المستحيي البهيج

'Zi'n-nûreyn', iki nûr sâhibi demektir, Hazret-i Osman radıyallâhu Teâlâ 'anh ve 'an sâiri's-sahâbeti ecmaîn, Hazret-i Risâlet-penâhun sallallâhu Teâlâ aleyhi ve sellem hazretlerinin iki kerimelerini tezevvüc ettikleri için bu lakab-ı şerîf ile mukallem oldular. 'Mustahyî', ism-i fâildir istihyâdan; 'müstahyâ', ism-i mef'ûldür. 'behec', hasen ma'nâsınadır.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Utanıcı ve utanılmış ve hasen iki nur sahibi bu evsâf ile muttasıf olan Ebî Amr üzerine dahi olsun salavât.

وإبي حسن في العلم إذا

وإفي بسحابيه الخلق

'Sehâb', sehâbetin cem'idir. 'Hulec', zamm-ı hâ ile halicin cem'idir, cezb ma'nâsınadır. 'Vâfî', muvâfakatten mâzîdir, muvâfât getirmektir.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Sehâyib-i nâfî' gibi cemî-i nâsa nef'i olan ilm sahibi Ebî Hasan üzerine dahi olsun salavât.

وصحابته وقرابته

وقفات الأثر بلا عوج

'Kufât', cem'-i kâfi, tâbî ma'nâsınadır. 'İsr', kesr-i hemze iledir. "İvec", inhiraftır. 'sahâbetihî', selâse-i mehdiyye râcî'dir.

Hâsıl-ı ma'nâ, demektir ki: Dahi sahâbesi dahi karâbeti isrine bilâ-ivec uyanların üzerine olsun salavât.

يارب بهم وبالهم

عجل بالنصرة وبالفرج

Ey benim rabbim ve muslihim yahut ey benim mâlikim ve hâlikım! Muhammed Mustafa sallallâhu Teâlâ aleyhi ve sellem hürmeti için ve âl-i ashâbı ve karâbeti ve isrine iktidâ edenler hürmeti için nusret ve ferec ile tacil eyle fi'l-hâli şiddetten bizi halâs eyle.

Sonuç

İbnü'n-Nahvî'nin *Kasîde-i Münferice*'si etrafında oluşan edebi gelenek bir bütün şeklinde değerlendirildiğinde kaside, İslam memleketlerinde yaygın bir kabul görmesinin neticesi olarak klasik Türk edebiyatında da alaka gören bir manzume olarak karşımıza çıkar. Bahsi geçen kasidenin farklı dönemlerde çeşitli şerh, tercüme ve tahmislerinin yapılmış olması da bu ilginin varlığını göstermektedir. Gam, gussa ve kederden kurtuluşa vesile olduğuna inanılan kaside ile şairlerin bu tür şerh ve tercümelere yer vermesi ortak İslam kültürüne sirayet eden konulara duyarlı oluşunun bir göstergesi olması bakımından da ayrıca önem sergilemektedir.

Kaynakça | References

- Alkan, Ercan. "Es'ad Erbilî'nin Tercüme-i Kasîde-i Münferice Adlı Eseri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c.XIII, sy.30, İstanbul 2012.
- Alzyout, Hassan. *Kasîde-i Münferice ve İsmâîl Ankaravî'nin Hikem-i Münderice Fî Şerhi'l-Münfericesi*, Yıldız Teknik Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: 2013.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 4. Baskı, 2011.
- Doğan, Ramadan. "Mustafa Behçet Bin Muhammed Sâlim'in Avzâ'u'l Behçe Fî Şerhi'l-Münferice Adlı Eseri". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, 5, (2020), 116-119.
- Durmuş, İsmail- Elmalı, Hüseyin. "İbnü'n-Nahvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Elmalı, Hüseyin. "İbnu'n-Nahvî, el-Kasîdetü'l-Münferice'si ve Tercümesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2002), 37-41.
- İsmail Ankaravî. *Hikemetü'l-münderice fî şerhi'l-Münferice*. İstanbul: Uhuvvet Matbaası, 1327.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Mustafa Behcet b. Muhammed b. Muhammed Sâlim, *Azvâu'l-Behçe Fî Şerhi'l-Münferice*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 46144/35983.
- Şerh-i Kasîde-i Münferice, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Nu: O.E. 1648.
- Yıldırım, Yusuf. "Salâhî-i Uşşâkî'nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015).

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 • Yıl / Year: 4 • İlkbahar / Spring: 2021 • Sayı / Issue: 7

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 - Sayı | Issue: 7 - 2021 Nisan | 2021 April

 **TRAKYA**
ÜNİVERSİTELER BİRLİĞİ
İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ

RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi

Journal of Islamic Studies مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Yıl | Year: 4 – Sayı | Issue: 7 – 2021 Nisan | 2021 April: 80-99.

ÖLÜM PSİKOLOJİSİ VE ÖLÜM KONUSUNDA DİNİ İNANCIN ETKİSİ

Death Psychology And The Effect Of Religious Belief To Death

Feim GASHİ

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Dr. Kırklareli University Faculty of Theology,
Department of Philosophy and Religious Studies
feimgashi@klu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-2059-4649

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 04 Aralık 2020 / 04 December 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 01 Şubat 2021 / 01 February 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Nisan / 30 April 2021

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Nisan / April

Atıf / Citation: Gashi, Feim. “Ölüm Psikolojisi ve Ölüm Konusunda Dini İnancın Etkisi”.
Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi 7 (Nisan 2021): 80-99.

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

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

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

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

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

ÖLÜM PSİKOLOJİSİ VE ÖLÜM KONUSUNDA DİNİ İNANCIN ETKİSİ

Öz

Ölüm, duyduğumuz, işittiğimiz, düşündüğümüz, okuduğumuz ve gördüğümüz bir gerçek olmasına rağmen nedense bizi yakalamayacak gibi yaşamayı seçiyoruz. Ölüm gerçeğine karşı bu yaklaşım, ölümün yarattığı korku ve kaygı karşısında bir savuma mekanizması mıdır? Yoksa insanoğlunun kendisine ölümün gelmeyeceğini düşünmesi veya istememesi midir? Hiç şüphesiz insanoğlu yaratılışından itibaren ölüm gerçeği ile karşı karşıyadır. Ölüm gerçeğinin bu durumu her dönemde olduğu gibi modern dönemde de insanları düşünmeye, araştırmaya sevk etmekte hatta ölümsüzlük arayışına itmektedir. Ölüm karşısında durabilecek bir gücün olmaması ister istemez insanları farklı yaklaşımlara ve arayışlara yönlendirmektedir. Ölümü anlama ve anlamlandırma konusuna en önemli katkılar ise dini inançlardan gelmektedir. Nitekim dini inançlar, ölümü yeni bir hayata geçiş olarak görerek insanların ölüm karşısında duydukları kaygı ve korkunun azalmasına katkı sağlamaktadır. Bu çalışmada ölüm kavramı, ölüm psikolojisi ve ölüm karşısında dini inancın önemi üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Ayrıca dini inancın ölüm tutumları üzerindeki etkisinin belirlenmesi de amaçlanmıştır.

Anahtar sözcükler: ölüm, din, psikoloji, yaklaşım, inanç.

Death Psychology And The Effect Of Religious Belief To Death

Abstract

Although death is a fact we hear, think, read and see, we choose to live as if it will not catch us for some reason. Is this approach to the reality of death a defense mechanism against the fear and anxiety created by death? Or is it that human beings deny death and do not want death come to them? Undoubtedly, humankind faces death since its very beginning. The reality of death leads people to think and research on death and even to seek immortality in the modern period as in every period. Lack of power to stand against death inevitably leads people to different approaches and to search about death. The most important contributions to understanding and making sense of death come from religious beliefs. Religious beliefs see death as a transition to a new life and contribute to the reduction of people's anxiety and fear against death. In this study, the concept of death, the psychology of death and the importance of religious belief in the face of death have been emphasized. It was also aimed to determine the effect of religious belief on death attitudes.

Keywords: death, religion, psychology, effect, belief.

Giriş

İnsanoğlu her dönemde ölüm üzerine düşünmüş ve onu tanımaya çalışmıştır. Çünkü ölüme ilişkin sorgulama, yaşamın anlaşılma ve anlamlandırılmasında önemli bir katkı sağlamaktadır.¹ Başka bir ifadeyle ölüm ilk insandan beri var olan ve üzerinde düşünülen bir olgudur. Ayrıca kendi ölümlülüğünün farkında olan tek canlı insandır.² Yaşı ilerledikçe veya ölümlü hatırlatacak fiziki ve ruhi belirtiler daha net olarak ortaya çıkmaya başlayınca insanoğlu ölüm olayını da ciddi olarak düşünmeye ve hayatı sorgulamaya başlamaktadır. Ölüm, insanların korku ve kaygı duygularını daha yoğun yaşamalarına neden olmaktadır. Zira ölümlü hatırlamak hayatın tadının kaçmasına veya neşenin yok olmasına neden olmaktadır. Başka bir ifadeyle, bazı insanlar yaşadıkları hayatın sonuna geldiklerinde veya bunu hissetmeye başladıklarında her şeyin ne kadar çabuk geçtiğini ifade eder. "Hayat bir oyundan ibarettir" ifadesi aslında ne kadar da gerçektir. Ne var ki hayat oyununa dalan insanoğlu hakikati ancak ölüm gerçeğiyle yüzleşince anlayabilmektedir.

Dini inançlar ise insanlara her daim ölüm gerçeğini hatırlatmaya devam eden en önemli güçlerdir. Sadece hatırlatmak değil ayrıca insanoğlunu ölüme hazırlıklı olması için gerekli tedbirleri alması konusunda da uyarmaktadır. Genellikle tüm inançlar ve özellikle vahye dayalı dinler bu uyarıyı devamlı hatırlatarak insanların ölüm gününe hazırlanmalarını istemektedir. Ayrıca dinler genellikle ölümlü yok olma değil, farklı bir hayata geçiş olarak tanımlamaktadır. Farklı bir hayata geçiş için de insanların hayatlarını ona göre kurlmaları ve öbür dünya için hazırlık yapmalarını talep etmektedirler.

Peki, ölüm nedir? Kelime anlamı olarak bitmek, yok olmak, tükenmek manalarına gelen ölüm, hayatın zıddı anlamında kullanılmaktadır. Ölüm, "artık yaşamaz olan", "ruhun insan koordinatlarından ayrılması"dır. "Ölüm, insan için çaresi bulunamayan ve önü alınamayan bir son, yaşama arzusunun önüne dikilmiş bir engel, korku ve dehşet uyandıran bir şeydir."³ "Bir insan, hayvan veya bitkide hayatın tam ve kesin olarak sona ermesi"dir.⁴ Ölüm, dünya hayatının sona ermesi, ahiret hayatının başlaması hali, vefat, mevt, memat, irtihal ve ecel gibi anlamlara gelmektedir.⁵ Tıbbi açıdan ölüm, beyin-kalp-akciğer düzeyinde tam ve kesin yani geri dönülmez olmak üzere hayatı fonksiyonlardaki durmayı ifade etmektedir.⁶ Amerikan Tıp Derneği, ölümlü tüm dolaşım ve solunum işlevlerinin ya da beynin geri dönüşümsüz olarak durması şeklinde tanımlamaktadır.⁷

Dinî ve manevi açıdan ruhun bedenden ayrılması, geçici dünyadan sonu olmayan dünyaya geçiş demektir. Ölüm, bazen "kaçınılması, uzak durulması, unutulması gereken bir olgu" olarak değerlendirilirken, bazen de "hayatın kaçınılmaz gerçeği", "hayata anlam kazandıran, hayatı tamamlayan bir unsur" olarak değerlendirilmiştir.⁸ Psikologlar ise ölümlü, bir korku nesnesi olarak ele alıp "ölüm korkusunun, dünyanın geçiciliği sonucu insanı

¹ Elizabeth Kübler Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, çev. Banu Büyükkal (İstanbul: Boyner Holding Yayınları, 1997), 26.

² Feim Gashi, "Türk ve Kosovalı Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", *Balkan Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2011), 45-66.

³ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 97.

⁴ "Ölüm", *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988), 1/1136.

⁵ Mehmet Doğan, "Ölüm", *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005), 1027.

⁶ Louis-Vincent Thomas, *Ölüm*, çev. Işın Gürbüz (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 17.

⁷ Ayfer E. Karadakovan - Fatma E. Aslan, *Dahili ve Cerrahi Hastalıklarda Bakım* (Ankara: Akademisyen Tıp Kitapevi, 2014), 211-219.

⁸ Adrian Tomer- Eliason GT. "Existentialism ad Death Attitudes", *Existential and Spiritual Issues in Death Attitudes*, ed. Adrian Tomer vd. (New York: Lawrence Erlbaum Associates; 2008), 10.

kandırıp davranışlarına bir ağırlık, iyilikten yana bir yöneliş” gerçekleştirdiğini öne sürmektedirler.⁹

Yapılan tanımlarda açıkça görülmektedir ki ölüm kavramı dinî ve bilimsel çalışmalarda farklı anlam kazanmaktadır. Ortak bir gerçek vardır ki o da, ölümlle insanın yok olması, her şeyden uzak olması insanlardan kopması ve zamanla unutulmasıdır.

1. Çalışmanın Konusu, Amacı ve Yöntemi

Bu çalışmanın temel konusu ölüm psikolojisi ve vahye dayalı dinlerin ölümlle ilgili yaklaşımlarıdır. Bunun için bireylerin ölüm süreçleri, sezgileri, düşünceleri, tecrübeleri ile ölüm korkuları gibi psikolojik durumları ele alınmış daha sonrasında ise bireylerin ölüm karşısında meydan okumak, kabullenme, inkâr etmek ve istemek gibi tutumları incelenmiştir. En sonunda ise vahye dayalı dinlerden olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’ın ölüm konusundaki yaklaşımları sergilenmiştir.

Çalışmanın amacı hem vahye dayalı dinlerin ölüm konusundaki yaklaşımlarının hem de daha önce ölüm psikolojisi ile ilgili yapılmış olan çalışmaların değerlendirmesini yapmaktır. Bunun için Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’ın ölüm hakkındaki ana düşüncelerini açıklanmıştır. Çalışmada dokümantasyon ve tasvir teknikleri kullanılmıştır.

2. Ölüm Psikolojisi

Ölüm gerçeği, insanların en az hayat kadar derin ilgi, tecrübe ve düşüncelerine konu olmaktadır. Bilimsel anlamda ise ölüm her tür tecrübenin sonudur. Aslında ölüm, tekrar edilen ve yaşanan bir tecrübe değildir. Fakat ölüm dışardan müdahale edilip farkına varılan objektif bir bilgi konusudur. Ölüm ile ilgili yapılan çalışmalar, kesin bir bilgiye dayanılmasa da yaşanan tecrübe ve dışardan müdahale edilen ve gözlemlenen olaylar bunu bir bilgi olarak kabul edip günümüze kadar getirmiştir.

Ölümlle ilgili yapılan araştırmalar, ölümün insanlara tesirini farklı yollarla açıklamaya çalışmışlardır. Ölüm her zaman olduğu gibi günümüzde de insan şuurunu meşgul etmektedir ve bu konuya en çok ilgi, psikologlardan ve filozoflardan gelmektedir. Ölüm gerçeği her canlı için özeldir ve insan tarafından kontrol edilmeyen bir olaydır. Heidegger’in dediği gibi “Birçok sorumluk başkalarına devredilebilir fakat ölüm görevinin bir başkasına devri mümkün değildir.”¹⁰ Bu nedenle ölüm, kaçışı olmadığı için insanları korkutur veya başkalarına bu görevi yükleyememekten dolayı onları bunalıma sürükler. Freud’a göre insanda yaşama içgüdü (Eros) ile ölüm içgüdü (Thanatos) bir arada bulunmaktadır. Ona göre ilahi varlıklar üretmeye sevk eden şey ölüm güdüsüdür.¹¹ Buna karşın ölüm endişesini yatıştıran en önemli etkenin Tanrı inancı olduğunu ileri sürenler de vardır.¹²

Aslında insan kendisini ölümlle karşı karşıya bırakan tüm tehditlere karşı savunmaya geçer ve yaşamayı hedefler. Bu iki güdü arasında bir denge söz konusudur. Hayat ve ölüm güdülere birbirine dönüşebilen karaktere sahiptir. Bu açıdan bakıldığında yaşamın amacı ölümdür. Ölümü kabullenmek ve gerçekleri iyi değerlendirebilmek hayatı daha kolay ve katlanılabilir hale getirebilir. Zira hayatı çok seven ve ona bağlı insanlar ölümden daha çok korkmaya eğilimlidir. Hatta ölümden bahsedildiği zaman bile rahatsız olurlar ve yaşamdan

⁹ Osman Kaya, *Ölüm Kitabı* (İstanbul: Ark Kitapları, 2002), 99.

¹⁰ Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal (İstanbul, Dergah Yayınları, 1992), 59.

¹¹ Jeery M. Burger, *Kişilik*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 80-81.

¹² James M. Donovan, *Sussing out of Religion* (New Orleans: 1996), 137-138; Aktaran: Faruk Karaca, “Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerinde”, *Dini Araştırmalar* 6 (Mayıs - Ağustos 2006), 78.

zevk alma düzeyi de azalır.¹³ Buna neden olan en önemli şey ise ölüme hazır olmamaları veya ölüm olayını yok olma olarak algılamalarıdır.

3. Ölüm İle İlgili Psikolojik Durumlar

Ölüm süreci: Herkes ölebilecek yaşadadır ve bütün canlılar bir ölüm sürecindedir. Ölüm, sadece tabiatımızın bir tamamlayıcısıdır.¹⁴ Ölümden önce psikolojik durumlarla ilgili yapılan farklı çalışmalar bize ölümden önce psikolojik değişikliklerin meydana geldiğini bildirmektedir.

Ölüm eğer birden-bire gelmemişse ve ölmekte olan kişi şuurunu kaybetmemişse Kübler Ross'a¹⁵ göre kişi şu psikolojik evrelerden geçmektedir:

Yadsıma: İnsan, ölümün kendisine yaklaştığını görünce, onu kabul etmemekte ve yapılan tedavileri yanlış bularak hemen başka bir doktora gitme ihtiyacı hissedebilmekte veya tedaviden tamamen vazgeçme davranışı gösterebilmektedir. Bu inkâr kısa bir dönem sürmekte ve yerini sonraki aşamalara ve kabullenmeye bırakmaktadır. Zamanla bunu kabul eden bazı insanların tepki yerine daha sakin davrandıkları ve gerçekleri kabule daha eğilimli oldukları söylenebilir.

Öfke: Yadsıma yerini öfkeye bırakır ve bu durumda kişi öfkesini doktorlara, hemşirelere, hastane personeline ve çevresindekilere yansıtabilmektedir. Hatta öfkesi o kadar ileri boyuta gidilebilir ki Tanrı'ya dahi sitem edebilmektedir.

Pazarlık Etme: Yadsıma ve öfkeden sonra insan pazarlık içine girer çünkü yadsıma bir inkâr, öfkede ise bir sitem söz konusudur. Bu nedenle bu aşamada bu ikisi arasında bir uzlaşmaya girmektedir. Pazarlık ile ölüm gerçeğini biraz daha ertelemek, hayatı biraz daha yaşamak istemektedir.

Depresyon: İnsan zamanla ölümü daha fazla inkâr edemez duruma geldiğinde zayıf ve güçsüz hale düşer. Böylece derin bir boşluk hissetmeye başlar. Ölüm sürecinde depresyona giren bazı insanlar bu dönemde daha az konuşma ihtiyacı duyarlar. Çünkü artık sevdiği herkesi geride bırakma üzüntüsüne girmiş durumdadır.

Kabullenme: Kabullenmede bir öfke, depresyon ve karşı çıkma yoktur. İnsanlardan ayrılış zamanı geldiği için üzüntü vardır. Genellikle yorgun ve takatsizdirler. Bu aşamada insanlarda duygu boşluğu yaşanır ve ölüm daha çok düşünölmeye başlanır. Kabul aşamasına gelindiğinde, dışardan yapılan herhangi bir müdahale huzur içinde ölmekten alıkoymak şeklinde algılanır ve bu da kargaşa olarak karşılanır. Buna rağmen ölüm düşüncesinde ve ölümü kabullenmiş olan insanlar bile devamlı yeni bir buluşun kendilerini kurtaracağını umut ederler.¹⁶ Ölümden önceki tüm aşamaların yaşanması çok zor görünmektedir. İnsanların yaşı ne kadar ilerlemiş olursa olsun, çoğu insan ölmek istemeyecektir. Bu konuda pazarlık etmeleri, depresyon ve kabullenme aşamalarını yaşamaları gayet normaldir. Çünkü insanda yaşlanmayan bir şey vardır, o da yaşama sevgisidir. Bu sevgi insanın yaşama isteğini açıklamaktadır.

¹³ Mustafa Koç, "Ölüm Korkusu Üzerine Kuramsal Açından Psikolojik Bir Değerlendirme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Temmuz-Aralık 2002), 10.

¹⁴ Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 64.

¹⁵ Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, çev. Banu Büyükkal, 38-47.

¹⁶ Faruk Karaca, *Psikolojik Açından Ölüm ve Dini İnanç İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 45-47.

Ölüm sezgisi: Alman filozof Scheler, herkesin kendi ölümüyle ilgili olarak birtakım sezgileri olduğunu ifade eder.¹⁷ Hasta olan bazı insanların kendi ölümlerini sezindikleri, durumun kendilerine malum olduğu ve bunu dile getirdikleri görülmektedir. Ayrıca bazen fiziki hiçbir belirti olmamasına rağmen insanların öleceklerini hissettikleri durumlar da olabilmektedir.

Ölüm düşüncesi: İnsanların çoğunun zihninde ölüm konusunun önemli yer tuttuğu söylenebilir. Özellikle yaşlılık belirtileri arttıkça insanlar ölüm düşüncesi ile daha çok meşgul olmaktadır. Ayrıca ölüm düşüncesine sadece yaşı ilerleyen kişilerde değil gençlerde de rastlanılabilmektedir. Aslında ölümle ilgili düşünceler ve müşahedeler insanlık tarihi kadar eskidir ve onunla yaşamaya da devam edecektir.¹⁸

İnsana ölümü hatırlatan ve düşünmesine sebep olan birçok faktör vardır. Bunun başında ölümcül hastalıklar, depresyon, savaş, kaza, sel vb. bireysel, toplumsal ve doğal afetler gelmektedir. Bunların arasında en etkili olanı belki de sevdiğimizizi kendi ellerimizle toprağa vermemizdir. Nitekim insanların kendi akrabaları ve emsallerinin ölümüne şahit olmaları onları ölüm hakkında daha çok düşünmeye sevk etmekte kendi ölümlüklerini ve ölüm zamanlarını düşündürmektedir.¹⁹ İnsanın kendi vücudundaki fizyolojik değişimleri de ölümü hatırlatmaktadır. Bunların başında, saçların ağarması, reflekslerin yavaşlaması, çabuk yorulması, iştah ve uyku problemleri gibi yaşlılık veya hastalık belirtileri veya neticeleri gelmektedir.

Ölümün göz ardı edilmesi: Bir önceki başlıkta ölümü hatırlatan faktörler insanı yeterince ölüme hazırlamakta mıdır? Bu, cevabı zor bir sorudur. Çünkü tüm bu uyarıcılara rağmen insanlardan bazıları ölümü düşünmemekte veya düşünse bile kısa bir zaman sonra unutmaktadır.

İnsanları ölüm düşüncesinden uzaklaştıran faktörlerin başında sıhhatli ve genç olması gelir.²⁰ Çünkü insan sağlığın ve gençliğin kendisine devamlı olarak verildiğini dolayısıyla ölümün kendisinden uzak olduğu ve hiç gelmeyeceğini düşünebilir. Başka bir ifadeyle gençler, ölümün sadece yaşlı insanlara mahsus olduğu düşüncesine kapılma eğilimindedirler.²¹ Oysa gerek bilimsel veriler gerek yaşam tecrübeleri bu beklentiyi karşılamamaktadır. Depremler, savaşlar, hastalıklar, kazalar, madde kullanımı gibi olgular ölüm konusunda bir yaş ayırımının olmadığını göstermektedir.

Hick'e göre modern insanların ölüm üzerine düşünmelerini engelleyen en önemli faktörlerden biri, ölümün toplum içinden alınarak toplumdaki kurumlara (hastanelere) taşınmasıyla, insanların ölüm tecrübelerinin engellenmesidir. Bunun sonucunda aile bireylerinden birini kaybeden ev halkı, ölen kişinin ağırlığını hissetmemekte, bundan dolayı da ölüm hadiselerini kendilerinden uzak görmekte ve ölüm üzerinde fazlaca düşünmemektedir. Oysaki ki insanlar, kendi ölümleriyle ilgili olarak, yaşamış oldukları çeşitli

¹⁷ Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 122.

¹⁸ Hayati Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (Ocak 1991), 151-165, 151-152.

¹⁹ Karaca, *Psikolojik Açından Ölüm ve Dini İnanç İlişkisi*, 99.

²⁰ John Hick, "Değişen Ölüm Sosyolojisi", çev. Turan Koç, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Ocak-Haziran 1990), 242.

²¹ Wass H., "Death education in the home and at school", *Information Analyses Counseling and Student Services*, Florida. (2003). Aktaran: Deniz Çanga - Seher M. Yılmaz, "Çocuk ve Ergende Kayıp ve Yas Süreci", *Anne-Baba, Veli, Aile Eğitimi ve Rehberliği*, ed. Fahri Cürebal-Gülseren Ç. Özben (İstanbul: Kadıköy Matbaa San. Tic. A.Ş. 2012), 211.

olaylardan, çevrelerinde müşahede ettikleri diğer insanların ölümleri vb. durumlardan yola çıkarak birtakım çıkarımlarda bulunmakta ve ölümle ilgili tutumlar geliştirmektedirler.²²

Hiç şüphesiz ölüm düşüncesi insan hayatını ciddi anlamda etkiler. Ancak bu etkileme genellikle insanın yaşamış olduğu durumlara bağlı olarak gerçekleşir. Dünya hayatının daimi olduğunu düşünen ve onun peşine düşen kişilerin ölüm konusunda daha tedirgin ve kaygılı oldukları söylenebilir. Ayrıca unutulmamalıdır ki ölümü düşünmek insanın dünya hırsını kırdığı gibi fakir insanların aşağılık kompleksinden kurtulmasını ve psikolojik bunalımlarının da azalmasını sağlayabilmektedir. Zulme uğrayanlar için de ölüm bir tesellidir. Çünkü ölüm ile zulme uğrayanlara karşı yapılan haksızların adaletli bir şekilde cezalarının verileceği bir günün geleceğine inanılır.²³

Ölüm tecrübesi: Ölüm tecrübesi günümüzde din psikolojisi alanında tartışılan önemli konular arasında yer almaktadır. Bu tecrübe ile ilgili hala yeterli bilgi edinilmemiştir ancak son zamanlarda teknolojinin de sağlamış olduğu katkılarla bu konuda bazı ilerlemeler kaydedilmiştir. Konuyla ilgili yaşanmış örneklerden biri şöyledir: Yaşlı bir adam kalp krizi geçirmesi sonucunda, kendisine yapılan tıbbi müdahalelerle tekrar hayata döner. Müdahaleden kısa bir zaman sonra yaşlı adamın kalp atışları normalleşir. Hasta gözlerini açıp da kendine gelince, elinde elektrik şoku tokaçlarını tutan dahiliyeciye hüznle bakarak, “Bunu yapmanız gerekli miydi? Neden beni geri getirdiniz?” sorusunu sorar ve şöyle devam eder: “Bulduğum yer çok güzeldi, doğrusu geriye dönmeyi hiç istemiyordum!”²⁴

Kübler Ross de ölüm tecrübesi ile ilgili yaptığı araştırmalarda bu tür yeniden canlanan yüzlerce kişiyle konuştuğunu ve bu kişilerin anlattıklarının, ölümden sonra hayat olduğunu hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde kanıtladığını ifade etmiştir. Ona göre bu durumu yaşayanların hepsi huzur duymuş ve ölmüş olan sevenleriyle buluşma mutluluğunu yaşamışlardır. Ross’a göre, bunu yaşayan hastalar artık ölümden de korkmamaktadır. Öldükleri ilan edilen hastaların ölümlerinden birkaç dakika sonra tekrar dirildiklerinde, ruhların fiziki bedenlerinden uzaklaşıp, onlar üzerinde icra edilen canlandırma faaliyetlerini seyrettiklerini, bu faaliyet içinde olanların telaşlarını gidermek için istekli oldukları ancak bunu başaramadıklarını anlattıklarını ifade etmektedir.²⁵

Ölüm korkusu: Ölüm korkusu bilim insanları tarafından her dönem dikkate alınmış ve haliyle konu hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Mesela Fromm, ölüm korkusunu iki türlü olarak kabul eder. İlki, her insanda var olan ve ölüm karşısında yaşanan korkudur. Bu, ölmek zorunda olduğunu bilen insanın ölüm ile ilgili yaşadığı normal korkudur. İkincisi ise, insanları devamlı olarak tedirgin eden ölüm korkusudur. Bu korku türünde yaşama karşı bir korku vardır.²⁶ Ölüm korkusunu Freud şöyle açıklamıştır: “İnsanın şahsi ölüm korkusu, hadım edilme ve sevilen objelerin kaybedilmesi korkusundan kaynaklanmaktadır.”²⁷ Tolstoy ise şu ifadeleri kullanmıştır: “Hayatı anlamayanlar ölümü hatırlamayı arzu etmezler. Ölümden korkarlar çünkü hayatı anlamadan yaşıyorlar ve ölüm gelince onları rahatsız ediyor, korkutuyor.”²⁸

²² Hökelekli, “Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi”, 152.

²³ Karaca, *Psikoloji Açısından Ölüm ve Dini İnanç İlişkisi*, 115.

²⁴ Augustine Keith, *Ölüm Ne Yana Düşer*, çev. Çelik Özgü (İstanbul: Say Yayınları, 2002), 65.

²⁵ Kübler Ross, “There is Life after Death”, *Death and Dying*, ed. David L. Bender- Richard Hagen (Minnesota: Greenhaven Press, 1980), 110-113.

²⁶ Erich Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat (İstanbul: Say Yayıncılık, 1994), 161.

²⁷ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 121.

²⁸ Ahmet Deniz, *Ölüm Son Değil* (İstanbul: Alperen Yayınları, 2005), 30.

İmam Gazali ölüm korkusu ile ilgili olarak şunları söylemiştir: “Eğer insan gönlünde hala dünya sevgisi hâkim vaziyette iken ölümle karşı karşıya gelirse, çok kötü bir duruma düşer. Böyle bir halde iken ruhun teslim edilmesi insana korku ve dehşet verir”.²⁹ Dünya nimetlerine sahip olmayı istemek ve o nimetleri her şey olarak görmek insanın ölümden korkması ve onu sevmemesine yol açar. İbn Miskeveyh, ölüm korkusunu ancak gerçek ölümü veya nefsinin ne olacağını bilmeyenlerin ya da bedeni çürüyüp dağıldığı zaman özüyle nefsinin de yok olup gideceğini zannedenlerin hissedeceklerini belirtmiştir.³⁰ İbn Sina’ya göre ise ölüm korkusunun temel nedeni ölümle ilgili yanlış algılardır.³¹ Oysaki ölüm demek, dünyadan ahirete doğum demektir. Ebu Bekir Razi ise ölüm korkusunun nasıl azaltılacağını şöyle açıklamıştır: “Bu anormal durum nefiste ancak, nefsi ölümden sonra bu dünyadaki hayatından daha iyi bir hayata ulaşacağına ikna etmek suretiyle tam olarak giderebilir.”³²

Ölüm korkusu insan için stresin baş kaynaklarından biri olmasına rağmen insanda sürekli olarak düşünülen bir durum değildir. Bu nedenle ölüm düşüncesi normal hayat şartlarında insanın aklına pek gelmez. Ölüme sebep olabilecek iç ve dış bir olay vuku bulduğunda ölüm korkusu insanı sarar, tehlike kaybolduğunda ise o korku azalarak zamanla gider. Ölümle beraber insanın denetimini yitireceğine olan inancı da ölüm korkusuna neden olmaktadır. Zira Müslümanlar için son nefesi Müslüman olarak verebilmek çok önemli bir olay olarak kabul edilmektedir. Ayrıca ahiret hayatının belirsizliği de insanlarda ölüm korkusunun oluşmasında başka bir neden olarak kabul edilebilir. Örneğin bazı çalışmalarda ölüm düzeyi arttıkça ölüm korkusunda bir artış tespit edilmiştir.³³ Ahiret anılınca insanın aklına hemen hesap, azap, ceza, vb. düşünceler gelmektedir. Ancak buna rağmen filozoflara göre ölüm kötü değil, aksine ölüm korkusu kötüdür. Nitekim ölüm tabiatımızın bir tamamlayıcısıdır. Öyle ki ölüm olmasaydı yaşam da var olmazdı.³⁴

İnsan, akıllı ve ölümlü canlı diye tanımlanır. Kindi bununla ilgili şöyle demiştir: “Eğer bir varlık ölümlü değilse bu varlık insan da olmazdı. Buna göre insan için kötü olan, ölümün olmamasıdır. Çünkü ölüm olmasaydı insan da olmazdı. İşte bunun içindir ki ölüm kötü değildir.” diyerek ölüm korkusunu gereksiz, asılsız olarak nitelendirmiştir.³⁵ Bununla beraber ölüm korkusu bazı psikologlar tarafından, insan hayatını anlamlandırmada çok önemli ve güçlü bir motivasyon kabul edilmektedir.³⁶

Ölüm Kaygısı: Ölüm korkusu insanları endişe ve kaygıya sürükleyen ve her insanda varlığını hissettiren bir duygudur.³⁷ Aslında her korku insan için endişe kaynağı olabilmektedir. Fakat ölüm korkusunun diğer korkulara nazaran daha yüksek olduğu söylenebilir. Zira ölüm korkusu azalsa da geçici bir durum değildir, sonunda ölmek ve inananlar için hesap vermek vardır. Ayrıca ölüm korkusu ve ölüm kaygısı insan şuurunun derinliklerinde saklı bulunduğu için dönem dönem kendisini hissettirir.³⁸

²⁹ İmam Gazali, *İhyâ-u Ulumi’ d-Din*, çev. Muhammed Müftüoğlu, (İstanbul: İpek Yayınları, 2002), 4 / 786.

³⁰ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya’kûb b. Miskeveyh el-Hâzin, *Tehzîbu’l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi*, çev. Abdulkadir Şener vd., (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 233-234.

³¹ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015), 224.

³² Ebu Bekir Razi, *et-Tıbbu’r-Ruhani*, çev. Kahraman Hüseyin (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 237-140.

³³ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 99; Ümit Horozcu, “Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki”, *Milel ve Nihal* 7/1 (Ocak- Nisan 2010), 215-218.

³⁴ Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 1998), 28-31.

³⁵ Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 64-65.

³⁶ Koç, “Ölüm Korkusu Üzerine Kurumsal Açından Psikolojik Bir Değerlendirme”, 19.

³⁷ Saliha Uysal, *Ölüme Uyanmak-Yaşayanların Dilinden Ölüm Eşiği Deneyimleri* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2019), 245.

³⁸ Hayati Hökelekli, “Ölümlü İlgili Tutumlar ve Dinî Davranış”, *İslâmî Araştırmalar* 5/2 (1991), 83.

İnsanoğlu ölüm kaygısını doğumdan itibaren yaşar ve bu kaygı da hayat boyu devam eder. Bundan dolayıdır ki bu korku hemen hemen diğer tüm korkuların temelinde yatar ve kişinin karakter yapısının gelişiminde de önem arz eder.³⁹ Ölüm kaygısını tanımlamak için çok büyük bir dehşet, sonluluk korkusu ifadeleri de kullanılmıştır.⁴⁰ Gelecek konusundaki belirsizlik, yok olma, acı duyma, yalnızlık, sevenlerini kaybetme, denetim, kimliği kaybetme, gerilme ve ölümden sonra cezalandırılma düşüncesi ölüm kaygısına neden olmaktadır.⁴¹

Kübler Ross ölüm kaygısını dini açıdan ele almıştır. Ona göre insanoğlunun ölüm olayı karşısında yapabilecek fazla bir şeyi yoktur. İnsanoğlunun ölümlle karşılaşmasında nefret ve öfke duyabileceği gibi aynı zamanda dini gereklerine uygun bir şekilde ayin ve törenlere katılarak bu kaygı durumunu hafifletebileceğini ifade etmiştir.⁴² Zira dini inançlara bakıldığı zaman, her dini inancın kendi taraftarlarını ölümün sağlamış olduğu kaygıya karşı koruduğu söylenebilir.⁴³

Ölümsüzlük arzusu: Miguel de Unamuno, insan arzularının en eskisi ve en büyüğü olan ebediyeti, umut ve yaşama özlemi ile bağlantılı görür. Unamuno ölümsüzlük konusunda şu ifadeleri kullanmıştır: “Şu kanaate vardım ki, bütün insanlar için aynı olan bir tek çetin iş var. İnsanı ilgilendiren asıl sorun, her birimiz öldükten sonra, senin benim bilincimizin başına neler geleceği sorunudur”.⁴⁴ Ona göre hiçbir şey hiçliğin kendisi kadar korkunç değildir, dolayısıyla yok olmaktansa ebediyen cehennemde yanmayı tercih eder.⁴⁵ İnsanların tamamında “ölümsüz olma arzusu” psikolojik bir gerçek olarak varlığını hissettirmektedir. Zira yaşam isteği insanın en derin ve güçlü arzusudur. İnsanlarda sonsuza kadar kesintisiz yaşama isteği, yok olmama duygu ve arzusu, hayatın sürekliliği algısı, çocukluktan itibaren var olan ve yaşanan psikolojik gerçeklerdir. Çünkü bilindiği gibi çocuklar genellikle hayatın sürüp gideceğinden şüphe etmez, o şuur dışı olarak kendisini ölümsüz olarak kabul eder.⁴⁶

İnsan tabiatındaki ölümsüzlük arzusunun en dikkat çeken örneği ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın ölümsüzlük arzusudur. Çünkü bilindiği gibi onların işledikleri ilk günahın ana nedeni ölümsüzlük arzusudur. Şeytan ikisine, “Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedi kalanlardan olursunuz diye yasakladı.”⁴⁷ diyerek kendilerine yasak olan ağaç meyvelerinden yemelerine ikna etmiştir. İnsanlar dünyadaki nimetleri bulduktan sonra terk etmek istemezler. Ölmek, onları bunlardan alıkoymak demektir. Belki de bu, insanların ölümsüzlük isteklerinin temel sebebidir. Aslında ilahi dinlerde insana gelecek dünyada nimetler ve güzellikler⁴⁸ vaat edilse de bazı insanlar buna inanmamakta ve bunun hayalden başka bir şey olmadığını düşünmektedirler.

4. Ölümle İlgili Tutumlar

Ölüme meydan okumak: Modern çağda tıbbi gelişmelerinin en üst seviyeye çıkması insanların ölüme daha çok meydan okumalarına neden olmuştur. Böylece insan bildik nesnelere dünyasının dışına itilmiş, kurulu düzenden kopuşu ifade eder hale gelmiştir. Son dönemlerde tıbbi ünitelerin sağladığı destek sayesinde belli hastalıkların ölüm ile sonuçlanan

³⁹ Carpenito-Moyet LJ. *Handbook of nursing diagnosis* (Philadelphia: Lippincott, Williams and Wilkins, 2008), 21-41.

⁴⁰ Irvin D. Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha İyidoğan Babayigit (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2001), 22.

⁴¹ Gonca Karakuş vd., “Ölüm ve Ölüm Kaygısı”, *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 21/1 (2012), 51-52.

⁴² Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, 40-47.

⁴³ Özcan Köknel, *Korkular, Takıntılar, Saplantılar* (İstanbul: Altın Kitapları, 1990); Aktaran: Karakuş vd., “Ölüm ve Ölüm Kaygısı”, 65.

⁴⁴ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 9.

⁴⁵ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 9.

⁴⁶ Hökelekli, *Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi*, 162.

⁴⁷ *Kuran'ı Kerim Türkçe Meali* (Erişim 20 Ekim 2020), el-A'raf 7/20; Taha 20-12.

⁴⁸ Al-i İmran 3/148; en-Nahl 16 /41.

oranlarının azalması insanların bu yöndeki isteğini daha çok yükseltmiştir. Bu gelişmeler ile birlikte insanların sonsuza dek yaşama istekleri onları yeni arayışlara yönlendirmiştir. Zira tedavisi henüz tam olarak bulunmayan hastalığa yakalanmış kişilerin dondurularak bekletilmeleri bu yönde yapılan bir uygulamadır. Bu uygulama ile ileride teknoloji ve tıbbi gelişmelerle bu gibi hastalıklara yakalanmış insanların yeniden canlandırılarak tedavi edilmesi düşünülmektedir.⁴⁹

Kendini tehlikeye atma, ölüme meydan okuma, ölüm - yaşam içgüdüleri arasında tutarsız bir dengedir. Bu durum kısa aralıklarla birinin diğerine baskın gelmesi şeklinde yorumlanmaktadır. İnsanın hoşuna giden ve tehlikeye atılma zevkini veren, bu ölüm içgüdüsüdür.⁵⁰ Örneğin otomobil ve motor yarışları gibi oyun ve eğlenceler insanları ölümle karşı karşıya getirmektedir. Buna rağmen bu tür gösteri ve eğlenceler birçok çağdaş insanın büyük zevk duyduğu alanlardır. Zira bu tür eğlence ve yarışlarda sağ çıkan birçok kişide ölüme meydan okuma tutumları belirgindir. Ayrıca bununla yetinemeyen bazı insanlar Guines rekorlar kitabına girebilmek için akıl almaz denemeler yapmaktadır. Bu denemeler azımsanmayacak kadar çok ölümle sonuçlansa da insanlar bu rekorlara her geçen gün daha fazla ilgi duydukları söylenebilir. Devam eden bu denemeler ölüme meydan okuma türleri olarak yorumlanabilir. İnsan ölüm tehlikesini hissettiği anda yaşam arzusunu duyar, bu da tehlikenin zevkini veren histir.

Ölümü inkâr etmek: Ölüm ile ilgili tutumlardan biri de ölümü inkâr etmektir. Ölüm inkârının ilk olarak Eflatun'da görüldüğü söylenmektedir. Zira ona göre, bu dünyaya pek önem vermemek lazımdır. Ancak o zaman ölümden korkulmaz. Nitekim bu dünya, gelecek dünyanın kısır bir gölgesinden başka bir şey değildir.⁵¹

Çağdaş Batı kültürü, ölümü inkâr etme, onu gözlerden ve düşünceden uzaklaştırmak konusunda çok çaba harcamıştır.⁵² Ölümle ilgili en yakın tutumlarının bu olduğu görülmektedir ve bunu uygulamakla huzurlu olacaklarını düşünmekte oldukları söylenebilir. Zira cinsellik, refah ve mutluluk düşüncesinin özellikle hâkim olduğu batı dünyasında ölümü hatırlatan her şeyden uzak kalmak bir davranım biçimi haline gelmiştir. Hatta bazı çevrelerde utanç verici olarak algılanmaya başlanan ölüm gerçeğinden bahsedilmesi bile yasaklanmıştır.

Eski dönemlere baktığımız zaman mumya uygulamaları ya da ölü kişilerin heykellerinin dikilmesi de bir tür ölüm inkârı olarak değerlendirilebilir. Farklı meslek gruplarında ölümün inkar edilmesinin farklı tezahürleri ortaya çıkabilmektedir. Mesela, doktorlarda diğer meslek gruplarına göre ölüm düşüncesini daha fazla zihinlerinden uzaklaştırdıkları, ölüme karşı daha fazla korku duydukları ve tepki gösterdikleri görülmüştür.⁵³

Ölümü istemek: Bazı durum ve zamanlarda insanların ölümü arzuladıkları görülmektedir. Bunun farklı sebeplerden kaynaklandığı söylenebilir. Bazı insanlar çektiği acıdan dolayı ölümü isterken bazıları da yaşamakta olduğu sorunların son bulması için ölümü bir kurtuluş yolu olarak görebilir. Bazıları da öç almak veya üstesinden gelemedikleri suçluluk duygularından kurtulmak amacıyla ölümü isteyebilir. Bazen psikolojik bozuklukları olan kişilerin, yaşadıkları iç karışıklıklardan dolayı ölüm istekleri olabilir. Ayrıca bazen sevdiği birine kavuşmak için de ölümü istenmektedir. Bununla ilgili belki de en dikkat çekici örnek Bilal-i Habeşî'nin ölümü yaklaşınca, karısının kendisine, "Ah be ne kadar hüznülyüm"

⁴⁹ Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 44.

⁵⁰ Nezahat Arkun, *İntiharın Psikodinamikleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1987), 148-149.

⁵¹ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 227.

⁵² Ernst Becker, *Ölümü İnkâr*, çev. Arzu Tüfekçi, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015).

⁵³ Hökelekli, *Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi*, 159.

demesi üzerine “Oh ne kadar sevinçliyim yarın dostum Hz. Muhammed ve arkadaşlarına kavuşacağım” dediği rivayet edilmektedir.⁵⁴

Ayrıca şehitlik denince de ölümü istemek akla gelmektedir. Bu istek, insanın inancı, Allah’a kavuşma arzusu gibi nedenlerden meydana gelen ölüm isteğidir. Ancak dikkat edilmesi gereken o ki şehitlik ve intihar tamamen farklı şeylerdir çünkü şehitlik insanın kendini değer verdiği şeyler uğrunda feda etmesidir, oysa intihar çileden, yoksulluktan, acıdan kurtulmak amacıyla kendini öldürme eylemi vardır. Çünkü insanlar bazı değerlerini kendi yaşamından çok üstün tutmaktadır ve böyle durumlarda hayatını severek ve tereddüt etmeden verebilmektedir. İslam dini şehitlere çok değer vermektedir⁵⁵ ve bu da inananlara ölümden korkmadan savaşmak için güç sağlamaktadır.

Ölümü kabullenmek: Ölüm bir yok olma değil, bu hayattan başka yeni bir hayata geçme durumudur. Ölümü böyle kabul edenler daha sakin ve daha rahat bir hayat yaşamaktadır. Çünkü İbn Rüşd’ün dediği gibi “ölüm, nefsin faaliyetine son verir, varlığın değil.”⁵⁶

Ölümü kabullenme tutumu ile ilgili çeşitli varoluş felsefelerine rastlanır. Bazı felsefeciler, ölümü hayatı sürdürmemizdeki temel sebep olarak görürken bazıları ise ölümü fizyolojik bir son değil, bir var olmama tehdidi olarak görmektedir. Heidegger’e göre her insanın kendi ölümlülüğünü iç bir tecrübeyle kavraması gerekir. Ancak bu şekilde hayatın gerçek anlamını bulabileceğini savunur. Çünkü ölüm gerçeği, insan hayatının tamamını kucaklayan ve ona sorumluluk yükleyerek değer ve anlam katan bir olaydır. Ölüm hissedilebilir bir durumdur ve insan kendi hayatını değiştirecek derecede ona bağlanırsa, ölüm kendisine has bir anlam ve önem kazanır. Frankl’ın da ölüm konusunda benzer düşüncelere sahip olduğunu şu ifadelerden anlıyoruz: “Ölüm ve acının bile bir anlamı vardır, ölüm hayata anlam katan ve hayatı tamamlayandır.”⁵⁷

Genel olarak hayatını iyi bir şekilde değerlendirdiği duygusuna sahip olan kimseler, ölümü sükûnetle kabullenme tutumu gösterirler. Yine dini inancın ölüme yaklaşımda sükûnet, boyun eğme ve kabul tutumunu doğuracağı söylenebilir. Ancak bütün dindarlarda böyle bir eğilimin ortaya çıkmasını beklemek gerçekçi değildir. Kişinin dini inanç ve dini görevlere kendisini veriş derecesi ve dinin özelliği bu hususta önemli bir etken olarak gözükmektedir.⁵⁸ Diğer tarafta dini hayatı olmayan kişiler, ölümü hayatın bir sonucu olarak kabul etmekte ve bu insanlar tüm dikkatlerini bu dünyaya ve bu dünyadaki zevklere vermektedirler. Onların bu düşünce ve duruşları ölüm gerçeği karşısında bir savunma olarak kabul edilmektedir. Bunun da iki şekli bulunmaktadır: İlki “maskeleye” diye isimlendirilen bir davranış biçimidir. Bu davranış biçimine sahip olan kişiler kendilerini gündelik işlere kaptırmakta ve bu sayede ölüm hakkında fazla düşünme fırsatı bulmamaktadırlar. İkincisi ise, “bastırma” davranışdır yani kişi ölüm düşüncesini şuurdan atarak etkisinden uzaklaşmaya çalışmaktadır.

5. Evrensel Dinlerin Ölümüne Bakışı

5.1. Yahudilikte Ölüm

⁵⁴ Kuşeyri, *Risale* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 420.

⁵⁵ el- Bakara 2/154; Âl-i İmran 3/169.

⁵⁶ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 263.

⁵⁷ Viktor E. Frankl, *The Doctor & The Soul: From Psychotherapy to Logotherapy* (New York: Vintage Books, 1973), 62-63.

⁵⁸ Hökelekli, *Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi*, 161-162.

Yahudilikte ölüm bir ceza olarak kabul edilmiştir. Zira eğer insanlar dine aykırı hareket ederse, davranışlarına dikkat etmezlerse Tanrı tarafından cezaların en ağır olanı ölümle cezalandırılırlar. Diğer taraftan eğer insanlar davranışlarını dine göre gerçekleştirirse Tanrı onları mükâfatlandırır. Ayrıca Yahudi dininin ilk dönemlerinde yeni bir hayat inancına pek rastlanılmaz. Ancak MÖ II. yy.'dan itibaren yeni bir hayat inancı geliştirebilmişlerdir.⁵⁹

Yahudilik tarihi ve inancı üzerine araştırmalar yapan Mendenhall, Yahudi Kutsal metinlerinin ölüm sonrası hayata ilişkin hiçbir kavram içermediğini iddia ederken Helmer Reingrenn, Sadukilerin ölümden sonra dirilişi reddetmelerine göndermede bulunarak sadece bedenli bir diriliş anlayışının Yahudi inancı olmadığını ifade etmektedir.⁶⁰ Ancak Tevrat'ta insan, bedeni ve ruhu ile bir bütündür. Beden "kendisinden kaçıp kurtulacak bir şey değildir" ifadeleri bedenlen dirilme olarak görülür.⁶¹

Tevrat'a baktığımız zaman ölümün kaynağı Tanrı'nın insana üflediği nefistir. "Yüce Tanrı insanı topraktan yarattı ve burun deliklerine hayat nefesi üfledi ve insan canlı hale geldi".⁶² Mezmur'da ifade edildiği gibi ne zaman Tanrı nefesini dışarı doğru göndermiş, insan olsun hayvan olsun yaratılmış hale gelmiştir. Ne zamanda nefesini içe doğru çekerse, o zaman insanlar ölür.⁶³ Ayrıca Yahudilere göre ölüm, hayatın sonu demek değildir. Ancak bu yaklaşım yeni bir dünyanın olabileceği değil, insanın tesirlerinin öldükten sonra da devam etmesi anlamındadır.⁶⁴

Kısacası Yahudilikte ölüm konusu bir ceza olarak anlatılmış ve bu da insanın yaptığı davranışların karşılığı olarak görülmüş ve bu şekilde inanılmıştır. İlk dönemlerde yeni bir dünya inancına rastlanılsa da daha sonraki dönemlerde yeni dünya düşüncesi din adamları tarafından inanç haline getirilmiştir. Ölüm her inançta olduğu gibi Yahudi inancında da kabul edilmiş ve ölüme hazırlıklı olmak, ona göre hayatı yaşamak ve ölüm cezasının daha kolay olması için çaba sarf etmek ön görülmüştür. Yahudilikte ölen kişi ölü ruh olarak kabul edilmiştir. Başka bir ifadeyle, yaşayan bir insan canlı bir ruh, ölü bir kimse ise ölü bir ruh, ölü bir nefistir.

5.2. Hristiyanlıkta Ölüm

Her semavi dinin kutsal metinlerinde olduğu gibi Hristiyanlık dininde de ölümle ilgili önemli bilgiler vardır. Bunların başında özellikle ölümün kabul edilmesi ve ona hazırlıklı olunması için uyarılar gelmektedir. Kitabı-ı Mukaddes, eski Sami inancı ve diğer geleneksel inançlara paralel bir şekilde, ölümü ilk insan çiftinin itaatsizliklerinden dolayı Tanrı tarafından cezalandırılmaları olarak değerlendirmektedir.⁶⁵

Birçok Hristiyan teoloğa göre, Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın işledikleri günahlardan dolayı Tanrı ölümü ceza olarak vermiştir ve insanlık da onların çocukları olarak aynı cezayı çekmektedirler.

Roland Bainton gibi bazı dini liderler, Hz. İsa'nın dirilmesine olan inancın Kilisenin oluşmasının ardındaki en büyük güç olduğuna inanır. Bununla ilgili Yeni Ahitte şu ifadeler

⁵⁹ Carol Neiman - Emily Goldman, *Ölümden Sonra Yaşama* (İstanbul: Doğan Kitap Yayınları, 1999), 12.

⁶⁰ Muhsin Akbaş, "Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002), 38-39.

⁶¹ Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 187-188.

⁶² *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 27 Ekim 2020), Eyüp 33/4.

⁶³ Mezmur 104/29-30.

⁶⁴ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 54.

⁶⁵ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 56.

yer almaktadır: “Mesih acı çekecek ve üçüncü gün ölümden dirilecek”.⁶⁶ Hz. İsa’nın tekrar yeryüzüne döneceği fikri, kendi taraftarlarını ölümü aşmanın mümkün olduğuna inandırmıştır.⁶⁷ Hz. İsa’nın tekrar dünyaya dönmesi, Havarilerle buluşması, Hristiyan dinini benimseyenler tarafından ölümün rahat ve geçici ama hayat için zorunlu kabul edilmesine neden olmuştur. Ayrıca Mesih’in dirilmesi, inananların dirilmesinin de garantisidir.⁶⁸

Böylece ölüm sayesinde Hz. İsa’nın yanına geçildiğinden, ölümden korkmaya gerek yoktur. Hayat, ölüm ile sona ermemektedir, tırtılın gelişerek kelebek halini alması gibi, daha güzel bir şekle bürünmektir.⁶⁹ Bunun sonucunda da ahiret inancı ve gelecek dünyanın daha rahat olduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır. Ölüm, sadece inanılan rahat dünyaya ulaşmak için bir araç olarak görüldüğünden bundan korkmak anlamsızdır. Korkmak sadece kendi kendine bir işkence olur. Oysa inanmak, ölüm korku ve kaygısını azaltıcı, ölüm ötesi ile ilgili umutları arttırarak kişiyi rahatlatıcı bir işlev de görmektedir.⁷⁰

Özetle Hristiyan inancına göre ölüm bir son değil sadece yeni bir başlangıçtır. Aynı zamanda kayıp değil kazançtır, lanet değil armağandır.

5.3. İslam’da Ölüm

İslam’da ölüm konusunu ele almadan önce İslam öncesi ölüm anlayışına göz atmak konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Cahiliye devrinde ölümü bir yok olma olarak gören Araplar, ölüm ötesi veya dirilme inancına da sahip değillerdi. Bu inanç onların ölümü bir son olarak görmelerine neden olmuştur. Böyle bir inanca göre ölümlerle her şey yok olur ve biter. Allah bununla ilgili Kur’ân-ı Kerim’de şöyle buyurmaktadır: “Hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdır. Ölürüz ve yaşarız; bizi ancak zamanın geçişi yokluğa sürükler” derler. Onların bu hususta bir bilgisi yoktur. Sadece böyle sanırlar”.⁷¹

İslam öncesi Araplara göre bu dünyadaki hayattan başka bir hayat yoktur ve hiçbir şey olamaz. Ceset toprağa verildikten belli bir süre sonra çürür ve toz, toprak olur ruh ise uçup gider.⁷² Bu bakımdan cahiliye döneminde ölüm ve ahiret inancı yok denilecek kadar azdır. Öldükten sonra insanı tekrar diriltecek ve onu hesaba çekecek kudrete sahip bir ilah yoktur. Bu inançları ve düşünceleri onları farklı ve yanlış yollara sürüklediği gibi hayatlarını da anlamsızlaştırmış olabilir. Hâlbuki İslam inancı ahiret ile dünyadaki var oluşa bir amaç kazandırmaktadır. Buna göre ölümün sonsuz bir var oluşa geçiş olduğu inancı dünya hayatına bir gaye ve anlam katar. Kur’ân-ı Kerim, insanın ölüm ile yok olduğu anlayışını ve bu yaklaşımın getirdiği karamsarlığı iyimserliğe tahvil etmektedir. Ahiret inancını düşünmek ve ona hazırlanmak ölümü hem daha iyi hem de katlanabilir kılmaktadır.

Peygamberimiz bir hadisinde şöyle buyurmuştur: “Ölüm, insana öğüt olarak yeter”. Hadisten anlaşıldığı gibi ölüm insanın hayatına bir anlam yüklemektedir ve insanın başıboş bırakılmadığını bildirmektedir. Ahiret inancı ve ölüm düşüncesi insanın aynı zamanda ahlaklı, dürüst olmasına kaynaklık etmektedir. Zira İslam dininde ölüm ve ahiret bir bütün olarak ele alınmıştır. Böylece dünyada yapılanlara mükâfat ve cezalarının verileceği bir ortam

⁶⁶ Luka 8/52.

⁶⁷ Keith, *Ölüm Ne Yana Düşer*, 22.

⁶⁸ Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi*, 267.

⁶⁹ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 57.

⁷⁰ Hayati Hökelekli, “Dini Hayatın Bütünlüğü Açısından Ahiret İnancının Psikolojik Temelleri”, *İslam’da Ahiret İnancı (Sempozyum)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007),142-143.

⁷¹ el- Casiye 45/45.

⁷² Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi*, 46; Ayrıca bkz. el-Casiye 45/24; el-En’am 6/29.

ve zamanın gelmesi zaruridir. Bunu da İslam dini açıkça kendi mensuplarına hatırlatarak, hazırlıklı olarak dünyadan ayrılmaları konusunda uyarılarda bulunmuştur.⁷³

Önemli İslam filozoflarından biri olan Farabî'ye göre ölümden ancak cahil ve fasık olan insanlar korkar.⁷⁴ Gazalî'ye göre ise ölüm anı yakın olan birine, onu beklemek, kendisini ölmüş biri olarak saymak ve görmek yaraşır. Çünkü gelecek olan her şey yakındır, uzak olan ise geçici değildir.⁷⁵ Kanaatimizce insan ölüme pek yakın olsa da umudunu her daim korumalıdır. Zira ölümlü kabullenmek veya daima düşünmek insanın dünyadan kopmasına neden olabilir. Peygamberimiz, "Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için çalış, yarın ölecekmiş gibi ahirete hazırlan" buyurmuştur. Bu da bizlere dünya ve ahireti birbirine karıştırmamayı ve her ikisini dengede tutmayı öğütler.

İslam mutasavvıfları ölümlü bir halden başka bir hale geçiş olarak görmüşler ve yorumlamışlardır. "Biz Allah için varız ve ona döneceğiz"⁷⁶ ayetini bir nevi ölümlü tanımı olarak kabul eden mutasavvıflara göre, ölümlü ruhun rücu etmesi ve Rabbine kavuşması için "geriye dön" çağrısına uymasından başka bir şey değildir.⁷⁷

Özetle İslam dini insanları ölümlü hazırlanmaları ve ölümlü korkmamaları konusunda devamlı olarak uyarır. Buna göre insanların Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'de buyurduğu şeyleri yapmaları ve yasakladığı şeylerden kaçınmaları durumunda ölümlü ve hesap gününden korkmalarına gerek yoktur. Ölümlü geçici dünyadan ebedi olan dünyaya bir geçişten başka bir şey değildir.

6. Ölüm Konusunda Dinî İnancın Etkisi

Ölümlü er ya da geç mutlaka gelecektir ve bu dünyada yapılanların hesabı görülecektir. Hesabın görüleceği yer olarak inanılan ahiret, aynı zamanda zulüm ve haksızlığa uğrayanlar için teselli kaynağı olduğu gibi, ölümlüzlük arzusuna sahip insanlar için de bu arzularına tatmin buldukları yer olmaktadır.

Kişilerde dini hayatı etkileyen en önemli faktörlerden biri ölümlü düşüncesi ve onun yarattığı korku ve kaygıdır.⁷⁸ Hatta bazı araştırmacılar daha da ileri giderek, ölümlü korkusunun dini inancın temelinde yattığını ifade etmişlerdir. Örneğin Freud, dini inancın korku ve çaresizlikten kaynaklandığını ifade etmiştir.⁷⁹ Bergson ölümlü olayını kaçınılmaz bir durum olarak açıklarken, dini, insan ve tabiatın bir savunucusu olarak yorumlamıştır.⁸⁰ Başka bir ifadeyle, din korkudan kaynaklanmadığı gibi ona karşı insanı koruyan güçtür. Jung'a göre ise dinlerin nihai amacı insanı ölümlü olayına hazırlamaktır.⁸¹

Diğer taraftan Müslüman âlimler dinin kaynağının ölümlü korkusu olmadığını bizzat Allah'a olan aşk ve sevgiden kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Buna rağmen ölümlü kaynaklanan korku ve kaygı, dini ibadetlerin bir motifi olarak değerlendirilebilir. Zira ölümlü düşüncesi, insanların hesap verme gününün olacağı bilinci ile kendilerine çeki düzen

⁷³ Taha 20/74: el- Ala 87/13.

⁷⁴ Karaca, *Ölümlü Psikolojisi*, 63.

⁷⁵ Gazalî, *İhyâu Ulumi' d-Din*, 4/803-804.

⁷⁶ el-Bakara 2/156

⁷⁷ Karaca, *Ölümlü Psikolojisi*, 68.

⁷⁸ Mehmet Ali Kılıçbay, *Ölümlü Sıcak Yüzü, Ölümlü Soğuk Yüzü, Ölümlü Yüzsüzlüğü* (Ankara, Gece Yayınları, 1991), 113.

⁷⁹ Kerim Yavuz, *Psikanalizde İlk Dinî Gelişmelerin Değeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1987) 25-48.

⁸⁰ Henri Bergson, *Ahlak ile Dinî İki Kaynağı*, çev. Mukadder Yakupoğlu (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2004), 179-180, 210.

⁸¹ Carl G. Jung, "The Soul and Death", *The Meaning of Death*, ed. Herman Feifel (New York: McGraw-Hill, 1959), 8.

vermelerine ve dine yönelmelerine katkı sağlamaktadır. “Hangisinin daha iyi amel ettiğini tespit etmek için ölümü ve hayatı yaratan O’dur.”⁸² ayeti de buna işaret etmektedir.

Ölüm düşüncesi, kişilerin kendi eğilim ve yönelişlerine uygun tepki ve tecrübelerle yol açabilmektedir. Ölümü korku ve kaygı veya sükûnetle karşılama her şeyden önce bir kişilik özelliği olarak gözükmektedir. Şuur dışı duygusal hayat bazı kişilik tiplerini, ölüm karşısında kendisine has veya genel bir sıkıntıya yönlendirebilir. Ayrıca dini inançlar da kişiyi ölüm ve ölüm ötesi konularda daha kaygılı ve sıkıntılı hale sokabilir. Dini inancın muhtevasında yer alan “ölüm dünyada ilahi mahkemede yargılanma” ile ilgili açıklamaların, insanlarda bir yandan karşılaşan haksızlar karşısında katlanılabilir, teselli ve telafi edici bir yönü olurken diğer taraftan da şahsi kusur ve günahlar dolayısıyla suçluluk ve günahkârlık duygusunun yol açacağı sıkıntı kişinin korkusunu ve kaygısını arttırabilir. Bu durumda, dindar insanların ölüm konusunu şuurlarında daha canlı olarak yaşamaları ve buna bağlı olarak da dini faaliyetlerini yoğunlaştırmaları suretiyle psikolojik bir güven duygusu kendisini gösterecektir.⁸³

En eski inançlardan başlayarak günümüze kadar ulaşan bütün dinler, ruhun ölümsüzlüğü ve ahiretin varlığı inancıyla, insanların yokluk, hiçlik ve ölüm karşısında duydukları korku ve kaygının azalmasına katkı yapmışlardır. Allah’a sığınmak ölüm korkusunun günlük hayattaki etkisini azaltırken, böyle bir dayanağa sahip olmayan insanların bunalıma girdikleri tespit edilmiştir.⁸⁴ İnanan insanlar için ölüm, güzel, iyi ve mutlu bir hayatın başlangıcı olarak algılanırken, inanmayanlar için bir yok olma olarak algılanmaktadır.⁸⁵ Ancak dinlerde öte âlemdeki bu mutluluk, dine uygun davranışlarda bulunmaya, salih amel işlemeye bağlanmıştır. Bu şarta riayet etmesi gerektiğini düşünen insan da dini davranışa yönelmektedir. Fakat dini bir yöneliş, ölümle ilgili yaşanan endişe ve kaygıları zaruri olarak azaltmamakla birlikte, daha çok, ölüm konusunda daha olumlu bir tavrın geliştirilmesine olanak sağlayabilir.⁸⁶

İslam dininde ölüm karşısında sergilenen tavır Hz. Peygamber tarafından tarif edilmiştir. Buna göre bir ölüm haberi alan birisine “Biz Allah’ın kuluyuz, O’ndan geldik yine O’na döneceğiz”⁸⁷ ayetini okumasını tavsiye etmiş, ölüm karşısında metin olmak gerektiğini vurgulayarak, buradan dini inanca vurgu yapmıştır. Bu tavır esasen kişinin kendi ölümü söz konusu olduğunda da sergilenmesi istenen tavidir. Ayrıca inanan ve salih amel işleyen kişilerin ölümlerinin zor olmayacağı, korkmamaları gerektiği konusunda Nahl suresinde şöyle buyrulmaktadır: “O kimseler ki, melekler onları gayet hoş bir şekilde vefat ettirir”.⁸⁸

Dini inancın ölüm korkusunu azalttığını öne süren ve empirik olarak bunu ispatlamaya çalışan araştırmalar,⁸⁹ ölümün kabullenilmesinin çok zor olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra insanlardaki psikolojik haller ve din arasındaki uygunluk insanı ölüm konusunda rahatlatmaktadır.⁹⁰ Din psikolojisi alanında yapılan birçok araştırma inanç ile ölüm arasında

⁸² el- Mülk 67/2.

⁸³ Hayati Hökelekli, “Ölümlle İlgili Tutumların Dini Davranışla İlişkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/4 (1992), 95.

⁸⁴ Mustafa Koç, “Yaşlılık Döneminde Ölüm Ötesi Psikolojisi Üzerine Bir Alan Araştırması”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 205.

⁸⁵ Kemal Sayar, *Hüzün Hastalığı* (İstanbul: Timaş Yayıncılık, 2012), 41-44.

⁸⁶ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 99.

⁸⁷ el-Bakara 2/56.

⁸⁸ en-Nahl 16/32.

⁸⁹ Gashi, “Türk ve Kosovalı Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, 62.; Ali Ayten, “Üniversite Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı: Türk ve Ürdünlü Öğrenciler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009), 103.; Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 334.

⁹⁰ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 97.

olumlu bir ilişkinin olduğunu göstermiştir. Mesela Ayten tarafından yapılan çalışmada dindarlığın ölüm kaygısını azaltıcı bir rol oynadığı tespit edilmiştir.⁹¹ Benzer sonuçlar Dezutter ve arkadaşları tarafından yapılan çalışmada da tespit edilmiştir.⁹² Araştırmaların çoğunda ölüm kaygısının dindar bireylerde daha az düzeyde olduğu bulunmuştur. Ülkemizde de yapılan araştırmaların büyük bir kısmında dindar bireylerde ölüm kaygısının daha düşük ortalamalara sahip olduğu saptanmıştır.⁹³

İnsanın devamlı olarak Allah şuuru ile yaşamasının ona önemli psikolojik destekler sağladığı söylenebilir.⁹⁴ Zira ifade edildiği gibi inananların ölüm olayından korkmamaları Kur'an-ı Kerim'de sıkça dile getirilmiştir.⁹⁵

Diğer taraftan dindar olmayanlar, ölümü hayatın tabii bir sonu olarak görme eğilimindedirler. Bu insanlar için asıl önemli olan, hayat ve hayatın içinde olanlardır. Bir inancı benimsemeyen insanlar, benimseyenlere nazaran, hayata ve hayatta olanlara daha fazla önem vererek ölümün üstesinden gelmeye çalışırlar. Mesela bazı kişiler bastırma mekanizması ile ölüm tehdidini şuurundan uzaklaştırmaya ve böylece ölüm kaygısını bertaraf etmeye çalışırlar. Aşırı stresli ve sıkıntılı durumlar karşısında inkâr ve bastırma mekanizması, diğer mekanizmalarının yerine geçme eğilimindedir.⁹⁶ Öyle ki bu insanlar yaşamakta oldukları hayata daha çok önem vererek, ölüm korkusunun üstesinden gelmeye çalışırlar. Ölüme karşı kaçınma ve bastırma tepkisi geliştirirler. Cenaze törenlerinde yapılan gösterişin arka planında ölüm düşüncesini zihinlerden uzaklaştırma ve onunla karşılaşmaktan kaçınmanın olduğu yorumlanabilir. Çünkü son derece doğal olan ölüm hadisesine birçok dünyevi merasim eklenmektedir.

Sonuç

Var olan her şeyin bir sonu vardır, insan da var olması hasebiyle sonlu ve sınırlı bir varlıktır. Böylece ölüm insan için kaçınılmaz bir gerçektir. "Her gelen gider", sözü belki de tam ölüm için kullanılmıştır. Zira dünyaya her gelen ne kadar yaşarsa yaşasın ahiret yurduna göç etmektedir. Yaratılan her şey mutlaka bir gün ölüm ile karşılaşmaktadır. Bu bekleyiş insanlarda kimi zaman kaygı kimi zaman da sevinç uyandırmıştır. Kutsal metinlerde vurgulandığı ve yapılan çalışmalarla da teyit edildiği üzere, ölüm korkusunu gidermeye veya azaltmaya en çok katkı sağlayan faktör dini inançlardır. Çünkü dini inançlar ölümden sonra yeni bir hayat sunmakla birlikte insanı ölüme hazırlar. Dini inançlar sayesinde inanılan yeni bir hayat insanların hem ölümü kabullenmelerini hem de ölüm nedeniyle duyulan kaygı ve korku gibi psikolojik durumlar karşısında daha güçlü kalmalarını sağlamaktadır. Oysa ölümün gerçek bir olgu olduğunu ve er ya da geç hepimizi yakalayacağını bildiği halde dünyaya dalan ve ona aldanan bir kimsenin hem kalbi hem zihni ölümü düşünmekten korkar. Bu tür insanlar ölüm gerçeğinin hatırlatılmasından hoşlanmazlar.⁹⁷

Sonuç olarak ölümü hatırlamak, onun var olduğunu bilerek yaşamak ve ona hazırlanmak olumsuz duyguların azalmasına katkı sağlamaktadır. Böylece insan ölüm

⁹¹ Ayten, "Üniversite Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı: Türk ve Ürdünlü Öğrenciler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", 103.

⁹² Jessie Dezutter vd., "The Role of Religion in Death Attitudes: Distinguishing between Religious Belief and Style of Processing Religious Contents", *Death Studies* 33 (2009), 80.

⁹³ Fuat Tanhan, *Ölüm Kaygısıyla Baş Etme Eğitiminin Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma Düzeyine Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 109-113.

⁹⁴ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 253.

⁹⁵ Ör. Fussilet 41/30.

⁹⁶ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 268-270.

⁹⁷ el- Cuma 62/8.

karşısında isyan ve inkâr yerine daha olumlu duygular geliştirebilir. Ölüm, ölümden sonraki hayat ile birlikte kurgulanmadığı zaman, insan hayatındaki en kesin olgu olmasına rağmen bir anlama kavuşamaz. Ölümü anlamlı kılan veya ölümü bir süreç olarak tamamlayan şey, ölümden sonraki hayattır.

Kaynakça | References

- Akbaş, Muhsin. "Yahudi ve Hıristiyan Düşüncesinde Ölüm sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV (2002), 37-60.
- Arkun, Nezahat. *İntiharın Psikodinamikleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1987.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10 Baskı, 2002.
- Ayten, Ali. "Üniversite Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı: Türk ve Ürdünlü Öğrenciler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/3 (2009), 85-108.
- Becker, Ernst. *Ölümü inkâr*, Çev. Arzu Tüfekçi, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Bergson, Henri. *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*. çev. Mukadder Yakupoğlu. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2004.
- Burger, Jeery M. *Kişilik*. çev. İnan Deniz-Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Baskı, 2006.
- Çanga, Deniz - Yılmaz, M. Seher. "Çocuk ve Ergende Kayıp ve Yas Süreci", *Anne-Baba, Veli, Aile Eğitimi ve Rehberliği*, ed. Fahri Cürebal-Gülseren Ç. Özben. 208-214. İstanbul: Kadıköy Matbaa San. Tic. A.Ş. 2012.
- Deniz, Ahmet. *Ölüm Son Değil*, İstanbul: Alperen Yayınları, 2005.
- Dezutter, Jessie. vd., *The Role of Religion in Death Attitudes: Distinguishing between Religious Belief and Style of Processing Religious Contents*. *Death Studies*. 33 (2009). 73-92.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.
- Frankl, Viktor E. *The Doctor&The Soul: From Psychotherapy to Logotherapy*, New York: Vintage Books, 1973.
- Fromm, Erich. *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat, İstanbul: Say Yayıncılık, 1994.
- Gashi, Feim. "Türk ve Kosovalı Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Balkan Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2011), 45-66.
- Gazali, İmam. *İhyâu Ulumi' d-Din*, çev. Muhammed Müftüoğlu, c. IV, İstanbul, İpek Yayınları, 2002.
- el-Hâzin, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb b. Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi*, çev. Abdulkadir Şener vd., İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Hick, J., "Değişen Ölüm Sosyolojisi", çev. Turan Koç, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7, (1990). 235-249.
- Horozcu, Ümit. "Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki". *Milel ve Nihal* 7/1 (2010), 209-240.
- Hökelekli, Hayati. "Ölümlle İlgili Tutumlar ve Dinî Davranış". *İslâmî Araştırmalar* 5/2 (1991), 83- 91.

- Hökelekli, Hayati. "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 151-165.
- Hökelekli, Hayati. "Ölümlle İlgili Tutumların Dini Davranışla İlişkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 87-98.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Hökelekli, Hayati. "Dini Hayatın Bütünlüğü Açısından Ahiret İnançının Psikolojik Temelleri". *İslam'da Ahiret İnanç (Sempozyum)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Hökelekli, Hayati. *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Jung, G. Carl. (1959). *The Soul and Death*, in *The Meaning of Death*, ed. Herman Feifel, New York, McGraw-Hill, 3-15.
- Karakuş, Gonca vd., "Ölüm ve Ölüm Kaygısı". *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 21/1 (2012), 42-79.
- Karaca, Faruk. "Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerinde". *Dini Araştırmalar*. 6 (Mayıs - Ağustos 2006), 75-85.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015.
- Karaca, Faruk. *Psikoloji Açısından Ölüm ve Dini İnanç İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*, İstanbul: Beyan Yayınları 2000.
- Kaya, Osman. *Ölüm Kitabı*, İstanbul: Ark Kitapları, 2002.
- AE, Karadakovan. - F. Aslan. *Dahili ve Cerrahi Hastalıklarda Bakım*, Akademisyen Tıp Kitapevi, Yenişehir-Ankara, 3. Baskı, 2014.
- Keith, Augustin. *Ölüm ne Yana Düşer*. çev. Çelik Özgü. İstanbul: Say Yayınları, 2002.
- Kuşeyri. *Risale*, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1966.
- Kindî. *Üzüntüden Kurtulma Yolları*. çev. Mustafa Çağrı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 27 Ekim 2020. <https://kutsalkitaplarvesahifeler.wordpress.com>
- Kılıçbay, Mehmet Ali. *Ölümün Sıcak Yüzü, Ölümün Soğuk Yüzü, Ölümün Yüzsüzlüğü*, Gece Yayınları, Ankara 1991.
- Koç, Mustafa. "Ölüm Korkusu Üzerine Kuramsal Açısından Psikolojik Bir Değerlendirme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Temmuz-Aralık 2002), 7-20.
- Koç, Mustafa. "Yaşlılık Döneminde Ölüm Ötesi Psikolojisi Üzerine Bir Alan Araştırması". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 203-228.
- Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Kuran'ı Kerim Türkçe Meali*. Erişim 20 Ekim 2020. http://www.kuranikerim.com/m_diyanet_index.htm
- Magill, Frank. *Ekzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal, İstanbul, Dergah Yayınları, 2. Baskı, 1992.
- Moyet LJ, Carpenito. *Handbook of nursing diagnosis*, Philadelphia: Lippincott, Williams and Wilkins, 2008.

- Neiman, Carol. - Goldman, Emilyç *Ölümden Sonra Yaşama*. İstanbul: Doğan Kitap Yayınları, 1999.
- Paçacı, Mehmet. *Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Razı, Ebu Bekir. *et-Tıbbu'r-Ruhani*, çev. Kahraman Hüseyin, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Ross, Elizabeth Kübler. *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, çev. Banu Büyükkal, İstanbul: Boyner Holding Yayınları, 1997.
- Ross, Kübler. "There is Life after Death", *Death and Dying*, ed. David L.Bender- Richard Hagen. Minnesota: Greenhaven Press, 1980.
- Sayar, Kemal. *Hüzün Hastalığı*, İstanbul: Timaş Yayıncılık, Baskı 4, 2012.
- Tanhan, Fuat. *Ölüm Kaygısıyla Baş Etme Eğitiminin Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma Düzeyine Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Thomas L.-V. *Ölüm*, çev. Işın Gürbüz, İstanbul: İletişim Yayınları, (1991).
- Tomer, Adrian. - Eliason GT. "Existentialism ad Death Attitudes", *Existential and Spiritual Issues in Death Attitudes*, ed. Adrian Tomer vd. 7-37. New York: Lawrence Erlbaum Associates, 2008.
- Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.
- Uysal, Saliha. *Ölüme Uyanmak-Yaşayanların Dilinden Ölüm Eşiği Deneyimleri*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2019.
- Wass H., "Death education in the home and at school", *Information Analyses Counseling and Student Services*, Florida.2003.
- Yalom, D. Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.
- Yavuz, Kerim. *Psikanalizde İlk Dinî Gelişmelerin Değeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1987.

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 • Yıl / Year: 4 • İlkbahar / Spring: 2021 • Sayı / Issue: 7

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 – Sayı | Issue: 7 – 2021 Nisan | 2021 April



RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies مجلة روم ابل للبحوث الإسلامية
ISSN: 2564-7903

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Yıl | Year: 4 - Sayı | Issue: 7 - 2021 Nisan | 2021 April: 100-121.

CÜVEYNİ'NİN TÖVBE ANLAYIŞI

Juwaynī's Understanding of Repentance

İbrahim BAYRAM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Associate Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University
Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalâm, Tokat, Türkiye.
ibrahim.bayram@gop.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-4752-0447

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 12 Aralık 2020 / 12 December 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 02 Şubat 2021 / 02 February 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Nisan / 30 April 2021
Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Nisan / April

Atıf / Citation: Bayram, İbrahim. "Cüveyni'nin Tövbe Anlayışı". Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 7 (Nisan 2021): 100-121.

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

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

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CÜVEYNÎ'NİN TÖVBE ANLAYIŞI

Öz

Eş'ariyye mezhebinin önemli kelâmcılarından olan Cüveynî, diğer meselelerin yanı sıra tövbe konusunda da kendisinden sonra gelen kelâmcılara etki etmiştir. Bu manada onun görüşlerine sıklıkla atıf yapılmıştır. O, tövbenin mahiyeti, kabulü, zorunluluğu, tüm günahları kapsamayan tövbenin durumu, onun temelini teşkil eden pişmanlığın tecdid, kâfirin imanının tövbeyle ilişkisi ve nedamet getirdiği günahı yeniden işleyen kişinin konumu gibi meselelere dair fikir beyan etmiştir. Mezkûr konuların bir kısmında Mu'tezilî anlayışa, bir bölümünde ise Bâkîllânî gibi mezhebinin önemli simalarına muhalefet etmiştir. İlkine karşı bu muhalefetini sistemli bir şekilde ortaya koyarken, ikincisinde ise daha çok farklı düşündüğünü ifade ile yetinmiştir. Kendi yaklaşımını desteklemek için ağırlıklı olarak akli kanıtlara başvurmuş, kimi zamansa naklî delillere dayanmıştır. Konunun bazı boyutları itibarıyla ictihada açık olduğunu savunmuş, bu tip yerlerde ılımlı görüşler ortaya koymuştur. Buna bağlı olarak kimi Eş'arî kelâmcılar, müellifin fikirlerini benimsemiş, kimisi ise bunlara karşı çıkmışlardır. Değişmeyen gerçek ise onun konuyla ilgili görüşlerinin bir etki bırakması olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Cüveynî, Tövbe, Günah, Eş'ariyye, Mu'tezile, Bâkîllânî.

Juwaynî's Understanding of Repentance

Abstract

Juwaynî, one of the important theologians of the Ash'ariyya sect, influenced the theologians who came after him on repentance, as well as other issues. In this sense his views were frequently referred to. He expressed his opinion on matters such as the nature of repentance, its acceptance, the necessity, the state of repentance, which does not include all sins, the renewal of repentance that forms its basis, the relationship of the faith of the unbeliever to repentance, and the position of the person who reworked the sin he regretted. In some of the aforementioned issues, he opposed the Mu'tazilî understanding and in some other important figures of his sect such as Bâqîllânî. While he systematically demonstrated his opposition to the former, he was contented with expressing his thoughts differently in the second. He mainly resorted to rational evidence to support his approach, and sometimes based on narrational evidences. He argued that the issue was clear in case law in some dimensions and put forward moderate views in such places. Accordingly, some Ash'arî theologians adopted the ideas of the author, while others opposed them. The unchanging fact is that his views on the subject have had an impact.

Keywords: Kalâm, Juwaynî, Repentance, Sin, Ash'ariyya, Mu'tazila, Bâqîllânî.

Giriş

Dünyaya bir gayeyi gerçekleştirmek üzere gönderilen ve bu amaca ulaşması yahut ondan uzaklaşmasına göre bir mükâfat ve cezanın muhatabı bulunan insan, buna uygun olarak hem iyiliği kesbedebilecek hem de kötülüğün peşinden gidebilecek bir fitratta yaratılmıştır. İman nurundan uzak bulunmadığı müddetçe yaptığı her iyiliğe mutlak anlamda bir sevap vaat edilmişken, işlediği kötülükten ise, canı bedende durduğu müddetçe, bundan

kurtulma fırsatı sunulmuştur. İşte insanoğluna bahşedilen bu fırsat tövbe olarak ifade edilmektedir. İnsan olmanın bir gereği olarak hataya, yanlışla, günaha düşmesi mukadder olan bu varlık, tövbe vesilesi ile kirlerinden arınma imkânına kavuşturulmuştur.

İslâm düşünce tarihinde fıkıh, ahlak ve tasavvuf dışında kelâm ile de bağı bulunan ve bir takım veçheleriyle kelâm ilminin meselesi haline gelen tövbe, itikadî fırkalar arasında kimi ihtilaflara konu olmuştur. Müteahhirîn kelâmında nispeten daha baskın bir mesele haline gelen tövbe, Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında, farklı yönleriyle tartışma konusu edinilmiştir. Bu meyanda, tövbenin kabulünün hükmü, günahların bir kısmına tövbenin durumu, tövbenin zorunluluğunu belirleyen bilgi kaynağı gibi meseleler farklı yaklaşımlara sahne olmuştur. Tövbe konusuna bağlı olarak ortaya çıkan bu tartışmalarda, mezheplerin hüsün-kubuh, salah-aslah ve adalet gibi meselelerde geliştirdikleri anlayışın da ciddi bir payı olmuştur. Açıkçası konuyla ilgili olarak ortaya çıkan problemlere dair naslarda çok fazla bilginin yer almaması, mevcut bilgilerin bir kısmının da farklı anlamalara müsait olması bu hususta çeşitli ihtilafların vuku bulmasına zemin hazırlamıştır.

Tövbeyle ilgili ortaya çıkan meselelerde aynı mezhep içerisinde de tam anlamıyla bir fikir birliğinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Bu görüş ayrılıklarına müsait bir yapı içerisinde olan Mu'tezile için bu durum gayet olağandır. Ancak bu hususta Mu'tezile'ye göre daha yeknesak bir yapıda bulunan Eş'ariyye mezhebinin de tövbe meselesi etrafında farklı görüşler ileri sürdüğü dikkat çekmektedir. Bu durumu, Eş'ariyye mezhebinin temsilcisi olan ulemanın eserlerinde görmek mümkündür. İşte bu noktada görüşlerine kimi zaman teyit kimi zaman ret mahiyetinde referans verilen, bu manada fırka içerisinde otorite olarak görüldüğü anlaşılan zatlardan biri de Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî (öl. 478/1085) olmuştur.

İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Ebî Muhammed Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî,¹ 419/1028 yılında Nişâbur'a bağlı Cüveyn köyünde dünyaya gelmiştir.² Önce babasından fıkıh eğitimi tahsil etmiş, babasının vefatını takiben henüz yirmi yaşını doldurmamışken onun tedris vazifesini üstlenmiştir.³ Ayrıca yine eğitimini sürdürerek kıraat, edebiyat, fıkıh, usûl-i fıkıh gibi alanlarda Ebû Abdullah el-Habbâzî (öl. 449/1057), Ali b. Faddâl el-Mücâşî (öl. 479/1087), Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (öl. 458/1066), Ebû Nuaym el-İsfahânî (öl. 430/1038) ve Ebü'l-Kâsım el-İşkâf (öl. 452/1060) gibi ilim ehlerinden ders görmüştür.⁴ Bağdat üzerinden Hicaz'a gitmiş, Mekke ve Medine'de dört yıl kalarak burada ders ve fetvalar vermiştir. Selçuklu Sultanı Alparslan döneminde (1064-1072) Nişâbûr'a dönmüş, bu tarihi şehirde Nizâmülmülk'ün (öl. 485/1092) kurmuş olduğu Nizâmiye Medresesi'nde görev yapmıştır. Burada yaklaşık otuz yıl boyunca tedristen vaaza çeşitli faaliyetler yürütmüştür.⁵ Gazzâlî (öl. 505/1111), Kiyâ el-Herrâsî (öl. 504/1110) ve Abdülgâfir

¹ Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut (Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1406/1986), 5/338-339; Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh İbn Asâkir ed-Dımaşkî, *Tebyînu kezibi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1399), 278-279.

² Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâzır* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhizi's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1988), 1/333-334.

³ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 5/338-339; İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 278-279.

⁴ Abdülazîz Mahmûd ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/141.

⁵ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve ebnâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977), 3/168.

el-Fârisî (öl. 529/1134-1135) gibi zevata ders vermiştir.⁶ 478/1085 yılında Büştenikân köyünde vefatını takiben buraya defnolunmuştur.⁷

Fakih kimliğinin yanında ondan daha baskın şekilde kelâmcı hüviyetine sahip olan Cüveynî, bu ikinci alanda *eş-Şâmil*, *el-İrşâd*, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*,⁸ *Lüma'u'l-edille* ve *Şifaü'l-galîl* gibi eserler kaleme almıştır.⁹ Farklı yoğunlukta işlediği kelâm konuları arasında yer verdiği tövbe meselesini ağırlıklı olarak *el-İrşâd* adlı eserinde incelemiştir. Bu konuyu muhtasar bir şekilde *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde de tetkik etmiştir. Bu meyanda o, iman konusunu takiben hususi bir tövbe başlığı açarak onunla ilgili meseleleri ele almıştır.

İlim dünyasında sahip olduğu şöhrete uygun olarak çeşitli araştırmalara konu edinilen Cüveynî, bu çalışmada ise tövbe hakkındaki görüşleri bağlamında ele alınacaktır. Kimi zevat tarafından müteahhirin kelâmının başlatıcısı kabul edilecek kadar şahsına ilmî değer atfedilen Cüveynî, bu duruma uygun olarak kendisinden sonra yazılan eserlerde, diğer bazı konuların yanı sıra tövbe meselesinde de referans olmuştur. Bu manada onun tövbe anlayışı, Eş'ariyye mezhebinin konuya yaklaşımının anlaşılması hususunda önem arz etmektedir. İşte bu düşünceden hareketle işbu araştırmada, hakkında yapılmış hususi bir çalışma gözükmeyen "Cüveynî zaviyesinden tövbe konusu" ele alınmıştır.

Cüveynî'nin tövbe anlayışı incelenirken, konuyla ilgili en ayrıntılı eseri konumunda olan *el-İrşâd* temel alınmıştır. Yine bu meyanda onun mezkûr eserini şerh eden bazı kaynaklara müracaat edilmiştir. Müellifin son yazdığı eser olması itibariyle büyük bir önemi haiz olan *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı çalışması da konuyla ilgili çok fazla ayrıntı içermese de atıf yapılan kaynaklardan birisi olmuştur. Müellifin en kapsamlı kelâm eseri olan *eş-Şâmil*'de ve diğer itikatla ilgili risalelerinde ise bu konu yer almadığı için onlara bir atıf yapma imkânı oluşmamıştır. Onun diğer bazı eserlerinden ise oldukça sınırlı şekilde bir istifade imkânına erişilmiştir. Konu incelenirken müellifin meseleye yaklaşımının izlerini taşıyan sonraki Eş'arî kaynaklara da başvurulmuştur. Meselenin sunumunda müellifin tövbe hakkında açtığı hususi başlıklar kullanılmış, bu çerçeve içerisinde onun zihin dünyasındaki tövbenin akislerinin yansıtılmasına çalışılmıştır.

1. Cüveynî'nin Tövbe Anlayışı

Eş'ariyye'nin eldeki mevcut eserleri itibariyle tövbe konusunu hususi bir başlık altında incelemiş kelâmcılardan biri olan Cüveynî, bu meyanda meseleyle ilgili farklı ayrıntılara yer veren izahlar getirmiştir. Bu çerçevede o, tövbenin tanımı, kabulü, zorunluluğu, bir kısım günahlara tövbe etmeden diğer bazı günahlara yönelik tövbenin durumu, onun temelini teşkil eden pişmanlığın tecdidi, kâfirin imanının tövbe olup olmadığı ve tövbe ettiği günahı yeniden işleyen kişinin konumu gibi meselelere dair görüş beyan etmiştir. Bu açıklamalarıyla tövbenin kelâmda hangi açılardan inceleneceğine de ışık tutmuştur. Mezkûr konuları ele alırken kimi zaman sadece fikrini beyan amacı gütmüş, kimi zaman ise Mu'tezile'yi ilgili düşünceleri üzerinden reddetmeyi hedeflemiştir. Bunların yanı sıra kimi zaman konunun içerisine Bâkılânî'yi dâhil etmiş, fikirlerini çok iyi bildiği bu meşhur kelâmcının meseleyle alakalı bir kısım görüşlerine muhalefet yolunu seçmiştir. İşte Cüveynî anılan bu çerçeve içerisinde konuya dair yaklaşımını ortaya koymuştur.

⁶ Abdülazîz Mahmûd ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", 8/141.

⁷ Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/333-334.

⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/368-369.

⁹ Mahmûd ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", 8/143.

1.1. Töbe'nin Tanımı ve UNSURLARI

Cüveynî, töbenin mahiyeti kapsamında hem bir kısım tariflere yer verir, hem de onun temel unsurları üzerinden açıklamalar getirir. Bu çerçevede töbenin sözlükte rücû anlamına geldiğini belirten müellif, onun insan ve Allah'a izafe edilmesi halinde farklı manaların ortaya çıkacağını ifade eder. İnsan üzerinden kullanıldığında günahlarından pişmanlık duyarak bu durumdan rücû etme anlamına geleceğini kaydeder. Kelâmcıların töbe hakkında yaptıkları ıstilahî tanım da bu mananın öne çıktığını dile getirir. Bu kelimenin Allah'a izafe edilerek kullanılması durumunda ise ilahi nimet ve iyiliklerin kullarına dönmesi anlamının maksut olacağını söyler.¹⁰

Bu meselede Ebû Bekir el-Bâkılânî de (öl. 403/1013) Allah adına kullanılan tövbeyi benzer bir mana üzerinden aktarır.¹¹ Cüveynî'nin *el-İrşâd* adlı eserini şerh eden Ebû Bekr İbn Meymûn da (öl. 567/1171) bu aşamada Allah'ın Tevvâb ismine atf yapar.¹² Abdullah İbnü't-Tilimsânî ise (öl. 658/1260) kelimenin hem sözlük manasını dile getirirken hem de kul ve Allah için kullanıldığında geldiği anlamı ortaya koyarken neredeyse tamamen Cüveynî ile aynı ifadeleri zikreder.¹³ Yine Sa'düddîn Teftâzânî de (öl. 792/1390) Cüveynî'nin mezkûr açıklamalarını aynı şekilde aktarma yoluna gider.¹⁴

Cüveynî bir başka eserinde ise töbenin içerdiği rücû anlamının bir yanıştan dönme hususu ile alakasını teyit etmeye çalışır. Bu manada geçmişe dönük bir günahıyla bağlantısı olmadan kişinin itaate dönmesinin/yönelmesinin töbe olmadığını belirtir.¹⁵ Böylece töbenin vuku bulması için mutlaka geçmişte işlenmiş bir günahın var olması ve o günahın dönmenin gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmiş olur. Nitekim şârih İbn Meymûn da töbenin, mutlak bir rücû şeklinde değil, günahtan rücû/dönüş anlamında kullanıldığını belirtir.¹⁶ Buna karşın Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ise (öl. 324/935-36) tövbeyi "bir şeyden dönme" şeklinde tarif eder ve evvelinde günah olmayan kimse için de töbenin kullanılabileceğini belirtir.¹⁷ Bu hususta Bâkılânî de tövbeyi bir eserinde "bir şeyden rücû"; bir diğerinde ise sadece "rücû" şeklinde niteleyerek benzer bir yaklaşım sergilemiştir.¹⁸

Cüveynî, töbenin şer'î tarifini ise, "üzerine vacip olması itibariyle günahına nedamet getirmek" şeklinde ifade eder.¹⁹ Müellif, konunun ileriki aşamalarında bu tarif üzerinden bir açıklamada da bulunur. Bu manada töbenin tanımında neden mutlak pişmanlık kelimesiyle yetinmeyip ona "üzerine vacip olması itibariyle" ifadesini eklediğini açıklar. Ona göre bu son

¹⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 401.

¹¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui (Beirut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 271.

¹² Ebû Bekr İbn Meymûn, *Şerhü'l-İrşâd*, thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekâ (Kahire: Dârü't-Tezâmün, 1407/1987), 640.

¹³ Abdullâh b. Muhammed b. Ali el-Fehrî İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Meâlimu usûli'd-dîn*, thk. Nizâr Hammâdî (y.y.: Dârü'l-Feth, 1431/2010), 653-654.

¹⁴ Sa'deddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullâh et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyre (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989), 5/163.

¹⁵ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992), 92.

¹⁶ İbn Meymûn, *Şerhü'l-İrşâd*, 640.

¹⁷ Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005), 170.

¹⁸ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 271; Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikâduhü ve lâ yecüzü'l-cehlu bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezher li't-Türâs, 2. Basım, 1421/2000), 174.

¹⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 401.

takyit, bir gereklilik arz etmektedir. Zira bir kötülük işleyip de bundan, onun kendisine zarar vereceği veya gücünü tüketeyeceği için nâdim olan bir kişi “pişman” kabul edilebilirse de “tövbekâr” olarak görülemez. Şer’î anlamda kişinin tövbekâr olması için, geçmişte yaptığı işe Allah’ın hakkını ihlal etmesi münasebetiyle nedamet getirmesi şarttır.²⁰

Böylece Cüveynî, tövbenin olmazsa olmaz, ondan hiçbir zaman ayrılmayacak bir vasfı olarak göstereceği pişmanlığın da tek başına mutlak şekilde yeterli olmadığını belirtmiş olur. Tövbenin gerçekleşmesini sağlayan pişmanlığın, başka herhangi bir durum veya duyguya bina edilmemiş, tamamen Cenâb-ı Hakk’a karşı görevi ifa etmeme veya ihmal etmenin getirdiği bir psikolojiye mebni olma lüzumunu ortaya koymuş olur. Bunun üzerinden de aslında tövbenin kabulü için ihlasın olmazsa olmaz bir mevki ihraz ettiğini dile getirmiş olur.

Bu konuda Adudüddîn el-İcî de (öl. 756/1355) aynı yaklaşımı gösterir. Bu çerçevede tövbeyi “günaha günah olması itibariyle pişman olmak” şeklinde tarif eder. Bu manada içkiyi, baş ağrısı yaptığı, aklına zarar verdiği yahut da mal varlığını tükettiği için bırakan bir kişinin tövbekâr olmayacağını belirtir.²¹ Bu meselede Teftâzânî de benzer bir vurgu yapar ve tövbeyi “günah olduğu için günaha pişman olmak” şeklinde tanımlar. Cana, mala, namusa veya başka bir değere gelecek zarardan ötürü yaşanan pişmanlığın tövbe olmayacağını teyit eder.²²

Kitâbü'l-İrşâd eserinde söz konusu tanım ve açıklamaları yapan Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı risalesinde ise farklı tariflere yer verir. Bu manada kimilerinin tövbeyi, geçmiş günahlardan nedamet etme, isyandan geri durma ve günaha dönmeyi terke azmetme şeklinde üç rüknü içeren bir hal olarak tarif ettiklerini belirtir. Kimilerinin ise onu, bizatihi pişmanlık şeklinde tanımlayıp buradan hareketle o pişmanlığa ait birtakım halleri gündeme getirdiklerini söyler. Bu manada pişmanlığın (günaha dönük) ısrar bağını çözmeyi ve kararlılık göstermeyi gerektirdiği şeklinde açıklamalar yaptıklarını kaydeder. Peşi sıra bu yaklaşımı benimsediğini gösterir şekilde bir şeyde ısrarcı olan, yine bir işe/günaha dönmeye azmeden bir kimsenin asla gerçek anlamda “pişman” olarak kabul edilemeyeceğini belirtir.²³

Cüveynî, konuyla ilgili açıklamalarını tarifte öne çıkan pişmanlık kavramı üzerinden sürdürür. Bu manada müellife göre tövbenin mahiyetini teşkil eden pişmanlıkta ona mutlaka eşlik etmesi gereken sıfatların yanı sıra kimi zaman onunla bulunan kimi zaman ondan ayrılan sıfatlar da olur. (Gerçek bir) tövbeden/pişmanlıktan hiçbir zaman ayrılmayacak sıfat, geçmişte Allah’ın hakkını ihlal etmekten kaynaklanan durum nedeniyle oluşan üzüntüdür. Zira hüznü içermeyen bir pişmanlık imkânsızdır. Diğer bir ifadeyle sevinç duyulan bir ihmalkârlıkta pişmanlık söz konusu olamaz. Pişmanlığa eşlik etmesi gereken diğer bir sıfat ise geçmişteki yanlışın hiç yaşanmamış olmasına dönük temennidir. Bu manada pişman olan kişinin en temel vasıflardan biri önceki yanlışının hiç vuku bulmaması yönünde bir arzu içerisinde olmasıdır.²⁴

Böylece Cüveynî, yaptığı bu açıklamalarıyla tövbenin kendisinden asla ayrılmayacak, ya da ayrılmaması gereken temel vasfının geçmiş yanlışın vukuuna dönük üzüntü ve onun hiç gerçekleşmemesi yönündeki arzu olduğunu söylemiş olur. Bu niteliklerin eşlik etmediği ya da zamanla sönüp kaybolduğu yerlerde tövbenin sıhhati noktasında sıkıntılar çıkacağını belirtmiş olur. Bu konuda Ebû Hâmid el-Gazzâlî de (öl. 505/1111) tövbede olmazsa olmaz

²⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 402-403.

²¹ Adudüddîn el-İcî, *el-Mevâkıf*, thk. Abdurrahmân Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997), 3/509-510.

²² Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, 5/163.

²³ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 92.

²⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 401.

(vacip) bir iş olarak gördüğü üzüntüyü onun ruhu olarak niteler.²⁵ Teftâzânî ise bu hüznü pişmanlığın bir alameti olarak tavsif eder.²⁶

Cüveynî, pişmanlık ve tövbeden ayrılmayacak temel vasıfları aktardıktan sonra onda her daim bulunmayan, kimi durumlarda mevcut iken kimi hallerde kaybolabilecek sıfatları zikretmeye başlar. Bunu da, geçmiş yanlışa dönmeyi terk hususundaki azim/kararlılık olarak aktarır. Bu kararlılığın, devamlılık kesbetmemesini ise ilgili tövbe sahibinin içine düşebileceği durum üzerinden açıklar. Bu manada azmin, ancak pişmanlık duyduğu geçmiş fiilini yapma kudretini haiz olan kişiler için söz konusu olacağını söyler. Bu noktada hadım durumuna düşen kişi için zinaya, dilsiz pozisyonuna gelen kimse için iftiraya bir daha dönmeme gibi bir azimden bahsedilemeyeceğini belirtir. Buna karşın geçmiş günahını tekrarlayabilecek konumda olup da tövbe eden bir kişinin ise, bu pişmanlığına mutlaka o günahına dönmeme azmini de eklemesi gerektiğini ifade eder. Bu durumu da, geçmişte işleyip de pişman olduğu hatasına dönmeyi kafasına koyan bir kişinin, Allah'ın hakkına riayet ediyor şeklinde kabul edilemeyecek olması ile açıklar.²⁷

Böylece Cüveynî, tövbenin hiçbir günahkâr için vazgeçilmez temel şartının pişmanlık olduğunu söylerken, ikinci şart olan ileride ona dönmeme azminin ise sadece ilgili günahı yapabilecek bedeni özellikleri taşıyan kişiler için geçerli olduğunu belirtmiş olur. Gerçekte de pişmanlık hayat sahibi olan her insan için geçerli bir duygu iken, azmin ise hayata ilave olarak, ilgili fiile göre değişmekle birlikte bedensel organların sağlıklı olmasını gerektirmesi, aradaki farkı izah için yeterlidir.

Bu konuyla alakalı olarak Seyyid Şerîf Cürcânî (öl. 816/1413) tövbede aranan azim şartının, mutlak şekilde olmadığını, bu manada ilgili günahı yapmaya dönük kudreti olmayan ve olması beklenmeyen kişide bunun devre dışı kaldığını belirtir. Buna bağlı olarak da azmin, o fiili işleyebileceği farz edilen kişi hakkında geçerli olduğunu söyler.²⁸ Bu konuda Seyfeddîn el-Âmidî de (öl. 631/1233) ilgili azmi, gelecekte yapılabilecek işlere dönük yapmama iradesi şeklinde takyit ederek, kişinin kudretinin yetmeyeceği şeylere yönelik bir azminin söz konusu olmayacağını vurgular. O da Cüveynî gibi mecbûb-zina örneğini verir. İlgili kişinin gelecekte bir zinaya düşmesi gündeme gelemeyeceği için onun adına bu hususta bir azmin mevzu bahis edilemeyeceğini belirtir.²⁹

Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde ise tövbenin mütemmim cüzleri olan pişmanlık ve günaha dönmeme azmini, kul psikolojisi içerisinde yorumlar. Buna göre Allah'ı bilen bir kişi, kendisine ârız olan bir gaflet neticesi heva ve hevесе kapılarak O'na isyan etme durumuna düşebilir. Ancak bundan kurtulup kendisinde tekrar marifet nuru parlamadığında ise işte bu durum, onun için bir dönüş ve tövbe olmuş olur. Bu durumun vukuu mutlak şekilde bir pişmanlığı, azmi, o günahı ısrarcı olmamayı, geçmişe dönük üzüntü ile hayıflanmayı ve onun hiç yaşanmamış olmasına dönük bir arzuyu iktiza eder.³⁰

Cüveynî, bu aşamada günahı dönüşü simgeleyen tövbenin bir hadis üzerinden hoş bir yorumunu da yapar. Bu manada tövbenin, kişinin zihnini marifet üzere hazır bulundurma

²⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *Kitâbü't-Tevbe: et-teobetu ilallâh ve mükefirati'z-zünûb*, thk. Abdüllatif Aşur (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, 1406/1986), 26.

²⁶ Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, 5/165.

²⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 401-402.

²⁸ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahmân Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997), 3/512.

²⁹ Ebû'l-Hasen Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/411.

³⁰ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 92.

haline dönüşü simgelediğini belirten müellif, Hz. Peygamber'in bir müminin mümin olarak zina etmeyeceğine yönelik hadisinin de³¹ bu manaya delalet ettiğini söyler. Bu doğrultuda ilgili hadisin, irfan üzere bulunan bir kişinin zina etmeyeceğine işaret taşıdığına dikkat çeker. Ancak tıpkı oruçlu olduğunu unutup yiyen bir kişi gibi o kimsenin/ zinakârın da bu marifetten bir anlık gafletle uzaklaşıp isyana düştüğüne işaret eder.³² Her ne kadar oruçtaki unutmaya kişiyi günaha sürüklemekten zinadaki yanlış günaha düşürse de müellifin dikkat çekmeye çalıştığı husus, ikisinde de bir anlık gafletin etkin olduğunu vurgulamak olsa gerektir.

Cüveynî, tövbe ile pişmanlık arasında ayrılmaz bir ilişki olduğunu, farazi bir suale verdiği cevap üzerinden de teyit etmeye çalışır. Bu çerçevede önce tövbenin niçin pişmanlık şeklinde tarif edildiğine dönük farazi bir soru ortaya atıp sonrasında onu cevaplandırır. Buna göre tövbede diğer kimi unsurlar bazen baskın çıkıp bazen değişmekte, bazen sabit kalıp bazen yok olmakta iken pişmanlık; tövbenin yanında her zaman sabit şekilde varlığını idame ettirmektedir. Nitekim Hz. Peygamber de "pişmanlık, tövbedir" buyurmaktadır.³³ İşte ilgili hadise muvafakatın bir neticesi olarak da tövbeyi pişmanlık olarak görmek gerekir.³⁴

Müellif, bu aşamada pişmanlık bulunmadan günahı terk etmenin niçin tövbe olmadığı hususunu da aydınlatmaya çalışır. Ona göre şeriat, bu durumu tövbe olarak görmemektedir. Zira örneğin ahlaksız bir kişi, edepsizliklerinden sıkılıp da yaptıklarına dönük bir pişmanlık duymadan, daha sonra tekrar o işlere dönme azmi içerisinde mubah işlere yöneldiğinde, onun durumu yanlışlığı/ edepsizliği terk eden kimse olmanın ötesine geçmez. İşte bu kişinin sadece ilgili işleri terk eden diye anılıp da tövbe etmiş şeklinde yâd edilmemesi, pişmanlık duymadan günahı terk etmenin tövbe olmadığını gösterir.³⁵

Müellifin tövbenin kabulü için aramış olduğu geçmişe dönük pişmanlık ileriye yönelik yapmama azmi şeklindeki ilgili şartları pek çok kelâmcıda da görmek mümkündür. Örneğin Mâtürîdî kelâmcı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (öl. 493/1100), günaha pişmanlık duyulup, ileride de ona dönmemeye azmedildiğinde tövbenin kabul edileceğini söyler.³⁶ İmam Eş'arî de tövbe konusunda pişmanlık ve azmi öne çıkarır.³⁷ Yine Eş'arî kelâmcı Abdurrahmân el-Mütevellî de (öl. 478/1086) yaşanan pişmanlık ve o günahın gelecekte işlenmemesine dair kararlılığın, tövbenin temel şartları olduğunu belirtir.³⁸ Gazzâlî ise tövbede bu pişmanlık ve azmin yanı sıra onları adeta tetikleme vazifesi üstlenen bilgiyi devreye sokar. İlk ikisinin güçlü bir şekilde oluşması için ilmin olmazsa olmaz bir fonksiyonu olduğuna işaret eder.³⁹ Bir başka yerde ise tövbenin zamansal kurgusunu yapar. Onun an itibarıyla günahı terk, geçmiş yönüyle telafi, gelecek veçhesiyle işlememeye azim olarak telakki edilebileceğini belirtir.⁴⁰

1.2. Tövbenin Kabulü

³¹ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Eşribe", 1.

³² Cüveynî, *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*, 92.

³³ Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Zühd", 30.

³⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 402.

³⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 402.

³⁶ Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1424/2003), 235.

³⁷ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, 170.

³⁸ Ebü Sa'd Abdurrahmân b. Me'mûn b. Ali en-Nisâbüri el-Mütevellî, *Kitâbü'l-Muğni*, thk. Marie Bernard (Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1986), 60.

³⁹ Gazzâlî, *Kitâbü't-Teve*, 24.

⁴⁰ Gazzâlî, *Kitâbü't-Teve*, 26.

Cüveynî, bu başlık altında genel olarak meseleyi, tövbenin kabulünü Allah'a zorunlu gördüğünü söylediği Mu'tezile'ye cevap mahiyetinde işler. Daha ilk aşamada konuyla ilgili yaklaşımını ortaya koyar ve tövbenin kabulü hususunda aklen bir zorunluluk bulunmadığını ifade eder.⁴¹ Bir diğer eserinde de aynı hususu teyit eder.⁴² Buna karşın, Mu'tezile'nin ise bir zorunluluk şeklinde Allah'ın tövbeyi kabul etme durumunda olduğu yönünde görüş beyan ettiklerini belirtir.⁴³ Yine başka bir yerde bu bilgiyi teyit ile onların ihlas ile bağışlanma dileyen günahkârın tövbesinin kabulünü Cenâb-ı Hakk'a zorunlu gördüklerini kaydeder.⁴⁴

Mu'tezilî kelâmcı Kâdî Abdülcebbar'ın (öl. 415/1025) *el-Muğnî* adlı meşhur eserinde bu konuyu ele alırken "tövbenin kabulünün zorunluluğunu beyan" şeklinde bir başlık açıp bu durumun gerekçelerine temas etmesi ilgili anlayışın onlarda ne kadar kökleştiğini gösterir.⁴⁵ Ancak onlarda kökleşmiş olan bu düşünceyi, Allah'ı doğrudan bir iş ile sorumlu tutmak şeklinde değil, aksi bir durumun ilahi hikmete aykırılık teşkil edeceği, O'nun ise hakîm olması itibarıyla belirtildiği surette tövbeye karşılık vereceği şeklinde anlamak daha doğru olsa gerektir. Bununla birlikte Ehl-i sünnet, sonuç itibarıyla, Mu'tezile'nin Allah'a bir vücûb kavramı izafe ettikleri düşüncesiyle, onları bunun üzerinden ilzam etme yoluna gitmiştir. Nitekim Cüveynî de bir Ehl-i sünnet mensubu olarak böylesi bir üslup benimsemiş ve onları aynı durum üzerinden bir açmazla sürüklemeye çalışmıştır.

Bu anlayış çerçevesinde Allah'a bir işi vacip kılmanın reddi mahiyetinde Mu'tezile'ye cevap olarak zikredilen delillerin bu konuda da onlara cevap olacağını savunan Cüveynî, bir anlamda okuyucuyu ilgili kanıtlara yönlendirir. Bununla birlikte, işbu hususta şahit âlemden hareketle cevabi mahiyette bazı açıklamaların da yapılabileceğine işaret eder ve bunları zikretmeye başlar. Ona göre yaşadığımız âlem de tövbenin/özü'nün kabulünün zorunlu olmadığına şahitlik etmektedir. Bu manada birisine kötülük yapan, düşmanlık sergileyen, onun sınırını çiğneyen bir kişi, hakkına girdiği kimseden özür dilediğinde, akıllı; bu özü'nün kabulünü zorunlu görmez. Bu çerçevede mağdur olan kişi, muhatabını ister affeder, isterse buna yanaşmaz. Aksi iddia edilemeyecek şekilde bir kesinliğe sahip olan mezkûr husus, tövbenin kabulünün zorunlu olmadığına şahit âleminden bir delildir.⁴⁶ Bu konuda bir diğer Eş'arî kelâmcı Abdurrahmân el-Mütevellî de aynı örneği aktarır. Özür dilenen kişinin suçlunun mazeretini kabul etmemesi durumunda akla muhalefet pozisyonuna düşmeyeceği için burada tövbenin kabulünün aklen zorunlu olduğu gibi bir iddianın ortaya atılamayacağını belirtir.⁴⁷

Böylece Cüveynî, Mu'tezile'nin en temel istidlal yöntemlerinden olan şahit âlemden hareketle gaibe hüküm çıkarma metodunun bir örneği üzerinden onları, kendilerinin de kabul ettiği bir yaklaşım ile zor durumda bırakmış olur. Her ne kadar Mu'tezile, tüm kötülüklerden azade kabul ettikleri Allah'ı, buna bağlı olarak oluşabilecek iyiliklerle muttasıf kılma gerekliliği üzerinden tövbe konusunda böylesi bir anlayış geliştirmiş olsalar da, başka bir yaklaşımlarının (kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid) bunu nakzettiğini göstermiş olur. Ayrıca yine onların salah-aslah anlayışı üzerine bina edilen işbu tövbe görüşlerinin, mezkûr ilkelerine Ehl-

⁴¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 403.

⁴² Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 93.

⁴³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 403.

⁴⁴ Ebü'l-Feth Muslihüddîn Mûsâ et-Tebrizî İbn Emîr el-Hâc, *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Cemâl Abdünnâsır Abdülmün'im (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 2/825.

⁴⁵ Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmûd Mustafa es-Sekkâ (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 14/337.

⁴⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 403.

⁴⁷ Abdurrahmân el-Mütevellî, *Kitâbü'l-Muğnî*, 61.

i sünnet tarafından tevcih edilen tüm eleştirilerin de muhatabı konumunda bulduklarını ihsas etmiş olur.

Cüveynî, bu konuda başka bir cevabî delil daha zikreder. Bu manada tövbenin kabulü için Allah'a yönelme ve bu ümitle bir niyaz içerisinde O'na boyun eğmenin gerekliliği üzerinde ümmetin icma etmesinin de kendi görüşlerini teyit ettiğini söyler. Bunu da, kabulü zorunlu olan tövbenin, O'na (sürekli) yönelme ve niyazda bulunmayı anlamsız hale getirecek olmasıyla izah eder.⁴⁸ Benzer vurguları müellifin çağdaşı olan Abdurrahmân el-Mütevelli de aynı doğrultuda yapar.⁴⁹

Cüveynî, Mu'tezile'nin söz konusu kabulünü, yine bir başka vesileyle de reddetmeye çalışır. Bu manada genel olarak Ehl-i sünnetin günahına tövbe etmeden ölen bir müminin de ahirette affa uğrama imkânını kabul ederken, Ebü'l-Kâsım el-Ka'bi (öl. 319/931) ve onun yolunu izleyen Bağdat ekolüne mensup kimi Mu'tezilî zevatın, bunu ret ile böyle bir durumun kişiyi günaha teşvik edeceği türünde kelâm ettiklerini söyler. İşte bu noktada onların tövbenin kabulünü zorunlu gören düşüncelerine atf yapan Cüveynî, bu anlayışın da yine kişiyi günaha cesaretlendireceğini ifade eder.⁵⁰ Böylece onların Ehl-i sünnete muhalefet ettikleri bir yerde sundukları ilgili gerekçenin tövbenin kabulünün zorunluluğu hususunda aynen onlar aleyhine kullanılabileceğini söylemiş olur. Bunun üzerinden bu son konuda onları kendilerine ait başka bir delil üzerinden ilzam etmiş olur.

Cüveynî, tövbenin kabulü noktasında aklın gösterdiği hükmü ortaya koyduktan sonra sem'î delillerin bu hususta neye işaret ettiğini de açıklamaya başlar. Buna göre bu konuda kati bir hükümden söz etmek mümkün değildir. Burada tamamen ümit ve zan üzerine bina edilmiş bir hüküm söz konusudur. Aksi ihtimali bertaraf edecek şekilde bir kesinlikten bahsedilemez. Bu yüzden tövbenin kabulünün zorunlu olmadığı hususunda akli bir kesinlikle hükmetmek mümkün olmuşken tövbenin kabulünün zorunluluğu konusunda şer'î manada bir kesinlikten bahsetmek mümkün olmamıştır. Sadece şartları yerine getirilen tövbenin kabul edileceğine dair bir zann-ı galipten ve bir umuttan bahsetme imkânı bulunmaktadır.⁵¹

Cüveynî'nin bu hususta katilikten bahsedilemeyeceği şeklindeki vurgusunun, bir kısım usul kaideleri dışında, ilahi vaade konu olan durumların, aksi ihtimali (aklen) tamamen devre dışı bırakmayacağına dönük genel Eş'arî yaklaşım ile de bir bağı olsa gerektir. Bu görüş, ilahi vaade yönelik bir güvensizlik değil, aksi seçenekte, ilahi kudretin sınırlandırılması şeklinde oluşacak bir endişenin bertaraf edilmesi olarak okunmalıdır.

Bu zan vurgusunu Zeynüddin el-Melîbârî (öl. 991/1583) gibi ilim ehli de yapar ve bu hususta katilikten bahsedilemeyeceğine işaret eder.⁵² Bu konuda muhaddis ve fakih Ebü

⁴⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 403-404.

⁴⁹ Abdurrahmân el-Mütevelli, *Kitâbü'l-Muğnî*, 61.

⁵⁰ İbn Emîr el-Hâc, *el-Kâmil fi usûli'd-dîn*, 2/825. Ka'bî'nin, tövbe etmeden ölen büyük veya küçük günah sahibinin affının caiz olmadığına dair görüşü için bk. Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Belhî el-Ka'bi, *Tefsîru Ebi'l-Kâsım el-Ka'bi el-Belhî*, cem' ve i'dad ve thk. Hıdr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 162; Ebü Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 10/79. Bu konuda İmam Eş'arî de, Mu'tezile'nin tövbe hakkındaki görüşlerini açıklama aşamasında onlardan bir kısmının tövbe etmeden küçük günahların bile bağışlanmayacağı fikrini benimsediğini söylerken Ka'bi ve onun yolundan gidenleri kastediyor olsa gerektir. Bk. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısıriyye, 1950), 1/306.

⁵¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 404.

⁵² Zeynüddin b. Abdilazîz b. Zeyniddin el-Ma'beri eş-Şafîi Melîbârî, *İrşâdü'l-ibad ila sebili'r-reşâd* (Kahire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1396), 178.

Zekeriyyâ en-Nevevî de (öl. 676/1277) kimi Eş'ariyye ulemasının tövbenin kabulünü kati şeklinde nitelemiş olsalar da onun zannî olduğunu belirten Cüveynî'nin ilgili görüşünün daha doğru olduğunu söyler.⁵³ Bu konuda Cüveynî'nin *el-İrşâd* adlı eserinin şârihlerinden olan İbn Bezîze et-Tûnisî de (öl. 673/1274) bir kısım ihtilaflara yer verdikten sonra doğru olanın onun kabulünün zannî olacağı şeklindeki görüş olduğunu ifade eder.⁵⁴ Diğer bir şârih İbn Meymûn da bu hususta bir kesinlikten bahsedilemeyeceğini teyit ettikten sonra bu durumun, insanın umut ile korku arasında yaşama anlayışına hizmet ettiğini ihsas eder.⁵⁵ Cürcânî de bu noktada zannîlik vurgusu yapar.⁵⁶ Bir diğer Eş'arî kelâmcı Abdurrahmân el-Mütevellî ise bir ayrıma giderek, küfre dönük tövbenin kabulüne dair kesinlik varsa da günahlara yönelik tövbenin kabulü hususunda bir katilikten bahsedilemeyeceğini ifade eder.⁵⁷

Eş'arî kelâmcıları içerisinde bunu kati şeklinde niteleyenler arasında ise Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) vardır. O, Allah'ın, kullarının tövbesini kabul edeceğini bildiren ayetten⁵⁸ hareketle işbu kanaatini izhar eder.⁵⁹ Yine Gazzâlî de bu konuda aynı yaklaşımı benimser ve tövbenin sıhhati ile kabulü arasında ayrılmaz bir ilişki kurar, böylece şartlarına riayet edilen tövbenin kabul edileceğini ifade etmiş olur.⁶⁰ Bu fikri Mâtürîdî kelâmcılarından Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de savunur. O da aynı ayetten hareketle ortada bir vaadin bulunduğunu ve Allah'ın vaadine muhalefet etmeyeceğini ifade ile tövbenin kabul edileceğini belirtir. Ancak bunun Allah'a bir zorunluluk şeklinde sunulamayacağını eklemekten de geçemez.⁶¹ Bu konuda Ebû Muhammed İbn Hazm da (öl. 456/1064) nasûh bir tövbenin kabulü hususunda katilik ifadesi kullanmaktan çekinmez.⁶²

Cüveynî, *el-İrşâd* adlı eserinde tövbenin kabulü hususunda daha ihtiyatlı bir ifade tarzı benimserken son eseri olan *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*'de ise bu husustaki şer'î delillerden daha güçlü bir umut ışığı çıkarır ve nasların onun kabulü yönünde varit olduğunu ifade eder. Bu manada Allah'ın "O, kullarının tövbesini kabul eden.." ayetine⁶³ ve Hz. Peygamber'in "Günahına tövbe eden hiç günahı olmayan kimse gibidir"⁶⁴ hadisine atıf yapar.⁶⁵ Böylece yine herhangi bir kesinlikten bahsetmese de, kabul ihtimalini daha yukarı seviyeye çıkarmış olur.

Cüveynî ve onunla aynı görüşü paylaşan çoğu Eş'ari kelâmcının burada ihtiyatlı bir dil kullanmalarının altında, tövbenin kesin kabulü halinde Allah'a bir şeyin vacip olması gibi bir durumun ortaya çıkardığı bir endişenin de payı olsa gerektir. Bununla birlikte ilgili tövbe ayetlerinin usul açısından yapılan değerlendirmelerindeki farklılık bu konudaki ihtilafın temel gerekçesi olmalıdır.

⁵³ Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Abduh Ali Kûşek (Dimaşk: Dârü'l-Feyhâ; Dimaşk: Dârü'l-Menhel, 1433/2012), 7/402.

⁵⁴ Abdülazîz b. İbrâhim b. Ahmed el-Kureşî et-Teymî İbn Bezîze et-Tûnisî, *el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd (el-müştemel alâ kavâidi'l-i'tikâd)*, thk. Abdürrezzâk Besrûr-İmâd es-Süheylî (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1435/2014), 591.

⁵⁵ İbn Meymûn, *Şerhü'l-İrşâd*, 643.

⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/516.

⁵⁷ Abdurrahmân el-Mütevellî, *Kitâbü'l-muğnî*, 61.

⁵⁸ eş-Şûrâ 42/25.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddîn er-Râzî, *Meâlimu usûli'd-din*, thk. Nizâr Hammâdî (y.y.: Dârü'l-Feth, 1431/2010), 655.

⁶⁰ Gazzâlî, *Kitâbü't-Tevebe*, 43-44.

⁶¹ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 235.

⁶² Ebû Muhammed Ali b. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü's-Selâmi'l-Âlemiyye, ts.), 4/52.

⁶³ eş-Şûrâ 42/25.

⁶⁴ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Kıyâmet", 49.

⁶⁵ Cüveynî, *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*, 93.

1.3. Tövbenin Zorunluluğu

Cüveynî, tövbenin zorunluluğu konusunu ilk aşamada hüsün ve kubuhun aklî mi yoksa şer'î mi olduğu perspektifinde ele alır. Bu manada kula vacip olan tövbenin zorunluluğuna dair aklın bir delaleti olmadığını söyler. Bu görüşünü de, şer'î ahkâmın akıl ile sabit olmaması üzerinden izah eder. Bu noktada ayak kaymalarını terk ve geçmiş yanlışlara nedamet duymak gerekliliği veya zorunluluğu hususunda ümmetin icmanın tövbenin vücûbiyeti konusunda delil olarak kullanılabileceğini ilave eder.⁶⁶ Bu konuda Abdurrahmân el-Mütevellî de ilgili hususlara dönük icma delil olarak kullanır.⁶⁷ Cüveynî'nin bu izahı, tövbeyi şer'î olarak vacip addeden Ehl-i sünnet; aklî olarak zorunlu gören Mu'tezile ile Şia'dan farklı olarak kendisinin bunu icma üzerinden vacip addettiği şeklindeki bazı yorumları da beraberinde getirmiştir.⁶⁸

Açıkçası ifade edilen bu durum üzerinden, onun konuyla ilgili şer'î delil bulunmadığı kanaatine sahip olduğu şeklinde bir çıkarım yapmak doğru olmaz. Nitekim şârih İbn Meymûn da tövbenin zorunluluğuna delil mahiyetinde icmaa atf yaptıktan sonra ayetlerin zahirinin de bu zorunluluğa delalet ettiğini belirtmektedir.⁶⁹ Anlaşıldığı kadarıyla Cüveynî, daha çok, azap ve azap endişesi şeklindeki bir zararı def etmeye vesile olması, her kabih olandan pişmanlık duyulması gerektiği gibi deliller üzerinden tövbenin aklî olarak zorunlu olduğu⁷⁰ düşüncesine karşı çıkmaktadır. Bu manada müellifin bağlı bulunduğu Eş'ariyye mezhebinin hüsün-kubuh anlayışı doğrultusunda bir kanaate sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu konuda Gazzâlî de tövbenin zorunluluğunun ayet ve hadislerde açık olduğunu ifade etmekte, basiret gözü açık olan kişinin de ayrıca tövbenin vücûbiyetini anlayacağını belirtmektedir.⁷¹

Cüveynî getirdiği bu izahatı takiben tövbenin bir taksimini de yapar. Bununla tövbenin nasıl yapılması gerektiği konusundaki açıklamasını kolaylaştırma amacı güder. Buna göre tövbeye konu olan iş ya tamamen Allah hakkı ya da kul hakkının da dâhil olduğu haklarla ilgilidir. İlkinin diğer kişilerle bir bağı olmadığı için onda Allah'ın hakkını (pişmanlık vb.) yerine getirmek yeterlidir. İkincisi ise ayrıca ikili bir taksime tabi tutulur. Burada nispeten teknik açıklamalar getiren müellif, onun ilk kısmını, pişmanlığın sahih/geçerli olacağı işler, ikinci kısmını ise pişmanlığın yeterli olmayacağı işler şeklinde aktarır. İlkinde pişmanlığın sahih olması, ilgili hakkın kendisinden tamamen düştüğü anlamına gelmez. Bu manada kısas gerektirecek şekilde birisini öldüren kişi, cezasını çekmek için teslim olmasa da, onun bundan pişmanlık duyması Allah'ın hakkını ifa hususunda kendisi için bir anlam ifade eder. Kısas cezasını çekmek için teslim olmaması, onun mezkûr günahını tecdit etse, yani bununla günah üzere kalmaya devam etse ve bundan kurtulmak için çaba gösterip tövbe etmesi gerekli olsa bile bu hal, o kişinin (Allah hakkına taalluk eden kısmındaki) tövbesini geçersiz kılmaz. Müellif kul hakkıyla ilgili bölümün ilk kısmını bitirdikten sonra onun ikinci kısmına geçer. Ona göre bu bölümün ikinci kısmı ise pişmanlığın geçerli olmayacağı haklardan teşekkül

⁶⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 404.

⁶⁷ Abdurrahmân el-Mütevellî, *Kitâbü'l-Muğnî*, 60.

⁶⁸ Yakûb Abdülvehhâb el-Bâ Hüseyin, *Ref'ü'l-harac fi's-şer'îati'l-İslâmiyye: dirâse usûliyye te'siliyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 4. Basım, 1422/2001), 457.

⁶⁹ İbn Meymûn, *Şerhü'l-İrşâd*, 643.

⁷⁰ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, thk. Abbâs Muhammed Hasan Süleymân (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996), 156.

⁷¹ Gazzâlî, *Kitâbü't-Teve*, 23.

etmektedir. Bunun örneği ise bir kişinin malını gasp etmektir. Bu mal gasabın elindeyken onun pişmanlığının anlamı yoktur.⁷²

Cüveynî bu konuyla alakalı olarak usûl-i fıkıh eserinde ise, Allah'ın hakkının da bulunduğu suçlarda, yapılan tövbeyle işin ilahi hakka taalluk eden kısmının kimilerine göre, kati kimilerine göre zannî şekilde ifa edilmiş olduğu yönünde görüşler bulunduğunu söyler. Burada işin kul hakkının taalluk eden kısmında ise, uhrevî hakkın o haksızlık yapan üzerinden düşmeyeceğini belirtir.⁷³ Aslında İmam Eş'arî'nin de Allah'ın hakkına taalluk eden her şeyin tövbeyle, kula taalluk eden hakkın ise eda ve ibra ile gerçekleşeceği fikri itibara alındığında⁷⁴ Cüveynî'nin bu görüşe tamamen muhalefet ettiğini belirtmek zor gözükmemektedir.

İşte Cüveynî'ye göre başkasının hakkına yönelik yapılan yanlış işlerde gerçekleşecek olan tövbe, o hak sahibinin durumuna ve suiistimale konu olan işin konumuna göre değişiklik göstermektedir. Bir yönüyle şefaathet ve ahiret, dolayısıyla kelam ilminin mevzuu olsa da⁷⁵ daha çok fıkıhın konusu olan bu meselede müellif, yaptığı açıklamalarla genel anlamda yaklaşımını ortaya koymuş olmaktadır.

Müellif konuya dair bu açıklamaları getirirse de *el-İrşâd* şârihlerinden İbn Bezîze, kısas örneğindeki katilin teslim olmamasının onun (ilahi hakka dönük) tövbesinin vukuuna mani olmayacağı şeklindeki fikri kabul etmez. Bu kişinin tövbesinin ancak kısas için teslim olması ile gerçekleşeceğini söyler.⁷⁶ Bu konuda Kâdî Abdülcebbar da kısası gerektiren bir hadisede tövbenin vuku bulması için, tıpkı gasp edilen malın tesliminde olduğu gibi kişinin kendisini, maktulün velisine teslim etmesi gerektiğini savunur.⁷⁷ Yine İbnü't-Tilimsânî de, bu konuda Bâkılânî ve diğer pek çok ilim ehlinin, kısası gerektiren suçta tövbenin kabulü için katilin, nefsinin ilgili mercie teslim etmesi gerektiği yönünde görüş bildirdiklerini kaydeder.⁷⁸ Gazzâlî de burada tövbenin Allah katında geçerli olması için, katilin nefsinin teslim etmesinin gerekli olduğunu ihsas eder.⁷⁹

Bu konuda Âmidî ise, meseleyi Cüveynî gibi değerlendirir. İki vacipten (Allah'a tövbe ve kısas) birinin, diğerinden bağımsız olarak gerçekleşmesinin mümkün olduğunu kaydeder.⁸⁰ Teftâzânî de bu hususta Cüveynî'nin vaciple tövbeyi birbirinden ayırdığını söyler. Buna bağlı olarak da gasp ile adam öldürmenin arasını tefrik ettiğini belirtir. Bu mesele

⁷² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 404-405. Cüveynî, tövbenin kabulü hususunda gösterdiği bu kolaylığı, başka yerlerde de sürdürür. Bu manada örneğin bir eserinde zındık kişinin tövbesinin, kendisini kurtarmaya dönük olduğu için kabul edilmeyeceği yönünde seleften kimi zevatın görüşleri varsa da bunun doğru olmadığını belirtir. Kelime-i şehadet getiren kişinin, o anda hidayet niyeti olmadığı bilirse dahi İslâmlığına hükmedilmesi gerektiğini söyler. Hz. Peygamber'in, münafıklara dönük uygulamasının da bu yönde olduğunu kaydeder. Bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. el-Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*, thk. Mustafa Hilmi-Fuad Abdülmün'im (y.y.: Dârü'd-Da've, 1979), 171.

⁷³ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Devha [Doha]: Câmiatu Katar, 1399), 1/300.

⁷⁴ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, 171.

⁷⁵ Vezir Harman, "Yanlış Şefaathet Algılarını Düzeltmeye Bir Katkı Açısından Şefaathet Velayet ve Dua İle İlişkisi", *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumunu Tebliğleri*, 28-30 Ekim 2016, ed. Kasım Şulul vd. (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2016), 567.

⁷⁶ İbn Bezîze, *el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd*, 591.

⁷⁷ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996), 799.

⁷⁸ İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Meâlimu usûli'd-dîn*, 656.

⁷⁹ Gazzâlî, *Kitâbü't-Tevbe*, 101-102.

⁸⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/412.

bağlamında Cüveynî'yi hususi olarak tasdik cihetine gitmezse de bu fikrin yanlışlığına da atıfta bulunmaz. Hatta aktarım biçiminden ona daha yakın durduğunu ihsas eder.⁸¹

1.4. Günahların Bir Kısımına Tövbe Etmenin Durumu

Tövbeyle ilgili olarak ortaya çıkan bu mesele, Ehl-i sünnet ile Mu'tezile'nin görüş ayrılığına düştükleri temel bir konu olagelmıştır. Buna göre pek çok günah işleyen kişinin tövbesi, bu günahlarının sadece bir kısmına yönelik şekilde gerçekleştiğinde, acaba onun bu nedameti geçerli midir? Diğer bir ifadeyle tüm günahlara tövbe edilmediğinde, kişinin başka bir günahla yüzü kararmışken, ona nedamet getirmeyip de diğer bazı günahlarından pişmanlık duyması, tövbesini nasıl bir pozisyona sokar? İşte bu noktada Cüveynî, kişinin günahlarının bir kısmına tövbe etmesi, dolayısıyla diğerlerine nedamet getirmemesi yahut da onlarda ısrar etmesinin ilgili tövbesini geçersiz kılmayacağını savunur.⁸² Benzer bir teyidi Abdurrahmân el-Mütevelli de yapar.⁸³ Aynı tavrı Mâtürîdî kelâmcı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de gösterir. Bunu da Allah'ın herhangi bir ayırım yapmadan günahu bağışlayacağını vaat etmesi ile açıklar.⁸⁴

Cüveynî, kendi görüşünü ifade ettikten sonra kimi kelâmcıları üzerinden Mu'tezile'nin konuyla ilgili yaklaşımına da yer verir. Müellifin aktarımına göre Ebü Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) ve onun yolundan gidenler, bütün günahlardan el etek çekmeden tövbenin geçerli olmayacağını iddia eder.⁸⁵ Nitekim Kâdî Abdülcebbar da, Ebü Hâşim'in bazı günahlarda ısrar ediliyorken, diğer birtakım günahlara tövbenin kabul edilmeyeceği düşüncesini savunduğunu belirttikten sonra bunun sahil olan görüşü temsil ettiğini söyler.⁸⁶ Aynı fikri Mu'tezile'ye nispet eden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de, onların günah sahibini ebedi azaba duçar olacak kişi konumunda gördükleri için böyle bir anlayışı benimsediklerini kaydeder.⁸⁷

Cüveynî bu görüşün, hem akıl hem de şeriatın yoluna aykırı olduğunu düşünür. İlk aşamada bir örnek verir. Bu çerçevede pek çok yanlış düşen, kötülükler yapan bir kişinin, âdeten, genel işleyiş itibariyle, bunların bir kısmında ısrar ettiği halde çoğundan kendisini kurtarıp özür bildirmesinin geçerli/sahih olacağını belirtir.⁸⁸ Böylece müellif, kendisini henüz bütün kötülüklerinden tecrit edecek bir psikolojiye ulaşmamış bir kişinin, pek çok yanlışına nedamet getirmesinin olağanlığı üzerinden, tövbenin ancak tüm kusurlara dönük bir pişmanlık halinde geçerli olacağı görüşünün yanlışlığına dikkat çekmiş olur.

Cüveynî konuyla ilgili kendi yaklaşımını teyit eden bir örnek daha zikreder. Buna göre kişi, başka birine ait pek çok mal gasbedip, ona yönelik çeşitli suçlar işler. Bunların içerisinde kırılmış olduğu bir kalem de vardır. Sonrasında bu kişi telef ettiklerini tazmin eder. Haksızlık yaptığı bu kişiye boyun eğer ve onun hükmüne teslim olur. Ancak kırdığı kalem için bir özür beyanında bulunmaz. İşte böylesi bir atmosferde onun pişmanlık duyup ilgili büyük cürümleri için özür beyan etmesi sahihtir/geçerlidir. Akıl sahipleri bu durumu inkâr yoluna gitmezler.⁸⁹ Diğer bir ifadeyle akıllı insanlar, burada gasıbın özrünü tümüyle geçersiz addetmek gibi bir yanlış düşmezler.⁹⁰ Bu açıklamasıyla örneğini sonlandıran müellif, onun

⁸¹ Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, 5/171.

⁸² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 405.

⁸³ Abdurrahmân el-Mütevelli, *Kitâbü'l-Muğnî*, 61.

⁸⁴ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 235.

⁸⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 405-406.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 794.

⁸⁷ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 235.

⁸⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 406.

⁸⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 406.

⁹⁰ İbn Meymûn, *Şerhü'l-İrşâd*, 644.

üzerinden; arada kalan günahların, genel anlamda bir tövbeyi geçersiz kılmayacağını kanıtlamış olur. Bu konuda benzer bir örnek aktaran Abdurrahmân el-Mütevellî ise sadece kırılan kalemin yerine yırtılan elbiseyi geçirir. Ancak o da Cüveynî ile aynı neticeye ulaşır.⁹¹

Cüveynî, ilgili örnekleri takiben kendi görüşünü teyit babından bir icmaa da atf yapar. Bu manada küfrüne tövbe edip iman eden kişinin tövbesinin sıhhati hususunda icma olduğunu belirtir. Onun bir günahında ısrarcı olsa da ilgili hükmün değişmediğini kaydeder. Halbuki ona göre Ebû Hâşim'in ilgili görüşü üzerinden gidildiğinde bu kişinin tövbesi geçerli olmaz, İslâm'a girip, onun ahkâmını üzerine aldıktan sonra da küfrünün ağırlığı omuzlarında durur. Bu ise mezkûr icmaa aykırıdır.⁹² Böylece müellif, Ebû Hâşim'in tövbe hakkında savunduğu görüşün, onu, üzerinde icma edilen bir hususa muhalefet durumuna düşürdüğünü göstermiş, bunun üzerinden ilgili düşüncenin yanlışlığına işaret etmiş olur. Bu konuda Eş'arî kelâmcı Âmidî de aynı vurguyu yapar ve Ebû Hâşim'in görüşünün doğru olması halinde küfründen, nifakından sonra iman edecek kimsenin bulunmayacağını söyler.⁹³

Cüveynî, bu konuda Mu'tezilî düşüncüyü destekleme kabilinden ortaya atılabilecek bir itiraza/kanıta yer verip onu da cevaplandırır. Bu itirazî mahiyetteki delile göre bütün günahlar için geçerli olduğu üzere bir günaha tövbe etmenin zorunluluğu onun kabihliğinden ötürüdür. İşte bu noktada bir kötülükte/ilgili günaha ısrar ediliyorken, bir diğerinden pişmanlık duymak kabul edilebilir bir hal değildir. Müellif, ilgili itirazı bu ifadelerle aktardıktan sonra ona cevap vermeye başlar. Aslında bu iddiayı farklı açılardan çürütmek mümkün olsa da eserinin bunları uzun uzadıya izaha uygun olmadığını söyleyip sadece birkaç cevapla yetineceğini belirtir. Bu manada aynı mantık üzerinden gidildiğinde itaatin de ancak iyiliğinden/hüsünlüğünden ötürü iyi olması gerektiğini söyler. Bu durumda ise bir taati terk eden kişinin diğer taatinin de kabul edilmemesi gerektiğini kaydeder. Bu sonucu onların da kabul etmeyeceğinden hareketle ilgili itirazı çürütmüş olur. Aynı izahı kötülük üzerinden de getirmenin mümkün olduğunu savunan müellif, yine ilgili mantık doğru ise, bir kabihin de içerdiği kötülük yönünden terk edileceğini, bu durumda ise bir kötülüğü işlerken, diğerini terk etmenin düşünülmemesi gerektiğini ifade eder. Sonuç itibarıyla onların ilgili itirazlarının her yönden çürük olduğunun anlaşıldığını söyler. Kaldı ki tövbenin bir pişmanlık olduğunu, bir hususta hevasına mağlup olan bir kişinin başka bir husustaki nedametini tasavvur etmenin de pekâlâ mümkün olduğunu ilave eder.⁹⁴

Böylece Cüveynî, nasların hakkında bilgi vermediği bir konuda akıl üzerinden hareket edildiğinde, kendilerinin de savunduğu üzere, tüm günahları kapsamayan bir tövbenin kabulü önünde bir engel bulunmaması gerektiğinin ortaya çıktığını göstermiş olur. Tabii bu mesele sadece bu konudan ibaret olmayıp onun ilgili tarafların diğer mevzularla alakalı prensipleri ile de bağlantısı bulunduğu için, bu duruma da bigâne kalmamak gerekmektedir.

1.5. Pişmanlığın Yenilenmesi

Cüveynî, bu konuyu Bâkılânî'nin tövbeyle ilgili bir görüşü münasebetiyle inceler. Bu manada işlediği günahtan pişmanlık duyup ilgili şartlarına riayetle tövbe eden, sonrasında bu günahı yâd eden bir kişi, Bâkılânî'ye göre o günahı her andığında peşi sıra pişmanlığını da yenilemesi gerekir. Zira bunu tecdit etmeyen bir kişi o günahı küçümsemiş veya ondan mutlu olmuş gibi olur. Bu ise o kişiyi, ilgili günahta ısrarcı konumuna sokar. Bu durumda ise onun

⁹¹ Abdurrahmân el-Mütevellî, *Kitâbü'l-Muğnî*, 61.

⁹² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 406.

⁹³ Ebû'l-Hasen Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif (Kahire: Vizâretü'l-Evkaf, 1391/1971), 314.

⁹⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 406-407.

pişmanlık ile bağı gevşemiş olur.⁹⁵ Bu görüşü Bâkılânî'ye nispet eden zevat arasında yer alan Zeynüddin el-Melibârî de onun bu tecdidi vacip gördüğünü, yenilenmemesi halinde ilave bir günahın ortaya çıkacağını savunduğunu söyler. Kendisi de bunu onaylayan bir dil kullanır.⁹⁶

Cüveynî, Bâkılânî'nin görüşünü aktardıktan sonra, bunun tartışmaya açık olduğunu ima eder. Zira ona göre günahına pişman olup sonra da onu anan kişinin yeniden bir nedamet izhar etmeden de pekâlâ bu günahından yüz çevirmesi ve hoşlanmaması mümkündür. Böylesi bir kişinin pişmanlığını yenilemesi ve ilgili günahı andığı her yerde nedametini izhar etmesi gibi bir zorunluluğu bulunmadığı hususunda bir ihtilaf yoktur. Bu iş, kişinin muhayyer olduğu bir alandır.⁹⁷ Müellifin bu aktarımından, Bâkılânî'nin dile getirdiği şekilde nedamet izharının tövbenin olmazsa olmaz bir şartı olarak görülmemesi gerektiğini savunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *İrşâd* şârihlerinden İbn Bezîze de, Cüveynî'nin, ilgili günah anıldığında ondan hoşnut olmamanın yeterli olduğu görüşünü savunduğunu belirtmektedir.⁹⁸ Bu konuda Ebû Zekeriyâ en-Nevevî de, her iki kelâmcının fikrini aktarırken, Bâkılânî'nin bu tecdidi vacip gördüğünü, Cüveynî'nin ise buna yanaşmadığını teyit etmektedir.⁹⁹

Cüveynî de Bâkılânî'nin tövbedeki pişmanlığın tecdidini zorunlu gördüğünü düşünür. Onun, tecdit edilmeyen bir pişmanlığın, önceki tövbenin sıhhatine bir engel teşkil etmese de yeni bir günaha sebebiyet vereceği gibi bir görüşün savunuculuğunu yaptığını söyler. Sonra da onun oluşan bu yeni günah için yeni bir pişmanlığı zorunlu gördüğünü, pişmanlığı terk ettiği için bu terkine dönük yeni pişmanlık izhar etmesi gerektiğini savunduğunu belirtir. İşte bu yüzden kendisinin, onun bu yaklaşımını, vücûb/zorunluluk ifadesiyle aktardığını kaydeder. Cüveynî, Bâkılânî'nin söylediklerini ve bu sözlerden anladığını aktardıktan sonra onun yeni bir değerlendirmesini daha yapar. Bu fikrin başka bir ihtimal yokmuşçasına kati bir hüküm olarak görülmemesi gerektiğini, bunun icthadî bir görüş olduğunu söyler. Böylece daha önce belirttiği üzere, bu yaklaşımın tartışmaya açık olduğunu belirtmiş olur. Tercihini ise bu türden bir nedamet yenilenmesinin zorunlu olmadığı yönünde kullanır.¹⁰⁰

Cüveynî şârihi İbn Meymûn ise bu konuda Bâkılânî'nin görüşünün tercihe daha layık olduğunu savunur. Bunun gerekçesini de Müslüman olan bir kâfirin durumu üzerinden izah eder. Bu kişinin, önceki durumunu (kâfir olduğunu) andığında bu haline nedamet getirmesinin tartışmasız şekilde vacip olduğunu kaydeder. İşte aynı durumun günahına nedamet getiren kişi için de söz konusu olduğunu, onun da günahını andığında ona nedamet getirmesinin vacip olduğunu zikreder.¹⁰¹ Bu konuda Âmidî ise tövbenin söz konusu durumda tecdidinin kimi ilim ehlinin düşündüğünün aksine vacip olmayacağını belirtir.¹⁰² Teftâzânî de burada Bâkılânî'nin bu görüşüyle Eş'ariyye'nin genel yaklaşımına muhalefet ettiğini söyler. Peşi sıra ona cevap verir. Böylece Cüveynî'nin yaklaşımını benimsediğini göstermiş olur¹⁰³

Cüveynî, işbu başlık altında farazi bir soru ortaya atıp onu da cevaplandırır. İtaat edip sonra da bundan pişmanlık duyan kişinin durumunun sorulduğu bu suale müellif, inkârî bir

⁹⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 407.

⁹⁶ Zeynüddin Melibârî, *İrşâdii'l-ibâd*, 178.

⁹⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 407.

⁹⁸ İbn Bezîze, *el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd*, 591.

⁹⁹ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 7/402.

¹⁰⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 408.

¹⁰¹ İbn Meymûn, *Şerhi'l-İrşâd*, 645.

¹⁰² Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/412.

¹⁰³ Teftâzânî, *Şerhi'l-Makâsîd*, 5/169.

mahiyette cevap verir. Buna göre Allah'ı bilerek O'na itaat eden bir kişinin bu taatinden pişmanlık duyması tasavvur olunamaz. Böyle bir durumda pişmanlık ancak ilgili taatin nefesine eriştiği bir zarara mebni olabilir. Yoksa bir kimsenin önceki taatine sırf taat olduğu için pişmanlık duyması olabilir bir şey değildir.¹⁰⁴

Bu hususta İbn Meymûn da benzer bir izah getirerek, taatine pişman olan kişinin zaten önceki fiilinin de taat olamayacağını, aksine bununla kendi adına zararlı bir iş gerçekleştirmiş olacağını belirtir. Dolayısıyla bir kişinin kendisini üst mertebeye çıkaran bir taatinden ötürü pişmanlığının mevzu bahis edilemeyeceğini dile getirmiş olur.¹⁰⁵

1.6. Kâfirin İman Etmesinin Tövbe Olup Olmama Meselesi

Cüveynî, iman eden kâfirin bu imanının küfrüne tövbe değil, ona nedamet getirme anlamına geleceğini belirtir. Peşi sıra ortaya bir soru atar ve bunu iman edip de küfrüne pişmanlık duymamanın hükmü şeklinde formüle eder. Bu suale söz konusu durumun imkân dâhilinde olmaması üzerinden cevap verir. Zira müellife göre iman ile küfre nedamet halinin birbirine mukarın/bitişik olması zorunludur. Bu küfür yükü, ancak iman ve küfre nedametle omuzdan düşer. Bunda icma olup mezkûr hüküm kesindir. Bunun dışında tövbenin şekilleri ve kabulü gibi konularda savunulan görüşler ise katilikten uzak zannî birtakım hükümlerden ibarettir.¹⁰⁶

Cüveynî'nin bu ifadelerini şerh eden İbn Bezîze, meselenin sunuluşunda iki şıkka yer verir. Bu manada ilgili şıkları kâfirin tövbesinin mücerret bir iman mı olduğu yoksa küfrüne ayrıca nedamet getirmesi de mi gerektiği şeklinde ortaya koyar.¹⁰⁷ İbnü't-Tilimsânî de kâfirin tövbesinin, bir günahkârın tövbesi gibi olmayacağını ifade ederken aynı hususa işaret ediyor olsa gerektir.¹⁰⁸

Bir diğer şârih İbn Meymûn ise bu durumu açıklarken, önce imanun ilimle birlikte bulunan bir tasdik, pişmanlığın ise önceki yanlışa taalluk eden bir durum olduğunu söyler. Ardından imanun tövbe olması halinde bunun a'yânın değişmesi anlamına geleceğini belirtir. Bu manada imanun pişmanlığa, kudretin ilme dönüşmesi ile imanun tövbeye dönüşmesi arasında fark olmayacağını ifade eder.¹⁰⁹ Böylece aksi bir değerlendirmede ilgili kavramların mahiyetinin değişmiş olacağını, bu noktada kâfirin iman etmekle sadece küfrüne nedamet getirmiş olacağını belirtir.

1.7. Tövbe Edilen Günaha Dönmek

Cüveynî sahih bir şekilde tövbe ettiği halde yeniden o günaha dönen kişinin tövbesinin geçerli olduğunu ifade eder. Bunu da; tövbenin de sıhhatine veya fesadına hükmedilebilen bir ibadet konumunda olması ile izah eder. Şartları yerine getirilen bir tövbenin üzerinden geçen bir zaman dilimini takiben ortaya çıkan ilgili durumun onun sıhhatine bir zarar vermeyeceğini kaydeder. Bu şekilde günahına yeniden dönen kişinin bu döndüğü günah için de tövbe etmesi gerektiğini söyler. Bu ikinci tövbenin de aynı surette yeni bir ibadet konumunda olacağını

¹⁰⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 408.

¹⁰⁵ İbn Meymûn, *Şerhü'l-İrşâd*, 646.

¹⁰⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 408-409.

¹⁰⁷ İbn Bezîze, *el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd*, 591.

¹⁰⁸ İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Meâlimu usûli'd-dîn*, 655.

¹⁰⁹ İbn Meymûn, *Şerhü'l-İrşâd*, 646-647.

ilave eder.¹¹⁰ Böylece bu durumun, aynı şekilde oluşabilecek diğer dönüş ve tövbeler için de geçerli olacağı bilgisini vermiş olur.

İmam Eş'arî ise bu konuda Mu'tezilî yaklaşımı aktarır ve bu meyanda iki görüşe yer verir. Onların bir kısmının tövbe edilen günaha dönüldüğünde o günahtan yeniden muaheze edileceği görüşünü savunurken, bir bölümünün ise, o ilk günahtan tövbe ettiği için ondan yana bir sorguya tabi tutulmayacağı düşüncesini benimsediklerini kaydeder.¹¹¹

Cüveynî bir diğer eserinde de konuyla ilgili yaklaşımını teyit ederek tövbenin, bitip gitmiş bir ibadet olduğunu, böyle hükmü sona eren bir ibadete, batıllık gibi bir durumun ârız olamayacağını, bu manada günaha dönüşün, onunla ilgili yapılan önceki tövbeyi hükümsüz bırakmayacağını belirtir.¹¹² Müellifin şârihlerinden İbn Bezîze ise burada Bâkılânî'nin, tövbe edilen günaha yeniden dönüldüğünde o önceki tövbenin de bozulmuş olacağı kanaatine sahip olduğunu söyler. Ancak Cüveynî'nin savunduğu üzere tövbenin bozulmayacağı şeklindeki görüşün daha sahih olduğunu ilave eder.¹¹³ Bununla birlikte ilgili görüş burada Bâkılânî'ye nispet edilmiş olsa da açıkçası onun eserleri itibara alındığında bu nispetin doğru olmadığını belirtmek gerekir.¹¹⁴

Bu meseleyle alakalı olarak Ebû Zekerriyya en-Nevevî de tövbe edilen günaha dönüşün o tövbeyi iptal etmeyeceğini dile getirir. Bu tövbe ve günah silsilesi ne kadar uzarsa uzasın hükmün değişmeyeceğini ifade eder.¹¹⁵ Benzer bir vurguyu Mütevellî de yapar.¹¹⁶ Yine bu konuda Âmidî de tövbenin ibadet olduğuna atıf yaptıktan sonra nasıl bir ibadetin sıhhati için, onun başka bir zamanda terkedilmemesi şart değilse, tövbe için de aynı durumun geçerli olduğunu kaydeder.¹¹⁷ Böylece Cüveynî'nin konuyla ilgili düşüncesinin, mensubu bulunduğu mezhebin genel telakkisini yansıttığı anlaşılır.

Sonuç

Eş'ariyye mezhebi içerisinde kendisine mümtaz bir yer edinmiş olan Cüveynî'nin, bu konuma ulaşmasında geniş ilmi birikiminin yanı sıra inisiyatif alan, tercihte bulunan ve yeri geldiğinde selefi olan ulemanın kimi görüşlerine muhalefet eden bir tavır sergilemesinin de bir payı olmuştur. Onun bu yaklaşımı gösterdiği konulardan birisi de tövbe meselesi olmuştur. Bu meyanda o, tövbe konusunda Mu'tezile'yi eleştirmekle birlikte Eş'ariyye'nin sistemleştiricisi olarak kabul edilen Bâkılânî'ye de meselenin kimi ayrıntıları üzerinden muhalefet etmiştir. Hatta tövbe kavramının kullanıldığı anlam dikkate alındığında bu muhalefetini, mezhebin kurucusu İmam Eş'arî'ye kadar götürmüştür. Ancak ilkine ismini anarak, ikincisine ise bu yola başvurmadan yaptığı muhalefetinde işi ciddi bir eleştiriye kadar vardırılmamıştır. Bunda onlara karşı beslediği derin hürmetin önemli bir etkisi olsa gerektir.

Cüveynî, tövbe konusunda Mu'tezile'yi reddetme mahiyetinde getirdiği açıklamalarda daha çok aklî delil kullanmış, bu hususta özellikle de gündelik hayatın verileri üzerine şekillenen örneklerden istifade etmiştir. Bâkılânî'ye olan muhalefetinde ise konunun ictihadî boyutuna işaret etmiş, bu meyanda naklî yahut aklî bir kanıtla başvurmadan

¹¹⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 409.

¹¹¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/307.

¹¹² Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 93.

¹¹³ İbn Bezîze, *el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd*, 591.

¹¹⁴ Şerafettin Gölcük, "Bâkılânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/533.

¹¹⁵ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 7/401.

¹¹⁶ Abdurrahmân el-Mütevellî, *Kitâbü'l-Muğnî*, 61.

¹¹⁷ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 314.

kendisinin daha farklı düşündüğünü dile getirmiştir. Açıkçası, bu aşamada daha kolaylık sağlayan bir yol tercih etmiş, mükellefin tövbesinin daha uzun soluklu olmasına zemin hazırlayan bir görüşün savunucusu olmuştur. Aslında sadece bu büyük kelamcıya olan muhalefetine değil, tövbeyle ilgili diğer meselelerde de genel anlamda daha rahat uygulanabilir ve esnek fikirlerin müdafii olmuştur. Bu çerçevede Mu'tezile'nin tövbenin bütün günahlara dönük olma şartını kabul etmediği gibi Bâkîllânî'nin, tövbe edilen günahın her anılışında nedametın tecdidı şartını da benimsememiştir. Yine hem Allah hem kul hakkının olduğu öldürme gibi günahlarda ilkinde, ikincisinden bağımsız şekilde yapılan tövbenin kabulünü savunurken de aynı kolaylaştırıcı tavrı sürdürmüştür. Her ne kadar görüşlerin doğruluk veya yanlışlığı, onların içerdiği kolaylık yahut zorluk üzerinden ölçülemezse de müellifin ictihadî olduğunu düşündüğü bu meselelerde almış olduğu tavır, onun yaklaşımını göstermesi itibarıyla önem arz etmektedir.

Cüveynî'nin tövbe konusunu işlerken *İrşâd* eserinde sergilediği reddedici ve eleştirici dili, yine aynı meseleye yer verdiği *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye* risalesinde terk etmesi de dikkat çekicidir. Bunda ikinci eserinin muhtasarlığının bir payı bulunsa da, onun hakkında sonraki devirlerde selefi metoda döndüğü şeklinde çokça dile getirilen hususun da (şayet doğru ise) bir rolü olsa gerektir. Ancak savunulan fikir itibarıyla ilgili iki eser arasında bir farklılıktan söz etmek zor gözükmektedir. Sadece tövbenin kabulünün katılığı hususunda, ikinci eserde birincisine göre daha iyimser bir havanın estiği hissedilmektedir. İşte Cüveynî, böyle bir tablo içerisinde tövbe hakkındaki görüşlerini ortaya koymuş, buna bağlı olarak da sonraki dönemlerde konuyla ilgili getirilen izahlarda ve yapılan çalışmalarda, ismine sıklıkla atıf yapılan bir şahsiyet olmuştur. Bu da konunun zenginleşmesi adına onun en azından katkı sunduğunun bir delili olmalıdır.

Kaynakça | References

- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keâm*. thk. Hasan Mahmûd Abdüllatîf. Kahire: Vizâretü'l-Evkaf, 1391/1971.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Kitâbü't-Temhîd*. thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui. Beyrut: Mektebetü's-Şarkiyye, 1957.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzü'l-cehlu bih*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezher li't-Türâs, 2. Basım, 1421/2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim Cu'fî. *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*. haz. Bedreddin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Abdurrahmân Umeyre. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1997.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazim ed-Dîb. 2 Cilt. Devha [Doha]: Câmiatu Katar, 1399.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem*. thk. Mustafa Hilmi-Fuad Abdülmün'im. y.y.: Dâru'd-Da've, 1979.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.
- Dîb, Abdülazîz Mahmûd. "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 141-144. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950.
- Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevbe: et-tevbetu ilallâh ve mükefirati'z-zünûb*. thk. Abdüllatîf Aşur. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, 1406/1986.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkılânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 531-535. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Harman, Vezir. "Yanlış Şefaatin Algılarını Düzeltmeye Bir Katkı Açısından Şefaatin Velayet ve Dua İle İlişkisi". *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu Tebliğleri*, 28-30 Ekim 2016, ed. Kasım Şulul vd. 557-572. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2016.

Hüseyn, Yakûb Abdülvehhâb el-Bâ. *Ref'ü'l-harac fi's-şer'ati'l-İslâmiyye: dirâse usûliyye te'siliyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 4. Basım, 1422/2001.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh Dımaşkî. *Tebyînu kezibi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1399.

İbn Bezîze, Abdülazîz b. İbrâhim b. Ahmed el-Kureşî et-Teymî et-Tûnisî. *el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd (el-müştemel alâ kavâidi'l-i'tikâd)*. thk. Abdürrezzâk Besrûr-İmâd es-Süheylî. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1435/2014.

İbn Emîr el-Hâc, Ebü'l-Feth Muslihüddîn Mûsâ et-Tebrizî. *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Cemâl Abdünnâsır Abdülmün'im. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.

İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve ebnâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.

İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Selâmi'l-Âlemiyye, ts.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

İbn Meymûn, Ebü Bekr. *Şerhü'l-İrşâd*. thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekâ. Kahire: Dârü't-Tezâmün, 1407/1987.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1406/1986.

İbnü't-Tilimsânî, Abdullâh b. Muhammed b. Ali el-Fehrî. *Şerhu Meâlimu usûli'd-dîn*. thk. Nizâr Hammâdî. y.y.: Dârü'l-Feth, 1431/2010.

İcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf*. thk. Abdurrahmân Umeyre. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997.

Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Belhî. *Tefsîru Ebi'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî. cem` ve i`dad ve thk. Hıdr Muhammed Nebhâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmûd Mustafa es-Sekkâ. 20 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.

Melibârî, Zeynüddîn b. Abdilazîz b. Zeynüddîn el-Ma'beri eş-Şafiî. *İrşâdü'l-ibad ila sebili'r-reşâd*. Kahire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1396.

- Mütevelli, Ebû Sa'd Abdurrahmân b. Me'mûn b. Ali en-Nîsâbûrî. *Kitâbü'l-Muğnî*. thk. Marie Bernard. Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn*. thk. Abduh Ali Kûşek. 8 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Feyhâ; Dımaşk: Dârü'l-Menhel, 1433/2012.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâzır*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhizî's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1988.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1424/2003.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Meâlimu usûli'd-din*. thk. Nizâr Hammâdî. y.y.: Dârü'l-Feth, 1431/2010.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullâh. *Şerhü'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahmân Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Tecrîdü'l-akâid*. thk. Abbâs Muhammed Hasan Süleymân. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996.

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 • Yıl / Year: 4 • İlkbahar / Spring: 2021 • Sayı / Issue: 7

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 – Sayı | Issue: 7 – 2021 Nisan | 2021 April



İSLAM BORÇLAR HUKUKUNDA KABZIN SORUMLULUĞA ETKİSİ
Qabz's Effect On Liability In Islamic Law

Abdullah DEMİRCİ

Doktorant, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı
Doktorant, İstanbul University Institute of Social Sciences
Department of Basic Islamic Studies
demirci-abdullah@hotmail.com
ORCID ID: 0000-0002-0781-8142.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 30 Aralık 2020 / 30 December 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Mart 2021 / 8 March 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Nisan / 30 April 2021
Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Nisan / April

Atıf / Citation: Demirci, Abdullah. "İslam Borçlar Hukukunda Kabzın Sorumluluğu Etkisi".
Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 7 (Nisan 2021): 122-145.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>
mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdag
Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

İSLAM BORÇLAR HUKUKUNDA KABZIN SORUMLULUĞA ETKİSİ*

Öz

İslam borçlar hukukunda biri icap diğeri kabul olmak üzere tarafların karşılıklı irade beyanları sonucu kurulan akitler, belli başlı yükümlülük ve sonuçlar doğurur. Bu akitlerin meydana getirdiği en önemli yükümlülüklerden biri, malı devreden kişinin akit konusu malı; devralan kişinin ise bedeli karşı tarafa teslim etmesidir ki bu aynı zamanda bundan sonra doğacak hasarların sorumluluğunu da devretmeyi gerektirmektedir. Hasar sorumluluğu, insanların mallarını koruma fikrine dayandığı için edâ ehliyetine göre değil; vüçub ehliyetine göre temellendirilmiştir. Malın teslim alınması ile sorumluluk doğuran akitler (damân akitleri) özelinde kural olarak mal, zilyedinin sorumluluğundadır. Malın, kabz edenin elinde emânet sayıldığı akitlerde (emânet akitleri ile çift vasıflı akitler) ise hasar sorumluluğu, teslim alan kişinin kusur veya haksız fiilinin bulunmasına bağlıdır.

Sorumluluk kavramıyla sıkı bir bağı olan kabz eylemi, hakîkî (nakil, tenâvül) ve hükmi (tahliye) olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Kabz, her ne kadar akdin sonucu kabul edilse de bazı akitlerde sıhhat (geçerlilik) veya lüzûm (bağlayıcılık) şartı kabul edilmektedir. Buna ilaveten malın mülkiyetinin intikali için de kabz eyleminin sorunsuz bir şekilde gerçekleşmesi şartı aranır. Ayrıca devralınan malda yeni tasarruflar inşa etme yetkisinin kazanılmasında da kabzın önemli rolü vardır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Akit, Sorumluluk, Ehliyet, Kabz, Tazmin/Damân, Hasar.

Qabz's Effect On Liability In Islamic Law

Abstract

In Islamic law of obligations, contracts established as a result of mutual declaration of will of the parties, one of which is required and the other accepted, have certain obligations and consequences. One of the most important obligations created by these contracts is the handing over of the goods to other party by the person who transferred the property and the price to the other by the transferee, which also requires transferring the responsibility for future damages. Since the liability for damage is based on the idea of protecting persons' property, it is based on the body's license, not performance. As a rule, the goods are under the responsibility of the possessor, especially in the contracts (*damân* contracts) that create responsibility for the receipt of the goods. In the contracts where the goods are deemed to be entrusted to the person who receives the goods (entrusted contracts and double qualified contracts), the liability of damage depends on the fault or tort of the recipient.

The act of taking (*kabz*), which is closely related to the concept of responsibility, takes place in two ways, namely real and judicial. Although the taking is accepted as a result of the contract, the condition of validity or bindingness is accepted in some contracts. In addition, for the transfer of the ownership of the property, the condition of the realization of the act of taking without any problem is required. In addition, the taking has an important role in the acquisition of the authority to create new savings in the acquired property.

* Bu makale, Prof. Dr. Abdüsselam Arı danışmanlığında 01.08.2016 tarihinde tamamladığımız "İslam Borçlar Hukukunda Akit Konusunun Telefinden Doğan Sorumluluk" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak ve III. İslam Hukuku Lisansüstü Öğrenci Sempozyumunda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "İslam Borçlar Hukukunda Kabz-Sorumluluk İlişkisi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek hazırlanmıştır.

Keywords: Islamic Law, Contract, Responsibility, Competency, Taking, Compensation/Damân, Damage.

Giriş

İnsanların en çok başvurduğu eylemlerden biri olan mali tasarruflar, tarafların belirli bir malı veya menfaati, bedelli ya da bedelsiz kendi mülkiyetlerine dahil etmelerini sağlar. Herhangi bir akitte akde konu olan mal, devralan kişi tarafından kabz edilirken, devreden kişi de varsa malın bedelini teslim alır. Bu tür mali tasarruflarda akdin birer sonucu olarak kabul edilen ve özellikle akit konusu malın veya menfaatin eski sahibi tarafından teslim; yeni sahibi tarafından tesellüm (kabz) edilmesi, klasik ve modern fıkıh eserlerinde tafsilatlı bir şekilde ele alınmıştır.

İslam borçlar hukukunda kabz, hem devreden hem de devralanın akit konusu mala veya menfaate karşı olan sorumluluklarında ciddi değişikliklere yol açar. Bu yönüyle kabz eylemi, malın her türlü sorumluluğunu ve özellikle tazmin yükümlülüğünü zilyedin uhdesine taşımasının yanı sıra mal üzerinde yeni tasarruflar inşa etme hakkını da malı teslim alan kişiye kazandırmaktadır. Ayrıca bazı akitlerde hukukî sonuç doğurması açısından kabz, son derece kritik bir öneme sahiptir.

Kimi zaman akitlerde malın karşı tarafa teslimi, akdin yapıldığı mecliste gerçekleşirken, kimi zaman da bu teslim-tesellüm işlemi, özellikle modern dünyanın halkına sunmuş olduğu yeni tip karmaşık sözleşmeler ve teknolojinin ilerlemesi sonucu meydana gelen mali tasarruflar göz önünde bulundurulursa bu kadar kolay ve hızlı olamayabilir. Malın, akit işlemlerine ara verilmeden hemen kabz edilmesi durumunda sorumluluk özelinde genellikle bir sorun yaşanmazken, akit ile malın devralan kişi tarafından kabz edilmesi arasında herhangi bir sebeple bir zaman diliminin oluşması, malın sözleşmede üzerinde anlaşma sağlanan vasıflarla karşı tarafa teslim edilmesinde beklenen veya beklenmeyen birtakım aksaklıklara yol açabilmektedir.

Malın, akit kurulduktan sonra yeni sahibi tarafından kabzın çeşitli versiyonlarından birisiyle teslim alınmadan önce hasar görmesi, ayıplanması veya tüketilmesi durumunda; hasar sorumluluğunun taraflardan hangisine ait olduğunu tespit etmek, akitte oluşacak çekişmelerin ve anlaşmazlıkların önüne geçilmesi için son derece önemlidir. Bu tespit yapılması, hasar sorumluluğunun kime ait olduğunun yanı sıra malın kimin tasarrufunda olduğunu da açığa çıkaracağı için mali tasarrufların, modern çağın gerektirdiği gibi daha hızlı ve sorunsuz bir şekilde yürütülmesine yardımcı olacaktır.

Makalede, İslam borçlar hukukunda akitlerde kabz eylemi ve özellikle kabzın sorumluluk ile ilişkisi, fıkıh literatüründeki klasik ve modern kaynaklar temel referans alınarak incelenecektir. Bu bağlamda akit kavramı ile ilgili kısa bir açıklamanın ardından ilk olarak akitlerde sorumluluk kavramı, çeşitleri ve ehliyeti ele alınacaktır. Ayrıca modern hukukta sorumluluk çeşitlerinin İslam hukukundaki yeri ve sınıflandırılması da çalışmamızın bir parçasını oluşturmaktadır. Bunu müteakip çalışmamızın en önemli konularından biri olan kabz kavramı, sırasıyla tanımı, mahiyeti, çeşitleri ve hukukî etkileri ele alınmak suretiyle incelenecektir.

1. Akitlerde Sorumluluk

1.1. Akit Kavramı

Akit kelimesi, “a-k-d” kökünden türemiş bir masdar olup sözlükte ipin iki ucunu birbirine bağlamak, düğüm yapmak, sözü sağlamlaştırmak, güvenceye almak gibi anlamlar için kullanılmıştır.¹ Terim olarak akit; tarafların icap ve kabullerinin (irade beyanlarının) hukuki sonuç doğuracak şekilde birbirine bağlanmasıdır.² Fakihler, bir akdin hukuken var olması için tarafların (*müte’âkideyn*), irade beyanlarının (*icap ve kabûl*) ve konunun (*ma’kûd ‘aleyh*) bulunması gerektiği hususunda hemfikirdir. Fakat Hanefî mezhebi terminolojisinde akdin rükününü sadece icap ve kabûl oluştururken³ diğer mezheplerde bu üç unsur rükün kabul edilir.⁴

İslam hukukunda akdin, hukuki sonucunu eksiksiz doğurması için akitte yukarıdaki rükün ve unsurlara ilaveten, in’ikâd (*kuruluş*), sıhhat, nefâz (*geçerlilik*) ve lüzûm şartları olmak üzere dört farklı şart türünün de bulunması gerekir. Bu şartların eksik olması akdin sonuç doğurmasına ve hukuken var olmasına doğrudan etki etmektedir. Şöyle ki akit, in’ikâd şartları bulunmaması durumunda bâtil; sıhhat şartları bulunmaması durumunda Hanefîlere göre fesât ve nefâz şartları bulunmaması durumunda mevkûf olur. Lüzûm şartlarının bulunmaması ise akdi devam ettirme veya feshetme muhayyerliğini doğurur.⁵ Sonuç olarak tarafların akitten kaynaklanan birtakım sorumlulukları üstlenmesi akdin, yukarıda belirtilen şartları haiz olmasına bağlıdır.

1.2. Sorumluluk ve Çeşitleri

Arapça kökenli mes’ûliyet kelimesiyle eş anlamlı olan sorumluluk terimi sözlükte kişinin kendi davranışlarının veya kendi yetki alanına giren herhangi bir olayın sonuçlarını üstlenmesi⁶ olarak tanımlanmaktadır. Bir hukuk terimi olarak ise sorumluluk, Türk pozitif hukukunda, bir kimsenin borcu mal varlığıyla karşılması şeklinde tarif edilmektedir.⁷ Klasik İslam hukuku eserlerinde sorumluluk, daha çok *damân* kelimesiyle ifade edilmişse de⁸ söz konusu terimin fikrini yansıtan birçok kavram mevcuttur. Tazmin sorumluluğu anlamından

¹ Ebû'l-Fadl Cemâlû'd-dîn İbn Manzûr, “akd”, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), 3/296; Ahmed bin Muhammed bin Ali el-Mukrî el-Feyyûmî, “akd”, *el-Mishâhü'l-münîr* (Kahire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1922), 2/575.

² Ali bin Muhammed es-Seyyid el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûnü's-sûd (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403), 1/153.

³ Ebû Muhammed Mahmûd bin Ahmed el-'Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beirut: Dâru'l-Fikir, 1990), 7/5.

⁴ Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm ibn Müflih el-Hanbelî, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Mukni'*, thk. Muhammed Hasan Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/4; Ebû Abdillâh Muhammed bin Abdirrahmân el-Mağribî el-Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl fî şerhi Muhtasari Halîl*, thk. Zekerriyya 'Umeyrât (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 6/12; Şemsüddîn Muhammed bin Şihâbüddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/374; Abdülkerîm Zeydân, *el-Medhal li dirâseti's-şer'ati'l-İslâmîyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 242.

⁵ Bu şartlar ile ilgili geniş malumat için bk. Alâüddîn Ebû Bekir bin Mes'ûd el-Kasânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beirut: Dâr'ül-Kitâbi'l-'Arabî, 1910), 5/135-136 ve sonrası; Şemsüddîn Muhammed bin el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Halîl 'Aytânî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife 1997), 2/16 ve sonrası; Mansûr bin Yûnus el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ' 'ani'l-İknâ'*, thk. Heyet (Suudi Arabistan: Adalet Bakanlığı, 2005), 7/306 ve sonrası; Muhammed Emîn İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ala'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. 'Âdil Ahmet Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid (Riyad: Dârü 'Âlemi'l-Kütüb, 2003), 7/15 ve sonrası; Ali Haydar, *Dürer şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, çev. Fehmî el-Hüseynî (Riyad: Dârü 'Âlemi'l-kütüb, 2003), 1/289, 311, 320-321, 335-337; Ali el-Hafîf, *Ahkâmü'l-mü'âmelâti's-şer'iyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2008), 362, 378-389; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimeşk: Dâru'l-Fikir, 1985), 4/398 ve sonrası.

⁶ Hasan Eren, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988), 2/1328.

⁷ Zahit İmre, *Doktrin ve Türk Hukukunda Kusursuz Mesuliyet Halleri* (İstanbul: İstanbul Akgün Matbaası, 1949), 7.

⁸ Nuri Kahveci, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 134-136.

kullanılan ifadeler arasında daha önce belirtilen *damân* terimi yanında zimmet, uhde, garâmet ve ta'vid kavramlarının da kullanıldığı görülmektedir.⁹ Bununla birlikte modern dönemde kaleme alınan eserlerde *damân* kelimesinin yanı sıra *mes'ûliyet* kavramı da kullanılmaktadır.¹⁰ Sözlük anlamı bir şeyi garanti etme, üstlenme olan *damân* veya *mes'ûliyet* fukahâya göre, başkasına verilen zararı mâlî bir bedel ile karşılama yükümlülüğüdür.¹¹ Bu terim, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'de bir şeyin misliyyattan ise mislini, kıyemiyattan ise kıymetini vermek¹² şeklinde tarif edilmiştir.

Beşerî-medenî hukuk alanındaki sorumluluk, akdî sorumluluk ve akit dışı sorumluluk olmak üzere iki başlık altında ele alınır. İslam borçlar hukukunda ise her ne kadar bu tür bir sorumlulukla ilgili ikili bir ayrıma gidilmemişse de belirtilen iki sorumluluk türünü karşılayan ayrı kavramlar geliştirilmiştir. Borçlar hukukunda medenî sorumluluk oluşturacak kaynaklar üçtür. İslam borçlar hukukundaki sorumluluk türlerini de ifade eden bu kaynaklar, *damânü'l-akd*, *damânü'l-yed* ve *damânü'l-itlâf* şeklinde kategorize edilmektedir. Bunlardan *damânü'l-akd* ve kısmen *damânü'l-yed* bazı farklılıklarla birlikte modern hukuktaki akdî sorumluluk alanına girmektedirken *damânü'l-itlâf* (itlaf sorumluluğu) akit dışı sorumluluk kapsamında değerlendirilir.¹³

Özel hukuk sahasında akdî sorumluluk, bir hukukî muameleden özellikle bir akitten doğan borçlarda tarafların akdin gereğini yerine getirme zorunluluğunu ifade eder. Bu tip sorumluluğa sözleşmeden doğan sorumluluk da denmektedir.¹⁴ Tanımdan da anlaşılacağı üzere akdî sorumluluk, kişiler arası hukukî bir münasebetin olması durumunda meydana gelir. Bu hukukî işlem gereği, taraflardan her biri yüklendiği sorumluluğa riayet etmelidir. Buna aykırı davranışlar yani borçlunun borcu, tamamen ya da gereği gibi ifa etmemesi, belli yükümlülükleri yerine getirmemesi veya belli davranışlardan kaçınmaması yahut akit konusuna zarar vermesi tazmin sorumluluğunu doğurur.

İslam hukukunda akdî sorumluluk yükleme açısından akitleri tasnif ve söz konusu sorumluluk kapsamında değerlendirilen kavramlara geçmeden önce bu sorumluluğun, modern hukuktaki kullanımıyla İslam hukukundaki kullanımı arasında önemli bir fark olduğunu belirtmek gerekmektedir. Şöyle ki; Modern hukukta bir hukukî muamele neticesinde tarafların akdin gereğini yerine getirme ve borcun eksiksiz bir şekilde ifâ edilme zorunluluğu anlamında kullanılan akdî sorumluluk, İslam hukukunda yalnız akit konusuna verilen zarardan doğan sorumluluğu ifade eder. Konunun teslim edilmesi, taraflar arasında varılan anlaşmaya uygun olması ve hasarsız bir şekilde teslim edilmesi gibi klasik eserlerde *mûcebü'l-akd*, *mukteda'l-akd* veya *hukûku'l-akd*¹⁵ kavramlarıyla ifade edilen ve akdin gereğini yerine getirme zorunluluğunu karşılayan ifâ ve iltizamlar ise İslam hukukundaki kullanımıyla *damânü'l-akd* kapsamında değerlendirilmez. Dolayısıyla beşerî hukuktaki akdî sorumluluğun,

⁹ Kahveci, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*, 136; Bilal Aybakan, "Uhde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/53; Eyyüp Said Kaya-Hasan Hacak, "Zimmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/424.

¹⁰ Fethî ed-Düreynî, *en-Nazariyyâtü'l-fikhiyye* (Dimeşk: Menşûrâtü Câmî'ati Dimeşk, 1996), 194; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye* (Mısır: Dârü's-Safve, 1996), 28/219 ve sonrası.

¹¹ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm* (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1998), 1035.

¹² Haydar, *Dürer*, çev. Fehmî el-Hüseynî, 1/448-449.

¹³ Kemal Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku* (İstanbul: İfav Yayınları, 2013), 49-50; Kahveci, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*, 4-47; Ayrıca bk. Kemal Yıldız, "Sorumluluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 37/380; Hamza Aktan, "Daman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 8/450.

¹⁴ Şahin Akıncı, *Borçlar Hukuku Bilgisi (Genel Hükümler)* (Konya: Sayram Yayınevi, 2003), 48; Mustafa Reşit Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 1995), 61.

¹⁵ Bilal Aybakan, *İslam Hukukunda Borçların İfası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 20.

sadece *damânü'l-'akd* kavramıyla ifade edilmesinin doğru olmadığını söylemek mümkündür. Buna binaen söz konusu sorumluluk, İslam hukukunda *damânü'l-'akd* terimi yanında *mûcebü'l-'akd* veya *mukteda'l-'akd* terimlerini de kapsayan geniş bir kavramdır.¹⁶

Yukarıda ifade edildiği üzere akdi sorumluluk kapsamında değerlendirilen *damânü'l-'akd* ve *damânü'l-'yed* vasıflı sorumluluklar her akitte aynı nitelikte olmayabilir. Başka bir ifadeyle bu tür sorumlulukları yükleme açısından akitler bir değildir. Akde konu olan mala verilen zarardan doğan bu sorumluluklar, yapıları gereği bazı akitlerde kendiliğinden oluşurken bazı akitlerde de haksız fiilin bulunmasına bağlı olarak doğar. Dolayısıyla söz konusu sorumlulukları yükleme açısından akitleri *damân* akitleri, *emânet* akitleri ve hem *damân* hem de *emânet* yönü bulunan (çift vasıflı) akitler olmak üzere üçe ayırmak mümkündür.

Malın teslim alınması ile sorumluluk doğuran akitlere *damân* akitleri denir. Bu tür akitlerde teleften doğacak her türlü sorumluluk, malı kabz eden kişiye aittir. Zararın, teslim alan kişinin fiili sonucu -kasten veya hata yoluyla- meydana gelip gelmemesi, semâvî afet gibi mücbir bir sebebin bulunup bulunmaması tazmin yükümlülüğü doğması açısından önemli değildir. Satım, karz, mal karşılığı yapılan sulh ve kısmet gibi akitler her durumda ödeme sorumluluğu doğuran *damân* akitleridir.¹⁷ Akit konusu malın, kabz edenin elinde *emânet* sayıldığı akitler şeklinde tanımlanan *emânet* akitlerinde malın kabzedilmesi tazmin sorumluluğu için yeterli olmayıp ayrıca teslim alan kişinin kusur veya haksız fiilinin (*taksir ve te'addî*) bulunması gerekir. *Emânet* akitleri *vedâ*, *âriyet*, *şirket*, *vekâlet*, *vesâyet* ve *hibe* olmak üzere altı akitten ibarettir.¹⁸ Bu iki tür akde ek olarak hem *damân* hem de *emânet* yönü bulunan (çift vasıflı) akitler de vardır. Bu tür akitler, aslı itibariyle *emânet* vasfı taşıırken konusu itibariyle sorumluluk doğurmaktadır. Bu sınıf akitlerde mal *emânet* hükmündedir. Dolayısıyla tazmin sorumluluğunun oluşması mala karşı işlenecek haksız fiile bağlıdır. Bu akitlere kira ve rehin akitleri örnek gösterilebilir. Örneğin kira akdinde bedel karşılığı sahip olunan şey, malın kendisi değil; ondan sağlanacak menfaattir. Bu sebeple mal, kiracının elinde *emânet* hükmünde olup onun haksız fiil veya kusuru bulunmadan telef olması halinde tazmin gerekmez. Ancak kira akdinin konusu olan menfaatin bedeli tazmine tabidir. Çünkü kiracı maldan fiilen istifade etmese dahi kira ücretini ödemekle yükümlüdür. İşte kira akdi, bu yönüyle *damân* akitlerine benzemektedir.¹⁹

Şunu ifade etmek gerekir ki bir akdin *damân* veya *emânet* akitlerinden sayılması, akitte *muâvaza* vasfının bulunup bulunmamasına bağlıdır. Şayet akit *muâvaza* içeriyorsa buna *damân*, içermiyorsa *emânet* akdi denir. Akitlerde *muâvaza* vasfından kasıt, akdin tarafları arasında karşılıklı sorumluluk ve ödeme yükümlülüğü bulunmasıdır. Örneğin satım akdinde satıcının yükümlülüğü akit konusunu müşteriye teslim etmek, müşterinin sorumluluğu ise akit sırasında belirlenen ücreti ödemektir.²⁰ *Damân* akitlerinde esas *muâvaza* ve sorumluluk anlayışıdır. Buna mukabil *emânet* akitlerinde asıl olan muhafaza etme ve koruma düşüncesidir. *Emânet* akitlerinde sorumluluğun akdin bir gereği olmamasının sebebi, malı elinde bulunduran kişinin *emîn* olmasından kaynaklanmaktadır. *Emîn* olan kimse, akdin gereği olan muhafazaya gerekli özeni gösterdiği takdirde mala gelecek zararlardan sorumlu

¹⁶ Ali el-Hafîf, *ed-Damân fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2000), 19; Vehbe ez-Zühaylî, *Nazariyyetü'd-damân* (Dimeşk: Dâru'l-Fikir, 1998), 74; Düreynî, *en-Nazariyyâtü'l-fikhiyye*, 255.

¹⁷ Hafîf, *ed-Damân*, 82; Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âmm*, 641.

¹⁸ Hafîf, *ed-Damân*, 81; Zühaylî, *Nazariyyetü'd-damân*, 137.

¹⁹ Haydar, *Dürer*, çev. Fehmî el-Hüseynî, 1/535-536; Zühaylî, *Nazariyyetü'd-damân*, 129; Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âmm*, 641-642; Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku* (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2011), 3/48; Zeki Kaya, *İslam Hukukunda Zilyedlik* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 48.

²⁰ Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âmm*, 640-642.

tutulamaz.²¹ Ancak damân akitlerinde durum bundan farklıdır. Sorumluluk temeline dayalı olan bu tür akitlerde, zilyedin malı muhafaza etmekte kusurlu olup olmamasına değil; söz konusu malın kimin sorumluluğundayken zarar gördüğüne bakılır.

İslam borçlar hukukunda akdî sorumluluk kapsamında değerlendirilen kavramlara gelince yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu kavramlar *damânü'l-'akd* ve *damânü'l-'yed* (zilyetlik sorumluluğu) olmak üzere ikidir. Bunlardan *damânü'l-'akd* terimiyle ifade edilen sorumluluk türü, aralarında borç ilişkisi bulunan tarafların birisinin akit konusuna verdiği zararı tazmin etme sorumluluğu şeklinde tanımlanmıştır.²² Satım akdinin sağlıklı bir şekilde kurulmasını müteakip karşılıklı olarak mülkiyetler yer değiştirir ve taraflardan her biri elindeki mal veya bedeli karşı tarafa teslimle yükümlü tutulur. Her ne kadar mücerred akitle malın mülkiyeti müşteriye geçse de henüz satıcı tarafından teslim edilmemiş olan akit konusunun sorumluluğu satıcıya aittir. Dolayısıyla söz konusu malın satıcının elinde zarar görmesi veya yok olmasından doğan sorumluluk satıcındır. Bu durumda müşterinin bedel ödeme yükümlülüğü düşer ve akit batıl olur. Satıcının elindeki teslim edilmemiş malın müşteri tarafından itlaf edilmesi ise sorumluluğu müşteriye yükler. Bu durumda müşteri, bedeli eksiksiz ödemek zorundadır. İşte satıcı ve müşterinin bu şekilde meydana getirdikleri zararları tazmin etmeleri *damânü'l-'akd* sorumluluğu kapsamında değerlendirilir.

Kısmen de olsa akdî sorumluluk kapsamında değerlendirilen diğer sorumluluk türü ise *damânü'l-'yed*'dir. Zilyetlik sorumluluğu terimiyle de ifade edilen bu sorumluluk, mâlik sıfatıyla veya mâlik gibi tasarruf etme niyetiyle bir ayn üzerinde kurulan fiili hâkimiyet şeklinde tanımlanmaktadır.²³ Zilyetlikten kaynaklanan sorumluluk (*damânü'l-'yed*), malı elinde bulunduran kişinin hukuken mala gelecek herhangi bir hasardan sorumlu olup olmamasıyla ilgilidir. Zilyetlik, bu yönden *yed-i damân* ve *yed-i emânet* olmak üzere ikiye ayrılır. Elde bulundurma neticesinde maldan her halükârda sorumlu olma hali *yed-i damân*, belli durumlar hariç hukuken maldan sorumlu olmama hali ise *yed-i emânet* kavramlarıyla ifade edilir. *Yed-i damân* vasfına sahip olan kişiye *dâmin*, *yed-i emânet* vasfına sahip olan kişiye ise *emîn* denir.²⁴

Yed-i damân, bir malı sahip olma veya kendisinden yararlanma amacıyla elde bulundurma anlamındadır.²⁵ Bu tür elde bulundurma, hukukun tanıdığı olduğu bir hakka veya yetkiye dayalı olarak kazanılacağı gibi meşru olmayan yollarla da gerçekleşebilir. *Yed-i emânet* vasıflı bir *yed* de *yed-i damân*'a dönüşebilir. Buna göre akdî sorumluluk çerçevesinde *yed-i damân* vasfı taşıyan zilyetliklerin, izinli zilyetlik ve başlangıçta emanet vasıflıyken *yed-i damâna* dönüşen zilyetlik olmak üzere iki tür olduğunu söylemek mümkündür.²⁶ Hukuken tanınan bir hak veya yetkiye dayanan davranış sonucu malı elde bulundurma anlamına gelen izinli zilyetlik, akit konusu malın zilyedinin elinde meşru bir sebebe bağlı olarak bulunduğunu ifade eder. Pazarlık aşamasında müşterinin elinde bulunan mal üzerindeki zilyetlik, bu tür bir zilyetliktir.²⁷ Başlangıçta *yed-i emânet* vasıflıyken hukuka aykırı davranış

²¹ Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 46.

²² Celâlüddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 277; Hafif, *ed-Damân*, 19; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 28/227.

²³ Haydar, *Dürer*, çev. Fehmi el-Hüseynî, 4/331; Şevket Topal, "Zilyedlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 44/417.

²⁴ Hafif, *ed-Damân*, 78; Mahmûd Muhammed Selâme, *Helâkûl-ma'küdi 'aleyh dirase mükârane*, (Mısır: Mektebetü'l-Vefâ el-Kânûniyye, 2012), 149-152; Şevket Topal, *İslam Hukukunda Zilyedlik* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 78-79; Kaya, *İslam Hukukunda Zilyedlik*, 46-48.

²⁵ Zühayli, *Nazariyyetü'd-damân*, 154; Topal, *İslam Hukukunda Zilyedlik*, 78-79; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 28/258.

²⁶ Hafif, *ed-Damân*, 80; Topal, *İslam Hukukunda Zilyedlik*, 78-79; Kaya, *İslam Hukukunda Zilyedlik*, 44-48; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 28/227.

²⁷ İzinli zilyetliğin aksine meşru bir hak veya yetkiye dayanmaksızın malın elde bulunmasına izinsiz zilyetlik denir. Hırsızlık neticesinde oluşan zilyetlik bu tür zilyetliğe örnek gösterilebilir. İleri de değineceğimiz üzere izinsiz zilyetlikten oluşan sorumluluğun, Türk pozitif hukukunda akdî sorumluluk değil de akit dışı sorumluluk

sebebiyle yed-i damâna dönüşen zilyetlik ise tazmin yükümlülüğü doğuran ikinci zilyetlik türüdür. Örneğin şirket akdinde ortakların elindeki sermaye üzerindeki yetki, yed-i emânettir. Şayet bu sermaye ortağın elinde kusur ve ihmal sonucu zarar görecektse mal üzerindeki zilyetlik, yed-i emânet iken yed-i damâna dönüşür.

Yukarıda ifade edilen yed-i damân vasıflı zilyetlikler, her halükârda sorumluluk kaynağıdır. Malı bu vasıfla elinde bulunduran şahıs/dâmin, -kusuru olup olmamasına bakılmaksızın- malın kendi veya yabancı bir kişinin fiili sonucu ya da semâvî afet gibi mücbir bir sebepten dolayı zarar görmesi yahut yok olması durumunda tazmin ile yükümlü tutulur.²⁸

Kural olarak malı elde bulundurma neticesinde herhangi bir sorumluluk doğurmayan zilyetlik ise yed-i emânet kavramıyla ifade edilir. Bir malı sahip olma amacıyla değil de malikin vekili sıfatıyla elde bulundurma vasfı olan yed-i emânet için âriyet, rehin, iş ve kira akdi gereği elde bulundurulan mallar ile yetime veya küçüğe ait malın velî ve vasînin elinde bulunması örnek gösterilebilir.²⁹ Emânet vasıflı zilyetlik türlerinde sorumluluk, iyi niyetin bozulmamasına, başka bir ifadeyle zilyedin kusur ve ihmalkârlığının bulunmamasına bağlıdır. Emânet zilyedin akdin kendisine yüklemiş olduğu malı muhafaza etme yükümlülüğünü ihlal etmesi, mala karşı doğrudan haksız bir fiilde bulunması, kusurlu davranması, akitten kaynaklanan şartlara ve örf'e muhalefet etmesi, iyi niyet vasfının kaybedilmesine, dolayısıyla sorumluluğun devreye girmesine yol açar.³⁰

Medenî hukuktaki ikinci sorumluluk türü ise akit dışı sorumluluktur. Bu sorumluluk, aralarında önceden akdî bir münasebet bulunmaksızın birinin başka bir kimseye zarar vermesi sonucu ortaya çıkan tazminat borcudur şeklinde tanımlanmaktadır.³¹ Buna *haksız fiil sorumluluğu* da denir.³² İslam borçlar hukukunda *damânü'l-ittlâf* kavramıyla ifade edilen bu tür, hukukî bir sözleşmeye dayanmamakla birlikte kişinin -eli altında bulunsun veya bulunmasın- başkasının malına hukuka aykırı bir fiil ile verdiği hasardan doğan sorumluluğu ifade eder.³³ Bir kişinin başkasının malını itlaf etmesi veya akde yabancı bir tarafın akit konusu mala zarar vermesi *damânü'l-ittlâf* örneklerindedir.

Akit dışı sorumluluğun yukarıda verilen ve birbirine oldukça yakın olan iki tanımından da anlaşılacağı üzere *damânü'l-ittlâf* gerektiren zararlı davranışlarda malın, zarar verenin elinde bulunup bulunmaması arasında herhangi bir fark yoktur. Ancak malın, zarar verenin eli altında bulunması gasp ve hırsızlık eylemlerinde olduğu gibi hukuka aykırı bir şekilde yani izinsiz zilyetlikle gerçekleşmesi gerekir. Hukuk çerçevesinde el altında bulunan bir malın zarar görmesi ise akdî sorumluluk kapsamında değerlendirilir. Ayrıca *damânü'l-ittlâf*ın sahası, hukukî işlemler ve özellikle akitler değildir. Çünkü mala verilen zararın akit münasebeti çerçevesinde meydana gelmesi *damânü'l-akd* kavramı kapsamındadır.

kapsamında değerlendirildiği açıktır. Çünkü hırsızlık gibi hukuka aykırı davranışlar, akdî sorumluluğun temelini oluşturan "hukukun tanıdığı" borç ilişkisine dayanmamaktadır. Aynı şekilde İslam borçlar hukukunda bu tür bir elde bulundurma, *damânü'l-ittlâf* kapsamında değerlendirilir.

²⁸ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 11/50, 13/171; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/248; Hafif, *ed-Damân*, 82; Topal, *İslam Hukukunda Zilyedlik*, 79-80; Kaya, *İslam Hukukunda Zilyedlik*, 48; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 28/258

²⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/248; Zühaylî, *Nazariyyetü'd-damân*, 153; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 28/258.

³⁰ Hafif, *ed-Damân*, 81; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 28/258.

³¹ Haluk Tandoğan, *Türk Mesuliyet Hukuku* (Ankara: Ankara Hukuk Fakültesi Yayınları, 1961), 6.

³² Akıncı, *Borçlar Hukuku Bilgisi (Genel Hükümler)*, 48; Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, 61-62.

³³ Hafif, *ed-Damân*, 19; Aybakan, *İslam Hukukunda Borçların İfasi*, 18; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 28/227; Aktan, "Daman", 8/450.

1.3. Sorumluluk Ehliyeti ve Sorumluluk-Ehliyet İlişkisi

İslam borçlar hukukunda ehliyet, hukukî işlem yapma, tasarrufta bulunma ve haksız fiillerden sorumlu olma gibi birçok meseleyle yakından bağlantılıdır. Sözlükte elverişlilik, yeterli olma gibi anlamlara gelen ehliyet, bir hukuk terimi olarak kişinin, leh ve aleyhine olan meşru hak ve borçların oluşmasına, hukuken muteber olacak şekilde davranmaya ve hukukî işlem yapmaya elverişli olmasıdır.³⁴

İslam hukukunda kişinin ehliyet sahibi olması, onun bedensel ve ruhsal gelişmesine paralel olarak değişmektedir. Bu gelişme ilk olarak insana leh ve aleyhte haklar kazandırmak suretiyle başlar, hukukî ilişkiler yapma ve tasarruflarının şer'an ve hukuken muteber olma salahiyeti vererek devam eder. Yukarıda verilen tanımdan da anlaşılacağı üzere ehliyet iki kısımdır. Kişinin leh ve aleyhine olan meşru hak ve borçların oluşmasına vücut ehliyeti (*hak ehliyeti*), bu kişinin hukuken muteber olacak şekilde davranmaya ve hukukî işlem yapmaya elverişli olmasına ise edâ ehliyeti (*fiil ehliyeti*) denir.³⁵ İnsan olma gereği zorunlu olarak oluşan vücut ehliyeti, yaşa ve akli melekelerle bakılmaksızın hayatta olan her insanda vardır. Vücut ehliyetine göre daha aktif bir ehliyet olan edâ ehliyetinde ise vücut ehliyetinde olduğu gibi sadece kişinin hayatta olması yeterli değildir. Hukukî açıdan bu ehliyetin kazanılabilmesi için akli yeterliliğin ve olgunluğun bulunması gerekir. Bu sebeple edâ ehliyeti, akıl ve iyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan ayırt etme yeteneği olan *temyiz* gücüne dayanır.³⁶ Bu bilgilerden yola çıkarak gayr-i mümeyyiz çocuklar ile akıl hastaları edâ ehliyetine, hayvanlar ise her iki tür ehliyete sahip değildir.

İslam borçlar hukukunda tazmin sorumluluğu, insanların mallarını koruma ilkesine dayanır.³⁷ Bu sebeple İslam hukukçularının tamamı, sorumluluğu edâ ehliyetine göre değil; vücut ehliyetine göre temellendirmişlerdir. Başka bir ifadeyle tazmin sorumluluğu ceza hukuku kuralları değil; medeni hukuk kapsamında yer alır. Tazmin sorumluluğunda esas olan fâil değil; fiil neticesinde hukuken korunan bir malın zarara uğramasıdır. Çünkü insanların malları ancak bu şekilde muhafaza altına alınabilir. Bunun neticesinde vücut ehliyetine sahip herhangi biri, başkasına ait bir mala zarar verse veya onu telef etse edâ ehliyetine bakılmaksızın verdiği zarardan sorumlu tutulur.³⁸ Dolayısıyla akli dengesi yerinde olan buluş çağındaki her insanın, başkalarının malına karşı işlediği hukuka aykırı fiillerinden bizzat sorumlu olduğu gibi mümeyyiz ve mümeyyiz olmayan çocuklar ile akıl hastaları da kişi hakkının ihlali söz konusu olduğu için haksız fiillerinin doğurduğu sorumluluktan kurtulamazlar.

Vücut ehliyetinden yoksun olan hayvanın verdiği zarar ise (*cinâyetü'l-'acmâ'*), sahibinin onu muhafaza ve engellemede kusuru yoksa tazmin sebebi oluşturmaz. Çünkü hayvan, sorumluluğun temeli olan akıldan yoksundur. Bu mesele Mecelle'de "hayvânâtın,

³⁴ Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Muharrar fî usûli'l-fıkıh*, thk. Salâh bin Muhammed bin 'Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 2/240; Alâüddîn Abdulazîz bin Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli'l-Bezdevî*, nşr. Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/335; Abdüllatif İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr fî usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1308), 333-334; Abdulkerîm Zeydân, *el-Vecz fî usûli'l-fıkıh* (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2012), 72-73.

³⁵ Nuri Kahveci, "Kusur Sorumluluğu Açısından Ehliyetin Önemi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 4/12 (Ocak-Nisan 2002), 74-75; Zeki Koçak, "İslam Hukuk Metodolojisinde Ehliyet ve Kısımları", *Diyanet İlmî Dergi* 39/4 (Ekim-Kasım-Aralık 2003), 39-44.

³⁶ Serahsî, *el-Muharrar*, thk. Salâh bin Muhammed bin 'Uveyda, 2/245; Kahveci, "Kusur Sorumluluğu Açısından Ehliyetin Önemi", 76-77; Koçak, "İslam Hukuk Metodolojisinde Ehliyet ve Kısımları", 39-44.

³⁷ Zühaylî, *Nazariyyetü'd-damân*, 50.

³⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamîyye ve ıstılahat-ı fıkhiyye kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.), 1/228; Hafif, *ed-Damân*, 36.

kendiliğinden olarak cinâyet ve mazarratı hederdir”³⁹ şeklinde ifade edilmiştir. Ancak sahibinin kontrolünde olan hayvanın bir mala veya ekine zarar vermesi tazmin sebebi olur. Çünkü bu durumda zarar, hayvana değil; sahibine nispet edilir.⁴⁰

2. Akitlerde Kabz

2.1. Kabz ve Çeşitleri

Kabz sözlükte toplamak, avuçlamak, el ile dokunarak almak gibi anlamlara gelir.⁴¹ Genel manada malı teslim almak anlamına gelen kabz kavramının tanımıyla ilgili klasik kaynaklarda çoğunlukla kapsayıcı bir yol izlenmediği görülmektedir.⁴² Kabzın tanımından çok gerçekleşme yolları üzerinde durulduğu için etraflı bir kabz tanımı bulmak oldukça zordur. Kabz ile ilgili bilinen tanımlardan birisi Hanefî fakihlerinden Kâsânî’ye (öl. 587/1191) aittir. Kâsânî’nin kabz tanımı şu şekildedir: “Teslim ve kabzın açıklamasına gelince: Bize göre teslim ve kabz, tahliyeden ibarettir. Tahliye ise satıcının, tasarruf edebileceği şekilde müşteri ile akit konusu arasındaki engelleri kaldırmasıdır”.⁴³ Tanımdan da anlaşılacağı üzere Hanefîler’de kabzın rüknü, satıcının maldan el çekmesi ve engelleri kaldırmasıdır.⁴⁴ Hanefîler’e göre tahliyenin hukuken gerçekleşmiş olması için şu dört unsurun bulunması gerekir: Akit konusu malın hâzır bulunması, mâlikin malı tahliye ettiğini bildiren sözlü beyanı veya bunun yerini tutacak davranışı, alıcının malda tasarrufuna mani olacak durumun bulunmaması ve malın, malikin haklarından arındırılmış olması.⁴⁵ Diğer mezhepler kabzı, kapsayıcı bir tanımla açıklamak yerine aşağıda ele alacağımız üzere örfte tezahür eden çeşitlerini belirtmekle yetinmişlerdir.⁴⁶

Kabzın çeşitlerine geçmeden önce bu terimin, ilişkili olduğu bir kavrama işaret etmek yerinde olacaktır. Klasik kaynaklarda kabz ile birlikte kullanılan teslim kavramı, sözlükte bir şeyi eksiksiz vermek anlamına gelmektedir.⁴⁷ Terim olarak teslim, sözlük anlamını muhafaza ederek malı karşı tarafa verme anlamında kullanılmıştır. Teslim, malı devreden bir davranıştır. Bu anlamda malın el değiştirme işleminin devreden kişi tarafından gerçekleştirilmesine teslim, devralan kişi tarafından gerçekleştirilmesine ise kabz denir.⁴⁸

İslam hukukçuları kabzı, şeklini dikkate alarak hakikî/ fiili ve hükmî olmak üzere iki başlık altında incelemişlerdir. Akit konusu malın teslim alınmış sayılması için türüne göre

³⁹ Haydar, *Dürer*, çev. Fehmî el-Hüseyinî, 2/643; Ahmed Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu’l-kavâ’i’l-fıkhiyye* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1989), 457.

⁴⁰ Haydar, *Dürer*, çev. Fehmî el-Hüseyinî, 2/635; Hafif, *ed-Damân*, 36.

⁴¹ İbn Manzûr, “kbd” 7/214; Mecdüddîn Muhammed bin Yakub el-Fîrûzâbâdî, “kbd”, *el-Kâmûsü’l-muhît*, thk. Muhammed Na’îm el-Arksûsî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 651; Ali Avcı, *İslam Hukukunda Kabz Öncesi Satışın Hükmü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 11-12.

⁴² Mustafa Kisbet, *İslam Hukukuna Göre Satım Akinde Malın Kabz ve Teslimi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 35; Mehmet Hadi Turan, *İslam Hukukunda Akitlerde Kabz Kavramı ve Hukuki Sonuçları* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 6.

⁴³ Kâsânî, *Bedâ’u’s-sanâ’i*, 5/244.

⁴⁴ Fahrüddin Osman bin Ali ez-Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dekâik* (Mısır: el-Matba’atü’l-Emîriyye, 1314), 6/63; Haydar, *Dürer*, çev. Fehmî el-Hüseyinî, 1/251.

⁴⁵ İbn ‘Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, thk. ‘Âdil Ahmet Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu’avvid, 7/96; Haydar, *Dürer*, çev. Fehmî el-Hüseyinî, 1/251.

⁴⁶ Ebü’l-Kâsim Abdülkerîm bin Muhammed el-Kazvîni, *el-Azîz şerhu’l-Vecîz*, thk. Ali Mu’avvid-Adil Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1997), 4/304-305; Hattâb, *Mevâhibü’l-Celîl*, thk. Zekerîyya ‘Umeyrât, 6/413; Buhâtî, *Keşşâfü’l-kinâ’*, thk. Heyet, 7/503-504; Mohammed Jamal Koshnaw, *Şâfiî Mezhebinde Kabz İle İlgili Hükmeler* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 9-10; H. Yunus Apaydın, “Kabz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 24/45.

⁴⁷ İbn Manzûr, “slm” 12/295.

⁴⁸ Zeyla’î, *Tebyînü’l-Hakâik*, 6/63; Selâme, *Helâkül-ma’kûdi ‘aleyh*, 267-274.

karşı tarafın bu malı hakîkî veya hükmî kabz ile teslim alması gerekir. Yukarıda Hanefî fukahâsının kabzı tahliye olarak tanımlaması, kabz eyleminin sadece tahliyeden ibaret olduğu anlamına gelmez. Nitekim tahliye, karşı tarafın malı teslim almış sayılması için uygulanması gereken kabz yöntemlerinden sadece birisidir. Tahliye yöntemine ilave olarak nakil, hareket ettirme ve tenâvül eylemleri de birer kabz sayılmaktadır. Dolayısıyla genel manada malı teslim alma yöntemleri, akit konusu malın türü ve satış şekline göre dört çeşittir. Şöyle ki, menkul mallar ve götürü usulde (*cüzâfen*) satın alınan mallarda, nakille yani malın satın alındığı yerden başka bir yere taşınmasıyla; binek türü malların bulunduğu yerden hareket ettirilmesiyle; kitap, defter gibi malların ele alınmasıyla (*tenâvül*) ve gayrimenkullerde tahliyeyle kabz gerçekleşmiş sayılır.⁴⁹

Yukarıda belirtilen tenâvül, nakil ve hareket ettirme yöntemleri hakîkî kabz sayılır. Hakikî mahiyette olmayan fakat onun sonuçlarını doğuran kabz ise hükmî kabz olarak tanımlanır. Hükmî kabz sayılacak birtakım yöntemler vardır. Bunların ilki yukarıda da ifade edilen tahliye yöntemidir. Bunun yanında malın itlaf veya istihlâk edilmesi, ayıplanması yahut üzerinde birtakım değişiklikler yapılması (*tağyîr*) da birer hükmî kabz kabul edilir.⁵⁰ Dolayısıyla müşterinin, akit tamamlandıktan sonra henüz teslim almadığı mala küllî veya cüzî zarar vermesi, yeme, içme ve kullanma gibi tasarruflarla onu tüketmesi ya da akit konusu kumaşı boyaması veya kıyafet olarak dikmesi kabz sayılır. Günümüzde malın bedelinin karşı tarafın hesabına aktarılması veya yatırılması, akit konusunun depo ve ambar gibi müşterinin mallarını muhafaza ettiği bir yere bırakılması da hükmî kabz kapsamında değerlendirilir.⁵¹

Fakihler, malın hakîkî veya hükmî bir kabz yöntemiyle teslim alınması konusunda genel manada ittifak içerisinde olsalar da bazı durumlarda gerçekleştirilen kabz yöntemlerinin akit konusu malın devralan kişi tarafından tam manasıyla teslim alınıp alınmadığıyla ilgili farklı görüşler benimsemişlerdir. Özetle belirtmek gerekirse gayrimenkullerin kabzının tahliye yoluyla yapılması konusunda görüş birliği vardır. Menkullerin kabzının örfe uygun olarak ele alma ve nakil yöntemleriyle yapılacağı hususunda da ittifak söz konusudur. Fakat menkullerin yalnızca tahliye yoluyla kabzı tartışmalıdır.

Meseleye biraz daha derinlemesine bakıldığında İslam hukukunda kabz konusundaki yaklaşımların iki farklı grupta toplandığı görülür. Hanefî hukukçuların oluşturduğu birinci görüş sahipleri, malı menkul-gayrimenkul ayrımına tabi tutmadan tahliyenin geçerli bir kabz yolu olduğunu savunurlar. Diğer hukuk ekolleri ise gayrimenkullerde tahliyeyle bir kabz yolu kabul etseler de menkul mallarda bunu yeterli görmezler. Ancak bu farklı görüşler bir yana İslam hukuk ekollerinde kabzla ilgili olarak örfün dikkate alınması konusunda ortak bir kanaat bulunmaktadır.⁵²

⁴⁹ Kazvîni, *el-'Azîz*, thk. Ali Mu'avvid-Adil Abdülmevcûd, 4/304-305; Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, thk. Zekerîyya 'Umeyrât, 6/413; Buhûti, *Keşşâfü'l-kinâ'*, thk. Heyet, 7/503-504; Kisbet, *İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi*, 72-73; Apaydın, "Kabz", 24/45.

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/244-246; Haydar, *Dürer*, çev. Fehmî el-Hüseynî, 1/251; Arif Atalay, *İslam Hukukunda Kabz* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 35; Apaydın, "Kabz", 24/45.

⁵¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/238-239, 5/148 ve 6/246; İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah bin Abdilmuhsin et-Türki-Abdülfehtâh el-Huluv (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1986), 6/184-185; Ebû Zekerîyya Muhyiddîn bin Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mülhezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî' (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, t.y.), 9/333; 'Aynî, *el-Binâye*, 7/152; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, thk. Muhammed Halîl 'Aytânî, 2/89, 94-95; Buhûti, *Keşşâfü'l-kinâ'*, thk. Heyet, 7/496; Mansûr bin Yunus el-Buhûti, *Şerhu Münteha'l-îrâdât* (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2000), 3/233; Haydar, *Dürer*, çev. Fehmî el-Hüseynî, 1/251 ve 276; Avcı, *İslam Hukukunda Kabz Öncesi Satışın Hükmü*, 42-43. Atalay, *İslam Hukukunda Kabz*, 23-29; Apaydın, "Kabz", 24/45.

⁵² İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/182; Nevevî, *el-Mecmû'*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî', 9/333; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, thk. Muhammed Halîl 'Aytânî, 2/94-95.

Klasik eserlerde kabzın, ele almak (*tenâvül*), nakil (*tahvil*) ve malın belirlenip devralan kişi için ayrılması anlamında kullanılan tahliye olmak üzere üç şekilde gerçekleşeceği bildirilmektedir. Kabzın en basit ve bilinen yöntemi ele almaktır. Akit konusu malın çanta, telefon gibi ele almaya uygun hacimde olması durumunda genellikle bu yöntem kullanılır. Malın ele alınmayacak kadar ağır ve hacimli olduğu durumlarda ise daha çok ikinci yöntem olan malın, bulunduğu yerden müşterinin istediği başka bir yere taşınmasını ifade eden nakil şekli akla gelir. Ağır ev eşyaları ve bunlara benzer nesnelere genellikle bu yolla kabzedilir.⁵³ Tahliye yöntemi ise daha çok ilk iki yöntemle kabzedilmeyen arsa ve ev gibi mallarda söz konusudur.

Fakihler, kabzın bu üç yolunu açıklarken akit konusunun menkul veya gayrimenkul olmasına göre ikili bir tasnif kullanmışlardır. Arsa, bina gibi gayrimenkullerin kabzının, yeni malikin mala ulaşmasını ve onda tasarruf etmesini engelleyici bir durumun bulunmaması şartıyla tahliyeyle gerçekleşeceği hususunda âlimler arasında kayda değer bir görüş ayrılığı yoktur.⁵⁴ Devreden devralan kişiye evin anahtarını vermesi de teslim sayılmıştır.⁵⁵ Hanefî ve Hanbelîler, gayrimenkulün az önce ifade edilen anlamıyla tahliyesini kabz için yeterli görürken Malikî ve Şafîî fakihler, satıcının gayrimenkulde bulunan şahsi eşyalarını almasını tahliye şartını tamamlayıcı bir unsur kabul ederler.⁵⁶

Mislî ve kıyemî olmak üzere iki sınıfa ayrılan menkullerin kabzı ise İslam hukukçuları arasında tartışmalı konulardandır. Hanefîler ve Hanbelîler menkullerin kabzının, ele alma ve nakil yöntemlerinin yanında gayrimenkullerde olduğu gibi tahliye yoluyla da gerçekleşeceği görüşündedirler. Bu sebeple örneğin satım akdinde malın tartılması, ölçülmesi veya sayılmasını müteakip satıcının, müşterinin mala ulaşmasını engelleyici durumları kaldırması, kabz için yeterli olup müşterinin ayrıca bunları fiilen el ile alması veya yerinden hareket ettirmesi gerekmez.⁵⁷ Ancak Hanbelî fakihler, tahliye şartına ek olarak satıcı veya vekilinin satış meclisinde bulunmasını ve tahliye işlemini görmesini şart koşarlar.⁵⁸ Menkullerde tahliyenin kabz için yeterli olduğunu savunan bu görüş sahipleri, onun şeklinin eşyanın türüne göre değişiklik gösterebileceğini belirtirler. Örneğin satım akdinde elbise, ekmek, defter gibi taşınır ve elle alınması mümkün olan malların müşteriye, elini uzattığı takdirde onu alabilecek şekilde yakın olması yahut merada otlayan bir ineğe işaret edilmesi tahliye kabul edilir.⁵⁹ Mislî mallarda ise satıcının ürünü tartması, ölçmesi veya sayması kabzın tamamlanması için yeterlidir.⁶⁰

Malikîler ve Şafîîler, menkul mallarda tahliyenin kabz için yeterli olmadığını savunurlar. Bu yüzden az önceki örnekte satıcının tahliye etmesine ek olarak türüne ve fiziki hacmine göre eşyanın ele alınması (*tenâvül*) veya satın alınan yerden başka bir yere taşınması (*nakil*) ya da hareket ettirilmesi gerektiği görüşündedirler.⁶¹

⁵³ Nevevî, *el-Mecmû'*, thk. Muhammed Necib el-Mutî', 9/333; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 32/259-262.

⁵⁴ Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, thk. Zekeriyâ 'Umeyrât, 6/413; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, nşr. Muhammed Ali Beydûn, 4/93; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, thk. Heyet, 7/504.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/244; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, thk. Muhammed Halil 'Aytânî, 2/94; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-îrâdât*, 3/241; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ala's-Şerhi'l-kebîr* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, t.y.), 3/145.

⁵⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/244; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 3/145; Kisbet, *İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi*, 74 sonrası.

⁵⁷ İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, thk. 'Âdil Ahmet Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid, 7/96.

⁵⁸ Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-îrâdât*, 3/241.

⁵⁹ İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, thk. 'Âdil Ahmet Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid, 7/96.

⁶⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/245.

⁶¹ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, thk. Muhammed Halil 'Aytânî, 2/95-96; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 3/144; Koshnaw, *Şafîî Mezhebinde Kabz İle İlgili Hükümler*, 17 ve sonrası.

Buğday yığını, hayvan sürüsü ve ticaret malları (*uruz*) gibi tartı, ölçü veya sayıya itibar edilmeksizin (*cüzâfen*) devredilen menkullerin kabzı, Hanefî mezhebinde o malın cinsine göre devralanın eline vermek, yanına koymak veya ortada olup göstererek kabzına izin vermekle (*tahliye*) gerçekleşir. Meselede cumhûru temsil eden Malikî, Şafîî ve Hanbelî hukukçulara göre ise bu tür mallar, örf dikkate alınarak buldukları yerden taşınmaları veya hareket ettirilmeleriyle kabzedilir.⁶²

2.2. Kabzın Hukukî Etkileri ve Sorumlulukla İlişkisi

İslam borçlar hukukunda kabzın akitler üzerinde son derece önemli etkileri vardır. Bu etkilerden biri taraflar arasındaki akdin hukuki sonuç doğurup doğurmamasıyla ilgilidir. Bunun yanında akit konusu malın kabz edilmesi de devralan kişinin söz konusu mal üzerinde yeni tasarruflar yapma yetkisiyle yakından bağlantılıdır. Kabzın bir diğer önemli etkisi ise makalemizin ana konusu olan malın hasar sorumluluğu dahil her türlü sorumluluğunun karşı tarafa intikal etmesidir.

Kabzın hukukî sonuç doğurmaya etkisiyle ilgili olarak genel kural kabz eyleminin, akdin kuruluşu esnasında şart olmadığı; akdin tamamlanmasını müteakip doğan bir yükümlülük olduğu yönündedir. Başka bir ifadeyle kabz, birçok akdin oluşmasında önemli bir etkiye sahip değildir. Hanefîlere göre tarafların irade beyanları, cumhûra göre bununla birlikte tarafların ve konunun bulunması akdin hukuki sonuç doğurması için yeterli sayılmıştır. Bunun neticesinde kabz, akdin oluşumuyla kendiliğinden meydana gelen bir sonuç kabul edilir. Örneğin bir kira akdinde mal sahibi ve kiracının irade beyanları (*icap ve kabûl*) akdin kuruluşu için kâfidir. Bunun için ayrıca kiracının akit konusu malı kabz etmesi gerekmez. Akdin bir sonucu olarak mal sahibi malı kiracıya teslim etmekle yükümlüdür. Genel kural bu olmakla birlikte kabz, bazı akitler için büyük önemi haizdir. Buradan hareketle fakihler, akitleri kabza duydukları ihtiyaç açısından kabza ihtiyaç duyan akitler ile buna ihtiyaç duymayan akitler şeklinde iki ana başlık altında incelemişlerdir.⁶³

Kabza ihtiyaç duymayan akitlerin rükün ve unsurlarına uygun şekilde kurulmaları sonuçlarının doğması için yeterlidir.⁶⁴ Bu tür akitlere satım ve kira akitleri örnek gösterilebilir. Söz konusu akitlerde hukukî sonucun doğması için ayrıca akit konusunun kabzına ihtiyaç yoktur. Fakat bu tür akitlerde mülkiyetin istikrarı yani akdin herhangi bir sebeple fesholmasının önüne geçilmesi için kabzın gerçekleşmesi gerekir. Örneğin satım akdinin kuruluş aşamasında konunun kabzına ihtiyaç yoktur. Ancak onun kabz edilmemesi halinde akit istikrar kazanamaz. Bu nedenle malın teslim öncesi herhangi bir sebeple ciddi hasar görmesi akdin devamına engel teşkil eder ve akit kendiliğinden fesholur. Şayet mal müşteri tarafından kabzedilirse akit sağlama alınmış olur ve istikrar kazanır. Böylece malın sorumluluğu artık müşteriye geçer ve zarar durumunda akdin fesholma riski ortadan kalkar.⁶⁵

Konu edindikleri malların kabzına önemli derece ihtiyaç duyan akitlere gelince bunların yapılarına göre sıhhat (*geçerlilik*) veya lüzûm (*bağlayıcılık*) kazanmaları kabza bağlıdır. Ayrıca bu tür akitlerde akit konusu malın mülkiyetinin intikali için mutlaka ilgili kişi tarafından kabz edilmesi gerekir.⁶⁶ Hukuken geçerli sayılmaları için konu edindikleri malların kabz edilmesinin sıhhat şartı olduğu akitler sarf, selem, mudâraabe, müzâraa ve müsâkat

⁶² Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, nşr. Muhammed Ali Beydûn, 4/97; Buhûti, *Keşşâfî'l-kinâ'*, thk. Heyet, 7/503.

⁶³ 'Aynî, *el-Binâye*, 7/5; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, thk. Muhammed Hasan Muhammed, 4/4; Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, thk. Zekerîyya 'Umeyrât, 6/12; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, nşr. Muhammed Ali Beydûn, 3/374; Hafîf, *Ahkâmü'l-mü'âmelâti's-ser'iyye*, 239.

⁶⁴ Hafîf, *Ahkâmü'l-mü'âmelâti's-ser'iyye*, 239; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4/245-246.

⁶⁵ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 280-281.

⁶⁶ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 280-281; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, 32/279.

akitleridir.⁶⁷ Mesela altın, gümüş veya nakit paraların kendi cinsiyle yahut başka cins parayla mübadelesini⁶⁸ ifade eden sarf akdinde bedellerin peşin ve karşılıklı olarak ödenmeleri âlimlerin ittifakıyla gereklidir.⁶⁹ Aksi takdirde akit fasit (*geçersiz*) sayılır.

Rükün ve unsurlarına uygun olarak kurulmalarına rağmen -her ne kadar sahih kabul edilseler de- kabzdan önce bağlayıcılık (lüzûm) vasfı kazanamayan akitler, karşı taraf malı teslim almadığı sürece tek taraflı olarak feshedilebilirler. Bu tür akitler ancak akit konusunun, devralan kişi tarafından kabzedilmesiyle tamamlanır.⁷⁰ Kabzın lüzûm şartı olduğu akitlere rehin akdi örnek gösterilebilir.⁷¹ Bir alacak karşılığında teminat işlevi görmek ve gerektiğinde bedelinden bu hakkı tahsil etmek üzere bir malın alacaklı tarafından alıkonulmasını sağlayan akit⁷² şeklinde tanımlanan rehin akdinde rehin verilen malın kabz edilmesinin şart olduğu alimler arasında ittifak konusudur.⁷³ Hanefî, Şafîî ve Hanbelî fakihleri, kabzı rehin akdi için lüzûm şartı kabul ederken⁷⁴ Malikî mezhebi, bunu akdi tamamlayıcı bir şart olarak görmektedir.⁷⁵ Dolayısıyla rehin akdi konunun kabzedilmesiyle bağlayıcılık vasfı kazanır. Kabzdan önce taraflar akdi bozabilir.

Kabz, bir kısım akitlerde de konunun mülkiyetinin intikali için son derece önemli bir yere sahiptir. Bu akitlerde kabzın gerçekleşmemesi, akdin hukuki sonucunun doğmasına engel teşkil eder. Bu tür akitlere aynı akitler denir. Daha çok iyilik ve yardımlaşma ilkelerine dayandıklarından aynı akitlerin bağlayıcı olabilmeleri ve hukuki sonuçlarını sağlıklı bir şekilde doğurabilmeleri için akdin varlığını pekiştiren kabzın bulunması gerekir. Hibe, âriyet, vedia ve karz gibi akitler aynı akitlerdendir.⁷⁶ Dolayısıyla örneğin hibe akdinde Malikîler dışında Hanefî, Şafîî ve mislî mallar özelinde Hanbelî fakihlere göre hibe edilen mal mutlaka kabz edilmelidir.⁷⁷ Malın hibe edilen şahıs tarafından kabz edilmemesi durumunda mülkiyetin intikali gerçekleşmez.⁷⁸ Hanefî mezhebinde, hibe akdinde olduğu gibi âriyet akdinde de kabz şarttır. Bir kimseye bir malın menfaatini karşılıksız olarak devretmek⁷⁹ anlamına gelen âriyet akdinde, ödünç verilen şeyin menfaatlerinin devri için malın, ödünç alan şahıs tarafından kabzedilmesi gerekir.⁸⁰

⁶⁷ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 280-281; Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, 4/245; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, 32/283-288.

⁶⁸ 'Aynî, *el-Binâye*, 7/501; Bilal Aybakan, "Sarf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 36/138.

⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/113; Nevevî, *el-Mecmû'*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî', 9/506; 'Aynî, *el-Binâye*, 7/504; Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 4/229; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, 32/283.

⁷⁰ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 280-281; Hafîf, *Ahkâmü'l-mü'âmelâti's-şer'îyye*, 239-240; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, 32/288.

⁷¹ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 280-281; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, 32/288.

⁷² İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, thk. 'Âdil Ahmet Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid, 10/68; Halit Çalış-Hasan Hacak, "Rehin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 34/539.

⁷³ Muhammed bin Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 2/274.

⁷⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/445; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, thk. Muhammed Halîl 'Aytânî, 2/165; Zeynüddin bin İbrahim İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 8/429.

⁷⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/274.

⁷⁶ Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 5/245.

⁷⁷ Malikî fakihler ise hibe akdinde kabzı şart görmezler. Onlara göre söz konusu akdin rükün ve unsurlarının yerine getirilmesi bağlayıcılık için yeterlidir. Malikî fakihler ise hibe akdinde kabzı şart görmezler. Onlara göre söz konusu akdin rükün ve unsurlarının yerine getirilmesi bağlayıcılık için yeterlidir. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/274; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/240; Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 5/245; Koshnaw, *Şâfî Mezhebinde Kabz İle İlgili Hükümler*, 32-33.

⁷⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/240; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 280; Hafîf, *Ahkâmü'l-mü'âmelâti's-şer'îyye*, 239-240.

⁷⁹ Serahsî, *el-Mevsû't*, 11/133; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 3/433.

⁸⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/213; Hafîf, *Ahkâmü'l-mü'âmelâti's-şer'îyye*, 239.

Kabzın önemli sonuçlarından birisi de kabz edilmiş malda yeni tasarruflar inşa etme yetkisinin kazanılmasıdır.⁸¹ Fukahâ, kabz edilen malda tasarruf edilebileceği konusunda ittifak halinde olsalar da kabz öncesi tasarruf hakkında iki farklı görüş benimsemişlerdir. Bazı farklılıklar olmakla birlikte Hanefiler ve Malikîler, kabz öncesi tasarrufu belli mallarda caiz görmüşlerdir. Malikîler malın gıda maddesi olup olmamasını dikkate alırken Hanefiler menkul-gayrimenkul ayrımını gözetmişlerdir. Kabz öncesi tasarrufu caiz görenler arasında en geniş görüşe sahip olan Malikîlere göre, gıda maddeleri hariç her çeşit malda kabzdan önce başta satış olmak üzere her türlü hukukî tasarruf yapılabilir.⁸² Hanbelî mezhebindeki bir görüşe göre de hüküm böyledir.⁸³ Bu görüşü savunanların gıda maddelerini istisna etmelerinin sebebi, hadislerde kabz öncesi satılması yasaklanan malların, yalnızca gıda maddelerine hasredilmiş olmasıdır. Konuyla ilgili bazı hadisler şunlardır: “Kim bir yiyecek satın alırsa onu ölçmeden satmasın.”⁸⁴ Abdullah b. Abbas (r.a) ve Ebu Hüreyre (r.a), Hz. Peygamber’in (s.a.s) ölçümü yapılmadan yiyecek maddesinin satışını yasakladığını naklederler.⁸⁵ “Abdullah b. Ömer şöyle demiştir: “Biz üretici kabilelerinden götürü usulle yiyecek satın alırdık. Hz. Peygamber (s.a.s) aldığı bu yiyeceği başka bir yere taşımadan satmamızı yasakladı.”⁸⁶

Hanefiler, kabz edilmemiş malda yeni malikin tasarrufunu, malın menkul veya gayrimenkul olmasına göre değerlendirmişlerdir. Bundan dolayı Hanefî fukahasına göre türüne bakılmaksızın menkul mallarda kabz öncesi tasarruf caiz değildir.⁸⁷ Hanefî fakihler, gıda maddesini konu edinen hadislerin menkul malları da kapsadığı görüşündedir. Ayrıca gıda maddesini tahsis etmeyen, mutlak olarak kabz edilmemiş malın satışını yasaklayan hadisler de vardır.⁸⁸ Hakîm b. Hizâm, Hz. Peygamber’in (s.a.s) kendisine “Eline geçirmedeğin şeyi sakın satma!” buyurduğunu nakletmiştir.⁸⁹ Hz. Peygamber (s.a.s) ‘Attâb b. Üseyd’i Mekke’ye kadı ve vali olarak tayin ettiğinde “Onlara kabzetmedikleri şeylerin satışını yasakla!” buyurmuştur.⁹⁰ Hanefilerden İmam Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve talebesi İmam Ebû Yusuf (öl. 182/798), gayrimenkul malların kabz öncesi hasar görmesinin ender bir hadise olduğundan yola çıkarak, bunların üzerinde kabz öncesi yapılacak tasarruflarda herhangi bir sakınca görmemişlerdir. Hanefî mezhebinde tercih edilen görüş budur.⁹¹

⁸¹ Kazvînî, *el-Azîz*, thk. Ali Mu’avvid-Adil Abdülmevcûd, 4/286; Avcı, *İslam Hukukunda Kabz Öncesi Satışın Hükümü*, 75; Kisbet, *İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi*, 143 ve sonrası; Atalay, *İslam Hukukunda Kabz*, 140.

⁸² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/144.

⁸³ Şamsüddîn Ebû'l-Ferac Abdurrahman bin Muhammed İbn Kudâme, *eş-Şerhü'l-kebir*, thk. Abdullah bin Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh el-Huluv (Mısır: Daru Hecer, 1414/1993), 11/504.

⁸⁴ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmâm Mâlik, *el-Muwatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1406/1985), “Büyü”, 40-41; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müşned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-'Âdil Mürşid (Dimeşk: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), 1/457 (No. 396); Ebû Abdillâh Muhammed bin İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr bin Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Daru Tavkî'n-Necât, 1422), “Büyü”, 55 (No. 2135-2136); Ebû'l-Hüseyn Müslim bin el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, t.y.), “Büyü”, 29; Ebû Davûd Süleyman bin el-Eş'as, *Sünen Ebî Davûd*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kamil Karabelli (Lübnan: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1999), “Büyü”, 67 (No. 3492).

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müşned*, 4/355 (No. 2585); Müslim, “Büyü”, 39-40; Ebû Davûd, “Büyü”, 67 (No. 3492).

⁸⁶ İmâm Mâlik, “Büyü”, 42; Müslim, “Büyü”, 33; Ebû Davûd, “Büyü”, 67 (No. 3493).

⁸⁷ İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, thk. 'Âdil Ahmet Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid, 7/369; Haydar, *Dürer*, çev. Fehmî el-Hüseynî, 1/237.

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müşned*, 24/25 (No. 15311); Ebû Bekir Ahmed bin Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 5/554-555; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, thk. 'Âdil Ahmet Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid, 7/369; Haydar, *Dürer*, çev. Fehmî el-Hüseynî, 1/237.

⁸⁹ İmâm Mâlik, “Büyü”, 43; Ahmed b. Hanbel, *el-Müşned*, 24/25 (No. 15311); Ebû Davûd, “Büyü”, 70 (No. 3503); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/554-555.

⁹⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/554.

⁹¹ İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, thk. 'Âdil Ahmet Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid, 7/369; Haydar, *Dürer*, çev. Fehmî el-Hüseynî, 1/237.

Şafiiler, diğer bir görüşe göre Hanbeliler ve Hanefilerden İmam Muhammed (öl. 189/805), her türlü malda kabz öncesi tasarrufu yasaklamışlardır.⁹² Bu görüşü savunanlar, kabzedilmeden önce malın üzerinde yapılacak tasarrufu belli bir sınıf malı tahsis etmeden yasaklayan hadislerle dayanarak, akit konusu malın gıda maddesi veya menkul olup olmamasını gözetmeksizin her türlü malda kabz öncesi tasarrufu yasaklamışlardır. Bu görüşün delili yukarıda geçen Hakîm b. Hizâm'ın rivayet ettiği hadis ile malın türüne değinmeden kabz öncesi tasarrufu yasaklayan diğer hadislerdir.⁹³

Kabzın en önemli sonuçlarından birisi de akit konusu malın sorumluluğunun intikalidir. Başka bir ifadeyle malın, eski sahibinin uhdesinden yeni sahibinin uhdesine geçmesidir. Meselenin önemine binaen ve makalemizin ana konusunu oluşturmasından dolayı kabz eyleminin meydana getirdiği bu son sonuç ile ilgili bilgi ve düşünceler, müstakil bir başlık altında incelenecektir.

2.3. Kabz-Sorumluluk İlişkisi

İslam borçlar hukukunda kural olarak mal, zilyedinin sorumluluğundadır. Dolayısıyla bir malın akitle el değiştirmesi bu malın sorumluluğunun da intikal ettiğini gösterir. Bunun neticesinde malın kabzdan sonra telef olması, eksilme veya ayıplanması durumunda zararı üstlenecek kişi malı devralandır. Bu hususta âlimler arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁹⁴ Burada bahsi geçen sorumluluğun daha çok damân akitlerinde söz konusu olduğu açıktır. Çünkü vedâ ve âriyet gibi emânet akitleriyle kira gibi çift vasıflı akitlerde malın sorumluluğu kabzla değil; teaddiyle intikal eder.⁹⁵

Malın sorumluluğunun kabzeden kişiye ait olması, kural olarak fakihlerce benimsenen görüş olmakla birlikte akit konusu malın sorumluluğunun kabzdan önce mücerret akdin kurulmasıyla intikal edip etmeyeceği ihtilaf konusudur. Bu tür bir akde konu olan malın sorumluluğunun intikaliyle ilgili asıl tartışma konusu bir damân akdi olan satım (bey') akdi çerçevesinde şekillenmiştir. Mütekavvim (dinen yararlanılması mübah olan) bir malı, başka bir mütekavvim mal karşılığı mülkiyeti devretmek ve devralmak üzere değişmek⁹⁶ şeklinde tanımlanan satım akdinde malın mülkiyetinin akitle müşteriye geçeceği kabul edilmekle birlikte sorumluluğun kabz öncesi intikali âlimler arasında tartışmalı bir konudur. Fakihlerin bir kısmı, bunun için satım akdinin kurulmasını yeterli görürken, çoğunluğu temsil eden diğer kısım ise akdin kurulmasıyla birlikte kabzın da fiilen veya hükmen gerçekleşmesi gerektiği görüşündedir.

Sorumluluk için kabzı şart görmeyip sırf akdin kurulmasını yeterli bulanlar Malikî, Hanbelî ve Zahirî mezhepleridir. Meselede en uç noktayı temsil eden Zahirî ekolü, her çeşit malın sorumluluğunun akit ile intikal edeceğini, bunun yanında ayrıca müşterinin kabzının gerekli olmadığını ileri sürmüştür.⁹⁷ Malikî ve Hanbelî mezheplerinde, ölçümü yapılarak

⁹² Nevevî, *el-Mecmû'*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî', 9/318-319; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, thk. 'Âdil Ahmet Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid, 7/369;.

⁹³ İbn Kudâme, *eş-Şerhü'l-kebîr*, thk. Abdullah bin Abdilmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh el-Huluv ,11/ 505; Nevevî, *el-Mecmû'*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî', 9/318-319; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, thk. 'Âdil Ahmet Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid , 7/369.

⁹⁴ Ebü'l-Hasan Ali bin Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Mu'avvid-'Âdil Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 5/207; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/241; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 3/145.

⁹⁵ Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 28/229.

⁹⁶ Abdullah bin Mahmud el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-Ahmet Berhûm-Abdüllatif Hîrz Allah (Dimeşk: Darü'r-Risâleti'l-'Alemiyye, 2010), 2/5; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, thk. Muhammed Hasan Muhammed, 4/3; Ayrıca bk. Ali Bardakoğlu, "Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/13.

⁹⁷ Ebû Muhammed Ali bin Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: et-Tibâ'atü'l-Müniriyye, 1350), 8/379.

satılanlar (*mukadderât*) hariç her türlü mal, akdin kurulmasıyla müşterinin sorumluluğundadır.⁹⁸ Bu görüşü savunan fakihlere göre akdin, tarafların karşılıklı irade beyanları sonrası kurulmuş olması ve mülkiyetin böylece intikal etmesi malın sorumluluğunun da karşı tarafa geçmesi için yeterli bir sebeptir. Kabzın, mülkiyetin intikali için gerekli olmadığı gibi hasar sorumluluğunun intikali için de gerekli değildir. Yine satıcının akdin kuruluşunu müteakip malı karşı tarafa teslim etme zorunluluğu, akitten asıl amaç olan malın mülkiyetinin ve evleviyetle sorumluluğunun karşı tarafa ait olduğunun en açık göstergesidir. Bu görüş sahiplerinin ileri sürdükleri gerekçeler arasında en güçlü ve muteber olanı ise Hz. Peygamberin (s.a.s) “yarar, tazminât karşılığındadır”⁹⁹ hadisine dayanan ve İslam ulemâsı tarafından benimsenen “bir şeyden yararlanmak onun hasarına katlanmak karşılığındadır”¹⁰⁰ kaidesidir. Bu genel fikhî kurala göre malın aynından ve gelirinden istifade eden taraf, tazminini de üstlenmektedir. Mülkiyetin intikali akdin kurulmasıyla gerçekleştiğine göre sorumluluğun da kabza ihtiyaç duymaksızın akitle intikal etmesi gerekir.¹⁰¹

İslam hukukçularının çoğu malın sorumluluğunun el değiştirmesi için akdin kurulmasını yeterli görmez. Akdin yanında kabzın da gerçekleşmesini şart koşarlar. Bu anlamda satıcının sorumluluğu, akit konusu malın müşteri tarafından kabz edilmesine kadar devam eder. Bu görüşü savunanların başında Hanefîler ve Şafiîler gelmektedir.¹⁰² Hanbelî mezhebinde bir görüşe göre de hüküm böyledir.¹⁰³ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye’de de tercih edilen bu görüş şöyle açıklanmıştır: “Mebî’ kabl’l-kabz bâyi’in yedinde telef olsa müşteri hakkında bir şey terettüp etmeyip zarârı bâyi’e ait olur. Mebi’ ba’de’l-kabz telef olsa bâyi’ hakkında bir şey terettüp etmeyip zarârı müşteriye ait olur.”¹⁰⁴

Her ne kadar Malikî ve Hanbelî mezheplerinde ilke olarak sorumluluğun akitle birlikte müşteriye geçeceği anlayışı hâkim olsa da ölçümü yapılarak satılan mallarda (*mukadderât*) kabz gerçekleşmediği müddetçe sorumluluğun satıcıya ait olduğu görüşü benimsenmiştir. Ayrıca Mâlikî fakihler, sorumluluğun sırf akitle intikal edeceği ilkesinden -malın mukadderattan olması haline ilaveten- dört durumu da istisna etmişler ve bu durumlarda sorumluluğu kabza bağlamışlardır. Bunlardan ilki müşterinin görmediği ve belirli özelliklerinin kendisine bildirilmesi sonucu satın aldığı malın sorumluluğudur ki bu durumda sorumluluk müşterinin onu görüp kabzetmesi ile intikal eder. Müşterinin akdi onama veya feshetme (*muhayyerlik*) hakkına sahip olma şartıyla satın aldığı ve henüz kabz etmediği malda da sorumluluk satıcındır. Sebze ve meyvelerin olgunlaşmasından önce satımında, olası beklenmeyen bir hal (*câiha*) sonucu telef olmaları ihtimaline karşı sorumluluğun intikali yine kabza bağlanmıştır. Son olarak rükün ve unsurları dışındaki şart ve vasıfları hukuka aykırı olan fâsit satışta akit konusu, kabz öncesi satıcının sorumluluğundadır.¹⁰⁵

Malın sorumluluğunun intikalini kabza bağlayan fakihlerin ileri sürdükleri gerekçeler arasında satıcının malı, karşı tarafa eksiksiz teslim etme yükümlülüğüyle ilgili kural vardır.

⁹⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/185; Ebü’l-Kâsım Muhammed bin Ahmed İbn Cüzey, *el-Kavânînu’l-fikhiyye fi tellâsi mezhebi’l-Mâlikiyye*, thk. Muhammed bin Seyyidi Muhammed Mevlay (Kuveyt: y.y., t.y.), 393.

⁹⁹ Ebû Davûd, “Büyü”, 73 (No. 3508).

¹⁰⁰ Haydar, *Dürer*, çev. Fehmî el-Hüseynî, 1/ 88, 90; Ali Bardakoğlu, “Garâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/359.

¹⁰¹ İbn Hazm, *Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 8/379; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/185; İbn Cüzey, *el-Kavânînu’l-fikhiyye*, thk. Muhammed bin Seyyidi Muhammed Mevlay, 393; Kisbet, *İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi*, 185-187; Atalay, *İslam Hukukunda Kabz*, 133.

¹⁰² el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 5/238; Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya bin Şeref en-Nevevî, *Minhâcü’t-tâlibîn ve ‘umdetü’l-müftîn* (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2005), 224; Haydar, *Dürer*, çev. Fehmî el-Hüseynî, 1/275.

¹⁰³ Buhâtî, *Şerhu Münteha’l-îrâdât*, 3/233.

¹⁰⁴ Haydar, *Dürer*, çev. Fehmî el-Hüseynî, 1/275-279.

¹⁰⁵ İbn Cüzey, *el-Kavânînu’l-fikhiyye*, thk. Muhammed bin Seyyidi Muhammed Mevlay, 393.

Şöyle ki akdin gereği olarak müşterinin bedeli, satıcının ise malı karşı tarafa eksiksiz ve sorunsuz bir şekilde teslim etme yükümlülüğü söz konusudur. Akit konusunun hasarsız teslim edilmesinin satıcıya ait olmasının zorunlu sonucu söz konusu malın sorumluluğunun da ona ait olduğudur. Ayrıca müşteri, eksiksiz teslim ettiği bedel karşılığında malı da eksiksiz alma hakkını kazanmıştır. Kendisinin sebep olmadığı bir zarar yüzünden bu hakkından mahrum kalması adalete aykırıdır. Bunun yanında akit konusu malın müşteriye teslim edilme yükümlülüğünün ifası, malın satıcının elinde telef olmasıyla imkânsız hale gelir ki bunun sonucu akdin gereğinin yerine getirilmemesidir. Bir diğer gerekçe ise müşterinin satın aldığı mal üzerinde kabz öncesi tasarruf yetkisinin bulunmamasıdır. Her ne kadar akit konusu malın mülkiyeti, akitle müşteriye geçse de müşterinin bu mal üzerinde kabz öncesi tasarruf hakkı yoktur. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s), kabzedilmemiş malın satımını yasaklamıştır.¹⁰⁶ Bu yasağın tabii sonucu kişinin tasarruf hakkının bulunmadığı maldan sorumlu olmamasıdır.¹⁰⁷

Sonuç ve Değerlendirme

İslam borçlar hukukunda akdin, akde konu olan malın kabzıyla önemli bir bağı vardır. Tarafların irade beyanlarıyla hukukî bir varlık kazanan akit, mal ve bedel mülkiyetlerinin karşılıklı olarak yer değiştirmesiyle sonuçlanmaktadır. Ancak özellikle damân akitlerinde akdin istikrar bulması ve sağlam bir zemine oturması için bilhassa akit konusu malın yeni sahibi tarafından kabz edilmesinin, malın sorumluluğu üzerinde oldukça kritik bir önemi vardır.

Kabzın şekliyle ilgili tartışmalara bakıldığında her türlü malda tahliyeyi yeterli gören Hanefî hukukçuların bu alanda bir esneklik sağladığı açıktır. Bunun aksine tahliyeyi taşınmaz mallar dışında yeterli bulmayan cumhûr ulemânın görüşü ise akdin ve tarafların güvenliğini azamî derecede korumayı hedeflemektedir. Günümüzde bazı ticarî işlemlerin oldukça karmaşık bir hale bürünmesi, çağın gerektirdiği hızlilik olgusu ve insanların hemen hemen her gün gerçekleştirdiği birçok mali işlemde pratik yöntemleri araması ve uygulaması, tartışmanın esneklik ilkesini savunan görüşünü bir adım öne taşıırken, yine günümüzde ticarî işlemler özelinde aşırı derecede çoğalan hukuksuzluklar neticesinde meydana gelen güvensizlik hali cumhûr ulemânın görüşünün tercih edilmesi yönündeki gerekçeleri güçlendirmektedir. Görünen o ki kabzın şeklini beyan eden bir nass bulunmadığı için her mezhep kendi yöresindeki örfe ve yaşadığı çağın câri adetlerine uygun olarak kabzın şeklini belirlemeye çalışmıştır. Bu sebeple hangi davranışların hangi tür mallarda kabz olduğuna hükmetmek için şer'î bir delil kabul edilen örfe başvurmanın gerekliliği en doğru tercih olmalıdır.

Yukarıda vurgulanan esneklik ve güvenlik ilkeleriyle temelini ve arka planını açıklayabileceğimiz bir diğer tartışma konusu ise kabz öncesi mal üzerinde çeşitli tasarrufların icra edilip edilmemesiyle ilgilidir. Bir önceki meselenin aksine konuyla alakalı Hz. Peygamberden (s.a.s) gelen birtakım hadislerin bulunması, konuyu örfle değil ilgili hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasıyla sonuca ulaştırmayı gerektirmiştir. Türüne bakılmaksızın kabz edilmeyen her türlü mal üzerinde tasarrufu yasaklayan hadislerin zahiriyle yetinen Şafiîler, Hanbelîler ve Hanefîler'den İmam Muhammed, tarafların zarara uğrama ihtimalini en aza düşürürken bu görüşü uygulama esnasında meydana gelebilecek sıkıntıları ikinci plana atmışlardır. Bu düşüncede olduğu gibi rivayetlerin zahiriyle amel eden Malikîler, söz konusu

¹⁰⁶ İmâm Mâlik, "Büyû", 40; Ahmed b. Hanbel, *el-Muşned*, 1/457 (No. 396); Ebû Davûd, "Büyû", 70 (No. 3492); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/554-555.

¹⁰⁷ Ebu İshâk İbrahim bin Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/70; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Mu'avvid-Âdil Abdülmevcûd, 5/137; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/303; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 32/293.

hadislerde gıda maddelerinin vurgulanmasından yola çıkarak yasaklayıcı bir kaynak bulunmadığı için bu vasıfta olmayan her türlü malda tasarrufu caiz görmüşlerdir. Hadislerin zahiriyle yetinmeyip arka planda gizli olan soyut ilkeyi tespit etme çabasında olan Hanefiler ise kabz öncesi mal üzerindeki tasarrufun akdin ve tarafların zarar görmemesi ilkesine dayandığını ve bu zararın çoğunlukla menkul mallarda söz konusu olduğunu öne sürerek taşınmaz/gayrimenkul mallarda tasarrufu, insanların ticarî işlemlerinde kolaylık ve esneklik sağlanması amacıyla caiz görmüşlerdir.

Kabz öncesi akit konusu malın sorumluluğunun taraflardan hangisine ait olduğu meselesinde tüm sorumluluğu müşteriye yükleyen Malikîler ve Hanbelîler'in dayandığı delillerin bir kısmının yanlış yorumlamadan kaynaklandığı ihtimaller arasındadır. Nitekim bu görüş sahipleri, temel gerekçeleri arasında ileri sürdükleri "Yarar tazminât karşılığıdır" hadisinin yanı sıra bundan türetilen ilgili fikhî kuralı, mülkiyet-tazmin bağlamında ele almışlardır. Hâlbuki söz konusu rivayet, metnin zahirinden de anlaşılacağı üzere faydalanma-tazmin çerçevesinde değerlendirilmelidir. Nitekim gasp örneğinde olduğu gibi malın mülkiyeti, her zaman ondan istifade etme imkânı sağlamaz. Üstelik kabz öncesi malda -türüne göre farklılık gösteren- tasarruf yasağının, müşterinin akit konusundan tam anlamıyla istifade etmesinin önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir. Tasarruftan ve faydalanmadan mahrum olan müşteriye sorumluluğu yüklemek, adalete aykırı olmasının yanında suistimallerin de önünü açacaktır. Bundan dolayı akdin kuruluşundan başlamak suretiyle devralan kişiye teslim edilene kadar akit konusu malın sorumluluğunun, malı devreden kişiye ait olması hakkaniyet ilkesine daha yakın olduğu kabul edilmelidir.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût-'Âdil Mürşid. 45 Cilt. Dimeşk: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Akıncı, Şahin. *Borçlar Hukuku Bilgisi (Genel Hükümler)*. Konya: Sayram Yayınevi, 2003.
- Aktan, Hamza. "Daman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/450-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Kabz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/45-49. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Atalay, Arif. *İslam Hukukunda Kabz*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Avcı, Ali. *İslam Hukukunda Kabz Öncesi Satışın Hükmü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Aybakan, Bilal. *İslam Hukukunda Borçların İfası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- "Sarf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/137-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- "Uhde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/53-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- 'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd bin Ahmed. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2. Basım, 1990.
- Bardakoğlu, Ali. "Bey'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/13-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- "Garâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/359-361. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed bin Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamîyye ve istilâhat-ı fihhiyye kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz bin Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli'l-Bezdevî*, nşr. Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed bin İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr bin Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Buhûtî, Mansûr bin Yunus. *Keşşâfü'l-kinâ' 'ani'l-İknâ'*. thk. Heyet. 15 Cilt. Suudi Arabistan: Adalet Bakanlığı, 2000.
- Şerhu Münteha'l-irâdât. 7 Cilt. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2000.

- Cürcânî, Ali bin Muhammed es-Seyyid. *et-Ta'rifât*. nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûnü's-sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403.
- Çalış-Hacak, Halit-Hasan. "Rehin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/538-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Arafe., *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ala's-Şerhi'l-Kebîr*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, t.y.
- Düreynî, Fethî. *en-Nazariyyâtü'l-fikhiyye*. Dimeşk: Menşûrât Câmi'ati Dimeşk, 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleyman bin el-Eş'as. *Sünen Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kamil Karabelli. 7 Cilt. Lübnan: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 1999.
- Eren, Hasan. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988.
- Feyyûmî, Ahmed bin Muhammed bin Ali el-Mukrî. *el-Misbâhü'l-münîr*. Kahire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1922.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed bin Yakub. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. thk. Muhammed Na'im el-'Arksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Hafîf, Ali. *Ahkâmü'l-mü'âmelâti's-şer'iyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2008.
- ed-Damân fi'l-fikhi'l-islâmî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2000.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed bin Abdurrahman Mağribî. *Mevâhibü'l-Celîl fi şerhi Muhtasari Halîl*. thk. Zekerîyya 'Umeyrât. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Haydar, Ali. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. çev. Fehmî el-Hüseynî. 4 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-kütüb, 2003.
- Heyet, Heyet. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Küveytiyye*. Mısır: Dâru's-Safve, 1993-1995.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr 'ala'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. 'Âdil Ahmet Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid. 14 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed bin Ahmed. *el-Kavânînü'l-fikhiyye fî tellîsi mezhebi'l-Mâlikiyye*, thk. Muhammed bin Seyyidi Muhammed Mevlay. Kuveyt: y.y., t.y.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali bin Ahmed. *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: et-Tibâ'atü'l-Münîriyye, 1350.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah bin Ahmed. *el-Muğnî*, thk. Abdullah bin Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh el-Huluv. 15 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1986.
- eş-Şerhi'l-kebîr*, thk. Abdullah bin Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh el-Huluv. 32 Cilt. Mısır: Dâru Hecer, 1414/1993.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

- İbn Melek, Abdülatîf. *Şerhu Menâri'l-envâr fi usûli'l-fıkıh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1308.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrahim el-Hanbelî. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mükni'*. thk. Muhammed Hasan Muhammed. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddin bin İbrahim. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd, Muhammed bin Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982.
- İmâm Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâhi't-Türâsi'l-'Arabî, 1406/1985.
- İmre, Zahit. *Doktrinde ve Türk Hukukunda Kusursuz Mesuliyet Halleri*. İstanbul: İstanbul Akgün Matbaası, 1949.
- Kahveci, Nuri. *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- "Kusur Sorumluluğu Açısından Ehliyetin Önemi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 4/12 (Ocak-Nisan 2002), 71-85.
- Karahasan, Mustafa Reşit. *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 1995.
- Karaman, Hayrettin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul, Ensar Neşriyat, 2011.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir bin Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâr'ül-Kitâbi'l-'Arabî, 1910.
- Kaya, Zeki. *İslam Hukukunda Zilyedlik*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kaya-Hacak, Eyüp Said-Hasan. "Zimmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kazvîni, Ebü'l-Kasım Abdulkerîm bin Muhammed. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Mu'avvid-Âdil Abdülmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kisbet, Mustafa. *İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Koçak, Zeki "İslam Hukuk Metodolojisinde Ehliyet ve Kısımları". *Diyanet İlmi Dergi* 39/4 (Ekim-Kasım-Aralık 2003), 31-54.
- Koshnaw, Mohammed Jamal. *Şâfi Mezhebinde Kabz İle İlgili Hükümler*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali bin Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Mu'avvid-Âdil Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

- Mevsilî, Abdullah bin Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-Ahmet Berhûm-Abdüllatif Hırz Allah. 4 Cilt. Dimeşk: Darü'r-Risâleti'l-'Alemyye, 2010.
- Müslim, bin el-Haccâc Ebü'l-Hüseyn. *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin bin Şeref. *el-Mecmû' şerh el-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî'. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, t.y.
- Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2005.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed bin Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Selâme, Mahmûd Muhammed. *Helâkûl-ma'kûdi 'aleyh dirase mükârane*. Mısır: Mektebetü'l-Vefâ el-Kânûniyye, 2012.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- el-Muharrar fi usûli'l-fıkıh*, thk. Salâh bin Muhammd bin 'Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1996.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1983.
- Şirâzî, Ebu İshak İbrahim bin Ali. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1995.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed bin el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Muhammed Halîl 'Aytânî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Tandoğan, Haluk. *Türk Mesuliyet Hukuku*. Ankara: Ankara Hukuk Fakültesi Yayınları, 1961.
- Topal, Şevket. *İslam Hukukunda Zilyedlik*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- "Zilyedlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/417-420. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Turan, Mehmet Hadi. *İslam Hukukunda Akitlerde Kabz Kavramı ve Hukuki Sonuçları*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yıldız, Kemal. *İslam Sorumluluk Hukuku*. İstanbul: İfav Yayınları, 2013.
- "Sorumluluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zerkâ, Ahmed Muhammed. *Şerhu'l-kavâi'di'l-fıkhiyye*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-'âmm*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1998.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Medhal li dirâseti's-şerî'ati'l-İslâmîyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002.

el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2012.

Zeyla'î, Fahrüddin Osman bin Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1314.

Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*. Dimeşk: Dârü'l-Fikir, 1985.

Nazariyyetü'd-damân. Dimeşk: Dârü'l-Fikir, 1998.

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 • Yıl / Year: 4 • İlkbahar / Spring: 2021 • Sayı / Issue: 7

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 - Sayı | Issue: 7 - 2021 Nisan | 2021 April



HADİS LİTERATÜRÜNDE UYDURMA RİVAYETLERLE İLGİLİ KAVRAMLAR

Terms Used to Refer to Forged Reports in the Ḥadīth Literature

Mahmut YAZICI

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı
Dr., Pamukkale University Faculty of Theology,
Department of Hadith
mahmutyazici81@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0094-8224.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Şubat 2021 / 20 February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Mart 2021 / 27 March 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Nisan / 30 April 2021

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Nisan / April

Atıf / Citation: Yazıcı, Mahmut. “Hadis Literatüründe Uydurma Rivayetlerle İlgili Kavramlar”. Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi 7 (Nisan 2021): 146-178.

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

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

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdag
Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

HADİS LİTERATÜRÜNDE UYDURMA RİVAYETLERLE İLGİLİ KAVRAMLAR

Öz

Hadis ilminin önemli konularından birisi Hz. Peygamber adına uydurulmuş rivayetlerdir. Hadis münekkitleri erken dönemlerden itibaren bu konuya dikkat çekmiş, sahih rivayetlerle zayıf ve uydurma rivayetleri ayırt etmeye çalışmış ve konuyla ilgili birçok eser kaleme almışlardır. İlk dönemlerde daha çok rical eserleri içerisinde ravi değerlendirmeleri çerçevesinde ele alınan uydurma rivayetler, hicrî beşinci asrın sonlarından itibaren konularına göre ya da alfabetik olarak müstakil eserlerde toplanmışlardır. Uydurma rivayetler daha çok “mevzû” terimiyle ifade edilseler de ilgili eserler incelendiğinde çok farklı terimlerin kullanıldığı da görülmektedir. Bu çalışmada erken dönem rical eserleriyle mevzû’ât türü eserler taranarak uydurma hadis yerine kullanılan kavramlar, bu kavramların menşei ve onlara yüklenen anlamlar ve bu kavramların ilk kullanıldığı dönemler ile mevzû’ât türü eserlerdeki kullanımları ele alınmıştır. Sonuç olarak uydurma rivayetleri ifade etmek için kullanılan “mevzû” kavramının dışında “ma’mûl”, “müfterâ”, “bâtil”, “kezib”, “masnû”, “lâ asle leh”, “lâ yesihhu”, “muhtelak” gibi pekçok kavramın bu anlamda zikredildiği, bazı kavramların ise hem zayıf hem de uydurma rivayetler için kullanıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Hadis, kavram, Mevzû’, uydurma hadis, mevzû’ât literatürü.

Terms Used to Refer to Forged Reports in the Ḥadīth Literature

Abstract

One of the most important subject matters studied within the science of Ḥadīth is with regards to the forged reports which are forged and then intentionally attributed to the Prophet. Ḥadīth critics have drawn attention to the matter early on and made efforts to differentiate authentic reports from the forged and the weak reports, producing numerous works on the subject. Initially, forged reports were studied mostly as part of criticism on the reporters in biographical dictionaries. By the end of the fifth century of the Hijra, however, they began to be compiled in separate works, arranged either thematically or alphabetically. It is true that forged reports are often referred to using the term *mawḍū’* (forged). However, a close examination of the relevant works reveals that various other terms were made use of as well. On the basis of an analysis of the early biographical dictionaries and works on forgery (*mawḍū’āt*), the present study explores the terms used other than the term *mawḍū’*, their origin, the meanings assigned to them, the periods in which these terms were introduced for the first time, and their usage in the forgery literature. It concludes that besides the term *mawḍū’*, various other terms such as *ma’mûl*, *muftarâ*, *bâtil*, *kaḍīb*, *maşnû’*, *lâ asle lehi lâ yaşihhu* and *muhtalaq* were also made use of to refer to forged reports while some others were used to refer to both weak and forged reports.

Key words: Ḥadīth, Term, *Mawḍū’* (forged), Forged *ḥadīth*, the forgery (*mawḍū’āt*) literature.

Giriş

İslam'a hizmet etme arzusu, fırka, mezheb, belde ve kabile taassubiyeti, İslam düşmanlığı ve şahsi menfaat düşüncesi gibi nedenlerle¹ Hz. Peygamber'in dini otoritesinden istifade etmek için onun adına yalan hadislerin uydurulduğu bilinmektedir. Yaygın olmasa da hadis uydurma faaliyetini hicri birinci asra kadar götürmek mümkündür.² Başta hadis münekkitleri olmak üzere İslam âlimleri, hadis uydurmacılığına karşı ilk dönemlerden itibaren sened ve metin tenkîdi yapmak suretiyle mücadele etmişler, sahih hadislerle zayıf ve uydurma rivayetleri ayırt etmek için çeşitli kurallar koymuşlardır.

Rasûlüllah (s.a.s.), من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار "Kim bilerek benim üzerimden bir yalan söylerse Cehennemdeki yerine hazır olsun"³ buyurarak hangi sebeple olursa olsun kendisi adına yalan hadis uydurulmasını şiddetle yasaklamıştır. Hz. Peygamber, kendisi adına yalan bir söz uydurulmasını "kzb" kök fiiliyle ifade etse de onun kendisi adına uydurulmuş bir söz için herhangi bir kavramı kullandığı bilinmemektedir. Zaten Hz. peygamber döneminde hadis uydurulup uydurulmadığı konusu da tartışmalıdır.⁴ Aynı şekilde sahâbe döneminde de bazı sahâbiler hatalı rivayetlerinden dolayı bir kısım sahâbiyi "tekzib/hata etmekle" suçlasalar da⁵ hatalı olarak nakledilen bu tür rivayetler için bir kavram kullandıkları tespit edilememiştir. Dolayısıyla sahâbenin de "kzb" kök fiilini, rivayet (mervî) için değil, ravi için kullandıkları söylenebilir.

Hicri üçüncü asırda yazılan ve günümüze ulaşan eserlerde zayıf ve mevzû rivayetler daha çok alerricâl tasnif sistemine göre tanzim edilen cerh-ta'dîl kitaplarıyla zayıf ve metrûk ravilerin yer aldığı ricâl ile ilgili diğer eserlerde zikredilmiştir. Bu eserlerde de rivayetler, ravisinin nitelikleri üzerinden değerlendirilmiştir. Bu anlamda "kezzâb", "yezau'l-hadîs", "ekzebu'n-nâs", "deccâl" gibi ağır cerh lafızlarıyla cerhedilmiş ravilerin naklettikleri rivayetler uydurma olarak kabul edilmiştir.⁶ Bununla birlikte bu dönemde yazılan eserlerde mervî hakkında da, zikredilen rivayetin uydurma olduğunu ifade eden "mevzû", "bâtil", "münker", "masnû", "tâmm", "acâib", "kezip", "lâ asle leh", "lâ/lem yesbut" gibi ifadeler de kullanılmıştır.⁷

Rivayet asrı olarak kabul edilen hicrî dört veya beşinci asırlara kadar devam eden dönemde uydurma rivayetlerin müstakil bir çalışmada toplandığı bilinmemektedir.⁸ Muhtemelen sahih-zayıf bütün hadisler kitaplarda toplandıktan sonra uydurma rivayetlere ilişkin müstakil çalışmalar yazılmaya başlanmıştır. Mevzu'ât literatürü olarak adlandırılan bu

¹ Hadis uydurma nedenleri için bk. Cemâlüddîn Ali b. Abdîrrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 14-20; Nuruddîn Ali b. Muhammed b. Ali el-Kinânî İbn 'Irâk, *Tenzîhu's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ağbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1979), 1/11-16; M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler Menşe'i Tanıma Yolları Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 1997), 27-61; Abdülmâcid Çavri, *el-Ḥadisü'l-mevzû' esbâbu ihtilâkîhî ve huṭûratü intişârihî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2018), 35-50.

² Çavri, *el-Ḥadisü'l-mevzû'*, 28-29; Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 26.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şâhîhu'l-muhtaşar min umûri Rasûlillâh ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "İlm", 38 (hadis no: 110); Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri Müslim, *el-Müsnedü's-şâhîhu'l-muhtaşar bi nakli'l-adli 'ani'l-adli ilâ Rasûlillâh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.), "Mukaddime", 3.

⁴ Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 20-21; Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2014), 42-47.

⁵ Konuyla ilgili bir çalışma için bk. Bünyamin Erul, "Sahabe Döneminde Tekzib ve Tekzibin Mahiyeti Rivayetlerdeki Tekzib İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/ (1999), 455-489.

⁶ İlgili terimler için bk. Ömer b. Hasan Osman Fellâte, *el-Važ'u fi'l-ḥadis* (Beyrut: Müessesetü Menâhilü'l-İrfân, 1981), 1/111-132; Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 147-149.

⁷ Örnekler için çalışmamızdaki ilgili maddelere bakılabilir.

⁸ İbn 'Irâk, *Tenzîhu's-şerî'a*, 1/ح-ع; Çavri, *el-Ḥadisü'l-mevzû'*, 99-111; Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 139-169.

eserlerde daha önce ağırlıklı olarak cerh-ta'dîl ve ricâl tarihleri gibi çeşitli eserlerde yer alan uydurma rivayetler, alfabetik olarak sıralanmış veya konularına göre biraraya getirilmiştir. Bu eserlerde de uydurma rivayetler için ilk dönem rical kitaplarında kullanılan ifadelerle ilaveten “belâ”, “fazîha”, “muhtelak”, “musîbet”, “müftera” gibi kavramlar zikredilmiştir.

Uydurma rivayetlere ilişkin kullanılan bazı kavramlara hadis ıstılahlarına dair sözlüklerde⁹ ve belirli kavramları temel alan bazı çalışmalarda¹⁰ yer verildiği görülse de konuya dair kapsamlı müstakil bir çalışma tespit edilemedi.

Abdülfettâh Ebû Ğudde, Ali el-Kârî'nin uydurma rivayetleri zikrettiği *el-Masnû'* adlı eserinin mukaddimesinde söz konusu eserde geçen kavramlar çerçevesinde “lâ asle leh”, “lâ/lem yesihh”, “lâ/lem yesbut” gibi kavramlar hakkında geniş açıklamalarda bulunsa da diğer bazı kavramların yalnızca adlarını zikretmekle yetinmekte detaylı bir bilgi vermemektedir.¹¹ Mevzû hadislerle ilgili kapsamlı bir çalışma yapan Ömer Felâte de *el-Vaz' fi'l-hadîs* adlı eserinde hem hadis uyduran raviler hem de uydurma rivayetlere dair kavramları birlikte zikretmekte,¹² uydurma rivayetle alakalı kavramları müstakil olarak ve kapsamlı bir şekilde ele almamaktadır. Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimine dair eser kaleme alan Ahmet Yücel de “Metrûk râvilerle ilgili ıstılahlar” başlığı altında ravinin yalancılığına delalet eden ıstılahlara yer vermekte¹³ ancak birkaç kavram hariç uydurma rivayetlerle ilgili kavramlara yer vermemektedir.¹⁴ Bu eksikliği gidermek maksadıyla ilk dönem rical eserleriyle sonradan kaleme alınan mevzû'ât türü eserlerde yer alan uydurma rivayetlere ilişkin kavramlar, bunların sözlük anlamları ve terim anlamıyla bağlantısı, ilgili kavramın menşei, ilk kullanıldığı dönem ve bu kavramlara dair ihtilaflar ele alınacaktır.

Hadis usûlündeki bazı kavramlar naslara dayandırılmaya çalışıldığı gibi¹⁵ uydurma rivayetlere ilişkin kavramlaştırmalarda da âyet veya hadislerde geçen kelimelerin referans alındığı görülmüştür. Bu meyanda uydurma rivayet için kullanılan kavramlar ve varsa bu kavramların âyet ve hadislerdeki izdüşümlerine dikkat çekilecektir.

İlgili kavramlar incelendiğinde bazılarının doğrudan, bazısının kinayeli olarak bir kısmının da nadiren uydurma rivayet anlamında, bazılarının ise hem zayıf hem de uydurma rivayetler hakkında kullanıldığı görülmüştür. Buna göre konuyla ilgili kavramlar dört başlık altında ve kendi içerisinde alfabetik olarak değerlendirilecektir.

1. Rivayetin Uydurma Olduğunu Doğrudan İfade Eden Kavramlar

Âbide/آبِدَة (ç. Evâbid/اوابد)

⁹ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 37, 210, 226, 265; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 14, 39, 40, 74, 172, 201, 307.

¹⁰ Macit Demirel, “Farklı Bir Hadis Kavramı: Lâhin -Letâifü'l-Hikem Örneği-”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2015), 32-49; Hatice Karadeniz, “İstılahlaşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 3/2 (2017), 57-92; Muhammed Aslan, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn Hadis Âlimlerine Göre Münker Hadis”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 62 (2017), 263-274; Selahattin Aydemir, “Hadîsler Hakkında Sahîh Değil İfadesinin Kullanımı”, *Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (2020), 93-130.

¹¹ Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'el-Mevzû'âtü's-şuğrâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Beyrut: Dârü'l-Beşâir el-İslamiyye, 2018), Mukaddime, 17-39.

¹² Fellâte, *el-Vaz'u fi'l-hadîs*, 1/111-132.

¹³ Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 147-149.

¹⁴ Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 185.

¹⁵ Konuyla ilgili bir çalışma için bk. Hüseyin Kahrman, “Hadis Usulünün Nassa Dayandırma Çabası”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 169-195.

Âbide, “Uzunca bir süre bir yere yerleşip ayrılmamak” veya “insanlardan kaçmak”, “yalnızlaşmak”¹⁶ anlamında “bde/بدأ” kök fiilinden türemiş bir isimdir. Çoğulu “evâbid” olup, “insanlardan kaçan yabancı hayvanlar” için de kullanılır. Bu manada Hz. Peygamber’in: *إِنَّ لِهَذِهِ الْإِبِلِ أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ* “Hakikaten bu develerin, vahşî hayvanların kaçıışı gibi bir kaçıışı vardır.”¹⁷ sözünde de geçer.

“Evâbid” kelimesinin daha çok çoğul formuyla hadis münekkileri tarafından; “alışılmamış”, “yabancı”, “tanınmayan” anlamında Hz. Peygamber’e ait olmayan uydurulmuş rivayetler için kullanıldığı söylenebilir. Ancak İbn ‘Irâk (‘Arrâk)¹⁸ (ö.963/1556), münekkilerin raviyi nitelerken kullandıkları “له أوابد”, “له طامات” ve “يأتي بالعجائب” şeklindeki sözlerinden, onların yalancılıkla mı itham edildiklerini yoksa yalnızca hadislerindeki münkerlik niteliğinin mi vurgulandığını tam olarak anlayamadığını hatta bunu bazı hocalarına da sorduğunu fakat sadra şifa bir cevap alamadığını söyler sonra da İbn Hacer’in bu tür ifadelerin kullanıldığı bazı kimselerin tercemelerinde “o, kizble/yalancılıkla itham edilmemiştir” şeklindeki sözünü gördüğünü zikreder.¹⁹ İbn ‘Irâk’ın bu sözlerinden “evâbid”, “tâmmât” ve “acâib” kelimelerinin, yalnızca mevzû rivayetler için değil, kendisinde nekâret bulunan yani tanınmayan, “garîb” rivayetler için de kullanıldığını kastettiği anlaşılmaktadır. İbn ‘Irâk’ın bu tespitini destekleyen sözlerle rastlanmaktadır. Örneğin İbn Sa’d’ın (ö.230/845) *Tabakât*’ında Şa’bî ile ilgili olarak “يأتي بالأوابد” ifadesi zikredilir.²⁰ Tâbiînin önde gelen meşhur muhaddis ve fakihlerinden olan Şa’bî’nin uydurma rivayetler naklettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Muhtemelen bu söz “evâbid” kelimesinin sözlük anlamından hareketle tanınmayan, garîb rivayetler naklettiğini ifade etmek için kullanılmıştır.

Mecrûh ravilerin ve mevzû rivayetlerin toplandığı eserlerde ravinin rivayetini nitelerken kullanılan “evâbid/أوابد”, “tammât/طامات” ve “acâib/عجائب” kavramlarının, ilgili eserlerin yazarlarına göre söz konusu rivayetlerin uydurma olduğunu gösterdiği söylenebilir. Sibî İbnü’l-‘Acemî’nin (ö.841/1438), Zehebî’nin (ö.748/1348) Ali b. Yezdâd el-Cürçânî hakkındaki; *إِبْنِ أَبِي عَدِيٍّ مَثَّه رَوَى عَنِ النَّقَاتِ أَوَابِدَ* / İbn Adî’nin hocasıdır. Hadis uydurmakla itham edilmiştir. Güvenilir ravilerden uydurmalar nakleder.” sözünü naklettikten sonra söylediği: “Bana göre bu ifadeyle Zehebî, onu hadis uydurmakla itham etmektedir (أَنَّهُ اتَّهَمَ بِالْوَضْعِ).”²¹ sözü de bu görüşümüzü desteklemektedir.

Hadis münekkilerinin, bu ifadeleri çok zayıf kabul ettikleri ravilerin tercemelerinde zikretmiş olmaları da bu görüşümüzü kuvvetlendirmektedir. Örneğin İbn Hibbân (ö.354/965), “لا يحل الاحتجاج به بحال / Hiçbir surette onunla ihticâc helal değildir” dediği Ahmed b. Semure’nin tercemesinde: “بروي عن النقّات الأوابد والطامات” derken, Zehebî onu zayıf ravilerin tercemelerine yer verdiği *el-Muğnî fi’z-zu’afâ*’sında *له عجائب وأوابد، من ذلك: عليّ خير البرية* / Hayret verici ve Hz. Peygamber’e ait olduğu bilinmeyen uydurma rivayetleri vardır. ‘Ali yaratılmışların en hayırlısıdır’ şeklindeki rivayeti bunlardandır.” ifadesiyle tanıtmakta,²² söz

¹⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa*, thk. Muhammed Avd Mer’ab (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2001), “ebd”, 14/146; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni İbn Fâris, *Meşkâysü’l-luğa*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2008), 18; Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgîb el-İsfehânî, *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 94.

¹⁷ Buhârî, “Şirket”, 3 (hadis no: 2488); Müslim, “Ezañî”, 20.

¹⁸ İbn ‘Arrâk diye meşhurdur. Ancak son dönemde yapılan çalışmalarda doğru kullanımın İbn ‘Irâk olduğu belirtilmektedir (bk. Muhammed Tuncer, *İbn Arrâk’ın Hayatı ve Tenzîhu’s-Şeria Adlı Eseri* (Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017), 7). Her ne kadar İbn ‘Irâk kullanımı yaygın olmasa da doğru kullanımın yerleşmesi için çalışmamızda bu ismi tercih edeceğiz.

¹⁹ İbn ‘Irâk, *Tenzîhu’s-Şeria*, 1/19.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1990), 6/249.

²¹ Burhânuddîn el-Halebî Ebü’l-Vefâ İbrahim b. Muhammed et-Trablussâmî Sibî İbnü’l-‘Acemî, *Keşfü’l-Hasîs ammen rumiye bi vaz’i’l-hadis*, thk. Subhî es-Sâmerrâi (Beirut: Âlemü’l-Kütüb, 1987), 191.

²² Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, *el-Muğnî fi’z-zu’afâ*, thk. Nureddîn İtr (Katar, 1987), 1/41.

konusu rivayeti *Telhîsu'l-Mevzû'ât*'ta zikretmekte²³ ayrıca *Mîzânü'l-i'tidâl*'de Ahmed b. Semure'nin tercemesinde aynı rivayeti zikredip ardından da “وهذا كذب/ bu, uydurmadır” dediği görülmektedir.²⁴ Mevzû' rivayetlere dair eser yazan İbnü'l-Kayserânî (ö.507/1113) ise mezkûr Ahmed b. Semure hakkında bilgi verirken “كان يأتي بالبواطل والطامات” diyerek İbn Hibbân ve Zehebî'nin kullandığı “evâbid” kelimesine karşılık, haberin uydurma olduğunu gösteren “bâtil” kelimesinin çoğul kipini kullanmaktadır. Bütün bunlara göre “evâbid” kavramının bazı münekkitlerce, “tanınmayan ve bilinen yollarla gelmeyen uydurma rivayetler” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.²⁵

İbn 'Irâk'ın dile getirdiği; “İbn Hacer, bu tür ifadelerin yer aldığı bazı kimselerin tercemelerinde ‘o, kizble/yalancılıkla itham edilmemiştir.’ demektedir.” şeklindeki sözlerine ilişkin İbn Hacer'in (ö.852/1449) zayıf ravilerle ilgili eseri *Lisânü'l-Mîzân*'da yaptığımız araştırmada böyle bir bilgiye rastlayamadık. Aksine bizzat İbn Hacer'in “evâbid” kelimesini “doğru olmayan/uydurma haber” anlamında kullandığını tespit ettik. Nitekim o, Muhammed b. Halife el-Kurtubî'nin tercemesinde, onun Ebû Bekir el-Âcurrî'nin (ö.360/970) nisbesi hakkında söylediği: “el-Âcurrî nisbesi doğru değildir, doğrusu el-Lâcurrî'dir.” şeklindeki sözünden sonra şöyle der: “Bu, onun garip uydurmalarıdır (وهذه من أوابد هذا الرجل). Ebû Bekir el-Âcurrî, nisbesine dikkat çekilmesinden daha meşhurdur. Muhammed b. Halife onun nisbesini değiştirmekle yetinmemiş, onu gerçekte olmayan bir beldeye nispet etmiştir!”²⁶ Ayrıca İbn Hacer'in Ali b. Müzdâd el-Cürcânî'nin tercemesinde Zehebî'nin onun hakkında söylediği: “روى عن الثقات أوابد” şeklindeki sözünü naklettikten sonra: “ثم ساق حديثا موضوعا”/ Ben de derim ki...sonra da uydurma bir hadisini zikretti.”²⁷ şeklindeki ifadesi İbn Hacer'in de “evâbid” kelimesini en azından bu örnekte “uydurma hadis” anlamında değerlendirdiğine işaret etmektedir.²⁸

'Acîb/e/عجيب (ç. 'Acâib/عجائب)

“Acîb/e” sözcüğü “şaşırmak”, “hayret etmek”, “garipsemek”, “hayranlık uyandırmak”²⁹ anlamlarındaki “acb” kök fiilinden isimdir. “Şaşırtıcı”, “garip”, “acayip”, “ilginç”, “tuhaf”, “anlaşılmaz şey”, “alışılmadığından dolayı yadırganan şey” gibi anlamlara gelir.³⁰

Buhârî'nin (ö.256/870), Süleyman b. Mûsâ el-Eşdak ed-Dimaşkî hakkında İbn Cüreyc'ten (ö.150/767) naklettiği; “وَعِنْدَهُ أَحَادِيثُ عَجَائِبَ”³¹ ifadesinden anlaşıldığına göre “acâib”

²³ Bk. Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Telhîsu kitâbi'l-Mevzû'ât*, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 115.

²⁴ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1967), 1/100.

²⁵ Diğer örnekler için bk. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî Abdilmecîd es-Selefi (Riyad: Dâru's-Sumey'i, 2000), 2/100; 3/152, 155; 12/48; 18/503; Muhammed b. Tâhir b. Ali el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî, *Kitâbu tezkirati'l-mevzû'ât*, thk. Muhammed Emîn el-Hâncî (Mısır: Matbaatü's-Saâdet, 1905), 38, 47; Zehebî, *Mîzân*, 1/205, 208, 238; 2/508; 3/163, 606.

²⁶ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 2000), 7/124.

²⁷ İbn Hacer, *Lisân*, 6/27.

²⁸ Bk. İbn Hacer, *Lisân*, 2/84, 2/93, 5/270.

²⁹ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 971-972; Muhammed b. Mükrim b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), “Acb”, 1/580; Muhammed b. Muhammed b. Abdirazzaq el-Hüseynî Murtezâ ez-Zebîdî, *Tacü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet (Kahire: Dâru'l-Hidâye, ts.), “Acb”, 3/319.

³⁰ İbn Manzûr, “acb”, 1/580; Muslihüddîn Mustafa b. Şemsüddîn el-Karahisârî Ahterî, *Ahterî Kebîr* (İstanbul: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1891), 648; Şemseddin Samî, *Kâmûs-ı Türki* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006), 928; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2011), 6.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *et-Târîhu'l-evsâf*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1977), 1/304. Buhârî'nin et-Târîhu'l-kebîr'inde “وَعِنْدَهُ مَنْكِبَرٌ” şeklinde geçer. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifü'l-Osmâniyye, ts.), 4/39.

kavramının hadis literatüründeki kullanımını hicri ikinci asrın ilk yarısına kadar götürmek mümkündür.

Buhârî “acâib” kavramını birçok ravinin tercemesinde; “عنده عجائب”³² ve “صاحب عجائب”³³ şeklinde zikreder. Fakat onun bu ifadelerinden bu kavramı hangi anlamda kullandığı direk olarak anlaşılmaz. Nitekim Ahmed el-İclî (ö.261/875), Buhârî’nin: “وعند جسر عجانب” dediği³⁴ Cesre bint Decâce hakkında şöyle der: “Cesre, tâbiinden olup sikadır. Buhârî’nin “عندها عجائب” sözü, cerh konusunda açık bir söz değildir.”³⁵ Ancak Buhârî’nin söz konusu raviler hakkında bizzat kendisinin farklı lafızlarla yaptığı değerlendirmelerden ve diğer hadis münekkitlerinin ilgili raviler hakkındaki değerlendirmelerinden yola çıkılarak Buhârî’nin kastı ortaya konulabilir. Örneğin Buhârî, Sa’îd b. Zerbî hakkında “عنده عجائب”³⁶ ve “صاحب عجائب”³⁷ derken, İbn Hibbân onun hakkında: “يروي الموضوعات” ifadesini kullanır.³⁸ İbn ‘Irâk ise onu uydurma haber nakleden raviler arasında zikreder.³⁹

Yine Buhârî, Osman b. Matar hakkında *Târîhu’l-evsat*’ta “عنده عجائب”⁴⁰ derken, *Târîhu’l-kebîr*’de onu, kendisine göre ihticâcın caiz olmadığı ağır cerh lafızlarından olan “münkeru’l-hadîs” ifadesiyle cerheder.⁴¹ Ayrıca İbn ‘Irâk onu, hadis uyduran kimseler arasında zikreder.⁴² Yine Buhârî, Ya’lâ b. Atâ’nın tercemesinde “عنده عجائب” ifadesini kullanır ve peşinden kendisine göre ağır cerh lafızları olan “münkeru’l-hadîs, zâhibun” ifadelerini zikreder ve sonra da “Hadisini terkettim” der.⁴³ Bütün bu örneklere göre Buhârî’nin “acâib” kavramını uydurma rivayetler anlamında kullandığı söylenebilir.

“Acâib” sözcüğünü uydurma hadis anlamında kullananlardan birinin de İbn Hibbân olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin İbn Hibbân Abdullah b. el-Hâris es-San’ânî’nin tercemesinde şöyle der: “Şeyhun deccâl! Abdürrazzâk ve Irak halkından uydurmalar nakleder (يروي العجانب) onlar üzerine hadisler uydurur (يضع عليهم الحديث وضعاً).”⁴⁴ Ebû Nu’aym el-İsfehânî (ö.430/1038) ise aynı kişi hakkında şöyle der: “Abdürrazzâk’tan mevzû haberler nakletmiştir (حدث عن عبد الرزاق الموضوعات).”⁴⁵

Yine İbn Hibbân, Muğîre’nin azatlısı Sehl’in tercemesinde şöyle der: “Zührî ve başka sika ravilerden, güvenilir kimselerin hadislerinde bir aslı olmayan ‘acâib rivayetler/uydurmalar’ nakleder. Hiçbir surette onunla ihticâc edilemez.”⁴⁶ İbn Hibbân, Sehl b. Abdillâh’ın tercemesinde ise: “Münkeru’l-hadîs’tir. Kalbin kabul etmeyeceği uydurma rivayetler nakleder (يأتي بالعجانب).” der ve ardından sözde Rasûlüllah’tan nakletmiş olduğu “Kim toprak yerse kendisini öldürmeye kalkışmış olur.” rivayetini zikreder peşinden de “buna benzer şeyler naklettiğini” söyler.⁴⁷

İbn Adî’nin de “âcâib” sözcüğünü uydurma rivayet anlamında kullandığı söylenebilir. Nitekim o, Muhammed b. Ali b. Halef’in tercemesinde onun merfû’ olarak naklettiği bir rivayetten sonra şöyle der: “Bu hadis bu tarikle ve bu ravi tarafından nakledilir. Bu kişinin ise

³² Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 1/139, 198, 2/67, 369, 3/172, 4/125, 5/375, 6/100.

³³ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 3/473; Buhârî, *et-Târîhu’l-evsat*, 2/166.

³⁴ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 2/67.

³⁵ Zehebî, *Mîzân*, 1/399.

³⁶ Buhârî, *et-Târîhu’l-evsat*, 2/185.

³⁷ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 3/473.

³⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhûn*, 8/399.

³⁹ İbn ‘Irâk, *Tenzîhu’ş-şerî’a*, 1/63.

⁴⁰ Buhârî, *et-Târîhu’l-evsat*, 2/249.

⁴¹ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 6/253.

⁴² İbn ‘Irâk, *Tenzîhu’ş-şerî’a*, 1/84.

⁴³ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 2/342-343.

⁴⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhûn*, 11/11. Krş. Zehebî, *Mîzân*, 2/405. Başka bir örnek için bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhûn*, 10/493.

⁴⁵ Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed el-İsfehânî Ebû Nu’aym, *ez-Zü’afâ*, thk. Faruk Hamâde (Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1984), 101.

⁴⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhûn*, 9/442.

⁴⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhûn*, 9/444. Diğer örnekler için bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhûn*, 7/336, 8/379, 10/485, 518.

bu türden “acâib” rivayetleri vardır. O münkeru’l-hadîs’tir. Bana göre bu rivayetteki belâ, Muhammed b. Ali b. Halef’ten kaynaklanmaktadır.”⁴⁸ İbn Adî’nin bu değerlendirmesinden hareketle Zehebî, Muhammed b. Ali’nin tercemesinde şöyle der: “İbn Adî, onu hadis uydurma suçlamış ve onun hakkında “عنده عجائب” demiştir.”⁴⁹

Bazı muhaddisler tarafından ravileri cerhetmek için kullanılan “صاحب عجائب” ifadesindeki “acâib” sözcüğünün de “uydurma rivayeti var” anlamında kullanıldığı söylenebilir. İbn Hibbân, Mûsâ b. Mutayr’ın tercemesinde şöyle der: “Sâhibu ‘acâib ve menâkir. Rivayetlerini dinleyen onların uydurma olduğunda şüphe etmez.”⁵⁰

“Acâib” kavramı, uydurma rivayetleri toplayan eserlerde de sıkça kullanılmaktadır. Özellikle İbnü’l-Kayserânî, uydurma olarak zikrettiği birçok rivayetten sonra ilgili hadisin uydurma kabul edilmesine neden olan ravinin ardından: “يأتي بالعجائب”⁵¹ “يروى العجائب”⁵² gibi ifadeler zikrederek “acâib” sözcüğünü uydurma rivayet anlamında kullanır. “Rum diyarında Antakya gibi bir şehir görmedim.” şeklindeki rivayetin ardından söylediği; “İsnadında Abdullah b. es-Serî vardır ki uydurma olduğunda şüphe etmediğimiz acâib rivayetler nakleder (يروى العجائب لا نشك أنها موضوعة).”⁵³ şeklindeki sözü de “acâib” sözcüğünü uydurma rivayetler anlamında kullandığını açıkça göstermektedir.

Zehebî, Fazl b. Muhtâr’ın tercemesinde dört rivayet zikreder ve sonunda şöyle der: Bunlar bâtil ve uydurmalar (فهذه أباطيل وعجائب).⁵⁴

Bütün bu örneklerle göre “acâib” kavramının mütekaddimûn ve müteahhirûndan olan birçok âlim tarafından “uydurma rivayetler” anlamında kullanıldığı söylenebilir.

Bâtıl/باطل (ç. Ebâtîl/أباطيل, Bevâtîl/بواطيل)

“Boşa gitmek”, “heder olmak”, “geçersiz olmak” anlamındaki⁵⁵ “btl” kök fiilinden ismi-i fâildir. Çoğulu, “bevâtîl” ve kıyasa aykırı olarak “ebâtîl” şeklinde gelir.⁵⁶ “Bâtıl” sözcüğü, daha çok “hakkın zıttı” anlamında kullanılmaktadır.⁵⁷ Râgıb İsfehânî buna ilaveten “araştırıldığında, hiçbir sübütunun olmadığı ortaya çıkan şey” anlamını verirken, İbn Manzûr, “yanlışlığı apaçık olan”⁵⁸ manasına geldiğini de zikreder.

“Bâtıl” kelimesi Kur’ân’ı Kerîm’de de söz konusu anlamlarda geçmektedir: وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزُكِّلَ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا “Ve yine de ki: Değişmeyen gerçek geldi, sahte ve tutarsız olan yıkılıp gitti; zaten sahte ve tutarsız olan er geç yıkılıp gitmek zorundadır!”⁵⁹ âyeti örnek verilebilir.

Hiz. Peygambere aidiyeti gerçeğe aykırı olduğundan, başka bir ifadeyle Hiz. Peygambere ait olmadığından veya içerdiği mananın saçmalığı apaçık ortada olduğundan dolayı uydurma hadisler için “bâtıl” ve türevleri olan kelimelerin kullanıldığı söylenebilir.

Hicrî üçüncü asır rical bilgisi kaynaklarında daha çok cerh-ta’dîl lafızlarıyla ravi değerlendirmeleri yapılırken zaman zaman ilgili ravilerin naklettikleri rivayetler de

⁴⁸ Ebû Ahmed b. Adiy el-Cürçânî İbn Adî, *el-Kâmil fi zu‘afâi’r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu’avvid (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 3/234. Başka bir örnek için bk. İbn Adî, *el-Kâmil fi zu‘afâi’r-ricâl*, 1/333-334. Krş. İbn Hacer, *Lisân*, 1/687.

⁴⁹ Zehebî, *el-Muğni fi’z-‘zu‘afâ’*, 2/616.

⁵⁰ İbn Hibbân, *el-Mecrûhûn*, 15/249.

⁵¹ İbnü’l-Kayserânî, *el-Mevzû‘ât*, 5, 63, 68, 78, 80, 95, 114, 115.

⁵² İbnü’l-Kayserânî, *el-Mevzû‘ât*, 9, 81, 96, 104, 116.

⁵³ İbnü’l-Kayserânî, *el-Mevzû‘ât*, 73.

⁵⁴ Zehebî, *Mizân*, 3/359.

⁵⁵ Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî el-Basrî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Semerrâî (Mektebetü’l-Hilâl, ts.), “btl”, 7/430; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Şihâh tâcü’l-luğa ve şihâhi’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1987), “btl”, 4/1635; İbn Manzûr, “btl”, 11/56.

⁵⁶ Ezherî, “btl”, 13/240; İbn Manzûr, “btl”, 11/56.

⁵⁷ Halîl b. Ahmed, “btl”, 7/431; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 208; İbn Manzûr, “btl”, 11/56.

⁵⁸ İbn Manzûr, “btl”, 11/56.

⁵⁹ el-İsrâ 17/81.

değerlendirilmektedir. Bu dönemde “uydurma rivayet” anlamında kullanılan kavramlardan birisi “Bâtıl” kavramıdır. Ebû Hâtim’in (ö.277/890): “Kezib” ve “bâtıl” kelimeleri birdir.”⁶⁰ sözü de bunu açıkça ifade etmektedir. Söz konusu kavramın, elimizdeki en eski rical münekkitlerinden Yahyâ b. Ma’in (ö.233/848), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Ebû Zür’a er-Râzî (264/878) ve Ebû Hâtim ve onlardan sonra gelen Ukaylî (ö.322/934), İbn Ebî Hâtim (ö.327/938), İbn Hibbân (ö.354/965), İbn Adî (ö.365/976) ve Dârekutnî (ö.385/995) gibi âlimler tarafından uydurma rivayetler için kullanıldığı görülmektedir.

İlgili örnekler incelendiğinde “bâtıl” kavramı tek başına kullanıldığı gibi⁶¹ bazen kendinden önceki bir kelimeyi nitelediği bazen de kendisinin bir kelimeyle nitelendiği müşahede edilmektedir. “هذا حديث/خبر: باطل.”⁶²

“Bâtıl” kavramıyla metne veya isnada vurgu yapılarak; “هذا خبر بهذا اللفظ باطل”⁶³, “هذا متن”⁶⁴, “هذا حديث باطل بهذا الإسناد باطل”⁶⁵, “هذا المتن بهذا الإسناد باطل”⁶⁶, “هذا حديث باطل ليس له أصل”⁶⁷, “هذا حديث باطل لا أصل له”⁶⁸, “مرفوعا/رفعه”⁶⁹, “الإسناد باطل أسانيدھا ومتونها”⁷⁰, “لا أصل له بهذا الإسناد”⁷¹ ifadeleriyle ilgili rivayetin uydurma olduğu tespit edilmektedir. İsnadın “bâtıl” oluşuna yapılan vurgu ise söz konusu rivayetin metninin batıl olmadığını göstermez. Çoğu zaman bu ifadelerle, ilgili metnin de uydurma olduğu kastedilmektedir. İbn Adî’nin: “Bu hadis bu isnadla batıldır. Onu bu ravi uydurmuştur. Bu hadiste yer alan ifadeler peygamberlerin ifadelerine benzememektedir.”⁷² sözü buna işaret etmektedir.

“Bâtıl” kavramı, bazen “كذب باطل”⁷³, “باطل موضوع”⁷⁴, “باطل وزور”⁷⁵ örneklerinde görüldüğü gibi mevzû haber anlamına gelen diğer kavramlarla birlikte de kullanılmaktadır.

⁶⁰ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Deken: Meclisü Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1952), 1/350.

⁶¹ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl rivāyetü ibnihi Abdillāh*, thk. Vasıyyullah b. Muhammed Abbās (Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001), 3/15; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl li Ahmed rivāyetü'l-Mervezî ve gayruhū*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1989), 106; Ubeydullah b. Abdilkerim b. Yezîd Ebû Zür'a er-Râzî, *Ebû Zür'a er-Râzî ve cühüdühü fi's-sünneti'n-Nebeviyye Kitābuz-Zu'afā li Ebî Zür'a er-Râzî*, thk. Sa'dî b. Mehdî el-Hâsimî (Medine: Cāmi'atü'l-İslāmiyye, 1982), 2/383, 512, 572; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *İlelül'l-ḥadîs li'bnî Ebî Hâtim*, thk. Heyet (Riyad: Metâbi'u'l-Humeyzî, 2006), 2/311; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/47; İbn Hibbân, *el-Mecrūhūn*, 5/276; İbn Adî, *el-Kāmil fi zu'afāi'r-ricāl*, 1/324, 336; 5/430; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *el-İlelül'l-vāride fi'l-ehādîsi'n-Nebeviyye*, thk. Mahfūzurrahman Zeynullah (Riyad: Dâru Taybe, 1985), 8/275.

⁶² Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2001, 2/44; İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 1/605; 2/344, 417, 461; 3/98, 393; İbn Hibbân, *el-Mecrūhūn*, 2/119; 3/133, 139, 158; 5/248; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *el-İlelül'l-vāride fi'l-ehādîsi'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed (Demmām: Dâru İbni'l-Cevzî, 2006), 15/9.

⁶³ İbn Hibbân, *el-Mecrūhūn*, 4/199.

⁶⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrūhūn*, 4/194, 200, 201, 203.

⁶⁵ İbn Adî, *el-Kāmil fi zu'afāi'r-ricāl*, 1/315, 322.

⁶⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrūhūn*, 16/311; İbn Adî, *el-Kāmil fi zu'afāi'r-ricāl*, 7/544.

⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 2/10, 407, 569; Dârekutnî, *el-İlel*, 1985, 6/273; İbn Adî, *el-Kāmil fi zu'afāi'r-ricāl*, 1/281, 283, 287, 292, 494, 495, 496, 498.

⁶⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 3/558; 4/472; İbn Hibbân, *el-Mecrūhūn*, 5/269.

⁶⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 1/556; 4/579; 5/161; İbn Hibbân, *el-Mecrūhūn*, 2/107; 6/307.

⁷⁰ Ebû Zekerîya Yahyâ b. Ma'in b. Avn el-Bağdâdî İbn Ma'in, *Tārîhu İbn Ma'in -Rivāyetü'd-Dürî-*, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1979), 3/132; İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 2/264; 5/262, 338; 6/427; İbn Adî, *el-Kāmil fi zu'afāi'r-ricāl*, 6/260.

⁷¹ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 5/107; 6/347.

⁷² İbn Adî, *el-Kāmil fi zu'afāi'r-ricāl*, 4/517.

⁷³ İbn Adî, *el-Kāmil fi zu'afāi'r-ricāl*, 5/435.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2001, 2/318; İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 1/560; 3/648, 654; İbn Adî, *el-Kāmil fi zu'afāi'r-ricāl*, 6/3.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 1989, 1/154; Ebû Zür'a er-Râzî, *eż-Zu'afā*, 2/477; İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 2/332; 3/630; 6/27, 211, 458; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/88.

⁷⁶ Ebû Zür'a er-Râzî, *eż-Zu'afā*, 2/575.

“Bâtıl” kavramı mevzu’ât literatüründe de uydurma rivayetleri gösteren bir ifade olarak sıkça kullanılmaktadır. Söz konusu eserlerde, rivayet dönemi eserlerindeki gibi “باطل”⁷⁷ “هذا”⁷⁸ “اسناده و ممتنه باطل”⁸¹ “باطل بهذا الاسناد”⁸⁰ “حديث باطل وليس بصحيح”⁷⁹ “هذا حديث باطل لا أصل له”⁷⁸ “حديث/خير: باطل”⁸² “اسناده و ممتنه باطل”⁸¹ “باطل بهذا الاسناد”⁸⁰ “حديث باطل وليس بصحيح”⁷⁹ “هذا حديث باطل لا أصل له”⁷⁸ “حديث/خير: باطل”⁸² ifadelerine yer verildiği gibi mütekaddimün dönemi âlimlerinin değerlendirmelerine de atıfta bulunmaktadır.⁸⁴

“Bâtıl” kelimesinin çoğulu olan “ebâtıl” ve “bevâtıl” kelimeleri de ilgili eserlerde zikredilmektedir. “يحدث اباطيل/ بواطيل/ احاديثه بواطيل/ اباطيل/ Hadisleri bătıldır”⁸⁵ “بيروي/ يحدث اباطيل/ بواطيل/ بواطيل/ Bu rivayetlerin/ tariklerin hepsi bătıldır”⁸⁷ ifadeleri örnek verilebilir.

Belâ’/بلاء/Beliyye/بليّة (ç. Belâyâ/بلايا)

“Yıpranmış, “eskimiş” anlamındaki⁸⁸ “بلي/بلي” kök fiilinden türetilmiş bir isimdir. Bir şey çokça deneme nedeniyle yıprandığından dolayı belâ’/beliyye sözcüğü, “sınamak” ve “imtihan etmek” manasına da gelmektedir.⁸⁹ “Belâ” kelimesi bu anlamlarda Kur’ân’ı Kerîm’de de geçmektedir. “وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ لِّمَنْ رَزَقْتُمْ عَظِيمٌ”⁹⁰ “Bunda sizin için, Rabbinizden gelen büyük bir ıstırap ve imtihan vardır.”⁹⁰ âyeti örnek verilebilir.

Rasûlüllah’ın (s.a.s.) tehdidi nedeniyle hem rivayeti uydurana hem de içeriğindeki bilgiler hasebiyle Müslümanlara sıkıntı ve dert vermesinden dolayı onun adına uydurulmuş sözler için “belâ” kelimesinin kullanıldığı söylenebilir. Nitekim İbn ‘Irâk da Burhânuddîn el-Halebî/Sıbt İbnü’l-‘Acemî’den (ö.841/1438) naklederek bu ifadenin hadis uydurmaktan kinaye olduğunu söyler.⁹¹ Ukaylî’nin kullandığı “بليّة/له/lehû beliyyetün”⁹² ifadesine bakıldığında bu kullanımı hicrî döerüncü asra kadar götürmek mümkündür.

Zayıf ve mevzu’ hadisleri içeren eserlerde bir kimsenin uydurma rivayetine örnek verilirken daha çok çoğul olarak; “falanın uydurma rivayetlerindedir (من بلايا)”,⁹³ “mevzu’

⁷⁷ İbnü’l-Kayserânî, *el-Mevzû‘ât*, 10, 110; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *Zeylu el-Leâli’l-maşnû‘a fi’l-eḥādîsî’l-mevzû‘a*, thk. Ziyâd en-Nakşibendî el-Eserî (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2011), 31, 208; Fedvâ Bünkîrân, *Leyse mine’s-sünneti’n-Nebeviyye Ahkâmü’s-Seyyid Ahmed eş-Şiddik el-Ġumârî fi kitâbihî el-Müddâvî li ‘ileli’l-Münâvî* (Beirut: Âlemü’l-Kütüb, 2009), 63.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Hüseyin b. İbrahim el-Hemedânî Cûzekânî, *el-Ebâtıl ve’l-menâkîr ve’sihâh ve’l-meşâhîr*, thk.

Abdurrahmân Abdülcebbar el-Ferivâî (Hindistan: Matbaatü’s-Selefiyye, 1983), 1/160, 178, 179, 380; 2/55, 56, 196, 244, 253; İbnü’l-Kayserânî, *el-Mevzû‘ât*, 48, 78, 83; Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *Kitâbu’l-mevzû‘ât mine’l-eḥādîsî’l-merfû‘ât* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2008), 92, 188; Bünkîrân, *Leyse mine’s-sünneti’n-Nebeviyye*, 60, 68.

⁷⁹ İbnü’l-Kayserânî, *el-Mevzû‘ât*, 18; Cûzekânî, *el-Ebâtıl ve’l-menâkîr*, 1/207, 229, 390; Cemâlüddîn Muhammed b. Tâhir b. Ali el-Gucerâtî Fettenî, *Tezkiratü’l-mevzû‘ât*, thk. Hâmid Abdullah et-Temîmî (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2012), 77, 99, 117, 240.

⁸⁰ Cûzekânî, *el-Ebâtıl ve’l-menâkîr*, 2/265.

⁸¹ İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû‘ât*, 132; Fettenî, *el-Mevzû‘ât*, 47.

⁸² Bünkîrân, *Leyse mine’s-sünneti’n-Nebeviyye*, 74, 96.

⁸³ Cûzekânî, *el-Ebâtıl ve’l-menâkîr*, 2/234, 308; Fettenî, *el-Mevzû‘ât*, 65; Bünkîrân, *Leyse mine’s-sünneti’n-Nebeviyye*, 60, 68.

⁸⁴ İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû‘ât*, 91, 186, 214, 313, 367; Süyûtî, *Zeylu’l-Leâli*, 83, 109, 125, 150, 165, 171, 180, 324, 353, 380, 422.

⁸⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve’t-ta’dîl*, 6/53; 7/84, 248; İbn Hibbân, *el-Mecrûḥûn*, 5/262.

⁸⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve’t-ta’dîl*, 3/344; 4/202; 5/194; 7/69; İbn Adî, *el-Kâmil fi’l-ḥaḥâḥi’r-ricâl*, 1/283, 287, 311.

⁸⁷ İbn Adî, *el-Kâmil fi’l-ḥaḥâḥi’r-ricâl*, 1/494, 496, 560; 2/97.

⁸⁸ Cevherî, “bly”, 6/2284; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 234-235.

⁸⁹ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 234.

⁹⁰ el-Bakara 2/49. Ayrıca bk. es-Sâffât 37/106

⁹¹ İbn ‘Irâk, *Tenzîhu’s-şerî‘a*, 1/19. Krş. Sıbt İbnü’l-‘Acemî, *Keşfü’l-ḥaḥâḥi’r-ricâl*, 82.

⁹² Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr Ukaylî, *eż-Zu’afâu’l-kebîr*, thk. Abdülmu’tî Emîn Kal’acî (Beirut: Dâru’l-Mektebeti’l-İlmiyye, 1984), 1/64.

⁹³ Zehebî, *Mîzân*, 1/637, 653; Süyûtî, *Zeylu’l-Leâli*, 72, 135, 234, 347, 362, 435, 468; İbn ‘Irâk, *Tenzîhu’s-şerî‘a*, 1/280, 360; 2/352.

rivayetlerin ravidir (راوية الموضوعات والبلايا) “içinde uydurmaların yer aldığı bir nüshadan rivayet eder (حدث بنسخة فيها بلايا)”⁹⁴ şeklinde zikredilir.⁹⁵
Fazîha/فضيحة (ç. fazâih/فضائح)

Fazîha, “Kötülüklerini (pisliklerini) açığa çıkarmak”, “rezil etmek”, “tecavüz etmek”, “ortalığın aydınlanması” gibi anlamlara gelen⁹⁶ “fzh” kök fiilinden isimdir. “Fzh” kök fiili, Kur’ân’ı Kerîm’de bu anlamlarda Lût’un (a.s.), kavminin kötü isteğine karşı söylediği إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَالُّونَ فَلا تَقْضُوا فِيهِمْ سِوَى اللَّهِ فَلا تَقْضُوا فِيهِمْ سِوَى اللَّهِ “Şüphesiz bunlar benim misafirlerimdir. Sakın beni rezil etmeyin.”⁹⁷ sözünde yer alır. “Fazîha” kelimesi ise “fena”, “çirkin” ve “rezil/lik” gibi anlamlara gelir.⁹⁸ Buna göre “fazîha” sözcüğünün, Hz. Peygamber adına hadis uydurmanın fenalığını ve rezilliğini ifade etmek üzere, uydurulmuş olan sözün rezil ve çirkinliğini nitelemek için söylendiği belirtilebilir.

Zayıf ve mevzû hadislere dair eserlerde daha çok çoğul olarak hadis uydurma suçlanan kimselerin tercemelerinde “من فضائح...”⁹⁹, “أتى بفضائح”¹⁰⁰ ve “له فضائح”¹⁰¹ şeklinde zikredilir.

Kezib/كذب ve Mekzûb/مكذوب

“Yalan söylemek”, “hile yapmak”, “yanılmak”, “yanlış olmak” anlamındaki¹⁰² “kzb” kök fiilinden mastardır. Hem söz hem de eylemler için kullanılır.¹⁰³

Kur’ân’ı Kerîm’de “kzb” fiili ve türevleri birçok âyette geçmektedir. “Kezib” kelimesi de “Allah adına yalan söz söylemek”, “iftira etmek”, “uydurmak” anlamlarında âyetlerde zikredilir. “فَمَنْ أَقْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ” “Artık bundan sonra da kim Allah (adın)’a yalan uydurursa, işte onlar zâlimlerdir.”¹⁰⁴ âyeti örnek verilebilir.

Söz konusu kelimenin bizzat Hz. Peygamber tarafından da kendi adına uydurulan sözleri ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. إِنَّ كَذِبًا عَلَى لَيْسٍ كَذِبٍ عَلَى أَحَدٍ، فَمَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَمِّدًا، “Şüphesiz ki benim üzerimden söylenen bir yalan başka biri üzerinden söylenen yalan gibi değildir. Kim bilerek benim üzerimden bir yalan söylerse Cehennemdeki yerine hazır olsun!”¹⁰⁵ Uydurma hadisler hakkında kullanılan kelimelerden biri de “kzb” kök fiilinin ismi mef’ûlü olan “mekzûb” sözcüğüdür. “Yalanlanmış” manasına geldiği gibi “kezib” anlamında “yalan söz”, “sahte”, “asılsız”¹⁰⁶ gibi anlamlara da gelmektedir.

“Kezib” ve “mekzûb” kelimelerinin, Hz. Peygamberden geldiği doğrulanmamış, yalan söz anlamında uydurma rivayetler için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu kullanımların elimizdeki hicri üç ve dördüncü asırlara ait en eski rical kaynaklarında birçok örneği bulunmaktadır.

⁹⁴ Zehebî, *Mizân*, 1/82; İbn ‘Irâk, *Tenzîhu’ş-şerî’a*, 1/25.

⁹⁵ Süyûtî, *Zeylu’l-Leâli*, 212, 217.

⁹⁶ Zeynuddîn Muhammed b. Ebî Bekir Râzî, *Muhtârü’ş-şihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beirut: Mektebetü’l-Asriyye, 1999), “fzh”, 240; İbn Manzûr, “fzh”, 2/545; Murtezâ ez-Zebîdî, “fzh”, 7/21-22.

⁹⁷ el-Hicr 15/68.

⁹⁸ Ahterî, *Ahterî Kebîr*, 766; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 290.

⁹⁹ İbn Hacer, *Lisân*, 1/120; Süyûtî, *Zeylu’l-Leâli*, 493.

¹⁰⁰ Zehebî, *Mizân*, 1/512; 3/429.

¹⁰¹ Zehebî, *el-Muğni fi’z-žu’afâ*, 2/539, 570.

¹⁰² Halîl b. Ahmed, “kzb”, 5/347; Cevherî, “kzb”, 1/209; İbn Manzûr, “kzb”, 1/704-706.

¹⁰³ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 1266.

¹⁰⁴ Âl-i İmrân 3/94. Ayrıca bk. el-En’âm 6/93, en-Nahl 16/116.

¹⁰⁵ Buhârî, “Cenâiz”, 33 (hadis no: 1291); Müslim, “Mukaddime”, 4.

¹⁰⁶ Cevherî, “kzb”, 1/210.

Söz konusu kavram uydurma bir rivayetten sonra “هذا/حديث كذب”¹⁰⁷ şeklinde geçtiği gibi aynı işlevdeki başka bir terimle birlikte; “كذب موضوع”¹⁰⁸ “كذب باطل”¹⁰⁹ şeklinde de geçmektedir.

Mevzûât literatüründe de aynı minvalde; “هذا/كذب”¹¹⁰ “كذب باطل”¹¹¹ “كذب موضوع”¹¹² şeklinde birçok örnek bulunmaktadır.

“Hz. Peygamber adına uydurulmuş rivayet” anlamındaki “mekzûb” kelimesi ise uydurma rivayetlerden sonra onları niteleyici olarak kullanıldığı gibi¹¹³ daha çok içerisinde uydurma rivayetlerin bulunduğu rivayet nüshaları için kullanılmaktadır.¹¹⁴

Leyse bi hadîsin/ليس بحديث

“Hadis değildir” anlamındadır. Özellikle mevzûât kitaplarında uydurulmuş bir rivayetin ardından söylenmektedir.¹¹⁵

Ma'mûl/معمول

“Herhangi bir canlıdan bir amaç doğrultusunda çıkan her türlü fiil/eylem”¹¹⁶ anlamındaki “aml/عمل” kök fiilinin ism-i mef'ûlüdür. Râgıb İsfehânî'ye göre “fi'l/فعل” kelimesinden daha hususidir.¹¹⁷

“Ma'mûl” sözcüğünün hadisçiler tarafından “Hz. Peygamber adına başkaları tarafından kasıtlı olarak üretilmiş söz” anlamında kullanıldığı söylenebilir. Nitekim ilgili kavramı hadis münekkitleri “bu rivayet falanın ürettiği rivayetlerdendir/falanın amelidir” anlamında “وهذا مما عمله/من عمله” şeklinde kullandıkları gibi¹¹⁸ “uydurulmuş, üretilmiş” anlamında, ele aldıkları rivayeti niteleyen bir kavram olarak da “معمول” şeklinde kullanılmaktadırlar.¹¹⁹

Masnû'/مصنوع

¹⁰⁷ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 1/270; Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cuvvân el-Fârisî Fesevî, *Kitâbu'l-ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-'Umerî (Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1989), 2/768; Ukaylî, *ez-Zu'afâ*, 1/206, 249; 3/5, 306, 361; 4/41; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/339, 349; 5/104, 388; İbn Hibbân, *el-Mecrûhûn*, 3/149, 4/194; İbn Adî, *el-Kâmil fi zu'afâi'r-ricâl*, 1/164; 6/504.

¹⁰⁸ İbn Adî, *el-Kâmil fi zu'afâi'r-ricâl*, 1/338, 8/99.

¹⁰⁹ İbn Adî, *el-Kâmil fi zu'afâi'r-ricâl*, 6/3.

¹¹⁰ Ali el-Kârî, *el-Maşnû'*, 144, 185; Fettehî, *el-Mevzû'ât*, 88, 144, 127, 130, 161, 238.

¹¹¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 195; Takiyyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdisselâm el-Hanbelî İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kuşşâs*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1988), 59, 65, 90.

¹¹² Cûzekânî, *el-Ebâtil ve'l-menâkir*, 1/215, 454; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 190, 231, 488; İbn Teymiye, *Ehâdisü'l-Kuşşâs*, 57, 60, 61, 62, 63, 66, 68.

¹¹³ Zehebî, *Telhişu'l-Mevzû'ât*, 555; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-Leâliu'l-maşnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*, thk. Salah b. Muhammed b. 'Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/11; Ahmed b.

Abdülkerîm el-Âmirî Ğazzî, *el-Ceddü'l-ħaşîs fi beyâni mâ leyse bi ħadîs*, thk. Bekr Abdullah Ebû Zeyd (Riyad: Dâru'r-Râye, 1991), 47; Muhammed el-Mâlikî el-Emîru'l-Kebîr, *en-Nuħbetü'l-behiyye fi'l-ehâdisi'l-mekzûbe alâ Ħayri'l-beriyye*, thk. Züheyr eş-Şavîş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1998), 100, 111.

¹¹⁴ Zehebî, *Mizân*, 1/120, 2/234, 4/184; Süyûtî, *Zeylu'l-Leâli*, 365, 463; Fettehî, *el-Mevzû'ât*, 245.

¹¹⁵ Bk. Ali el-Kârî, *el-Maşnû'*, 56, 62, 66, 76, 77, 79, 82, 98, 106, 111, 114...; Ğazzî, *el-Ceddü'l-ħaşîs*, 37, 38, 42, 43, 44, 50, 51...; el-Emîru'l-Kebîr, *en-Nuħbetü'l-behiyye*, 32, 40, 49, 53, 54, 55...; Ebü'l-Mehâsin Muhammed b. Halîl b.

İbrahim et-Trablusî Kâvukî, *el-Lü'lüü'l-merşu' fi mâ lâ aşle lehu ev bi aşlihi mevzû'*, thk. Fevvâz Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâr el-İslamiyye, 1994), 36, 40, 41, 53, 57, 62, 64, 68, 70...

¹¹⁶ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 1051; İbn Manzûr, “aml”, 11/475.

¹¹⁷ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 1051.

¹¹⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 244, 260, 298.

¹¹⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhûn*, 4/223, 5/248, 15/209, 278, 18/480; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 670; Süyûtî, *Zeylu'l-Leâli*, 162.

Masnû' kelimesi "bir eylemi güzel, uygun veya mükemmel bir şekilde yapmak"¹²⁰ veya salt olarak "فعل/yapmak"¹²¹ anlamındaki "sna/صنع" kök fiilinin ism-i mef'ûlüdür. "Ustaca yapılmış", "ma'mûl/üretmiş", "aslî ve tabîi olmayan/sahte", "düzmece", "var edilmiş"¹²² anlamlarına gelmektedir.

Bu anlamda "Hz. Peygamber söylemediği halde onun adına ustalıkla uydurulmuş, kurgulanmış, üretilmiş haber"ler için "masnû'" kavramının kullanıldığı söylenebilir. Hz. Peygamber adına uydurulmuş söz anlamına gelen "masnû'" kavramı tespit edebildiğimiz kadarıyla en eski kaynak olarak İbnü'l-Mübârek'e (ö.181/797) sorulan "هذه الأحاديث المصنوعة؟/Peki bu uydurulmuş sözleri ne yapacaksınız?" sözünde geçer.¹²³ İbnü's-Salâh (ö.643/1245) da mevzû' hadisi tanımlarken onu "muhtelak ve masnû'" tabirleriyle nitelendirmektedir.¹²⁴

Hadis münekkitleri tarafından hem "falan bu hadisi üretmiştir" anlamında "sna" kök fiili ile (صنعه)¹²⁵ hem de Hz. Peygamber adına "üretmiş, uydurulmuş" anlamında bazen tek başına "مصنوع" şeklinde¹²⁶ bazen de ilgili rivayetin uydurma olduğunu gösteren başka bir kavramla birlikte "مصنوع موضوع/مختلق"¹²⁷ kullanılmaktadır.

موضوع/موضوع

Mevzû' sözcüğü, "bir yere koymak", "bir şeyi kurmak/bina etmek", "içinde gizlemek", "hızlıca gitmek", "var etmek/yaratmak/doğurmak", "zarar etmek", "atmak", "düşürmek" anlamlarındaki¹²⁸ "vza/وضع" kök fiilinden ism-i mef'ûldür.

"Vza" kök fiili, "doğurmak" ve "var etmek/yaratmak" anlamlarında Kur'ân'ı Kerîm'de de geçmektedir. "فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ ابْنِي وَضَعْتُهَا "Allah, yeri canlılar için yaratmıştır."¹²⁹ "أَنْتَ اللهُ أَغْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ" "Onu doğurunca, Allah, ne doğurduğunu bilip dururken: Rabbim! Ben onu kız doğurdum."¹³⁰ âyetleri örnek verilebilir.

Buna göre "mevzû'" sözcüğü "doğurulmuş", "sonradan yaratılmış/oluşturulmuş" anlamlarına gelmektedir. Muhtemelen hadisçiler bu manadan hareketle Hz. Peygamber söylemediği halde sonradan uydurularak ona nispet edilen haberler için bu tabiri kullanmışlardır.¹³¹

"Mevzû'" kavramı uydurma hadislerin nitelendirilmesinde en yaygın olarak kullanılan kavramdır. Hz. Peygamber adına uydurulmuş haber anlamındaki "Mevzû hadis" ifadesini elimizdeki en eski kaynaklar olan hicri üçüncü asırda yazılmış 'ilel ve rical tarihlerine kadar götürmek mümkündür. İlgili eserlerde Yahya b. Ma'în, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim ve Ebû Zûr'a gibi münekkitler tarafından kullanıldığı görülmektedir.¹³²

¹²⁰ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 874; İbn Manzûr, "sn'a", 8/208; Murtezâ ez-Zebîdî, "sn'a", 21/363.

¹²¹ Cevherî, "sn'a", 3/1245.

¹²² Muhammed b. Ali İbnü'l-Kâdî Muhammed el-Hanefî Tehânevî, *Mevsû'atü ıstılâhâti keşşâfi'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, thk. Ali Dahrûc, çev. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 2/1559; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, 1359.

¹²³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/18; İbn Adî, *el-Kâmil fi zu'afâi'r-ricâl*, 1/192.

¹²⁴ Ebû Amr Osman b. Abdîrahmân eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Muqaddimetü İbnî's-Salâh fi ʿUlûmi'l-ḥadis*, thk. Ebû Abdîrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyza (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 148.

¹²⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 231; İbnü'l-Kayserânî, *el-Mevzû'ât*, 101.

¹²⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 170.

¹²⁷ Ali el-Kârî, *el-Maşnû'*, 55; Bünkîrân, *Leyse mine's-sünneti'n-Nebeviyye*, 117.

¹²⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzi Münîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), "vz'a", 2/905; Ezherî, "vz'a", 3/47-48; Cevherî, "vz'a", 3/1298-1299; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 1570-1572; İbn Manzûr, "vz'a", 8/396.

¹²⁹ er-Rahmân 55/10.

¹³⁰ Âl-i İmrân 3/36.

¹³¹ Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 14.

¹³² Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2001, 3/7, 463; İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 2/14, 36, 37, 559, 3/175; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/327, 6/142, 178.

Mevzû'ât literatüründe daha çok rivayetin ardından "موضوع على رسول"¹³³, "حديث/موضوع"¹³⁴,¹³⁴ denilerek veya "موضوع باطل لا أصل له"¹³⁵ örneğinde olduğu gibi mevzû kavramının yanında yine rivayetin uydurma olduğunu ifade eden başka kavramlarla birlikte kullanılarak zikredilir.

İlk dönem eserlerinde zayıf ve mevzû' rivayetler birlikte verilirken daha sonra mevzû' rivayetler müstakil eserlerde toplanmış, teşekkül eden yeni literatür de "mevzû" kavramından yola çıkılarak uydurma rivayetlerin toplandığı eserler anlamında "Mevzû'at Literatürü" adıyla anılmıştır. İbnü'l-Cevzî'nin (ö.597/1200) *el-Mevzû'ât*'ı, Sâğânî (ö.650/1252) ve İbn Teymiye'nin (ö.728/1328) *Risâle fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a'sı*, Süyûtî'nin (ö.911/1505) *el-Leâliu'l-masnû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a'sı*, Fettenî'nin (ö.986/1578) *Tezkiretü'l-mevzû'ât*'ı ve Ali el-Kârî'nin (ö.1014/1605) *Mevzû'ât*'ı örnek verilebilir.

Mu'dal/معضل (ç. mu'dalât/معضلات)

"Etili, kaslı olmak", "sert olmak", "şiddetle/engellemek" gibi anlamlara gelen "adl/معضل" kök fiilinin ism-i mef'ûlüdür. Mu'dal ise "çok gizemli/kapalı, "müshkil/problemlî" anlamlarına gelmektedir.¹³⁶

Hadis usulünde "mu'dal" daha çok senedinde iki veya daha çok ravinin atlandığı/eksik olduğu rivayetler için kullanılır.¹³⁷ Ancak ilk dönem rical eserleriyle mevzû'ât türü eserlerde senedinde kopukluk bulunmasa da senedi veya metninde illet bulunan çok zayıf ve uydurma rivayetler için "çok problemlî", "durumu çok karışık" anlamında "mu'dal ç. mu'dalât" sözcükleri de kullanılmaktadır.

Örneğin İbn Hibbân, Ömer b. Muhammed b. Suhbân'ın tercemesinde şöyle der: كان ممن يروي عن الثقات المعضلات التي إذا سمعها من الحديث صناعتها لم يشك أنها معمولة، rivayet edenlerdendir. Hadisle uğraşan bir kimse onları işittiğinde uydurulmuş olduklarından şüphe etmez."¹³⁸ Meysere b. Abdırabbil'in tercemesinde ise şöyle der: "Devrak halkındandır. Sağlam/sebt kimselerden mevzû', güvenilir/sika kimselerden hayra teşvik eden, şerrden sakındıran mu'dal rivayetler nakleder."¹³⁹ İbn Adî ise Fazl b. Selâm'ın tercemesinde ondan nakledilen; "Perşembe günü hacamat olunuz. Çünkü o gün yapılan hacamat akli artırır" şeklindeki merfû rivayetten sonra şöyle der: Bu mu'dal bir hadistir (هذا حديث معضل). Fazl'ın bundan başka bir rivayeti yoktur.¹⁴⁰

Mevzû'ât müelliflerinden İbnü'l-Cevzî (ö.597/1200), özellikle İbn Hibbân'dan nakilde bulunarak birçok rivayetin ardından, söz konusu rivayetin ravisi için "يروى عن النقاة/اصحاب رسول" ifadesini naklederken,¹⁴¹ İbnü'l-Kayserânî de bazı rivayetlerin ardından ilgili rivayetin ravisi için "يضع المعضلات"¹⁴², "يروي المعضلات"¹⁴³ ifadelerini kullanır.¹⁴⁴ Bu örnekler de "mu'dal" ifadesinin bazen "uydurma hadis" anlamında kullanıldığını göstermektedir.

Muhtelak/مختلق

¹³³ Cûzekânî, *el-Ebâtil ve'l-menâkir*, 1/148, 330; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 71, 73, 78.

¹³⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 71, 97, 99, 102, 104.

¹³⁵ Cûzekânî, *el-Ebâtil ve'l-menâkir*, 1/142, 144, 187, 215, 260, 351; Süyûtî, *el-Leâliu'l-masnû'a*, 1/252, 381, 417.

¹³⁶ Halîl b. Ahmed, "azl", 1/278; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 1/301; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/451.

¹³⁷ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 93-94. Farklı değerlendirmeler için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1592.

¹³⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhün*, 12/52.

¹³⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhün*, 16/344. Başka örnekler için bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhün*, 12/75, 13/123, 14/165.

¹⁴⁰ İbn Adî, *el-Kâmil fi zu'afâi'r-ricâl*, 7/125.

¹⁴¹ Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 118, 134.

¹⁴² İbnü'l-Kayserânî, *el-Mevzû'ât*, 68.

¹⁴³ İbnü'l-Kayserânî, *el-Mevzû'ât*, 46.

¹⁴⁴ Değerlendirme için bk. Nevzat Aydın, "İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî'nin 'Tezkiretü'l-Mevzû'ât' Adlı Eserindeki Ricâl Tenkit Metodu", *EKEV Akademi Dergisi* 66 (2016), 534.

Muhtelak kelimesi, “takdîr etmek”, “ölçümlemek”, “bir şeyi hiçbir asıl, köken, temel, dayanak olmadan yoktan var etmek”¹⁴⁵ anlamındaki “hık/خلق” kök fiilinin, ifti’âl babından ism-i mef’ûldür. “Hık” kök fiili “Yoktan var etme” anlamında yalnızca Allah için kullanılır. İnsanlarla ilgili olarak ise “ölçümlemek” ve “yalan uydurmak” anlamlarına gelir. Bir sözü nitelendirmek için kullanıldığında yalnızca “yalan söyleme” anlamı anlaşılır. Kur’ân-ı kerîm’deki فَكَا وَتَخْلُقُونَ أَفْكَا “Yalan uydurup düzüyorsunuz”,¹⁴⁶ اِنْ هَذَا اِلَّا خُلُقُ الْاَوْلِيَيْنِ¹⁴⁷ “Bu bize getirdiğin, evvelkilerin yalanından başkası değildir.”¹⁴⁷ âyetleri örnek verilebilir.

İfti’âl babının mastarı olan “ihtilâk” kelimesi de Kur’ân-ı Kerîm’de bu anlamda kullanılır.¹⁴⁸ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمَلَةِ الْاٰخِرَةِ اِنْ هَذَا اِلَّا اِخْتِلَاقٌ “Biz bunu diğer dinde işitmedik. Bu, uydurmadan başkası değildir”¹⁴⁹ âyeti zikredilebilir.

“Muhtelak” ise “yaratılışı tam ve güzel”¹⁵⁰ anlamına geldiği gibi bir sözle ilgili kullanıldığında “uydurulmuş”, “asılsız söz” ve “hurâfe” anlamlarına da gelir.¹⁵¹ Bu manada Hz. Peygamber adına uydurulmuş sözlere “Muhtelak” denildiği söylenebilir.

Muhtelak tabiri “uydurulmuş haber anlamında” İbn Abdilber’in (ö.463/1071) *el-İstî’âb*’ında,¹⁵² “uydurulmuş kıssa” anlamında Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö.463/1071) *Târîh*’inde¹⁵³ zikredilmektedir. İbnü’s-Salâh da mevzû’ hadisin tanımını yaparken onu “muhtelak” kelimesiyle nitelendirmektedir.¹⁵⁴ Yaygın olarak daha çok zayıf ve mevzû rivayetlere dair eserlerde bazen metnin (مختلق متنه),¹⁵⁵ bazen de isnadın uydurma olduğunu ifade etmek için (اسناده مختلق/مختلق رفعه) zikredilir.¹⁵⁶ Bazı durumlarda ise rivayetin uydurma olduğunu gösteren farklı kavramlarla birlikte kullanılır (كذب مختلق).¹⁵⁷

Musîbet/مصيبة

Musîbet, “okun hedefe doğru yönelip ulaşması” anlamındaki¹⁵⁸ “svb/(صوب) صاب” kök fiilinden türetilmiş isimdir. Çoğulu “mesâib” tir. Temel anlamı “atışla” ilgili olsa da sonradan “felaket”, “kaza”, “talihsizlik” anlamına tahsis edildiği söylenir.¹⁵⁹ Dolayısıyla “musîbet” sözcüğü; “bela”, “sıkıntı”, “zahmet”, “kötü bir iş”, “âfet” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁶⁰ “Musîbet” kelimesi bu anlamlarda Kur’ân-ı Kerîm’de birçok âyette geçer. الَّذِينَ اِذَا اَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاٰجِعُونَ “O sabredenler, kendilerine bir belâ geldiği zaman: Biz Allah’ın kullarıyız ve biz ona döneceğiz, derler.”¹⁶¹ âyeti örnek verilebilir.

“Musîbet” sözcüğü söz konusu anlamlarda birçok hadiste de geçmektedir. Hz. Peygamber’in: مَا مِنْ مُصِيبَةٍ تُصِيبُ الْمُسْلِمَ اِلَّا كَفَّرَ اللهُ بِهَا عَنْهُ، حَتَّى التَّوَكُّةَ يُسَاكِنَهَا “Müslümanın başına gelen hiç

¹⁴⁵ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 511; Ezherî, “hık”, 7/16; Cevherî, “hık”, 4/1471; İbn Manzûr, “hık”, 10/85.

¹⁴⁶ el-Ankebût 29/17.

¹⁴⁷ eş-Şu’arâ 26/137.

¹⁴⁸ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 512-513.

¹⁴⁹ Sâd 38/7.

¹⁵⁰ Ezherî, “hık”, 7/17; İbn Manzûr, “hık”, 10/86.

¹⁵¹ Ezherî, “hık”, 7/17.

¹⁵² Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubi İbn Abdilber, *el-İstî’âb fi ma’rifeti’l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1992), 3/1293.

¹⁵³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Züyûluhû*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2002), 11/168.

¹⁵⁴ İbnü’s-Salâh, *Muqaddime*, 148.

¹⁵⁵ Zehebî, *el-Muğnî fi’z-zu’afâ*, 1/70, 331; Zehebî, *Mizân*, 2/263; İbn Hacer, *Lisân*, 2/37, 172, 4/563; İbn ‘Irâk, *Tenzîhu’ş-şerî’a*, 2/321.

¹⁵⁶ İbn Hacer, *Lisân*, 1/444, 3/207, 8/36; Fettehî, *el-Mevzû’ât*, 143.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *Lisân*, 4/288; Süyûtî, *Zeylu’l-Le’lî*, 296; el-Emîru’l-Kebîr, *en-Nuḥbetü’l-behiyye*, 38, 75.

¹⁵⁸ Ezherî, “svb”, 12/177; Cevherî, “svb”, 1/164.

¹⁵⁹ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 878.

¹⁶⁰ Ahterî, *Ahterî Kebîr*, 988; Şemseddin Samî, *Kâmûs-ı Türkî*, 1359; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 802.

¹⁶¹ el-Bakara 2/156. Ayrıca bk. eş-Şurâ 42/30.

bir musibet yoktur ki, onun sebebiyle günahı affolunmasın. Hatta (ayağına) batan dikenle bile!"¹⁶² hadisi örnek olarak zikredilebilir.

Buna göre Müslümanları sıkıntıya, uydurana da felakete sürükleyen çirkin bir söz olduğundan dolayı Hz. Peygamber'e isnâd edilen uydurma sözlere "musibet ç. mesâib" denildiği söylenebilir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla musibet kelimesini uydurma hadis anlamında kullanan en eski müellif Zehebî'dir. *Mîzân* adlı eserinde bu kullanıma sıkça yer vermiştir. Daha sonra gelen âlimlerin mevzûât türü eserlerinde genelde onun değerlendirmesinden hareketle uydurma rivayetler nitelendirilirken kullanılmaktadır. Daha çok "له مصائب"¹⁶³ ve "من مصائبه"¹⁶⁴ şeklinde zikredilir.

Müfte'al/مفتعل

"Mükemmel veya mükemmel olmayan bir şekilde yapılan", "bir bilgiyle ve bir kasıtlı olan ya da olmayan" anlamındaki¹⁶⁵ "fal/فعل" kök fiilinin, "bir kimse hakkında yalan söylemek"¹⁶⁶ "sözü bozmak"¹⁶⁷ manasındaki "ifti'âl" babından ism-i mef'ûldür.

Kur'ân-ı Kerîm'de "fal" kök fiili, aldatmak için yaldızlı sözler söyleyen,¹⁶⁸ zanna tabi olan,¹⁶⁹ kendi görüşüyle hareket eden kimselerin eylemlerini ifade etmek için de kullanılır.¹⁷⁰ "Müfte'al" sözcüğü ise "Daha önce bir benzeri olmaksızın düzenlenmiş, tertip edilmiş, uydurulmuş" gibi anlamlara gelir.¹⁷¹

Bu anlamlardan hareketle Hz. Peygamber'in söylemediği ancak onun adına sonradan "düzenlenmiş, uydurulmuş söz" anlamında uydurma rivayetler için kullanılmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla uydurulmuş haber anlamında en eski kaynak olarak İbn Ebî Hâtim'in *el-İlel*'i ile Hakîm Tirmizî'nin (ö.320/932) *Nevâdir*'inde¹⁷² geçmektedir: "ان حديث باطل مفتعل"¹⁷³ ifadeleri örnek verilebilir. Zayıf ve mevzû haberleri esas alan diğer eserlerde de uydurulmuş hadis anlamında müfte'al kavramı zikredilmektedir.¹⁷⁶

Müftera/مفتري

"Yarmak", "bozmak", "uydurmak"¹⁷⁷ anlamındaki "fry" kök fiilinin ifti'âl babından ismi mef'ûldür. "Uydurulmuş", "türetilmiş" anlamındadır.¹⁷⁸

¹⁶² Buhârî, "Merzâ", 1 (hadis no: 5640); Müslim, "Birr ve sıla", 49. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî el-Ma'rûf bi Süneni'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni lî'n-Neşri ve't-Tevzî', 2000), 1/217.

¹⁶³ Süyûtî, *Zeylu'l-Leâli*, 90, 121.

¹⁶⁴ Zehebî, *Mîzân*, 1/42, 142, 312, 479, 2/4, 117, 324, 382, 470, 488.

¹⁶⁵ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 1148.

¹⁶⁶ Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, thk. Muhammed Na'îm 'Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), "fal", 1043.

¹⁶⁷ Murtezâ ez-Zebîdî, "fal", 30/185.

¹⁶⁸ el-En'âm 6/112.

¹⁶⁹ Yûnus 10/36.

¹⁷⁰ el-Kehf 18/82.

¹⁷¹ İbn Manzûr, "fal", 11/529.

¹⁷² Muhammed b. Ali b. Hasan b. Bişr Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-uşûl fî ma'rifeti aḥbâri'r-Rasûl*, thk. Abdurrahmân Amîra (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/247.

¹⁷³ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 2/334.

¹⁷⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 3/716, 4/447.

¹⁷⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 4/218.

¹⁷⁶ Zehebî, *Mîzân*, 4/131; İbn Hacer, *Lisân*, 6/512, 7/381, 8/92, 326; İbn 'Irâk, *Tenzîhu's-şerî'a*, 1/363; Fettenî, *el-Mevzû'ât*, 157, 368.

¹⁷⁷ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 1136; Murtezâ ez-Zebîdî, "fry", 39/230.

¹⁷⁸ Cevherî, "fry", 6/2454.

Kur'ân-ı kerîm'de "iftirâ" kelimesi; yalan, zulüm ve şirk anlamlarında kullanılır.¹⁷⁹ Yine Kur'ân-ı Kerîm'de "ifterâ" fiilinin ismi mef'ûlü olan "müftera" sözcüğü de "uydurulmuş, asılsız haber" anlamında kullanılmaktadır: وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْكَ مُفْتَرَى "Dediler ki: 'Bu (Kur'an) düzülüp uydurulmuş bir iftiradan başka bir şey değildir.'"¹⁸⁰ âyeti örnek verilebilir.

Hadis münekkitlerinin sözlük anlamından hareketle Hz. Peygamber adına uydurulmuş asılsız haberler için "Müftera" kavramını kullandıkları söylenebilir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kavramı mevzû hadis anlamında kullanan en eski müellif, uydurma bir rivayetin ardından ifadesini kullanan Sâğgâni'dir ¹⁸¹ وهذا الحديث مفترى (ö.650/1252). Söz konusu kavram, ilgili eserlerde rivayetin uydurma olduğunu ifade etmek maksadıyla tek başına kullanıldığı gibi (هو/الحديث مفترى)¹⁸² yine rivayetin uydurma olduğunu ifade eden başka bir kavramla birlikte de kullanılmaktadır (كذب/مختلق/موضوع مفترى).¹⁸³

Tâmme/طامة (ç. tâmmât/طامات)

Tâmme sözcüğü, "sel suyunun çukuru/kuyuyu toprakla doldurup düzleştirmesi veya "suyla dolup taşması" anlamındaki "tmm/طم" kök fiilinden türetilen bir isimdir. Buradan hareketle yer yüzeyini suyla doldurduğundan dolayı denize de "tümme veya "tamme" denildiği söylenir.¹⁸⁴

"Tâmme" kelimesi Kur'ân'ı Kerîm'de فَأَذا جَاءتِ الطَّامَةُ الْكُبْرَى "Fakat o (bütün belâlardan üstün) en büyük belâ geldiği zaman"¹⁸⁵ âyetinde yer alır. Bu sözcük dehşetiyle her şeyi etkisi altına alacağından dolayı "kıyamet" olarak yorumlandığı gibi yine her şeye ulaşacak bir "sayha/çılgılık" olarak da yorumlanmıştır. Sözlük anlamında hareketle "tâmme" kelimesine "büyük iş/felaket", "âfet", "bela" gibi anlamlar verilmiştir.¹⁸⁶

Hz. Peygamber adına hadis uydurmak, hem uyduran için dünya ve âhiret felaketi hem de içerdiği anlam bakımından mü'minler için belâ ve musibet sebebi olacağından, uydurma rivayetler için "tâmme/tâmmât" sözcüğünün kullanıldığı söylenebilir.¹⁸⁷

Her ne kadar İbn 'Irâk "evâbid" ve "acâib" kavramları gibi "tâmmât" kavramının da yalnızca mevzû rivayetlerle ilgili olarak kullanılıp kullanılmadığı hususunda mütereddid olsa da daha önce "Evâbid" ve "Acâib" kavramlarında da belirttiğimiz gibi bu kavramın, bu kavramı kullanan zayıf ve uydurma eser sahipleri tarafından "uydurma hadis" anlamında kullanıldığı aşikârdır. Nitekim Zehebî, Ahmed el-Cüveybârî'nin tercemesinde Nesâî ve Dârekutnî'nin onun hakkında söyledikleri "كذاب/çok yalancıdır" sözünden sonra şöyle der: "O, yalancılığı hakkında deyim söylenen biridir. Onun uydurmalarından birisi de şudur...(ومن طاماته)" sonra da uydurma bir rivayet zikreder.¹⁸⁸

¹⁷⁹ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 1136. Bk. en-Nisâ 4/48, el-En'âm, 140, el-Mâide 103, Yûnus 60.

¹⁸⁰ es-Sebe' 34/43. Ayrıca bk. el-Kasas 28/36.

¹⁸¹ Razıyyuddîn Hasan b. Muhammed b. Hasan el-Hanefî Sâğgâni, *Mevzû'atu's-Şâğgâni*, thk. Necm Abdurrahmân Halef (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1980), 36.

¹⁸² Fettenî, *el-Mevzû'ât*, 320.

¹⁸³ İbn 'Irâk, *Tenzîhu's-Şerî'a*, 2/238; Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-ağbârî'l-mevzû'a*, thk. Mahmûd Emîn es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018), 117, 291, 292, 301; Kâvukcî, *el-Lü'lüü'l-merşû'a*, 107, 140, 233.

¹⁸⁴ Ezherî, "tmm", 13/209; Cevherî, "tmm", 5/1976; İbn Fâris, "tmm", 530; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 930.

¹⁸⁵ En-Nâzi'ât 79/34.

¹⁸⁶ Ebü Süleymân Hamed b. Muhammed Hattâbî, *Ğaribu'l-ğadis*, thk. Abdülkerîm İbrahim (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1982), 2/29; Ebü's-Se'âdât Mübârek b. Muhammed el-Cezerî Mecdüddîn İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi ğaribi'l-ğadis ve'l-eser*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî Tahir Ahmed ez-Zâvî (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 3/139; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 1203.

¹⁸⁷ Bazı örnekler için bk. İbn 'Irâk, *Tenzîhu's-Şerî'a*, 1/128, 147, 2/39.

¹⁸⁸ Bk. Zehebî, *Mizân*, 1/107. "Tâmmât" ifadesinin uydurma haber olduğunu gösteren diğer örnekler için bk. Zehebî, *Mizân*, 1/121, 123, 208, 271, 599, 3/7, 429, 598, 606, 4/265.

Sibt İbnü'l-'Acemî ise zann-ı galibine göre "tâmmât" ifadesinin yalnızca uydurulmuş haberler için kullanıldığını söyler.¹⁸⁹ Örneğin İbnü'l-Kayserânî'nin Ebû Seleme Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî hakkında söylediği: "كذاب وله طامات" sözünü, onun وله طامات sözü, mevzû'âtan olmasından kinayedir" şeklinde açıklar.¹⁹⁰

Zûr/الزور

Bir kişiyi göğsüyle (الرُّؤْر) karşılamak veya onun zevrine/göğsüne doğru yönelmek, meyletmek anlamındaki "zvr" kök fiilinden türetilen bir isimdir. Kelimenin kökeninde yer alan "zevr (göğüs/kemiği)" sözcüğü temel alınarak göğsün ortasında/üst tarafında meyil, eğrilik ve çarpıklık olmasına الرُّؤْر, göğsünde eğrilik ve çarpıklık olan kimse için ise الزُّور sözcükleri kullanılmıştır.¹⁹¹ Buradan hareketle haktan/doğrudan sapmış, başka bir yöne meyletmiş olması nedeniyle "yalan"a da "zûr" denilmiştir.¹⁹²

"Zûr" kelimesi Kur'ân'ı Kerîm'de yalan anlamında birçok âyette geçmektedir. وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا *"İnkâr edenler: 'Bu Kur'an, Muhammed'in uydurduğu bir yalandan başka bir şey değildir. Başka bir topluluk da bu konuda ona yardım etmiştir.' dediler. Böylece onlar haksız ve asılsız bir söz uydurdular."*¹⁹³ âyeti örnek verilebilir. Hz. Peygamber de bir hadislerinde en büyük günahlardan birisi olarak yalan konuşmayı veya yalancı şahitlik yapmayı (قول الزور أو شهادة الزور) zikreder.¹⁹⁴

Hadisçilerin de gerçeği yansıtmaması nedeniyle Hz. Peygamber adına uydurulmuş olan yalan sözler için "zûr" kelimesini kullandıkları anlaşılmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla "zûr" kavramı Hz. Peygamber adına uydurulmuş haber anlamında en eski kaynak olarak Ebû Zûr'a'nın (ö.264/878) ez-Zu'afâ'sında geçmektedir. İlgili rivayette Ebû Zûr'a, Hârûn b. Ziyâd el-Kuşeyrî hakkında:"Onu tanımıyorum. Rivayet etmiş olduğu hadis ise bâtil ve uydurmadır (باطل وزور)." der.¹⁹⁵ "Zûr" kavramı İbn Hibbân ve Hatîb el-Bağdâdî'nin eserlerinde de aynı anlamda kullanılmaktadır.¹⁹⁶

2. Rivayetin Uydurma Olduğunu İfade Eden Kinayeli Lafızlar

Zayıf raviler ve mevzû rivayetlerle ilgili eserlerde yer alan bazı rivayetlerden sonra "lâ asle leh", "lâ/lem yesbüt", "lâ/lem yesıhh" gibi ifadeler kullanılmaktadır ki ilk bakışta bu ifadelerin söz konusu rivayetin uydurma olduğunu ifade ettiği anlaşılmamaktadır. Ancak ilgili kavramlar incelendiğinde bu lafızların özellikle de mevzû'ât literatüründe kinayeli olarak uydurma rivayetler için kullanıldığı söylenebilir.

Yine mevzû'ât türü eserlerde bulunan ve uydurma bir rivayetin ardından zikredilen "lâ/lem a'rif", "lem erahû", "lem yüced/ecid" ve "lem akif" gibi sözler de her ne kadar söz konusu rivayete ilişkin temkinli bir yaklaşımı ifade ediyor gibi gözükse de bu tür sözler, hadisleri iyi bilen muhaddisler tarafından söylenmiş ve bu sözler başka muhaddisler tarafından da tenkit edilmemişse bu durum, ilgili rivayete uydurma hükmü verilmesi için yeterli görülmüştür. Çünkü bu tür ifadelerin hadisleri iyi bilen bir muhaddis tarafından kullanılması, o rivayetin Hz. Peygamber'e ait versiyonunun hadis külliyatı içerisinde bulunmadığı, dolayısıyla uydurma olduğu şeklinde değerlendirilmiştir.¹⁹⁷

¹⁸⁹ Sibt İbnü'l-'Acemî, *Keşfü'l-Hasıs*, 123.

¹⁹⁰ Sibt İbnü'l-'Acemî, *Keşfü'l-Hasıs*, 235.

¹⁹¹ Halil b. Ahmed, "zvr", 7/379; İbn Düreyd, "rzv", 2/711; Ezherî, "zvr", 13/163.

¹⁹² Ezherî, "zvr", 13/163; İbn Fâris, "zvr", 392; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 679.

¹⁹³ el-Furkân 25/4. Ayrıca bk. el-Hacc 22/30.

¹⁹⁴ Buhârî, "Edeb", 6 (hadis no: 5977); Müslim, "İmân", 143.

¹⁹⁵ Ebû Zûr'a er-Râzî, *ez-Zu'afâ*, 2/545. Ayrıca bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/90.

¹⁹⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrühün*, 3/149; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/183.

¹⁹⁷ Abdülfettâh Ebû Gıdde'nin konuyla ilgili açıklamaları için bk. Ali el-Kârî, *el-Maşnû*, 25-26.

Bu kısımda söz konusu ifadeler ve bu ifadelerin kullanım şekilleri üzerinde durulacaktır.

Başına olumsuzluk eki getirilerek “arf/عرف” kök fiiliyle kullanılan ifadeler

“Arf” kök fiili “bilmek”, “tanımak/çıkarabilmek”, “bulup çıkarmak”, “sabırlı olmak”¹⁹⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Hadis münekkitleri söz konusu fiilin başına olumsuzluk ifade eden “lâ” veya “lem” edatlarını getirerek fiilin birinci tekil şahıs formunu kullanırlar (لا أعرف / لم أعرف). Bu ifadelerin ilk dönemlerde daha çok rical bilgisi sorgulamalarında kullanıldığı görülmektedir. Örneğin bir öğrenci hocasına “falan kimdir?” diye sorduğunda hocasının onu tanımıyorum/bilmiyorum anlamında لا أعرفه / لم أعرفه şeklinde cevap verdiğine, ilgili eserlerde sıklıkla rastlanmaktadır.¹⁹⁹

Mevzû’ât kitaplarında ise bu lafzın, söz konusu rivayetin, Hz. Peygamber’in hadisi olarak bilinmediğini ifade etmek üzere uydurma rivayetler için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn ‘Irak da “Bu ve benzeri ifadeler bir muhaddis tarafından kullanılır da bu ifadesinden dolayı hiç kimse onu eleştirmese ilgili rivayetin uydurma olduğuna hükmetmek için yeterlidir.” diyerek bu konudaki görüşünü ortaya koyar.²⁰⁰

İlgili eserlerde bir rivayetin peşinden bazen yalnızca “لا أعرفه”²⁰¹ şeklinde, bazen de sonuna bir ek getirilerek “لا أعرفه حديثاً”²⁰², “لا أعرفه بهذا اللفظ في المرفوع”²⁰³, “لم أعرفه هكذا”²⁰⁴, “في المرفوع”²⁰⁵ gibi şekillerde geçmektedir. Bazen genel ifadelerle olumsuz edilgen kipiyle “لا يعرف”²⁰⁶, “لا يعرف له أصل”²⁰⁷, “لا يعرف له اسناد”²⁰⁸, “لا يعرف أصله”²⁰⁹ şeklinde de kullanılmaktadır.

Başına olumsuzluk eki getirilerek “asl/أصل” maddesiyle kullanılan ifadeler

“Asl” kelimesi sözlükte “bir şeyin bina edildiği şey”, “bir şeyin temeli, esası, kökü” gibi anlamlara gelmektedir.²¹¹ Hadis münekkitleri uydurma haberlerden sonra أصل kelimesinin başına olumsuzluk edatları olan لا veya ليس getirerek, “lâ asle leh” veya “leyse lehû/lehâ aslun” ifadelerini ilgili rivayetin Hz. Peygamber’den nakledilen rivayetler arasında bir aslı, esası veya dayandığı bir temeli yoktur anlamında kullanmaktadırlar.²¹²

Mevzû’ât türü eserlerde ilgili rivayetin uydurma olduğunu ifade etmek için kullanılan “Lâ asle leh” ifadesinin mütekaddimûn döneminde de hadis münekkitleri tarafından bu anlamda kullanıldığı söylenebilir. İbn Ma‘în’in “Burundaki kıl cüz zamdan korur” rivayetinden sonra söylediği “ليس له أصل”²¹³ Buhârî’nin Ebû Hureyre’den nakledilen bir

¹⁹⁸ Ezherî, “arf”, 2/207; Cevherî, “arf”, 4/1401-1402; İbn Manzûr, “arf”, 9/236.

¹⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2001, 1/248, 323, 325, 341,440; Ebû Zü’ra er-Râzî, *ez-Zu’afâ*, 2/344, 490, 545; İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 3/545, 665, 4/33, 232; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/40, 89, 131, 141, 156, 196, 225, 233.

²⁰⁰ Bk. İbn ‘Irak, *Tenzîhu’s-Şerî’a*, 7-8. Ebû Ğudde’nin konuyla ilgili detaylı açılışmaları için bk. Ali el-Kârî, *el-Maşnûc*, 25-27.

²⁰¹ Şemsüddîn Ebû’l-Hayr Muhammed b. Abdîrahmân Sehâvî, *el-Mekâşidü’l-Hasene fi beyâni keşîrin mine’l-eĥâdisi’l-müşteĥira ale’l-elsine*, thk. Abdullah Muhammed es-Sıddîk (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2006), 34, 36, 39, 55, 152, 172, 345; Süyûtî, *Zeylu’l-Leâli*, 533, 535; Fetteñî, *el-Mevzû’ât*, 113, 129, 135, 138.

²⁰² Sehâvî, *el-Mekâşidü’l-Hasene*, 158; Ğazzî, *el-Ceddü’l-ĥaşîs*, 209.

²⁰³ Sehâvî, *el-Mekâşidü’l-Hasene*, 197; Fetteñî, *el-Mevzû’ât*, 326; Ğazzî, *el-Ceddü’l-ĥaşîs*, 150.

²⁰⁴ Sehâvî, *el-Mekâşidü’l-Hasene*, 126.

²⁰⁵ Ali el-Kârî, *el-Maşnûc*, 161.

²⁰⁶ İbn Teymiye, *Eĥâdisü’l-Kuşşâs*, 68, 74, 84, 86; Fetteñî, *el-Mevzû’ât*, 112, 179.

²⁰⁷ Ali el-Kârî, *el-Maşnûc*, 56, 123.

²⁰⁸ Ali el-Kârî, *el-Maşnûc*, 58, 62, 92, 98, 134.

²⁰⁹ İbn Teymiye, *Eĥâdisü’l-Kuşşâs*, 93, 94.

²¹⁰ Ali el-Kârî, *el-Maşnûc*, 170, 183.

²¹¹ Cevherî, “asl”, 4/1623; Râġıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 124; İbn Manzûr, “asl”, 11/16; Ebû’l-Hasen Ali b.

Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî Cürçânî, *Kitâbu’t-ta’rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbî’l-Arabî, 2002), 30.

²¹² Abdülfettâh Ebû Ğudde’nin konuyla ilgili değerlendirmeleri için bk. Ali el-Kârî, *el-Maşnûc*, 20-23.

²¹³ İbn Ma‘în, *Târîĥ*, 3/132. Diğer örnekler için bk. İbn Ma‘în, *Târîĥ*, 3/241, 4/16, 242.

rivayetin ardından söylediği: “*لا أصل له عن النبي صلى الله عليه وسلم*”²¹⁴ ifadeleri, Ebû Hâtim’in, Yûsuf b. Abdurrahman hakkındaki soruya: “Onu tanımıyorum. İsa b. İbrahim bana ondan aslı olmayan iki yalan hadis nakletmiştir.”²¹⁵ şeklinde karşılık vermesi örnek verilebilir.

Söz konusu ifadeler daha sonraki dönemlerde Ukaylî, İbn Hibbân ve İbn Adî gibi münekkitler tarafından da kullanılmıştır. Adı geçen müellifler ilgili örneklerde rivayetten sonra yalnızca “*لا أصل له*” ifadesini kullandıkları gibi²¹⁶ peşinden “*لا أصل له من حديث/كلام رسول الله*” gibi ifadeler de kullanılmaktadırlar.²¹⁷ Bazen ise “*لا أصل له*” ifadesinden önce ilgili rivayetin uydurma olduğunu ifade eden “*bâtıl*” ve “*mevzû*” gibi sözcükleri de zikrederler: “*باطل لا أصل له*”²¹⁸, “*موضوع لا أصل له*”²¹⁹.

Benzer ifadeler muahhar dönemde yazılan mevzûât türü eserlerde de oldukça sık bir şekilde görülmektedir. İlgili eserlerde de rivayetin ardından yalnızca “*لا أصل له/ليس له أصل*”²²⁰ ifadeleri kullanıldığı gibi bu ifadelerin önüne veya sonuna getirilen eklerle de “*موضوع/باطل: لا*”²²² söz konusu rivayetin uydurma olduğu ifade edilmektedir. Bazı değerlendirmelerde ise rivayetin söz konusu lafızla uydurma olduğuna işaret etmek için “*لا أصل له بهذا اللفظ*”²²³ ifadesi kullanılmaktadır.

Başına olumsuzluk eki getirilerek “*rey/أرى*” kök fiiliyle kullanılan ifadeler

“*Rey*” kök fiili, “*görmek*”, “*anlamak*”, “*farkına varmak*”, “*kabul etmek*” gibi anlamlara gelmektedir.²²⁴ Hadis münekkitleri özellikle de mevzûât yazarları söz konusu fiilin başına olumsuzluk ifade eden “*lem*” edatını getirerek fiilin birinci tekil şahıs formunu kullanırlar (*لم أر*) ve bu ifadeyle; “*Bu rivayeti, Hz. Peygamber’e ait hadisler arasında veya ona ulaşan bir isnadla görmedim*” diyerek ilgili rivayetin uydurma olduğunu kastederler.

Bazen yalnızca “*لم أره/لم نره*”²²⁵ gibi ifadeler kullanılırken, bazen bu ifadelerden sonra söz konusu rivayetin nerede ve ne şekilde bulunmadığına dair açıklayıcı bilgiler de verilir. “*لم أره*”²²⁶, “*لم أره*”²²⁷, “*لم أره حديثاً في السنة*”²²⁸, “*لم أره مرفوعاً في المرفوع*”²²⁹, “*بهذا اللفظ*”²³⁰.

²¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *ez-Zû'afâu's-şâğir*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1976), 45.

²¹⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/225-226. Başka örnekler için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/84, 8/47.

²¹⁶ Bk. Ukaylî, *ez-Zu'afâ*, 1/64, 111, 157, 204, 2/13, 103; İbn Hibbân, *el-Mecrûhûn*, 6/296, 301, 303, 10/510, 12/67.

²¹⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhûn*, 2/98, 3/150, 163, 6/305, 310, 7/356.

²¹⁸ Ukaylî, *ez-Zu'afâ*, 1/51, 225, 2/38, 86; İbn Hibbân, *el-Mecrûhûn*, 2/98, 3/185, 188, 4/194, 201, 202; İbn Adî, *el-Kâmil fi'z-Zu'afâ'r-ricâl*, 7/468.

²¹⁹ Ukaylî, *ez-Zu'afâ*, 2/329; İbn Hibbân, *el-Mecrûhûn*, 2/115, 3/138, 149, 159, 5/249; İbn Adî, *el-Kâmil fi'z-Zu'afâ'r-ricâl*, 2/267, 404.

²²⁰ Cûzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*, 1/148; Ali el-Kârî, *el-Maşnûc*, 51, 56, 57, 58, 65, 75, 79, 80, 81, 88, 95, 125;

Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-eḥādîsü'l-mevzû'a*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 204, 205, 207, 327, 437.

²²¹ Cûzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*, 1/42, 144, 207, 260, 445, 460, 550, 557, 2/318; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 151, 174; Sâğânî, *Mevzû'ât*, 66; Sehâvî, *el-Mekâşidü'l-ḥasene*, 35, 167; Ali el-Kârî, *el-Maşnûc*, 73; Şevkânî, *el-Fevâid*, 205, 253.

²²² Cûzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*, 1/215; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 423; Sehâvî, *el-Mekâşidü'l-ḥasene*, 188, 356; Fettenî, *el-Mevzû'ât*, 31, 66, 77; Bünkîrân, *Leyse mine's-sünneti'n-Nebevîyye*, 143.

²²³ Sehâvî, *el-Mekâşidü'l-ḥasene*, 58, 90, 193; Ali el-Kârî, *el-Maşnûc*, 50, 52, 57, 85, 94, 105, 106, 110, 142, 145, 166; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfû'a*, 55, 61.

²²⁴ Ezherî, “*rey*”, 15/227; İbn Manzûr, “*rey*”, 14/292, 300.

²²⁵ Fettenî, *el-Mevzû'ât*, 40, 159.

²²⁶ Zeynüddin Abdurrahîm b. Hüseyin İrakî vd., *Tahrîcü' eḥādîsü' İḥyâi 'ulûmî'd-dîn*, thk. Ebû Abdillâh Mahmud b. Muhammed el-Haddâd (Riyad: Dâru'l-Asime li'n-Neşr, 1987), 1161, 1186, 1252, 1903.

²²⁷ Fettenî, *el-Mevzû'ât*, 197; Ğazzî, *el-Ceddü'l-ḥasîs*, 53.

²²⁸ Ğazzî, *el-Ceddü'l-ḥasîs*, 51; el-Emîru'l-Kebîr, *en-Nuḥbetü'l-behiyye*, 68.

Başına olumsuzluk eki getirilerek “sbt/ثبت” kök fiiliyle kullanılan ifadeler

“Sbt” kök fiili sözlükte “sabit ve sağlam olmak”, “vâr olmak”, “mevcut olmak”, “doğrulamak”, “teyit etmek”, “desteklemek” gibi anlamlara gelmektedir.²²⁹ Hadis münekkitleri, uydurma haberlerden sonra “sbt” kök fiilinin muzari kipinin başına “لا” veya “لم” olumsuzluk edatlarını (لا/لم يثبت) veya “sbt” kök fiilinin ism-i fâili olan “ثابت” kelimesinin başına “ليس” veya “غير” olumsuzluk edatlarını getirmek sûretiyle (ليس بثابت/غير ثابت), ilgili rivayetin Hz. Peygamber’e ait olmadığını, Hz. Peygamber’den nakledilen rivayetler arasında söz konusu rivayetin bulunmadığını, sağlam bir dayanağının olmadığını veya Hz. Peygamber’e aidiyetinin doğrulanmadığını kastederler.

Söz konusu ifadelerin mütekaddimûn döneminden itibaren hadis münekkitleri tarafından bu anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Buhârî, Zührî’ye nispet edilen mürsel bir rivayetten sonra şöyle der: “Bu rivayetin Hz. Peygamber’den nakledildiği sabit/doğru değildir (وَلَا يَثْبُتُ هَذَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ). Çünkü Rasûlüllah (s.a.s.) ‘Hadler günahlara kefarettir.’ buyurmuştur.”²³⁰ Ukaylî ise Hz. Peygamber’e nispet edilen: “Pirelere sövmeyiniz! O ne güzel hayvandır. Sizi, Allah’ı zikretmeniz için uyandırır.” şeklindeki rivayetten sonra şöyle der: Pireler konusunda Hz. Peygamber’den nakledilen hiçbir şey sabit değildir (وَلَا يَثْبُتُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْبِرِّ اغِيثْ شَيْءًا).²³¹

Mevzû’ât literatürüne dair eserlerde de ele alınan rivayetten sonra başına olumsuzluk edatı getirilerek “sbt” kök fiilinin türevleriyle, ilgili rivayete dair uydurma hükmü verilmektedir. “لم/لا يثبت”,²³² “ليس فيها شيء يثبت/ثبت”,²³³ “ليس بثابت”,²³⁴ “لم/لا يثبت: في هذا الباب / فيها شيء”,²³⁵ ifadeleri örnek verilebilir.

Başına olumsuzluk eki getirilerek “shh/صح” kök fiiliyle kullanılan ifadeler

“Shh” kök fiili sözlükte; “sağlıklı, sağlam, düzgün, tam/eksiksiz/kusursuz ve doğru/gerçek olmak”, “aslı olmak”, “sâbit olmak” anlamlarına gelmektedir.²³⁶ Bu fiilden türetilen “sahih” kelimesi daha çok “sakîmin/zayıfın zıttı” olarak tarif edilir²³⁷ ve başta hadisçiler olmak üzere usulcü ve fakihler tarafından hadislerin Hz. Peygamber’e aidiyetinin doğruluğunu tespit için kullanılır.

Hadis usûlünde ilk olarak Şâfiî (ö.204/820) tarafından nitelikleri ortaya konan²³⁸ daha sonra İbnü’s-Salâh tarafından tanımlanan “sahih hadis” kavramı “Âdil ve zâbit kimselerin kendileri gibi âdil ve zâbit kimselerden naklettikleri ve bu hal üzere Hz. Peygamber’e varıncaya kadar isnadı muttasıl olan, şaz ve illetli olmayan hadis”²³⁹ olarak tarif edilir. Cürcânî (ö.816/1413) ise Sahih hadisi; “Lafzında rekâket bulunmayan, manası da âyete, mütevatir habere veya icmâya aykırı olmayan, âdil kimselerin rivayet ettiği hadis”²⁴⁰ olarak tanımlar. Buna göre sahih hadis kavramı bu özelliklerin birini veya bir kaçını tam olarak barındırmayan hasen ve zayıf hadislerden ayrılmaktadır.

²²⁹ İbn Düreyd, “sbt”, 1/252; Ezherî, “sbt”, 14/190; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 281-282; İbn Manzûr, “sbt”, 2/19.

²³⁰ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 1/153. Başka bir örnek için bk. Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 4/29, 5/394.

²³¹ Ukaylî, *ez-Zu’afâ*, 2/120. Başka örnekler için bk. Ukaylî, *ez-Zu’afâ*, 1/80, 3/54, 175, 190, 252, 258.

²³² Cüzekânî, *el-Ebâtil ve’l-menâkir*, 2/284; Süyûtî, *Zeylu’l-Leâli*, 442; Ali el-Kârî, *el-Maşnûc*, 77, 105; Şevkânî, *el-Fevâid*, 77.

²³³ İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû’ât*, 122; Zehebî, *el-Muğni fi’z-zu’afâ*, 20, 31.

²³⁴ Şâgânî, *Mevzû’ât*, 29, 37; Ali el-Kârî, *el-Maşnûc*, 46, 181; Şevkânî, *el-Fevâid*, 207.

²³⁵ Sehâvî, *el-Mekâşidü’l-Hasene*, 70, 122, 167; Fettenî, *el-Mevzû’ât*, 35, 62, 110; Ali el-Kârî, *el-Maşnûc*, 56, 167, 189; Süyûtî, *Zeylu’l-Leâli*, 526.

²³⁶ Ezherî, “Shh”, 3/260; Cevherî, “Shh”, 1/381; İbn Fâris, “shh”, 483; Şemseddin Samî, *Kâmûs-ı Türkî*, 820; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 1065.

²³⁷ İbn Düreyd, “Shh”, 1/99; İbn Fâris, “shh”, 483; Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 73; Ahterî, *Ahterî Kebîr*, 572.

²³⁸ Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Abdüllatif Himeym - Mâhir Yâsin el-Fahl (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 344.

²³⁹ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 18-19; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *Şerhu’n-Nuḥbe Nüzhetü’n-nazar fi tavzîhi Nuḥbeti’l-fiker fi muḥtalaḥi ehli’l-eser*, thk. Nurettin Itr (Dımaşk: Matba’atu’s-Sabâh, 2000), 58.

²⁴⁰ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 73.

“لا لم يصح” ve “ليس بصحيح” ifadeleri ise “shh” kök fiilinin sözlük anlamı dikkate alındığında “sahih/doğru değildir”, “aslı yoktur”, “sâbit değildir” anlamlarına geldiği gibi sahîh kavramının terim anlamı dikkate alındığında “sahih değildir” ama “hasen” veya “zayıftır” anlamına da gelebilmektedir.

Son dönem âlimlerinden Abdülfettâh Ebû Ğudde'nin (ö.1997), Ali el-Kârî'nin (ö.1014/1605) uydurma rivayetlere ilişkin yazdığı *el-Masnû'* adlı eserin takdiminde hadis münekkitlerinin “lem yesihha” ve “lem yesbüt” kavramlarına yüklediği anlamlarla ilgili uzun bir açıklaması bulunmaktadır. Konuyu Kevserî'nin (ö.1952), İbn Himmât ed-Dımaşkî'den (ö.1175/1761) aktardığı: “Buhârî ve ahkâma dair eser yazan herkes “lem yesihha” sözüyle istilâhî sıhhati kastetmektedir. Ancak mevzû ve zayıf rivayetlerle ilgili eser yazarlar ise “lem yesihha” veya “lem yesbüt” sözleriyle genel anlamı kastetmektedirler; buna göre birinci (istilâhî) kullanım, rivayetin hasen veya zayıf olabileceği anlamına gelirken, ikincisi ise rivayetin “batıl” olmasını gerektirir.”²⁴¹ şeklindeki bilgiler çerçevesinde ele alan Ebû Ğudde, müteahhir ve muasır birçok âlimin bu hususta yanılıya düştüğünü; ahkâm kitaplarında geçen “lem yesihha” ifadeleriyle mevzû'ât kitaplarında geçen “lem yesihha” ifadelerinin birbirine karıştırıldığını savunur ve başta Zerkeşî (ö.794/1392) ve İbn 'Irâk olmak üzere Süyûtî (ö.911/1555), Ali el-Kârî, Leknevî (ö.1886), Kâsımî (ö.1914), Muhammed Hızır et-Tûnisî ve Mu'allimî gibi âlimleri eleştirir,²⁴² sonra da İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Kayyim (ö.751/1350), Sehâvî (ö.902/1497), Süyûtî ve İbn 'Irâk'ın eserlerinden örnekler getirerek mevzû'ât türü eserlerde yer alan “lem yesihha/leyse bi sahihin/lem yesbüt” gibi ifadelerin, ilgili rivayetin uydurma olduğunu ifade etmek için kullanıldığını ispata çalışır.²⁴³

İbn Himmât'ın tespit edip Kevserî'nin dile getirdiği Ebû Ğudde'nin ise delillendirerek ele aldığı bu görüşe göre zayıf ve mevzû rivayetlerin ele alındığı eserlerde rivayetlerden sonra zikredilen “lem yesihha/lâ yesihhu/leyse bi sahihin” gibi ifadelerin o rivayetin Hz. Peygamber'in sözü olmadığına veya Hz. Peygamber'e isnadının doğru kabul edilmediğine işaret ettiği ve bu ifadelerden; “sahih değildir ama hasen veya zayıf olabilir” anlamının çıkmayacağı anlaşılmaktadır.

Söz konusu ifadelerin uydurma anlamında kullanılmasına ilk dönem kaynaklarında da rastlanılmaktadır. Örneğin Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö.290/903), babası Ahmed b. Hanbel'den Muhâribî'nin naklettiği bir rivayet için “leyse bi sahihin” veya “kezibun” dediğini nakleder.²⁴⁴ Ebû Hâtim'in, Hz. Peygamber'den fitenle ilgili nakledilen Mürsel bir rivayetin ardından “ليس بصحيح كأنه موضوع/sahih değildir, sanki uydurma gibidir.”²⁴⁵ demesi de söz konusu ifadeyi uydurma rivayeti nitelendirmek için kullandığına işaret sayılabilir. İbn Adî ise Ömer b. Ebî Ma'rûf'un tercemesinde İbn Abbas'a varan bir isnadla Hz. Peygamber'den merfû olarak nakledilen: “Miraca yükseltildiğimde Arş'ın gövdesinde; Lâ ilâhe illellah Muhammed Rasûlullah, Ebû Bekr es-Sıddîk, Ömer el-Fârûk ve Osman Zinnüreyn, yazılmış olduğunu gördüm.” rivayetinin hemen peşinden, uydurma olduğuna işaret etmek için “leyse bi sahihin” der.²⁴⁶

Mevzû'ât türü eserlerde ise konuyla ilgili birçok örnek bulmak mümkündür. Bazen ilgili kavramlar, rivayetin uydurma olduğunu ifade eden farklı lafızlarla birlikte; “باطل ليس بصحيح”,²⁴⁷ “منكر ليس بصحيح”²⁴⁸ kullanılırken, bazen rivayetin ardından yalnızca “لا يصح”²⁴⁹ ve “ليس

²⁴¹ Ali el-Kârî, *el-Masnû'*, 27-28.

²⁴² Ali el-Kârî, *el-Masnû'*, 28-33.

²⁴³ Ali el-Kârî, *el-Masnû'*, 34-38.

²⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2001, 2/375. Başka bir örnek için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2001, 3/52.

²⁴⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 6/561.

²⁴⁶ İbn Adî, *el-Kâmil fi zu'afâi'r-ricâl*, 6/62.

²⁴⁷ Cûzekânî, *el-Ebâtil ve'l-menâkir*, 2/265.

²⁴⁸ Cûzekânî, *el-Ebâtil ve'l-menâkir*, 2/220, 276.

²⁴⁹ Cûzekânî, *el-Ebâtil ve'l-menâkir*, 2/220; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 451; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyimi'l-Cevziyye, *el-Menâru'l-münif fi ş-şahih ve'z-zâ'if*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Haleb: Mektebetü'l-

”بصحيح“²⁵⁰ gibi ifadeler de kullanılır. Bazı değerlendirmelerde ise ilgili konuya dair hiçbir rivayetin sahih/doğru olmadığını ifade etmek için ”هذه الأحاديث ليس فيها ما يصح“²⁵¹, ”لا يصح منها“²⁵¹, ”هذه الأحاديث ليس فيها ما يصح“²⁵¹ gibi cümleler de kurulur.

Başına olumsuzluk eki getirilerek ”vcd/وجد“ kök fiiliyle kullanılan ifadeler

”Vcd“ kök fiili bir şeyi duyularla veya akılla ”bulmak/bilmek/hissetmek“, ”rastlamak“ edilgen olarak ”bulunmak“ ve ”var olmak“ gibi anlamlara gelmektedir.²⁵⁴ Hadis münekkitleri söz konusu fiilin başına olumsuzluk ifade eden ”lem“ edatını getirerek fiilin birinci tekil şahıs formu (لم أجد) ile edilgen formunu (لم يوجد) kullanırlar. Bununla da söz konusu rivayeti Hz. Peygamber’e ait bir söz olarak bulamadıklarını veya Hz. Peygamber’in sözleri arasında bulunmadığını dolayısıyla uydurma olduğunu kastederler.

Söz konusu anlamı ifade etmek için ilgili rivayetten sonra bazen yalnızca ”لم أجد/أجده“²⁵⁵ veya ”لم يوجد“²⁵⁶ kalıplarını kullanırlarken bazen de onlara ”لم أجد له أصلاً“²⁵⁷, ”لم يوجد له أصل“²⁵⁸, ”لم يوجد له أصل“²⁵⁸ şeklinde çeşitli ekler getirmek suretiyle rivayetin Hz. Peygamber’e ait olmadığını ifade ederler.

Başına olumsuzluk eki getirilerek ”vkf/وقف“ kök fiiliyle kullanılan ifadeler

”Vkf“ kök fiili ”ayakta/durmak“, ”bir malı vakfetmek (hapsetmek)“, ”bir şeyden haberli olmak“, ”bir şeyi elde etmek“ gibi anlamlara gelmektedir.²⁶² Hadis münekkitleri söz konusu fiilin başına olumsuzluk ifade eden ”lem“ edatını getirerek fiilin birinci tekil şahıs formunu kullanmak suretiyle ilgili rivayetin Hz. Peygamber’e aidiyetine vâkıf olamadığını dolayısıyla uydurma olduğunu ifade etmek için bu kipi kullanırlar.

Bazen ”buna vâkıf olamadım“ anlamında yalnızca ”لم أوقف عليه“²⁶³ ifadesi kullanılırken bazen bu ifadeyi açıklayıcı tarzda ”لم أوقف عليه مرفوعاً“²⁶⁴, ”لم أوقف له على أصل“²⁶⁵, ”لم أوقف عليه بهذا اللفظ“²⁶⁶ ifadeleri de kullanılmaktadır. Bu ifadelerden de ilgili rivayetin uydurma olduğu anlaşılmaktadır.

3. Hem Uydurma Hem de Zayıf Rivayetler İçin Kullanılan Ortak Kavramlar

Matbû’âtî’l-İslâmiyye, 1970), 122, 135; Sehâvî, *el-Mekâşidü’l-Hasene*, 156, 172; Ali el-Kârî, *el-Maşnû’c*, 66, 70, 100, 115, 145, 146, 169, 188, 193, 194, 208; Bünkirân, *Leyse mine’s-sünneti’n-Nebeviyye*, 62.

²⁵⁰ İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû’ât*, 80, 81, 145, 584; Ebû Hafs Ömer b. Bedr b. Saïd el-Hanefî Mevsilî, *el-Muğni’ani’l-hufzi ve’l-kitâb* (Kahire: Matbaatü’s-Selefiyye, 1924), 40; Zehebî, *Mizân*, 1/495, 2/530, 613, 3/180.

²⁵¹ İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû’ât*, 154, 430, 603.

²⁵² İbn Adî, *el-Kâmil fi zu’afâi’r-ricâl*, 2/163; İbn Kayyimi’l-Cevziyye, *el-Menâru’l-münif*, 106, 111; Süyûtî, *Zeylu’l-Leâli*, 524.

²⁵³ Mevsilî, *el-Muğni*, 19, 25, 26, 27, 28, 29, 31.

²⁵⁴ Cevherî, *es-Şihâh*, ”vcd“, 2/546-547; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 1537-1538; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 3/445-446.

²⁵⁵ Ali el-Kârî, *el-Maşnû’c*, 63, 66, 116; Fettehî, *el-Mevzû’ât*, 67.

²⁵⁶ Ali el-Kârî, *el-Maşnû’c*, 49, 62, 67, 92, 106, 119, 163; Fettehî, *el-Mevzû’ât*, 33, 35, 37, 74, 92, 97, 101, 127, 241.

²⁵⁷ Ali el-Kârî, *el-Maşnû’c*, 63, 69, 96, 100.

²⁵⁸ Ali el-Kârî, *el-Maşnû’c*, 56, 67, 129; Fettehî, *el-Mevzû’ât*, 35, 52, 59, 64, 209.

²⁵⁹ Ali el-Kârî, *el-Maşnû’c*, 66, 77.

²⁶⁰ Ali el-Kârî, *el-Maşnû’c*, 162; Fettehî, *el-Mevzû’ât*, 92.

²⁶¹ Ali el-Kârî, *el-Maşnû’c*, 59.

²⁶² İbn Düreyd, ”vkf“, 2/968; Cevherî, ”vkf“, 4/1440; İbn Manzûr, ”vkf“, 9/359; Şemseddin Samî, *Qâmûs-ı Türkî*, 1481; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 1323.

²⁶³ Sehâvî, *el-Mekâşidü’l-Hasene*, 24, 37, 65, 152, 169, 214; Ali el-Kârî, *el-Maşnû’c*, 46, 50, 111; Fettehî, *el-Mevzû’ât*, 164, 215, 296.

²⁶⁴ Sehâvî, *el-Mekâşidü’l-Hasene*, 99; Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-merfû’a*, 58; Kâvukcî, *el-Lü’lûü’l-merşû’e*, 136.

²⁶⁵ Süyûtî, *Zeylu’l-Leâli*, 535; Ali el-Kârî, *el-Maşnû’c*, 68, 153; Fettehî, *el-Mevzû’ât*, 43, 292.

²⁶⁶ Sehâvî, *el-Mekâşidü’l-Hasene*, 60; Ali el-Kârî, *el-Maşnû’c*, 54, 55, 67, 75, 99, 101, 121, 122; Fettehî, *el-Mevzû’ât*, 142.

Bazı kavramlar hem zayıf, hem de uydurma rivayetler için kullanılmaktadır. Buna “Vâhin” ve “Münker” kelimeleri örnek olarak verilebilir.

Münker/منكر

Münker sözcüğü; “bilinmemek”, “tanınmamak”, “cin fikirli olmak”, “kalben bilmezlikten gelip dil ile inkâr etmek”, veya “hem kalp hem de dil ile bir şeyi çirkin görüp yadırgamak” ve “bir şeyi tanınmaz duruma getirmek” anlamlarındaki²⁶⁷ “nkr/ منكر” kök fiilinin if’âl babından ism-i mef’ûldür. Buna göre “münker”; “tanınmayan”, “yadırganan”, “kabul edilmeyen/merdûd”, “dinen caiz görülmeven”, “hakkın rızasına uygun olmayan söz ve eylemler” gibi anlamlara gelmektedir.²⁶⁸

Münker kelimesi söz konusu anlamlarda Kur’ân’ı Kerim’de zikredilmektedir: وَأَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ “Sizden öyle bir cemaat bulunmalıdır ki (Onlar herkesi) hayra çağırırlar, iyiliği emretsinler, kötülükten vazgeçirmeye çalışırlar.”²⁶⁹ âyeti örnek verilebilir.²⁷⁰

Hadisçilerin de Hz. Peygamber’e aidiyeti bilinmeyen, isnadında tanınmayan kimseleri barındıran, içeriği göz önünde tutulduğunda aklen ve dinen yadırganan veya kabulü mümkün olmayan zayıf ya da uydurma hadisler için “münker” kavramını kullandıkları söylenebilir.

Münker kavramı hadis ıstılahları arasında hem mütekaddimûn hem de müteahhirun âlimler nezdinde işlevi bakımından karmaşık kavramlardan biridir. Genel olarak “zayıf ravinin sika ravilere muhalif olarak zikrettiği hadis”, “ravinin teferrüd ettiği hadis” ve “uydurma hadis” anlamında kullanılmıştır. Her üç anlamda kullanımını hicri üçüncü asra kadar götürmek mümkündür. Konuyla ilgili müstakil birçok çalışma yapılmıştır.²⁷¹ Biz bu çalışmada ise uydurma hadis anlamında kullanılmasına örnek vereceğiz.

İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*’ında Mâlik>Hişâm b. Urve>Âişe yoluyla merfû olarak zikrettiği; “Karyeler kılıçla, Medine ise Kur’an’la fethedilmiştir.” rivayetinden sonra şöyle der: “Ahmed b. Hanbel dedi ki: Bu münkerdir. Ne Mâlik ne de Hişâm’ın merfû hadisi olarak işitilmiştir. Bu söz Mâlik’in hiç kimseden nakletmediği kendi sözüdür. Ben, rivayeti nakleden Muhammed b. Hasan’ı gördüm yalancının biriydi (كان كذاباً).”²⁷² Yine İbnü’l-Cevzî, “Babanın evladına duası, peygamberin ümmetine duası gibidir.” rivayetinden sonra şöyle der: “Ahmed b. Hanbel dedi ki: Bu, bâtil münker bir rivayettir.”²⁷³ Ahmed b. Hanbel’in, zikredilen örneklerde münker kavramını Hz. Peygamber’e ait olmayan rivayetler için kullandığı anlaşılmaktadır. Nesâî’nin (ö.303/915) “Aklı olmayanın dini de yoktur.” rivayeti için söylediği “Bu, münker bâtil bir hadistir.”²⁷⁴ sözü de örnek olarak zikredilebilir.

Daha önce geçtiği üzere Buhârî’nin, uydurma rivayetler nakleden raviler hakkında kullandığı “münkerü’l-hadis” kavramı da ilgili ravinin naklettiği “münker” rivayetin

²⁶⁷ Halil b. Ahmed, “nkr”, 5/355; Ezherî, “nkr”, 10/109-110; Cevherî, “nkr”, 2/836-837; İbn Fâris, “nkr”, 916; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 1842-1843.

²⁶⁸ Ahterî, *Ahterî Kebîr*, 1042; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türki*, 1421; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 853. Ayrıca bk. Abdüsselâm Ebû Semha, *el-Hadisü’l-münker dirâse nazariyye taṭbikiyye fi kitâbi İleli’l-hadis li’bni Ebî Hâtim* (Beyrut: Dâru’n-Nevâdir, 2012), 27-29.

²⁶⁹ Âl-i İmrân 3/104. Ayrıca bk. Yûsuf 12/58, en-Nahl 16/22.

²⁷⁰ “Münker” kavramının Kur’an ve hadislerdeki kullanımıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Aslan, “Münker Hadis”, 265-266.

²⁷¹ Söz konusu çalışmalar ve “Münker” kavramıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Yücel, “Cerh Lafızlarından ‘Münkerü’l-Hadis’ ve Farklı Kullanımları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1997), 200-202; Mehmet Efendioğlu, “Münker”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 32/13-14; Aslan, “Münker Hadis”, 268-269; Karadeniz, “Münker Hadis Kavramı”, 60-63; Aydınlı, *Hadis İstılahları*, 210-212.

²⁷² İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 460.

²⁷³ İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 591.

²⁷⁴ Süyûtî, *Zeylu’l-Leâli*, 52.

uydurma hadis anlamında olduğunun işareti sayılabilir.²⁷⁵ Ebû Hâtim,²⁷⁶ İbn Adî,²⁷⁷ Dârekutnî²⁷⁸ ve Hatîb el-Bağdâdî²⁷⁹ gibi münekkitlerin bazı hadisleri değerlendirirken kullandıkları “münkerun cidden/bâtılun/lâ yesihhu” ifadeleri de münker kavramının hicri üç, dört ve beşinci asırlarda yaşamış birçok âlim tarafından uydurma rivayet anlamında kullanıldığını göstermektedir. Müttekaddimûn dönemi âlimlerinin salt olarak kullandıkları “hadîsün münkerun” şeklindeki bazı değerlendirmelerini müteahhirûn dönemi âlimlerinin batıl/mevzû şeklinde yorumlamaları da²⁸⁰ “münker” tabirinin ilk dönemlerde uydurma hadis anlamında da kullanıldığını desteklemektedir.

Mevzû'ât kitaplarında zikredilen birçok rivayetten sonra da “münker” kavramının kullanıldığı görülmektedir.²⁸¹ İbn 'Irâk, bazı değerlendirmelerinde, daha önce yaşamış mevzû'ât müelliflerinin kullandığı “münker” kavramının zayıf hadisın kısımlarından birisi olduğunu söyleyerek ilgili rivayetin uydurma olmadığını savunur.²⁸² Bununla birlikte mevzû'ât eserlerinde rivayetin ardından söylenen “münkerun” ifadesinin, ilgili yazarca o rivayetin uydurma olduğuna işaret etmek için kullanıldığı söylenebilir.

Vâhin/واہ

“Vâhin” kelimesi; “zayıf olmak”, “eskiyip yırtılmak”, “yarılmak”, “yüksekten düşmek”, “içi boş olmak”, “gevşek olmak” “eğri olmak”²⁸³ gibi anlamlara gelen “vhy/وهي” kök fiilinden ismi faildir. Buna göre “vâhin”; “zayıf”, “yırtık”, “gevşek”, “eğri” anlamlarına gelmektedir.

“Vâhin” sözcüğü Hz. Peygamber'den nakledilen: المؤمنُ وَاِهٍ رَاقِعٌ “Mü'min, günah işleyip tövbe edendir.”²⁸⁴ şeklindeki zayıf bir rivayette²⁸⁵ “günahkâr” anlamında geçmektedir. Sözlük anlamından hareketle Hz. Peygamber'in günah işleyip tövbe edeni, elbisesini yırtıp sonra da yama yapana benzettiği zikredilir.²⁸⁶

“Vâhin” kavramının hadisçiler tarafından, Hz. Peygamber'e aidiyeti zayıf olan veya onunla irtibatı sağlam olmayan, üslûbunda düşüklük bulunan zayıf ya da uydurma rivayetler için kullanıldığı söylenebilir.

“Vâhin” kavramı bazen ravinin, bazen isnad zincirinin, bazen de genel olarak mervînin durumunu niteleyen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha çok ravi

²⁷⁵ Buhârî'nin kullandığı “Münkeru'l-hadis” kavramının ifade ettiği anlam için bk. Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm Leknevî, *er-Ra'f ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslamiyye, 2004), 208-209; Aydın, *Hadis Istılahları*, 212-213.

²⁷⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 1/565, 2/308, 340, 404.

²⁷⁷ İbn Adî, *el-Kâmil fi zu'afâi'r-ricâl*, 1/316, 3/328, 4/483, 507, 7/522.

²⁷⁸ Süyûtî, *Zeylu'l-Leâli*, 335.

²⁷⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/387, 4/280, 5/140.

²⁸⁰ Süyûtî, *el-Leâliu'l-maşnû'a*, 2/68, 209; Süyûtî, *Zeylu'l-Leâli*, 73, 76, 107, 138, 347; Bünkîrân, *Leyse mine's-sünneti'n-Nebeviyye*, 125.

²⁸¹ Bk. Cûzekânî, *el-Ebâtil ve'l-menâkir*, 1/314, 2/253, 276; Fettenî, *el-Mevzû'ât*, 50, 51, 52, 62, 68, 72, 84, 99, 104, 109.

²⁸² İbn 'Irâk, *Tenzîhu's-şerî'a*, 1/334, 2/50, 57.

²⁸³ İbn Düreyd, “vhy”, 2/998; İbn Fâris, “vhy”, 968; Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/234; İbn Manzûr, “vhy”, 15/417-418; Ahterî, *Ahterî Kebîr*, 1160.

²⁸⁴ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsaf*, thk. Tarık b. İvadullah b. Muhammed vd. (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 2/239, 243; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, thk. Abdülali Abdülhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li't-Tevzî', 2003), 9/328.

²⁸⁵ Değerlendirme için bk. İrâkî vd., *Tahrîcî ehadîsi'l-İhyâ*, 5/2114-2115; Ebû'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Ebî Bekr Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, thk. Hüsâmu'ddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 10/201.

²⁸⁶ Ebû İshâk İbrahim b. İshâk el-Harbî İbrahim el-Harbî, *Çarîbu'l-hadis*, thk. Süleyman İbrahim Muhammed el-Âid (Mekke: Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, 1985), 3/1030; Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr Zemahşerî, *el-Fâik fi ğarîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/85; Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/234.

nitelendirmelerinde ilgili ravinin geniş manada “zayıf” olduğunu ifadeye yardımcı olur.²⁸⁷ Ancak bazen hadis uydurmakla itham edilmiş “çok zayıf” raviler hakkında da kullanılır; “متهم واه/روى حديثا موضوعا”²⁸⁸, “واه حدث بأباطيل”²⁸⁹ gibi. Aynı şekilde mervînin genel olarak zayıf olduğunu da ifade eder.²⁹⁰

“Vâhin” lafzı yaygın olarak ravi veya mervînin zayıflığını gösterse de bazen söz konusu rivayetin “uydurma” olduğunu da ifade edebilir. Örneğin Ebû Zür’a, abdest organlarının yıkanmasıyla ilgili bir rivayetin ardından şöyle der: “هذا واه ضعيف باطل غير ثابت ولا /صحیح ولا أعلم أهل العلم بالحديث خلافا انه حديث واه ضعيف لا تقوم بمثله حجة ve uydurma bir rivayettir. Bu rivayetin, ihticâc edilemeyecek derecede uydurma olduğu hususunda hadis ehli arasında bir ihtilaf olduğunu bilmiyorum.”²⁹¹ buradaki ifadeden Ebû Zür’a’nın “vâhin” kelimesini uydurma haber anlamında kullandığı söylenebilir. İbnü’l-Cevzî’nin İbnü’l-Münâdî’den naklettiği “هو حديث واه بالوضاح وغيره وهو منكر الإسناد سقيم المتن”²⁹² Bu rivayet Vaddâh ve başkalarına nispet edilen uydurma bir rivayettir. Rivayetin isnâdı münker, metni illetlidir.”²⁹² şeklindeki söz ile Zehebî’nin: “وهو كلام صحيح لكن الحديث واه لمكان الرقاشي”²⁹³ Bu doğru bir sözdür fakat hadis Rakâşî’den dolayı uydurmadır.”²⁹³ sözü, “vâhin” kavramının “uydurma hadis” anlamında kullanıldığına örnek sayılabilir. Suyûtî’nin “Ekmeği küçültün ve sayısını çoğaltın ki ondaki bereket artsın.” rivayetinden sonra zikrettiği; “واہ قد ذكره ابن الجوزي في”²⁹⁴ ifadeleri de konuya dair başka bir örnek olarak sunulabilir. Bu örnekler göre “vâhin” kavramının her zaman ilgili ravi veya mervînin salt olarak zayıf olduğunu değil, bazen rivayetin uydurma olduğunu ifade etmek için kullanıldığı da anlaşılmaktadır.

4. Nadir Olarak Kullanılan İfade ve Kavramlar

“Uydurma rivayet” anlamında kullanılan bazı ifadeler ise nadir olarak kullanılmaktadır. Çalışmamızın makale boyutunu aşmaması için söz konusu lafızları ve kaynaklarını vermekle yetineceğiz. “شبه موضوع”²⁹⁵ ve “ليس في المرفوع”²⁹⁶ ve “الحديث ليس بشيء”²⁹⁷ ifadeleri örnek olarak verilebilir.

“Büyük suç”, “çok kötü şey” manasındaki “عظائم/azâim” kavramı²⁹⁸ ile “iftira” anlamındaki “ifk/افك” sözcüğü de nadir olarak “uydurma rivayet” anlamında kullanılan kavramlardandır.²⁹⁹

Macit Demirer’in tespitine göre Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî’nin (ö.1893) bazı eserlerinde kullandığı “lâhin/لاه” kavramı da zayıf hadis anlamında kullanıldığı gibi uydurma rivayet anlamında da kullanılmaktadır.³⁰⁰

²⁸⁷ Ukaylî, *ez-Zu’afâ*, 1/130, 2/40, 4/437; İbn Hibbân, *el-Mecrûhün*, 4/198, 10/518, 519, 17/366; İbn Adî, *el-Kâmil fi zu’afâi’r-ricâl*, 1/456, 6/202, 323.

²⁸⁸ Zehebî, *el-Muğnî fi’z-zu’afâ*, 1/16, 31, 47, 192, 284, 2/473.

²⁸⁹ Zehebî, *el-Muğnî fi’z-zu’afâ*, 1/180.

²⁹⁰ İbn Adî, *el-Kâmil fi zu’afâi’r-ricâl*, 3/273, 4/416.

²⁹¹ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 4/100.

²⁹² İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû’ât*, 137.

²⁹³ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut vd. (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 8/287.

²⁹⁴ Ali el-Kârî, *el-Maşnû’*, 118.

²⁹⁵ Fettenî, *el-Mevzû’ât*, 246.

²⁹⁶ Sehâvî, *el-Mekâşidü’l-ḥasene*, 222; Ğazzî, *el-Ceddü’l-ḥaşs*, 100, 198, 219, 234; Kâvukcî, *el-Lü’lûü’l-merşû’*, 42, 82, 91, 170, 191.

²⁹⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 2/51, 3/308; Zehebî, *Mîzân*, 1/399, 2/88, 411, 3/230.

²⁹⁸ Bk. Zehebî, *Mîzân*, 1/184. Ayrıca bk. Aydın, *Hadis İstihlâları*, 34.

²⁹⁹ İbn Kayyimî’l-Cevziyye, *el-Menâru’l-münîf*, 63; Zehebî, *Mîzân*, 2/369, 4/78, 227; Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-merfû’a*, 291.

³⁰⁰ İlgili çalışma için bk. Demirer, “Farklı Bir Hadis Kavramı: Lâhin -Letâifü’l-Hikem Örneği-”.

Sonuç

Hadis ilmi genel olarak kabul ve red açısından ravi ve mervînin durumunu inceleyen ilim olarak tarif edilir. Hadis münekkitleri ilk dönemlerden itibaren makbûl ve merdûd rivayetlerle ilgili çok çeşitli kavramlar kullanmışlardır. Hatta hadis kavramlarının çok ve çeşitli oluşundan dolayı hadis ilmi ve usûlüne “mustalahu’l-hadîs ilmi” de denilmektedir.

Hiz. Peygamber adına uydurulmuş sözler merdûd rivayetlerin en kötüsü olarak kabul edilmektedir. Hiz. Peygamber ve sahâbe döneminde uydurma rivayetlere dair bir kavramın kullanıldığı tespit edilmemiştir. Sahâbenin hadis rivayetinde başka bir sahâbîyi tekzîbi ise mervîden ziyade ravi ile ilgili olup buradaki tekzîb, “hata etme” ve “yanılma” manasında kullanılmıştır.

Hadis münekkitleri ilk dönemlerde daha çok rical kitaplarında, uydurma rivayetleri nakledenler üzerinden değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bununla birlikte bazen rivayetlerin sonunda söz konusu rivayetin uydurma olduğunu doğrudan veya dolaylı olarak ifade eden kavramlar da kullanmışlardır.

Rivayet asrı denilen ilk dört veya beş asırda Hiz. Peygamber adına uydurulmuş sözleri doğrudan ifade eden kavramlara; “acâib”, “evâbid”, “bâtıl”, “kezib”, “mekzûb”, “ma’ mûl”, “masnû”, “mevzû”, “mu’ dal”, “müfte’ al”, “münker”, “vâhin” ve “zûr” kavramları, dolaylı olarak ifade eden kavramlara ise “lâ asle leh”, “leyse lehû aslun”, “lâ/lem yesbut”, “lâ yesihhu”, “leyse bi sahihin” gibi ifadeler örnek gösterilebilir.

Uydurma rivayetlerin müstakil eserlerde toplanması oldukça geç bir dönemde gerçekleşmiştir. Mevzû’ hadislerle ilgili yapılan çalışmalarda en eski eserin hicri beşinci asrın sonlarına doğru yazıldığı zikredilmektedir. Daha sonra “Mevzû’ât literatürü” olarak adlandırılan bu sahada, söz konusu tarihten günümüze kadar uydurma rivayetlere dair birçok eser kaleme alınmıştır. İlgili eserlerde uydurma rivayetlere dair ilk dönem eserlerinde kullanılan kavramların yanısıra yeni kavramların da eklendiği görülmektedir. Söz konusu kavramlardan; “belâ”, “fazîha”, “ifkun”, “lâhin”, “muhtelak”, “musîbet”, “müftera” ve tâtme” kavramlarını doğrudan; “lâ a’ rifuhû”, “lem era/hu”, “lem ecid”, “lem yüced” ve “lem ekif” gibi kavramları ise dolaylı olarak uydurma rivayet anlamında kullanılan kavramlar şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Hadis ilminin, ilk dönemlerden itibaren farklı coğrafyalarda, belirli bir süreç içerisinde ve farklı ekollere mensub âlimler tarafından geliştirilmiş olduğunu dikkate aldığımızda bazı kavramlara yüklenen anlam ve işlevin de farklılık arzedebileceği açıktır. Nitekim Hiz. Peygamber adına uydurulmuş sözlerle ilgili bazı kavramların da farklı anlamlarda kullanıldığı söylenebilir. Örneğin “münker” kavramı ravinin teferrüt ettiği hadis anlamına geldiği gibi zayıf ve mevzû’ rivayetleri nitelenmek için de kullanılmaktadır. Aynı şekilde “vâhin” kelimesi de hem zayıf hem de mevzû rivayetler için kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Lâ yesihhu”, “leyse bi sahihin”, “lem yesbut” gibi ifadeler de ilk bakışta “sahih değildir ancak hasen veya zayıf olabilir” gibi bir manayı düşündürse de ahkâm hadislerinin ele alındığı eserlerin aksine zayıf ve mevzû’ rivayetlere dair eserlerde kullanıldığında bu kavramların ilgili rivayetin uydurma olduğunu ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Hem zayıf hadis hem de uydurma rivayet anlamında kullanılan “Lâhin” kelimesinin ise yalnızca Ahmed Ziyaeddîn Gümüşhânevî tarafından kullanıldığı tespit edilmiştir. Bütün bunlara göre hangi kavramın, hangi dönemde, hangi âlim tarafından, hangi eserde ve hangi manada kullanıldığını tespit etmek büyük önem arz etmektedir.

Çalışmada dikkatimizi çeken hususlardan biri de bazı kavramların menşeidir. Kur’an ve hadisler Müslümanlar için iman, ahlak ve ahkâma dair meselelerde referans kaynağı olduğu gibi zamanla teşekkül eden İslami ilimlerdeki konuların işleniş ve kullanılan kavramlar için de referans kaynağı olmuştur. Hiz. Peygamber adına uydurulmuş sözlerle ilgili kullanılan bazı kavramların da âyet ve hadis kaynaklı olduğu söylenebilir. Buna, hadis

münekkitlerinin “Hz. Peygamber adına uydurulmuş söz” anlamında kullandıkları; “ifkun”, “müftera”, “muhtelak”, “bâtıl”, “kezib”, “münker” “musîbet”, “tâmme” ve “zûr” kavramları örnek olarak verilebilir.

“Uydurma hadis” anlamında kullanılan kavramların hemen hepsinin, lügat manalarını da yansıtıyor olmaları kavramsal zenginliği göstermektedir. Bu kadar farklı kelimenin kavramlaştırılmış olması ise Hz. Peygamber adına uydurulmuş rivayetlerin bir Müslüman için tabiri caizse katlanılması zor bir yük, inananlar için bir bela ve musibet olduğuna işaret ettiği söylenebilir. Nitekim geçmişten günümüze uydurma rivayetlerin İslam’a ve Müslümanlara ne denli zarar verdiği de aşikardır.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl li Ahmed rivāyetü'l-Mervezî ve gayruhû*. thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1989.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl rivāyetü ibnihi Abdillāh*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbās. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001.
- Ahterî, Muslihuddîn Mustafa b. Şemsüddîn el-Karahisârî. *Ahterî Kebîr*. İstanbul: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1891.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *el-Esrâru'l-merfûca fi'l-aḥbârî'l-mevzûca*. thk. Mahmûd Emîn es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *el-Maşnûc fî ma'rifeti'l-ḥadîsî'l-mevzûc/el-Mevzûcâtü's-şuḡrâ*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslamiyye, 2018.
- Aslan, Muhammed. "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn Hadis Âlimlerine Göre Münker Hadis". *The Journal of Academic Social Science Studies* 62 (2017), 263-274.
- Aydemir, Selahattin. "Hadîsler Hakkında Sahîh Değil İfadesinin Kullanımı". *Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (2020), 93-130.
- Aydın, Nevzat. "İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî'nin 'Tezkiretü'l-Mevzû'ât' Adlı Eserindeki Ricâl Tenkit Metodu". *EKEV Akademi Dergisi* 66 (2016), 519-550.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Şu'abu'l-îmân*. thk. Abdülali Abdülhamid Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li't-Tevzî', 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillāh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muḥtaşar min umûri Rasûlillāh ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillāh Muhammed b. İsmâil. *et-Târîḫu'l-evsaṭ*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyed. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1977.
- Buhârî, Ebû Abdillāh Muhammed b. İsmâil. *et-Târîḫu'l-kebîr*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillāh Muhammed b. İsmâil. *eż-Zu'afâu's-şagîr*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyed. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1976.
- Bünkîrân, Fedvâ. *Leyse mine's-sünneti'n-Nebeviyye Ahkâmu's-Seyyid Ahmed eş-Şiddik el-Ġumârî fi kitâbihî el-Müddâvî li'ileli'l-Münâvî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2009.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Şihâh tâcü'l-luġa ve şihâhi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülġafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyi'n, 1987. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=142797&tarama=cevheri+s%C4%B1hah>
- Cûzekânî, Ebû Abdillāh Hüseyin b. İbrahim el-Hemedânî. *el-Ebâtil ve'l-menâkir ve'sihâh ve'l-meşâhîr*. thk. Abdurrahmân Abdülcebbâr el-Ferîvâî. 2 Cilt. Hindistan: Matbaatü's-Selefiyye, 1983.

- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitābu't-ta'rifāt*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 2002.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *el-İlelü'l-vâride fi'l-eḥādîsi'n-Nebeviyye*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah. Riyad: Dâru Taybe, 1985.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *el-İlelü'l-vâride fi'l-eḥādîsi'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed. 12-15 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 2006.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *Müsnedü'd-Dârimî el-Macrûf bi Süneni'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2000.
- Demirer, Macit. "Farklı Bir Hadis Kavramı: Lâhin -Letâifü'l-Hikem Örneği-". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2015), 32-49.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2011.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed el-İsfehânî. *ez-Zu'afâ*. thk. Faruk Hamâde. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1984.
- Ebû Semha, Abdüsselâm. *el-Ḥadîsü'l-münker dirâse nazariyye taṭbîkiyye fi kitâbi İleli'l-ḥadîs li'bni Ebî Ḥâtim*. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2012.
- Ebû Zü'r'a er-Râzî, Ubeydullah b. Abdilkerîm b. Yezîd. *Ebû Zü'r'a er-Râzî ve cühüdühü fi's-sünneti'n-Nebeviyye Kitâbu'z-Zu'afâ li Ebî Zü'r'a er-Râzî*. thk. Sa'dî b. Mehdî el-Hâşimî. 3 Cilt. Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1982.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/13-14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Erul, Bünyamin. "Sahabe Döneminde Tekzib ve Tekzibin Mahiyeti Rivayetlerdeki Tekzib İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/ (1999), 455-489.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luġa*. thk. Muhammed Avd Mer'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Fellâte, Ömer b. Hasan Osman. *el-Vaz'eu fi'l-ḥadîs*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü Menâhilü'l-İrfân, 1981.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cuvvân el-Fârisî. *Kitābu'l-macrife ve't-târîḫ*. thk. Ekrem Ziyâ el-'Umerî. 4 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1989.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed b. Tâhir b. Ali el-Gucerâtî. *Tezkiratü'l-mevzû'ât*. thk. Hâmid Abdullah et-Temîmî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. thk. Muhammed Na'îm 'Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Ğavrî, Abdülmâcid. *el-Ḥadîsü'l-mevzû' esbâbu ihtilâkihi ve ḥuṭûratü intişârihi*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2018.
- Ğazzî, Ahmed b. Abdilkerîm el-Âmirî. *el-Ceddü'l-ḥaşîs fi beyâni mâ leyse bi ḥadîs*. thk. Bekr Abdullah Ebû Zeyd. Riyad: Dâru'r-Râye, 1991.
- Hakîm et-Tirmizî, Muhammed b. Ali b. Hasan b. Bişr. *Nevâdiru'l-uşûl fi macrifeti aḥbâri'r-Rasûl*. thk. Abdurrahmân Amîra. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî el-Basrî. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Semerrâî. 8 Cilt. Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ve Züyûlühû*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamed b. Muhammed. *Ğarîbu'l-ħadîs*. thk. Abdülkerîm İbrahim. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1982.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. thk. Hüsâmuddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubi. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn Adî, Ebû Ahmed b. Adiy el-Cürcânî. *el-Kâmil fi zu'afâi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn 'Irâk, Nuruddîn Ali b. Muhammed b. Ali el-Kinânî. *Tenzîhu's-ser'ati'l-merfû'a 'ani'l-aħbârî's-şen'ati'l-mevzû'a*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1979.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzi Münîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *İlelü'l-ħadîs li'bni Ebî Hâtîm*. thk. Heyet. 7 Cilt. Riyad: Metâbi'u'l-Humeyzî, 2006.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerħ ve't-ta'dîl*. Deken: Meclisü Dâireti'l-Ma'ârifi'l-Osmâniyye, 1952.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ el-Kazvîni. *Meķâyisü'l-luğa*. thk. Enes Muhammed eş-Şâmî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 2000.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Şerħu'n-Nuħbe Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuħbeti'l-fiker fi muştalaħi ehli'l-eser*. thk. Nurettin İtr. Dımaşk: Matba'atu's-Sabâh, 2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbu'l-mecrûħîn mine'l-muħaddisîn*. thk. Hamdî Abdilmecîd es-Selefî. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 2000.
- İbn Kayyimi'l-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *el-Menâru'l-münîf fi's-şahîh ve'z-zâ'if*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1970.
- İbn Ma'în, Ebû Zekerıya Yahyâ b. Ma'în b. 'Avn el-Bağdâdî. *Târîhu İbn Ma'în -Rivâyetü'd-Dürî-*. thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahsî'l-İlmî, 1979.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *eṭ-Ṭabaķâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Teymiye, Takiyyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdisselâm el-Hanbelî. *Eħādîsü'l-Ķuşşâs*. thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1988.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ali b. Abdîrrahman b. Ali. *Kitâbu'l-mevzû'ât mine'l-eħādîsi'l-merfû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Kitâbu'l-mevzû'ât mine'l-eħādîsi'l-merfû'ât*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.

- İbnü'l-Kayserânî, Muhammed b. Tâhir b. Ali el-Makdisî. *Kitābu tezkirati'l-mevzû'ât*. thk. Muhammed Emîn el-Hâncî. Mısır: Matbaatü's-Saâdet, 1905.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdîrrahmân eş-Şehrezûrî. *Muḳaddimetü İbni's-Şalâh fi 'Ulûmi'l-ḥadîs*. thk. Ebû Abdîrrahmân Salâh b. Muhammed b. 'Uveyza. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbrahim el-Harbî, Ebû İshâk İbrahim b. İshâk el-Harbî. *Ġarîbu'l-ḥadîs*. thk. Süleyman İbrahim Muhammed el-Âid. 3 Cilt. Mekke: Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, 1985.
- Irâkî, Zeynüddîn Abdurrahîm b. Hüseyin vd. *Tahrîcü eḥādîsi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*. thk. Ebû Abdillâh Mahmud b. Muhammed el-Haddâd. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Asime li'n-Neşr, 1987.
- Kahraman, Hüseyin. "Hadis Usulünün Nassa Dayandırma Çabası". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 169-195.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler Menşe'i Tanıma Yolları Tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 1997.
- Karadeniz, Hatice. "İstilahlaşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 3/2 (2017), 57-92.
- Kāvukcî, Ebü'l-Mehâsin Muhammed b. Halîl b. İbrahim et-Trablusî. *el-Lü'lüü'l-merşû' fî mâ lâ aşle lehü ev bi aşlihî mevzû'*. thk. Fevvâz Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslamiyye, 1994.
- Kebîr, Muhammed el-Mâlikî el-Emîru'l-. *en-Nuḥbetü'l-behiyye fi'l-eḥādîsi'l-mekzûbe 'alâ Ḥayri'l-beriyye*. thk. Züheyr eş-Şaviş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1998.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm. *er-Raf' ve't-tekmîl fi'l-cerḥ ve't-ta'dîl*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslamiyye, 2004.
- Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, Ebü's-Se'âdât Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-ḥadîs ve'l-eşer*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî Tahir Ahmed ez-Zâvî. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- Mevsilî, Ebû Hafs Ömer b. Bedr b. Saîd el-Hanefî. *el-Muğnî 'ani'l-hufzi ve'l-kitâb*. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1924.
- Murtezâ ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrazzâk el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-şahîhu'l-muḥtaşar bi nakli'l-adli 'ani'l-'adli ilâ Rasûlillâh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.
- Râgıb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Râzî, Zeynuddîn Muhammed b. Ebî Bekir. *Muḥtârü's-şihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Sâġânî, Razıyyuddîn Hasan b. Muhammed b. Hasan el-Hanefî. *Mevzû'ātu's-Şâġânî*. thk. Necm Abdurrahmân Halef. Dımaşık: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1980.
- Sehâvî, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdîrrahmân. *el-Mekâşidü'l-ḥasene fi beyâni keşrin mine'l-eḥādîsi'l-müşteḥira 'ale'l-elsine*. thk. Abdullah Muhammed es-Siddîk. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.

- Sibt İbnü'l-°Acemî, Burhânuddîn el-Halebî Ebü'l-Vefâ İbrahim b. Muhammed et-Trablusşâmî. *Keşfü'l-ḥaşşîs cammen rumiye bi vaz'î'l-ḥadis*. thk. Subhî es-Sâmerrâî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Leâliu'l-maşnû'a fi'l-eḥādîsi'l-mevzû'a*. thk. Salah b. Muhammed b. 'Uveyda. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Zeylu el-Leâlii'l-maşnû'a fi'l-eḥādîsi'l-mevzû'a*. thk. Ziyâd en-Nakşibendî el-Eserî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Şafî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Abdüllatîf Himeym - Mâhir Yâsin el-Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Şemseddin Sami. *Ḳāmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-eḥādîsi'l-mevzû'a*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-evsaṭ*. thk. Tarık b. İvadullah b. Muhammed vd. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali İbnü'l-Kâdî Muhammed el-Hanefî. *Mevsû'atü iştilâḥâti keşşâfi'l-fünûn ve'l-ulûm*. çev. Abdullah el-Hâlidî. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1. Baskı., 1996.
- Tuncer, Muhammed. *İbn Arrâk'ın Hayatı ve Tenzîhu's-Şeria Adlı Eseri*. Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Ukaylî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr. *eż-Zu'afâu'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984.
- Yücel, Ahmet. "Cerh Lafızlarından 'Münkerü'l-Hadis' ve Farklı Kullanımları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1997), 199-210.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2014.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Muğnî fi'z-zu'afâ'*. thk. Nureddîn İtr. 2 Cilt. Katar, 1987.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-ictidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1967.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Telḥîsu kitâbi'l-Mevzû'ât*. thk. Ebü Temîm Yasir b. İbrahim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Zemaşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Fâiḳ fi ğarîbi'l-ḥadîsi ve'l-eşer*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 • Yıl / Year: 4 • İlkbahar / Spring: 2021 • Sayı / Issue: 7

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 - Sayı | Issue: 7 - 2021 Nisan | 2021 April



RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية
ISSN: 2564-7903

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Yıl | Year: 4 – Sayı | Issue: 7 – 2021 Nisan | 2021 April: 179-195.

RODNEY STARK'IN SEKÜLERLEŞME TEORİŐİ

The Secularization Theory of Rodney Stark

Lütfü ÜLVER

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Din Sosyolojisi
Dr., Ministry of Education, Sociology of Religion
lutfuulver@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-6758-3701

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Mart 2021 / 01 March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Mart 2021 / 26 March 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Nisan / 30 April 2021

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Nisan / April

Atıf / Citation: Ülver, Lütfü. "Rodney Stark'ın Sekülerleşme Teorisi". Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 7 (Nisan 2021): 179-195.

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

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

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

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

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

RODNEY STARK'IN SEKÜLERLEŞME TEORİSİ

Özet

Bu makalede Rodney Stark'ın sekülerleşme teorisine yönelik eleştirilerini değerlendirdik ve teorinin bilimsel temellere dayanmadığını, aksine dinin geleceğiyle ilgili kehanetlerden oluştuğunu ileri sürdük. Dinin gerilediği iddiasının ortaçağ dindarlığı hakkındaki yanlış algılardan kaynaklandığını, tarihçilerin verilerine referansla ortaya koyduk. Sekülerleşme teorisyenlerinin dine önyargularla baktıklarını ve bu önyargılar nedeniyle de dinin dinamik karakterini gözden kaçırdıklarını ortaya koymayı amaçladık. Ayrıca Stark'ın, "sekülerleşmenin dinsel canlanma ve yeni dinlerin ortaya çıkmasını teşvik eden ve kendini sınırlayan bir süreç olduğu" argümanını analiz ettik. Makalemizde, Stark'ın sekülerleşme konusundaki metinlerini, anlayıcı yaklaşımın metin okuma tekniklerinden "hermeneutik" yardımıyla değerlendirmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sekülerleşme, Yeni Dini Hareketler, Sektler, Kültler.

The Secularization Theory of Rodney Stark

Abstract

In this article, we evaluated Rodney Stark's criticisms of secularization theory and argued that the theory is not based on scientific foundations, on the contrary consists of prophecies about the future of religion. We presented the claim that decline of religion is originated from the misperceptions about medieval religiosity, with reference to the data of historians. We tried to demonstrate that secularization theorists view religion with prejudices and because of these prejudices, they overlook the dynamic character of religion. Also, we analyzed stark's argument that "secularization is a self-limiting process that encourages the religious revival and emergence of new religions". In our article, we tried to evaluate Stark's texts on secularization with the help of "hermeneutics" which is one of the text-reading techniques of the interpretive approach.

Keywords: Sociology of Religion, Secularization, New Religious Movements, Sects, Cults.

Giriş

Aydınlanma döneminden beri batılı entelektüeller, dinin modern dünyada yeri olmayan nostaljik bir olgu olduğunu söyleyip durdular. Bu kültürel iklimde yetişen sosyal bilimciler, modern dinsel gelişmeleri sekülerleşme kavramıyla açıkladılar ve uzun süre dine son kullanma tarihi gelmiş hatta geçmiş bir ürün gözüyle baktılar. Belki de hiç bir sosyal bilim tezi, modernliğin dini ortadan kaldıracığı inancı kadar evrensel bir yaygınlığa ulaşmadı.¹ Bu nedenle sosyal bilimciler, dinin insanların hayatlarına yön veren temel otorite olmaktan çıktığını ve gelecekte ortadan kaybolacağı varsayımını sorgusuz sualsiz kabul ettiler.

Modernleşmeyle birlikte dinin hayatımızdan çıkacağını varsayan sekülerleşme² teorilerinin aksine Stark, geçmişe göre çok daha dindar bir dünyada yaşadığımızı ve

¹ Roger Finke – Rodney Stark, "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906", *American Sociological Review*, (Vol. 53, No. 1 Feb., 1988), 47.

² Sekülerleşme teorisiyle ilgili ayrıntılı tartışmalar için bkz. Mehmet Özay, *Sekülerleşme ve Din*, (İstanbul: İz Yayıncılık 2007); Kirman, Mehmet Ali. *Din ve Sekülerleşme*, (Adana: Kararahan Yayınları 2005); Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi*, (İstanbul: Liberte Yayınları, 2020).

sekülerleşmenin kendi kendini sınırlayan bir süreç olduğunu ileri sürdü. Stark, görüşlerini fütüristik, sekülerist ve teolojik önermelerden ziyade sosyolojik verilere dayandırdığını iddia etti ve bu iddialarını gerçek dünyadan emirik örneklerle temellendirdi. Ona göre sekülerleştiği ileri sürülen ülkelerden gelen veriler, sekülerleşme teorisinin iddialarını tartışmaya yer bırakmayacak bir açıklıkla yalanlamaktadır. Örneğin 163 ülkede bir milyondan fazla katılımcıyla yapılan bir çalışmada her beş kişiden dördü, kurumsal bir dine mensup olduğunu ve haftada bir ya da birkaç defa ibadethaneye gittiğini veya dua ettiğini söylüyor. Katılımcıların %74'ü, dinin günlük hayatlarının önemli bir parçası olduğunu söylerken, kendisini ateist olarak tanımlayanların oranı %5'i geçmiyor. Latin Amerika'da Pentokostal Protestan kiliseler milyonlarca insanı bünyesine katarken, Katolikler de şimdiye kadar görülmemiş şekilde kitlelere ulaşmış ve tebliğde bulunuyor. İslam, Asya, Afrika ve Avrupa'da hızla yayılıyor. Büyük dünya dinlerinin etkisiz kaldığı alanlarda da yeni doğüstü inançlar gelişiyor. SSCB döneminde ateist bir eğitim politikası uygulayan Rusya'da kitleler, hekimlerden ziyade şifacılar gidiyor. Laikliğin mucidi Fransızların %38'i astrolojiye, İsviçreliilerin %35'i falcıların geleceği gördüğüne inanıyor. Japonya'da insanlar, otomobillerini kutsamak için Şinto mabetlerine koşuyor. Alan araştırmalarında ortaya çıkan verilerle, dünyanın giderek sekülerleştiği varsayımı çelişmektedir.³

Dünyada din alanında meydana gelen bu gelişmeleri görmezden gelmeye devam eden bazı sosyal bilimciler ise, Avrupa, Amerika ve İslam coğrafyasında dinin hızla hayatımızdan çıktığına dair yeni "deliller" getirip duruyorlar. Makalemizde bu çelişkinin sebeplerini Rodney Stark üzerinden tartışacağız. Modern toplumdaki din olgusunu sekülerleşmeden ziyade, dinsel dönüşüm bakış açısıyla okumanın daha doğru sonuçlar verdiğini göstermeye çalışacağız.

Stark, sekülerleşme teorisinin temel varsayımlarını beş maddede toplar ve bunları eleştirerek kendi anlayışını oluşturur. Ona göre sekülerleşme teorisinin ilk varsayımı, modernleşme süreci ile birlikte sanayileşme, şehirleşme ve rasyonelleşmenin artmasıyla tüm toplumlarda dindarlığın azalacağıdır. Buna göre sekülerleşme, modernleşmenin olmazsa olmazıdır ve tüm dünyada yaşanacak evrensel bir süreçtir. İkinci olarak sekülerleşme teorisi, kilise ile devletin kurumsal ayrışmasının çok ötesinde, bireysel dindarlığın hatta dinsel inancın bizzat kendisinin zamanla ortadan kaybolacağını ileri sürmektedir. Üçüncü olarak, bilimin toplumsal hayata hâkim olmasıyla, dinsel dünya görüşlerinin prangasından kurtulacağımızı ve hayatımızda dinsel dogmalara yer vermeyeceğimizi varsaymaktadır. Dördüncü olarak teori, modernleşme ile birlikte ilerleyen sekülerleşmenin bir kere gerçekleştikten sonra geri dönüşü olmayan bir süreç olduğunu iddia etmektedir. Beşinci olarak da sekülerleşme sürecinin evrensel bir fenomen olduğunu, sadece Hristiyanlığın tanrısının ölmediğini, tüm dünya dinlerinin yok olmaya mahkum olduğunu ileri sürmektedir.⁴

Sekülerleşme teorisinin savunucuları, dinin gerilediğinin sosyolojik kanıtı olarak Avrupa'nın boş kiliselerini gösteriyorlar. Ancak Stark, Avrupa'da dini kurumlara katılımın düşük olmasının, inancın reddedildiği anlamına gelmediğini ifade eder. Birazdan Stark'a referansla sekülerleşme teorisinin varsayımlarının tarihsel verilere dayanmadığını ve Avrupa'da kilise katılımının tarihin hiçbir döneminde yüksek olmadığını⁵ ortaya koyacağız. Dolayısıyla kilise katılımındaki düşüklüğün sekülerleşmenin kanıtı olarak yorumlanamayacağını göreceğiz.

³ Rodney Stark, *The Triumph of Faith: Why the World Is More Religious Than Ever*, (Wilmington, 2015), 1-11

⁴ Rodney Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, Haz. Ali Köse, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002), 36-40.

⁵ Stark, *The Triumph of Faith*, 2-3.

1. Dinsel Gerileme Efsanesi

Sekülerleşme taraftarları, Avrupa'da mabetlere gidişin azaldığı varsayımıyla, aslında er ya da geç dini inancın da ortadan kaybolacağını ifade etmeye çalışıyorlardı. Bu varsayımı desteklemek için de kiliseye katılım oranlarındaki düşüşü delil olarak gösterdiler. Kilise katılımındaki düşüklüğün sebebinin sekülerleşme ile açıklanması, aynı zamanda dini kurumların ve din adamlarının tembelliklerini gizlemelerine de yardımcı olmuştu. Eğer Kilise katılımındaki düşüklüğün temel sebebi sekülerleşme ise, bu durumda din adamlarının hiç günahlarının olmadığı anlamına geliyordu. Bundan dolayı 20. yüzyılda kilise katılımındaki düşüklüğün sekülerleşme tezini kanıtladığı konusunda sosyologlar ile teologlar arasında ilginç bir uzlaşma oldu. Ancak sekülerleşme savunucuları bunu bir adım daha ileriye götürerek, kilise katılımındaki düşüşün dindarlıkta da düşüşe yol açtığını, hatta kiliseye katılımı sağlayan dinsel inançların varlığının ortadan kalktığının kanıtı olduğunu iddia ettiler. Aslında yapılan hata çok açıktı, din kurumsal kilise pratiğiyle özdeşleştiriliyordu. Hâlbuki dindarlığın kurumsal olmayan formları ortadan kaybolmuyor, aksine daha görünür hale geliyordu.⁶

Stark'a göre sekülerleşme tezi, hiçbir zaman gerçeklerle örtüşen bir tez olmamıştır. Avrupalı sosyal bilimcilerce üretilen ve tedavüle sokulan sekülerleşme tezi, Avrupa'nın dindarlık göstergelerinde ciddi düşüşlerin olduğunu ve bunun kanıtlanabileceğini iddia etmektedir. Halbuki Avrupa'da dini katılımı istatistiksel olarak kanıtlanabilir uzun dönemli bir düşüşten bahsedilemez. Ancak Stark, teoriye karşı keskin bir eleştiri daha yöneltir. Ona göre kuzey ve batı Avrupa'da kiliselere katılım, modernleşmenin çok öncesinden beri düşüktür. Ayrıca sosyologların iddiaların aksine Avrupa'da öznel dindarlık oranı hala yüksektir. Bu yüzden Tanrıya inanan ancak dini ibadetleri yerine getirmeyen insanları ve yaşadıkları ülkeleri *sekülerleşmiş* olarak tanımlamak anlamsızdır.⁷ Stark, Avrupa'nın sekülerleştiği iddialarının temelsiz olduğunu ileri sürerken tarihçilere referansta bulunur ve kuzey ve batı Avrupa'da dini katılımın ortaçağlarda da yüksek olmadığı tespitlerine dayanır.⁸

1.1. Ortaçağ Dindarlığı Efsanesi

Peter L. Berger gibi empirik kanıtların baskısı altında sekülerleşme tezinden vazgeçen sosyologlar bile, dünyanın geçmişe göre daha dindar olduğunu ancak batı Avrupa'nın tek *istisna* olduğunu ileri sürüyorlar. Berger'e göre günümüz din sosyolojisinin en ilginç sorularından biri, "Avrupa'nın niçin dünyanın geri kalanından farklı olduğudur."⁹ Stark, Berger gibi teorisyenlerin sorularına *Hristiyan altın çağ miti* kavramıyla cevap verir ve sekülerleşme inancının en kutsal illüzyonlarından birine meydan okur.

Ortaçağ dindarlığıyla ilgili bilgilerimizin çoğu, belirli klişelere dayanır. Büyük mabetlerin inşa edildiği ortaçağın, evrensel dindarlık dönemi olduğu varsayılır. Kilisenin her türlü baskı aracıyla topluma hükmettiği ve halkın kiliseleri doldurduğu düşünülür. Ancak tarihçiler, ortaçağlarda Hristiyanlıkla ilgili bilgilerimizi sorgulamamıza neden olacak veriler sunmaktadır. Zannedilenin aksine, ortaçağlarda kilise katılımı düşüktür. Avrupa

⁶ Stark, *The Triumph of Faith*, 40.

⁷ Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", 42-43.

⁸ Stark Ortaçağ Avrupa dindarlığı konusunda Colin Morris, "Christian Civilization (1050-1400)", *In The Oxford History Of Christianity*, ed. J. McManner, Oxford: Oxford University Press; C. J. Sommerville, *The Secularization Of Early Modern England*, New York: Oxford University Press 1992; John Bossy, *Christianity In The West:1400-1700*, New York: Oxford University Press 1985; A. Murray, "Piety And Impiety in The Thirteenth-Century Italy". *Studies Church History* 8: 1972; E. Duffy, *The Late Middle Ages: Vitality Or Decline*. In *Atlas Of The Christian Church*, Ed. H. Chadwick-G. R. Evans New York 1987 gibi tarihçi ve sosyologların eserlerine referansta bulunur.

⁹ Peter L. Berger, "Pluralism, Protestantization and The Voluntary Principle", *Democracy and The New Religious Pluralism*, Ed. Thomas F. Banchoff, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 21; Peter L. Berger, "Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler", çev: İhsan Çapçioğlu, *Dini Araştırmalar*, (Cilt: 5, Sayı: 13, 2002), 190; Peter L. Berger, "Between Relativism and Fundamentalism", *The American Interest*, /September/October, 2006), 10.

nüfusunun yüzde doksandan fazlası kırsal alanlarda yaşıyordu. Kiliseler ise sadece büyük yerleşim yerlerindedir. Ulaşım ve mesafe gibi nedenlerden dolayı da kitlelerin kiliseye gitmesi pek mümkün değildi. Elimizde Ortaçağ dindarlığıyla ilgili istatistikler yoktur, fakat Alexander Murray gibi tarihçilerin aktarımlarına göre, "13. yüzyılda toplumun önemli bir bölümü, kiliseye neredeyse hiç gitmiyordu." Dominiken Başrahip Humbert of Romans (1200-1277) İtalya'da insanların "nadiren kiliseye gittiklerini" kabul eder. Aziz Antonio'nun 1430'larda kaleme aldığı notlarında, Tuscon köylülerinin cemaatle yapılan ibadetlere nadiren katıldıklarını, hatta günah çıkarma ibadetini yılda bir kez yapanların dahi çok az olduğunu görüyoruz.¹⁰

Ortaçağda dünyanın daha dindar olduğu ve insanların çoğunun dini ritüelleri yerine getirdiği düşüncesi bir varsayımdan ibarettir. Pek çok ortaçağ tarihçisi, soyluların kiliselerde icra edilen ayinlere nadiren katıldıklarını, sıradan halkın da kitleler halinde kiliselere koşmadıklarını yazmaktadır. Hatta bazı yerlerde ruhban sınıfının kumar, eğlence ve gayri ahlaki işlerle uğraşmaktan kiliseye gidecek zaman bulmadıkları ifade edilmektedir. Kiliselere gidenlerin de geç gidip erken ayrıldıkları, meyhanede vakit geçirmeyi tercih ettikleri kaydedilmektedir.¹¹ Kiliseye giden insanların da edepsizlik yaptıkları, ağız dalaşına girdikleri, şaka yaptıkları, uydukları hatta birbirilerine silah çektikleri ifade edilmektedir. Kiliseye gidenlerin kedi köpek gibi evcil hayvanlarını da yanlarında götürdükleri ve bunların havlamalarından rahibin sesinin duyulmadığı hatta rahip dua ederken cemaatin bir kısmının kâğıt oynadığı kaydedilmektedir. Ortaçağda pek çok kilisede din görevlisinin olmadığı, varsa da bir kısmının görevlerine gitmediğinden bahsedilir. Bu dönemde din adamlarının kullandığı ilmihal kitaplarından, papazların bilgi düzeylerinin de çok düşük olduğu anlaşılır. Papazlar kutsal metinlerin dili olan Latinceyi bilmek bir yana, Hristiyanlığın temel akidelerinden bile bihaber diler. Ortaçağda kiliseye katılımın düşük olması yanında, hem din görevlilerinin hem de halkın dini bilgi düzeyinin düşük olduğunu öğreniyoruz.¹²

Görüyoruz ki modernleşmeyle birlikte Avrupa'da dini katılımı büyük düşüşlerin olduğu varsayımı, geçmişte daha dindar bir Avrupa olduğu algısından kaynaklanır. Bu algının da tarihsel temellerinin olmadığını gördük. Bugün pek çok ülkede dini katılım düşük olabilir ama bunun sebebi modernleşme değildir. Tarihsel bakış açısından yoksun sosyologların Avrupa'nın dindarlıktan uzaklaştığı efsanesini sorgusuz sualsiz kabul etmeleri ciddi bir hatadır. Zira Geeley'in dediği gibi "Avrupa'nın Hristiyanlıktan uzaklaşması söz konusu olamaz ... çünkü zaten Hristiyanlaşması diye bir şey de yoktu. Hristiyan bir Avrupa hiçbir zaman olmadı."¹³

1.2. Hristiyanlaştırmada Başarısızlık

Stark, tarihçilerin verilerinden hareketle Avrupa'nın Hristiyanlaşma sürecinin aslında dinsel katılımın düşük oluşunun da sebebi olduğunu düşünür. Zira Roma İmparatorluğunda Hristiyanlık, rekabete dayalı bir ortamda kitlelere yayılan bir kült hareketiydi. Avrupa'da kralları vaftiz edip aziz ilan ederek yayılan bir devlet dini haline geldi ve bu nedenle halk ismen Hristiyan oldu. Yani Avrupa'da yönetici elitlerin Hristiyanlığı benimsemeleri önemsenmiş fakat halkın özellikle de köylülerin Hristiyanlaşması için çaba sarf edilmemişti. Bu yüzden de halkın benimsediği Hristiyanlık, pagan inançlarla Hristiyanlığın karışımından oluşan yamalı bir bohça gibiydi. Dolayısıyla kuzey Avrupa ülkelerinin kiliselere akın edecek

¹⁰ Stark, *The Triumph of Faith*, 41.

¹¹ Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", 43-44.

¹² Stark, *The Triumph of Faith*, s. 42-43.

¹³ Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", 51.

motivasyondan yoksun olmaları, modernite kaynaklı gelişmelerle açıklanamaz. Kuzey Avrupa'da Hristiyanlık, geçmişte de bu durumdaydı¹⁴

Mesela XII. yüzyıla kadar İsveç ve Finlandiya saraylarında pagan dönemin inançları hâkimdir. Halkı Hristiyanlaştırmak gibi gayretleri olmamıştır. Nitekim İskandinavlar, Hz. İsa ve azizleri pagan dönemin tanrılarına dönüştürerek benimsemişlerdir. Paganizm ve Hristiyanlık'ın bileşiminden karma bir inanç oluşturan elitler, hem Hz. İsa'ya dua ediyorlar hem de gündelik hayatta Thor'dan yardım bekliyorlardı. Pek çok tarihçi İskandinavya'nın Hristiyanlaşmasının, "Hristiyanlığın eski batıl putperest inanç ve seremonilerin yerini alması ve onların yeni bir kisve altında yaşamasına müsaade etmesiyle gerçekleştiğini" söyler. Dolayısıyla halk Hristiyanlığı, pagan dönemin gelenek ve ritüelleriyle Hristiyanlığın karışımından oluşan eklektik bir dini anlayıştı.¹⁵

Avrupa'da kiliselere katılımın azlığı ve düşük dini bilgi düzeyi, Avrupalıların dinsiz oldukları anlamına gelmez. Onların dini, kesin kuralları olan ve mabetlerde yaşanan dini pratiklerden ziyade, doğaüstü kültürün özgürce dolaştığı kurumsallaşmamış bir dindir. Tarihçi Gerald Strauss, Avrupa'nın dini anlayışının eski ritüellerin, zamanın örfünün, halk Katolikliğinin, günlük yaşamdaki büyüsel uygulamaların zengin bir karışımından oluştuğunu ortaya koymuştur. Onlar Tanrıya, İsa'ya, Meryem'e ve çeşitli azizlere başvurmanın yanında perilere, cinlere, bazı pagan tanrılara, tanrıçalara aynı anda dua edip yardım dileyebiliyorlardı. Dinin merkezinde sağlık, doğurganlık, cinsellik ve iyi mahsuller gibi sıradan yaşamsal olaylar vardı, yaşamın anlamı veya kurtuluş gibi meselelerle fazla ilgilenilmiyordu. Bugün pek çok Avrupalı, kiliseleşmemiş bir inancı benimser. Kiliseye gitmese de Hristiyan akidelerine inanmayı sürdürür ve bunları kimliğinin bir parçası olarak kabul eder. Grace Davie, bu durumu *ait olmadan inanma* olarak adlandırır.¹⁶

2. Sekülerleşme Teorisyenleri Nerede Hata Yapıyor

Stark, Aydınlanma'dan günümüze pek çok sosyal bilimcinin dinin geleceğini yanlış değerlendirdiğini düşünür. İlk olarak dine olumsuz bakan ve kendilerini aydınlanma düşüncesinin mirasçısı olarak gören bazı sosyal bilimciler, dinin ortadan kaybolmasını hararetle istiyorlardı. İkincisi ve daha önemlisi, sadece sekülerleşme üzerine yoğunlaşan ve dinin dinamik karakterini anlayamayan sosyal bilimciler, sürecin daha geniş ve çift yönlü bir yapının parçası olduğunu göremediler. Dini, belirli yapılarla özdeşleştiren Batılı entelektüeller, bunların sekülerleşmesini genelde dinin ölümü olarak yorumladılar. Geniş bir açıdan bakıldığında din tarihi, sadece bir düşüş değil, aynı zamanda yeniden doğumların ve gelişmelerin tarihidir. Dolayısıyla dinin zamanla değiştiğini, ancak toplumlarda yaşanan dindarlığın göreceli olarak istikrarlı olduğunu ileri sürebiliriz.¹⁷

Stark'ın dine bakış açısı, bizi sekülerleşme teorisyenlerinden farklı bir yöne gitmeye zorlar. Zira bu bakışta insanların doğaüstüne ilişkin inançları, arzu edilen pek çok ödülün tek makul kaynağı olarak görülür. Dolayısıyla bu dünyada çekilen acıların ve sıkıntıların gelecekte ebedi mutlu bir hayatla telafi edilebileceğinin garantisini, sadece tanrılar verebilir. Başka bir deyişle sadece tanrılar, bize sonsuz bir yaşam vaat edebilir. Bireyin ölümün yarattığı kaygılarla başa çıkma çabası, belki de doğaüstüne inancın sürdürülmesinin en önemli gerekçelerinden biridir. İnsanlar böyle isteklerde buldukları sürece, doğaüstüne dayanan inançlar, seküler düşünce sistemleri üzerinde mutlak bir üstünlüğe sahip olacaktır.¹⁸

¹⁴ Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", 52.

¹⁵ Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", 54-55.

¹⁶ Stark, *The Triumph of Faith*, 44, Bkz. Grace Davie, *Modern Avrupa'da Din*, çev. Akif Demirci (İstanbul: Küre Yayıncılık, 2005).

¹⁷ Rodney Stark- William S. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*, (University of California Press, 1985), 3.

¹⁸ Rodney Stark - William S. Bainbridge, "Secularization and Cult Formation in the Jazz Age", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Cilt: 20, Sayı: 4, 1981, 361.

Birçok sosyal bilimci, sekülerleşmenin nedeni olarak *modern bilimi* göstermektedir. Fakat bilimin nimetlerine sahip olmak, sadece doğüstü kaynaklardan gelebilecek ödülleri reddetmemizi gerektirmez. İnsanlar ne kadar bilimsel bilgilerle donatılmış olurlarsa olsun, varoluşsal endişelerden kurtulamaz. Bilim, insanın bütün arzu ve isteklerini tatmin edemeyeceğinden, dinler ve inançlar var olmaya devam edecektir. Zira bazı ülkelerde uygulanan din karşıtı politikaların da bunları yok etmeyi başaramadıkları ortadadır.¹⁹

Swatos ve Christiano'nun²⁰ da işaret ettiği gibi Stark, modern dünyada dinin durumunu, "doğrusal" teorilerle değerlendirmek yerine, Pitirim Sorokin'in *sosyokültürel gelişim* teorisine benzeyen *döngüsel* bir yaklaşımla ele alır. Sosyal sistemlerde kaçınılmaz değişimler meydana geldiğinden, belirli bir dönemde insan ihtiyaçlarına cevap veren dinler, zamanla yetersiz kalabilir. Bu bağlamda Stark, sekülerleşmenin *kendi kendini sınırlayan bir süreç* olduğunu ve beraberinde iki telafi edici durumu getirdiğini ifade eder. Bunlar, dinsel canlanma (revival) ve dinsel yenilik (innovation) olarak isimlendirilir.²¹

Stark'a göre, dinin yok olacağını iddia edenler, modern toplumda doğüstü inançların ve uygulamaların geçirdiği değişim ve dönüşümleri yüzeysel okumakta ve din kavramını, spesifik dinler ve bunlara bağlı kurumsal yapılarla sınırlandırmaktadırlar. Ona göre bazı dini grupların özellikle de liberal dinsel hareketlerin geleceği çok parlak olmayabilir, hatta Yahudi Hıristiyan geleneğindeki bütün dinsel kurumlar yok da olabilir, ancak insanların doğüstüne yönelik inançları devam edecektir. Hatta Stark, geleneksel dinlerin güç kaybettiği yerlerde bile insanların doğüstüyle yeni ilişki tarzları geliştirdiklerine dair güçlü işaretlerin olduğunu ileri sürmektedir. İlk güçlü işaret, alan araştırmalarında "hiçbiri" kategorisinde değerlendirilen insanlarla ilgilidir. Sosyal bilimciler sıklıkla ana dinsel oluşumlardan ayrılan ve dinsel eğilimlerini *hiçbiri* olarak belirtenlerin, bilime inananlar ve seküler hümanistler olduklarını varsayarlar. Oysaki bu insanlar, müesses dinsel oluşumlara müntesip olmasalar bile doğüstü inançlara bağlılıklarını sürdürmekte, astrolojiden Zen Budizm'e kadar doğüstü kavramları bünyesinde barındıran inançlarla ilişkilerini korumaktadırlar. Sekt ve kült hareketleri, genellikle herhangi bir dine aidiyet hissetmeyenler arasında yayılmaktadır. Hatta ateist olarak değerlendirilen *hiçbiri* kategorisinin çoğunluğu, hala cennet-cehennem gibi geleneksel doğüstü inançlara inanmaya devam etmektedir.

İkinci önemli bir işaret de yine kendilerini *hiçbiri* kategorisiyle ilişkilendiren bireylerle bağlantılıdır. Amerika'da en istikrarsız sosyal kesim, kendilerini seküler olarak adlandıranlardır. Ebeveynlerinin dinlerini *hiçbiri* olarak belirten Amerikalıların %40'ından daha azı, hayatlarında bu tercihi devam ettirmektedir. Araştırmalara göre dinsiz bir evde yetişen Amerikalıların çoğu, dini bir cemaate üye olmaktadır. Hatta bu kişiler, liberal dinsel hareketlerden ziyade geleneksel ve katı doktrinlere sahip oluşumlara eğilim göstermektedir.²² Stark, yeni dinsel hareketlerin genellikle hiçbir dine mensubiyeti olmayanlar arasında yayıldığını ifade eder. Mesela Amerika'da Hinduizm'i benimseyenlerin çoğu, daha önce hiçbir dine inanmayan veya kiliseden uzaklaşmış insanlardır. Hinduizm'e geçen Amerikalılar arasında *seküler* Yahudi ailelerinden gelen genç Amerikalılar ağırlıktadır. Hinduizm'den etkilenen bir diğer grup da "hiçbir dine ait olmayan" ailelerin çocuklarıdır.²³

Stark'ın vurguladığı üçüncü işaret, sekülerleşme teorisyenlerinin bile görmezden gelemedikleri Evanjelik Protestan hareketlerin dünyanın pek çok bölgesinde hızla yayılmasıdır. Amerika'da moderniteyle pazarlık edip inançlarını yumuşatan dini gruplar güç

¹⁹ Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 434.

²⁰Swatos, William H. - Christiano, K. J. "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, haz. Ali Köse, (İstanbul Ufuk Kitapları 2002), 106.

²¹ Rodney Stark-William S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, (New York: Rutgers University Press 1987), 304.

²² Rodney Stark, "Must All Religions Be Supernatural?", *The Social Impact of New Religious Movements*, Ed. Wilson, Bryan, (New York: Rose of Sharon Press), 1981, 166; Stark, "Secularization and Cult Formation in The Jazz Age", 362, Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 48.

²³ Rodney Stark, *Tek Gerçek Tanrı: Tektanrıcılığın Tarihsel Sonuçları*, çev. Çiğdem Özür, (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2005), 127.

kaybetmekte, sekülerleşmeye karşı duran muhafazakâr dinsel organizasyonlar varlıklarını korumakta hatta gelişme göstermektedir. Stark'a göre güçlü dinsel kurumların zayıfladığını görüp sekülerleşmeye delil gösterirken, yeni dinsel hareketlerin oluşumunu görmezden gelmek ikiyüzlülüktür.²⁴

Bu sebeplerle Stark, sekülerleşmenin dinsel canlanma ve yeniliği teşvik eden ve kendini sınırlayan bir süreç olduğunu ileri sürer. Başka bir ifadeyle uzun zamandır geleneksel dinlerin yaşadığı sekülerleşme, dinsel canlanma ve yeni dini hareketlerin ortaya çıkmasının sebebi olarak değerlendirilir. İnsanlık tarihine yüzyıllarca yön vermiş geleneksel dinsel oluşumlar ortadan kaybolurken, insani dinsel enerji yeni kanallarda yaşamaya devam etmektedir. Sekülerleşme sadece modern dönemin bir özelliği olarak düşünülmemelidir. Sekülerleşme, her dinsel geleneğe devam eden bir süreçtir. Bununla beraber sonuç, dinin sona ermesi değil, bazı dinsel kurumların zayıflamasıdır. Canlanma ve yenilenmenin dengeleyici süreçleri dini diri ve canlı tutar.²⁵

3. Sekülerleşme ve Dinsel Canlanma

Bu başlık altında sekülerleşme taraftarlarının kehanetlerinin gerçekleşmediğini, aksine dinin dönüşerek yeniden canlandığını göstermeye çalışacağız. Modern dünyada geleneksel dinsel kurumların derin meydan okumalarla karşılaştığını Stark da kabul eder. Ancak ona göre sekülerleşme, geleneksel dinsel kurumların gücünü zayıflatmış, fakat dini ortadan kaldıramamıştır. Güçlerini yitiren geleneksel dinlerin yerine, yeni dini yorumların ve yeni dinlerin geçmesine sebep olmuştur.²⁶

Modern dünyada dine en ciddi meydan okumalar, bilim ve bilimsel alanda meydana gelen gelişmelerden kaynaklanmıştır. Modern bilimin gelişmesi ve toplumsal yaşama hâkim olmasıyla, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin birçok öğretisi sorgulamaya açılmış, dinin sürekli olarak mevzi kaybetmesine neden olmuştur. Kutsal kitaplardaki Yaratılış, Nuh Tufanı, dinlerin doğaüstü güçler ve dünyaya müdahaleleriyle ilgili açıklamaları ile modern bilimin verileri arasında uyumsuzluklar giderek din-bilim çatışması olarak karşımıza çıkmıştır.²⁷

Din-bilim uyumsuzluğunun üstesinden gelmek isteyen teologlar, bu türden çelişkileri yumuşatmaya çalışır. Tam da bu yumuşatma denemeleri, dinlerin yavaş yavaş sekülerleşme sürecine girdiğinin de belirtisi olarak okunabilir. Nitekim bu süreçte bazı Hıristiyan ve Yahudi teologların çalışmalarında tanrının uzak, pasif ve neredeyse varlığı tartışılan bir mefuma evrildiğini görüyoruz. Stark, *mitolojiden arındırılan* ve doğaüstü özelliklerini yitiren bir dinin, geçmişteki güçlü bağlılık düzeylerini yaratamayacağını düşünür. Zira doğaüstü özelliklerini yitiren bir din, dinlerin varoluş nedeni olan nihai anlam sorularına cevap veremez.²⁸ Stark, dine ve dinsel kurumlara formel akademik yaklaşımların da sekülerleşmeyi teşvik ettiğini düşünür. Çünkü akademisyenler, kutsal kitaplardaki mucizevî olaylar karşısında tanrıya şükran duymak yerine, saf rasyonel inanç arayışına girerler ve mucizeleri açıklama ayarısına karşı koyamazlar. Sonuçta mucizeleri tanrının insanlara bir lütfu olarak değil, illüzyon olarak görüp reddederler.²⁹

1960'larda öğretilerini liberalleştiren kiliselerin üye kaybettiği konusunda genel bir uzlaşma vardır. Ancak liberal kiliseleri terk edenlerin, doğaüstü inançları bütünüyle reddedip dinsizliğe yelken açtıkları da düşünülmemelidir. Nitekim araştırmalar, bunların kiliseye gitmeden de öznel dünyalarında dindarlıklarını sürdürdüklerini ortaya koymaktadır.

²⁴ Stark, "Secularization and Cult Formation in The Jazz Age", 362; Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 431.

²⁵ Stark-Bainbridge, *A Theory of Religion*, 117; Ayrıca küreselleşme, din ve sekülerleşme tartışmaları için bkz. Hasan Coşkun, "Küreselleşme Sürecinde Din". Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/2 (Aralık 2017): 115-134.

²⁶ Stark - Bainbridge, *A Theory of Religion*, 279.

²⁷ Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 433.

²⁸ Rodney Stark, "Must All Religions Be Supernatural?", 163-164; Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 434.

²⁹ Roger Finke - Rodney Stark, *The Churching of America: 1776-2005: Winners and Losers In Our Religious Economy*, (New Brunswick: Rutgers University Press, 2005), 47.

1960'ların sonlarında alan araştırmalarıyla cemaat değiştirmeyi mercek altına alan ilk sosyologlar olan Stark ve Glock, muhafazakâr dinsel kurumlara geçişin tahminlerin çok ötesinde olduğunu tespit etmişlerdi. Sosyal bilimcilerin ve teologların beklentilerinin aksine muhafazakâr hareketler büyüyor, liberaller üye kaybediyordu. Aynı araştırmada muhafazakâr dini yorumların, dini yaşantı düzeyinin düşük olduğu ailelerde yetişen bireylere cazip geldiğini de tespit ettiler. Liberal kiliselerden ayrılan veya ateist olan bireylerin de son tahlilde tekrar geleneksel bir inanca yönelebildiklerini ortaya koydular.³⁰

Sekülerleşmeyi dinsel dönüşüm süreci olarak yorumlayan Stark, modern bilimin erozyona uğrattığı dini yapıların, ihya hareketleriyle hayatta kalmaya çalıştıklarını söyler. Bu yüzden seküleristlerden farklı olarak, sekülerleşmenin dini ortadan kaldırdığı fikrinin çok dar bir kilise-sekt dönüşümü³¹ anlayışından kaynaklandığını düşünür. Sekülerleşmeyi geleneksel dinsel kurumların güç kaybetmesi olarak tanımladığımızda, yeni bir kilise-sekt süreci yorumuyla karşılaşırız. Stark'a göre sosyal bilimciler dinsel gruplardaki değişimleri ve tepkileri gözlemlemede başarısızdır. Sekülerleşme, dinsizlikten ziyade dinsel uyanışa yol açan kendi kendini sınırlayan bir süreçtir. Dinsel oluşumlar liberalleştikçe ve sekülerleştikçe hem güç kaybeder hem de tepki hareketlerine neden olur. Başka bir ifadeyle aynı gelenek içerisinde ihya hareketlerinin ortaya çıkmasına sebep olur. Bu da dinde bir gerileme olarak yorumlanamaz. Sadece belirli dinsel organizasyonlar gerilerken, yeni oluşumlar sahneye çıkmaya başlar.³²

Burada Stark'ın dinsel canlanmayı, sekteryan hareketlerin doğuşu ve gelişmesi açısından kavradığını ifade etmeliyiz. Geleneksel inançların seküler topluma uyum göstermesinden memnuniyetsizlik duyanlar olur. Bu memnuniyetsizlikler öte dünyayı önceleyen din yorumlarını hayata hakim kılmak veya yeniden inşa etmek isteyen grupların doğuşuna sebep olabilir. Bu nedenle geleneksel kiliselerin zayıflaması, dinin çöküşü anlamına gelmez. Sekülerleşmenin kendi dinsel çözümlerini ürettiği anlamına gelir. Başka bir deyişle yeniden canlanma, geleneksel dinlere bağlılığı koruma ve devam ettirme çabasıdır. Bu sebeple yeniden canlanma çabaları, geleneksel dinlerin güçlü olduğu yerde yoğunlaşır.³³

Stark, İslam dünyasında da ciddi bir dinsel canlanmanın yaşanmakta olduğunu düşünür. İslam dünyasındaki dinsel canlanmanın özellikle eğitilmiş ve varlıklı kesimlerde belirginleşmenin önemsenmesi gereken bir durum olduğuna işaret eder. Modernleşme ile sekülerleşme arasında sebep sonuç ilişkisi kuran bazı batılı uzmanlar, İslam ülkelerinin de bu evrensel ve tersine çevrilemez sürecin etkisi altında dinden uzaklaşacağını ileri sürdüler. Bazı İslam ülkelerinde hâkim olan sosyalist ve Marksist rejimlerin de Müslümanların sekülerleşme sürecini hızlandıracağını iddia ettiler. Ancak Avrupa ve Amerika'daki dinsel canlanmayı tahmin edemeyen Batılı uzmanlar, 1960'larda İslam dünyasında başlayan kitlesel dinsel canlanmayı da ıskaladılar.³⁴

Modern dinsel gelişmeleri kavrayamayan bazı sekülerleşme teorisyenleri, İslam dünyasında yaşanan dinsel canlanmayı geriye dönüş olarak yorumlamaktadır. Stark'a göre İslam dünyasında Ortaçağa bir geri dönüş arzusu yoktur. Müslümanların İslami altın çağa dönme arzusunda oldukları eleştirilerine karşı çıkan İra Lapidus, Müslümanların modern dünyanın sorunlarına çözüm bulabilecek dünya görüşünü oluşturmak için Kur'an'a ve peygambere döndüklerini ileri sürer. Oliver Roy'un ortaya koyduğu gibi, İslami canlanma trendi, modern ve şehirli insanlar arasında daha güçlüdür. Bunlar tüketim kültürü, yukarı sosyal hareketlilik vb. "modern şehir hayatının değerlerini yaşıyorlar. Aynı zamanda

³⁰ Stark, "Must All Religions be Supernatural?" 164-165.

³¹ Stark, kilise-sekt dönüşümünü, dini hareketlerin toplumla uyum veya gerilim derecesine göre açıklar. Ana dinsel yapı, topluma uyum sağladığı için hoşnutsuzluklar başlar ve geleneksel saf inanca dönmek için gruptan kopmalar başlar. Bu ayrılan gruba sekt adı verilir. Bu grup başarılı olursa, zamanla kiliseye dönüşecek ve tekrar bölünecektir. Böylece dinsel hareketlerin oluşumu, dönüşümü, parçalanması ve yeniden doğuşlarının bir döngüsü ortaya çıkar.

³² Finke - Stark, *The Churching of America*, 45-46.

³³ Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 444-447.

³⁴ Stark, *The Triumph of Faith*, 85-86.

araştırmalar, İslami canlanmanın fakir ve eğitimsiz kişiler arasında gerçekleştiği tezini yalanlamaktadır. Mesela camiye gitme oranları eğitilmiş Müslümanlar arasında daha yüksektir. Dolayısıyla pek çok Müslüman teolog modernliği, İslami referanslarla yeniden yorumlayarak çağdaş bir İslami canlanma arayışındadır.³⁵

Stark'a göre yeniden canlanmanın en temel problemi, bütün bir kültürel tarihe mirasçı olmasıdır. Oysaki bu tarih, bilimin yol açtığı doktrinel yenilgilerle doludur. Bu problemin üstesinden gelmek amacıyla geleneğin sağlam kalan parçaları toplanıp bir araya getirilmeye çalışılır. Böylece sekülerleşme, sürece meşru bir şekilde yeniden dahil edilir. Burada bilimin ana kriter olarak alındığı ve dinsel doktrinlerin içeriğinin buna göre belirlendiği gözlerden kaçmayacaktır. Bundan dolayı ihya hareketleri, sekülerleşme süreciyle başa çıkarak varlığını devam ettirme baskısı altındadır. Stark, ihya hareketlerinin güçlü yeni dinsel alternatiflerin ortaya çıkması durumunda daha da zorlanabileceklerini düşünür. Zira bilimin yıpratmış bir geleneğin mirasını taşımayan yeni dini hareketler, moderniteyle daha kolay uzlaşır.³⁶

4. Sekülerleşme ve Dinsel Yenilik

Stark'ın insani varoluşun temel ilkelerinden çıkardığı bakış açısı, seküleristlerin varsayımlarının aksine dinin ölmediği fakat değişip dönüşerek varlığını sürdürdüğü karmaşık bir süreci gözler önüne sermektedir. Bütün liberal dini gruplar, sekülerizmin kazanında eriyip yok olabilir ama sekülerleşme kendi kendini sınırlayarak iki farklı tepki üretir. Bir önceki başlıkta tartıştığımız sektler/ihya hareketleri ve şimdi tartışmaya dahil edeceğimiz kültürler/yeni dini hareketler, liberalleşen grupların zayıflamasıyla ortaya çıkan pazar boşluğunu doldurma çabasına girerler. Yeni dinlerin gelişip gelişmemeleri, geleneksel dinsel kurumların gücüne ve enerjisine bağlıdır.³⁷

Stark'a göre bütün dinler küçük, sapkın kült hareketleri biçiminde ortaya çıkmış ve hâkim dinlerdeki zayıflıklardan faydalanarak büyümüştür. Hz. İsa, kendisine inanan küçük bir grupla büyük pagan tanrılarına meydan okumuştur. Hz. İsa'yı küçümseyen Romalı entelektüeller gibi modern sosyologlar da kültürleri aşağılamaktadır. Bu hataya düşmeden dinin geleceğini değerlendirmek isteyen sosyologlar, kültürlere yakın ilgi göstermelidir. Halbuki dinin yakın gelecekte ortadan kaybolacağını varsayan pek çok sosyolog, geleceğin dinlerinin heyecan verici kıpırtılarına alaycı bir üslupla yaklaşıyor. Ancak ıskalanan şudur ki; pek çok tarihsel din yok olmuştur ama "din" hala yaşamaya devam etmektedir. Nitekim yüzyıllar önce ortaya çıkan ve dönemin izlerini taşıyan büyük dünya dinleri, son iki yüzyıllık sekülerleşme sürecinden ağır yaralar almıştır. Modern dönemde ortaya çıkan dinler, sekülerleşmeye karşı dayanıklı dinsel önermeler sunabilir. Çünkü yeni dinler, bilimin erozyona uğrattığı bir geçmişin mirasçısı değildir. Başka bir ifadeyle yeni inançlar, modern kültürle pazarlık etmeden de varlığını sürdürebilir.³⁸

Stark'ın yeni dini hareketler ile ilgili olarak ileri sürdüğü bu argüman, hakim sosyolojik görüşle uyumlu değildir. Bryan Wilson ve Richard Fenn gibi sosyologlarca dile getirilen hâkim görüşe göre, modern dünyada kültürler veya yeni dinlerin yaygınlığı, aynı zamanda sekülerleşme sürecinin kanıtıdır. Wilson³⁹, modern dünyanın, yerli ve ithal inançların karışımından oluşan egzotik bir dinler süpermarketi ürettiğini ileri sürmüştür. Dinsel oluşumların tamamının dinler süpermarketinde bir arada bulunması da büyük oranda toplumun sekülerleşmesinden kaynaklanır. Ona göre bu yeni dini hareketler, yüzeysel, özgün

³⁵ Stark, *The Triumph of Faith*, 89-90.

³⁶ Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 435.

³⁷ Stark -Bainbridge, *A Theory of Religion*, 318; Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 2.

³⁸ Stark - Bainbridge, "Secularization and Cult Formation in The Jazz Age", 372; Stark - Finke, *Acts of Faith*, 121, Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 2, 435-436.

³⁹ Bryan Wilson, "The debate over Secularization: Religion, Society and Faith", *Encounter* 45 (4), 1975, 77-83

olmayan ve göreceli olarak önem arz etmeyen tüketim nesnelere dir. Wilson'un yeni dinler değerlendirmesi Marcello Truzzi⁴⁰ gibi birçok sosyolog tarafından da tekrarlanmıştır.⁴¹

Stark'a göre kültürleri hafife alan yorumlar, Yahudi-Hıristiyan dar görüşlülüğünden kaynaklanır. Yeni dinler, sırf yeni oldukları için özgün kabul edilmez. Kültürlerin geleneksel inançlara alternatif olduğu ispatlanabilirse, geleneksel dinleri otantik, yeni dinleri ıvır zıvır olarak değerlendirmenin gerekçesi de ortadan kalkar. Tabii ki Stark da ortaya çıkan birçok kültürün başarı şansının yüksek olmadığını hatta çoğunun kısa ömürlü olacağını ve sadece birkaç etkili kültürün varlığını devam ettirebileceğini kabul eder. Buna rağmen kültürleri basit bir şekilde dinsel ıvır zıvır olarak görmek ve sekülerleşmenin belirtisi olarak kabul etmek, sekülerleşme ile yeni dinler arasındaki bağı keşfetme fırsatını kaçırmak anlamına gelir. Çünkü doğaüstü inanca samimi bir şekilde bağlanan insanları, *sekülerleşmiş* olarak nitelendirmek aynı zamanda sekülerleşme kavramının anlamını da tahrif etmektir. Bundan dolayı Stark, kültür oluşumunu sekülerleşmeye karşı dinsel bir reaksiyon olarak ele almanın daha doğru olacağını düşünür.⁴²

Stark'ın analizi, *müesses dinler ne kadar zayıf olursa, dinsel yenilikler/yeni dini hareketler o kadar kolay ortaya çıkar ve insanlar tarafından kabul edilir* fikri üzerine inşa edilmiştir. Daniel Bell bu fikri çok açık ve özlü bir şekilde ifade etmiştir: "Dinlerin başarısız olduğu yerde, kültürler ortaya çıkar. ... Teoloji zayıfladığında, organizasyonlar parçalanıp yıkıldığında ve dinin kurumsal çerçevesi bozulduğunda, insanların dindarlığı hissedebileceği doğrudan dinsel tecrübe arayışı kültürlerin yükselişini kolaylaştırır."⁴³

Geleneksel dinlerin zayıfladığı yerlerde, yeni dinsel hareketlerin gelişmesi için fırsatlar doğar. Bu argüman, sekülerleşme savunucularının *insanlar kiliselerden uzaklaştıklarında bütün doğaüstü inançlara duyarsızlaşır*, bundan dolayı *yeni dinler ancak geleneksel dinlerin hala güçlü olduğu yerlerde gelişebilir* görüşüyle tezattır.⁴⁴ Örneğin Amerika'da yeni dinsel inançlar, nüfusun çoğunluğunun kilise üyesi olmadığı Batı Sahilinde yayılmaktadır. Aynı şey Kanada için de geçerlidir. Mormon misyonerleri batı Kanada'da daha başarılıdır. Çünkü bu bölgede yaşayanların çoğunluğu, herhangi bir dine mensup olmadıklarını söylemektedir.⁴⁵ Dolayısıyla kültürler, *geleneksel dinlerin zayıf olduğu yerlerde çoğalır*.⁴⁶ Eğer sekülerleşme, sadece belirli inançları yıkıyor her türlü dinsel inancı ortadan kaldırıyorsa, o zaman bu önermeler tersine çevrilmelidir; yani kültürler dindarların ve kiliselerin güçlü olduğu yerlerde gelişmelidir.⁴⁷ Nitekim Amerika'da kiliseye katılımın düşük olduğu yerlerde, insanlar hala doğaüstüne inanmaya devam etmektedir. Bu insanlar, çeşitli sebeplerle kiliselere üye olmaktan kaçınmaktadır. Dolayısıyla sekülerleşme, geleneksel dinleri bir azınlık statüsüne düşürse bile, dinsiz bir kültürden ziyade kilisesiz bir kültür yaratmıştır.⁴⁸

Görüldüğü üzere sekülerleşme teorisyenlerinin beklentileriyle Stark'ın argümanları tam tersi yönde ilerler. Sekülerleşme taraftarları, sekülerleşmeyi evrensel ve geri dönüşü mümkün olmayan bir süreç olarak görür. Eğer sekülerleşmeyle birlikte doğaüstüne dayalı inanç sistemleri zayıflıyorsa, sekülerleşmenin doğaüstü açıklamaları kabul etmeyen insanlar ürettiği sonucu çıkar. Böyle bir durumun geçerli olduğu yerde ise, dine talep olmayacaktır. Söz konusu din ister yeni, isterse eski olsun sonuç aynı olacaktır. Buna göre Yahudi-Hıristiyan geleneğinde yetişen insanların farklı kültürlerden ithal edilen kültürlere ilgi göstermesi de mümkün olmamalıdır. Dolayısıyla sekülerleşme teorisyenleri, *geleneksel kiliselerin zayıf olduğu*

⁴⁰ Marcello Truzzi, "The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and the Nouveau Witch", *The Sociological Quarterly*, Vol. 13, No. 1 (Winter, 1972), 16-36.

⁴¹ Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 436-437.

⁴² Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 437.

⁴³ Daniel Bell, "Religion In The Sixties", *Social Research*, Vol. 38, No. 3 (Autumn 1971), 474.

⁴⁴ Stark, *The Triumph of Faith*, 45-46.

⁴⁵ Rodney Stark, *The Rise of Mormonism*, Ed. Reid L. Neilson (New York Columbia Uni. Press), 2005, 101.

⁴⁶ Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, s. 438, 454.

⁴⁷ Stark - Bainbridge, "Secularization and Cult Formation in The Jazz Age", 365.

⁴⁸ Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 441.

yerlerde, kültürlerin de zayıf olacağını düşünür.⁴⁹ Şimdi sekülerleşme teorisyenlerinin argümanlarıyla Stark'ın alan araştırmalarına dayanarak ürettiği argümanları karşılaştırmaya çalışalım.

5. Sekülerleşme, Dindarlık ve Kült Hareketleri

Stark ve arkadaşlarının Amerika'da kültürlerin dağılımı, kilise üyelik oranıyla kült oranı arasındaki ilişkileri tespit etme amacıyla yaptıkları araştırma,⁵⁰ kült oluşumunun geleneksel dinin zayıflamasına tepki olarak geliştiği hipotezini güçlü bir şekilde doğrulamıştır. Buna göre kültürler geleneksel dinin hâkim olduğu yerlerde değil, tam tersine sekülerleşmenin etkilerinin güçlü olduğu modern bölgelerde gelişmektedir.⁵¹ Stark, sekülerleşmenin bilimsel gelişmelerin her alana hâkim olduğu modern yerlerde dahi kendi kendini sınırlayan bir süreç olduğu görüşünde ısrarcıdır. Ona göre kültürler, geleneksel kiliselerin zayıfladığı yerlerde gelişmektedir. Burada kült hareketlerinin zayıflayan geleneksel dinlerin bıraktığı boşluğu dolduracağı iddiasından ziyade, boşluğu doldurma çabalarının olacağı ileri sürülür. Dolayısıyla bütün kült hareketlerinin başarıya ulaşacağını söylemek mümkün değildir.⁵²

Stark da sekülerleşmenin yüzyıllar boyunca geleneksel dinleri yıpratıp erozyona uğrattığını kabul eder. Ancak onun temel iddiası, sekülerleşme sürecinin hiçbir zaman ve hiçbir yerde doğüstü güçlerin varlığının reddedilmesine neden olmadığıdır. Sekülerleşme, insanların bu dünyada elde edilmesi zor veya imkânsız olan isteklerinden vazgeçmelerine de neden olmamıştır. Eğer böyle insani istekler var olmaya devam ederse, bu istekleri karşılamaya talip bireylerin ya da grupların ortaya çıkması son derece doğaldır. Nitekim alan araştırmalarında ortaya çıkan veriler, yeni dinsel hareketlerin geleneksel inançlara bağlılığın azalmasıyla ortaya çıkan boşluğu doldurma çabasında olduğunu göstermektedir.⁵³

Stark, Mormonlar üzerine yaptığı bir çalışmada *sekülerleşmenin etkili olduğu yerlerde, yeni dinlerin büyük başarılar kazanacakları* tezini test etmiştir. Onun teorisiyle geleneksel sekülerleşme tezi arasındaki tartışmanın en can alıcı noktası da burasıdır. O, modernleşmenin dinin ortadan kalktığı bir döneme yol açacağı iddiasını tartışıp boşa çıkarmakta ve bunun yerine sürecin yeni bir din çağına evrileceğini ileri sürmektedir. Mormonlar doğüstü inançların ve dindarlığın sürdüğü yerlerde çok fazla üye kazanamamakta, sekülerleşmenin hâkim olduğu yerlerde daha başarılı olmaktadır. Bundan dolayı Latin Amerika'nın en modernleşmiş ülkelerinde üye sayılarını arttırmaktadırlar.⁵⁴

Birçok sosyal bilimcinin Avrupa'daki Mormonlar'ı sekülerleşmeye tehdit olarak görmediklerini hatta bunları sekülerleşmenin kanıtı olarak değerlendirdiklerini biliyoruz. Roy Wallis, Stark'ın tezini ele aldığı makalesinde, Avrupa'da Mormonlara üyelik oranlarının Amerika'dan daha düşük olduğunu vurgulamıştır.⁵⁵ Nitekim Stark da Avrupa'daki Mormonizm'in çok yeni olduğunu ve Amerika'yla kıyaslandığında niceliksel olarak az olduğunu kabul eder. Ancak Mormonların gelişme oranlarına, özellikle de Büyük Britanya'daki verilere dikkat çeker. Stark, İngiliz Mormonlarının 1900'lü yıllardan günümüze sayısal verilerini ve büyüme oranlarını değerlendirir. Bu verilerin hızlı bir şekilde büyüyen Mormonları ciddiye almamız gerektiğini gösterdiğini ileri sürer.⁵⁶

⁴⁹ Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 438.

⁵⁰ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Rodney Stark - William Sims. Bainbridge- Daniel P. Doyle, "Cults of America: A Reconnaissance in Space and Time", *Sociological Analysis*, Vol. 40, No: 4,1979, 347-359.

⁵¹ Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 439.

⁵² Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 454, Stark - Bainbridge. "Secularization and Cult Formation in The Jazz Age", 370.

⁵³ Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 441- 442.

⁵⁴ Stark, *Rise of Mormonism*, s. 106

⁵⁵ Roy Wallis, "Figuring out Cult Receptivity", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 25, No. 4 (Dec., 1986), 494-503.

⁵⁶ Stark, *Rise of Mormonism*, 110-112.

Stark ve Bainbridge 1926 yılı nüfus sayımı verilerine dayalı olarak yürüttükleri başka bir çalışmada, beş bağımsız kült hareketine üyelik oranlarını kullanarak, *kültlerin kiliselerin zayıf olduğu yerlerde geliştikleri* tezini kanıtlamaya çalışmışlardır. Beş kült hareketi olarak Hıristiyan Bilimi, Teosofi, Liberal Katolikler, İlahi Bilim ve Bahai Hareketi seçilmiştir.⁵⁷ Söz konusu çalışmada kültlerin, kiliselerin zayıf olduğu yerde geliştiklerini ortaya çıkardılar. Hem geçmiş hem de modern verilere dayanarak yaptıkları araştırmalarda, yeni dini hareketlerin kiliselerin zayıf olduğu yerlerde geliştiklerini ortaya koydular. Dolayısıyla da sekülerleşme, *dinsel yeniliği teşvik eder* sonucuna ulaşılmış ve ileri sürülen tez kanıtlanmıştır.⁵⁸

Böylece Stark'ın kült oluşumunun sekülerleşmeye tepki olarak geliştiği tezini açıklığa kavuşturduğumuzu düşünüyoruz. Toparlayacak olursak kültler, geleneksel kiliselerin zayıf olduğu yerlerde gelişmekte ve sekülerleşme, dinin yok oluşuna, dinsiz, ateist veya agnostik bir insan türünün ortaya çıkmasına neden olmamaktadır. Tam tersine sekülerleşme, kurumsal dinlerden uzaklaşan ancak doğüstü güçlere inançlarını sürdüren insanların sayısını arttırmıştır. Bu insanlar sadece geleneksel dinlerin sunduğu dünya görüşüne inançlarını kaybetmiştir. Kurumsal dinlerden ve pratiklerden uzaklaşmış inançlı bireylerin, modern kültürle uyumlu aktif ve güçlü doğüstü bir anlayışa sahip yeni din arayışında olduklarını ifade edebiliriz.⁵⁹

Burada sosyolojik gerekçelerle yapılan sekülerleşme tartışmasının aynı zamanda dinin geleceğiyle ilgili kehanetleri de içerdiğini ortaya koyduğumuzu düşünüyoruz. Modernleşme ve beraberinde sekülerleşmenin bizi dinin terkedildiği bir çağa götüreceği iddiası, doğrudan dinin ve dinsel hareketlerin kaderiyle ilgilidir. Stark da dinin geleceğiyle ilgili kehanette bulunan sosyal bilimciler kervanına katılır ve dinsel hareketlerin geleceğinin ve başarısının makro düzeyde üç önermeye bağlı olduğunu düşünür.

1. Yeni dini hareketler, faaliyet gösterdikleri toplumların geleneksel inançlarıyla kültürel bağlar kurdukları oranda başarılı olabilirler.

2. Yeni dini hareketler, bilimle çelişen inançlara sahip olmadıkları oranda başarılı olabilirler.

3. Yeni dini hareketler, toplumla orta derecede gerilim⁶⁰ düzeyini devam ettirdikleri oranda başarılı olabilirler.⁶¹

Herhangi bir yeni dinsel hareketin kısa zamanda büyük dünya dinlerinin başarılarına ulaşması beklenmemelidir. Geçmişten günümüze gelen büyük dünya dinlerinin oluşturduğu dinsel tekeller, büyük oranda devlet gücüyle kurulmuştur. Modern çoğulcu toplumlarda herhangi bir dinin evrensel hâkimiyet kurması mümkün değildir.⁶² Çünkü çoğulcu şartlarda, birden fazla güçlü dinsel gelenek bir arada yaşama mecburiyetindedir.

5.1 Sekülerleşme, Avrupa ve Yeni Dini Hareketler

Steve Bruce ve Roy Wallis gibi bazı sosyal bilimciler, Avrupa'daki verilerin Stark'ın yeni dini hareketler ve sekülerleşme arasında kurduğu ilişkiyi yanlışladığını ileri sürmektedir. Gerçekten de Avrupa'nın dünyanın en sekülerleşmiş bölgesi olduğu konusunda sosyal bilimciler arasında bir konsensüs vardır. Avrupa'da kilise üyeliği ve katılımının, dünyanın diğer bölgelerine göre daha düşük seviyelerde olduğu, sayısal verilerle de ortaya konulmaktadır. Ancak Stark'ın gördüğü Avrupa manzarası hiç de böyle değildir: Avrupa'da çok sayıda kült hareketinin faaliyette olması gerekir. Çünkü kültler, geleneksel kiliselerin

⁵⁷ Stark -Bainbridge, "Secularization and Cult Formation in The Jazz Age", 360-373.

⁵⁸ Stark - Bainbridge, "Secularization and Cult Formation in The Jazz Age", 367.

⁵⁹ Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 444.

⁶⁰ Gerilim kavramı, Stark'ın dinsel hareketler arasındaki farklılıkları tasvir ederken kullandığı en önemli kavramlardan biridir. Bu kavram ile dinsel grup ile toplum arasındaki *farklılaşma, ayrılma ve düşmanlık* durumunu açığa çıkarırız. Bkz. Stark - Finke, *Acts of Faith*, 143-144; Finke - Stark, *The Churching of America*, 44; Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 49.

⁶¹ Stark, *Rise of Mormonism*, 115-121.

⁶² Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 455.

zayıfladığı ve yeni dinlerin özgürce hareket edebildikleri yerlerde gelişirler. Bu nedenle her ne kadar Avrupalı entellektüeller ve medya tarafından görmezden gelinse ve ilgilenilmese dahi Avrupa kült hareketleriyle kaynamaktadır.⁶³

Stark ve Bainbridge, Avrupa'daki sekülerleşme ve kült oluşumu üzerine ilk makaleleri olan "Secularization and Revival and Cult Formation" da, İngiltere'deki kültürlerin yaygınlık oranını değerlendirmişlerdir. Onlara göre sosyal bilimciler, İngiltere'deki kült oluşum oranını görmezden gelseler de İngiltere'de Amerika'da olduğundan daha fazla kült bulunmaktadır.⁶⁴ Stark bu makaleden sonra Avrupa'da varsayıldığından daha fazla kült hareketi olduğunu ispatlamak için "Europes Receptivity to Cults And Sects Movements" isimli bir makale daha yazmıştır. Makalede farklı Avrupa ülkelerinde kültürlerin dağılımını ve genel nüfusa oranını tespit etmeye çalışmıştır. Burada teorinin beklentisine uygun olarak Avrupa'nın en sekülerleşmiş bölgelerinde kültürlerin çok daha yaygın olduğunu tespit etmiştir. Sekt hareketlerinin ise geleneksel kiliselerin güçlü olduğu yerlerde toplandığını ifade etmiştir. Dolayısıyla sekülerleşmenin yeni dini hareketleri etkileyen en önemli faktör olduğu sonucuna varmanın mümkün olduğunu düşünür. Diğer faktörler ise dinsel özgürlüklere bağlı olarak değişmektedir. Mesela pek çok Avrupa ülkesinde yeni dinler veya kültürler, devlet baskısına maruz kalmakta ve faaliyetleri engellenmektedir.⁶⁵

Stark'ın temel öncülüne göre kültürler, bütün toplumlarda ortaya çıkabilir. Ancak kültürler, özgür pazar koşullarının sağlandığı yerlerde daha rahat hareket eder. Bu sebeple din özgürlüğünün korunduğu ülkelerde kültürler, dinsel alanın daimi bir unsuru olmuştur. Alan araştırmalarıyla da desteklemeye çalıştığımız teorik bakış açısı, kült ve sekt oluşumunun birbirinin alternatifi olmadığı sonucuna götürür. Sekt ve kült oluşumu, sekülerleşme sürecinin farklı safhalarına, farklı tepkiler olarak değerlendirilmelidir. Sekt oluşumu, kısmen geleneksel kiliselerin güçlerini yitirmelerinin ilk safhalarında ortaya çıkar. Kült oluşumu ise, zayıflayan kiliselerin bıraktığı boşluk üzerinde ilerler. Başka bir ifadeyle kültürler, insanların geleneksel dinsel kurumlarla bağlarının gevşediği süreçlerde ortaya çıkmaya başlar. Stark'ın analizinde sektler, kendilerinden önceki bir dinsel gelenekten ayrılanlarca kurulur. Stark ve Bainbridge, "American-Born Sect Movements" isimli makalede, kült hareketlerinin %61'inin 1959'dan sonra kurulduğunu, sektlerin ise sadece %20'sinin yeni olduğunu tespit etmiştir. Dolayısıyla sektlerin sekülerleşme sürecinin ilk safhalarında ortaya çıktığını ve süreç ilerledikçe yerlerini kültlere bıraktıklarını söylemek mümkündür.⁶⁶

Kiliselere, sektlere ve kültlere üyelik arasındaki ilişkileri araştırdığımızda, Stark'ın tezini güçlendiren bir durum görürüz. Kültlere üyelikle kiliseye üyelik oranı arasında güçlü bir negatif ilişki vardır, ancak sektlere üyelik ile kiliselere üyelik oranları arasında pozitif bir ilişki vardır. Sektler geleneksel kiliselerin daha güçlü olduğu yerde gelişmektedir. Bundan dolayı sektler ve kültürlerin sekülerleşme sürecinde, birbirinin yerine geçebilecek tepkiler olmadığı ve sürecin farklı safhalarına tepkiler oldukları sonucuna ulaşabiliriz.⁶⁷ Sektler, kiliselerin kurumsal olarak güçlü oldukları yerlerde gelişir. Sektler, kurumsal bir yapının üyesi olan bireylerin geleneksel inançlarını yeniden ihya etme çabalarını yansıtır, kültürler ise

⁶³ Stark - Bainbridge, "Secularization and Cult Formation in The Jazz Age", 371; Ayrıca modern ve postmodern toplumlarda bireylerin kimlik problemleri ve dini eğilimleri için bkz. Hasan Coşkun, "Modern Ve Postmodern Toplumlarda Kimlik Ve Din İlişkisi", International European Conference On Interdisciplinary Scientific Researches November 15-17, Paris 2019. (PDF) EUROPEAN CONFERENCE ON INTERDISCIPLINARY SCIENTIFIC RESEARCHES CONFERENCE BOOK-MODERN VE POSTMODERN TOPLUMLARDA KİMLİK VE DİN (researchgate.net)

⁶⁴ Stark - Bainbridge, "Secularization and Cult Formation in The Jazz Age", 371.

⁶⁵ Rodney Stark, "Europes Receptivity to Cults And Sects Movements", ed. Rodney Stark, *Religious Movements: Genesis, Exodus, and Numbers*, (New York 1984).

⁶⁶ Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 445.

⁶⁷ Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 446.

kurumsal yapılardan ayrılan bireylerin yeni bir yapı içinde kurumsallaşma çabalarını gösterir.⁶⁸

Sonuç

Bu makalede Stark'ın sekülerleşme tezine eleştirilerini ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda sekülerleşme tezinin bilimsel temellere dayanmadığını, aksine dinin geleceğiyle ilgili kehanetlerden oluştuğunu, ortaçağ tarihçilerinin verilerine referansla ortaya koymaya çalıştık. Dine olumsuz bakan ve kendilerini aydınlanma düşüncesinin mirasçısı olarak gören bazı sosyal bilimciler, dinin er ya da geç ortadan kaybolacağını düşünüyorlardı. Dinin ölüm tarihini dahi veren sekülerleşme teorisyenleri, aynı zamanda dinin dinamik karakterini de gözden kaçırdılar. Sekülerleşmenin tek boyutu üzerinde odaklandıklarından, sürecin kendi çözümlerini de beraberinde getirdiğini göremediler. Zira din, belirli tarihsel dinsel kurumlarla özdeşleştirildi. Bu kurumlardaki güç kaybı, dinin zayıflaması ve nihai olarak ortadan kaybolması olarak yorumlandı. Gözden kaçırılan nokta ise, din tarihinde her zaman dalgalanmaların olduğu ve olabileceğidir. Dinler tarihinde düşüşler, yükselişler ve yeniden doğumlar her daim devam etmektedir. Bu yüzden bazı tarihsel dinler zayıflarken, kültürler ve yeni dini hareketler yükselişe geçmiştir. Kültürleri sekülerleşmenin yaygınlığının kanıtı olarak değerlendirmek son derece hatalıdır. Zira yoğun bir dini içerik taşıyan hareketleri seküler olarak nitelendirmek, sekülerleşme kavramının da içeriğini boşaltmak anlamına gelir.

Sekülerleşmeye karşı ortaya konulan empirik delillerin ötesinde Stark'ın insan varoluşuna ilişkin geliştirdiği bakış açısı, bizi sekülerleşme teorisyenlerinden farklı bir yöne gitmeye zorlar. Bilimin insanların hayatlarında pek çok değişikliğe neden olduğunu kimse reddedemez. Ancak bilim ve bilimsel gelişmeler, insan hayatını kolaylaştırırsa ve tabiata bağımlılığı azaltsa da, dinin insan yaşamından kovulmasını gerektirmez. Bilim, insani varoluşun temel durumunu değiştirmemiştir. Bireyin ölümün yarattığı kaygılarla başa çıkma çabası, belki de dine inancın devam etmesinin en önemli gerekçelerinden biridir. İnsanlar bu isteklerde ısrar ettikleri sürece, doğaüstüne dayanan inançlar varlığını koruyacak, farklı formlar ve isimlerde yaşamaya devam edecektir.

⁶⁸ Stark, "Must All Religions be Supernatural?", 168.

Kaynakça | References

- Berger, Peter L. "Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler". çev. İhsan Çapçioğlu. *Dini Araştırmalar*, Cilt: 5, Sayı: 13, 2002.
- Berger, Peter L. "Between Relativism and Fundamentalism". *The American Interest*, September/October, 2006.
- Berger, Peter L. "Pluralim, Protestantization and The Voluntary Principle". *Democracy and The New Religious Pluralism*, Ed. Thomas F. Banchoff, Oxford Oxford: University Press, 2007.
- Bossy, John. *Christianity In The West:1400-1700*, (New York: Oxford University Pres 1985)
- Coşkun, Hasan. "Küreselleşme Sürecinde Din". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2017).
- Coşkun, Hasan. "Modern Ve Postmodern Toplumlarda Kimlik Ve Din İlişkisi", International European Conference On Interdisciplinary Scientific Researches November 15-17, Paris 2019.
- Davie, Grace. *Modern Avrupa'da Din*, çev. Akif Demirci. İstanbul: Küre Yayıncılık, 2005.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. İstanbul: Liberte Yayınları, 2020.
- Finke, Roger - Stark, Rodney. "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906". *American Sociological Review*, Vol. 53, No. 1 (Feb., 1988)
- Finke, Roger - Stark, Rodney. *The Churching of America: 1776-2005: Winners and Losers In Our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2005.
- Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007
- Kirman, Mehmet Ali. *Din ve Sekülerleşme*, Kararahan Yayınları, Adana, 2005.
- Morris, Colin. "Christian Civilization (1050-1400)", *In The Oxford History Of Christianity*, ed. J. McManner, Oxford: Oxford University Press, 2001 [1990].
- Sommerville C. John. *The Secularization Of Early Modern England*, New York: Oxford University Pres 1992
- Stark, Rodney - Bainbridge, William S.- Doyle, Daniel P. "Cults of America: A Reconnaissance in Space and Time". *Sociological Analysis*, Vol. 40, No: 4,1979.
- Stark, Rodney - Bainbridge, William S. "Secularization and Cult Formation in the Jazz Age". *Journal for the Scientific Study of Religion*, Cilt: 20, Sayı: 4, 1981.
- Stark, Rodney. "Must All Religions Be Supernatural?", *The Social Impact of New Religious Movements*, Ed. Wilson, Bryan, New York: Rose of Sharon Press, 1981.
- Stark, Rodney. "Europes Receptivity to Cults And Sects Movements". Ed. Rodney Stark, *Religious Movements: Genesis, Exodus, and Numbers*, New York,1984.
- Stark, Rodney - Bainbridge, William S. *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. University of California Press, 1985.
- Stark, Rodney - Bainbridge, William S. *A Theory of Religion*, Rutgers University Press, New York, 1987.
- Stark, Rodney. "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", *Sekularizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, Haz. Ali Köse. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- Stark, Rodney. *The Rise of Mormonism*, Ed. Reid L. Neilson. New York: Columbia Uni. Press, 2005.
- Stark, Rodney. *Tek Gerçek Tanrı: Tektanrıcılığın Tarihsel Sonuçları*, çev. Çiğdem Özuer, İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2005.

- Stark, Rodney. *The Triumph of Faith: Why the World Is More Religious Than Ever*, Wilmington, 2015.
- Swatos, William H. - Christiano, K. J. "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, haz. Ali Köse. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- Truzzi, Marcello. "The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and the Nouveau Witch", *The Sociological Quarterly*, Vol. 13, No. 1, Winter, 1972.
- Wallis, Roy. "Figuring out Cult Receptivity", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 25, No. 4 Dec., 1986.
- Wilson, Bryan. "The debate over Secularization: Religion, Society and Faith", *Encounter* 45 (4), 1975.

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 • Yıl / Year: 4 • İlkbahar / Spring: 2021 • Sayı / Issue: 7

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 – Sayı | Issue: 7 – 2021 Nisan | 2021 April



EBUSSUÛD EFENDİ'NİN TEFSİRİ İŖIĞINDA "KADER RİSÂLESİ" NİN ANALİZİ
In The Light Of The Explanation Of Abu Al-Saud Affandi Analysis Of The "Fate Treatise"

Muhammed YAVUZ

Doktorant, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı,
İstanbul, Türkiye
Doktorant, Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Institute of Graduate Studies,
Department of Basic Islamic Studies, Istanbul, Turkey.
tayrunhazin@hotmail.com
ORCID ID: 0000-0002-8247-6592

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 06 Mart 2021 / 06 March 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Nisan 2021 / 06 April 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Nisan / 30 April 2021
Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Nisan / April

Atıf / Citation: Yavuz, Muhammed. "Ebussuûd Efendi'nin Tefsiri İşığında "Kader Risâlesi" nin Analizi". Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 7 (Nisan 2021): 196-210.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>
mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdag
Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

EBUSSUÛD EFENDİ'NİN TEFSİRİ IŞIĞINDA "KADER RİSÂLESİ"NİN ANALİZİ

Öz

Kader konusu insanoğlunun tam anlamıyla sırrına vâkîf olamadığı ve geçmişten günümüze gündemini meşgul eden konulardan biri olagelmıştır. Allah-evren ve Allah-insan ilişkisi bağlamında kategorize edebileceğimiz kaderin insanla olan münâsebeti, ıztırârî ve ihtiyârî olarak iki başlık altında incelenmektedir. Iztırârî kader; kulun irâdesinden bağımsız olarak gerçekleşen kalp atışları, sindirim sistemi gibi eylemleriyken; ihtiyârî kader ise onun kendi özgür irâdesiyle meydana gelen söz ve eylemleridir. Makâlemizin mevzubahsi kaderin işte bu başlığıdır. Ebussuûd kader konusuna dâir kaleme aldığı risâlesinde; günâhlara dalan Zeyd karakterinin, işlediği günâhlarda kaderi bahane ederek mazur görülmesi gerektiğini, bu konuda haklılığını ispatlamak için Kur'ân ve Sünnet'ten bazı deliller sunduğunu belirtmektedir. Ebussuûd'un bu delillere verdiği cevapları, yazdığı *İrşâd* isimli tefsirinde ilgili âyetlere yaptığı yorumlarla birlikte değerlendirdiğimiz risâlede o, kulun, fiillerinde cebir altında olmayıp, bilâkis özgür irâde sâhibi olduğunu naklî ve aklî yöntemlerle izah etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kader, İhtiyâr, Meşîet, Cebr, Fiil, Hikmet, Ebussuûd.

In The Light Of The Explanation Of Abu Al-Saud Affandi Analysis Of The "Fate Treatise"

Abstract

The subject of fate has been one of the issues that human beings have not fully understood and have occupied their agenda from the past to the present. The relation of fate with human, which we can categorize in the context of God-universe and God-human relationship, is examined under two headings as painful and prudent. Iztirârî fate; While actions such as heartbeat and digestive system that occur independently from the will of the servant; Prudent destiny, on the other hand, is his words and deeds that occur by his own free will and wish. This is the title of the personal destiny in our article. Abu al-Saud in his treatise on the subject of fate; He states that the character of Zayd, who plunges into sins, should be justified by using fate as an excuse for the sins he committed, and that he offers some evidence from the Quran and Sunnah to prove his justification in this regard. In the treatise, which we will evaluate together with the comments made by Abu al-Saud to the relevant verses in his interpretation of *Irshad Tafseer*, he explains that the servant is not under compulsion in his actions, but has free will, by means of narration and rational methods.

Keywords: Fate, Free Will, Wishing, Compulsion, Action, Wisdom, Abu al-Saud.

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nda 952/1545 yılında şeyhülislâm olan ve vefatına kadar bu makamda kalan Ebussuûd (öl. 982/1574),¹ yazdığı '*İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm'* adlı tefsirinin yanında birçok risâle kaleme almıştır. Bulunduğu makam gereği toplumun türlü soru ve problemleriyle tabii olarak muhatap olan Şeyhülislâm, kader risâlesi ile bu konudaki fikir ve hükmünü arz etmektedir. Risâlede sual-cevap yöntemi kullanılmıştır. Soru kısmında Zeyd isimli karakterin işlediği günâhların, kaderin bir gereği olduğunu iddiâ edip, kendisini savunurken Kur'ân'dan ve Sünnet'ten getirdiği deliller karşısında ona ne cevap verileceği ve hakkındaki hükmün ne olacağı sorulmaktadır. Cevap kısmında ise mezkûr şahsın sunduğu deliller reddedilerek geçersiz olduğu yine karşı delillerle açıklanmaktadır. Ebussuûd'un gerek tefsirinde gerekse risâlesinde kaderle ilgili âyetlere yaptığı açıklamalarında cebir meselesi üzerinde durup, ihtiyâr ve meşîet vurgusu yaptığı görülmektedir. Bu itibarla kader, cebir, ihtiyâr ve meşîet kavramlarının özetle tanımlanması, makâlemizin ilerleyen bölümlerindeki açıklamalara ışık tutması açısından önemlidir.

Kader kelimesi k-d-r (ك-د-ر) fiilinin masdarı olup, dâl harfinin fethası ve sükûnüyle iki şekilde kullanılmaktadır.² Kur'ân-ı Kerîm'de müştaklarıyla beraber yüz otuz iki yerde geçtiği belirtilen³ kaderin; miktar,⁴ hüküm, tâkat, zenginlik, bolluk,⁵ bir şeyi başka bir şeyle ölçmek, dizayn etmek, tâzîm etmek, taksîm etmek, vakitlendirmek,⁶ rızkı daraltmak ve genişletmek⁷ gibi anlamları vardır. İstîlâhta kader; ilâhî irâdenin, muayyen zamanda ve muayyen sebeple nesnelere ilgili olması,⁸ Allah'ın (c.c.), keyfiyeti bizce meçhul ezeli sıfatlarından biri olup,⁹ varlıklar hakkındaki ilâhî hükmün toplu bir şekilde Levh-i Mahfûz'da kayıtlı olmasıdır.¹⁰ İmâm Mâtürîdî'ye (öl. 333/944) göre kader; varlıkların hayr-şer, güzellik-çirkinlik gibi

¹ Ahmet Akgündüz, "Ebussuûd Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/365.

² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâi ve'l-Lügât*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009) 368; Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2005), 3149.

³ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, "k-d-r", *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 376, 725, 746-747, 878-879.

⁴ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, "k-d-r", *Mu'cemü's-Sihâh* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 841; Ebu'l-Kâsım Cârullâh ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğâ* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1992) 495.

⁵ Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, "k-d-r", *el-Kâmûsü'l-Muhît*, thk. Muhammed Naîm Arkasûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 460.

⁶ Cübürân Mes'ûd, "k-d-r", "*er-Râid*" (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2005), 689; İbrahim Enis vd., "k-d-r", *el-Mu'cemü'l-Vesît*, Kâhire: y.y., 1972), 752.

⁷ Muslihiddîn Mustafa b. Şemsüddîn Karahisârî Ahterî, "k-d-r", *Ahter-i Kebîr* (İstanbul: Matbaa-i 'Âmire, 1310/1892), 146; Arif Erkan, "k-d-r", *el-Beyân*, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2006), 1846.

⁸ Seyyid Şerîf el-Cürçânî Alî b. Muhammed, "k-d-r", *Kitâbü't-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003), 253; Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2001), 24/58-63.

⁹ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber* (Aliyyü'l-Kârî şerhiyle), thk. Alî Muhammed Dendel, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2016), 75.

¹⁰ Şerafeddin Gölcük, *İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'elesi (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 111.

özelliklerinin tayin edilmesi anlamında kullanılırsa 'genel kader'; özellikle kulların fiilleriyle ilgili kullanılırsa 'özel kader' olarak iki başlıkta mülâhaza edilmektedir.¹¹

Cebir kelimesi c-b-r (ج-ب-ر) fiilinin masdarı olup, sözlükte zorbalıkla yola getirmek,¹² fakirliği gidermek, kırık olan kemiği düzeltmek¹³ gibi anlamlara gelmekte; istilâhta ise kulun fiillerinin Allah'a isnâd edilmesi demektir.¹⁴ Cebr kelimesinden türeyen Cebriyye, öncülüğü Cehm b. Safvân'a (ö. 128/745-46) nispet edilen ve kula hiçbir güç ve ihtiyâr hakkı tanımayan mezhebin adıdır.¹⁵ Bu görüşün zıddını iddiâ eden ve kulların ihtiyârı üzerinde Allah'ın (c.c.) etkisini yok sayan; kulun tam bir hürriyet sâhibi olduğunu söyleyenler de vardır.¹⁶

İhtiyâr, iftî'âl bâbından mastar olup h-y-r (ح-ي-ر) kökünden gelen; irâde edilen ve râzı olunan şeye meyletmek,¹⁷ seçmek,¹⁸ üstün tutmak ('alâ harf-i ceriyle)¹⁹ gibi anlamlara sahip olan bir kelimedir. Istilâhta ise hayırlı olanı talep etmek ve yapmak, hakkında hayırlı olmadığı hâlde kişinin bir şeyi hayırlı görmesi,²⁰ bir işi yapmak ve yapmamak arasında tercihte bulunmak gibi anlamlarına geldiği belirtilmiştir.²¹ İrâdeyle ihtiyâr arasında fark olduğunu söyleyenlere göre ihtiyâr sübjektiftir ve 'akıl hayırlı gördüğüne irâdenin harekete geçmesi' olarak tanımlanır. Zira akıl, iki hayırlı ya da iki şerli nesnenin arasını ayırmakta ihtiyâra muhtaçtır.²² Kimine göre ihtiyâr ile irâde arasında anlatılan bu fark, onların birbirini gerektirip bağımsız düşünülmeyen iki kavram olmasına engel değildir ve birinin olduğu yerde, mutlakâ diğeri de vardır.²³

Meşîete gelince; ş-y-e (ش-ي-ع) kökünden mastar olup, kendisinin değil, türevlerinin Kur'ân-ı Kerîm'de birçok yerde zikredilmektedir.²⁴ Sözlükte irâde etmek, bir işe sevk etmek,²⁵ takdir etmek²⁶ gibi anlamları bulunan meşîetin, irâdeyle eşanlamlı kabul edilmektedir.

¹¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 223.

¹² Râgıb el-İsfahânî, "c-b-r", *Müfredâtü'l-İlmiyye'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 183. Allah'ın Cebbâr ism-i celili 'cebr' kökünden değil, 'icbâr' kökünden gelmektedir. İbn Manzûr, "c-b-r", *Lisânü'l-'Arab*, 1/521.

¹³ Cübrân, "c-b-r", 304.

¹⁴ Cürcânî, "c-b-r", 137.

¹⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 82.

¹⁶ Bahsedilen bu görüş Mu'tezilî'ye aittir. Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 1/298; Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed Neseî, *Tebsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed Enver Hâmid İsâ (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2018), 2/843; Seyyid Şerîf Cürcânî Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/245.

¹⁷ Cürcânî, "h-y-r", 71.

¹⁸ Cevherî, "h-y-r", 325.

¹⁹ İbn Manzûr, "h-y-r", *Lisânü'l-'Arab*, 1/1205; İbrahim Enis vd., "h-y-r", 287.

²⁰ İsfahânî, "h-y-r", 301-302.

²¹ Şeyhzâde İsmâil Gelenbevî, *Hâşiyetü'l-Gelenbevî 'alâ Şerhi'l-Celâl Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317/1900), 2/46.

²² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* (Beirut: Dâru Sâdir, 2000), 4/314-315; Gelenbevî, *Hâşiyetü'l-Gelenbevî*, 2/45-46; 101.

²³ Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader* (Kâhire: Dâru'l-Besâir), t.s., 250.

²⁴ Dört yüz otuz yedi yer olduğu belirtilmektedir. Abdalbâkî, "ş-y-e", 117, 121, 358, 617, 628, 633-634, 924, 1003.

²⁵ İbrahim Enis vd., "ş-y-e", 527; İbn Manzûr, "ş-y-e", *Lisânü'l-'Arab*, 1/2126.

²⁶ Cübrân, "ş-y-e", 509.

Aralarında nüans olduğunu söyleyenlere göre irâde, vakti geçmiş ya da geçmemiş her nesnede, meşîet ise sadece vakti geçmemiş nesnelere kullanılmaktadır.²⁷ Başka bir yoruma göre meşîet; Allah'ın yok olanı var etmeye ve var olanı yok etmeye yönelik tecellisine meşîet denirken; sadece yok olanı var etmesine ise irâde denmektedir. Buna göre meşîet, irâdeye nispetle daha kapsamlı bir anlama sâhiptir.²⁸

Kelâm mezheplerinin, üzerinde titizlikle durdukları kader konusunda tarihten günümüze kadar pek çok müstakil kitap, risâle yazılmış, günümüzde de tezler yapılmıştır. Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *el-Kazâ ve'l-Kader*'i, İbn Kemalpaşa'nın (öl. 940/1534) *Cebir ve Kader Risâlesi*, Harun Işık'ın *Maturidi'ye Göre Kaza ve Kader* adlı doktora tezi ile H. Musa Bağcı'nın *İnsanın Kaderi* eserleri örnek olarak gösterilebilir. Bu çalışmada Ebussuûd'un kader hakkında yazdığı risâlesini, *İrşâd* isimli tefsiri ile karşılaştırmalı olarak analiz edip, âyet ve hadisleri nasıl yorumladığını ele alacağız.

1. Ebussuûd'un Kazâ ve Kader Risâlesi

İlim ve irfân öncülerine kısa bir duâ ile başlayan Ebussuûd, Arapça örneklemelerde adına sıklıkla rastlanan Zeyd'in, işlediği günahlardan dolayı kaderi bahane edip, kendini nasıl savunduğu ve bu savunmaya nasıl cevap verilmesi gerektiğini içeren risâlesinde, âyet ve hadise dayalı delilleri, tefsirinde uyguladığı metotla açıklamaya çalıştığı görülmektedir.

Nefsinin istekleri doğrultusunda pervâsızca günâh işleyen ve bundan dolayı halkın gözünde adı kötüye çıkmış olan âlim Zeyd'e, tebliğ vazifesi gereği birileri ikazda ve nasihatte bulunur fakat Zeyd tüm bunlara karşı çıkıp kaderi bahane eder. Meyhâneye gidip orada günâh işleyeceğinin, kaderde Allah tarafından bilindiğini, bundan mütevellit işlediği günâhların da alinyazısının bir tecellisi olarak zorunlu eylemi olduğunu; Allah (c.c.) bir kul hakkında günâh işlemesini takdir ettiyse, alınacak tüm tedbirlerin, takdir-i ilâhî karşısında âciz kalacağını söylemektedir. Bu noktada Zeyd, üç gerekçe sunmaktadır. **Birincisi**, ilmullâh ve haberdar ki bunlar, kulun ne yapacağını Allah'ın ezelî ilminde malum olması ile Kitap ve Sünnet'tir. Kaderde bir şeyin olup olmayacağı yazılıdır. Olacağı yazılıysa kul bunu zorunlu olarak yaşayacak; olmayacağı yazılıysa, zaten o şey gerçekleşmeyecek demektir ki iki durum da kulun gücünün üstündedir.²⁹

Bu açıklamalarından sonra Ebussuûd, müfessir Fahreddin er-Râzî'nin konuyla ilgili verdiği bilgileri nakletmeye başlamıştır. Râzî, teklîf-i mâ lâ yutâk³⁰ genel anlamda câiz

²⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, "ş-y-e", *el-Furûku'l-Luğaviyye* (Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, 2016), 203.

²⁸ Cürçânî, "ş-y-e", 302.

²⁹ Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Risâle fi'l-Kazâi ve'l-Kader* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan, 84/35), 178.

³⁰ Teklîf-i mâ lâ yutâk: Allah'ın, kulunu bir işi yapma veya yapmama konusunda sorumlu tutması demektir.

olduğunu şu âyetleri istidlâl etmek sûretiyle dile getirmektedir: “لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ”
“Andolsun, o inkârcıların çoğunun üzerine (azap) kelimemiz hak olmuştur; onlar artık îmân etmezler.”³¹ “ذُرِّي وَمَنْ خَلَقْتُ وَجِيدًا وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَّمدُودًا وَبَيِّنَ شُهُودًا وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عِينِدًا سَأَاهِفُهُ صَعُودًا”
“Yaratıp kendisine çokça mal ile etrafında hâzır bulunan oğullar verdiğim ve nimetleri yaydıkça yaydığım o kişi ile beni baş başa bırak. Sonra da benden (nimetlerimi) artırmamı çok ister. Aslâ! Zirâ o, âyetlerimize karşı çok inatçıydı; ben de onu zor bir yokuşa sürükleyeceğim.”³² “بَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبِّ وَتَبَّ” “Ebû Leheb’in elleri kurusun, kurumuştur da!”³³

Râzî iddiâsını şöyle açıklamaktadır: Âyetler muayyen şahısların îmân etmeyeceklerinden bahsetmektedir. Şayet îmân etseler, Allah’ın verdiği doğru haber yalan çıkacaktır. Yalan söylemek muhâtaplar nezdinde çirkin kabul edilen bir şeydir. Çirkin bir şey ise ya câhillikten ya da ihtiyaçtan dolayı yapılır; Allah hakkında ikisi de muhâldir, muhâle götüren her şey muhâldir. Öyleyse bu şahısların îmân etmeleri Allah’ın ilminde câhilliğe dönük bir değişimin olmasını gerektirir ki böylesi bir şey muhâldir.³⁴

Zeyd’in kadere dair öne sürdüğü **ikinci delil**, terciî bi lâ muraccih³⁵ konusudur. Buna göre kulun, hayr veya şerden hangisini tercih edeceği kudretinin fevkindedir ki bu da onun cebr altında ve eylemlerinde mazur olduğunu gösterir. Nitekim Râzî “خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ”
âyetinin³⁶ tefsirinde şunları söyler: Cebr kaçınılmazdır. Zira tercih edici sebep var olmadan önce eylemin meydana gelmesi mümkün değilken, var olduktan sonra ise vâciptir. Kalbin mühürlenmesini mecbur kılacak bu durumdaki kulun tüm eylemleri, cansız varlıklardan farksızdır.³⁷ Râzî’nin “insan, eylemlerinde ihtiyâr sâhibi görünümünde zorunlu bir varlıktır” sözü,³⁸ yukarıda anlatılan anlama işâret etmektedir.³⁹

Üçüncü delil ise hadis-i şerifte anlatıldığı üzere Hz. Âdem ile Hz. Mûsâ arasında geçen münâzaradır. Hz. Mûsâ, Hz. Âdem’i içinde bulunduğu müreffeh yaşama rağmen Cennet’ten

³¹ Kur’an Yolu Meâlî, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), Yâsîn, 36/7.

³² el-Müddessir 74/11-17.

³³ el-Mesed 111/1.

³⁴ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 1/43-44 (305-306). Gazzâlî (öl. 505/1111) teklîf-i mâ lâ yutâk’ın Mu’tezile mezhebine göre câiz olmadığını fakat Ehl-i Sünnet nezdinde naklî ve aklî delillerle câiz olduğunu belirtmektedir. Ona göre naklî delil “Ya Rabbî! Bize taşıyamayacağımız yükü yükleme. (el-Bakara, 2/286)” meâlindeki âyettir. Aklî delil ise Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e Ebû Cehlin îmân etmeyeceğini bildirmesine rağmen, onu îmâna dâvet etmesini emretmesi olarak gösterilir. Gazzâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, 1/153-154.

³⁵ Terciî bi lâ muraccih: Tercih gerektirici üstün bir sebep olmadan iki şeyden birini tercih etmektir.

³⁶ “Allah Teâlâ onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de perde vardır. Onlar için acı bir azap vardır.” el-Bakara 2/7.

³⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 1/51 (313).

³⁸ “الانسان مضطر في صورة مختار” Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Kazâ ve'l-Kader*, thk. Muhammed Mu’tasım Billâh (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994), 43; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 3/55 (3115).

³⁹ Ebussuûd, bu ifâdeyi Râzî’ye isnat ederek aktarmıştır fakat ifâdenin orijinalinin, Râzî’nin de zikrettiği veçhile Gazzâlî’ye ait olduğu görülmektedir. Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 5/55 (3115); Gazzâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, 4/314.

çıkarılması konusunda daha dikkatli davranmadığı gerekçesiyle kınamakta; Hz. Âdem ise Cennet'ten çıkarılacağı bilgisinin kaderde yazılı olduğunu ve bu bilginin bizzat Tevrat'ta zikredilip, Hz. Mûsâ tarafından da okunduğunu söyleyerek kendisini savunmaktadır. Bu münâzaranın gâlibi, Peygamberimizin (as.) de ifâdesiyle Hz. Âdem olmuştur.⁴⁰

Zeyd bu üç delile sarılarak işlediği günâhlarda cebr altında olduğunu söylese mazur görülüp serbest mi bırakılır, yoksa bu düşüncesinden vazgeçirilmeye mi çalışılır? Değilse delillerine verilecek cevaplar ne olmalıdır? Ebussuûd bu soruları sorduktan sonra, öncelikle Zeyd'in delillerinin geçersiz olduğunu, asla bu hâl üzere terk edilmeyeceğini söyleyerek, yapıp ettiklerinde cebir altında olduğuna inanıyorsa, bu inancından dolayı 'zındık olup katledilmesi gerektiği' hükmünü vermektedir. Fakat kader karşısında kendisini âciz kabul edip cebir altında olduğuna inanmakla beraber yaptıklarına üzülyorsa, o zaman bu düşüncesinden rucû edip hak yola gelmesi için ikna yoluna gidileceğini belirtmektedir. İşlediği günâhlardan dolayı kaderi öne süren kişiye Ebussuûd şöyle bir soru yöneltmektedir: Kulun işleyeceği günâhların Allah'ın ilminde mâlûm olduğu kabul edilmektedir. Fakat Hz. Peygamber'in, "Biriniz, Cehennem ile kendi arasında yarım metre (kadar çok az) mesâfe kalana kadar cehennemliklerin amelini işler. Kitabı (alinyazısı) önüne geçip mühür vurulur ve cennetliklerin amelini işleyerek oraya girer." hadisi⁴¹ ile kendisinden amel yönüyle daha kötü durumda olan onca günahkârın, âhir ömründe hidâyet bulması gerçeği karşısında kul, ileride hangi ameli işleyeceğini nereden bilmiştir ki, kaderi öne sürerek günâhlara dalmıştır? Günah işleyeceğiyle alâkalı, hakkında kesin hüküm bulunmayan Zeyd, kaderinde iyilik yazıldığını söyleyip neden sâlih amel işlemeyi düşünmemiştir? İnkâr üzere bulduklarıyla ilgili haklarında nass bulunan Ebû Leheb gibi kişilerin, ezeli ilimde son nefeslerine kadar kâfir kalacakları bizce mâlûm değildir. Böylelerine îmân dâvetinde bulunmak, teklîf-i mâ lâ yutâk kabîlindedir, yaklaşımı ise makbul bir görüş değildir. Zira ilim, mâlûma tâbidir; Allah (c.c.) olacak şeyleri olacağı için bilmektedir. Tıpkı gerçek hayattaki atın, ressamın tuval üzerine resmettiği attan dolayı o şekle girmediği gibi, bazı kulların ebediyen îmân etmeyecekleri de Allah'ın ilminden dolayı değil, kendi tercihleri doğrultusunda gerçekleşmektedir.⁴²

1.1 Ebussuûd Tefsiri'nde İhtiyâr ve Meşîet

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), "Kader", 11 (6614); Müslim Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'us-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1997), "Kader", 2; Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Ebî Âmir, *el-Muvatta'*, thk. Abdurrezzâk Mehdî, (Kâhire: Dâru'l-Fecr, 2014), "Kader", 676; Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2010), "Kitâbü's-Sünne", 17; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Câmi'u't-Tirmizî*, (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2009), "Kader", 2.

⁴¹ Buhârî, "Bed'i'l-Halk", 6; Müslim, "Kader", 1.

⁴² Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Risâle fi'l-Kazâi ve'l-Kader*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan, 84/35), 179; (Giresun, 1180/5), 72; (Hüdai Efendi, 1817/004), 93.

Zeyd'in lehinde Kur'ân'dan sunulan âyetler Ebussuûd'un tefsirinden okunduğunda, risâlesinde verdiği cevaplarla benzerlik bulunduğu görülmektedir. Mesela o, "لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ" âyetinde,⁴³ azap kelimesinin kâfirlerin üzerine hak olduğunu fakat bunun, cebir yoluyla değil; kendi özgür irâdeleriyle hak olduğunu söylemektedir.⁴⁴ "حَتَّمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ" âyetinin,⁴⁵ önceki âyetle irtibatlı olup onun hükmünün bir illeti ya da teyidi mesâbesinde olduğunu dile getiren Ebussuûd, kalbi 'düşüncenin merkezi' olarak açıklamaktadır.⁴⁶

Müfessir kalplerin mühürlenmesini (hatm-i kulûb), 'inkârcıların kendi tercihleriyle azgınlığa dalıp, yüz çevirmeleri nedeniyle hak sözün nüfûz etmediği ve uyarılardan müteessir olmayacak derecede kalplerinde ihdâs edilen bir durum' olarak açıklamaktadır. Ona göre bu hâlin kalplerde yaratılmasının Allah'a isnâdı (حَتَّمَ اللَّهُ), Sünnî anlayıştaki 'kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olması' meselesine dayanmaktadır. Peki, âyet neden inkârcıların tutumlarını teşhir edici biçimde gelmiştir? Çünkü kulların fiilleri kesb bakımından onlara dayanmakta; cebren değil, özgür irâdeleriyle işledikleri günâhlar sebebiyle de Allah tarafından yaratılmaktadır. Nitekim "بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ" âyetindeki⁴⁷ kalbin mühürlenmesinin sebebe bağlanması bu durumu açıkça ifâde etmektedir.⁴⁸ Ebussuûd'un bu yorumuyla, üstâdı İbn Kemâlpaşa'nın (öl. 940/1534) yorumu arasında benzerlik görülmektedir. Nitekim o, iki âyet arasındaki münasebete işâret ederek; kalbin mühürlenmesinin fitraten değil, kulların kendi ihtiyârî tercihleriyle ilgili olduğunu, dolayısıyla "her çocuk İslâm fitratı üzere doğar" hadisi⁴⁹ ile arasında tezat bulunmadığını belirtmektedir.⁵⁰

Ebussuûd'un kendisinden istifâde ettiği müfessir seleflerinden Zemahşerî (öl. 538/1144) "وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ" vb. âyetlerde⁵¹ geçen meşîeti, "Cebrî ve zorlayıcı bir meşîet (مشيئة قسر) ile dileseydi" şeklinde açıklarken,⁵² istifâde ettiği diğer müfessir Kâdî Beydâvî (öl. 685/1286), "Allah (c.c.) hepinizin hidâyetinizi dileseydi, hidâyete ermenizi sağlayacak şekilde

⁴³ Yâsîn, 36/7.

⁴⁴ Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 3/272; 5/486.

⁴⁵ el-Bakara, 2/7.

⁴⁶ Ebussuûd, *İrşâdü'l-'Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, 1/87.

⁴⁷ "...bilâkis Allah onların kalplerini inkârları sebebiyle mühürlemiştir." en-Nisâ, 4/155.

⁴⁸ Ebussuûd, *İrşâdü'l-'Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, 1/87-89.

⁴⁹ Buhârî, "Cenâiz", 79.

⁵⁰ İbn Kemâlpaşa, Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân er-Rûmî, *Tefsîru İbn Kemâlpaşa* (İstanbul: İrşâd Kitabevi, 2018), 1/54-55.

⁵¹ "O (Allah) dileseydi sizi topyekûn hidâyet ederdi." en-Nahl, 16/9; "Dileseydik herkese hidâyetini verirdik. Fakat 'Cehennem'i cinler ve insanlardan bir kısmıyla dolduracağım.' diye benden bir söz çıkmıştır." es-Secde, 32/13.

⁵² Ebu'l-Kâsım Cârullâh, ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet), t.s., 2/323; 3/220.

sizi hidâyet ederdi." diye tefsir etmektedir.⁵³ Bu gibi âyetlerden yola çıkarak kulların eylemlerinde cebir altında olduğunu söylemek birkaç yönden tenkit edilmiştir: **a.** Allah (c.c.) hidâyet yolunu ve bunun neyle elde edileceğini bildirmiştir. Binâenaleyh bu gibi âyetlerle O'nun, bildirdiğine zıt bir şey istemesi muhtemel değildir. **b.** Bir şeye inanmak zihinsel çabaya ve delile dayalı bir yoldur ki, bunda cebr ve ızdırâra ihtimâl yoktur. **c.** "Dilesek, her nefse hidâyetini verirdik ama 'Cehennem'i cinler ve insanlardan bir kısmıyla dolduracağım.' diye benden bir söz çıkmıştır." meâlindeki âyet,⁵⁴ cebrî okumayı iptal eden delillerdendir.⁵⁵

Müfessir İbn 'Atiyye (öl. 541/1147) meşîet âyetinin, "Allah dileseydi hepimizin kalbinde hidâyeti yaratırdı." mânâsında olup; 'dileseydi, bir mucize göndererek sizi îmân ve hidâyete mecbûr eder, böylece kimse dalâlete düşmezdi.' şeklindeki yaklaşımın, kulun ihtiyârî fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını benimseyen Mu'tezilî ekole ait olduğu gerekçesiyle tenkit edildiğini kaydetmektedir.⁵⁶

Müfessir Ebussuûd ise meşîet âyetini şöyle yorumlamaktadır: "Allah (c.c.) topyekûn sizin hidâyetinizi dileseydi bunu gerçekleştirirdi. Zira Allah'ın meşîeti hikmetine tâbidir; hikmet ise meşîeti gerektirir, böyle bir meşîette hikmet yoktur. Çünkü kulun Cennet ve Cehennem ile muhatap olmasının yegâne sebebi cüzî irâdesidir. Konunun akışının gerektirdiği anlam ancak budur."⁵⁷ Görüldüğü gibi Müfessir, âyeti yorumlarken meşîet ile hikmet arasında bir bağ kurarak seleflerinden farklı bir metot kullanmıştır. Yine o, "وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ" âyetini,⁵⁸ "Allah (c.c.) asla kendisini engelleyen ve zorlayan bir etken olmaksızın dilediği şeyi tercih eder" şeklinde açıklamaktadır. Ona göre ۱ olumsuzluk ifâde etmektedir. Kastedilen mânâ ise müessir olan ihtiyârın nefyedilmiş olduğudur.⁵⁹ Ebussuûd mâ'nın ism-i mevsûl olduğunu söyleyip, seleflerinin dile getirdiği, 'Allah, kulların hayırına olanı seçer' tefsirini de zayıf görüş olarak kaydetmiş,⁶⁰ müfessir Şevkânî (öl. 1250/1834) ve Âlûsî (öl. 1270/1854) de bu görüşü benimsemişlerdir.⁶¹

⁵³ Kâdî Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfar (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013), 808.

⁵⁴ es-Secde, 32/13.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 209-210.

⁵⁶ Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelüsî İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 3/381.

⁵⁷ Ebussuûd, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâyê'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, 4/326-327.

⁵⁸ "Rabbî, dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur." el-Kasas, 28/68.

⁵⁹ Ömer Nasuhi Bilmen'in de "O kulların ihtiyârları bizzat müessir değildir." diyerek bu tefsiri tercih ettiği görülmektedir. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Kahraman Yayıncılık), t.s., 5/2622.

⁶⁰ Ebussuûd, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâyê'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, 5/304.

⁶¹ Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi'u Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*, thk. Seyyid İbrahim (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2007), 4/220; Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.s.), 11/154.

Ebussuûd, Allah'ın (c.c.) dilemesi hâlinde bütün kullarını hidâyet üzere toplayabileceğini, fakat bunu dilemediğini iki illetle açıklamaktadır: **a.** Doğru yolu gösteren birçok alâmeti görme imkânına rağmen bazılarının, özgür irâdelerini bu yönde sarf etmemiş oldukları için; **b.** Bir mûcize getirerek herkesi zorla bir noktada toplamak, ilâhî hikmete aykırı olacağı için.⁶² Kanaatimize göre Zemahşerî'ye ait olan "zorlayıcı meşîet" ile Beydâvî'nin yaptığı "hidâyete ermenizi sağlayacak şekilde hidâyet ederdi" tefsirlerine nispetle Ebussuûd'un meşîet ile ilgili hikmet vurgulu tefsiri daha isabetlidir. Zira hikmet, Ebu'l-Mu'in Neseî'nin (öl. 508/1115) de ifâde ettiği gibi,⁶³ neticesinde övgü bulunan her şeydir. Meşîeti hikmete bağlamak, aynı zamanda Allah'ın fiillerinin övgüye lâyık olduğunu vurgulamaktır.

2. Hz. Âdem ile Hz. Mûsâ Arasında Geçen Kader Diyalogu

Kader Risâlesi'nde zikredilen üç delilin sonuncusu olan iki peygamber arasındaki münâzara, kanaatimize göre meselenin mihenk taşı konumundadır. Nitekim Ebussuûd, bu cevaba hatırı sayılır bir bölüm ayırarak önemini vurgulamış, üzerinde hassasiyetle durulması gerektiğini göstermiştir.

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın yasaklı ağaçtan yiyerek Allah'ın emrine karşı geldikleri anlatılmaktadır.⁶⁴ Bu durumu anlatan âyette, fiilin ikisine değil de, Hz. Âdem'e nispet edilmesi (وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ),⁶⁵ fiilde Hz. Âdem'in yasağa öncülük ettiği, Hz. Havva'nın ise ona tâbi olduğuna delâlet bulunduğu kaydedilmiştir.⁶⁶ Nitekim Hz. Mûsâ, Firavun ve ordusu karşısında "Bize yetişecekler" diyen kavmine, "Rabbim benimle beraberdir, O beni hidâyete erdirecektir." diyerek⁶⁷ maiyeti kendine nispet etmiştir. Buradan hareketle mükâfât ve cezâda ilk muhatapların sosyal statü ve manevî konumlarının etkili olduğu, aynı muâmeleye tâbi olacak kişilerin onların şahıslarında zımnen zikredildiklerini söyleyebiliriz.

Ebussuûd, Hz. Âdem ile Hz. Mûsâ arasında geçen konuşmanın delil gösterilerek; insanın kendi fiillerinde cebir altında olup, işlediği hatâlardan dolayı mâzûr görüleceğini iddiâ etmenin büyük bir iftirâ olduğunu dile getirmektedir. Ona göre bu iki peygamber, Allah'ın fiilleri ve îmân esaslarını bilmekte son derece yüksek mertebelerde bulunmakta ve biri, diğerini 'Allah'ın ilminden bağımsız olarak hareket ettiğini' söyleyerek ithâm altında tutmayacağı gibi, diğeri de 'bu işleri cebr altında yaptığını' söyleyecek durumda değildir.

⁶² Ebussuûd, *İrşâdî'l-'Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, 3/42.

⁶³ Neseî, *Tebstratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 1/586.

⁶⁴ el-A'râf, 7/22; Tâ Hâ, 20/121.

⁶⁵ Tâ Hâ, 20/121.

⁶⁶, Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru Suhnûn), t.y., 7/327.

⁶⁷ eş-Şu'arâ, 26/61-62.

Münâzarada Hz. Mûsâ, zâhirî hüküm gereği Hz. Âdem'e şöyle sorar: "Cennet'te bunca nimet içinde yaşayıp, karşısında meleklerin secde ettiği biri olarak cüzî irâde ve ihtiyârını neden daha dikkatli kullanmadın?" Buna mukâbil Hz. Âdem, bu ihtiyârî amelinin, kendi yaratılışından kırk sene önce kaderde yazılı olduğunu beyân edip, işi Allah'ın sırlarla dolu hikmetine bağlayarak cevap verir.⁶⁸ Ebussuûd bu noktada, Hz. Âdem'in yasaklı ağaçtan yiyerek insanlık adına ilk günâhı işlemesini, o güne değin böylesi bir durumla karşılaşmamasına bağlamaktadır.⁶⁹

Mezkûr hadis-i şerifin zaman, mekân ve içerik açısından anlaşılması hakkında farklı görüşler vardır. Hz. Mûsâ döneminde gerçekleşmiş olup Allah (c.c.), Hz. Âdem'i mucize eseri diriltmek sûretiyle iki peygamber görüşmüştür; Peygamberimiz'e Miraç Gecesi gösterildiği gibi, Hz. Âdem'in ruhuyla veya rüyâ yoluyla mülâkât gerçekleşmiştir; Berzah âleminde görüşmüşler ya da âhirette görüşeceklerdir. "Münâzara ettiler" şeklinde geçmiş zaman kipi kullanılması ise kesin olacağına binâendir. Hadis-i şerif, "iki peygamber bir araya gelse, aralarında böyle bir konuşma geçerdi." anlamında bir darb-ı meseldir. İlâveten bu tür bilgiler hakkında yeterli derecede bilgi sâhibi olunamadığından, aktarıldığı veçhile kabul edip hakkında tahkîkât yapmamak ideal bir yöntem olarak tavsiye edilmektedir.⁷⁰

Hz. Âdem'in Allah'a karşı olan güven ve sevgisi, O'nun adına birinin yalan yere yemîn etmeyeceği düşüncesini hâkim kıldığından; İblîs'in vesvesesine kanıp, ağaçtan men edildiğini unutmuştur.⁷¹ İbn 'Âşûr'a göre Cennet sorumluluğun söz konusu olduğu âlem olmadığından, âyetten yola çıkarak peygamberlere günâh yüklemeye yönelik bir delil bulunmamaktadır.⁷²

Sonuç

Ebussuûd, Allah'ın, kulları hakkındaki meşîetini anlatan ve cebr anlamı taşıyan âyetler ile kulun kendi fiillerinde ihtiyâr ve sorumluluk sâhibi olduğunu ifâde eden âyetleri birbirinden bağımsız değil, toplu hâlde yorumlayarak; kulların fiillerini yaratanın Allah, kesb edenin ise kullar olduğu, kulun Allah'tan bağımsız dileyemeyeceği ama dilemelerinden de sorumlu tutulacağı neticesine varmaktadır. İşlediği günâhlara bazı deliller sunarak kaderi bahane eden bir karakterin işlendiği kader risâlesinde Ebussuûd; ileri sürülen delillerin yanlış yorumlandığını karşı delillerle izah etmektedir. Buna göre kaderinde ne yazıldığını bilmeyen

⁶⁸ Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Risâle fi'l-Kazâi ve'l-Kader*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan, 84/35), 180; (Giresun, 1180/5), 74; (Hüdai Efendi, 1817/004), 94.

⁶⁹ Ebussuûd, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, 1/642.

⁷⁰ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000), 11/616-619. İbn Kemâlpaşa hadisinden geçen "...Rablerinin huzurunda münâzara yaptılar." cümlesindeki 'عد' zarfından yola çıkarak, bu münâzaranın zamandan soyutlanmış olarak gerçekleştiği neticesine varmaktadır. İbn Kemâlpaşa, Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân er-Rûmî, *Risâle fi'l-Cebri ve'l-Kader* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 1580,) 220b; (Esad Efendi, 3546), 8b.

⁷¹ Muhammed Emîn b. Muhammed Muhtâr Şenkîti, *Edvâü'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1996), 3/80.

⁷² İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/327.

kul, kötülöklere meyletmek yerine iyiliklere de pekâlâ meyledebilir. Hz. Âdem ile Hz. Mûsâ arasında geçen münâzara, kulun fiillerinde cebr altında olduğunun kanıtı olamaz. Zira Hz. Mûsâ'nın Hz. Âdem'i kınama nedeni, ihtiyârını daha dikkatli kullanmayışıdır. Hz. Âdem ise İblis tarafından aldatıldığı böyle bir olayla ilk kez karşılaşımış ve başına gelenin takdir-i ilâhînin sırlarla dolu hikmetlerinden biri olduğunu söylemiştir. Sonuç olarak kul, kendisi için meçhul olan kaderini, işlediği günâhlarına bahane edemez.

Kaynakça | References

- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 8. Basım, 2010.
- Ahterî, Muslihiddîn Mustafa b. Şemsüddîn Karahisârî. *Ahterî-i Kebîr*. İstanbul: Matbaa-i 'Âmire, 1310/1892.
- Akgündüz, Ahmet. "Ebüssuûd Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/365.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.s.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-Luğaviyye*. Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, 2016.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi Ve Tefsiri*. İstanbul: Kahraman Yayıncılık), t.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Mu'cemu's-Sihâh*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, Alî b. Muhammed. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, Alî b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2010.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-Ekber*. thk. Alî Muhammed Dendel. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Basım, 2016.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Risâle fi'l-Kazâi ve'l-Kader*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan, 84/35, 178-180; Giresun, 1180/5, 72-74; Hüdai Efendi, 1817/004, 92-94.
- Erkan, Arif. *el-Beyân*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2006.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1995.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. thk. Muhammed Naîm Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 7. Basım, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru Sâdir, 2000.
- Gelenbevî, Şeyhzâde İsmâîl. *Hâşiyetü'l-Gelenbevî 'alâ Şerhi'l-Celâl Şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317/1900.

- Gölcük, Şerafeddin. *İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'elesi* (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2014.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru Suhnûn, t.y.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 4. Basım, 2016.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000.
- İbn Kemâlpaşa, Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân er-Rûmî. *Risâle fi'l-Cebri ve'l-Kader*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 1580, 220b-224b; Esad Efendi, 3546, 1a-12b.
- İbn Kemâlpaşa, Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân er-Rûmî. *Tefsîru İbn Kemâlpaşa*. İstanbul: İrşâd Kitabevi, 2018.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2005.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- İbrahim Enis vd., *el-Mu'cemü'l-Vesît*. Kâhire: y.y., 1972.
- Kâdî Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfar. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013.
- Kur'an Yolu Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Ebî Âmir. *el-Muvatta'*. thk. Abdurrezzâk Mehdî, Kâhire: Dâru'l-Fecr, 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2006.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1997.
- Mes'ûd, Cübân. *Er-Râid*. Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 3. Basım, 2005.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed. *Tebîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. thk. Muhammed Enver Hâmid Îsâ. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2018.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref. *Tehzîbü'l-Esmâi ve'l-Lüğât*. thk. Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 2009.
- Râgıb İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 5. Basım, 2011.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *el-Kazâ ve'l-Kader*. thk. Muhammed Mu'tasım Billâh, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994.

- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Sabri, Mustafa. *Mevkîfü'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader*. Kâhire: Dâru'l-Besâir, t.s.
- Şenkîti, Muhammed Emîn b. Muhammed Muhtâr. *Edvâü'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1996.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr el-Câmi'u Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*. thk. Seyyid İbrahim, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2007.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Câmi'u't-Tirmizî*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 24/58-63.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh. *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.s.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh. *Esâsü'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1992.

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 • Yıl / Year: 4 • İlkbahar / Spring: 2021 • Sayı / Issue: 7

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 – Sayı | Issue: 7 – 2021 Nisan | 2021 April



**İBN EBÛ ŞEYBE’NİN EBÛ HANİFE’YE İTİRAZLARI BAĞLAMINDA
ŞEHİDİN CENAZE NAMAZININ KILINMASI İLE İLGİLİ
RİVAYETLERİN TAHLİLİ**

An Analysis Of Narrations Regarding Performance Of Funeral Prayer For A Martyr In The
Manner Of Abi Shayba’s Objection To Abū Hanīf’s Views

Muhammet Ali ASAR

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi
İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Dr., Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Studies,
Department of Basic Islamic Studies
muhammetali.asar@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-3672-5885

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 09 Mart 2021 / 09 March 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 31 Mart 2021 / 31 March 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Nisan / 30 April 2021
Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Nisan / April

Atıf / Citation: Asar, Muhammet Ali. “İbn Ebû Şeybe’nin Ebû Hanife’ye İtirazları Bağlamında Şehidin Cenaze Namazının Kılınması İle İlgili Rivayetlerin Tahlili”. Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi 7 (Nisan 2021): 211-234.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>
mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ
Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

İBN EBÛ ŞEYBE'NİN EBÛ HANİFE'YE İTİRAZLARI BAĞLAMINDA ŞEHİDİN CENAZE NAMAZININ KILINMASI İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN TAHLİLİ

Öz

Ehl-i hadisin önemli temsilcilerinden İbn Ebû Şeybe *Musannef* adlı eserinde, Ebû Hanîfe'nin yüz yirmi beş meselede Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetlere muhalefet ettiğini iddia etmiş ve eserinin bir bölümünü ona reddiyeye ayırmıştır. İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye itiraz ettiği meselelerden birisi de şehitlerin cenaze namazının kılınması konusudur. İbn Ebû Şeybe'ye göre, Hz. Peygamber'in Uhud şehitlerinin cenaze namazını kılmadığına dair haberler nakledilmiş iken Ebû Hanîfe bu haberlere muhalefet ederek şehidin cenaze namazının kılınacağını savunmaktadır.

Bu makalede, İbn Ebû Şeybe'nin Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılınmamasının delili olarak öne sürdüğü rivâyetler sened ve metin açısından tahlil edilmiştir. Bu bağlamda şehitlerin cenaze namazının kılınması ile ilgili diğer rivâyetler de değerlendirilmiştir. Şehitlerin cenaze namazının kılındığına dair rivâyetlerin varlığı göz önünde bulundurulduğunda, İbn Ebû Şeybe'yi bu konuda kesin kanaat sahibi olmaya iten sâikler veya Ebû Hanîfe'yi sahîh rivâyetlere rağmen muhalif görüş beyan etmeye sevk eden sebepler tartışılmıştır. Ayrıca rivâyetlerin yorumunda şârihlerin tutumuna dikkat çekilmiştir.

Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılınmadığını belirten rivâyetler, şehitlerin cenaze namazının kılındığına dair rivâyetlerden daha sahihtir. Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılındığını bildiren rivâyetlerin tamamı tenkit edilmiş ve zayıf kabul edilmiştir. Bununla birlikte iki grup rivâyet arasında tercih yapan Ebû Hanîfe sünnete muhalif davranmamış ihtiyat prensibiyle hareket etmiştir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Ebû Hanîfe, İbn Ebû Şeybe, Uhud, Şehit, Rivâyet, Cenaze namazı.

An Analysis Of Narrations Regarding Performance Of Funeral Prayer For A Martyr In The Manner Of Abî Şhayba's Objection To Abû Hanîfa's Views

Abstract

Abî Şhayba who was one of the famous muhaddiths claimed on his work named as *Muşannaf* that Abû Hanîfa opposed some narrations concerning almost one hundred and twenty-five concepts mentioned by Prophet Mohammad. Thus Ibn Abî Şhayba separated one certain chapter of his work just for expressing this issue. One of his objections to Abû Hanîfa is whether a funeral prayer for the martyrs should be performed or not. According to Abî Şhayba, even some reports that Prophet Mohammad did not perform the funeral prayer for martyrs who died in the Battle of Uhud, Abû Hanîfa rejects this narration and claims that it is supposed to be done so. Therefore, in this article some narrations, offered by Ibn Abî Şhayba as evidence to reveal that funeral prayer was not practiced for Uhud martyrs, are covered if these narrations are sophisticated in the manner of sanad and textual analyzes. In this manner, some opposite narrations claiming that funeral prayer for martyrs must be performed was also mentioned. When certain claims arguing that funeral prayer was practiced, are considered, it is necessary to study reasons why Ibn Abî Şhayba radically opposed Abû Hanîfa's and other reasons constructing Abî Şhayba's views. Also, it was not neglected to mention the general approaches of Sharihs i.e commentators about this issue.

Moreover, the narrations claiming that funeral prayer for martyrs of Uhud battle was not performed are more accurate than others arguing that funeral prayer was performed.

Meanwhile, it is known that narrations reporting funeral prayer was acted for Uhud martyrs were widely criticized and thus they were regarded as weak. As a result, it can be seen that having made a choice from two narration groups, Abû Hanîfa acted in a principle of chariness instead of opposing sunnah.

Keywords: Hadith, Abû Hanîfa, Ibn Abî Şayba, Battle of Uhud, Martyrs, Narration, Funeral Prayer

Giriş

Fıkhi ayrışmalar bağlamında Irak ve Hicaz ekolü olarak ortaya çıkan gruplar hicri ikinci asrın başlarından itibaren ehl-i rey ve ehl-i hadis olarak isimlendirilmeye başlanmış, Emeviler zamanında Kûfe ve Medine merkezli ilim anlayışı daha sonra re'y ve eser merkezli anlayışın hâkim olduğu bir döneme evrilmiştir. Üçüncü asırdan itibaren re'y ve hadis ekolleri arasındaki ideolojik ayrışma İslâm dünyasının içinden geçtiği itikâdi/siyasi tartışmalarla derinleşmiş, bazı fakih ve kelamcıların mihne olaylarında siyasi otoritenin yanında yer alması fay hatlarının kırılmasına sebep olmuştur. Re'y ve hadis etrafındaki gruplaşmalar bu olaylardan sonra siyasi bir hüviyete bürünmüş, re'y hadisin karşıtı olarak telakki edilmiştir. Bu bağlamda Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) anlayışını benimsemeyen ilmî veya fikrî hareketler re'y taraftarı olarak kabul edilmiştir.¹ Mihne sonrasında Ahmed b. Hanbel sadece ehl-i re'yin temsilcisi kabul edilen Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) değil, Şâfiî (öl. 204/820) ve diğer fakihlerin görüşlerine de mesafe koymuş, eserlerinde fukahaya ait yorumlardan kaçınılması gerektiğini savunmuştur.²

İbn Ebû Şeybe (öl. 235/849) yaşadığı dönem itibariyle İslâm dünyasının içinden geçtiği çalkantılı dönemin şahidi ve tarafı olmuş, mihne sürecinin akabinde Mu'tezilî ve Cehmî fikirleri izale etmek amacıyla halife Mütevekkil (öl. 247/861) tarafından oluşturulan ve kendilerine ciddi manada tahsisat bağlanan heyetin içerisinde yer almış, bu çerçevede yaptığı derslere Rusâfe mescidinde otuz bini aşkın kişi katılmıştır.³ Mihne süreci İslâm dünyasını derinden sarsmış, dönüştürücü etkisi ilmi yaklaşımlarda da tesirini kısa sürede göstermiştir. Nitekim sürecin etkisinin açıkça görüldüğü alanlardan birisi de öncesi ve sonrasında Ebû Hanîfe'ye ehl-i hadisin yaklaşımında ortaya çıkmaktadır. Zira mihne öncesinde telif edilen Abdürrezzâk'ın (öl. 211/826) *Musannef* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) çok sayıda içtihadına yer verilirken, mihnedan sonra telif edilen İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin hadislerle muhalefet ettiğine dair yüz yirmi beş meseleden oluşan bir bölüm yer almaktadır.⁴

Ebû Hanîfe'ye, özellikle mezhepsel karşıtlıkların zirve yaptığı dönemlerde çok sayıda itirazda bulunulmuştur. Ancak İbn Ebû Şeybe'nin itirazları diğerlerinden hem üslup hem de içerik bakımından farklıdır. İbn Ebû Şeybe onun kişiliğine yönelik rencide edici, onur kırıcı itirazlarda bulunmamış, onu Mürciî, reyçi vb. sıfatlarla nitelenmemiştir. O daha çok ilmî bir üslupla Ebû Hanîfe'nin görüşlerini ortaya koymuş, daha sonra bu görüşleri Hz.

¹ Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 69-77.

² Mansur Koçinkağ, "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Ayrımı", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniöersitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 61.

³ Şemsüddîn Ebû Abdullah ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaüt (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 11/125.

⁴ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *Kitâbü'l-muşannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 7/277.

Peygamber'den, sahâbeden ve tabiünden naklettiği delillerle çürütmeye çalışmıştır. Ayrıca eserinde Ebû Hanîfe'nin rivâyetlerine az da olsa yer vermiştir.⁵

İbn Ebû Şeybe, Ebû Hanîfe'ye itirazlarını hicri üçüncü asırdan itibaren oluşan eserlerin rivâyetlere göre teşekkül ettirilmesi geleneğine uygun olarak dile getirmiştir. Zira ehl-i hadise göre İslâm dünyasının yaşadığı bütün sorunlar re'yden kaynaklanmaktadır. Çünkü halku'l-Kur'ân gibi meseleler Kur'ân ve sünnette yeri olmayan teorik tartışmaların sonucunda vuku bulmuştur. Bunun bir bakıma neticesi olarak da Ahmed b. Hanbel kitapların rivâyet örgüleriyle telif edilmesini ve âlimlerin şahsi görüşlerinin kitaplardan çıkarılması gerektiğini savunmaktadır. Bu bakış açısı hem üçüncü asır ve sonrası eserlerin yöntem ve içeriklerinde hem de ehl-i re'y hakkındaki olumsuz imajın inşasında görülmektedir.⁶

İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye itiraz ettiği yüz yirmi beş meseleden birisi şehidin cenaze namazının kılınması meselesidir. İbn Ebû Şeybe eserinde Câbir b. Abdullah'tan (öl. 78/697) ile Enes b. Mâlik'ten (öl. 179/711) nakledilen ve Uhud şehitlerinin cenaze namazları kılınmadan defnedildiğini bildiren iki merfû rivâyete yer vermiş, Ebû Hanîfe'nin şehidin cenaze namazının kılınacağını söyleyerek bu rivâyetlere muhalefet ettiğini açıklamıştır.⁷

Bu makalede savaş meydanında şehit olan Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılınmaması özelindeki rivâyetler sened ve metin açısından tahlil edilecektir. Uhud savaşı bağlamında şehitlerin cenaze namazlarının kılınması ya da kılınmamasına delalet eden tüm rivâyetler değerlendirilecektir. "Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılındığına dair rivâyetlerin varlığına rağmen İbn Ebû Şeybe'yi şehitlerin cenaze namazının kılınmadığına ikna eden ve onun Ebû Hanîfe'yi sünnete muhalefet etmekle itham etmesine sebep olan etkenler nelerdir?", "Aksi rivâyetlerin mevsûkiyetine rağmen Ebû Hanîfe'nin şehitlerin cenaze namazının kılınması gerektiği fikrini benimsemesinin sebepleri nelerdir?", "İlgili rivâyetler şârihler tarafından nasıl anlaşılıp yorumlanmıştır ve şârihlerin konuya yaklaşımlarını belirleyen temel motivasyon nedir? gibi sorulara cevap aranacaktır.

Bu çalışma İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye itirazlarının yer aldığı spesifik bir bölümdeki bir konuya odaklanmaktadır. Burada da fakihlerin, şehidin cenaze namazının kılınıp kılınmayacağına dair verdikleri hükümler değil, farklı fikhî görüşlere medar olan rivâyetlerin değerlendirilmesi ve ehl-i hadisin bu rivâyetleri nasıl yorumladığı çalışmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Ayrıca çalışma Uhud'da savaş meydanında şehit olanların cenaze namazlarının kılınıp kılınmaması ile ilgili rivâyetlerle sınırlandırılmakta, diğer gazve ve savaşlarda şehit olanlar ile savaş meydanında yaralanıp belli bir müddet geçtikten veya başka bir mekâna taşındıktan sonra şehit olanların cenaze namazlarının kılınması ile ilgili rivâyetleri kapsamamaktadır.

İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye itirazları çerçevesinde hicri sekizinci asırdan itibaren eserler telif edilmiştir. Bu çalışmaların ilki Muhyiddin Abdükâdir el-Kureşî (öl. 775/1374) tarafından *ed-Dürerü'l-münîfe* adıyla kaleme alınmıştır. İkinci eser Kâsım b. Kutluboga'nın (öl. 879/1405) *el-Ecoibe an i'tirâzâti İbn Ebû Şeybe alâ Ebû Hanîfe* adlı eseridir. Konu hakkında klasik usulle kaleme alınan en kapsamlı ve matbu olarak günümüze ulaşan tek eser Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin (öl. 1952) *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüs an rudûdi İbn Ebû Şeybe alâ Ebû Hanîfe'* dir. Konu ile ilgili Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Atawukxi Jiaerfu tarafından *İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları* başlıklı bir de doktora tezi hazırlanmıştır.

1. Uhud Şehitlerinin Cenaze Namazının Kılınmadığını Bildiren Rivâyetlerin Tahlili

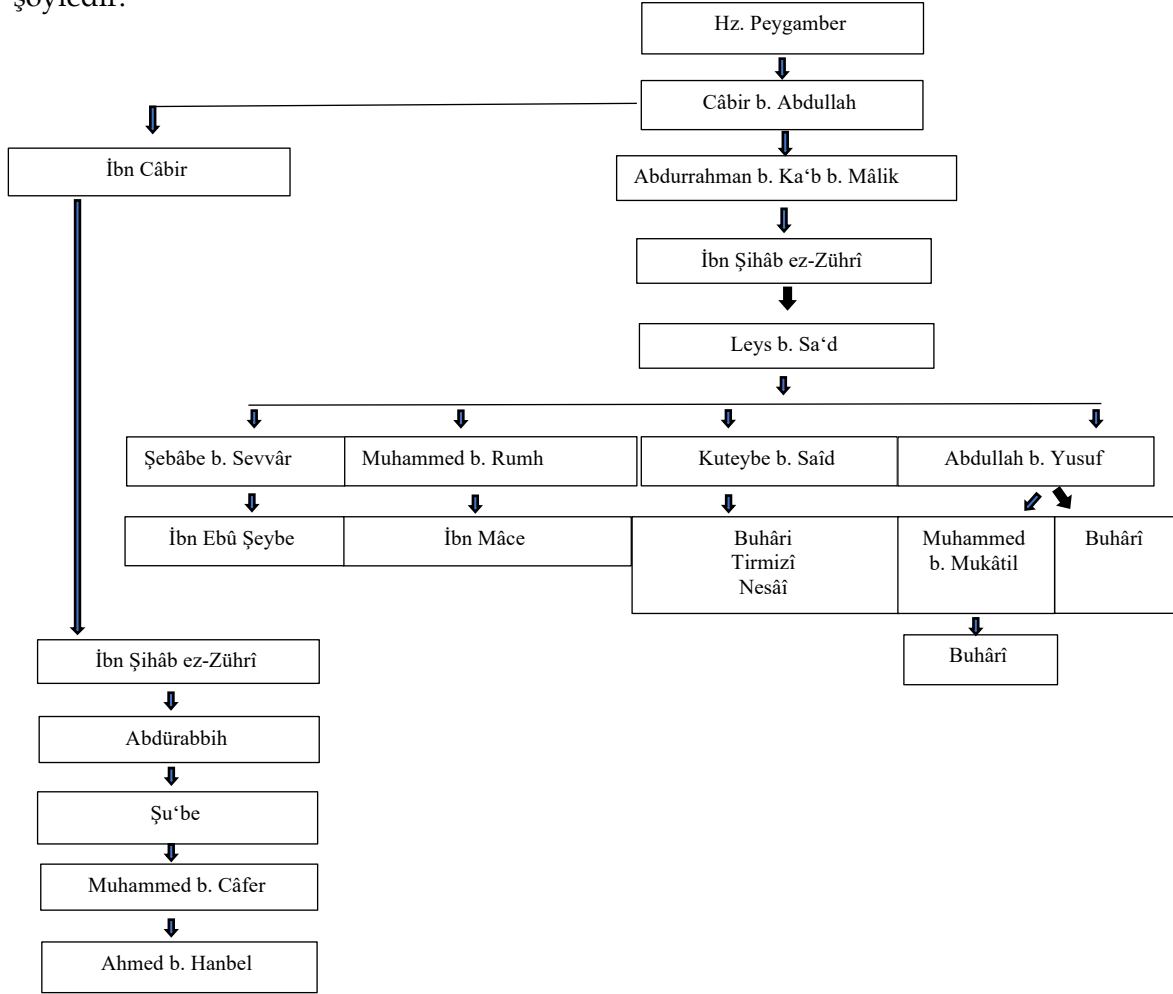
⁵ Atawuxi Jiaerfu, *İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 3.

⁶ Koçinkağ, "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesi", 63.

⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hât, 7/318.

1.1. Sened Açısından Tahlili

İbn Ebû Şeybe'nin, Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılınmadığına dair birinci delili Şebâbe b. Sevvâr→Leys b. Sa'd→İbn Şihâb ez-Zührî→Abdurrahman b. Ka'b b. Mâlik→Câbir b. Abdullah→Hz. Peygamber tarikiyle nakledilen şu rivâyettir: "Hz. Peygamber (sav) Uhud şehitlerinden ikisini bir kabre defnettii. Onların kanlarıyla defnedilmelerini emredip, cenaze namazlarını kılmadı ve onları yıkamadı."⁸ İbn Ebû Şeybe'nin görüşünü desteklemek üzere naklettiği bu rivâyet Kütüb-i tis'a⁹ ve diğeri hadis kaynaklarında benzer tariklerle yer almaktadır.¹⁰ Câbir b. Abdullah rivâyetinin Kütüb-i tis'adaki isnad şeması şöyledir:



⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût ,7/318.

⁹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Zühür b. Nâsır (B.y: Dâru tavkî'n-necât, 1422/2001), "Cenâiz", 71, 74; "Meğâzi", 29; Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaud, Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 22/97 (No. 14189); Ebû Abdullâh Muhammed İbn Mâce, *Sünen*, thk. M. Fuad Abdülbâkî (B.y: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts), "Cenâiz", 28; Ebû Abdurrahman Ahmed en-Nesâi, *Sünen (el-Müctebâ)*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-matbûati'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Cenâiz", 63; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü Mustafa, 1975), "Cenâiz", 46.

¹⁰ Ebû Muhammed Abd b. Humeyd, *el-Müntehâb min müsnedi Abd b. Humeyd*, thk. Subhî el-Bedrî (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408/1988), 336 (No. 1119); Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013), 4/54 (No. 6925); Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 5/206 (No. 4208); Ebû Hatim Muhammed İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi şâhîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988), 7/471 (No. 3197).

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i hariç neredeyse tüm kaynakların ortak râvileri olan Abdurrahman b. Ka'b. Mâlik¹¹ (öl. 98/717) İbn Şihâb ez-Zührî¹² (öl. 124/742), Leys b. Sa'd¹³ (öl. 175/791) gibi isimler hadis münekkitlerinin son derece güvenilir bulduğu ve sika kabul ettikleri isimlerdir. Hadisi Leys b. Sa'd'dan nakleden Kuteybe b. Said¹⁴ (öl. 240/855), Abdullah b. Yusuf¹⁵ (öl. 250/864) Muhammed b. Rümh'un¹⁶ da (öl. 242/856) sika oldukları kaynaklarda ifade edilmektedir. İbn Ebû Şeybe'nin hadisi kendisinden aldığı Şebâbe b. Sevvâr (öl. 204/819) ise hadis münekkitleri tarafından sadûk ve sika olarak nitelendirilmekle birlikte irca' fikrine sahip olduğu ve Mürcie'nin görüşlerini savunduğu belirtilmiş, bu nedenle Ahmed b. Hanbel gibi bazı hadisçiler onun rivâyetlerine eserlerinde yer vermediklerini söylemişlerdir.¹⁷ Rivâyetin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki tariki ile ilgili olarak da hadisin sahîh olduğu belirtilmiştir.¹⁸

Şehidin cenaze namazının kılınmamasının en güçlü delillerinden birisi olarak kabul edilen Câbir b. Abdullah rivâyetinin gerek Buhârî'nin *Sahîh*'indeki, gerekse Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî'nin *Sünen*'lerindeki tarikleri sened açısından tetkik edildiğinde râvilerinin sika olduğu, senetlerin muttasıl olduğu ve rivâyetin sıhhatini olumsuz etkileyecek bir hususun bulunmadığı görülmektedir.

Hiz. Hamza'nın (öl. 3/625) ve Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılınmadığına dair İbn Ebû Şeybe'nin ikinci delili Enes b. Mâlik'ten merfû olarak nakledilen şu rivâyettir: Ubeydullah b. Musa→Üsâme b. Zeyd→İbn Şihâb ez-Zührî→Enes b. Mâlik şöyle söylemiştir: "Hz. Peygamber Uhud günü Hamza'nın cesedine rastladı. Cansız bedenine müsl ve işkence yapılmıştı. Bunun üzerine şöyle buyurdu: "Safiyye'yi sıkıntıya sokacak olmasaydım, Hamza'nın cesedini böylece bırakır, (vahşi) hayvanların yemesine terk eder, kıyâmet günü de onların karınlarından diriltmesini isterdim." Enes dedi ki: "Sonra Hz. Peygamber şehitlerden hiçbirinin cenaze namazını kılmadı." ve "Ben size kıyâmet gününde şahitlik edeceğim." buyurdu.¹⁹ Enes b. Mâlik rivâyeti de Kütüb-i tis'a'da²⁰ ve diğer hadis kaynaklarında²¹ yer almaktadır. Enes rivâyeti tüm hadis kaynaklarında Hz. Peygamber→Enes b. Mâlik→İbn Şihâb ez-Zührî→Üsâme b. Zeyd el-Leysi tarikiyle tahrîc edilmektedir. Enes b. Mâlik rivâyetinin Kütüb-i tis'a'daki isnad şeması şöyledir:

¹¹ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 5/209.

¹² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/269.

¹³ Zehebî, *Siyer*, thk. Şuayb el-Arnaût, 8/145-150.

¹⁴ Yusuf b. Abdurrahman Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 23/529.

¹⁵ Ebû Hatim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbad: Dâiretü'l-Meârif, 1373/1973), 8/349.

¹⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 25/205.

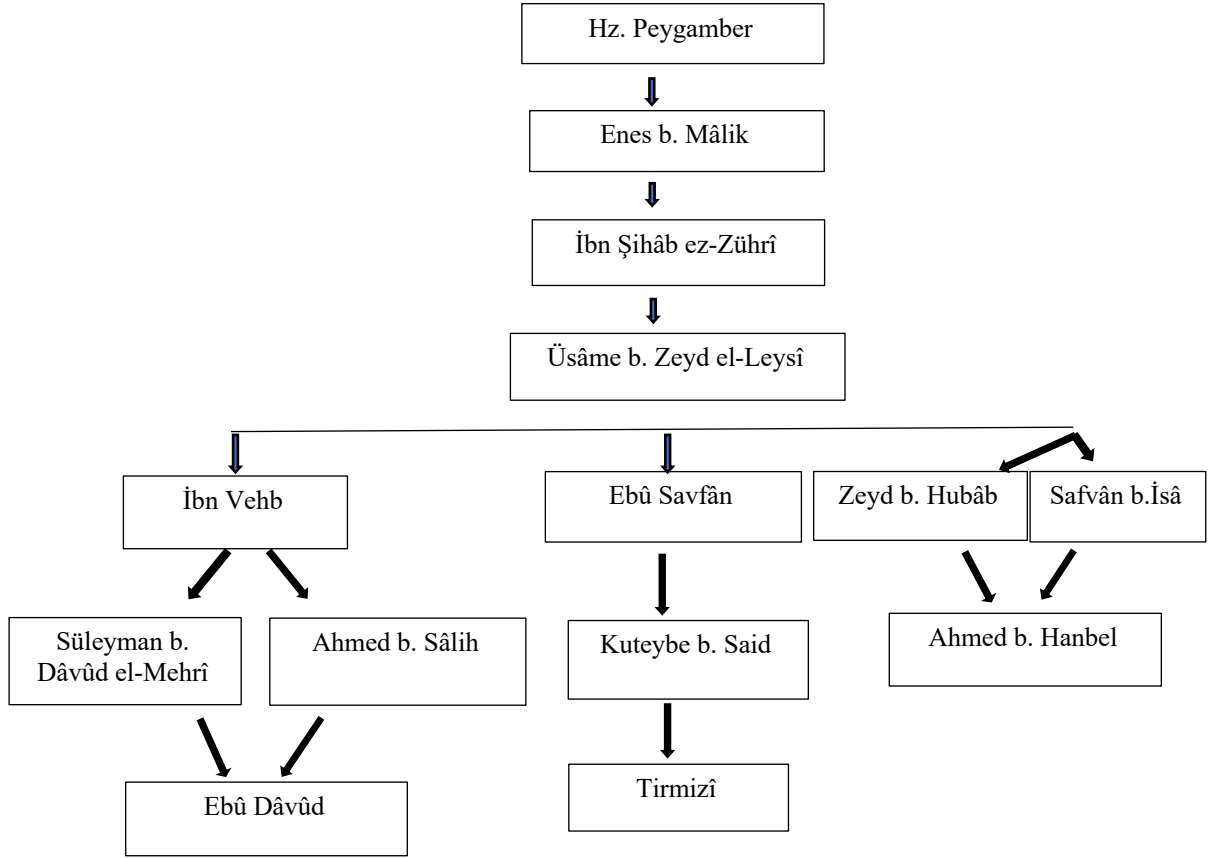
¹⁷ Zehebî, *Siyer*, thk. Şuayb el-Arnaût, 9/514.

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/97 (No. 14189).

¹⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, 7/318 (No. 36457).

²⁰ Süleyman b. Eş'as İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelâ (Beyrut: Dârü'r-Risâle, 1430/2009), "Cenâiz", 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/311 (No. 12300); Tirmizî, "Cenâiz", 31.

²¹ Abd b. Humejd, *el-Müsned*, 352 (No. 1164); Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr*, thk. Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991), 5/252 (No. 7420); Beyhakî, *es-Sünen* 4/16 (No. 6796); Ebûbekir Ahmed el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 13/37 (No. 6347); Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/206 (No. 4207); Ahmed b. Ali Ebû Ya'lâ, *el-Müsned* (Dimeşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984), 6/264 (No. 3568); Ebû Abdullah Muhammed en-Neysâbüri Hâkim, *el-Müstedrek ale's-şahîhayn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 1/520 (No. 1352); Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Müsned* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1400/1979), 357; Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Abdülmeccid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 3/144 (No. 2939); Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu müşkilü'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1995), 10/227.



Tirmizî (öl. 279/892), Enes b. Mâlik rivâyetinin garîb olduğunu ifade etmiş, rivâyetin bu vecihten başka tarikinin olmadığını söylemiştir. Enes ve Zühri (öl. 124/742) tarikiyle bu hadisi Üsâme b. Zeyd el-Leysi'den (öl. 153/770) başkasının rivâyet etmediğini, onun burada teferrüd ettiğini bildirmiş, Üsâme b. Zeyd'e bu rivâyette muhalefet edildiğini haber vermiştir. Tirmizî bu rivâyeti hocası Buhârî'ye (öl. 256/870) sorduğunu, onun Câbir b. Abdullah rivâyetinin daha sahîh olduğunu söylediğini nakletmektedir.²² Hâkim en-Nîsâbûrî (öl. 405/1014) Enes rivâyetinin Müslim'in (öl. 261/875) şartlarına göre sahîh olduğunu ancak Buhârî ve Müslim'in bu rivâyeti eserlerine almadıklarını belirtmektedir.²³ Bezzâr da (öl. 292/905) Enes rivâyetini Üsâme'den başkasının naklettiğini bilmediklerini dolayısıyla Üsâme'nin rivâyetteki teferrüdünü ortaya koymaktadır.²⁴ Hadis münekkitleri Enes b. Mâlik rivâyetinin tüm kaynaklardaki ortak râvisi Üsâme b. Zeyd el-Leysi hakkında ta'dil ve cerh ifade eden değerlendirmelerde bulunmaktadır. Mesela Yahyâ b. Maîn'den (öl. 233/848) onun hem sika hem de zayıf olduğuna, hadislerinin yazılıp, onlarla ihticâc edilemeyeceğine dair bilgiler nakledilmektedir.²⁵ Yahyâ b. Maîn'in önceleri ondan hadis rivâyet ederken daha sonra hadis nakletmeyi terk ettiğine dair bilgiler de mevcuttur.²⁶ Abdullah, babası Ahmed b. Hanbel'e Üsâme'yi sorduğunu, Ahmed b. Hanbel'in "Onun rivâyetlerine biraz bakarsan

²² Tirmizî, "Cenâiz", 31.

²³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/520.

²⁴ Bezzâr, *el-Müsned*, 13/37.

²⁵ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952), 2/285.

²⁶ Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/76.

hadislerindeki ızdırabın²⁷ ayan beyan ortaya çıkacağını görürsün.” dediğini nakletmektedir.²⁸ Ayrıca o, babasının Üsâme b. Zeyd el-Leysî'nin Nâfî'den (öl. 117/735) çok sayıda münker²⁹ hadis naklettiğini, onun rivâyetleri incelendiğinde münkerlerin hemen anlaşılabilirliğini söylediğini aktarmaktadır.³⁰ Nesâî (öl. 303/915) “leyse bi kaviyyin” lafzıyla onu cerh etmektedir.³¹ İbn Adî (öl. 365/976) onu “leyse bihi be'sün” lafzıyla nitelendirerek³² zabt sıfatındaki soruna dikkat çekmektedir.³³

Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889) hadisi kendilerinden naklettiği Ahmed b. Salih el-Mısırî³⁴ (öl. 223/838) ve Süleyman b. Dâvûd el-Mehrî³⁵ (öl. 253/867) ve onların hadisi aldıkları Abdullah b. Vehb b. Müslim³⁶ (öl. 197/813) sika olarak nitelendirilmiştir. Tirmizî'nin hadisi rivâyet ettiği Kuteybe b. Said (öl. 240/855) sika olarak tavsif edilmiştir.³⁷ Onun hadisi aldığı Abdullah b. Saîd Ebû Safvân (öl. 200/816), İbn Ebû Hâtim (öl. 327/938) tarafından zabt açısından hadislerinin gözden geçirilmesi gerektiği ifade edilen³⁸ “lâ be'se bihi” ve “sadûk” ta'dîl lafzıyla nitelendirilmiş³⁹ diğer hadis münekkitleri tarafından sika kabul edilmiştir.⁴⁰ Ahmed b. Hanbel'in hadisi kendilerinden naklettiği Safvân b. İsâ (öl. 198/814) bazı hadis münekkitlerince sika kabul edilirken,⁴¹ bazıları tarafından rivâyetleri sadece itibar için kullanılan “sâlihu'l-hadîs” olarak nitelendirilmiştir. Nitekim Buhârî, *Kitâbü'l-edeb*'te onun rivâyetlerine yer verirken, *Sahîh*'inde rivâyetlerini sadece istişhad için kullanmıştır.⁴² Ahmed b. Hanbel'in hadisi aldığı diğer râvi Zeyd b. Hubâb da (öl. 203/819) sika olarak kabul edilmektedir.⁴³

Enes b. Mâlik'in rivâyeti, Üsâme b. Zeyd el-Leysî'nin senesinde tek kalması ve zabt vasfına yönelik ciddi eleştirilere uğranması sebebiyle hasen li gayrihi hükmündedir. Şehidin cenaze namazının kılınmayacağına dair rivâyetlerin sened açısından tahlili sonucunda; Câbir b. Abdullah rivâyetinin râvilerinin güvenilirliği, cerhe maruz kalmamaları ve Buhârî'nin *Sahîh*'inde üç farklı tarikle yer alması gibi meziyetleri dolayısıyla, *Sahîhayn*'da yer almayan ve tüm tariklerinin ortak râvisi olan Üsâme b. Zeyd el-Leysî'nin cerh edilmesi, sonraki tabakalardaki râvilerinden bazılarının da zabt yönünden eleştiriye maruz kalması sebebiyle Enes b. Mâlik rivâyetinden daha sahih olduğu anlaşılmaktadır.

1.2. Metin Açısından Tahlili

²⁷ Izdırab: Râvilerin birbirine muhalif olarak rivâyet ettikleri, her iki rivâyetin eşit düzeyde olmasından dolayı birinin diğerine tercih edilememesidir. Bu hadisin zayıf kabul edilmesinin sebebidir ve bu tür hadise muzdarip hadis denir. Osman b. Abdurrahman İbn Salâh, *Muqaddimetü İbni Şalâh*, thk. Nureddin İtr (Haleb: Dâru'l-Fikr, 1986), 94.

²⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, 2/76.

²⁹ Münker: Zayıf bir râvinin kendisinden daha güvenilir bir râviye muhalif olarak rivâyet ettiği hadise denir. İbn Hacer Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askânî, *Nüzhetü'n-naẓar*, thk. Nureddin İtr (Dımeşk: Matbaatü's-Sabah, 2000), 73.

³⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, 2/76.

³¹ Şemsüddîn Ebû Abdullah ez-Zehabî, *el-Kâşif*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kıble, 1413/1992), 1/232.

³² İbn Adî, *el-Kâmil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, 2/77.

³³ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 195.

³⁴ Ebû'l-Hasan Abdullah el-İclî, *Târîhu's-sikâat* (Mekke: Dâru'l-Bâz, 1405/1985), 48.

³⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 11/410.

³⁶ İbn Ebi Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dîl*, 5/189-190.

³⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 23/529.

³⁸ Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 195, 333.

³⁹ İbn Ebi Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dîl*, 5/72.

⁴⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 15/35-37.

⁴¹ İclî, *Târîhu's-sikâat*, 228.

⁴² Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 13/210.

⁴³ İbn Ebi Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dîl*, 3/262.

Birinci rivâyetin, İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef*'inde Ebû Hanîfe'ye reddiye bölümündeki Câbir b. Abdullah tarikiyle nakledilen formu şöyledir: "Hz. Peygamber Uhud şehitlerinden ikisini bir kabre defnetti. Onların kanlarıyla defnedilmelerini emredip, cenaze namazlarını kılmadı ve onları yıkamadı."⁴⁴ Buhârî rivâyeti, "Cenâiz" bölümünde "Lahidde kime öncelik verilir" konu başlığı altında yer vermiştir. Burada İbn Ebû Şeybe'deki formdan farklı ve ona ziyade olarak Hz. Peygamber'in şehitlerden hangisinin Kur'ân'ı daha iyi bildiğini sorduğu ve ona göre define önceliği belirlediği nakledilmekte, kendisinin de şehitlere şahitlik edeceğini belirttiği ifade edilmektedir.⁴⁵ "Şehidin cenaze namazı" bölümünde şehitlere şahitliğinin kıyamet gününde olduğu vurgulanmaktadır.⁴⁶ Meğâzî bölümünde de rivâyet metin olarak aynı formdadır.⁴⁷ Rivâyet Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'lerinde de benzer şekildedir. Ahmed b. Hanbeli'n *Müsned*'indeki metin biraz farklı olmakla birlikte konu açısından meseleye bakıldığında şehitlerin cenaze namazlarının kılınmaması vurgusu dikkat çekmektedir.⁴⁸ Rivâyetin Câbir b. Abdullah tariki metin olarak diğer kaynaklarda da hemen hemen aynı içeriğe sahiptir.

Bu rivâyetlerin metinlerindeki ortak vurgu; Uhud şehitlerinden birden fazla kişinin bir kabre konulması, kanlarıyla defnedilmeleri, cenazelerinin yıkanmaması ve cenaze namazlarının kılınmamasıdır. Rivâyetin bazı tariklerinde de kıyamet gününde Hz. Peygamber'in onlara şahitlik yapacağı ve Hz. Peygamber'in onları bir kabre koyarken Kur'ân'ı daha iyi bilenlere öncelik verdiği bilgisi yer almaktadır.

Rivâyetin Enes b. Mâlik'ten nakledilen tariki İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef*'inde şöyledir. "Hz. Peygamber Uhud günü Hamza'nın cesedine rastladı. Cansız bedenine müsl ve işkence yapılmıştı. Bunun üzerine şöyle buyurdu: "Safiye'yi sıkıntıya sokacak olmasaydım, Hamza'nın cesedini böylece bırakır (vahşi) hayvanların yemesine terk eder kıyamet günü de onların karınlarından diriltmesini isterdim." Enes dedi ki: "Sonra Hz. Peygamber şehitlerden hiçbirinin cenaze namazını kılmadı ve ben size kıyâmet gününde şahitlik edeceğim." buyurdu.⁴⁹ Rivâyet Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde Enes'ten mevkûf olarak muhtasar bir şekilde nakledilmektedir.⁵⁰ Rivâyetin konu hakkındaki en teferruatlı bilgileri veren tariki Tirmizî'nin *Sünen*'inde ve Ahmed b. Hanbeli'nin *Müsned*'inde yer almaktadır. Bu haberde Hz. Hamza'nın bir kumaşla kefenlendiği, kumaşın onun başını örttüğü takdirde ayaklarının, ayaklarını örttüğü takdirde başının açık kaldığı bilgisi verilmektedir. Ayrıca şehit sayısının çokluğu ve kefenleyecek kumaşın azlığından dolayı şehitlerden iki üç kişinin bir kumaşla kefenlendiği ve onların bir kabre defnedildiği belirtilmektedir.⁵¹

Konu ile ilgili bu rivâyetlerin ortak vurgusu şehitlerden hiç birinin cenaze namazının kılınmamasıdır. Rivâyetin bazı tariklerinde Hz. Hamza'nın kefenlendiği anlatılmakta, bazılarında şehitlerin yıkanıp yıkanmamasından hiç bahsedilmemekte, bazılarında ise kanlarıyla defnedildiği ifade edilmektedir. Bu farklılıkların mana ile rivâyetten, musanniflerin rivâyeti ilgili konu başlığı altında yeteri kadar kullanmak amaçlı ihtisarından kaynaklanmış olabileceği düşünülmektedir.

Şehitlerin cenaze namazlarının kılınması meselesi özellikle de Hz. Hamza'nın cenaze namazının kılınıp kılınmaması bağlamında tartışma konusu olmuş, buradaki rivâyet farklılıkları uygulamada çeşitliliği doğurmuştur.

⁴⁴ İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, 7: 318.

⁴⁵ Buhârî, "Cenâiz", 74.

⁴⁶ Buhârî, "Cenâiz", 71.

⁴⁷ Buhârî, "Meğâzî", 29.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/97.

⁴⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, 7/318 (No. 36457).

⁵⁰ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 31.

⁵¹ Tirmizî, "Cenâiz", 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/312.

2. Hz. Hamza'nın Cenaze Namazının Kılındığını Belirten Rivayetlerin Tahlili

Hz. Hamza'nın cenaze namazının Hz. Peygamber tarafından kılındığına dair hadis kaynaklarında çok sayıda rivayet mevcuttur. Bu rivayetlerden en meşhuru Ebû Dâvûd'un *Sünen'*inde şu şekilde yer almaktadır.

Ebû Dâvûd→Abbâs el-Anberî→Osman b. Ömer→Üsâme b. Zeyd el-Leysi→İbn Şihâb ez-Zührî→Enes b. Mâlik'ten nakledilen merfû rivayette "Hz. Peygamber (Uhud savaşından sonra savaş meydanında, amcası) Hamza'nın cenazesine rastladı. Kulakları, burnu ve dudakları kesilmişti. Tüm şehitler içinde sadece onun cenaze namazını kıldı."⁵² Sened ve metin açısından bu rivayetin bağlamında diğer hadis kaynaklarında geçen haberler şunlardır:

a. Dârekutnî→ Abdülmelik b. Ahmed ed-Dakkâk→Yakub b. İbrahim ed-Devrakî→Osman b. Ömer→Üsâme b. Zeyd el-Leysi→İbn Şihâb ez-Zührî→Enes b. Mâlik'ten nakledilen merfû rivayette "Hz. Peygamber Uhud günü Hamza'nın cesedine rastladı. Cansız bedeninin bazı organları kesilmiş, müslü yapılmıştı. Bunun üzerine şöyle buyurdu: "Safiye'yi sıkıntıya sokacak olmasaydım, Hamza'nın cesedini böylece bırakır, (vahşi) hayvanların yemesine terk eder, kıyamet günü de onların karınlarından diriltilmesini isterdim." Sonra bir kumaşla onu kefenledi. Başını örttüğünde ayakları, ayaklarını örttüğünde başı açıkta kalıyordu. O da başını örttü. Onun dışında şehitlerden hiçbirinin cenaze namazını kılmadı ve "Ben size kıyamet gününde şahitlik edeceğim." buyurdu⁵³ Dârekutnî (öl. 385/995) aynı şekilde gelen bir sonraki rivayette Üsâme b. Zeyd el-Leysi'nin metinde ziyade yaptığını belirtmektedir. Buna göre Hz. Peygamber baş tarafı örtüldüğünde ayakları açıkta kalan Hz. Hamza'nın ayaklarını izhir otu ile kapatmıştır. Ayrıca Uhud şehitlerinden iki üç tanesini bir kabre defnetmiştir.⁵⁴

b. Hâkim en-Nisâbüri→Ebû Muhammed Abdullah b. İshâk b. İbrahim el-Adl→Abdullah b. Ravh el-Medâinî→Osman b. Ömer→Abdullah b. el-Hüseyn el-Kâdî→Hâris b. Ebî Üsâme→Ravh b. Ubâde→Üsâme b. Zeyd el-Leysi→İbn Şihâb ez-Zührî→Enes b. Mâlik'ten merfû olarak nakledilen rivayette "Hz. Peygamber Uhud günü Hamza b. Abdülmuttalib'in cesedine rastladı. Cansız bedeninin bazı organları kesilmiş, müslü yapılmıştı. Bunun üzerine şöyle buyurdu: "Safiye'yi sıkıntıya sokacak olmasaydım, Hamza'nın cesedini böylece bırakır, (vahşi) hayvanların yemesine terk eder, kıyamet günü de onların karınlarından diriltilmesini isterdim." Sonra bir kumaşla onu kefenledi. Başını örttüğünde ayakları, ayaklarını örttüğünde başı açıkta kalıyordu. O da başını örttü. Onun dışında şehitlerden hiçbirinin cenaze namazını kılmadı ve "Ben size kıyamet gününde şahitlik edeceğim." buyurdu. İki, üç şehidi bir kabirde birleştiriyordu. Şehitlerden hangisinin Kur'ân'ı daha iyi bildiğini soruyor ve Kur'ân'ı daha çok bileni lahitte öne geçiriyordu. İki üç şehidi bir kumaşla kefenliyordu.⁵⁵ Bu konuda Beyhakî'nin (öl. 458/1066) naklettiği rivayetlerden birisi hocası Hâkim'in rivâyetiyle sened ve metin açısından aynıdır. Ancak onun rivâyetin akabinde hadisin hem metin hem de senedi ile ilgili yaptığı açıklamalar rivâyetin değerlendirilmesi açısından önem arz etmektedir.⁵⁶

Hadis sened açısından tetkik edildiğinde; İbn Ebû Şeybe'nin şehitlerin cenaze namazının kılınmamasının delili olarak ileri sürdüğü Enes b. Mâlik rivâyetinin râvileriyle, Hz. Hamza'nın cenaze namazının kılındığını belirten rivâyetin râvileri Üsâme b. Zeyd el-Leysi dâhil ilk dört tabakada aynıdır. Dolayısıyla rivâyetin en önemli râvisinin Üsâme b. Zeyd el-Leysi olduğu görülmektedir. Üsâme hadis münekkittleri tarafından cerh edilmiş birisi olarak

⁵² Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 31.

⁵³ Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/205 (No. 4205).

⁵⁴ Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/206 (No. 4206).

⁵⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/519 (No. 1351).

⁵⁶ Beyhakî, *es-Sünen*, 4/16 (No. 6798).

Hız. Hamza'nın cenaze namazının kılındığı rivâyetlerin ortak iki râvisinden biridir. Çünkü Uhud şehitlerinden hiç birisinin cenaze namazının kılınmadığı rivâyet ile sadece Hız. Hamza'nın cenaze namazının kılındığını bildiren rivâyetin râvileri Üsâme'den sonra değişmektedir. Ebû Davûd'un *Sünen*'inde yer alan ve şehitlerin cenaze namazının kılınmadığını bildiren rivâyetin Üsâme'den sonraki tabakalarda yer alan râvileri hadis münekkitleri tarafından ta'dil edilmiştir. Hız. Hamza'nın cenaze namazının kılındığını ifade eden rivâyete gelince; burada Üsâme'den hadisi alan kişi Osman b. Ömer'dir. Bu bağlamda Osman b. Ömer⁵⁷ (öl. 209/824) Dârekutnî, Hâkim ve Beyhakî'nin eserlerindeki rivâyetlerin de ortak râvisidir. O, İbn Cüreyc (öl. 150/767), İbn Ebû Zî'b (öl. 159/776), Şûbe b. Haccâc (160/776) ve Mâlik b. Enes (öl. 179/795) gibi devrinin önde gelen âlimlerinden ilim tahsil etmiş, kendisinden de Zühayr b. Harb (öl. 234/849), İshâk b. Râhuyye (öl. 238/853), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Muhammed b. el-Müsennâ (öl. 252/866), Muhammed b. Yahya ez-Zühli gibi şöhretli âlimler hadis rivâyet etmiştir.⁵⁸ İbn Sa'd onun sika,⁵⁹ İclî (öl. 261/875) sika ve hadiste sebt,⁶⁰ İbn Ebû Hâtim (öl. 327/938) sika,⁶¹ İbn Hibbân (öl. 354/965) sika,⁶² Zehebî de (öl. 748/1348) sâlih ve sika gibi ta'dil lafızlarıyla nitelendirmiştir.⁶³ Tabakât ve ricâl edebiyatının temel kaynaklarının verdiği bilgiler ışığında bakıldığında Osman b. Ömer'in sika bir râvi olduğu görülmektedir. Onun hadis rivâyeti konusunda tenkit edildiğine dair bir malumata kaynaklarda yer verilmemiştir.

Bu bağlamda, Üsâme b. Zeyd el-Leysî ile ilgili hadis münekkitlerinin değerlendirmelerine daha önce yer verilmişti. Nitekim Yahyâ b. Maîn'in önceleri ondan hadis rivâyet ederken daha sonra hadis nakletmeyi terk ettiğine dair bilgiler,⁶⁴ Ahmed b. Hanbel'in onun rivâyetlerindeki ızdıraba dikkat çekerek⁶⁵ onun hadislerinde münkerlerin olduğunu söylemesi,⁶⁶ Nesâî'nin (öl. 303/915) onu cerh etmesi,⁶⁷ İbn Adî'nin (öl. 365/976) onun zabt sıfatındaki kusura işaret etmesi⁶⁸ gibi deliller rivâyetin sonundaki Hız. Hamza'nın cenaze namazının kılındığını vurgulayan غَيْرُهُ kelimesinin Üsâme tarafından metne sonradan eklenmiş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Mamafih "Hız. Peygamber Hamza hariç hiç kimsenin cenaze namazını kılmadı." ifadesinin mahfûz olmayıp şâz olduğunu rivâyetin bu şekline eserlerinde yer veren Dârekutnî ve Beyhakî gibi hadisçiler ifade etmektedir. Dârekutnî rivâyetin bu lafzının sadece Osman b. Ömer'e ait olduğunu ondan başka kimsenin bunu söylemediğini nakletmiştir.⁶⁹ Beyhakî ise bu ifadenin şâz olduğunu nakletmektedir. Buhârî'ye göre Câbir b. Abdullah rivâyeti hasen, söz konusu Üsâme b. Zeyd el-Leysî'nin rivâyeti şâzdır. Üsâme b. Zeyd el-Leysî bu rivâyette hata etmiştir.⁷⁰ Aynî (öl. 455/1451) bu eleştirilere cevap verircesine Müslim'in Üsâme b. Zeyd el-Leysî ile ihticâc ettiğini, Buhârî'nin onun rivâyetlerini istîşhâd için değerlendirdiğini belirtmektedir. Ona göre Osman b. Ömer'in hadisleriyle Buhârî

⁵⁷ Zehebî, *Siyer*, thk. Şuayb el-Arnaût, 8/218.

⁵⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 19/461-464.

⁵⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/217.

⁶⁰ İclî, *Târîhu's-sikât*, 329.

⁶¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dil*, 6/159.

⁶² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/451.

⁶³ Zehebî, *el-Kâşif*, thk. Muhammed Avvâme, 2/11.

⁶⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud 2/76.

⁶⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud 2/76.

⁶⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud 2/76.

⁶⁷ Zehebî, *el-Kâşif*, thk. Muhammed Avvâme, 1/232.

⁶⁸ Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 195.

⁶⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/205.

⁷⁰ Beyhakî, *es-Sünen*, 4/16.

ve Müslim ittifakla ihticâc etmiştir. Sikanın ziyadesi de makbuldür.⁷¹ Böylece o, غَيْرٌ ifadesinin Osman b. Ömer'e ait olduğunu kabul etmektedir.

Bütün bu bilgiler ışığında غَيْرٌ ifadesiyle ortaya çıkan ihtilafın kaynağına sened açısından bakıldığında problemin iki râvide odaklandığı görülmektedir. Bunlardan birincisi Üsâme b. Zeyd el-Leysi, diğeri Osman b. Ömer b. Fâristir. Dârekutnî bu ifadenin sadece Osman b. Ömer'e ait olduğunu belirtmektedir. Buhârî, Tirmizî, Beyhakî gibi meşhur hadisçiler ise Üsâme'nin bu rivâyette hata ettiğini söylemektedir. Beyhakî ve Hâkim'in tahrîc ettiği rivâyetlerin tariklerinde Üsâme b. Zeyd'den hadisi alan râvi Osman b. Ömer değildir. Hem bu açıdan hem de hadis münekkitlerinin Osman b. Ömer'i tezkîyeleri sebebiyle غَيْرٌ ifadesini metne onun eklemesi uzak bir ihtimal olarak durmaktadır. Bu ifadenin metne kim tarafından eklendiğine dair işaretler Üsâme b. Zeyd'i göstermektedir. Üsâme zabt kabiliyetinin zayıflığından dolayı rivâyete غَيْرٌ ifadesini eklemiş olabilir.

Hadis kaynaklarında Üsâme b. Zeyd el-Leysi'nin senedinde yer almadığı ve yukarıdaki konseptin dışında Hz. Hamza'nın cenaze namazının kılındığına dair çok sayıda rivâyet mevcuttur. Bu rivâyetler ve hadis münekkitlerinin değerlendirmeleri şu şekildedir:

a. Câbir b. Abdullah'tan nakledilen rivâyette Hz. Peygamber'in önce Hz. Hamza'nın cenaze namazını kıldığı, daha sonra tüm şehitlerin teker teker Hz. Hamza'nın yanına getirildiği, onların her biriyle beraber Hz. Hamza'nın da cenaze namazının yeniden kılındığı bildirilir.⁷² Rivâyete *Müstedrek* adlı eserinde yer veren Hâkim en-Nisâbü'rî (öl. 405/1014) rivâyetin hemen akabinde senedinin sahih olduğunu ancak Buhârî ve Müslim'in rivâyeti *Sahihayn'a* almadıklarını bildirmektedir. Fakat hadis münekkitleri Hâkim gibi düşünmemektedir. Rivâyetin senedinde tek kalarak dikkat çeken isim Mufaddal b. Sadaka el-Hanefî'dir⁷³ (öl. 161/778). O, ağır cerh lafızlarıyla tenkit edilmiştir.⁷⁴ Nesâî (öl. 303/915) tarafından "metrûkü'l-hadis" olarak nitelendirilmiştir.⁷⁵ Dârekutnî (öl. 385/995) onu "leyse bi kaviyyin"⁷⁶ Zehebî zayıf⁷⁷ tanımlamalarıyla cerh etmiştir.

b. Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen rivâyette Uhud Savaşının detayları anlatılmakta, rivâyetin son bölümünde Hz. Peygamber'in amcası Hamza'nın cenaze namazını kıldığına dikkat çekilmektedir. Anlatıldığına göre Hz. Peygamber önce Hz. Hamza'nın namazını kılmış, akabinde cenazenin yanına Ensar'dan bir şehit getirilmiş bu sefer her ikisinin cenaze namazı kılınmış, sonra o şehidin naaşı götürülmüş Hz. Hamza'nın naaşı orada kalmıştır. Sonra başka bir şehidin naaşı onun yanına getirilmiş ve ikisine cenaze namazı kılınmıştır. Böylece o gün Hz. Hamza için yetmiş kez cenaze namazı kılınmıştır.⁷⁸ Rivâyet senedindeki inkitâ sebebiyle zayıftır. Çünkü Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (öl. 104/722) Abdullah b. Mes'ûd'dan (öl. 32/652) hadis işitmemiştir. Ayrıca hadisin senedinde yer alan Atâ b. es-Sâib (öl. 136/754) genel olarak sika kabul edilmekle birlikte, zabt sıfatında noksanlık olan ve ciddi manada ihtilat yapmakla tenkit edilen bir râvidir.⁷⁹ Şuayb Arnaût, Buhârî ve *Sünen* sahibi müelliflerin onun rivâyetlerini

⁷¹ Bedrüddîn el-Aynî, *Şerhu süneni Ebî Dâvûd*, thk. Ebû'l-Münzir Hâlid b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1990), 6/67.

⁷²Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/130 (No. 2557).

⁷³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dîl*, 8/316.

⁷⁴ Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *el-Hilâfiyyât beyne's-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed b. Abdülfettâh eş-Şezâ (Kahire: er-Ravda, 1436/2015), 4/209.

⁷⁵ Ebû Abdurrahman Ahmed en-Nesâî, *ez-Zu'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahiim Zâyed (Haleb: Dârü'l-Va'y, 1396/1976), 116.

⁷⁶ Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *ez-Zu'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Abdürrahim Muhammed el-Kaşkarî (Medine: el-Mecelletü'l-Câmiatü'l-İslâmî, 1403/1983), 3/138.

⁷⁷ Şemsüddîn Ebû Abdullah ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1382/1963), 4/517.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/418-419 (No. 4414).

⁷⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dîl*, 6/332-334.

mütabaât için yazdıklarını belirtmektedir.⁸⁰ Kaynaklarda onun önceki rivâyetlerinin sahih, sonraki rivâyetlerinde ihtilat kaynaklı sorunlar olduğu bildirilmekle beraber Şa'bî'nin ondan yaptığı rivâyetlerin sahih olduğu vurgulanmaktadır.⁸¹ Şa'bî'nin Atâ'dan rivâyetlerinin her ne kadar sahih olduğu ve Şa'bî ile İbn Mes'ûd arasındaki inkıtâin hadisin sıhhatine zarar vermeyeceği iddia edilse de⁸² bu söz konusu haberin munkatî' olduğu ve senedinde ihtilatla tenkit edilmiş bir râvi bulunduğu gerçeğini değiştirmez.

c. Şa'bî'nin (öl. 104/722) mürsel olarak Hz. Peygamber'den naklettiği rivâyette Hz. Hamza'nın cenaze namazının yetmiş kez kılındığı belirtilir. Burada da Şa'bî'den haberi nakleden Atâ b. es-Sâib'tir.⁸³ Yukarıda Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde nakledilen rivâyette Hz. Hamza'nın cenaze namazının kılındığına dair bilgiler benzerdir. Rivâyet mürseldir.⁸⁴ Bu rivâyete eserinde yer veren Abdürrezzâk'ın "Şehidin cenaze namazı ve yıkanması" konu başlığı altında tahrir ettiği rivâyetler birbiriyle tamamen mütenâkızdır. Onun, Zührî'den mürsel olarak naklettiği bir haberde de Uhud günü şehitlere cenaze namazı kılınmadığı ifade edilmektedir.⁸⁵ Bu rivâyetlerin Kütüb-i sitté'de yer almaması da dikkat çekmektedir.

d. Mâlik el-Gıfârî'nin (öl. 104/722) mürsel olarak naklettiği rivâyette Uhud şehitlerinin cenaze namazının onar kişi kılındığı, dokuz kişinin götürülüp Hz. Hamza'nın onuncu kişi olarak orada kaldığı ve her on kişiyle birlikte onun cenaze namazının yeniden kılındığı bildirilmektedir.⁸⁶ *es-Sünenü'l-kübrâ* adlı eserinin "Hz. Peygamber'in Uhud şehitlerinin cenaze namazını kıldığını iddia eden kişi" bâb başlığı altında bu konudaki rivâyetlere yer veren Beyhakî, bu rivâyetleri naklettikten sonra bu bâbdaki en sahih rivâyetin Mâlik el-Gıfârî tarikiyle nakledilen mürsel rivâyet olduğunu açıklamaktadır.⁸⁷

e. İbn Abbas'tan nakledilen ve Hz. Hamza'nın cenaze namazının kılındığına dair haberlerden birinde şehitlerin cenaze namazının onar onar kılındığı ancak her on kişi için yedi tekbir alındığı belirtilmektedir.⁸⁸ Bu rivâyet de senedinde yer alan râvilerden dolayı zayıf kabul edilmiştir. Hatta senedinde yer alan Yezid b. Ebû Ziyâd zayıf olmanın yanında rivâyetleri mevzûya benzemekle eleştirilmiştir.⁸⁹

f. İbn Abbas'tan nakledilen ve Hz. Hamza için yedi tekbirle yetmiş iki kez cenaze namazının kılındığını bildiren diğer rivâyete gelince; eserinde söz konusu habere yer veren Beyhakî rivâyetin zayıf olduğunu belirtmektedir.⁹⁰ Çünkü Muhammed b. İshâk hadis münekkitleri tarafından ağır şekilde cerh edilen Hasan b. Umâre'yi rivâyetin senedinde gizlemiştir. Hasan b. Umâre mevzû hadis nakletmekle itham edilen, ağır eleştiriler yöneltmiş bir râvidir.⁹¹

g. Tabîünden Abdullah b. Hâris (öl. 84/703) tarafından mürsel olarak nakledilen rivâyette Hz. Peygamber'in Hz. Hamza'nın cenaze namazını dokuz tekbirle kıldığını nakledilir.

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/419.

⁸¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 20/86-93.

⁸² Muhammed Zâhid Kevserî, *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüs 'an Rudûdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Hanîfe*, thk. Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî (Beyrut: Dârü'l-Feth, 1436/2015), 2/643. Bk. 1 nolu dipnot.

⁸³ Ebûbekir Abdürrezzâk, *Muşannef*, thk. Habibürrahman el-Âzamî (Hindistan: Meclisü'l-İlmî, 1403/1982), 11/3/546 (No. 6653).

⁸⁴ Süleyman b. Eş'as İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 307.

⁸⁵ Abdürrezzâk, *Muşannef*, 11/3/541 (No. 6635).

⁸⁶ Beyhakî, *es-Sünen*, 4/18 (No. 6803-6804); Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî Neccâr (Medine: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 1/503.

⁸⁷ Beyhakî, *es-Sünen*, 4/18 (No. 6804).

⁸⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, 7/371; Tahâvî, *Müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût 12/433; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3/142; Hâkim, *Müstedrek*, 3/218; Beyhakî, *Sünen*, 4/19.

⁸⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dîl*, 9/263.

⁹⁰ Beyhakî, *es-Sünen*, 4/19 (No. 6807).

⁹¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dîl*, 3/28.

Rivâyete eserinde yer veren Beyhakî rivâyetin munkatı' olduğunu belirtir.⁹² Ancak babası sahâbî olan Abdullah'ın Hz. Peygamberden doğrudan yaptığı nakil mürseldir.

Hz. Hamza'nın cenaze namazının kılındığını bildiren rivâyetler gerek sened gerekse metin açısından ciddi kusurlar taşımaktadır. Bu minvalde hadis münekkithleri tarafından eleştiriye maruz kalmayan bir rivâyet mevcut değildir. Rivâyetlerin senedinde ya inkıta ya müphemlik, ya da ciddi manada cerh edilmiş râviler söz konusudur. Bu rivâyetlerin metnine gelince; rivâyetlerin metinleri asla birbiriyle uzlaştırılmayacak düzeyde mütenâkız bilgiler içermektedir. Bu rivâyetlere göre; "Hz. Peygamber Uhud şehitleri içerisinde sadece Hz. Hamza'nın cenaze namazını kıldırıştır.", "Onunla birlikte onar onar tüm şehitlerin cenaze namazını kıldırıştır.", "Teker teker tüm şehitlerin cenaze namazını kıldırıştır, ancak her şehitle birlikte Hz. Hamza'nın da cenaze namazını kıldırıştır, böylece onun cenaze namazını yetmiş iki kez kıldırıştır.", "Hz. Hamza'nın cenaze namazını yetmiş kez kıldırıştır.", "Şehitlerin cenaze namazlarını yedi tekbirle, dokuz tekbirle kıldırıldığı da vakidir." Görüldüğü gibi tablo, Beyhakî'nin "Uhud şehitlerinin cenaze namazlarının kılınmasıyla ilgili tüm rivâyetler zayıftır."⁹³ yargısını destekler mahiyettedir.

3. Şehitlerin Cenaze Namazının Kılındığına Dair Diğer Rivâyetler

Şehitlerin cenaze namazının kılındığına dair rivâyetlerin en meşhuru Ukbe b. Âmir'den (öl. 58/678) nakledilen ve *Sahihayn'*da yer alan Hz. Peygamber'in bir gün Medine'nin dışına çıkarak Uhud'da şehit düşenler için gıyabi cenaze namazı kıldığını belirten rivâyettir.⁹⁴ Bu rivâyet şehitlerin cenaze namazının kılınmayacağı en güçlü delili olarak kabul edilen Câbir b. Abdullah rivâyetinin mukabili konumundadır.⁹⁵ Ancak Hz. Peygamber'in yaptığı bu uygulamanın bilinen cenaze namazı mı yoksa şehitler için yapılan bir dua mı olduğu tartışmalıdır. Zira ilgili rivâyete eserinde yer veren İbn Hibbân (öl. 354/965) rivâyetin hemen akabinde şu açıklamaları yapmaktadır: "Hz. Peygamber savaş alanında şehit olanların cenaze namazını kılmayarak, onları yıkamayıp kanlarıyla defnederek onlara özel uygulama yapmaktadır. Ukbe b. Âmir'in rivâyetine gelince; bu haber şehitlerin cenaze namazının kılınmayacağını bildiren Câbir b. Abdullah rivâyetiyle çelişmemektedir. Burada Hz. Peygamber evinden çıkmış, Uhud'a gitmiş diğer mevtalara yaptığı gibi Uhud şehitleri için de dua etmiştir. Çünkü Araplar duayı da "salât" olarak isimlendirmektedir. Onun Uhud şehitlerini ziyareti ve onlara dua etmesinden dolayı kendisinden sonra ümmetin onları ziyareti ve onlara dua etmesi, sünnet olarak kabul edilmiştir. Ona göre bu uygulamanın namaz değil de dua olduğunun delillerinden birisi de bu olaydan sonra Hz. Peygamber'in bir daha evden çıkmamasıdır. Çünkü Hz. Peygamber bu olaydan sonra evine dönmüş ve vefat etmiştir."⁹⁶ Bu olay Uhud muharebesinden sekiz yıl sonra meydana gelmiş, dünyadan ahirete irtihal edecek kişinin canlılarla ve ölülerle bir nevi vedalaşması mesabesinde addedilmiştir.⁹⁷ Hadisin sahâbî râvisi Ukbe b. Âmir de Hz. Peygamber'i minberde son kez gördüğünü ifade etmektedir.⁹⁸ Hz. Peygamber'in bu uygulamasının dua olduğunu, burada bilinen cenaze namazının kastedilmediğini İbn Hibbân ve Beyhakî dışında başka muhaddisler de iddia

⁹² Beyhakî, *es-Sünen*, 4/19 (No. 6806); Beyhakî, *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr*, 5/257.

⁹³ Beyhakî, *el-Hilâfiyyât*, 4/209.

⁹⁴ Buhârî, "Cenâiz", 71; "Menâkıb" 25; "Megâzî", 29; Ebü'l-Hasan İbnü'l-Haccâc el-Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. M. Fuat Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Fezâil", 30; Ebü Dâvûd, "Cenâiz", 75; Nesâî, "Cenâiz", 61; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/578, 619.

⁹⁵ Ebü'l-Fadl Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâ'id-i Müslim*, thk. Yahya İsmail (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 1/150.

⁹⁶ İbn Hibbân, *es-Şâhîh*, 7/474.

⁹⁷ Beyhakî, *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr*, 5/258.

⁹⁸ Beyhakî, *es-Sünen*, 4/21.

etmiştir. Nevevî (öl. 676/1277) de onlardan biridir.⁹⁹ Hatta şehitlerin cenaze namazı kılınmadığına dair oluşan icmâ ve Ebû Hanîfe'nin "Mevtanın ölümünden üç gün sonra onun kabrinde cenaze namazı kılınmaz." görüşü de bu olayın cenaze namazı değil, dua olarak anlaşılması gerektiğinin delili olarak öne sürülmüştür.¹⁰⁰ Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî (öl. 1933), Nevevî'ye katıldığını ifade ederek bu görüşün niçin daha isabetli olduğunu şöyle izah etmektedir: "Bu konudaki rivâyetleri incelediğimde bu olayın Hz. Peygamber'in vefat ettiği sene Mescid-i Nebevî'de vaki olduğu görülmektedir. Buhârî rivâyetindeki "minbere çıktı" ibaresi buna işaret etmektedir. Zira bu hâdise Uhud'da meydana gelmemiştir. Uhud'da herhangi bir minberin varlığı söz konusu değildir. Hz. Peygamber vefat etmeden önce faziletleriyle temayüz etmiş Uhud şehitlerine dua etmeyi arzu etmiştir."¹⁰¹

Bu rivâyetle kastedilenin dua olamayacağını Uhud şehitleri için kılınan sarîh bir cenaze namazı olduğunu kabul edenler de az değildir. Bu görüşü savunanların en güçlü delili rivâyette geçen "صَلَاتُهُ عَلَى الْمَيِّتِ" ibaresidir. Zeylaî (öl. 762/1360) bu ifadenin İbn Hibbân ve Beyhaki gibi "salât" kelimesini dua olarak anlayanların görüşünü geçersiz kıldığını belirtmektedir.¹⁰² Aynî de (öl. 855/1451) mezhebinin görüşlerine muhalefet etmemek adına buradaki "salât" kelimesini dua olarak yorumlamayı lafzın içerdiği manadan uzaklaşmak ve insafsızlık olarak görmektedir.¹⁰³ İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye itirazlarını değerlendiren Zâhid el-Kevserî rivâyetteki "salât" kelimesinin dua olarak anlaşılmasını zayıf bir te'vil olarak nitelendirmektedir.¹⁰⁴

Netice itibariyle rivâyetten ve rivâyete dair serdedilen görüşlerden anlaşıldığına göre bu hadis makalede tartışılan savaş alanında şehit olanların cenaze namazının kılınması konusu ile ilgili değildir. Çünkü namaz kılınma hadisesi Uhud Savaşından sekiz yıl sonra cereyan etmiş, Hz. Peygamber'in insanlara son kez görüldüğü bir olay olarak kaynaklara geçmiştir. Konu açısından buradaki "salât" kelimesinin dua olarak anlaşılıp anlaşılmayacağı tâli bir meseledir. Ancak dördüncü ve beşinci asrın önemli hadisçilerinden İbn Hibbân ve Beyhakî gibi hadisçilerin bu rivâyete eserlerinde yer verdikten sonra "salât" kelimesinin dua anlamında kullanıldığını söylemeleri ehemmiyetlidir. Bu vurgu söz konusu rivâyete eserlerinde yer veren müelliflerin dahi bu hadiseyi savaş meydanında şehit düşenler için kılınan bir cenaze namazı olarak telakki etmediklerini göstermektedir.

Şehitlerin cenaze namazının kılındığına dair rivâyetlerden birisi de Şeddâd b. el-Hâdî'den (öl. 82/701) nakledilmiştir. Rivâyete göre bedevilerden bir adam Hz. Peygamber'e geldi, ona iman etti ve ona tâbi oldu. Sonra bir gazveye katıldı. Hz. Peygamber pek çok ganimet elde etti. Ona da payı verildi. Adam o payı alıp, Hz. Peygamber'in huzuruna geldi. "Ben buna karşılık sana uymadım, şuraya (boğazıma) bir ok isabet etsin de şehit olayım diye uydum." dedi. Kısa bir süre geçtikten sonra tekrar düşmanla savaş başladı. O adama işaret ettiği yerden ok isabet etti ve şehit oldu. Hz. Peygamber onu kendi cübbesi ile kefenledi, namazını kıldırdı. Namazını kıldırırken açıktan söylediği duyulan sözler arasında şu duası da vardı: "Allah'ım! Bu senin kulundur, senin yolunda muhacir olarak çıktı, şehit olarak öldürüldü ve ben de buna şahidim."¹⁰⁵ Rivâyet, Kütüb-i sitte içerisinde sadece Nesâî'nin

⁹⁹ Ebû Zekerriyya Yahya en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu şaḥîḥ-i Müslim ibni Ḥaccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392/1972), 15/58.

¹⁰⁰ Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdû's-sârî li şerḥi şaḥîḥi'l-Buḥârî* (Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ, 1323/1905), 2/440.

¹⁰¹ Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî, *Feyzû'l-bârî 'alâ şaḥîḥi'l-Buḥârî*, thk. Muhammed Bedr (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 3/58.

¹⁰² Abdullah b. Yûsuf Zeylaî, *Naşbü'r-râye li eḥâdîsi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1407/1987), 2/308.

¹⁰³ Bedrüddîn el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhu şaḥîḥi'l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 8/156.

¹⁰⁴ Kevserî, *Nüket*, thk. Hamza Muhammed Vesim el-Bekrî, 2/641.

¹⁰⁵ Nesâî, "Cenâiz", 61.

*Sünen'*inde geçmektedir ve mürseldir. Çünkü Şeddâd tabîndendir.¹⁰⁶ Nâsırüddin el-Elbânî de (öl. 1999) rivâyetin sonunda sahih hükmü vermiştir. Beyhakî, bu rivâyette şehit olan kişinin savaş esnasında sağ olup, daha sonra şehâdete erdiğini muhtemel görmektedir.¹⁰⁷ Tıpkı Hz. Ömer'in şehâdeti gibi. Zira Hz. Ömer'in oğlu Abdullah (öl. 73/693) babasının şehit olduğunu ancak onun yıkanıp, kefenlenerek namazının kılındığını bildirmektedir. Abdullah b. Ömer'in bu sözünü yorumlayan İmam Mâlik harp sahasında yaralandıktan sonra cephe gerisine götürülen ve bir müddet yaşayanların yıkanıp, namazlarının kılınacağını Hz. Ömer'e de bu uygulamanın tatbik edildiğini söylemektedir. Diğer taraftan o, Allah yolunda şehit olanların yıkanmayacağını, namazlarının kılınmayacağını ve elbiseleriyle defnedileceğini belirtmektedir.¹⁰⁸

Hz. Hamza'nın cenaze namazının kılındığına dair haberlerin dışında şehitlerin cenaze namazlarının kılınmasına delil olarak zikredilen rivâyetler bunlardır. Bunlardan Ukbe b. Âmir'in rivâyetindeki namaz hâdisesi hicretin sekizinci senesinde vaki olmuştur. Dolayısıyla harp sahasında şehit olanlara uygulanacak özel muamelelerin dışında değerlendirilmesi gereken bir haberdir. Ayrıca olayın sekiz yıl sonra Hz. Peygamber'in insanların içine son kez çıkması suretiyle Mescid-i Nebevî ya da Uhud'da cereyan etmesi, O'nun Uhud şehitlerine duyduğu derin vefa duygusu sebebiyle onlarla vedalaşma kabilinden değerlendirilmiş ve genellikle dua olarak yorumlanmıştır. Mescitte ya da Uhud şehitliğinde birçok kişinin içerisinde cereyan eden bir hadisenin tartışılması da ilginçtir. Bu sarîh namaz uygulaması olsaydı mutlaka detayları belli olur, rivâyetlerde zikredilirdi. Oysa böyle bir anlatım söz konusu değildir. Daha sonraki süreçte rivâyetin dua ya da cenaze namazı olarak anlaşılması genellikle mezhepsel bakış açısının etkisinde kalmıştır. Şehitlerin cenaze namazının kılınmasını savunan Hanefî mezhebine mensup muhaddisler rivâyette bir ifadeden bunun kesinlikle cenaze namazı; şehitlerin cenaze namazının kılınmaması gerektiğini savunan mezheplerin mensubu hadisçiler ise bu rivâyetin dua olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamışlardır.

Şeddâd b. el-Hâdî rivâyeti savaş alanında şehit olanların cenaze namazlarının kılınabileceğine işaret eden en isabetli delil olarak görülebilir. Ancak rivâyeti sadece Nesâî'nin tahrir etmesi, rivâyetin mürsel olması, İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye itirazlarına reddiye yazan ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini destekleyen Zahid el-Kevserî'nin *Nüket* adlı eserinde şehitlerin cenaze namazının kılınmasını savunurken çok zayıf rivâyetleri bile delil getirip bu rivâyete yer vermemesi¹⁰⁹ rivâyetle ilgili şüphe ve soruları akla getirmektedir.

4. Rivâyetlerin Yorumlanması

Şehitlerin cenaze namazının kılınıp kılınmayacağı hususu savaş meydanında şehit olanlarla ilgilidir. Savaş alanında şehit olmayıp başka bir yere intikal ettirilen ve orada vefat edenler ile belirli bir süre yaşayıp daha sonra vefat edenler bu kapsamda değildir. Onlarla ilgili hükümler de tartışmalıdır, lakin bu çalışmanın konusu değildir. Şehitlerin cenaze namazının kılınıp kılınmamasına dair Ebû Hanîfe ve İbn Ebû Şeybe arasındaki ihtilaf iki tarafın görüşlerini destekleyen rivâyetlerin varlığından dolayı köklü bir geçmişe ve uzlaşmaz bir statüye sahiptir. Tirmizî'nin belirttiğine göre Medineli alimler, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel şehitlerin cenaze namazlarının kılınmayacağını; buna karşılık Kûfeli

¹⁰⁶ Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 2/313.

¹⁰⁷ Muhammed Abdurrahman el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi bi şerhi câmi'i't-Tirmizî* (B.y: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 4/111; Beyhakî, *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âşâr*, 5/258.

¹⁰⁸ Malik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvattâ* (Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 2004), "Cihâd", 16 (No. 1683-1685).

¹⁰⁹ Kevserî, *Nüket*, thk. Hamza Muhammed Vesim el-Bekrî, 2/641-644.

âlimler, Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ve İshâk b. Râhûye (öl. 238/853) şehitlerin cenaze namazının kılınacağını savunmaktadır.¹¹⁰

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl./189/804) hocası Ebû Hanîfe'den savaş meydanında şehit olanların ayakkabı ve başlarındaki takke vb. kıyafetlerin çıkarılacağını, üzerindeki elbiselerle kefenleneceğini, silah, deri gibi kefene göre nispeten değerli olan eşyaların alınacağını, şehitlerin yıkanmayacağını ancak cenaze namazının kılınacağını nakletmektedir.¹¹¹ Ebû Hanîfe'nin beslediği ilim havzasının temel yapı taşlarının Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs ve Şa'bî gibi isimlerden oluşması onun bu görüşü benimsemesinde muhtemelen etkilidir.¹¹² Çünkü Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılındığına dair rivâyetler bu isimler kanalıyla ona ulaşmıştır. Onun bu görüşü benimsemesinde bir şeyin varlığı ile yokluğunu ortaya koyan delillerin çatışması halinde, varlığını ifade eden delillerin tercih edilmesi usulü etkin olmuştur.¹¹³

İmam Muhammed'in meşhur talebesi Şâfiî ise, savaş meydanında müşrikler tarafından şehit edilen Müslümanların cenazelerinin yıkanmayacağını, cenaze namazlarının kılınmayacağını ve onların kanlı elbiseleriyle defnedileceklerini savunmaktadır. O, şehitlerin cenaze namazının kılınacağına dair rivâyetleri tenkit ederek, bu rivâyetlerin kendi içerisinde birçok çelişkiyi barındırdığını söylemektedir. O, bu rivâyetleri Uhud savaşındaki reel durumla karşılaştırarak akli izahlarla çürütmekte ve bu kadar çelişkili rivâyeti nakledenlerin kendilerinden utanması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bu rivâyetlerin, şehitlerin cenaze namazının kılınmadığına dair tevatür derecesine ulaşmış rivâyetlerle mukayese edilemeyeceği apaçık ortadadır.¹¹⁴

Önceleri Şâfiî mezhebine mensup iken yirmili yaşlarda Hanefî olan Tahâvî'ye (öl. 321/933) göre Hz. Peygamber, Uhud'da sadece Hz. Hamza'nın cenaze namazını kılabilmiştir. Bunun sebebi de başının yarılması, dişinin kırılması ve o günün ağır atmosferidir. Hz. Hamza'nın cenaze namazının kılınması onun sahâbe içerisindeki ve Hz. Peygamber'in yanındaki konumuyla alakalıdır.¹¹⁵ Tahâvî, Uhud şehitlerinin cenaze namazlarının vefatlarından sekiz yıl sonra kılınması konusunda dikkat çekici yorumlar yapmaktadır. Ona göre bu namaz üç şekilde anlaşılabilir. Birincisi; şehitlerin cenaze namazının kılınmaması sünnetti, sonra bu uygulama ile mevcut hüküm nesh edildi. İkincisi; böyle bir namazın farz veya sünnet olmadığı için nafîle olması muhtemeldir. Üçüncüsü; şehitler için cenaze namazının kılınması defin esnasında sünnet olmayıp, aradan uzun zaman geçtikten sonra sünnettir. Hz. Peygamber'in uygulaması mutlaka bu üç durumdan birine tekabül etmektedir.¹¹⁶

İlk hadis şarihlerinden biri olan Hattâbî'ye (öl. 388/998) göre Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılınmamasını Hz. Peygamber'in o günkü yoğun meşguliyetiyle ilişkilendirmek doğru değildir. Çünkü Hz. Peygamber o gün tüm şehitlerin defin işlemlerini gerçekleştirmiş ve toprak üzerinde hiçbir şehidi bırakmamıştır. Rivâyetlerin kahir ekseriyetine göre O,

¹¹⁰ Tirmizî, "Cenâiz", 46.

¹¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afkânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/253.

¹¹² İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 20.

¹¹³ Kevserî, *Nüket*, thk. Hamza Muhammed Vesim el-Bekrî, 2/643.

¹¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1410/1990), 1/305; Mecdüddîn Ebû's-Seâdât İbn Esîr, *eş-Şâfiî fi şerhi müsnedi's-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Süleyman (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005), 2/415.

¹¹⁵ Tahâvî, *Müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût 12/438.

¹¹⁶ Tahâvî, *Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî Neccâr, 1/504.

şehitlerin cenaze namazını kılmamıştır. Hz. Hamza'nın cenaze namazının kılındığına dair nakledilen rivayetler onun faziletinden dolayı dua olarak anlaşılmalıdır.¹¹⁷

Buhârî'nin *Sahîh*'inin en erken şerhlerinden birisini telif eden Endülüslü İbn Battâl (öl. 449/1057), âlimlerin bu konuda ihtilaf ettiklerini belirttikten sonra İmâm Mâlik'in şu sözünü nakletmektedir. "Ben sünnet ve ilim ehlinde şehitlerin yıkanmayacağını, cenaze namazlarının kılınmayacağını, elbiseleriyle defnedileceklerini işittim." Ona göre Atâ b. Ebû Rebâh (öl. 114/732), İbrahim en-Nehâî (öl. 96/714), Şafîî ve Ahmed b. Hanbel bu görüştedir. Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Evzâî (öl. 157/774), Mekhûl (öl. 112/730), İkrime (öl. 105/723) ise şehitlerin yıkanmayacağını ancak cenaze namazlarının kılınacağını savunmaktadır. Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713) ve Hasan el-Basrî (öl. 110/728) ise şehitlerin yıkanarak cenaze namazlarının kılınacağını söylemektedir. İbn Battâl, Uhud'da yetmiş şehit olduğunu bunların cenaze namazının kılınmasının gizli kalamayacağını ifade eden görüşler nakletmekte, şehitlerin yıkanmaması ve cenaze namazlarının da kılınmaması gerektiğini belirtmektedir. O, Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da şehitlerin diri olduğunu beyan etmesi üzerinden hareket ederek, onlar için cenaze namazı kılınmasının yersizliğini ifade etmektedir. Ukbe b. Âmir rivâyetindeki "salât" kelimesini dua olarak yorumlamakta ve şehitlerin cenaze namazının kılındığına dair rivayetlerin tutarsızlığına dikkat çekmektedir.¹¹⁸ Endülüs'ün zahiri âlimi İbn Hazm (öl. 456/1064) ise rivayetlerin tümünü kabul eden bir perspektifle konuya yaklaşmakta, bir görüşü destekleyen rivayetlerin tercih edilip diğerlerinin terk edilmesinin caiz olmadığını savunmaktadır. Ona göre her iki görüşü destekleyen rivayetler gerçektir ve uygulanabilir. Bu iki grup rivâyet arasında nesih de söz konusu değildir. Çünkü her grup iki rivâyetin farklı durumlarda birlikte uygulanması mümkündür.¹¹⁹ İbn Hazm'ın hadis hocası İbn Abdülber'e (öl. 463/1071) göre Müslümanın cenazesinin yıkanması, cenaze namazının kılınması, kefenlenerek defnedilmesi genel uygulamadır. Savaş meydanında kâfirler tarafından şehit edilenlere gelince; onların bir şey yiyip içmeden, başka bir yere intikal etmeden vefat ettikleri takdirde yıkanmayacağı ve namazlarının kılınmayacağı konusunda âlimler ittifak etmiştir. Bu genel kabule muhalefet eden küçük bir grup mevcuttur.¹²⁰

İbn Hacer'e (öl. 852/1448) göre Buhârî'nin "Şehitlerin cenaze namazı" konu başlığı altında biri şehitler için cenaze namazının kılınmadığı, diğeri şehitlerin vefatından sekiz yıl sonra cenaze namazlarının kılındığı iki rivâyete yer vermesi; şehitler için cenaze namazının kılınmasının meşruiyetinin kabre defnedilmeden önce değil de sonra olduğunu göstermektedir.¹²¹ Şehidin cenaze namazının kılınmayacağına dair Şafîî'nin görüşlerini genişçe anlatan İbn Hacer, onun şehitlerin cenaze namazının kılınmadığına dair haberlerin mütevâtir seviyesinde olduğuna dair görüşüne vurgu yapmaktadır. Öte yandan Hz. Hamza'nın cenaze namazının kılındığına dair rivayetlerin sahih olmadığını iddia etmekte, Ukbe b. Âmir rivâyetindeki "salât" kelimesinin dua olarak anlaşılacağını belirtmektedir.¹²² O, bazı Hanefîlerin "Bir konuda varlıkla (ispat) yokluk (nefy) çatıştığında varlık öncelenir." görüşünü de kabul etmemektedir. Ona göre böyle bir konuda varlığı rivâyet edenler zayıf,

¹¹⁷ Ebû Süleyman Muhammed Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen* (Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 1/305.

¹¹⁸ Ebû'l-Hasan İbn Battâl, *Şerhu şahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 3/330-333.

¹¹⁹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *Muḥallâ* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts), 3/337.

¹²⁰ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, thk. Salim Muhammed Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 5/121.

¹²¹ Buhârî'nin bu bâb başlığı altında önce Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılınmadığına dair Câbir b. Abdullah rivâyetine yer vermesi, akabinde şehitlerin vefatından sekiz yıl sonra onların cenaze namazlarının kılındığına dair Ukbe b. Âmir rivâyetine yer vermesi bu şekilde yorumlanmıştır.

¹²² Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu şahîhi Buhârî*, thk. M. Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1379/1959), 3/209-2011.

yokluğu rivâyet eden râviler de sika ise yokluk varlığa tercih edilir.¹²³ Böylece İbn Hacer şehitler için cenaze namazının kılınmadığını bildiren rivâyetlerin (nefy) sahih olduğunu, onlar için cenaze namazı kılındığını bildiren rivâyetlerin (ispat) zayıf olduğunu ve sahih ile zayıfın tearuzunda sahihin tercih edilmesi gerektiğini belirtmektedir.

İbn Hacer'in muâsırı Hanefî şârih Aynî (öl. 955/1451), Buhârî'nin *Sahîh*'indeki "Şehitlerin cenaze namazı" konu başlığı ve altındaki iki rivâyeti şöyle yorumlamaktadır: "Bu konu şehitler için cenaze namazı kılınmasının hükmünü açıklamak içindir. Ancak Buhârî burada hükmü açıklamamış, şehitlerin cenaze namazının kılınmadığına ve kılındığına dair âlimler arasındaki ihtilafa kaynaklık eden iki rivâyete yer vermiştir."¹²⁴ Aynî, Hanefîlerin şehitlerin cenaze namazının kılınması gerektiğine dair görüşünü naklî ve aklî on başlık altında temellendirmektedir:

1. Ukbe b. Âmir rivâyeti şehitler için namaz kılınacağını, Câbir b. Abdullah rivâyeti şehitler için cenaze namazı kılınmayacağını göstermektedir. Böylesi durumlarda bir şeyin varlığını ortaya koyanı tercih etmek evladır.
2. Câbir b. Abdullah Uhud'da şehit olan babası ve amcasının cenazelerinin Medine'ye taşınması için tedbir almak maksadıyla Medine'ye gelmişti. O esnada Uhud şehitlerinin buldukları yerde defnedileceği bilgisi kendisine ulaştı ve koşup Uhud'a gitti. Bu durum namaz esnasında onun orada bulunmadığını göstermektedir.
3. Şehitlerin cenaze namazının kılınması konusunda Hanefîlerin dayandıkları rivâyetler Şafiîlerinkinden çok daha fazladır.
4. Ölülerin cenaze namazının kılınması asıldır ve farzı kifayedir. Aykırı bir uygulama ile ortadan kalkmaz.
5. Şehitler için cenaze namazı kılmak gayri meşru olsaydı Hz. Peygamber bunu mutlaka beyan ederdi.
6. Şehitlerin cenaze namazını Hz. Peygamber değil ama başkaları kılmıştır.
7. Hz. Peygamber o gün hem kendi yaralanması hasebiyle hem de amcasına ve diğer şehitlere duyduğu derin üzüntüden dolayı cenaze namazlarını kılmamış, onların namazlarını ileriki bir zamanda kılmıştır.
8. Hz. Peygamber diğer şehitlerin de cenaze namazını kılmıştır.
9. Ukbe b. Âmir rivâyetindeki "salat" kelimesinin "Salâtühü ale'l-meyyit" ifadesinden dolayı dua olarak anlaşılması uygun değildir.
10. Hanefîlerin dindeki metodu ihtiyatı tercih etmektir.¹²⁵ Aynî'nin tam aksi görüş bildiren Kastallâni'ye (öl. 923/1517) göre, şehidin cünüp olsa dahi yıkanması ve cenaze namazının kılınması haramdır. Buradaki hikmet şehitlerin kanlarıyla defnedilmeleri ve şehadetin eserinin onlarda baki kalmasıdır. Şehitlerin cenaze namazının kılındığına dair rivâyetlerde namazdan kastedilen onlara dua etmektir.¹²⁶

Hanefî mezhebine aşırı bağlılığı ile bilinen Ali el-Kârî'ye (öl. 1014/1605) göre şehitlerin cenaze namazının kılınmaması, ilgili rivâyetlerle çelişmektedir. Namazın kılınması ihtiyaten daha uygundur. Ayrıca buradaki namaz kelimesinin dua olarak yorumlanması da mümkün değildir.¹²⁷ Zürcânî (öl. 1122/1710) ise Ali el-Kârî'nin tam tersi bir düşünceye sahiptir. Ona göre şehitler için namaz kılmaktan anlaşılan tamamen duadır. "Salat" kelimesini dua olarak yorumlamak, bu konuda birbirine müteâriz olan delillerin arasını cem etme imkânı da

¹²³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. M. Fuad Abdülbâkî, 1/376.

¹²⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8/152.

¹²⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8/152-156.

¹²⁶ Kastallâni, *İrşâdü's-sâri*, 6/309.

¹²⁷ Sultan b. Muhammed Ali el-Kârî, *Mirâkâtü'l-mefâtiḥ şerḥu mişkâti'l-meşâbih* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1422/2002), 3/1203.

sunmaktadır.¹²⁸ Ehl-i hadis hareketinin son dönemdeki önemli temsilcilerinden olan Mübârekpûrî (öl. 1353/1935) şehitlerin cenaze namazının kılınıp kılınmayacağına dair tüm rivayetleri inceleyip bunların kritiğini yaptıktan sonra kendince orta bir yol bularak şöyle bir hükme ulaşır: "Şehitler için cenaze namazı kılmak vacip değildir. Onlar için cenaze namazının kılınması da, terk edilmesi de caizdir."¹²⁹

Netice olarak harp meydanında savaşırken orada şehit olanların cenaze namazının kılınıp kılınmayacağı konusu hadisçiler tarafından Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi mezhep imamlarından nakledilen görüşlerin yörüngesinde değerlendirilmiştir. Klasik dönemden günümüze kadar hadisçilerin bu konuya yaklaşımları tetkik edildiğinde onların bağlı oldukları mezhebin etkisinden kurtulamadıkları ve bu doğrultuda rivayetleri yorumladıkları müşâhede edilmektedir. Mezhebe bağlılık ya da mezhep görüşünü savunmak adına hadis yorumcularında ciddi bir gayret görülmektedir. Şehitlerin cenaze namazının kılındığına dair metin açısından birbirleriyle çelişkili, sened açısından da sorunlu olan birçok rivâyeti görmezden gelerek konu yorumlanabilmiştir. Şehitlerin cenaze namazının kılınmasına dair rivayetlerin çokluğu, bu rivayetlerin sıhhati dikkate alınmaksızın şöhretli bir şârih tarafından delillerinin güçlü olduğu şeklinde aktarılabilmiştir. Her iki görüşe medar olan rivayetlerden birini diğerine tercih etmeden birlikte yorumlamaya çalışan âlimler de yok değildir. Ancak bu tutum da onların kendi mezhebî yaklaşımlarının gereğidir.

Sonuç

İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılınması konusunda Hz. Peygamber'den nakledilen haberlere muhalif davrandığı iddiası sübjektif bir değerlendirmedir. İbn Ebû Şeybe'nin bu konuda ileri sürdüğü deliller tek taraflı olup, iddiasını ispat edebilmek için yeterince ikna edici değildir. İbn Ebû Şeybe, Ebû Hanîfe'yi sünnete uymamakla itham ederken, şehitlerin cenaze namazının kılındığına dair rivayetleri ya görmemiş ya da göz ardı etmiş olmalıdır. Ancak bu rivayetlerin bazılarında eserinin "Cenâiz" bölümünde yer vermesi bu rivayetlerden habersiz olduğu düşüncesini ortadan kaldırmaktadır. O halde onun Ebû Hanîfe'nin sünnete muhalefet ettiğine dair söylemi, Ebû Hanîfe'yi sünnete muhalif göstermek maksadıyla dillendirilmiş olmalıdır. Zira İbn Ebû Şeybe mihne olayının hemen akabinde siyasî otoritenin halkın dinî düşüncesini tahkim etmek amacıyla görevlendirdiği ehl-i hadis âlimlerdendir. Mihne sürecinde ehl-i hadise yapılan zulümlerde itikadî olarak Mu'tezili ancak ameli konularda Hanefî olan âlimlerin etkisi göz önünde bulundurulduğunda, Ebû Hanîfe'nin itibarının sarsılması ve toplumun ehl-i hadis anlayışına yönlendirilmesi amaçlanmış olabilir.

Hadis kaynaklarında hem Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılınmadığına hem de kılındığına dair çok sayıda rivâyet mevcuttur. Âlimler arasında farklı rivâyetlerden kaynaklanan kadim ve köklü bir görüş ayrılığı söz konusudur. Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. İbn Hanbel gibi âlim ve muhaddisler düşmanla savaşırken harp meydanında şehit olanların cenaze namazının kılınmaması gerektiğini savunmaktadır. Buna mukabil Saîd b. Müseyyeb, Hasan el-Basrî, Ebû Hanîfe ve daha pek çok meşhur âlim ve hadisçiye göre bu durumdaki şehitlerin cenaze namazı kılınmalıdır.

İbn Ebû Şeybe'nin Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılınmadığına dair delil olarak kullandığı rivâyetlerden Câbir b. Abdullah rivâyeti Buhârî'nin *es-Sahîh*'i dâhil temel hadis kaynaklarının birçoğunda yer almış, hadis münekkitleri tarafından tenkit edilmemiş muttasıl,

¹²⁸ Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Muvaţţâ*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Medine: Mektebetü's-Sekâfi, 1424/2003), 3/60.

¹²⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-aḥvezi*, 4/111.

merfû', sahih bir rivâyettir. Ancak Enes b. Mâlik rivâyeti, Buhârî başta olmak üzere hadis otoriteleri tarafından tenkit edilmiştir. Rivâyetin tüm tariklerinde yer alan Üsâme b. Zeyd el-Leysi, ricâl âlimleri tarafından metrûk lafzı da dâhil olmak üzere ağır lafızlarla cerh edilmiştir. Uhud'da Hz. Hamza başta olmak üzere şehitlerin cenaze namazının kılındığını belirten rivâyetlere gelince; bu rivâyetlerin tamamı tenkide uğramıştır. Hadis otoriteleri bu rivâyetlerin tamamının zayıf olduğunu belirtmektedir. Söz konusu rivâyetler arasında metin açısından birbirleriyle uzlaştırılmayacak derecede teâruz söz konusudur. Bu rivâyetler şu uzlaştırılmaz bilgileri içermektedir: "Uhud'da sadece Hz. Hamza'nın cenaze namazı kılınmıştır.", "Hz. Hamza'nın cenaze namazı yetmiş kez kılınmıştır.", "Hz. Hamza'nın cenaze namazı yedi ve dokuz tekbirle kılınmıştır.", "Uhud şehitlerinin cenaze namazı onar onar kılınmıştır." Uhud'da çok sayıda sahâbinin gözünün önünde cereyan etmesi gereken bir olayla ilgili birbirinden bu kadar farklı anlatıların olması da rivâyetlerin sıhhatine dair tenkitleri doğrulamaktadır.

Hz. Hamza ve Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılınması ile ilgili rivâyetler hadisçiler tarafından zayıf kabul edilmekle birlikte Hanefilerin ve diğer büyük âlimlerin niçin bu rivâyetleri hükme medar kabul ettikleri sorgulanması gereken bir husustur. Ebû Hanîfe'nin ilim kaynağı Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs, Şa'bî gibi önde gelen sahâbe ve tabiîn tarafından oluşturulan Kûfe merkezli ilim havzasıdır. Şehitlerin cenaze namazının kılınması ile ilgili haberlerin sahâbî râvilerinin İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs olması, mürsel rivâyetlerin Şa'bî'ye dayanması Kûfeli âlimlerin Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılındığı fikrini benimsemelerinde etkili olmuştur. Dolayısıyla ihtilaflı bir meselede Uhud'da şehitlerin cenaze namazının kılındığına dair kendisine ulaşan çok sayıda rivâyet bulunan Ebû Hanîfe'nin bu rivâyetler doğrultusunda verdiği bir hükümden dolayı Hz. Peygamber'den nakledilen haberlere muhalefet ettiği söylenemez. Hem Ebû Hanîfe, bu görüşünde yalnız da değildir. İslâm ilim tarihinin meşhur pek çok siması onunla aynı fikirdedir. Bunlardan bir kısmı da Ebû Hanîfe'nin talebeleri ve takipçileri değil ondan önce yaşamış karizmatik âlimlerdir.

Hz. Hamza ve Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılındığına dair en sağlam rivâyet Ukbe b. Âmir'den nakledilmiştir. Rivâyette bahsedilen namaz hadisesi Hz. Peygamber'in vefatından hemen önce, Uhud savaşının üzerinden sekiz yıl geçtikten sonra cereyan etmiştir. Hadisçilerin çoğu, buradaki "salât" kelimesini dua olarak anlamış ve Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce Uhud şehitleri için dua ettiğini ifade etmiştir.

Konu çerçevesinde erken dönemden itibaren görüş bildirenlerin Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel gibi mezhep sahibi âlimlerden oluşması, sonraki süreçte konu etrafında gelişen düşünce ve serdedilen yorumları etkilemiştir. Bu bağlamda ilgili rivâyetlerin hadisçiler tarafından yorumlanma şeklinde en etkin faktör ve temel motivasyon mezhebî bağlılıktır. Kendi mezhep görüşünü savunmak adına zayıf olduğu aşikâr rivâyetlerin delil olarak sunulduğu, temelsiz çıkarımlar yapıldığı görülmektedir.

Kaynakça | References

- Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed. *el-Müntehâb min müsnedi Abd b. Humeyd*. thk. Subhî el-Bedrî. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408/1988.
- Abdürrezzâk, Ebûbekir. *Muşannef*. thk. Habibürrahman el-Âzamî. Hindistan: Meclisü'l-ilmî, 1403/1982.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaud, Adil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Ali el-Kârî, Sultan b. Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-meşâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1422/2002.
- Aynî, Bedrüddîn. *Şerhu süneni Ebî Dâvûd*. thk. Ebü'l-Münzir Hâlid b. İbrahim. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1990.
- Aynî, Bedrüddîn. *'Umdetü'l-kârî şerhu şahîhi'l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *el-Hilâfiyyât beyn'e's-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*. thk. Muhammed b. Abdülfettâh eş-Şezâ. 8 Cilt. Kahire: er-Ravda, 1436/2015.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. M. Abdülkadir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 3. Basım, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr*. thk. Emin Kal'acî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru kuteybe, 1991.
- Bezzâr, Ebûbekir Ahmed. *Müsned*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2009.
- Buḥârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Zühür b. Nâsır. B.y: Dâru tavki'n-necât, 1422/2001.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer. *ez-Zu'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Abdürrahim Muhammed el-Kaşkarî. 4 Cilt. Medine: el-Mecelletü'l-Câmiatü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnoût. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as İshâk es-Sicistânî. *el-Merâsîl*. thk. Şuayb el-Arnoût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnoût, Muhammed Kâmil Karabelâ. Beyrut: Dârü'r-risâle, 1430/2009.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali. *Müsned*. Dimeşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1984.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-şahîhayn*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Muhammed. *Me'âlimü's-sünen*. 4 Cilt. Haleb: Matbaatü'l-ilmîyye, 1351/1932.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *el-İstizkâr*. thk. Salim Muhammed Ata. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1421/2000.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmîyye, 1418/1997.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasan. *Şerhu şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2. Basım, 1423/2003.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerhu ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *Kitâbü'l-muşannef fi'l-eḥâdisi ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1989.
- İbn Esîr, Mecdüddîn Ebü's-Seâdât. *eş-Şâfi'î fi şerhi müsnedi's-Şâfi'î*. thk. Ahmed b. Süleyman. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu şahîhi Buḥârî*. thk. M. Fuad Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-marife, 1379/1959.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nüzhettü'n-nazar*. thk. Nureddin Itr. Dimeşk: Matbaatü'sabah, 2000.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *Muḥallâ*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed. *el-İḥsân fi takrîbi şahîh-i İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbad: Dâiretü'l-Mearif, 1373/1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *Sünen*. thk. M. Fuad Abdülbâkî. B.y: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 8. Basım, 1410/1990.
- İbn Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Muḳaddimetü İbni Şalâh*. thk. Nureddin Itr. Suriye: Dârü'l-fikr, 1986.
- İclî, Ebü'l-Hasan Abdullah. *Târîhu's-sikât*. Mekke: Dârü'l-Bâz, 1405/1985.
- Jiaerfu, Atawuxi. *İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fadl. *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâ'id-i Müslim*. thk. Yahya İsmail. 8 Cilt. Mısır: Dârü'l-vefâ, 1419/1998.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li şerhi şahîhi'l-Buḥârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-kübrâ, 1323/1905.
- Keşmirî, Muhammed Enver Şâh. *Feyzü'l-bârî 'alâ şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Muhammed Bedr. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1426/2005.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *en-Nüketü't-ṭarîfe fi't-teḥaddüs 'an Rudûdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Hanîfe*. thk. Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî. 2 Cilt. Ürdün: Dârü'l-feth, 1436/2015.
- Koçinkağ, Mansur. "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Ayrımı". *Çanakkale Onsekiz Mart Ünivaersitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 53-78.
- Mâlik, Malik b. Enes. *el-Muvattâ*. 8 Cilt. Abudabi: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 2004.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Mübârekpûrî, Muhammed Abdurrahman. *Tuḥfetü'l-aḥvezî bi şerhi câmi'i't-Tirmizî*. B.y: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. M. Fuat Abdülbâkî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed. *eż-Zu'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmud İbrahiim Zâyed. 1 Cilt. Haleb: Dârü'l-Va'y, 1396/1976.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed. *Sünen (el-Müctebâ)*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-matbûati'l-islâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahya. *el-Minhâc şerhu şahîh-i Müslim ibni Ḥaccâc*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1410/1990.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Müsned*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1400/1979.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan. *el-Âşâr*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afkânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Abdülmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü ibn Teymiyye, 1994.

- Tahâvî, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî Neccâr. 5 Cilt. Medine: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tahâvî, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1995.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Matbaatü Mustafa, 1975.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah. *el-Kâşif*. thk. Muhammed Avvâme. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kible, 1413/1992.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah. *Mîzânü'l-i'tidâl fî naqdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1382/1963.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf. *Naşbü'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 3. Basım, 1407/1987.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî. *Şerhu'l-Muvattâ*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. 4 Cilt. Medine: Mektebetü's-Sekâfi, 1424/2003.

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 • Yıl / Year: 4 • İlkbahar / Spring: 2021 • Sayı / Issue: 7

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 – Sayı | Issue: 7 – 2021 Nisan | 2021 April



XVIII. YÜZYILDA İSTANBUL'DA SIBYAN MEKTEPLERİ İLE BİRLİKTE
TASARLANAN ÇEŞME ÖRNEKLERİ

Examples of Fountains That Designed with Elementary-Primary Schools in
Istanbul in 18th Century

Eda ERİŞ KIZGIN

Doktorant, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü
Doktorant, Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Literature,
Department of History of Art
eda.eris89@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-8440-0826

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 10 Mart 2021 / 10 March 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Nisan 2021 / 04 April 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Nisan / 30 April 2021
Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Nisan / April

Atıf / Citation: Kızgın Eriş, Eda. "XVIII. Yüzyılda İstanbul'da Sıbyan Mektepleri ile Birlikte Tasarlanan Çeşme Örnekleri". Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 7 (Nisan 2021): 235-265.

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

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

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdag
Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

XVIII. YÜZYILDA İSTANBUL'DA SİBYAN MEKTEPLERİ İLE BİRLİKTE TASARLANAN ÇEŞME ÖRNEKLERİ

Öz

Su yapıları tüm toplumlarda olduğu gibi Osmanlı mimarisinde de daima önemli bir yere sahip olmuştur. Bu yapılar içerisinde hemen her mahalle, cadde ve sokakta inşa edilen çeşmeler ön plana çıkmaktadır. Çeşme yapımı, Osmanlılar öncesindeki bütün devletlerde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren başlamış ve batılılaşma döneminin sonuna kadar devam etmiştir. Bu dönemler içerisinde inşa edilen çeşmeler bağımsız olduğu gibi farklı yapı türleri bünyesinde de tasarlanmıştır. Bu yapı türlerinden biri de sıbyan mektepleridir. Sıbyan mektepleri, Osmanlı eğitim sistemi içerisinde çocuklara dini eğitimin verildiği yaygın eğitim kurumlarından biridir. 18. yüzyılda yaşanan siyasi ve ekonomik gelişmelere paralel olarak küçük ve daha az maliyetli yapılar olan çeşme ve mektep sayısında artış yaşanmıştır. Bu doğrultuda banı, ekonomik gücü çerçevesinde hayır yapısı olarak gördüğü çeşme ve sıbyan mekteplerini birlikte yaptırmayı tercih etmiştir. Bu çalışmada da 18. yüzyıl içerisinde İstanbul'da sıbyan mektepleri ile birlikte tasarlanan on çeşme örneğinin konumu, mimari formları ve süsleme özellikleri üzerinde durularak sıbyan mektepleri ile arasındaki bağ ortaya konulmaya çalışılmıştır. Osmanlı Dönemi içerisinde çeşme ve sıbyan mekteplerinin birlikte tasarlandığı ilk örnekler 15. yüzyılda rastlansa da bu uygulama 18. yüzyılda yaygınlaşmıştır. Bu süreç içerisinde erken dönemlerde inşa edilen bu ikili tasarımda yapıların sade olduğu görülmektedir. Batılılaşma dönemi ile birlikte mimari alanda yaşanan değişimler, 18. yüzyılda sıbyan mekteplerinden ziyade çeşmelerin malzeme ve süsleme özelliklerine yansımıştır. Böylece çeşmeler tasarım olarak sıbyan mekteplerinden ön plana çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, İstanbul, XVIII. yüzyıl, Mimari, Çeşme, Sıbyan Mektebi.

Examples of Fountains That Designed with Elementary-Primary Schools in Istanbul in 18th Century

Abstract

Water constructions have had an important place in the Ottoman architecture just as in other societies. In these constructions, fountains which has been built in almost every neighborhood, road and street stand out amongst them. The construction of fountains, alike in all states before Ottomans, had started as of the foundation of Ottoman State and continued until the end of westernization period. Fountains constructed within this period were either independent or designed within different types of structure. One of these types of construction was Ottoman elementary-primary school. Ottoman elementary-primary school is one of the common educational institutions where religious education was provided for the children. In parallel with political and economic developments in 18th century, number of fountain and schools which are indeed smaller and having less cost displayed an increase. In this direction, banı, considering them as a charity building, preferred to make constructed fountain and Ottoman elementary-primary school buildings together. In this study, as well, as regards ten fountain models which were designed along with Ottoman elementary-primary school building in İstanbul within 18th century, the location, artificial forms and ornament properties of these structures are discussed, and a connection is hereby aimed to be established with Ottoman elementary-primary schools. Although the first examples of fountains and primary schools designed together in the Ottoman Period were encountered in the 15th century, this practice became widespread in the 18th century. In this dual design, which was built in the

early periods in this process, it is seen that the structures are simple. The changes in the architectural field with the Westernization period were reflected in the material and ornamental characteristics of the fountains rather than the primary schools in the 18th century. Thus, fountains were brought to the fore from primary schools in terms of design.

Key Words: Ottoman, Istanbul, 18th century, Architecture, Fountain, Elementary-Primary School.

Giriş

Su ve su mimarisi ilk çağlardan itibaren tüm toplumlar için önemli bir yere sahip olmuştur. İslamiyet suya büyük önem vermiş ve insanlara su sağlamak mühim hayır işlerinden biri olmuştur. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) su temini konusundaki teşvikleri de farklı hadislerle dile getirilmiştir.¹ Böylece aştan malî durumu iyi olanlar toplumun su ihtiyacını karşılamak için kuyular vakfetmişlerdir. Böylece Erken İslam Dönemi'nden itibaren başlayan bu uygulama İslam'ın yayılmasına paralel olarak bütün İslam toplumlarında gelişerek geniş bir coğrafya da yaygınlaşmıştır. Su, farklı coğrafyalarda yaşayan çeşitli toplumlarda olduğu gibi İslam öncesi Türk toplumlarının inanç sisteminde de önemli bir yere sahiptir. Türklerin İslamiyet'i kabulü ile birlikte Müslüman olan Türk topluluklarında aynı şekilde önemini koruyarak devam etmiştir.² Bu bağlamda halkın günlük ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla inşa edilen çeşmeler ve çeşme vakıfları Türk topluluklarında önem verilen bir hayır eseri durumuna gelmiştir.³

Genel olarak bir çeşme, sırasıyla çeşme nişi, niş kemeri, çeşme aynası, lüle, tas nişi, yalak, oturma sekisi ve çeşme haznesinden oluşmaktadır. Belli bir derinliği olan çeşme nişi musluğu çevresinden ayırmaktadır. Bu niş bir kemer ile sınırlandırılır. Kemerli nişin ortasında yer alan ayna taşı, musluk veya lüle takılmak için üzerine delikler açılmış tek parçadan oluşan taş veya mermerden yapılmış bir levhadır. Lüle ise ayna taşının üzerindeki deliğe takılan su borusudur. Çeşmeden su içilebilmesi için çeşmelerin yanına bırakılan taşlar ve maşrapalar maşrapa halkasıyla asılır ve tas nişine bırakılır. Tas nişi çeşme ayna taşının üst kısmına açılmış küçük bir oyuktur. Yalak suyun akıp gitmesini önlemek amacıyla çeşmelerin önüne yerleştirilen bölümdür. Oturma sekisi ise su içmeye gelenlerin oturup dinlenebileceği, testilerini koyabileceği bir düzlüktür. Çeşmeye gelen su, çeşitli formlarda inşa edilen çeşme haznesinde depolanır.⁴ Genellikle niş kemerinin üzerinde inşa kitabesine yer verilmektedir. Çeşmelerde malzeme kullanımı inşa edildiği yere, döneme ve yaptıran kişinin tercihinine göre değişse de, bezeme öğeleri genel olarak inşa edildikleri dönem üsluplarını taşımaktadır.

Anadolu'da eski devirlerden itibaren farklı toplumlara ait çeşme yapılarının olduğu bilirse de, Türk mimarisine ait en erken tarihli çeşme yapıları Selçuklu Dönemi'ne aittir. 12. ve 13. yüzyıllara ait bu çeşmelerin bir bölümü zamanla yıkılmış, bir kısmı ise yapılan onarımlar sırasında orijinalliğini kaybetmiştir. Anadolu Selçukluları tarafından inşa edilen bu çeşmeler, Tokat Hatun Han Çeşmesi (1238), Alara Han Çeşmesi (1232), Sivas Gök Medrese Çeşmesi (1271) ve Erzurum Çifte Minareli Medrese Çeşmesi'nde (13. yüzyıl sonu) olduğu gibi han, medrese ve cami gibi yapıların ön cephelerinde ve genellikle taçkapıların yakınında yer almaktadır. Bu dönem çeşmelerinin en belirgin özellikleri fazla derin olmayan nişler halinde

¹ Hz. Muhammed'in (s.a.v) su ile ilgili hadislerden biri şöyledir: Hz. Peygamber'e çeşitli zamanlarda sadakanın en faziletlisinin hangisi olduğu sorulduğunda muhattabın durumu ve toplumun ihtiyaçlarına göre farklı cevaplar verdiği bir defasında da "Sadakanın en faziletlisinin su teminidir" dediği bilinmektedir. (Bkz.; Semavi Eyice, "Çeşme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/277.

² Atilla Türkyılmaz, "İslamiyet Öncesi Türklerde Su Kültü ve Günümüze Yansımaları", *Bilim ve Kültür-Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4, (Aralık 2013), 95.

³ Semavi Eyice, "Çeşme", 277.

⁴ Sinem Sevinçtay Kanlıçay, *Barok-Rokoko Yorumlu 18. Yüzyıl Osmanlı Çeşmelerinde Kompozisyon, Motif ve Terimler (1740-1797)*, (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 7.

inşa edilmiş olmalarıdır. Selçuklu çeşme mimarisi, 14. ve 15. yüzyıllarda Beylikler Dönemi'nde de tekrarlanmıştır.⁵

Osmanlı mimarisinde önemli bir yapı grubunu oluşturan çeşme inşası, Osmanlı Devleti'nin ilk yıllarından başlayarak 20. yüzyıla kadar kesintisiz devam etmiştir. Bu süreç içerisinde bağımsız çeşmeler olduğu gibi; cami, namazgâh, türbe ve sebil gibi yapı türleri bünyesinde yer alan çeşmeler de inşa edilmiştir.⁶ Ayrıca çeşmelerin birlikte tasarlandığı diğer bir yapı türü ise Osmanlı Dönemi'nde önemli eğitim kurumlarından biri olan sıbyan mektepleridir.

5-6 yaş aralığındaki çocuklara dini eğitimin verildiği ilköğretim niteliğindeki sıbyan mektepleri, İslamiyet'in ilk yıllarında ortaya çıkmasına rağmen Osmanlı Dönemi'nde kurumsallaşarak yaygınlık kazanmıştır.⁷ Bu doğrultuda sıbyan mektepleri, başta Anadolu olmak üzere Osmanlı egemenliğindeki tüm coğrafyalarda inşa edilmiş eğitim kurumlarından biridir. Sıbyan mektepleri, külliye bünyesinde bulunanlar ve mahalle içerisinde bağımsız tasarlananlar olarak sınıflandırılmaktadır.⁸

Osmanlı döneminde sıbyan mektepleri ve çeşmelerin birlikte inşa edildiği ilk örnek İstanbul'da 15. yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirilen Cerrah İshak Kazgani Sadi Sıbyan Mektebi Çeşmesi'dir. Bu ikili tasarımın 16. yüzyılda inşa edilen Ataullah Efendi Sıbyan Mektebi Çeşmesi ve Arapkuyusu Sıbyan Mektebi Çeşmesi gibi örneklerle devam ettirildiği görülmektedir. 17. yüzyılda ise Çinili Külliyesi ve Sultan Ahmed Külliyesi gibi önemli külliyelerde yer alan sıbyan mektepleri çeşme ile birlikte tasarlanan örneklerdir. Bu ikili tasarım, mektep ve çeşme sayısının 18. yüzyılda artmasına paralel olarak en fazla 18. yüzyılda inşa edilmiştir. Bu uygulamaya sınırlı olmakla birlikte, bazı yapılarda bir sebilin de dâhil edildiği gözlenmektedir.

18. yüzyılda İstanbul'da sıbyan mektebi ile birlikte tasarlanan 10 çeşme tespit edilmiştir. Bu çeşmelerin tamamı İstanbul'da yer almaktadır. Bu çalışma dâhilinde incelenen çeşmelerin konumu, mimari formları ve süsleme özellikleri üzerinde durularak çeşmelerin dönem içerisindeki konumları belirlenmiştir. Ayrıca çeşmelerin mektepler ile arasındaki bağ ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

1. Şehit Ahmed Paşa Çeşmesi

Şehit Ahmed Paşa Çeşmesi, Üsküdar'da Valide-i Atik Mahallesi'nde Boy Bey Sokak'ta yer alan, Şehit Ahmed Paşa (Çavuşbaşı) Sıbyan Mektebi'nin batı cephesinde bulunan girişin yanında bulunmaktadır. Çeşmenin üst kısmında kartuşlarla ayrılmış beş satırlık celi sülüs hatlı kitabe yer almaktadır.

Kitabe metni:

صاحب الخیرات سابقا دولت علیہ ده چاوش باشی
اولوب بیگ بیوز لیکرمی سکر تاریخنده
ورادین محاربه سندھ شہیدا وفات
ایدن اناطولی والیبسی مرحوم الحاج أحمد پاشا
سنه ۱۱۱۶

⁵ Yılmaz Önge, "Anadolu Beylikler Döneminin Çeşme, Sebil ve Şadırvanları", *Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri*, (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1997), 19, 199-204.

⁶ İsmail Orman, "Osmanlı Su Medeniyeti: Üsküdar'daki Su Tesisleri Bağlamında Bir Değerlendirme", *Üsküdar Sempozyumu I* (İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Üsküdar Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2004), 1/121-122).

⁷ Cahit Baltacı, "Mektep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/5-6.

⁸ Özgönül Aksoy, *Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Akgün Matbaası, 1968), 148-150.

Transkripsiyonu:

- 1- Sâhibü'l-Hayrât sâbıka Devlet-i Aliyye Çavuşbaşı
- 2- Olub bin yüz yirmi sekiz tarihinde
- 3- Verâdîn Muharebesinde şehîden vefât
- 4- Eden Anadolu valisi merhum el-hâc Ahmed Paşa
- 5- Sene 1116⁹

Kitabeden çeşmenin 1116/1704 yılında Çavuşbaşı Şehid Ahmed Paşa tarafından yaptırıldığı, kitabenin çeşmeye 1128/1715 yılında Ahmed Paşa'nın Verâdîn Muharebesi'nde şehit olmasından sonra yerleştirildiği anlaşılmaktadır.¹⁰

Mektebin batı cephesinden dışa doğru taşırılan çeşme, dikdörtgen formlu sivri kemer nişlidir (Foto. 1). Mektebin zemin katında yer alan çeşme haznesi dikdörtgen planlıdır. Düzgün kesme taş malzeme ile inşa edilen çeşmenin nişinde ve kitabe panosunda mermer malzeme kullanılmıştır. İki köşeden burmalı sütunceler ile sınırlandırılan çeşme içe doğru kademelenen silmelerle çerçevelenmiştir. Nişin üzerinde dikdörtgen formlu kitabe panosu yer almaktadır. Panonun güney tarafında tahrip olmuş bir rozet bulunmaktadır. Aynı rozetin kuzey tarafta da bulunduğu fakat taşların dökülmesi sonucunda rozetin de tahrip olduğu anlaşılmaktadır. Sivri kemerin üzerindeki bordürün alt iki köşesi birer palmet motifi, ortası ise rumi ve kıvrık dallardan oluşan grift bir kompozisyon ile bezenmiştir (Foto. 2/Çiz. 1). Dilimli kemer şeklinde düzenlenen ayna taşının kemer köşeliklerinde lale, ortasında ise altı kollu yıldız motifi yer almaktadır. Yıldız motifinin iki yanına yarım serviler işlenmiştir. Ayna taşının üst kısmında gülbezek ile sivri kemerli iki tas nişi bulunmaktadır (Foto. 3/Çiz. 2). Bu düzenlemenin üzerinde ise merkezinde gülbezek bulunan on kollu yıldız ile iki selvi vardır (Foto. 4/Çiz. 3). Günümüzde çeşmenin alt kısmı yol seviyesinin altında kalmıştır.

2. Hatice Sultan Çeşmesi

Yapı, İstanbul İli Ayvansaray İlçesi Atik Mustafa Paşa Mahallesi Ayvansaray Caddesi üzerinde Hatice Sultan Sıbyan Mektebi'nin yanında yer almaktadır. Çeşmenin üzerinde kartuşlarla on satıra ayrılmış celi sülüs hatlı kitabe vardır.

Kitabe Metni:

بو چشمهء دلجو البيله بو مکتب والا
کولیا صویلی پاکزه نکین کهر اولدی
بریسى روان بخش جهانداری اما
شاداب کن تشنهء فیض هنر اولدی
هر بریسى حقا که جداکانه بو خیرک
شایان ستایش اثر معتبر اولدی
زاد ره عقابایی ایدر بویله مهلبا
کیفیت عالمدن او کلیم با خبر اولدی
تائب دیدی تاریخین بو خیری کورنلر
الله قبول البیله عالی اثر اولدی
۱۱۲۳

Transkripsiyon:

⁹ Bu çalışmadaki kitabelerin okunması Sayın Aykut Kurtoğlu'nun katkılarıyla gerçekleştirilmiştir

¹⁰ İ. Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleriyle Üsküdar Tarihi I* (İstanbul: Türkiye Yeşilay Cemiyeti Yayınları, 1976), 306-307; İ. Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleriyle Üsküdar Tarihi II* (İstanbul: Türkiye Yeşilay Cemiyeti Yayınları, 1977), 28; M. Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar II* (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2001), 905-906; Necdet Ertuğ, *İstanbul Tarihi Çeşmeler Külliyyatı II* (İstanbul: İSKİ Genel Müdürlüğü Yayınları, 2006), 37.

- 1- Bu çeşme-i dil-cû ile bu mekteb-i vâlâ
- 2- Güyâ suyu pâkize-nigîn-i güher oldu
- 3- Birisi revân-bahş-ı cihândır biri ammâ
- 4- Şâdâb-kün-i teşne-i feyz-i hüner oldu
- 5- Her birisi hakkâ ki cüdâ-gane bu hayrın
- 6- Şâyân-ı sitâyiş eser-i mu'teber oldu
- 7- Zâd-ı reh-i ukbâyı eder böyle müheyyâ
- 8- Keyfiyyet-i âlemden o kim bâ-hâber oldu
- 9- Tâ'ib dedi târîhini bu hayrı görenler
- 10- Allah kabul eyleye ali eser oldu

1123

Kitabeye göre, çeşme mekteple birlikte 1123/1711 tarihinde inşa ettirilmiştir. Kitabede bani ismi bulunmamasına rağmen Sultan IV. Mehmed'in kızı Hatice Sultan tarafından yaptırıldığı bilinmektedir.¹¹

Çeşme mektebin doğu cephesine bitişik olarak konumlandırılmıştır (Foto. 5). Çeşme ve mektep arasında yer alan sebilin 1970'li yıllarda yapılan yol çalışması sırasında yıkıldığı bilinmektedir.¹² Mektebin doğu cephesinde yer alan mermer malzemeli çeşme dikdörtgen formlu sivri kemerlidir. Çeşme haznesi kare planlıdır. Sivri kemerin içerisinde silmelerle çerçevelenen bir dilimli kemer yer almaktadır. Kaş kemerin hemen üzerinde inşa kitabesi bulunmaktadır. Dikdörtgen çerçeve içerisinde yer alan ayna taşı dilimli kemerli olarak düzenlenmiştir. Dilimli kemerin köşeliklerine lale, iç kısmına ise iki selvi ile bir gülbezek motifi işlenmiştir. Ayna taşının önünde dikdörtgen formlu su yalağı ile iki yana yerleştirilmiş dinlenme sekileri vardır (Foto. 6-7).

3. Ebubekir Ağa Çeşmesi

Çeşme, İstanbul Fatih'te Aksaray Namık Kemal Caddesi üzerinde yer alan Ebubekir Ağa Sıbyan Mektebi'nin avlu duvarına bitişiktir. Çeşmenin üzerinde celi ta'lik hatlı altı satırlık kitabe bulunmaktadır.

Kitabe Metni:

جناب أبو بكر أغا سر سرهنك ديواني
خدا حفظ ايده ذاتن (ن) قلاب روزگارندن
ياپوب بو چشمه سار دلکشایی حسبة لله
نمونه ایلدی آثاروخیر بی شمارندن
دیدم بر مصرع دلجویله رحمی آکا تاریخ
ابو بکرک ایچک ما(ه) آب زمزم چشمه سارندن
۱۱۳۷

Transkripsiyonu:

- 1- Cenab-ı Ebu Bekir Ağa ser-serheng-i Dîvânî
- 2- Hüdâ hıfz ide zâtın inkılab-ı ruz-i garından
- 3- Yapub bu çeşme-sâr-ı dilküşayı hasbeten lillah
- 4- Nümune eyledi asar u hayr-ı bî-şumarından
- 5- Didim bir mısra-ı dilcuyla Rahmi ana tarih
- 6- Ebu Bekrin için mâ- âb-ı zemzem-i çeşme-sârından

1137

¹¹ M. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1985), 69.

¹² N. Çiçek Akçıl, "Ayvansaray'da Üç Yapı: Hatice Sultan Sıbyan Mektebi, Sebil ve Çeşmesi", *Uluslararası İstanbul Tarihi Yarımada Sempozyumu* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Basım-Yayın Merkezi, 2013), 153.

Kitabeden mektebin 1137/1724 tarihinde Ebubekir Ağa tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Yanında yer aldığı Ebubekir Ağa Sıbyan Mektebi'nin H. 1136/M. 1723 yılında yapıldığı dikkate alındığında çeşmenin mektebin yanına bir yıl sonra inşa edildiği anlaşılmaktadır.¹³

Çeşme mektep ve sebil ikilisinin doğusunda avlu duvarına bitişiktir (Foto. 8). Aynı avlu duvarı üzerinde iki küçük çeşme daha bulunmaktadır. Küçük çeşme nişleri istiridyeye kabuğu şeklinde yivlendirilmiştir. Dikdörtgen formlu çeşme sivri kemer nişlidir. Düzgün kesme taş malzemededen inşa edilen çeşmenin kitabe panosunda mermer malzeme kullanılmıştır. Sivri kemerli nişin üzerinde dikdörtgen formlu kitabe panosu yer almaktadır. Kitabe kartuşları arasına çiçek motifleri yerleştirilmiştir. Dilimli kemerli ayna taşının üst iki köşesinde kare formlu birer tas nişi bulunmaktadır. Ayna taşının önünde dikdörtgen formlu su yalağı, iki yanında dinlenme sekisi vardır (Foto. 9/Çiz. 4).

4. Kasım Ağa Çeşmesi

Yapı, İstanbul Fatih İlçesi Haseki Caddesi ile Nakşi Sokağın kesiştiği köşede Kasım Ağa Sıbyan Mektebi'nin kuzey cephesinde yer almaktadır. Günümüzde tahrip olan çeşmenin kitabesi bulunmamaktadır. Ancak birlikte tasarlandığı mekteple birlikte Damat İbrahim Paşa tarafından yaptırıldığı bilinmektedir.¹⁴ Bu doğrultuda İbrahim Paşa'nın sadrazamlık yaptığı 1130-1142/1718-1730 yılları arasında inşa edilmiş olabileceği düşünülmektedir.

Üst kısmı tamamen yıkılan çeşmenin sadece ayna taşı bulunmaktadır. Kalan izlerden çeşmenin dikdörtgen formlu olduğu anlaşılmaktadır. Ayna taşı üzerinde dikdörtgen çerçeve içerisine alınmış dilimli kemer bulunmaktadır (Foto. 10-11).

5. Elhac Süleyman Halife Çeşmesi

Çeşme, İstanbul'un Fatih İlçesi İskenderpaşa Mahallesi'nde Horhor Caddesi ile Yeşil Tekke Sokağın kesiştiği köşede Elhac Süleyman Halife Sıbyan Mektebi'nin doğu cephesinde yer almaktadır. Çeşmenin üzerinde celi sülüs hatlı iki satır halinde düzenlenmiş kitabe bulunmaktadır.

Kitabe metni:

صاحب الخيرات و الحسنات مرحوم و مغفور المحتاج إلى رحمة ربه

الغفور الحاج سليمان افندي خليفه ثالث محاسبه اول سنه ١١٤١

Transkripsiyonu:

- 1- Sâhibü'l-hayrât ve l-hasenât merhûm ve mağfûr el-muhtâc ilâ rahmeti Rabbihi'l
- 2- gâfûr el-Hâc Süleyman Efendi halife-i sâlis-i muhâsebe-i evvel sene 1141

Kitabeden çeşmenin muhasebe-i evvel kalemlerinden Süleyman Halife adına vefatının ardından 1141/1729 yılında inşa ettirildiği anlaşılmaktadır.¹⁵ Elhac Süleyman Halife'nin isteği ile kardeşi müderris Ahmed Efendi tarafından 1142/1729 tarihinde düzenlenen vakfiyede çeşmenin yapımı ile ilgili bilgiler de yer almaktadır. Vakfiyeye göre; Süleyman Halife, Haydarhane Mahallesi'nde sınırları herkesçe bilinen boş arsa üzerine yeni bir mektep ve

¹³ Emine Naza, "Ebubekir Ağa Sıbyan Mektebi, Sebili ve Çeşmeleri", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994), 3/120; Nuray Kılıç, XVIII. Yüzyılda Osmanlılarda Eğitim ve Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme, (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 52.

¹⁴ Aksoy, *Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme*, 102; Mustafa Göleç vd., *İstanbul'un 100 Mektebi ve Medresesi* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010), 31.

¹⁵ Aksoy, *Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri*, 89; "Süleyman Halife Sıbyan Mektebi ve Çeşmesi," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: : Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994), 7/93; Göleç vd., *İstanbul'un 100*, 52.

bitişğinde bir kargir çeşme inşa edilmesini ve mülkü olan kanallardan gelen iki masura sudan bir masurasının bu çeşmeden akıtılmasını vasiyet etmiştir.¹⁶

Sıbyan mektebinin doğu cephesinde yer alan düzgün kesme taş malzemeli çeşme, dikdörtgen formlu sivri kemer nişlidir. Çeşme haznesi mektebin zemin katında yer almaktadır (Foto. 12/Çiz. 5). Hazne dikdörtgen formlu beşik tonoz örtülüdür. Çeşme nişinin önünde su yalağı bulunmaktadır. Su yalağının iki yanında dinlenme sekisi vardır. Dıştan içe doğru oluk ve kavak silmeler ile kademelendirilen çeşmenin üst kısmında, dikdörtgen pano içerisinde kartuşlarla iki satıra ayrılmış kitabe bulunmaktadır. Sivri kemerin üzerine bir gülbezek motifi işlenmiştir (Foto. 13/Çiz. 6). Dikdörtgen formlu mermer malzemeli ayna taşının üst kısmında rumiler ile bezenmiş bir bordür, taşın yan kısımlarında ise dilimli kemerler içerisinde karşılıklı olarak yerleştirilmiş iki selvi tasviri yer almaktadır (Foto. 13/Çiz. 7).

6. Hacı Beşir Ağa Çeşmesi

Çeşme, İstanbul Fatih'te Sümbül Efendi Mahallesi Havacı Şinasi Sokak'ta Hacı Beşir Ağa (Ali Fakih Efendi) Sıbyan Mektebi'nin güneyinde yer almaktadır. Çeşmenin üzerinde on dört satırlık celi ta'lik hatlı kitabe bulunmaktadır.

Kitabenin Metni:

پادشاه بحر و بر خاقان کروي سیر
حضرت سلطان محمود مکارم ائصاف
سایه حفظنده اول شاه عدالت کسترتک
کشور عالمده اولدی منعدم اهل خلاف
ول شهک دار السعاده آغاسن حق الیلمش
مائیل آثار خیر و طالب زهد و عفاف
حضرت حاجی بشیر آغای اکرم کیم انک
بحر و جودندن الیدر همواره عالم اعتراف
سعین مشکور الیده مولی کی منت الیلوب
یتدی بو نو چشمه یه بر مکذب عالی مضاف
قصورین سو بسو... طرحنی سیر الیاسه
اعتراف... قصر... الیلر
یمنیا دعوت الیدوب عطشانه تاریخن دیدم
نوردی بو چشمه دلجویه کل ایچ ماء صاف
۱۱۵۰

Transkripsiyonu:

- 1- Pâdişah-ı bahr ü berr hâkân-ı kerrûbi-seyr
- 2- Hazret-i Sultan Mahmud mekarim-ittisaf
- 3- Saye-i hıfzında ol şah-ı adalet-güsterin
- 4- Kişver-i âlemden oldu mün'adim ehli hilaf
- 5- Ol şahın Darü's-Saâde Ağasın Hakk eylemiş
- 6- Mail-i asar-ı hayr ve talib-i zühd ü afaf
- 7- Hazret-i Hacı Beşir Ağa-yı Ekrem kim ânın
- 8- Bahr u cudundan ider hemvare alem itiraf
- 9- Sa'yini meşkur ide Mevla ki minnet eyleyüb

¹⁶ Seda Öztekin, *Elhac Süleyman Halife Sıbyan Mektebi Restorasyon Projesi*, (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 164.

10- İtdi bu nev çeşmeye bir mekteb-i âli muzaf

11- Tarhını seyr eylese ... kusurun sû-be-sû

12- Eyler ... kasr ... itiraf

13- Yümmiyâ davet idüb atşana tarihin didim

14- Nûrdur bu çeşme dil-cûya gel iç ma-i saf

1150

Kitabeye göre çeşme, mektep ile birlikte 1150/1737 darüssaade ağası Hacı Beşir Ağa tarafından inşa ettirilmiştir.¹⁷

Hacı Beşir Ağa tarafından 1150/1737 tarihinde hazırlatılan vakfiyede çeşme ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgilere göre, incelediğimiz Hacı Beşir Ağa Çeşmesi'nin Ali Fakih Mahallesi'nde olduğu belirtilerek, Koca Mustafa Paşa'daki Hayırlı Çeşme ile Sancakdar Hayreddin Mahallesinde olan çeşmelerle birlikte suyunun akmadığı açıklanmıştır. Çeşmeler için sekiz adet tas vakfedilerek bir suyolcusu görevlendirilmiş ve bu görevliye günlük 12 akçe verileceği yazmaktadır. Vakfiyenin devamında diğer iki çeşmenin görevlileri ile ilgili bilgiler yer almasına rağmen Hacı Beşir Ağa Çeşmesi ile ilgili bilgiler bulunmamaktadır.¹⁸

Çeşme, sıbyan mektebinin güneyinde yer almaktadır (Foto. 14). Düzgün kesme taş malzeme ile inşa edilen çeşme dikdörtgen formlu sivri kemer nişlidir. Dıştan silmeler ile çerçevelenen çeşmenin üst kısmında dikdörtgen formlu kitabe panosu yer almaktadır. Ayna taşının üzerinde dikdörtgen çerçeve içerisine yerleştirilmiş dilimli kemer bulunmaktadır. Ayna taşının önünde su yalağı, iki yanında ise dinlenme sekisi vardır (Foto. 14/Çiz. 8).

7. Reisülküttap İsmail Efendi Çeşmesi

İstanbul'un Beyoğlu İlçesi, Kemankeş Kara Mustafa Paşa Mahallesi Gümrük Sokak'ta yer alan çeşme, Reisülküttap İsmail Efendi Sıbyan Mektebi'nin doğu cephesinde yer almaktadır. Çeşmenin üzerinde tek satırlık celi sülüs hatlı kitabe bulunmaktadır.

Kitabe Metni:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ الرَّسُولُ اللَّهُ سَن ١١٤٥

Transkripsiyon:

1- Lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullah sene 1145

Kitabeden çeşmenin 1145/1742 yılında inşa edildiği anlaşılmaktadır. Çeşmenin banisi Reisülküttap İsmail Efendi tarafından 1148/1735 yılında hazırlatılan vakfiyede çeşme ile ilgili bilgilerde bulunmaktadır. Bu bilgilere göre, mektebin ferraşı¹⁹ olan kimsenin aynı zamanda çeşmenin tasını koruması ve akşamları çeşme lülesini kapaması içinde görevlendirileceği ve bunun karşılığında günlük beş akçe alacağı yazılmaktadır.²⁰

Sıbyan mektebinin doğu cephesinde yer alan çeşmenin haznesi mektebin zemin katında bulunmaktadır. Çeşme haznesi dikdörtgen planlıdır (Foto. 15/Çiz. 9). Yapı düzgün kesme taş malzeme ile inşa edilmiştir. Dikdörtgen formlu çeşmenin iki yanında sivri kemerli birer niş bulunmaktadır. Yuvarlak kemerli çeşme nişi dıştan içe doğru kademelenen üç bordür ile çerçevelenmiştir. İlk bordürde çiçek ve yaprak motiflerinden oluşan bitkisel süsleme kompozisyonu, ikinci bordürde tek sıra mukarnas dizisi, üçüncü bordürde ise birbirine fiyonklar ile bağlanmış madalyonlar yer almaktadır. Bordürün yan yüzeylerinde yer alan madalyonlarda çiçek ve yaprak motifleri, bordürün üst kısmında ise kâse içerisine yerleştirilmiş meyveler vardır. Ayrıca dıştaki ilk bordürün üzerinde palmetlerin yan yana

¹⁷ Lokman Tay, "Hacı Beşir Ağa'nın İnşa Ettirdiği Çeşmeler", *Akdeniz Sanat Dergisi*, 8/16 (2015), 25.

¹⁸ Tay, "Hacı Beşir Ağa'nın İnşa Ettirdiği Çeşmeler", 23-24.

¹⁹ Cami, mescid, imaret gibi müesseselerin temizliğini sağlamak ve kilim, halı ve hasır gibi mefruşatını yayma hizmetleriyle vazifeli olan kişiler hakkında kullanılan bir tâbirdir. Luggat (L), "Ferraş Nedir?" (Erişim 6 Mart 2021).

²⁰ Hilal Değirmenci, *Arşiv Belgeleri Işığında İstanbul Sur Dışındaki Sıbyan Mektepleri (Rumeli Yakası)*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 120.

dizilmesi ile oluşan bitkisel kompozisyon bulunmaktadır. Çeşme nişinin iç kısmı istiridye kabuğu şeklinde yivlendirilerek, bazı yivlerin içerisine kabaralar yerleştirilmiştir. Niş kemerinin ortası gülbezek motifi, köşeleri rumi ve kıvrık dallarla bezelidir. Kemerin üzerinde dikdörtgen formlu kitabe panosu yer almaktadır. Nişin ortasında yüzeysel bir sivri kemer bulunmaktadır. Kemer çiçek ve yaprak motiflerinden oluşan bitkisel kompozisyonlu bordür ile çerçevelenmiştir. Kemerin iç yüzeyi kıvrık dal, çiçek ve yapraklar ile bezenmiştir. Dilimli kemerli ayna taşının iki yanında birer selvi ve vazolar içerisine yerleştirilmiş çiçek motifleri yer almaktadır (Foto. 16/Çiz. 10).

Çeşmenin yanında bulunan sivri kemerli nişler dıştan silmeler ile sınırlandırılmıştır. Nişlerin üst kısmında birer gülbezek bulunmaktadır.

8. Zevki Kadın Çeşmesi

Çeşme, İstanbul'un Beyoğlu İlçesi Pürtelaş Hasan Efendi Mahallesi Meclis-i Mebusan Caddesi üzerinde bulunan Zevki Kadın Sıbyan Mektebi'nin doğu cephesinde yer almaktadır.

Çeşmenin üzerinde kartuşlarla yirmi satıra ayrılmış celi sülüs hatlı kitabe bulunmaktadır.

Kitabenin Metni:

جناب حضرت سلطان عثمان كرم فرما
كوهر درخشان بحر خلافت منبع رافت
شرفیخشای تخت سلطنت خاقان عدل آرا
نه شاهنشہ کہ تحصیل رضا اللہہ طالبدر
نه شاهنشہ کہ مظهر ایلمش توفیقہ مولا
خلوص قلبہ برهان واضحدر او خاقانك
کہ جملہ بندہ کانی مائل خیراتدر حتی
شبستان حریم خاصیتك پروردہ انسی
پیگانه در عصمت شب چراغ پرده علیا
او لیکن کوه عفت قرین پرتو شوکت
اوچنجی قادین اول عالی کهر بانوی با تقوی
ولی نعمتی یعنی او شاهنشاه ذی شانك
عطاسندن اولوب بندہ جو الطاف لا تحصی
موفق اولدی احسان همایونہ اولوب شالیان
رضا اللہ ایجون بو چشمہ ساری ایلیدی انشا
خداوند جهانبانك اولوب اقبالنی روز افزون
ایدهہ بائیسنی حق سایه سندہ مظهر اعطا
امینا مصرع تاریخی ہم قدر جواهردر
اوچنجی قادین قیلدی اجراکل ایچ ماء زلال
۱۱۶۹

Transkripsiyonu:

- 1- Şehinşâh-ı semâhât-keş ü zıllu'llâh-ı hayr-endiş
- 2- Cenâb-ı Hazret-i Sultân Osmân-ı kerem-fermâ
- 3- Gevher-i dırahşan bahr-i hilâfet menba'-ı re'fet
- 4- Şeref-bahşâ-yı taht-ı saltanat Hakân-ı adl-ârâ
- 5- Ne şahenşeh ki tahsil-i rızau'llaha talibdir
- 6- Ne şahenşeh ki mazhar eylemiş tevfikine Mevlâ
- 7- Hulûs-i kalbine burhân-ı vâzıhdır o Hakânın

- 8- Ki cümle bendegânu mâil-i hayratdır hattâ
 - 9- Şebistân-i hârim-i hassının perverde-i ünsü
 - 10- Yegâne dürr-i ismet şeb-çerâğ-ı perde-i ulyâ
 - 11- O yektâ gevher-i iffet karin-i pertev-i şevket
 - 12- Üçüncü kadın ol âli-güher bânû-yı bâ-takva
 - 13- Veliyy-i ni'meti ya'ni o Şahenşah-ı zî-şânın
 - 14- Atâsından olub bende-cû-i eltâf-ı lâ-tühsâ
 - 15- Muvaffak oldu ihsân-ı hümâyuna olub şâyan
 - 16- Rızâullah için bu çeşme-sârı eyledi inşa
 - 17- Hüdavend-i cihan-bânın olub ikbâlini rûz-efzûn
 - 18- İde bânisini Hakk sâyesinde mazhar-ı i'tâ
 - 19- Emînâ mısra'-ı târihi hem-kadr-i cevâhirdir
 - 20- Üçüncü Zevki Kadın kıldı icrâ gel iç mâ-i zülal
- 1169

Kitabeye göre çeşme, Sultan III. Osman'ın eşi Zevki Kadın tarafından H. 1169/M. 1755 yılında inşa ettirilmiştir.²¹ 1169/1755 yılında Sultan III. Osman tarafından hazırlatılan vakfiyede çeşme görevlileri ile ilgili bilgilerde yer almaktadır. Buna göre, çeşmenin temizliğini yapacak bir ferraş ile çeşme tasını muhafaza edecek bir kişinin görevlendirileceği ve günlük üçer akçe verileceği belirtilmiştir.²²

Çeşme, sıbyan mektebinin doğu cephesinde giriş kapısının yanında bulunmaktadır. Mektebin zemin katında yer alan çeşme haznesi dikdörtgen planlıdır (Foto. 17/Çiz. 11). Çeşme mermer malzemelidir. Dıştan içe doğru iki kalın silme ile kademelenen çeşme yuvarlak kemerlidir. Yuvarlak kemerin üzerinde dikdörtgen formlu kitabe panosu bulunmaktadır. Kitabe satırlarını ayıran kartuşların arasına çiçekler işlenmiştir. Kemerin üzeri çiçek ve akantlar ile bezelidir. Kemerin alt kısmında ise çelenk motifi içerisine yerleştirilmiş ay yıldız yer almaktadır. Ayna taşı yivli sütunlara oturan dilimli kemer ile çerçevelenmiştir. Dilimli kemerin içinde c kıvrımların oluşturduğu kompozisyon vardır. Ayna taşının üzerinde ise akant, istiridye ve çiçek motiflerinden oluşan bitkisel kompozisyonlu süsleme yer almaktadır (Foto. 18/Çiz. 12).

9. Recâi Mehmed Efendi Çeşmesi

Yapı, İstanbul Fatih'te Kalenderhane Mahallesi Cemal Yener Tosyalı Caddesi üzerinde Recâi Mehmed Efendi Sıbyan Mektebi'nin doğu cephesinde yer almaktadır.

Çeşmelerin üzerinde ayrı panolarda tek satır olarak düzenlenmiş celi sülüs hatlı dört kitabe panosu bulunmaktadır.

Kitabe Metni:

الله لطيف بعباده
و ما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله
و جعلنا من الماء كل شيء حي
عينا فيهما تسمى سلسبيلًا

Transkripsiyonu:

- 1- Allahu lâtifun bi-ibâdihi
- 2- Vema tukaddimû li-enfusikum min hayrin tecidûhu indallâhi
- 3- Ve ce'alnâ mine'l mâi külle şey'in hayy
- 4- Aynen fihâ tüsemâmâ selsebilâ

²¹ Haluk Kargı, "Zevki Kadın Sıbyan Mektebi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994), 7/549; Kılıç, *XVIII. Yüzyılda Osmanlılarda Eğitim*, 76; Göleç vd., *İstanbul'un 100*, 64.

²² Değirmenci, *Arşiv Belgeleri Işığında İstanbul Sur*, 128.

Çeşmeler üzerinde yer alan kitabe bir dua kitabesidir. Sebil ve giriş kapısı üzerinde bulunan kitabelerden çeşmenin de sebil ve mekteple birlikte Sultan III Mustafa döneminde reisülküttaplık yapmış Recâî Mehmed Efendi tarafından 1189/1775 yılında yaptırıldığı anlaşılmaktadır.²³

Çeşmeler, mektebin doğu cephesinde sebilin yanında yer almaktadır (Foto. 19). Çeşmenin yer aldığı cephede mektep kapısı da bulunmaktadır. Ortada büyük çeşme yanlarda küçük birer çeşme yer almaktadır. Ortadaki çeşme dikdörtgen formlu yuvarlak kemerlidir. Kemer dıştan içe doğru silmelerle kademelendirilmiş ve iki yanda sütunceler ile sınırlandırılmıştır. Kemerin alt kısmı akantus yaprakları ve tek sıra mukarnas dizisi ile bezelidir. Ayna taşının önünde dikdörtgen formlu su yalağı ile iki yanında dinlenme sekileri bulunmaktadır. Çeşmenin üzerinde konsollarla sınırlandırılan dikdörtgen formlu kitabe panosu yer almaktadır. Konsolların üzerinde salbek motifleri bulunmaktadır. Yan çeşmelerin yuvarlak kemerli nişleri sütunceler ile sınırlandırılmıştır. Kemerlerin üzeri akantlar ile bezenmiştir. Çeşmelerin üst kısmında akant yaprakları ile s ve c kıvrımlarından oluşan kompozisyon iki defa tekrarlanmıştır. Güney çeşmenin önünde kurnaya benzeyen su yalağı mevcuttur. Aynı düzenlemenin kuzey çeşmede de var olduğu ancak günümüzde mevcut olmadığı kalan izlerden anlaşılmaktadır. Çeşmelerin üzerinde yivli konsollarla üç bölüme ayrılmış dikdörtgen formlu üç kitabe panosu yer almaktadır (Foto. 20/Çiz. 13).

10. Nazperver Kalfa Çeşmesi

Çeşme, İstanbul İli Fatih İlçesi, Aksaray'da Küçüklanga Caddesi üzerinde yer alan Nazperver Kalfa Sıbyan Mektebi'nin doğu cephesinde bulunmaktadır. Çeşmenin üzerinde kartuşlarla on dört satıra ayrılmış celi ta'lik hatlı kitabe yer almaktadır.

Kitabe Metni:

منبع جویبار احساندر
مشرب شه سلیم ملک آرا
بویله اسکندر زمانه دلیل
خضری البار بر آینه مولا
جاری اولدقجه چشمه سار حلیات
ذاتی نوش ایلسون زلال بقا
ناز پرور عقیفه کیم اولدر
سابقا دادئ شه والا
قیلادی قصابلر یولن تطهیر
ایدوب آب عنایتین اجرا
ای سروری دیدم ایکی تاریخ
قطره افشان اولزجه فیض خدا
عین لطف خزینه دار اوسته
۱۲۰۷
اولدی دلشنه یه نشاط افزا
۱۲۰۷

Transkripsiyonu:

- 1- Menba'-ı cûy-bâr-ı ihsandır
- 2- Meşreb-i şeh Selîm-i mülk-ârâ

²³ Aksoy, Aksoy, *Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri*, 90; Mikail Uğuş, *Recâî Mehmed Efendi Sıbyan Mektebi Sebil ve Çeşmesi* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2013), 101-102.

- 3- Böyle İskender-i zamâna delîl
- 4- Hızır eyler bir ayine Mevlâ
- 5- Cârî oldukça çeşme-sâr-ı hayât
- 6- Zatı nûş eylesin zülâl-i bekâ
- 7- Nâz-perver-i afife kim oldur
- 8- Sâbıkâ dâdî-i şeh-i vâlâ
- 9- Kıldı kassâblar yolun tathîr
- 10- Edip âb-ı inâyetin icrâ
- 11- Ey Sürûrî dedim iki târîh
- 12- Katre-efşân olunca feyz-i Hudâ
- 13- "Ayn-ı lutf-ı Hazînedâr Usta"
1207
- 14- "Oldu dil-teşneye neşât-efzâ"
1207

Kitabeye göre çeşme Hazînedâr Usta Nazperver tarafından 1207/1792 tarihinde inşa ettirilmiştir. Nazperver Kadın aynı zamanda Sultan III. Selim'in kalfasıdır.²⁴

Mektebin doğu cephesinde yer alan çeşmeler basık kemerli geniş bir niş içerisine yerleştirilmiştir. Mektebin zemin katında yer alan çeşme haznesi dikdörtgen planlıdır (Foto. 21/Çiz. 14). Çeşmeler, ortada büyük yanlarda ise küçük birer çeşme şeklinde tasarlanarak sütunlar ile ayrılmışlardır. Sütun başlıkları yaprak motifleri ile bezenmiştir. Dıştan kademeli silmelerle çerçevlenen orta çeşme nişi, yuvarlak iki kemerli olarak düzenlenmiştir. Silmelerle hareketlendirilen kemerlerin üzeri akant yaprakları ile bezenmiştir. Alt kemer iki yanda sütuncelerle sınırlandırılmıştır. Sütuncelerin üst kısmına akant yaprakları işlenmiştir. Ayna taşı da iki sıra silme ile çerçevlenerek kemerlerde olduğu gibi akantlar ile hareketlendirilmiştir. Ayna taşının önünde kavisli su yalağı bulunmaktadır. Su yalağının bir kısmı yol seviyesinin altında kalmıştır. Açık olan üst kısımdan yalağın silmelerle çerçevlendiği ve ortasında dairesel bir motifin olduğu anlaşılmaktadır. Yuvarlak kemerli niş şeklinde tasarlanan yan çeşmelerin önünde kurnaya benzer su yalıkları bulunmaktadır. Nişlerin üzerinde akant yaprakları yer almaktadır. Çeşmelerin üst kısmında da konsollarla ayrılmış üçlü bir düzenleme vardır. Ortada dikdörtgen formlu kitabe panosu, yanlarda içi boş bırakılmış dikdörtgen panolar bulunmaktadır. Konsolların üzerine perde motifleri işlenmiştir (Foto. 22).

Değerlendirme

İncelenen çeşmelerden Şehit Ahmed Paşa Çeşmesi, Hatice Sultan Çeşmesi, Elhac Süleyman Halife Çeşmesi, Kasım Ağa Çeşmesi, Hacı Beşir Ağa Çeşmesi ve Reisülküttap İsmail Efendi Çeşmesi 18. yüzyılın ilk yarısında, Zevki Kadın Çeşmesi, Recai Mehmed Efendi Çeşmesi ve Nazperver Kalfa Çeşmesi 18. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilmiştir. Bu çalışma kapsamında incelenen çeşme örneklerinden hareketle bu tasarımın 18. yüzyılın ilk yarısında daha fazla tercih edilerek uygulandığı anlaşılmaktadır.

İstanbul'da 18. yüzyılda sıbyan mektebi ile birlikte tasarlanan çeşmeler, mekteplerin avlu duvarlarında ve zemin katlarında olmak üzere iki farklı şekilde konumlandırılmıştır. Ebubekir Ağa, Kasım Ağa, Hacı Beşir Ağa ve Hatice Sultan çeşmeleri sıbyan mekteplerinin avlu duvarları üzerinde yer alan örneklerdir. Çeşmelerin bu şekilde konumlandırılmış örneklerine ilk olarak 15. yüzyılda rastlanmaktadır. Benzer konumlandırmaya örnek olarak 15. yüzyılda inşa edilmiş Cerrah İshak Kazgani Sadi Çeşmesi (Foto. 23) ile 16. yüzyıla tarihlendirilen Ataullah Efendi Çeşmesi (Foto. 24), Arap Kuyusu Çeşmesi (Foto. 25) ve 17. yüzyıla ait Çinili Külliyesi Çeşmesi (Foto. 26) gösterilebilir.

²⁴ Göleç vd., İstanbul'un 100 Mektebi ve Medresesi, 38-39.

İncelenen çeşmelerden Şehit Ahmed Paşa, Elhac Süleyman Halife, Reisülküttap İsmail Efendi, Zevki Kadın, Recai Mehmed Efendi ve Nazperver Kalfa Çeşmesi mekteplerin zemin katında yer alan örneklerdir. Çeşmelerin bu şekilde mekteplerin zemin katına yerleştirilmesi 18. yüzyılda yaygınlaşmaya başlayan bir uygulama olmasına rağmen İstanbul'da 17. yüzyıllarda da benzer konumlandırılmış çeşme örneklerine rastlanmaktadır. 17. yüzyılın önemli selatin külliyelerinden biri olan Sultan Ahmed Külliyesi'nde yer alan sıbyan mektebinde de benzer bir uygulama görülmektedir. Mektebin giriş ünitesine bitişik olarak inşa edilen çeşme konu kapsamında incelenen çeşmelerle en yakın örnektir (Foto. 27). Sıbyan mektebi ve kütüphane ile birlikte 17. yüzyılda kompleks şeklinde inşa ettirilen Yakup Ağa Çeşmesi (Foto. 28) ise kütüphanenin zemin katında mektebin bitişine yerleştirilmiş farklı bir örnektir. 18. yüzyılın başına tarihlendirilen Rami Mehmed Paşa Çeşmesi doğrudan mektebin zemin katına yerleştirilmiş ilk örnektir. Ancak bu çeşme zamanla tahrip olduğundan H. 1254/M. 1838 yılında Sultan II. Mahmud tarafından yeniden yaptırılmıştır (Foto. 29). Bu şekilde konumlandırılan çeşmeler genel olarak mekteplerin cadde ya da sokağa bakan cephelerine giriş kapılarının yanına konumlandırılmıştır. Çeşme hazneleri ise mekteplerin zemin katlarına yerleştirilmiştir.

Araştırma sırasında incelenen çeşmelerden 7'si sarayda çeşitli görevlerde bulunan kişiler, 1'i sadrazam, 1'i sultan eşi, 1'i ise sultan kızı tarafından yaptırılmıştır. Bu bağlamda 18. yüzyılda küçük ölçeklere sahip olan çeşme ve mektep inşasının belli bir gelire sahip saray görevlileri tarafından daha fazla tercih edildiği görülmektedir. Bu uygulamanın hanedan mensubu kişiler arasında ise yaygınlık kazanmadığı anlaşılmaktadır. Çeşmelerin mimarları ve taşı ustaları ile ilgili herhangi bir bilgi bulunamamıştır.

Şehit Ahmed Paşa, Ebubekir Ağa, Kasım Ağa, Elhac Süleyman Halife, Hacı Beşir Ağa, Reisülküttap İsmail Efendi çeşmelerinde düzgün kesme taş malzeme ile inşa edilmiştir. Hatice Sultan, Zevki Kadın, Recai Mehmed Efendi ve Nazperver Kalfa Çeşmesi'nde mermer malzeme kullanılmıştır. Düzgün kesme taş malzemeli çeşmelerin kitabe panoları ile ayna taşlarında genel olarak mermer malzeme kullanıldığı görülmektedir. Sıbyan mekteplerinin zemin katında yer alan çeşmelerin malzemeleri genel olarak mekteplerin inşa malzemelerinden farklıdır. Mektepler taş ve tuğla malzemeden almaşık teknikte inşa edilirken, çeşmelerin olduğu cepheler ya düzgün kesme taş ya da mermer malzeme ile kaplanmıştır.

Çeşmeler geometrik, bitkisel süsleme kompozisyonları ve yapısal öğeler ile bezenmiştir. Bu süslemeler 18. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen çeşmelerde ayna taşında yer alırken, 18. yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirilen örneklerde ise çeşmelerin tüm yüzeyine uygulandığı görülmektedir. Bitkisel kompozisyonlarda palmet, rumi, kıvrık dal, selvi ağaçları, gülbezek, meyve tabakları ve çeşitli çiçek motifleri kullanılmıştır. Şehit Ahmed Paşa Çeşmesi, Hatice Sultan Çeşmesi, Elhac Süleyman Halife Çeşmesi ayna taşı üzerinde selvi ve gülbezek gibi bitkisel motiflerin bulunduğu örneklerdir. Niş kemeri üzerinde bitkisel kompozisyonlu bordürün kullanıldığı tek örnek ise Şehit Ahmed Paşa Çeşmesi'dir. Reisülküttap İsmail Efendi, Zevki Kadın, Recai Mehmed Efendi ve Nazperver Kalfa çeşmeleri ise batı sanat akımlarının etkisiyle kullanılan istiridye kabukları, akantlar, "s" ve "c" kıvrımları, meyve tabakları ve çiçek motifleri²⁵ ile bezenmiştir. Bu süslemeler 18. yüzyılda çeşme mimarisinde çok sık kullanılmıştır.

İncelenen çeşmelerden Şehit Ahmed Paşa Çeşmesi dışında geometrik kompozisyonlara rastlanmamıştır. Bu çeşmede yıldız ve çarkıfelek gibi geometrik motifler kullanılmıştır.

Çeşmelerde mukarnas, kemer, sütun ve silme gibi bazı yapısal öğeler süsleme unsuru olarak kullanılmıştır. Bu süsleme unsurlarından kemer genel olarak ayna taşı üzerinde karşımıza çıkmaktadır. Şehit Ahmed Paşa, Hatice Sultan, Elhac Süleyman Halife, Ebubekir

²⁵ Necdet Ertuğ, *İstanbul Tarihî Çeşmeler Külliyesi I* (İstanbul: İSKİ Genel Müdürlüğü Yayınları, 2006), 65.

Ağa, Kasım Ağa ve Reisülküttap İsmail Efendi çeşmelerinin ayna taşları üzerinde sivri ve dilimli kemerler kullanılmıştır. Mukarnas sadece Reisülküttap Efendi Çeşmesi bordüründe bulunmaktadır. Sütun ve silme gibi yapısal öğeler ise Recai Mehmed Efendi Çeşmesi, Zevki Kadın Çeşmesi ve Nazperver Kalfa Çeşmesi'nde kullanılmıştır.

Çeşmelerin tamamı dikdörtgen formlu olmasına rağmen, niş düzenlerinde iki farklı kullanım söz konusudur. 18. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilen Şehit Ahmed Paşa, Ebubekir Paşa, Kasım Ağa, Elhac Süleyman Halife, Hacı Beşir Ağa ve Hatice Sultan çeşmeleri klasik sivri kemerli düzenlemeye sahiptir. Bu çeşmeler sivri kemerleri, dikdörtgen formları ve ayna taşları ile klasik dönem çeşme mimarisinin özelliklerini taşımaktadır.

Bu çeşme formu Osmanlı Dönemi boyunca çeşme mimarisinde kullanılmıştır. 16. ve 17. yüzyıllarda yaygın olarak uygulanmasına rağmen 18. ve 19. yüzyıllarda daha az kullanıldığı görülmektedir. İncelenen çeşme yapılarının benzer örneklerine yine İstanbul'da yer alan ve farklı yüzyıllarda inşa edilmiş çeşmelerde rastlamak mümkündür. 17. yüzyıla ait Mehmed Kethüda Çeşmesi (Foto. 30), Mustafa Ağa Çeşmesi (Foto. 31) ile 18. yüzyıla tarihlendirilen Saliha Sultan Çeşmesi (Foto. 32), Cami-i Kebir Çeşmesi (Foto. 33), Kâtip Mustafa Efendi Çeşmesi (Foto. 34) ve 19. yüzyılda inşa edilen Seyyid Halil Ağa Çeşmesi (Foto. 35) benzer uygulamalara sahip örneklerdir.

18. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen Reisülküttap İsmail Efendi, Zevki Kadın, Recai Mehmed Efendi ve Nazperver Kalfa çeşmelerinin nişleri ise yarım yuvarlak kemerlidir. Recai Mehmed Efendi ve Nazperver Kalfa çeşmeleri bir büyük iki küçük çeşme düzenlemeleri ile diğer örneklerden farklıdır. Aynı zamanda yoğun süsleme programına sahip bu çeşmelerin benzer örnekleri İstanbul'da yine 18. yüzyılda inşa edilmiş Gülnuş Emetullah Valide Sultan Çeşmesi (Foto. 36), Mihrişah Valide Sultan Çeşmesi (Foto. 37), Sineperver Valide Sultan Çeşmesi (Foto. 38) ve Hibetullah Valide Sultan Çeşmesi (Foto. 39) karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Toplumun ihtiyaçları çerçevesinde şekillenen su mimarisine Osmanlı Dönemi'nde daima önem verilmiş ve su yapılarının inşası geliştirilerek devam etmiştir. Özellikle 18. yüzyılda suyollarının gelişmesine paralel olarak çeşme ve sebil gibi yapıların inşasının da arttığı görülmektedir. Bu doğrultuda bu yüzyılda sayısal olarak artan çeşmelerin konumlandırılmasında da farklılaşmalar yaşanmıştır. Bu yüzyılda çeşmeler dini eğitimin verildiği sıbyan mektepleri ile birlikte konumlandırılmıştır.

Anadolu'da Osmanlı Dönemi'nden önce inşa edilmiş çok sayıda çeşme örneği olmasına rağmen günümüze ulaşabilen sıbyan mektebi olmadığı için bu uygulamanın ne zaman ortaya çıktığı bilinmemektedir. Ancak sıbyan mektebi ve çeşme yapımının Osmanlı Dönemi'nde yaygınlaştığı dikkate alındığında Erken Osmanlı Dönemi'nden itibaren bu uygulamanın kullanıldığı düşünülmektedir. Temelde Osmanlı mahalle kültürünün bir parçası olan ve hayır eseri olarak görülen bu iki yapı türünün zamanla banilerin isteği doğrultusunda birlikte tasarlandığı anlaşılmaktadır. Toplumun ihtiyaçları doğrultusunda tercih edilen bu yapıların birlikte tasarlandığı en erken örnekleri 15. yüzyılda görülmeye başlamıştır. Fakat bu uygulama 18. yüzyılda yaygınlaşmıştır.

Çeşmelerin banileri dikkate alındığında bu tasarımın, toplumun ihtiyaçları ve maddi olanakları çerçevesinde imar faaliyetlerine katılan saray görevlileri tarafından tercih edildiği anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda abidevi yapılar yaptıramayan bu baniler, çeşme ve mektep gibi küçük ölçekli yapıları birlikte yaptırarak toplum önünde itibar kazanmayı amaçlamıştır. Baniler çeşmelerin sonrasında da varlığını sürdürebilmesi için hazırlattıkları vakfiyelerde sıbyan mektepleri gibi çeşmelere de önem vererek çeşitli görevliler atamış ve tamiratları için bir bütçe belirlemişlerdir.

İncelenen çeşmelerden 18. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen çeşmelerin klasik özelliklere sahip olduğu, ikinci yarısına tarihlendiren örneklerde ise süsleme motiflerine kompozisyonlarına ve kemer formlarına batılılaşma dönemiyle birlikte başlayan değişimlerin

yansıdığı anlaşılmaktadır. Böylece yüzyılın ikinci yarısında inşa edilmiş çeşmeler, birlikte tasarlandığı ve genel itibariyle sade olan sıbyan mekteplerden süslemeleriyle daha fazla ön plana çıkarılmıştır.

18. yüzyılda inşa edilen çeşmelerin bir bölümünde düzgün kesme taş malzeme, diğer bir bölümünde ise mermer malzeme kullanılmıştır. Özellikle mekteplerin zemin katında bulunan örneklerde, çeşmelerin yer aldığı cephe düzgün kesme taş ya da mermer malzeme ile kaplanmıştır. Çeşmelerinde bu cephelerdeki aynı malzeme ile inşa edilmesi, bu ikili tasarımda vurgunun çeşmeye yapılmak istemesiyle açıklanabilir.

Genel olarak incelenen çeşmelerde kitabeye yer verilirken birlikte inşa edildikleri mekteplerde kitabenin olmaması ve bazı örneklerde mektep isminin çeşme kitabesinde zikredilmesi çeşmelerin yaptırın kişi tarafından daha önemli olduğunu göstermektedir.

18. yüzyılda sanatta yaşanan değişim ve dönüşümü yansıtan bu küçük boyutlu eserler birlikte tasarlandıkları mekteplerle birlikte onarılmış ve restore edilmiştir. Günümüzde sıbyan mektepleri farklı kurumlara tahsis edilerek yeniden işlevlendirilmiştir. Ancak çeşmeler kullanılmamaktadır. Bir anlamda Osmanlı mahalle kültürünü yansıtan bu çeşmelerin korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması önem arz etmektedir.

Kaynakça | References

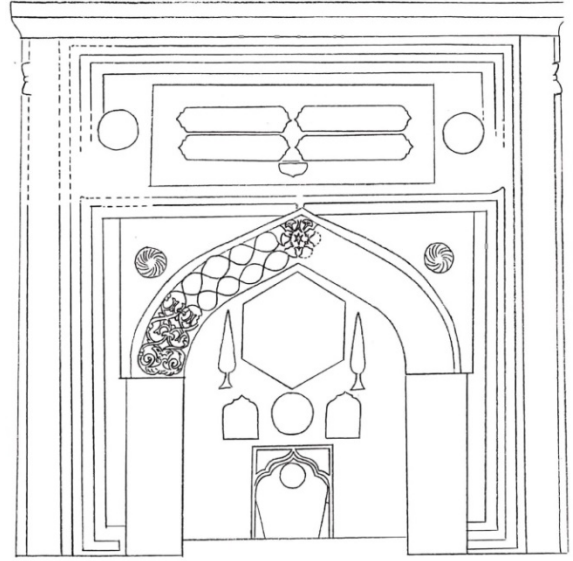
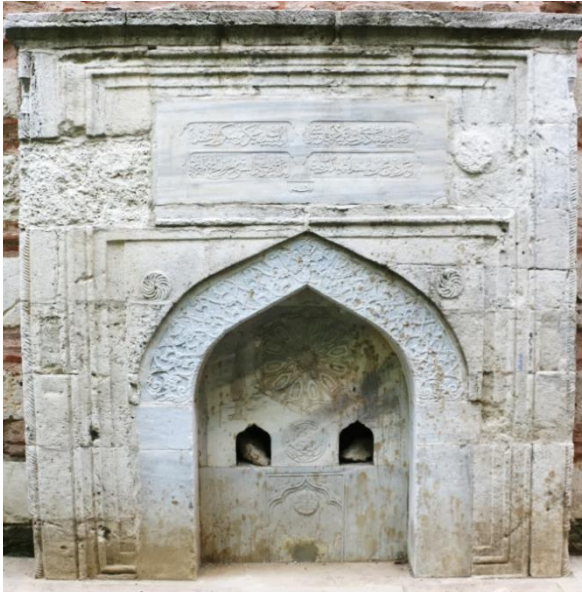
- Akçıl, N. Çiçek. "Ayvansaray'da Üç Yapı: Hatice Sultan Sıbyan Mektebi, Sebil ve Çeşmesi". *Uluslararası İstanbul Tarihi Yarımada Sempozyumu*. ed. Nazlı Ferah Akıncı. 153-161. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Basım-Yayın Merkezi, 2013.
- Aksoy, Özgönül. *Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Akgün Matbaası. 1968.
- Baltacı, Cahit. "Mektep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Değirmenci, Hilal. *Arşiv Belgeleri Işığında İstanbul Sur Dışındaki Sıbyan Mektepleri (Rumeli Yakası)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ertuğ, Necdet. *İstanbul Tarihi Çeşmeler Külliyesi II*. İstanbul: İSKİ Genel Müdürlüğü Yayınları, 2006.
- Ertuğ, Necdet. *İstanbul Tarihi Çeşmeler Külliyesi I*. İstanbul: İSKİ Genel Müdürlüğü Yayınları, 2006.
- Eyice, Semavi. "Çeşme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/277. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Göleç, Mustafa-Güldal Fatih. *İstanbul'un 100 Mektebi ve Medresesi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010.
- Gül, Mesut. Çeşme cephe çizimleri, 2021.
- İstanbul Vakıflar 1. Bölge Müdürlüğü, Nazperver Sıbyan Mektebi Eski Eser Yapıya Ait Rölöve Restitüsyon Restorasyon Statik Elektrik ve Makina Projeleri ile Zemin Etütü Yapılması Hizmeti, 2007.
- Haskan, M. Mermi. *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar II*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2001.
- Kargı, Haluk. "Zevki Kadın Sıbyan Mektebi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 7/549 İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994.
- Kılıç, Nuray. XVIII. Yüzyılda Osmanlılarda Eğitim ve Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Konyalı, İbrahim Hakkı Konyalı. *Âbideleri ve Kitâbeleriyle Üsküdar Tarihi I*. İstanbul: Türkiye Yeşilay Cemiyeti Yayınları, 1976.
- Konyalı, İbrahim Hakkı Konyalı. *Âbideleri ve Kitâbeleriyle Üsküdar Tarihi II*. İstanbul: Türkiye Yeşilay Cemiyeti Yayınları, 1977.
- Naza, Emine. "Ebubekir Ağa Sıbyan Mektebi, Sebili ve Çeşmeleri", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 3/120. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994.
- Orman, İsmail. "Osmanlı Su Medeniyeti: Üsküdar'daki Su Tesisleri Bağlamında Bir Değerlendirme", *Üsküdar Sempozyumu I*. ed. Kurşun, Zekeriya vd. 1/121-122. İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Üsküdar Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2004.
- Öztekin, Seda. *Elhac Süleyman Halife Sıbyan Mektebi Restorasyon Projesi*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Sevinçay Kanlıçay, Sinem. *Barok-Rokoko Yorumlu 18. Yüzyıl Osmanlı Çeşmelerinde Kompozisyon, Motif ve Terimler (1740-1797)*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- "Süleyman Halife Sıbyan Mektebi ve Çeşmesi," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 7/93. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994.
- Tay, Lokman. "Hacı Beşir Ağa'nın İnşa Ettirdiği Çeşmeler", *Akdeniz Sanat Dergisi*, 8/16 (2015), 12-50.
- Türkyılmaz, Atilla. "İslamiyet Öncesi Türklerde Su Kültü ve Günümüze Yansımaları", *Bilim ve Kültür-Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4, (Aralık 2013), 83-100.

- Uğuş, Mikail. *Recâî Mehmed Efendi Sıbyan Mektebi Sebili ve Çeşmesi*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2013.
- Uluçay, M. Çağatay. *Padişahların Kadınları ve Kızları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1985.
- Yılmaz Önge, "Anadolu Beylikler Döneminin Çeşme, Sebil ve Şadırvanları", *Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri*, 19, 199-204. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1997.
- DB, Dünya Bizim Kültür Portalı. "Ebubekir Ağa Çeşmesi". Erişim 03 Mart 2021. <https://www.dunyabizim.com>
- MC, Mustafa Cambaz. " Mehmed Kethüda Çeşmesi", "Cami-i Kebir Çeşmesi", Seyyid Halil Ağa Çeşmesi", " Gülnüş Valide Sultan Çeşmesi", Mihrişah Valide Sultan Çeşmesi", " Sinenperver Valide Sultan Çeşmesi". Erişim 04 Mart 2021. <http://www.mustafacambaz.com>
- KE, Kültür Envanteri. "Kâtip Mustafa Efendi Çeşmesi". Erişim 04 Mart 2021. <https://kulturenvanteri.com>
- P, Pinterest. "Hibetullah Valide Sultan Çeşmesi". Erişim 04 Mart 2021. <https://tr.pinterest.com>
- L, Luggat. "Ferraş Nedir". Erişim 06 Mart 2021. <https://www.luggat.com>

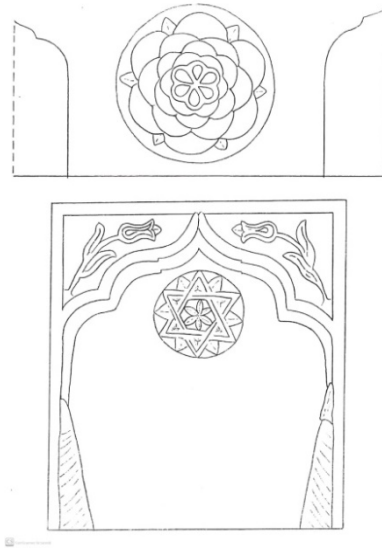
Fotoğraflar ve Çizimler



Fotoğraf 1: Şehit Ahmed Paşa Sıbyan Mektebi ve Çeşmesi



Fotoğraf 2/Çizim 1: Şehit Ahmet Paşa Çeşmesi (Çiz.: Gül, 2021)



Fotoğraf 3/Çizim 2: Şehit Ahmed Paşa Çeşme ayna taşı süsleme detayı (Çiz.: Gül, 2021)



Fotoğraf 4/Çizim 3: Şehit Ahmed Paşa Çeşmesi süsleme detayı (Çiz.: Gül, 2021)



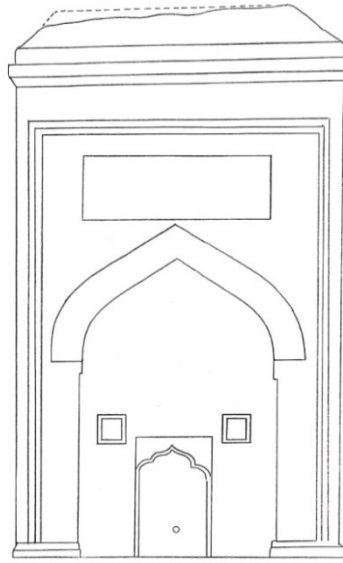
Fotoğraf 5: Hatice Sultan Sıbyan Mektebi ve Çeşmesi



Fotoğraf 6-7: Hatice Sultan Çeşmesi ve ayna taşı detayı



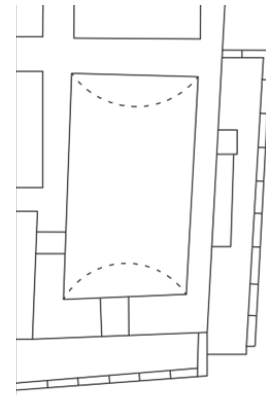
Fotoğraf 8: Ebubekir Ağa Sıbyan Mektebi ve Çeşmesi



Fotoğraf 9/Çizim 4: Ebubekir Ağa Çeşmesi (Çiz.: Gül, 2021)
(Foto.: Dünya Bizim Kültür Portalı (DB) “Ebubekir Ağa Çeşmesi” (Erişim: 03 Mart 2021))

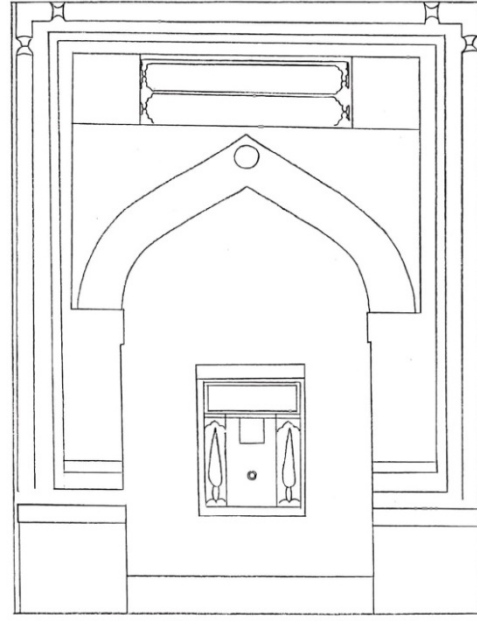


Fotoğraf 10-11: Kasım Ağa Sıbyan Mektebi ve Çeşmesi

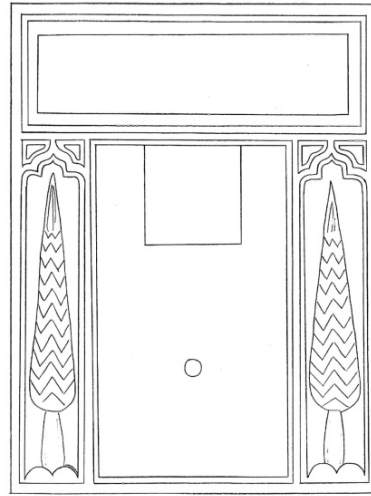


Fotoğraf 12: Elhac Süleyman Halife Sıbyan Mektebi ve Çeşmesi

Çizim 5: Elhac Süleyman Halife Çeşmesi, hazne planı (Öztekin'den işlenerek, 2013)



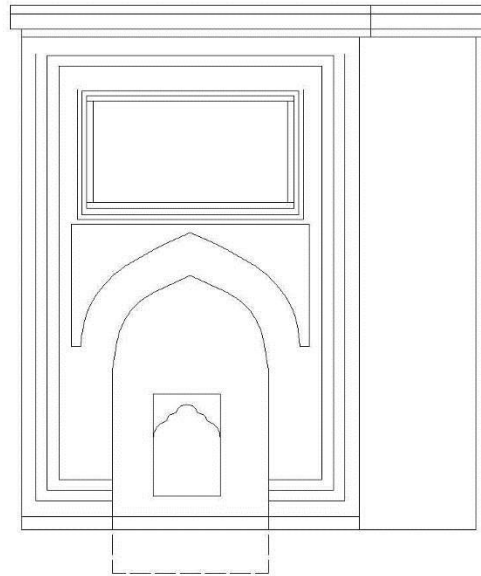
Fotoğraf 13/Çizim 6: Elhac Süleyman Halife Çeşmesi (Çiz.: Gül, 2021)



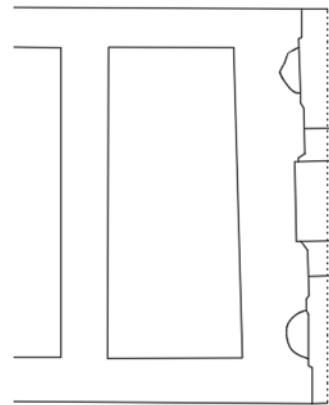
Fotoğraf 13/Çizim 7: Elhac Süleyman Halife Çeşmesi ayna taşı (Çiz.: Gül, 2021)



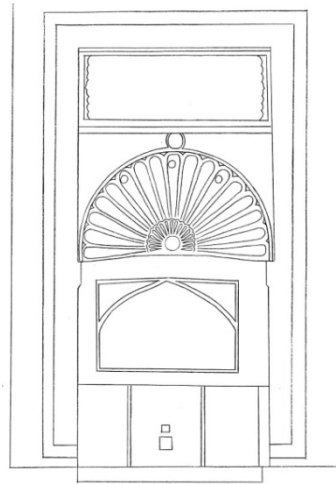
Fotoğraf 14: Hacı Beşir Ağa Sıbyan Mektebi ve Çeşmesi



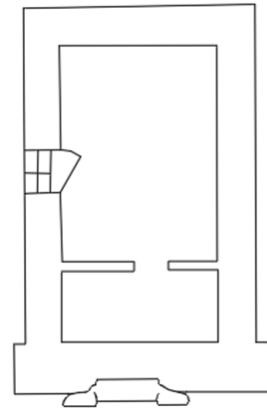
Fotoğraf 15/Çizim 8: Hacı Beşir Ağa Çeşmesi (Çiz.: Tay, 2015)



Fotoğraf 15: Reisülküttap İsmail Efendi Sıbyan Mektebi ve Çeşmesi **Çizim 9:** Reisülküttap İsmail Efendi Çeşmesi hazne planı (Kılıç'tan işlenerek, 2002)

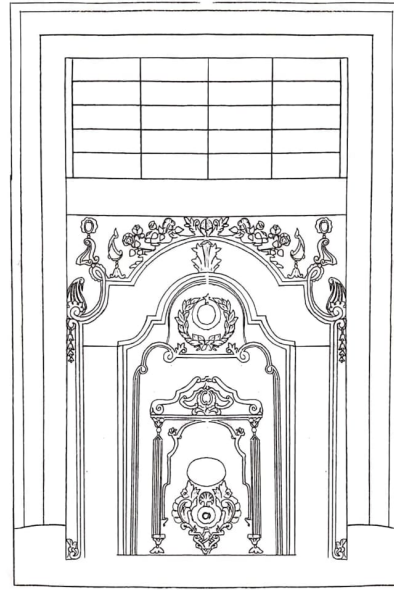


Fotoğraf 16/Çizim 10: Reisülküttap İsmail Efendi Çeşmesi (Çiz.: Gül, 2021)
(Fotoğraf: Mustafa Cambaz (MC), "Mehmed Kethüda Çeşmesi" (Erişim 04 Mart 2021))



Fotoğraf 17: Zevki Kadın Sıbyan Mektebi ve Çeşmesi

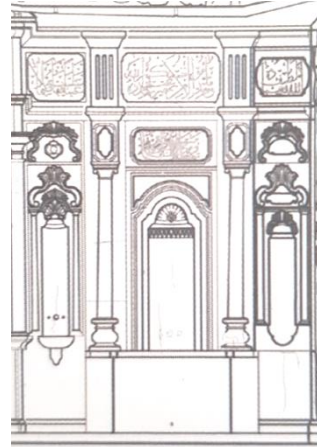
Çizim 11: Zevki Kadın Sıbyan Çeşmesi hazne planı (Kılıç'tan işlenerek, 2002)



Fotoğraf 18/Çizim 12: Zevki Kadın Çeşmesi (Çiz.: Gül, 2021)



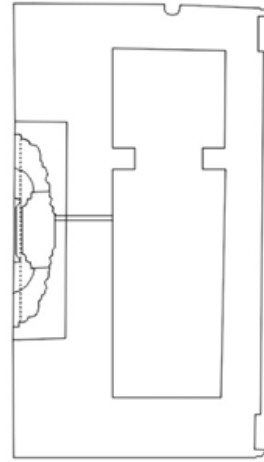
Fotoğraf 19: Recai Mehmed Efendi Sıbyan Mektebi, Sebili ve Çeşmesi



Fotoğraf 20/Çizim 13: Recai Mehmed Efendi Çeşmesi (Çiz.: Uğuş, 2013)



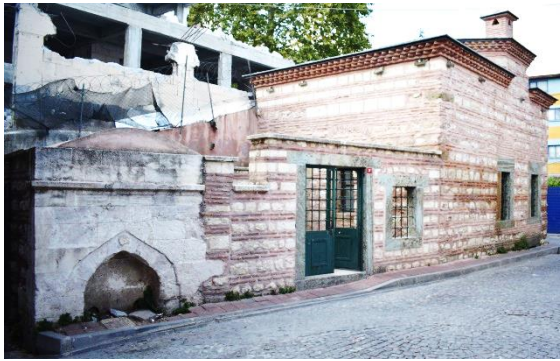
Fotoğraf 21: Nazperver Kalfa Sıbyan Mektebi ve Çeşmesi



Çizim 14: Nazperver Kalfa Çeşmesi hazne planı (İstanbul Vakıflar 1. Bölge Müdürlüğü'nden işlenerek, 2007)



Fotoğraf 22: Nazperver Kalfa Çeşmesi



Fotoğraf 23: Cerrah İshak Kazgani Sadi Çeşmesi (15. yy.)



Fotoğraf 24: Ataullah Efendi Çeşmesi (1571)



Fotoğraf 25: Arap Kuyusu Çeşmesi (16. yy.) **Fotoğraf 26:** Çinili Külliyesi Çeşmesi (1642)



Fotoğraf 27: Sultan Ahmed Külliyesi Çeşmesi (1609-1620)

Fotoğraf 28: Yakup Ağa Çeşmesi (1678)

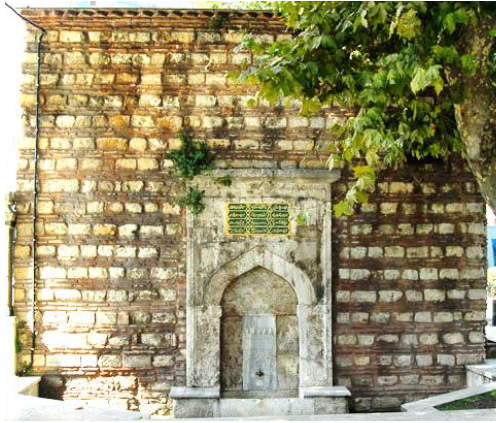


Fotoğraf 29: Ramî Mehmed Paşa (II. Mahmud) Çeşmesi (1838)

Fotoğraf 30: Mehmed Kethüda Çeşmesi (1625) Mustafa Cambaz (MC), "Mehmed Kethüda Çeşmesi" (Erişim 04 Mart 2021).



Fotoğraf 31: Mustafa Ağa Çeşmesi (1682) **Fotoğraf 32:** Saliha Sultan Çeşmesi (1725)
Mustafa Cambaz (MC), “Mustafa Ağa Çeşmesi”, “Saliha Sultan Çeşmesi” (Erişim 04 Mart 2021).



Fotoğraf 33: Cami-i Kebir Çeşmesi (1737) **Fotoğraf 34:** Katip Mustafa Efendi Çeşmesi (1780)
Mustafa Cambaz (MC), “Cami-i Kebir Çeşmesi” Kültür Envanteri (KE), “Katip Mustafa Efendi Çeşmesi” (Erişim 4 Mart 2021).



Fotograf 35: Seyyid Halil Ağa Çeşmesi (1812) **Fotograf 36:** Gülnüş Emetullah Valide Sultan Çeşmesi (1710)

Mustafa Cambaz (MC), “Seyyid Halil Ağa Çeşmesi”, “Gülnüş Valide Sultan Çeşmesi” (Erişim 04 Mart 2021)



Fotograf 37: Mihrişah Valide Sultan Çeşmesi (1791) **Fotograf 38:** Sineperver Valide Sultan Çeşmesi (1780)

Mustafa Cambaz (MC), “Mihrişah Valide Sultan Çeşmesi”, “Sineperver Valide Sultan Çeşmesi” (Erişim: 04 Mart 2021)



Fotoğraf 39: Hibetullah Valide Sultan Çeşmesi (1792), Pinterest (P), “Hibetullah Valide Sultan Çeşmesi” (Erişim 04 Mart 2021)

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 • Yıl / Year: 4 • İlkbahar / Spring: 2021 • Sayı / Issue: 7

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 – Sayı | Issue: 7 – 2021 Nisan | 2021 April



İLK DÖRT ASIRDA

ŞÂZ KIRAATLARA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Review Of Criticisms Regarded To Shaz Recitations In The First Four Centuries

İrfan ÇAKICI

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Kur'ân'ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı,
Dr., Karamanoğlu Mehmetbey University Faculty of Islamic Studies,
Department of Quranic Recitation and Recitation Science
irfancakici@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3079-465X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Mart 2021 / 10 March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Nisan 2021 / 04 April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Nisan / 30 April 2021

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Nisan / April

Atıf / Citation: Çakıcı, İrfan. "İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlara Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi 7 (Nisan 2021): 266-287.

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

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

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

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

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

İLK DÖRT ASIRDA ŞÂZ KIRAATLERE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Öz

Yedi harf ruhsatıyla birlikte ortaya çıkan kıraatlerle ilgili zaman içinde bazı ihtilaflar yaşanmıştır. Sahâbe dönemi de dâhil olmak üzere yaşanan ihtilafların giderilmesi için kıraat âlimleri ciddi çaba sarf etmiş ve başta istinsah olayı olmak üzere bazı düzenlemeler yapmışlardır. Bu sayede hicri ikinci asra kadar ki süreçte meydana gelen ihtilaflar büyük ölçüde giderilmiştir. Her türlü ihtilafa rağmen bu döneme kadar genel itibariyle âlimler arasında kıraatleri eleştirme gibi bir alışkanlık yokken bu dönemden itibaren özellikle bazı dilci âlimler kıraatleri eleştirmeye başlamışlardır. Eleştirilen kıraatler arasında bazı sahih kıraat örnekleri olmakla birlikte çoğunlukla şâz kıraatler tenkit edilmiştir. Öncülüğünü Sîbeveyh'in (ö. 180/796) yaptığı bu süreç hicri dördüncü asra kadar devam etmiştir. Bu dönemde pek çok âlimden söz etmek mümkünse olsa da bu çalışmada Sîbeveyh ile birlikte Ahfeş (ö. 215/830) ve Zeccâc'ın (ö. 311/923) eleştirilerine ve bunların değerlendirilmesine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şâz Kıraatler, Eleştiri, Sîbeveyh, Ahfeş, Zeccâc.

A Review Of Criticisms Regarded To Shaz Recitations In The First Four Centuries

Abstract

There have been some disputes over time regarding the recitations that emerged with the seven letter license. Recitation scholars made serious efforts to resolve the conflicts that revealed along the time, including the Companions period, and with this aim, they made some arrangements, especially for the multiplication incident. Thus, the disputes that occurred until the second century of Hijri were largely minimized. Despite various disputes, while there had not been a habit of criticizing recitations among scholars until this period, some linguist scholars started to criticize the recitations. Although few scholars criticized precise recitations (i.e. sahih qiraah) that are commonly accepted and performed based on well-known rules, the majority of criticisms were regarding 'shaz' recitations that can be described as irregular ones. This process, led by Sîbeveyh (d. 180/796) and continued until the fourth century of the Islamic calendar. Although it is possible to discuss many scholars in this period, the criticism of well-known scholars who are Ahfash (d. 215/830), and Zaccâc (d. 311/923) together with Sibavayh and their evaluation were included in this study.

Keywords: Shaz recitations, Criticism, Sibavayh, Ahfash, Zaccâc.

Giriş

Kıraatler varlığı itibariyle olmasa da mahiyeti itibariyle her dönemde tartışma konusu olmuştur. Hatta buna nübüvvet dönemi de dâhil edilebilir. Zira birkaç olayla sınırlı olsa da nübüvvet döneminde de bazı sahâbiler arasında Kur'an'ın farklı şekillerde okunması noktasında ihtilaflar yaşanmış ancak olayın Hz. Peygamber'e intikal etmesiyle birlikte mesele

açıklığa kavuşmuş ve ihtilaflar son bulmuştur.¹ Resûlüllah'ın irtihalinden Hz. Osman dönemine kadar kıraatlarla ilgili olumsuz her hangi bir durum yaşanmamış ancak bu dönemde ümmeti sarsacak düzeyde ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Bu durum istinsah olayıyla birlikte kontrol altına alınmış, böylelikle farklı bölge halklarının, sahâbenin üzerinde icma ettiği Mushaflara göre hareket etmeleri büyük ölçüde sağlanmıştır. Ardından tabiûn dönemiyle birlikte Mekke, Medine, Kûfe, Şam, Basra gibi belli bölgelerde belli kıraatlerin diğerlerine nispetle daha fazlasıyla revaç bulunduğu bir dönem başlamıştır.² Bunu takip eden süreçte ise pek çoğu tabiine talebe olmuş imamlar dönemi başlamıştır.

Hicri ikinci asırda ve üçüncü asrın başlarında yaşamış olan imamların sayıları konusu ihtilaflı olsa da³ belli bölgelerde İmam Nâfi, Asım, Kisâi gibi bazı imamlar, insanlar nezdinde şöhrete ulaşmış belli kıraatlere öncülük ettiği bilinmektedir.⁴ Hicri dördüncü asrın başlarına kadar devam eden bu süreçte daha sonraki dönemde olduğu gibi üç şart diye bilinen ve çoğunluğun üzerinde ittifak ettiği belli kriterler ortaya konabilmiş değildir.⁵ Bu durum kıraat âlimlerinin bireysel hareket etmesine yol açmış ve her kıraat âlimi kıraatlerle ilgili oluşmuş olan gelenekten ve şifahi kültürden istifade ederek kendi tercihlerine göre kriterler belirlemişlerdir. Belirlenen kriterlere göre de bazı kıraatleri kabul etmiş, bazılarını reddetmiş, bazılarını da eleştirmişlerdir. Tenkite uğrayan kıraatlerin çoğunluğu şâz kıraatler olsa da bazen de sahih bir kıraat kimileri tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Bireysel tercihlerin, değerlendirme ve tenkitlerin hâkim olduğu ve büyük ölçüde bunun normal karşılandığı bu dönem hicri dördüncü asra kadar devam etmiştir.⁶ Aslında bu döneme kadar başta Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm (ö. 209/824), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), Ahmet b. Cübeyr (ö. 258/871), İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/923) olmak üzere bazı âlimler çok önemli çalışmalar yapmışlardır.⁷ Ancak bunlar, kıraatlerin sistematik bir yapıya kavuşması yönünde İbn Mücâhid (ö. 324/936) ve İbn Hâleveyh'in (ö. 370/980) çalışmaları kadar etkili olmamıştır. Dolayısıyla İbn Mücâhid'in *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâât* adlı eserinde sahih kıraatleri, İbn Hâleveyh'in de *Muhtesar fi şevâzzi'l-Kur'ân* adlı eserinde şâz kıraatleri derleyip toplayıp bir araya getirmeleri kıraatlerin sistemleşmesi bağlamında yeni dönemin başlamasına öncülük etmiştir. Öyle ki bu döneme kadar çok sayıda kıraat imamı ve bunlara ait kıraatler yaygın

¹ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 5, 27; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 270, 273; Ebû Dâvud, "Vitr", 22; Tirmizî, "Kıraat", 11; İbn Hanbel, *Müsned*, 5/127,129.

² Ebû'l-Hayr Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi kırâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâd (B.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/8.

³ Ebû Ubeyde Kasım b. Sellam isim vermeden yirmi beş imamın varlığından söz ederken İbn Cerir et-Taberî *el-Cami fi'l-Kıraat* adlı eserinde yirmi imamın ismine yer vermiştir. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/34.

⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fağl İbrahim (Beyrut: Daru ihyâi'l-kütüb, 1376/1957), 1/329.

⁵ Hicri dördüncü asırdan önce kıraatlerin kabulü noktasında âlimler senet, resmî mushaf gibi bazı kriterler üzerinde ittifak etseler de bunun yanında her âlimin kendine göre benimsediği daha başka kriterler de olmuştur. Mesela İbn Âmir'e göre bir kırâatin makbûl olması için; söz konusu kırâatin nakle dayanması, Resmî mushafa muvafık olması ve Arap diline uygun olması gerekir. Ebû Amr'a göre kıraat imamlarının çoğunluğunun kıraatine uygun olması, Resmî mushafa muvafık olması, Arap diline uygun olması ve bir de Kur'ân ve hadise uygun düşmesi gerekir. Hicri beşinci asırda yaşayan Mekki b. Ebî Tâlib ise bir kırâatin kabulü için Arap diline uygun olması, Resmî mushafa muvafık olması, Kur'ân'a itimat etmesi, varsa bir hadise dayanması, âmmenin kıraatine uygun olması ve Haremeyn'in kıraatine uygun olması şeklinde altı şart ileri sürmüştür. Görüldüğü üzere kıraatlerin kabulü noktasında bazı kriterlerde birlik olsa da bazıları bireysel tercihe göre ileri sürülmüştür. Bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an meâni'l-kirâât* (B.y.: Dâru'l-Me'mun, 1971), 43; Muhammed Balvâli, *el-İhtiyâr fi'l-kıraat er-resmi ve'd-dapti* (B.y.: Memleketü'l-Mağribiyye, 1418/1997), 47, 57; Mehmet Ünal, "Kıraat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/3 (Eylül 2011), 7-8.

⁶ Yonis İnanç - Harun Abacı, "Zeccâc'ın Kıraatlere Yaklaşımı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/30 (2014/2), 114.

⁷ Nihat Temel, "Şâz Kıraatler ve Yorum Farklılıkları", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 177.

şekilde kullanılırken, bu çalışmalarla birlikte kıraatlerle ilgili bazı karmaşa ve belirsizliklerin giderilmesi noktasında önemli bir adım atılmıştır. Daha sonraki süreçte de İbn Cinnî (ö. 392/1002), Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve Ebî Bekr el-Kastallânî (ö. 923/1517) gibi âlimler tarafından bu alanda önemli eserler telif edilmiş ve bu sayede kıraat ilmi önemli ölçüde gelişimini tamamlamıştır.

Kıraatlerin ortaya çıkışından itibaren sistemleşmesine kadarki süreçte dönemsel olarak bazı ihtilaf ve tartışmalar yaşanmıştır. Bunun belki de en ileri seviyede yaşandığı dönem ise dilbilimsel tefsirin⁸ revaçta olduğu hicri ikinci, üçüncü ve dördüncü asırdır. Bu dönemde yaşayan dil âlimleri özellikle şâz kıraatleri ciddi şekilde tenkit etmiş ve zayıf da olsa bir kıraat için uygun olmayan bazı nitelermelerde bulunmuşlardır. Dilcilerin gramer kaidelerini merkeze alarak bazı sahih kıraatlere ve çoğunlukla da şâz kıraatlere eleştirel yaklaşımlarında pek çok sebepten bahsedilebilir. Şâz kıraatlerin senetlerinin zayıf olması, bazı şâz kıraatlerin resmî mushafa ve Arap diline aykırı bulunması, bu kıraatlerin insanların geneli tarafından bilinmemesi, şâz bir kıraatle Kur'an'ın okunmasının uygun görülmemesi, sahih kıraatleri zayıf kıraatlerden koruma çabası,⁹ lahn hareketlerinin yaygınlaşması¹⁰ bunlardan bazıları olarak zikredilebilir. Hicri dördüncü asırdan önce kimi âlimler tarafından ileri sürülen bu şartlar daha sonraki dönemde üçe indirgenmiş ve buna göre sahih-şâz kıraat ayrımında bu ilkeler temel kriter olarak kabul görmüştür. Bu çerçevede biz de âlimlerin şâz kıraatlerle ilgili tenkitlerine geçmeden önce konuya temel teşkil etmesi düşüncesiyle üç şartı özetle değerlendireceğiz. Ardından dördüncü asra kadarki dönemde şâz kıraatleri tenkit eden bazı âlimlerin görüşlerine yer vereceğiz. Yapılan eleştirileri değerlendirirken bir yandan dönemin mevcut şartlarını dikkate alacağız diğer taraftan hadislerden hareketle zaman içinde kıraatlerle ilgili oluşmuş olan geleneği ve bu çerçevede bazı temel kaideleri dikkate alacağız.

1. Kıraatlerin Sahih-Şâz Şeklinde Ayrışmasının Sebepleri

Kıraatler başlangıçta bir bütün iken zamanla bunların bir bölümü sahih kıraat, bir bölümü de şâz kıraat olarak değer görmüştür. Bu ayrışmada söz konusu kıraatlerin yaygın ya da nadir şekilde okunması önemli ölçüde rol oynamıştır. Bu özellikleriyle birlikte sonraki nesillere tevarüs eden kıraatler arasında herhangi bir karışıklık olmasın diye bazı şartlar konmuş ve bu şartları taşımayan okumalar ise şâz kıraat olarak ikinci planda kalmaya başlamıştır. Belirlenen şartlara göre süreç içinde şâz kıraatler sahih kıraatlere nispetle ikinci planda kalsa da bu kıraatler de telif dönemine kadar şifahi yolla; tedvin süreciyle birlikte ise kıraat tefsir gibi farklı alanlarda telif edilen eserler sayesinde korunarak günümüze kadar ulaşmıştır. Kıraat bütünü içinde ilk ayrışmanın ne zaman gerçekleştiği tam olarak bilinmese de¹¹ istinsah olayından itibaren bir yol ayrımına girildiği söylenebilir. Yaşanan ayrılığın fark

⁸ Geniş bilgi için bk. Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Etkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010); Hacı Önen, "Kur'an'ın Yorumunda Dilbilimsel Tefsirin Önemi: Ferrâ Örneği", *Şarkiyat 17. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (Aralık 2017)*, 109 vd.

⁹ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 161; Mehmet Dağ, "Kıraat İlminde Şâz Kavramı", *Marife 7/2* (2007), 89.

¹⁰ Arap dili, fetih hareketlerine kadar fasih halini korurken bundan sonra acemlerle yaşanan ihtilattan dolayı dilde bozulmalar ve bazı yanlış kullanımlar yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu durum kimi ayetlerin manalarını değiştirecek boyutta bazı hatalı kıraatlerin oluşmasına sebep olmuştur. Dönemin dil âlimleri de orijinal haliyle Arap dilini baz alarak gündeme gelen yanlış okumaları eleştirmeye ve sahih kıraatleri bu tür okumalardan arındırmaya çalışmışlardır. Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv Kıraat İlişkisi* (İstanbul: İFAV, 2016), 38-39; Şehabettin Ergüven, "Arap Dilinde Lahın'ın Ortaya Çıkışı Ve İlk Görüntüleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/11* (2007), 160 vd.; Recep Koyuncu, "Mekkî b. Ebî Tâlib'in el-Keş' an Vücûhi'l-Kırâati's-Seba' Adlı Eserine Tevcihü'l-Kırâat Bağlamında Bir Bakış", *Mütefekkir 6/12* (Aralık - 2019), 319.

¹¹ Ümmetin teveccühünün azlığı sebebiyle sahih kıraatlerden ayrı tutulan bir bölüm kıraatlerle ilgili şâz nitelimesinde bulunan ilk müellif Harun b. Musa'dır. Bkz. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakât-il-kurrâ*, nşr. Gotthlef Bergstraber (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1971), 2/303.

edilmeye başlanmasından itibaren de çoğunluğu oluşturan sahih kıraatlerle daha az miktardaki şâz kıraatler arasında ayırt edici bazı kriterler benimsenmeye başlanmıştır. Hicri dördüncü asra kadar devam eden bu süreçte söz konusu kriterler üzerinde ittifak sağlanamamış bununla birlikte bazı şartlar pek çok âlim nezdinde kabul görmüş ki bunlardan üç tanesi ile ilgili aşağıda özet bir bilgiye yer verilmiştir.

1.1. Üç Şart Kuralına Uymaması Sebebiyle Sahih-Şâz Ayrımına Gidilmesi

Bilindiği üzere bir kıraatin sahih bir kıraat olarak kabul görebilmesi için aynı anda senedinin sahih olması, bir vecihle de olsa Arap diline muvafık olması ve istinsah edilen Mushaflardan birine uygun olması şarttır.¹² Bunlardan biri ya da bir kaçını kendinde bulundurmeyen kıraat kimden rivâyet edilirse edilsin şâz kıraattir. Ulema aynı anda üç şartı kendinde bulunduran her bir kıraati mutlak anlamda Kur'an olarak görmüş ve Kur'an'a karşı gösterilmesi gereken hürmetin bu tür kıraatlere karşı da gösterilmesi gerektiğini belirtmiş ancak bu zorunluluğun şâz kıraatler için söz konusu olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu durum âlimlerin şâz kıraatler konusunda daha rahat hareket etmeleri ve yeri geldikçe de bu kıraatleri tenkit etmelerine zemin oluşturmuştur. Bu noktada herhangi bir kıraatin şâz kıraat olarak değerlendirilmesine sebep olan gerekçelere ve bunlarla ilgili bazı örneklerle değinmek gerekir.

1.1.1. Senedin Zayıf Olması

Vahiy ürünü olan kıraatlerin kaynağı senettir. Bir kıraatin sahih ya da zayıf olması senedinin sıhhatine belirlenir. Bu temel ilkedен hareketle kıraatler içinden bir kısmının sahih diye nitelenen kıraatlerden ayrılıp daha düşük seviyede değer görmesine sebep olan önemli husus bu kıraatlerin senedinin zayıf olmasıdır. Senedin zayıf olması şâz kıraatlerin değerine olumsuz anlamda etki etse de bu durum söz konusu kıraatlerin elbette uydurma kıraatler olduğu anlamına gelmez. Zayıf bir senetle de olsa bu kıraatlerin de gelip dayandığı bir kaynak vardır ki o da Hz. Peygamber'dir. Bu anlamda şâz kıraat de olsa Resûlullah'ın inisiyatifi dışında herhangi bir okuma şeklinin ihdas edilmesi mümkün değildir. Zira sahih ya da zayıf da olsa kıraatler senede dayanır. Bu alan içtihadı kapalıdır.¹³ Bu itibarla senedi olmayan bir okuma şekli hiçbir şekilde kıraat değildir. Bununla birlikte bir rivâyetin senedi münkatî ise ya da söz konusu rivâyet tek bir kişi ya da tabakaya nispet edilmişse veya rivâyet zincirinde bilinmeyen bir kimse varsa bu durum senedin zayıflığına sebep olur.¹⁴ Herhangi bir kıraatin senedinde sözü edilen bu özelliklerden biri varsa bu özellikte bir senetle nakledilen kıraat sahih kıraat olma değerini kaybeder. Kıraat âlimleri senedindeki bu zayıflık sebebiyle bu tür kıraatleri şâz kıraat diye nitelemişlerdir. Mesela; "الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ"¹⁵ âyetinde yer alan "لَقِي" kelimesi emir fiil olarak kullanılmaktadır. On kıraat imamı ve râvilerine göre âyette geçen "الْقِيَا" fiili tesniye elifiyle birlikte okunmuştur. Burada hitap Allah Teâlâ'dan Sâik ve Şâhid adlı iki meleğedir.¹⁶ Hasan-ı Basrî ise muhaffef te'kid nunuyla birlikte söz konusu fiili "الْقَيْنَ" şeklinde okumuştur. Ebû Hayyân bu tarz bir kıraatin tevatürle nakledilen sahih kıraate aykırı olduğu için şâz olduğunu belirtmiştir.¹⁷ Yine Hasan-ı Basrî'ye ait başka bir kıraate göre ise "الْقِيَا" fiili "الْقِيَا" şeklinde "ي" harfinin tenviniyle okunmuştur. İbn Hâleveyh, Hasan-ı

¹² İbnü'l- Cezerî, *en-Neşr*, 1/37.

¹³ Nübeyl b. Muhammed İbrahim, *İlmu'l-Kırâât*, (Riyad: el-Mektebetü't-tevbe, 1420/2000), 49; Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 324.

¹⁴ Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz, *Mevkifu'l-Lugaviyyîn mine'l-Kırââtî'l-Kur'âniyyeti's-Şâzze*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2001), 30.

¹⁵ el-Kaf 50/24.

¹⁶ Ebû İshak ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdülcelil (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988), 5/45; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 9/537.

¹⁷ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 9/537.

Basri'ye ait bu kıraatin senedinin zayıf olduğunu ve bunun şâz bir kıraat olduğunu, dolayısıyla da bu kıraatin Kur'an olarak okunamayacağını belirtmiştir.¹⁸

1.1.2. İstinsah Edilen Mushaflara Muhalif Olması

Kur'an'ın Hz. Osman döneminde çoğaltılması Kur'an tarihi açısından olduğu kadar kıraat tarihi açısından da çok önemli bir dönüm noktasıdır. Zira geniş bir coğrafyaya yayılmış olan İslam toprakları daha önce olmadığı kadar Kur'an'ın farklı şekillerde okunması noktasında ihtilaf yaşamıştır. Bütün bu ihtilaflar istinsah olayıyla birlikte büyük ölçüde son bulmuş ve kıraatler hususunda ümmet nezdinde bir süreliğine de olsa birlik sağlanmıştır. Bununla birlikte mushaflarda yer verilmeyen kimi kıraatler bir müddet şifahi olarak sonra da tedvin faaliyetleriyle birlikte varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

İstinsah olayı sadece yapıldığı döneme değil daha sonraki dönemlere de etki etmiştir. Öyle ki kıraat âlimleri kıraatlerin sahih ya da şâz diye nitelendirilmesinde bu düzenlemeyi önemli bir ilke olarak kabul etmişlerdir. Buna göre bir kıraat,¹⁹ diğer iki şartla birlikte takdiren ya da tahkiken de olsa çoğaltılan Mushaflardan birine uyuyorsa sahih kıraat, uymuyorsa şâz kıraat olarak kabul görmüştür. Bu kaide çerçevesinde bazı kıraatler şâz kıraat seviyesinde kalmıştır ki bunlardan biri de *إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ* âyetidir.²⁰ Sahih kıraat imamları arasında da farklı şekilde okunan bu âyet²¹ Ebû Amr b. el-Alâ, Hasanü'l-Basrî, en-Nehaî, Asım el-Cühderi, el-A'meş, Said b. Cübeyr gibi pek çok kişi tarafından *إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ* şeklinde okunmuştur.²² Doğrusu bu okuyuş, hem i'rab bakımından Arap diline uygundur hem de bu kıraatin senedi sahihtir.²³ Kaldı ki âyeti bu şekilde okuyanlar arasında sahih kıraat imamlarından Ebû Amr da vardır. Bununla birlikte bu kıraat istinsah edilen Mushafların hattına uymadığından dolayı Ferrâ, İbn Kuteybe, Zeccâc gibi bazı âlimler tarafından eleştirilmiş ve Kur'an olarak okunması caiz görülmemiştir.²⁴ Bunun dışında söz konusu âyetle ilgili daha başka kıraatler de vardır ki İbn Mes'ud bu âyeti Mushafların hattına aykırı olarak *إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ* ve *إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ* şeklinde, Ubey b. Ka'b ise *إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ* şeklinde okumuşlardır ki bu kıraatler ulema nezdinde şâz kıraat olarak değer bulmuştur.²⁵

1.1.3. Arap Diline Aykırı Olması

Kıraatlerin sıhhat durumuna göre birbirinden ayrılmasında temel belirleyicilerden biri de bir kıraatin Arap diline muvafık olup olmamasıdır. Buna göre diğer iki şartla birlikte bir kıraat ister fasih olsun isterse olmasın bir vecihle de olsa Arap diline uyuyorsa sahih kıraat, uymuyorsa şâz kıraat olarak nitelendirilmiştir. Doğrusu bu şart yukarıda yer verilen iki şarta göre mutlak anlamda belirleyici değildir. Diğer şartlar üzerinde büyük ölçüde ittifak edilse de

¹⁸ Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min kitabi'l-Bedî'*, (Kahire: Mektebetü'l-mütenebbi, ts.), 145.

¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi kırââtî'l-aşr*, 1/11.

²⁰ Tâhâ 20/63.

²¹ Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârîsî, *el-Hüccce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, thk. Bedreddin Kahveci - Beşir Cüveycâtî (Dimeşk: Dâru'l-Me'mun li't-Türâs, 1404/1987), 5/229.

²² İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed et-Temîmî, *Kitâbü's-seb'a*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1430/2009), 419; Abdüllatîf el-Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât* (Dimeşk: Dâru Sa'd, 2002), 5/450-451.

²³ Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâti, *İthafu Fudelai'l-Beşer fi'l-Kırââtî'l-Arbe'ate Aşer*, thk. Şa'ban, Muhammed İsmail (Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1407/1987), 2/249.

²⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Yusuf vd. (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 2/183; Ebû Muhammed b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsu'd-Din (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/37; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdü'l-Celîl (Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1408/1988), 3/361.

²⁵ Ebû Abdillâh b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmet el-Berdûnî ve İbrahim Udeysi (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1384/1964), 11/216; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 7/349.

bu şartın kabulü noktasında bazı farklı yaklaşımlar olmuştur. Hatta kimi âlimler bu şartın çok da gerekli olmadığını ileri sürmüşlerdir.²⁶ Bu anlamda bir kıraatin Arap diline uygun olma kaidelerini müstakil bir şart olarak değil de diğer iki şartı tamamlayıcı nitelikte bir kaide olarak değerlendirmek mümkündür. Zira bazı kıraatler Arap dilinin en fasih şekline uysa da diğer iki şarta sahip olmadığından dolayı şâz kıraat kategorisinde yer alırken dil açısından bu ölçüde fasih olmayan bazı kıraatler de sahih kıraatler arasında yer almaktadır. Bu yönüyle Arap diline uygunluk mutlak kriter olarak alınsaydı nice şâz kıraat, sahih kıraatler içinde; nice sahih kıraat de şâz kıraatler içinde yer alırdı. Buna dair birkaç örnekten söz edilebilir.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا²⁷ Hırsızlık yapan kimselere uygulanacak had cezası ile ilgili bu âyet sahih kıraat imamları tarafından اَيْدِيَهُمَا şeklinde okunmaktadır.²⁸ İbn Mes'ud ise bu ifadeyi اَيْمَانَهُمَا şeklinde okumuştur.²⁹ Normalde bu tarz bir okuyuş dil ve mana açısından sahih kıraate göre daha uygun olsa da bu durum söz konusu kıraati sahih kıraat seviyesine taşımaz. Zira bu tarz bir okuyuş dil açısından daha fasih olsa da senedi zayıf olduğu için âlimler nezdinde şâz kıraat olarak kabul görmüştür.

Bir başka örnekte اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدٍ³⁰ Zina eden erkek ve kadından bahseden bu âyetin ilk iki kelimesi sahih kıraat imamları tarafından merfu' okunmuştur.³¹ Ancak âyetin başında yer alan اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي kelimeleri İsa b. Amr es-Sekafî, Yahya b. Ya'mer, Ebû Ca'fer gibi bazı kıraat âlimleri tarafından mansûb okunmuştur. Sibeveyh mansûb ile okuyuşun Arap dili bakımından genele ait olan merfu' okuyuştan daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir.³² Bu durum senedinin zayıf olması sebebiyle söz konusu kıraati sahih kıraat mertebesine yükseltmez.

2. Şâz Kıraatlere Yönelik Eleştiriler ve Bunların Değerlendirilmesi

Başta kıraat, tefsir, dil, fıkıh âlimleri olmak üzere pek çok araştırmacı ilk günden itibaren kıraatlere ilgi duymuş ve bu bunlardan istifade etmiştir. Bununla birlikte âlimlerin kıraatlere yaklaşımları ve eserlerinde bunları kullanma biçimleri ise dönemsel olarak birbirinden farklı olmuştur. Şöyle ki kıraatlerin sistemleşme sürecine girdiği hicri dördüncü asra kadarki süreçte kıraat imamları diye meşhur olan âlimler büyük ölçüde kıraatlerin senet bakımından sıhhatine dikkat ederken, dilci yönleriyle şöhret bulan filolog ve müfessirler ise ağırlıklı olarak mensubu oldukları dil ekollerinin etkisiyle kıraatlere yaklaşmışlardır. Dördüncü asırdan itibaren ise kıraatlerin sistemleşme sürecine girmesiyle birlikte âlimlerin çoğu genelin kabul ettiği ilkelere göre hareket etmişlerdir.³³

İlk dört asra kadarki süreçte dilci yönleriyle bilinen âlimlerin çoğu şâz kıraatlere Arap dili kaidelerine göre yaklaşmışlardır. Buna göre şâz bir kıraatin kabulü, reddi ya da tenkite tabi tutulması tamamen bu genel bakışa göre şekillenmiştir. Bu bağlamda şâz bir kıraat dil bakımından güzel bulunmuşsa takdir edilmiş, aksi takdirde "hatalı, çirkin, aşırı yanlış" gibi bir takım nitelemelerle tenkit edilmiştir. Bahsi geçen süreçte kıraat, tefsir, dil gibi dini ilimlerde şöhret bulan pek çok âlimden söz edilebilir. Bunlar içerisinde kıraat imamları ve râvileri diye

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/18; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, 207-208.

²⁷ el-Maide 6/38

²⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/174; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 6/8.

²⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 2/172; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 10/295.

³⁰ en-Nur 24/2.

³¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/159; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 4/254.

³² Ebû Bişr Sibeveyh el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdü's-Selam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1408/1988), 1/144.

³³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/10-11.

bilinen ve bu silsile içerisinde yer alan âlimler sahih bir senetle nakle dayanan rivâyetler içinden kendi kriterlerine uygun olan kıraatleri almışlar uygun olmayanları ise almamışlardır.³⁴ Ancak nahiv âlimleri ise kıraatleri değerlendirmede senedin, resmî mushafın yanında, söz konusu kıraatin yaygınlığına ve kıyasa da yer vermişlerdir.³⁵ Bu çerçevede senedi zayıf olan şâz kıraatleri, müntesibi oldukları ekollerin dil kaideleriyle karşılaştırma yoluna gitmişler ve buna uymayan pek çok şâz kıraati tenkit etmişlerdir.

Aslında içtihadı dayalı olarak ortaya konan her bir dil ekolü bir ölçüde Arapça'nın kullanım alanını daraltmıştır. Tabiatıyla da kıraatleri değerlendirirken tüm yönleriyle birlikte Arap dilinden istifade etmek yerine belli bir ekolün dil anlayışı çerçevesinde hareket edilmesi şâz kıraatlerin daha fazla eleştiriye maruz kalmasına sebep olmuştur. Hâlbuki hem sahih hem de şâz kıraatleri değerlendirirken hangi ekole³⁶ uygun olursa olsun Arapça'nın bütün vecihleri dikkate alınsaydı kıraatlere yönelik yapılan eleştiriler çok daha az seviyede olurdu.³⁷ Öte yandan dâimîlerin kıraatleri bu denli eleştirmelerinde etkili olan diğer bir husus da onların kıraatleri Arapça ile tashih yoluna gitmeleridir. Normalde olması gereken kıraatlerin dille tashih edilmesi değil, aksine Arapça'nın kıraatlerle tashih edilmesidir.³⁸ Bu yanlış tutum, bazen şâz bir kıraatin sahih kıraatten üstün tutulmasına sebep olmuş bazen de bu kıraatlerin ağır bir şekilde eleştirilmesine yol açmıştır. Yapılan çalışmada bütün bunlar göz önünde bulundurularak bazı âlimlerin şâz kıraatlere yönelttikleri eleştirilere yer verilmiştir. Haddizatında söz konusu zaman diliminde şâz kıraatlere yönelik görüşleri sebebiyle kendisinden bahsedilebilecek pek çok âlimden bahsedilebilir. Ancak burada, ortaya koydukları görüşleriyle hem kendi dönemlerinde hem de daha sonraki dönemlerde yaşayan âlimlerin şâz kıraatlere yönelik yaklaşımlarına etki eden Sîbeveyh, Ahfeş ve Zeccâc'ın görüş ve değerlendirmelerine yer vermekle yetinilmiştir. Binaenaleyh adı geçen âlimlerin görüşleri hicri dördüncü asra kadarki süreçte dilbilimcilerin şâz kıraatlere yönelik yaklaşımlarıyla ilgili genel bir kanaate ulaşmak için yeterli görülmüştür. Her bir âlimin görüşüne yer verildikten sonra da, zamanla oluşmuş kıraat adabı ve geleneğine göre bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur.

2.1. Sîbeveyh'in Şâz Kıraatlere Yaklaşımı

Kıraat âlimleri hicri ikinci asra kadarki süreçte nakle dayanan rivâyetler içinden kendi kriterlerine uygun olan kıraatleri alıp, uymayanları terk ederken bu asırdan itibaren dilci yönleriyle öne çıkan kimi âlimler kıraatleri değerlendirmede daha farklı bir tutum içine girmişlerdir. Buna göre dönemin önde gelen dilcileri kıraatleri çoğunlukla nahiv kaideleri ekseninde ele almışlar ve alışık olunmayan kıraatleri tenkite tabi tutmuşlardır. Bu yönde bir

³⁴ Kıraat imamları rivâyetler içinden bir kıraati tercih ederken onun Hz. Peygamber'e uzanacak şekilde sahih bir senede dayanıp dayanmadığına öncelik verir ve bunu temel bir kriter olarak kabul ederler. Bu özellikteki bir kıraatin dille yaygın olup olmaması ya da nahiv kaidelerine uygun olup olmamasına bakmazlar. Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân fi'l-kıraati's-seb'ül-meşhûr*, thk. Muhammed Sadûk Cezâîri (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 396; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 231.

³⁵ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 234.

³⁶ Arap dilinin gelişimine yöne veren ekolleşme hareketi hicri ikinci asırda başlamıştır. Bu dönemde kurulan Basra ve Kûfe ekollerini daha sonra Bağdat, Mısır ve Endülüs ekolleri takip etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Mahfuz Geylânî, "Arap Dil Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri", *İhya Uluslararası İslam Araştırma Dergisi* 6/1 (Bahar 2020), 207.

³⁷ Abduh Râcihi, *el-Lehecâtü'l-arabiyye fi'l-kıraati'l-Kur'âniyye*, (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rîfe, 1996), 86; Yonis İnanç – Harun Abacı, "Zeccâc'ın (ö. 311/923) Kıraatlere Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (2014/2), 116.

³⁸ Abdulkahir Bağdâdî, *Hizanetu'l-edeb ve lubbu lubabi lisani'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/179; Ali Bulut, "Sîbeveyh'in Hayatı ve el-Kitâb'a Yönelik Bazı Eleştiriler", *Doğu Araştırmaları Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/1 (İstanbul 2008), 132.

akımın ortaya çıkmasına öncülük eden en önemli âlimlerden biri de Sibeveyh'tir.³⁹ Halil b. Ahmet'le (ö. 175/791) birlikte Basra dil ekolünün en önemli kurucularından biri olan Sibeveyh, nahiv kaidelerine aykırı bulduğu bazı kıraatleri kabul etmez, bazılarını diğerlerine üstün tutar, bazılarını da zayıf, kabîh gibi kavramlarla eleştirir. Eleştirdiği kıraatler arasında sadece şâz kıraatler yoktur. Bazen kendi kriterlerine uymayan sahih kıraatleri de eleştirir. Mesela *مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ* âyetinde⁴⁰ geçen *سَوَاءً* kelimesindeki hemzeyi sahih kıraat imamlarından Hamza, Âsım'ın râvisi Hafs, Kisâi ve Halefû'l-Âşir nasb ile diğer imamlar ise ref ile okumuşlardır.⁴¹ Görüldüğü üzere burada on kıraat imamı ve râvileri *سَوَاءً* kelimesini okumada iki gruba ayrılmışlar ve bu grup içinde yer alan imam ya da râvilerden hiçbiri diğerinin kıraatini eleştirmemiştir. Sibeveyh ise bu iki kıraatten ref olanı tercih etmiş nasb olanı ise kabîh ve zayıf şeklinde niteleyerek eleştirmiştir.⁴² Öğrencisi Ahfeş de bu kıraatlerden ref olanı daha güzel bulduğunu belirtmiş,⁴³ Ferrâ,⁴⁴ Taberî, Nehhâs, Ebû Hayyân gibi pek çok âlim ise bu iki kıraat şeklinin her ikisinin de doğru olduğunu gerekçeleriyle birlikte ortaya koymuşlardır.⁴⁵ Bununla birlikte Sibeveyh sınırlı da olsa başka sahih kıraatleri de eleştirmiştir.⁴⁶

el-Kitâb adlı eserinde pek çok şâz kıraate yer veren Sibeveyh'in bu tür kıraatlere yaklaşımı tamamen dil odaklıdır. Bazen şâz bir kıraati gramer kaidesi için şahit olarak kullanırken,⁴⁷ bazen dil bakımından sahih bir kıraatten daha kuvvetli görür,⁴⁸ bazen cumhurun kıraatini şâz kıraatten daha güzel bulur,⁴⁹ bazen de kimi şâz kıraatleri zayıf görür ve tenkit eder.⁵⁰ Konuyla ilgili bazı örneklerden söz edilebilir.

أَحْسَنُ kelimesinin son harfi on kıraat imamı tarafından nasb ile okunmuştur. Yahya b. Ya'mer, İbn Ebî İshak, Hasanü'l-Basrî, A'meş ve Sülemî ise bu harfi ref ile okumuşlardır.⁵² Bu okuyuşa göre *أَحْسَنُ* kelimesi *هُوَ أَحْسَنُ* şeklinde mahzûf bir müptedânın haberidir ki Kisâi ve Ferrâ böyle bir okuyuşun caiz olduğunu belirtirler.⁵³ Taberî Arapçada böyle bir vechin sahih olduğunu kabul etse de cumhurun kıraatine muhalif olduğundan dolayı böyle bir kıraati caiz görmez.⁵⁴ Sibeveyh ise bu kıraati kabîh ifadesiyle çirkin bir okuma olarak değerlendirir.⁵⁵ Pek çok dilci örnekte yer verilen kıraati, şâz bir kıraat olarak değerlendirirken Sibeveyh'in bu kıraati kabîh diye nitelemesinde

³⁹ İbrahim Abdullah Rufeide, *en-Nahv ve Kutubu't-Tefsir*, (Bingazi: Daru'l-Cemahiriyye, 1990), 2/1076; Ayşe Meydanoğlu, "Dilbilimcilerin Kıraat Farklılıklarına Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (Elazığ - 2017), 183.

⁴⁰ el-Casiye 45/21.

⁴¹ Ebû Bekr b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitabü's-seba' fi'l-kirâât*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Mearif, 1400/1980), 1/595; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kirâât*, 8/460-461.

⁴² Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/34.

⁴³ Ebu'l-Hasan Said b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Huda Mahmut (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1411/1990), 2/517.

⁴⁴ Basra, Kûfe gibi dil ekolleri, bazı sahih kıraatleri değerlendirmede müntesipleri üzerinde önemli ölçüde etkili olmuştur. Öyle ki bu örnekte olduğu Basra ekolüne mensup olan Sibeveyh ve aynı ekole mensup olan Ahfeş sahih bir kıraati dil anlayışlarına aykırı bulduklarından dolayı tenkit ederken, Kûfe ekolüne mensup olan Ferrâ aynı kıraati güzel bulmuştur. Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/47.

⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 22/73; Eb.Cafer en-Nehhâs Ahmed b. Muhammed, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Camiatu Ümmi'l-Kurâ, 1409), 4/96; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 9/419-420.

⁴⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3/555.

⁴⁷ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/147.

⁴⁸ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/142-144.

⁴⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/82.

⁵⁰ Ahmed Azzûz, *Mevkifu'l-lugaviyyîn*, 47-53.

⁵¹ el-En'am 6/154.

⁵² İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/364; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 4/694.

⁵³ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/365; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/142-143; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kirâât*, 2/587-588.

⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 12/236.

⁵⁵ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/108.

mensubu olduğu Basra dil ekolünün etkili olduğu söylenebilir. Zira Nehhâs bu ekolün, nûn harfinin ref ile okunması şeklindeki bir kıraati hiçbir şekilde kabul etmediğini belirtmiştir.⁵⁶

Sîbeveyh bazen şâz bir kıraat için رديئ / çirkin - kötü gibi bazı ifadeleri kullanır bazen de قليل / az - nadir şeklinde bir ifade kullanır. Buna لَاتِ حِينَ مَنَاصٍ âyeti örnek verilebilir. Âyette geçen حِينَ kelimesinin son harfi cumhur tarafından nasb ile okunur. İsa b. Amr ise nûn harfini ref ile okur. Sîbeveyh cumhura muhalif olan حِينَ şeklindeki şâz kıraate yorum ve değerlendirmeleriyle birlikte eserinde yer verir. Şöyle ki لَيْسَ kelimesi gibi amel eder. ليس edatının ismi ise hazfedilmiş الحَيْنُ kelimesidir. Buna göre حِينَ مَنَاصٍ şeklindeki kıraatin aslı الحَيْنُ kelimesinin takdiriyle حِينَ مَنَاصٍ şeklinde dir. Müellif bu şekilde bir tahlile yer verdikten sonra böyle bir kıraatin Arap dilindeki kullanımının azlığını işaret eder⁵⁷ ki onun bu tutumu kıraat âlimlerinin çoğunun şâz kıraatlere yönelik değerlendirmelerine uygun bir yaklaşımdır. Özellikle kıraatlerin sistemleşme sürecine girdiği hicri dördüncü asırdan sonra kıraat âlimleri kıraatleri kategorik olarak tasnif ederken kıraatlerden bir bölümü için şâz kıraat nitelimesinde bulunmuşlardır.

Sîbeveyh şâz kıraatlere her zaman eleştirel yaklaşmaz, bazen de onları dil bakımından sahih kıraatten daha kuvvetli ve daha güzel bulur. Buna, والسارق والسرقة⁵⁸ الزانية⁵⁹ ve الزاني⁵⁹ âyetleri örnek verilebilir. Bilindiği üzere bu iki âyet on kıraat imamı tarafından merfu' olarak okunur ki hem sahih kıraat imamları hem de Kûfe dil ekolü bu okuyuşun daha doğru olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁰ Bununla birlikte İsa b. Amr, İbn Ebî Able, İbn Muhaysın والسارق والسرقة الزانية ve الزانية kelimelerini, İsa b. Amr, Yahya b. Ya'mer, Ebû Ca'fer gibi bazı kıraat âlimleri de الزانية ve الزاني kelimelerini nasb ile okumuşlardır. Sîbeveyh ise Arap diline göre burada nasb ile okumanın ref ile okumaktan daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir.⁶¹ Hâlbuki on kıraat imamı dışında Ferrâ, Taberî, Zeccâc, Ebû Hayyân gibi pek çok âlim cumhurun kıraatini hem dil hem de mana bakımından daha doğru bulmuşlardır.⁶²

Bu ve buna benzer örneklerden hareketle Sîbeveyh'in şâz kıraatlere yönelik eleştirilerini şu şekilde özetlemek mümkündür. O, bazı şâz kıraatleri tenkit ederken, bazılarını mütedil bir üslupla yaklaşır. Bazılarını da sahih kıraatten daha kuvvetli bulur. Kanaatimizce aynı seviyedeki kıraatleri bu kadar farklı şekillerde nitelendirmesinde; yaşadığı dönemde kıraatlerle ilgili henüz ortak bir dilin kullanılmaması, kurucusu olduğu Basra dil ekolünü göre değerlendirmesi gibi bazı sebepler etkili olmuştur.

2.2. Ahfeş'in Şâz Kıraatlere Yaklaşımı

Dilbilimsel tefsirin öncülerinden biri olan Ahfeş telif ettiği *Meâni'l-Kur'an* adlı tefsirinde tıpkı çağdaşı Ferrâ⁶³ gibi kıraatlere yoğun şekilde yer vermiştir. Müellifin yaşadığı

⁵⁶ Nehhâs, *İ'rabü'l-Kur'ân*, 2/40.

⁵⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/57-58.

⁵⁸ en-Nur 24/2.

⁵⁹ el-Maide 5/38.

⁶⁰ Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, 2/268.

⁶¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/142-144.

⁶² Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/242; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 10/295; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 2/172; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 4/252-254.

⁶³ Kûfe ekolüne mensup olan Ferrâ şâz kıraatlere yaklaşım itibariyle Basra ekolüne mensup olan Sîbeveyh, Ahfeş, Zeccac gibi âlimlerle benzer bir anlayışa sahiptir. Buna göre Ferrâ da tıpkı adı geçen âlimler gibi şâz kıraatlere dilsel açıdan yaklaşır. Genel itibariyle durum böyle olsa da örnekler bağlamında iki ekole mensup âlimler arasında farklı değerlendirmeler vardır. Buna göre Ferrâ'nın kendi dil anlayışına göre takdir ya da tenkit ettiği bazı şâz kıraatlerle ilgili Ahfeş, Zeccac gibi Basra ekolüne mensup dil âlimleri ise tam aksi yönde görüş beyan etmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Ahmed Azzûz, *Meokifü'l-Lugaviyyîn*, 53-61; İrfan Çakıcı, *Şâz Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, (Konya: Gece Akademi, 2018), 243-250.

dönem kıraatler açısından karmaşık bir dönemdir.⁶⁴ Bu dönemde her araştırmacı kıraat uleması nezdinde değeri olan yaygın kabulleri bir bakıma kendisine uyarlayarak kıraatlerle ilgili kaideler belirlemiş ve değerlendirmelerini bu kurallara göre yapmıştır. Bu anlamda Ahfeş de kıraatleri kabul etme ya da reddetmede veya sahih ya da zayıf diye nitelemede; sema', resmü'l-mushaf ve Arap diline uygunluk şeklinde üç temel kriter belirlemiştir.⁶⁵ Bu temel esaslardan önceliği sema'ya veren Ahfeş, kendi döneminin şartları içinde bir kıraat için icma düzeyinde bir sema' söz konusu olduğunda artık burada herhangi bir şekilde kıyasa başvurmamış ve doğrudan bu yolla gelen kıraati kabul etmiştir⁶⁶ ki eserinde buna dair bazı örneklerden söz edilebilir.⁶⁷ Öte yandan müellif sema'dan sonra resmü'l-mushaf ilkesini de bir kıraatin kabulünde temel şart olarak kabul etmiştir.⁶⁸ Öyle ki bazen dil açısından güzel bulunduğu bir kıraati değil de mushafa uygun olanı tercih etmiştir.⁶⁹ Ahfeş'in Arap diline uygunluk ilkesine göre kıraatleri değerlendirmesine gelince müellif müntesibi olduğu Basra ekolüne öncelik vermiş,⁷⁰ kimi zaman sahih-zayıf ayrımı yapmaksızın kendi görüşüne uygun olan kıraatlerden istifade etmiş⁷¹ ve bunları güzel sıfatlarla nitelemiş, ancak dil açısından uygun bulmadığı kıraatleri ise tenkit etmekten çekinmemiştir. Bu anlamda müellif çoğunlukla şâz kıraatleri eleştirirse de bazen de sahih kıraatleri eleştirmiştir.⁷² Ahfeş bazen de kıraatler arası karşılaştırmada bulunmuş ve bunlardan dil açısından kendi anlayışına uygun olanı tercih etmiştir. Bu bağlamda kimi zaman şâz bir kıraati cumhura ait sahih bir kıraatten daha güzel bulmuş ve söz konusu kıraati okuyan imamları dahi cahillikle itham etmiş,⁷³ kimi zaman şâz bir kıraati cumhurun kıraatinden daha iyi, daha üstün bulmuştur.⁷⁴ Kimi zaman da kıraat âlimlerinin çoğunun yaptığı gibi sahih bir kıraati şâz bir kıraatten daha güzel bulmuş ve bunu şâz kıraate tercih etmiştir.⁷⁵ Onun şâz kıraatlerle ilgili yaptığı değerlendirmeler ve akabinde bu tür kıraatlere yönelik nitelermeleri bağlamında pek çok örnekten söz edilebilir ki aşağıda bunlardan bazılarına yer verilmiştir.

Mürselât sûresinde geçen كَأَنَّهُ جَمَالٌ صُفْرٌ âyetinde yer alan جَمَالٌ kelimesini Hamza, Kisâi, Halefû'l-Âşir, Asım'ın râvisi Hafs cîm harfinin esresi ve جَمَل kelimesinin cemisi şeklinde okumuş, geri kalan diğer sahih kıraat imamları ise bu kelimeyi جمال kelimesinin cemisi olarak جمالات şeklinde okumuşlardır.⁷⁶ Bunun dışında İbn Abbas, es-Sülemî, el-A'meş, İsa b. Amr, Ya'kub'n râvisi Ruveys bu kelimeyi cîm harfinin ötresi ve جُمَالَة kelimesinin çoğulu olarak جمالات şeklinde okumuşlardır. Ahfeş isim vermeden bazılarının okuduğu bu tarz bir kıraatin bu ifadeyle bilinmeyen bir kıraat olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁷ Bununla birlikte başta Ferrâ olmak üzere, İbn Kuteybe (ö. 276/889), Taberî (ö. 310/922), Zeccâc, Nehhâs (ö. 338/950), Semerkandî (ö. 373/983) gibi pek çok âlim bu tarz bir kıraate herhangi bir eleştiri

⁶⁴ Recep Koyuncu, "Kıraatlerin İhticâcı Bağlamında Dilbilimsel Tefsirler: Ahfeş'in Me'âni'l-Kur'an'ı Özelinde Bir Tahlil", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (Aralık 2019), 337-338.

⁶⁵ Erdoğan Baş, *Ahfeş ve Kıraatler* (İstanbul: Rağbet Yay., 2002), 75-89.

⁶⁶ Ebu'l-Hasan Said b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Fâiz Fâris (Amman; Dâru'l-Beşîr, 1981), 1/83 akt. Baş, *Ahfeş ve Kıraatler*, 75.

⁶⁷ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, 2/424.

⁶⁸ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, 1/78.

⁶⁹ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, 1/309.

⁷⁰ Koyuncu, "Kıraatlerin İhticâcı Bağlamında Dilbilimsel Tefsirler: Ahfeş'in Me'âni'l-Kur'an'ı Özelinde Bir Tahlil", 338.

⁷¹ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, 1/72 akt. Koyuncu, "Kıraatlerin İhticâcı Bağlamında Dilbilimsel Tefsirler: Ahfeş'in Me'âni'l-Kur'an'ı Özelinde Bir Tahlil", 338.

⁷² Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, 1/45, 350.

⁷³ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, 1/270.

⁷⁴ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, 2/464

⁷⁵ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, 1/276.

⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/397; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kirâât*, 10/249-250.

⁷⁷ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, 2/563.

getirmeden eserlerinde yer vermişlerdir.⁷⁸ Bu anlamda Ahfeş kendi anlayışına uymayan bununla birlikte içlerinde sahih kıraat imamlarından Ya'kub'un râvisi Ruveys'in de bulunduğu pek çok âlim tarafından bilinen ve kullanılan bir okuma şeklini, bilinmeyen bir kıraat olarak nitelendirmiştir.

Âdiyât sûresinde geçen *إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ* âyeti sahih kıraat imamları tarafından ilk kelimeye geçen hemzenin esresi ve *خبير* kelimesinin evvelinde bulunan lââm harfiyle okunmuştur. Ebû's-Semmal, el-Haccâc, ed-Dahhâk b. Mezâhim ve er-Rumme ise âyet başında yer alan hemzeyi fetha ve *خبير* kelimesini de başında lââm harfi olmaksızın okumuşlardır. Ahfeş herhangi bir gerekçe belirtmeksizin böyle bir okuyuşu *وهذا غلط قبيح* ifadesiyle hatalı ve çirkin bir okuyuş olarak nitelendirmiştir.⁷⁹ Diğer taraftan bu şekildeki bir şâz kıraate İbn Hâleveyh (ö. 437/1046), Kurtubi, Râzî (ö. 605/1208), Ebû Hayyân gibi bazı âlimler de eserlerinde yer vermişler ancak söz konusu kıraatla ilgili şâz kıraat nitelemesi dışında olumsuz herhangi bir değerlendirmede bulunmamışlardır.⁸⁰

Bakara sûresi *مَيْسِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسِرَةٍ* kelimesinin okunması konusunda kıraat âlimleri arasında ihtilaf söz konusudur. İmam Nâfi bu kelimeyi Hüzeyl ve Hicaz lehçesine uygun olarak *مَيْسِرَة* şeklinde sîn harfinin ötresiyle, diğer sahih kıraat imamları ise Necid lehçesine uygun olarak *مَيْسِرَة* şeklinde sîn harfinin fethasıyla okumuşlardır.⁸¹ Bunun dışında Abdullah b. Mes'ud bu kelimeyi *مَيْسُورَة* şeklinde; İbn Muhaysin *مَيْسُر هِي* şeklinde; Atâ, Mücâhid, Ebû Serrâc, Müslim b. Cündeb ve Zeyd ise söz konusu kelimeyi sîn harfinin ötresi, râ harfinin esresi ve *الغريم* kelimesine dönen bir zamirle birlikte *مَيْسُر ه* şeklinde okumuşlardır. Ahfeş ilgili ayeti tefsir ederken herhangi bir değerlendirme yapmaksızın sahih kıraat vecihlerinden *مَيْسِرَة* kelimesini kullanmış, şâz kıraat vecihlerinden ise sadece *مَيْسُر ه* şeklindeki kıraate yer vermiştir. Ancak müellif böyle bir okuma şeklinin Arap dilinde bulunmadığını ileri sürerek, *وليست بجائزة* ifadesiyle bu tarz bir kıraatin caiz olmadığını belirtmiş bunun yerine *مُوسِرَة* şeklindeki bir okuma şeklinin caiz olacağını iddia etmiştir.⁸² Doğrusu *مَيْسُر ه* şeklindeki şâz kıraate İbn Hâleveyh, Ebû Hayyân (ö. 745/1344), İbn Atıyye (ö. 546/1151) gibi bazı âlimler eserlerinde yer vermişler⁸³ ancak *مُوسِرَة* şeklindeki bir kıraate ise hiçbir kaynakta rastlanılmamıştır. Bununla birlikte Ahfeş dil anlayışına uymadığı gerekçesiyle pek çok âlimin kullandığı bir kıraati caiz görmemiş, hiç kimsenin kullanmadığı bir kıraat şeklinin ise caiz olabileceğini belirtmiştir.

Gerek yukarıdaki örneklerden ve gerekse bunun gibi daha başka örneklerden hareketle Ahfeş'in şâz kıraatler konusunda çok rahat hareket ettiği hatta bazen sahih bir kıraati dahi eleştirdiği görülmüştür.⁸⁴ Müellif sahih kıraatler dışında kalan okumalar için çoğunlukla *شاذ* kavramını kullanmış olsa da⁸⁵ bunun yanında zaman zaman yukarıda yer

⁷⁸ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/225; İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, 1/433; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 17/197; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/268; Nehhâs, *Yrabü'l-Kur'ân*, 5/77; Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Bahru'l-Ullûm*, (thk. Ali Muhammed Mavviz, Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 3/534.

⁷⁹ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/347.

⁸⁰ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'ân*, 178-179; Kurtubi, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/163; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 32/263.

⁸¹ Ahmed b. Musa Ebû Bekir b. Mücâhid el-Bağdadi, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dârü'l-mearif, 1400/), 1/192; Ebû Ali el-Fârisî, Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr, *el-Hüccce li'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Bedreddin Kahveci – Beşir Cüveycâtî (Dimeşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, Dimeşk, 1413/1993), 2/414.

⁸² Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/204.

⁸³ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'ân*, 22; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2/717; Ebû Muhammed İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/377.

⁸⁴ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/45.

⁸⁵ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/45, 51, 206, 295.

verilen *وہذا غلط قبیح، ولیست بجائزہ* şeklindeki ifadeleri de kullanmıştır.⁸⁶ Ahfeş bunların dışında daha başka ifadelere de yer vermiştir:

- وقد همز بعض القراء وهي ردئ / Kurradan bazıları bu kıraati çok zayıf olarak nitelendirmişlerdir.⁸⁷

- ولا يستقیم ان يكون هنا مدغما / Burada idğam yapılmış olması uygun değildir.⁸⁸

- وهذا لا يكون / Bu okuyuş uygun değildir.⁸⁹

- وهي لغة للعرب رديئة / Bu okuyuş Arabın kötü bir lehçesidir.⁹⁰

- وهي فيما أعلم أردأ الوجهين / Bu okuyuş, bildiğim iki okuyuşun en kötü olanıdır.⁹¹

- وهذا غلط قبیح / Bu okuyuş yanlış ve çirkindir.⁹²

- هذا خطأ / Bu okuyuş hatalıdır.⁹³

Ahfeş bu gibi kavram ve ifadeleri çoğunlukla şâz kıraatler için bazen de sahih kıraatler için kullanmıştır. Haddizatında onun ve diğer dilci âlimlerin kıraatlere eleştirel yaklaşımlarını dönemin şartları içinde değerlendirmek gerekir. Zira bu dönemde kıraatlerle ilgili henüz daha sistematik bir yapı oluşmuş değildi. Bu anlamda bir âlimin “kıraati seb’a” ya da “kıraati aşere” içinde yer alan sahih bir kıraati tenkit etmesi normal bir durumdu.⁹⁴ Bu şartlar içinde şâz kıraatlerin tenkit edilmesi ise tamamen bağlı olunan ekolün dil anlayışına göre olmuştur. Dolayısıyla Basra ekolüne mensup olan Ahfeş de ilk dört asırda yaşayan diğer dilciler gibi Arap dilini temel kriter kabul ederek şâz kıraatlere yaklaşmış dil kurallarına uyanları zaman zaman takdir etmiş ve yüceltmiş, olmayanları ise kıraat geleneğinde kullanılmayan bazı kavramlarla tenkit etmiştir.

2.3. Zeccâc’ın Şâz Kıraatlere Yaklaşımı

Basra dil ekolünün temsilcilerinden biri olan ve ekolün gelişmesi ve yükselmesine öncülük eden Zeccâc (ö. 311/923) bir yandan aynı ekole mensup Müberred’den (ö. 285/898) diğer taraftan da Kûfe dil ekolüne mensup Sa’leb’den (ö. 291/904) eğitim almış ve bu sayede geniş bir birikime sahip olmuştur.⁹⁵ Bu durum hem çeşit hem de adet itibarıyla telif ettiği eserlere de yansımıştır. Öyle ki müellif bir yandan Arap diliyle ilgili çok sayıda eser yazarken⁹⁶ diğer taraftan da dilbilimsel tefsirin en önemlilerinden biri kabul edilen *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh* adlı eserini telif etmiştir. Bu eser, Ebû Ubeyde Ma’mer ile başlayan, Kutrub (ö. 206/821), Ahfeş ve Ferrâ ile devam eden dilbilimsel tefsir tarzının tekâmül seviyesine ulaşmış en güzel örneğidir.⁹⁷ Geniş hacmi, sistematik yönüyle eserde daha öncekilerden farklı olarak her sûreye ve çoğu ayete yer verilmiştir. On altı yıl gibi uzun bir zamanda telif edilen eserde⁹⁸ müellif ayetleri tefsir ederken Kur’an, sünnet, sahâbe ve tabiin kavilleri, şiir, Arap dili gibi

⁸⁶ Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz, *Mevkifu’l-Lugaviyyîn mine’l-Kırâati’l-Kur’âniyyeti’ş-Şâzze* (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 2001), 64-65.

⁸⁷ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/320.

⁸⁸ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/558.

⁸⁹ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/162, 211, 297, 386.

⁹⁰ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/375.

⁹¹ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/359.

⁹² Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/347.

⁹³ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/37.

⁹⁴ Koyuncu, “Kıraatlerin İhticacı Bağlamında Dilbilimsel Tefsirler: Ahfeş’in Me’âni’l-Kur’ân’ı Özelinde Bir Tahlil”, 353.

⁹⁵ Yonis İnaç - Harun Abacı, “Zeccâc’ın Kıraatlere Yaklaşımı”, 114.

⁹⁶ Emrullah İşler, “Zeccâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/174.

⁹⁷ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/147.

⁹⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemu’l-udebâ irşâdü’l-erîb ilâ ma’rifeti’l-edîb*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru’l-Ğarb el-İslâmî, 1414/1993), 1/63; Emrullah İşler, “Zeccâc”, *DİA*, 44/173.

kaynaklara müracaat etmiştir.⁹⁹ Daha önce telif edilen dilsel tefsirlere nispetle çok daha zengin bir içeriğe sahip olan eserde istifade edilen kaynaklardan biri de sahih ve şâz kıraatlerdir.

Zeccâc'ın şâz kıraatlere yönelttiği eleştirilere geçmeden önce onun sahih kıraatlere yönelik yaklaşımına kısaca değinmek gerekirse müellif, sahihliği ümmet nezdinde kabul görmüş kıraatlerde; sahih rivâyeti, istinsah edilen mushafları ve Arap dilini üç temel kriter olarak dikkate alır. Buna göre bir kıraat rivâyete dayanıyor ve mushaflardan birine de uyuyorsa artık böyle bir kıraatin Arap diline aykırı olma ihtimali yoktur ve bu özellikteki bir kıraat zorunlu olarak alınması ve tâbi olunması gereken bir kıraattir.¹⁰⁰ Bu yönüyle Zeccâc kendi kriterleri doğrultusunda hiçbir sahih kıraati tenkit etmez. Dolayısıyla burada örneklerine yer verilen kıraatler, kıraat âlimlerine göre sahih, müellife göre ise zayıf kıraatlerdir.¹⁰¹ *Meâni'l-Kur'an* adlı eserinde bunun çok sayıda örneğinden söz edilebilir ki "... وَيُعِزُّ لَكُمْ دُنُوبَكُمْ ... وَيُخَيِّبُكُمُ اللَّهُ وَيُعِزُّ لَكُمْ دُنُوبَكُمْ ..."¹⁰² ayeti bunlardan biridir. Sahih kıraat imamlarının çoğu وَيُعِزُّ لَكُمْ دُنُوبَكُمْ ifadesinde bulunan râ harfini cezimli, lâm harfini ise fetha şeklinde harekeli okurken Ebû Amr'ın râvisi Sûsî (ö. 261/874) ise râ harfini lâm harfine idğam yaparak okur.¹⁰³ Zeccâc, rivâyete dayansa da aradığı şartlar¹⁰⁴ kendisinde bulunmadığı için bu ve buna benzer âyetlerdeki farklı kıraatleri¹⁰⁵ Arap dili bakımından değerlendirir ve Halil b. Ahmed, Sibeveyh gibi dilcilere atıfta bulunarak bu şekildeki bir okumayı; وهذا خطأ فاحش ifadesiyle fahiş bir hata olarak değerlendirir.¹⁰⁶ İbn Atıyye ise bu şekildeki bir okuyuşun Ebû Amr'a değil, bunu nakleden râviye ait hatalı bir okuyuş olduğunu belirtir.¹⁰⁷ Ebû Hayyân ise Zeccâc ve İbn Atıyye'yi kastederek, Ebû Amr'ın kıraatine muhalif olan kişilerin görüşlerine itibar edilmeyeceğini belirtir.¹⁰⁸

Kıraatlerin kabulünde rivâyete büyük önem veren Zeccâc bazen de rivâyetlerde; "farklı bölge kurraları tarafından nakledilmesi"¹⁰⁹ şeklinde bir özelliğe vurgu yapar. Söz konusu rivâyet bu özelliğe sahip değilse ilgili kıraati tenkit eder ki وَمَا أَنْتَ بِهَادِ الْعُمِّيِّ ayeti¹¹⁰ buna örnektir. Âyette geçen الْعُمِّيِّ sahih kıraat imamlarından Hamza tarafından yâ harfinin fethası diğer imamlar tarafından ise yâ harfinin esresiyle okunur.¹¹¹ Zeccâc bu kıraatlerin her ikisine de yer verir ve Arap dili açısından bu şekildeki kıraatlerin caiz olduğunu belirtir. Devamında ise bu kelimenin nasb şeklinde okunması ile ilgili rivâyet olsa da bunun farklı şehirlerde

⁹⁹ Necattin Hanay, "Zeccâc'ın Kıraat Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler", *RTEÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 166.

¹⁰⁰ Pek çok âlim gibi Zeccâc da sahih kıraatler için sıklıkla "سنة متبعة" ifadesini kullanır. Bu temel ilkeye göre sahih kıraatler içtihat konusu değildir ve hiç kimse bu konuda söz konusu kıraatleri alıp kabul etmekten başka bir tasarrufa sahip değildir. Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/317; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/93, 3/52, 5/91; Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kıraati's-seb'a*, thk. Bedreddin Kahveci (Beyrut: Dâru'l-me'mün, 1413/19939), 9; Muhammed Ebû'l-Kasım en-Nüveyrî, *Şerhu tayyibetü'n-neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Mecdi Muhammed Serir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/115.

¹⁰¹ Zeccâc'ın yaşadığı döneme kadar kıraatlerle ilgili kavramların alanları tamamen netleştirilebilmiş değildi. Dolayısıyla bu dönemde kıraatler genel itibarıyla sahih kıraatler ve bunların dışında kalanlar şeklinde bilinmekteydi. Dilbilimciler makbul kıraatler için çoğunlukla sahih, kavramını kullanırken zayıf kıraatler için şâz kavramının yanında daha pek kavram ve ifade kullanılmaktaydı. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3/264; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 49.

¹⁰² Âl-i İmrân 3/31.

¹⁰³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/12-13.

¹⁰⁴ Müellife göre herhangi bir rivâyetle nakledilen kıraatin sahih kabul edilebilmesi için söz konusu rivâyetle gelen kıraatin kurranın tamamı veya çoğunluğu tarafından okunması gerekir. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/175; Hanay, "Zeccâc'ın Kıraat Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler", 169.

¹⁰⁵ el-Ahzâb 33/71; es-Saf 61/12; el-Fetih 48/11.

¹⁰⁶ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/398.

¹⁰⁷ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1/422.

¹⁰⁸ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîd*, 3/104.

¹⁰⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/482, 2/93, 134, 3/68.

¹¹⁰ Rum 30/53.

¹¹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/339.

bulunan mütekaddimûn kıraat âlimleri tarafından rivâyet edilmediği gerekçesiyle böyle bir kıraatin caiz olmadığını hatta bu şekildeki bir okumanın bidat olduğunu ileri sürer.¹¹² Doğrusu herhangi bir kıraat için bidat kavramının kullanılması müellife has bir kullanım olup kıraat literatüründe yaygın bir kullanım değildir. Öte yandan Hamza'nın kıraatine Zeccâc dışında Sa'lebî (ö. 427/1035), Beğavi (ö. 516/1122), İbn Atıyye, Kurtubi (ö. 671/1272), Ebû Hayyân gibi pek çok müfessir yer vermiş ancak bunlardan hiçbiri söz konusu kıraati herhangi bir şekilde tenkit etmemiştir.¹¹³ Dolayısıyla müellifin söz konusu kıraatle ilgili yaptığı eleştiriye ne kıraat imamları ne de müfessirlerden hiç kimse katılmamıştır.

Bu iki örnek dışında, kıraat âlimlerinin sahih, Zeccâc'ın ise zayıf kabul edip eleştirdiği daha başka kıraat örneklerinden de söz edilebilir. O, bu özellikteki kıraatleri eleştirirken bazen rivâyetin kendilerine tabi olunan çoğu kurrâ tarafından okunmamasını,¹¹⁴ bazen ilgili kıraatin resmî mushafa uymamasını¹¹⁵ bazen de Arap diline muhalif olmasını gerekçe gösterir. Bunlar içinden özellikle Arap diline muhalif olma ise söz konusu tenkitte diğer iki şarta nispetle çok daha büyük bir etkiye sahiptir. Öte yandan müellif eleştiride bulunduğu kıraatler için خطأ فاحش, خطأ فاحش, لا يجوز, بدعة, رديئة مردولة (aşırı zayıf),¹¹⁷ غلط بين,¹¹⁸ قبيح¹¹⁹ gibi kavram ve ifadeleri kullanır.

Zeccâc'ın şâz kıraatlere yönelik yaklaşımına gelince onun, seleflerine nispetle şâz kıraatlere daha az yer verdiği ancak yaklaşım itibariyle onlara göre daha eleştirel bir tavır içinde olduğu söylenebilir. Şöyle ki müellif yukarıda belirtildiği üzere kıraatlerin kabulünde üç şart prensibine göre hareket eder. Bu şartlardan özellikle rivâyete büyük önem veren müellif bununla kurrânın icmasını kastetmektedir.¹²⁰ Zeccâc bu özelliği taşımayan kıraatleri hiçbir şekilde kabul etmez ki şâz kıraatlere kıraat değeri vermemesinin en önemli sebeplerinden biri budur. Bu itibarla o şâz kıraatleri rivâyeti zayıf, makbul olmayan bir kıraat çeşidi olarak görür ve bu tür kıraatler üzerinde değerlendirme yaparken de Arap diline uygunluk ilkesini dikkate alır. Bu yönüyle müellif aynı ekole mensup Sibeveyh, Ahfeş, Müberred gibi kendilerinden çokça istifade ettiği hocalarının yolunu takip eder ve şâz kıraatleri tenkit etme geleneğini devam ettirir. Şâz kıraatleri tenkit ederken bazen hocaları gibi خطأ فاحش, غلط بين, خطأ şeklinde çoğu dilcinin kullandığı kavramları kullanırken bazen de خطأ فاحش, غلط gibi çok daha eleştirel ifadeler kullanır. Müellifin şâz kıraatlere yönelik yaklaşımını daha somut bir şekilde görebilmek için aşağıda bazı örneklerle yer verilmiştir.

En'am sûresinde geçen "... عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ ..." ¹²¹ âyetinde yer alan أَحْسَنَ kelimesi sahih kıraat imamları tarafından nûn harfinin fethasıyla okunmuştur.¹²² Yahya b. Ya'mer, İbn Ebi İshak, Hasanü'l-Basrî, A'meş ve Sülemî ise bu kelimeyi احسن şeklinde nûn harfinin ötresiyle okumuşlardır.¹²³ Zeccâc âyeti tefsir ederken bu şekildeki şâz bir kıraate yer

¹¹² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/191.

¹¹³ Ebû İshâk es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî, *el-Keşf ve'l-beyan, fi tefsir'l-Kur'an*, thk. Muhammed b. Aşur (Beyrut: Dâru İhyai't-Türas, 1422/2002), 7/222; Ebû Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Abdurrezzak el-Mehdi (Beyrut: Dâru İhyai't-Türas, 1420/2000), 3/513; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4/270; Ebû Abdillâh b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1384/1964), 13/233; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/268.

¹¹⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/159.

¹¹⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/359.

¹¹⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/112, 311.

¹¹⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/325.

¹¹⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/432.

¹¹⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/82.

¹²⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/135, 249, 3/77, 4/175.

¹²¹ el-En'am 6/154.

¹²² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/142; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, 2/588-589.

¹²³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 12/232; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 4/206; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 4/692.

verir ve bunun caiz olduğunu belirtir.¹²⁴ Ukberî (ö. 616/1219) ise isim vermeden bir kavmin bu kelimeyi nûn harfinin fethası yerine nûn harfinin kesrası ile احسن şeklinde okuduğunu ve Kûfelilerin böyle bir okuyuşu caiz gördüğünü söyler.¹²⁵ Zeccâc bu şekildeki şâz bir kıraate de yer verir böyle bir okuyuşun, kendisinin de mensubu olduğu Basra dil ekolüne göre fahiş bir hata olduğunu belirtir.¹²⁶ Hicri dördüncü asra kadar normalde bir âlimin, kendi kıraat prensiplerine uymaması sebebiyle şâz bir kıraati kabul etmemesi yaygın bir durumdur. Ancak böyle bir durumda söz konusu şâz kıraat için ekol taassubuyla hareket edilerek, خطأ فاحش şeklinde bir ifadenin kullanılması ise kıraat geleneğinde alışık olunan bir niteleme değildir.

Zeccâc bazen sahih kıraatin yanında şâz bir kıraate de yer verir ve bir takım gerekçelerle böyle bir kıraatin hiçbir şekilde Kur'an'da olamayacağı değerlendirmesinde bulunur. Mesela يَا خَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ¹²⁷ âyetinde geçen تَتَقَلَّبُ kelimesi sahih kıraat imamları tarafından tâ harflerinin sübutuyla okunur. Şâz kıraat imamlarından İbn Muhaysın (ö. 123/741) ise tâ harflerinden birini hafzederek kelimeyi tek bir tâ harfiyle تَقَلَّبُ şeklinde okur.¹²⁸ Zeccâc, isim vermeden İbn Muhaysın'ın kıraatine yer verir ve böyle bir okumanın Arapça'da caiz olduğunu ancak Kur'an'da caiz olmadığını belirtir. Buna gerekçe olarak da kıraatin muhalefet edilmemesi gereken bir sünnet olduğuna işaret eder.¹²⁹ Müellifin bu görüşleri dikkate alındığında onun şâz kıraatlere karşı katı bir tutum içinde olduğu ve bu özellikteki kıraatlerle Kur'an'ın hiçbir şekilde okunamayacağı düşüncesinde olduğu söylenebilir.

Âlimler nezdinde sahih kabul edilen bir kıraat için bazen bidat kelimesini kullanan Zeccâc bu kavramı bazen de şâz bir kıraat için kullanır.¹³⁰ Buna فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا¹³¹ âyeti örnek verilebilir. Âyette geçen رَشَدًا kelimesini sahih kıraat imamları râ ve şîn harflerinin fethasıyla okurken, A'rac ise bu kelimeyi râ harfinin ötresi, şîn harfinin sükûnuyla okur.¹³² Zeccâc kelimeyi bu şekilde okuyan birini tanımadığını, bununla birlikte Arap dili bakımından bunun caiz olduğunu belirtir. Ancak bunun Arapça'ya uygun olsa da kıraati takip edilen bir imamın rivâyetine dayanmadığı için kabul edilemeyeceğini, dolayısıyla bunun şâz bir kıraat olduğunu ve şâz bir kıraatin de kıraat olarak okunmasının bidat olduğunu ileri sürer.¹³³ Ebû Hayyân hem cumhurun hem de isim vererek A'rac'ın kıraatine yer verir ancak şâz kıraat dışında herhangi bir nitelemede bulunmaz.¹³⁴

Kıraatleri kabul noktasında çok titiz davranan ve bu tutumundan dolayı da bazen başkalarına göre sahih ancak kendine göre zayıf kabul ettiği kıraatleri eleştiren Zeccâc şâz kıraatleri tıpkı daha önceki dilbilimciler gibi bazen tenkit eder, çok az da olsa bazen de takdir eder. Mesela bir âyette وَأَرَبَّيْتُمْ fiili ile ilgili değerlendirme yaparken kelimenin bu haliyle Arap diline daha uygun olduğunu belirtir. Akabinde أَرَبَّيْتُمْ şeklindeki şâz bir kıraate yer verir ve bunun da konuşma dilinde daha güzel olduğunu belirtir.¹³⁵ Bunun yanında müellif bazen sahih ve şâz kıraat vecihlerine yer verir, her zaman olduğu gibi sahih kıraati daha güzel bulur, ancak şâz kıraati de dil bakımından caiz gördüğünü belirtir.¹³⁶ Tespit edilebildiği kadarıyla müellifin şâz kıraatlere yönelik takdirleri bu ve buna benzer ifadelerle sınırlıdır. Bu bağlamda

¹²⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/305.

¹²⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/365.

¹²⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/305.

¹²⁷ en-Nur 24/37.

¹²⁸ Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, 6/276.

¹²⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/46.

¹³⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/288, 4/191, 5/235.

¹³¹ el-Cin 72/14.

¹³² İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'ân*, 163.

¹³³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/235.

¹³⁴ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîd*, 10/299.

¹³⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/15.

¹³⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/228.

Zeccâc, bazı durumlarda şâz kıraatleri dil bakımından uygun bulduğunu belirtir ancak Sîbeveyh ve Ahfeş'in, yaptığı gibi bu kıraatleri sahih kıraatlerle karşılaştırma yoluna gitmez. O, kıraatler arasında tenzil ve terfi şeklindeki ilişkiyi tek taraflı olarak işletir. Buna göre kıraat imamları nezdinde sahih kabul edilen bir kıraati kendi kriterlerine uymadığı için şâz kıraat statüsünde görür fakat ne kadar fasih olursa olsun şâz bir kıraati hiçbir durumda sahih kıraat seviyesinde görmez. Dolayısıyla müellif kıraatler bütünü içinde yer alan herhangi bir kıraatte zafiyet gördüğünde bunu zayıflık sebebi olarak kabul eder ve ilgili kıraati bir alt kategoriye indirir ancak şâz kıraatleri hiçbir durumda sahih kıraat mertebesine çıkarmaz. Bu temel ilkeye bağlı kalarak hareket eden müellif şâz kıraatleri eleştirirken de *بِدْعَةٌ لِحْنٍ، خَطَأً فَاحِشٌ، غَلَطٌ بَيْنَ، غَلَطٌ* gibi ifade kalıplarını kullanır.¹³⁷

Sonuç

Sıhhati ümmet nezdinde kabul gören kıraatlerin çoğu sahip oldukları özellikler sayesinde büyük ölçüde eleştiri alanı dışında kalırken bu özelliğe sahip olmayan şâz kıraatler ve sınırlı sayıdaki bazı sahih kıraatler ise zaman zaman eleştiriye maruz kalmıştır. Yapılan çalışmada kıraatlerin yoğun şekilde tenkit edildiği hicri dördüncü asra kadar ki döneme ve bu dönemde kendilerinden en çok söz edilen Sîbeveyh, Ahfeş ve Zeccâc'ın görüş ve değerlendirmelerine yer verilmiştir. Buna göre adı geçen dil âlimlerini bu tarz eleştirel bir yaklaşıma sevk eden sebepleri; kıraatlerin mevcut durumu, bölgesel şartlar ve dil ekollerine aşırı bağlılık şeklinde sıralamak mümkündür. Bu üç husus ve buna bağlı olarak şâz kıraatlere yöneltilen eleştirilerle ilgili bazı sonuçlara ulaşılmıştır.

Hicri dördüncü asra kadar ki süreçte kıraatlerle ilgili herkesi bağlayıcı nitelikte ortak bir yapının oluşmaması pek çok sorunu beraberinde getirmiştir. Buna göre sahih-şâz kıraat ayrımı net bir şekilde tümüyle birbirinden ayrıştırılamamış, kıraatlerin tasnifinde bazı farklılıklar yaşanmış ve kıraatler için kavram birliği sağlanamamıştır. Böyle bir ortamda sahih kıraatlerin büyük çoğunluğu kıraat imamları ve râvileri tarafından rivâyet geleneği zırhıyla korunurken böyle bir kalkana sahip olmayan şâz kıraatler her türlü değerlendirmeye açık hale gelmiştir. Bütün bunlar şâz kıraatler ve hatta bazı meşhur imam ya da râviler tarafından nakledilen bir kısım sahih kıraatlerin dahi bireysel tercihlere göre değerlendirilmesine zemin oluşturmuştur. Dilsel akımın revaçta olduğu, Kur'an'ın dilbilimsel olarak tefsir edildiği bu şartlar içinde âlimler bir yandan sahih kıraatleri koruma bir yandan da bunun dışında kalan kıraatleri değerlendirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Söz konusu kıraatler senet ve resmî mushaf gibi iki temel ilkeye göre zayıf bulununca bu tür kıraatleri nahiv ilmüne göre tenkit ya da takdir etme şeklinde bir akım baş göstermeye başlamıştır. Arap dilinin en önemli âlimlerinden biri olan Sîbeveyh'in öncülük ettiği bu akım kıraatlerin sistemleşmesine kadar devam etmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla çalışmada yer verilen Sîbeveyh, Ahfeş ve Zeccâc şâz kıraatleri değerlendirmede mensup oldukları ekolün dil anlayışını birinci derecede kriter kabul etmişlerdir. Buna göre şâz bir kıraat Basra, Kûfe gibi ekollerin dil anlayışına uygun bulunmuşsa takdir edilmiş aksi takdirde tenkit edilmiştir. Tenkit edilirken de "aşırı yanlış", "bidat", "çirkin bir hata", "aşırı zayıf" gibi kıraat geleneğinde yeri olmayan bir takım ifadeler kullanılmıştır. Öte yandan Sîbeveyh ve Ahfeş bazen şâz bir kıraati sahih kıraate tercih etseler de Zeccâc hiçbir şâz kıraati sahih kıraate tercih etmemiştir.

Sıhhati konusunda ittifak edilen kıraatler her dönemde Kur'an'dan bir cüz kabul edilmiş ve bunların tenkit ya da inkar edilmesi hiçbir şekilde caiz görülmemiştir. Bununla birlikte ilk dört asırda bazı kıraatlerin sıhhati konusunda bir takım ihtilaflar yaşanmış

¹³⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/253, 2/353, 5/166, 3/67.

kimilerine göre sahih görülen bir kıraat bir başkasına göre zayıf görülebilmektedir. Sistemin henüz daha oturmadığı bu dönemde başta Zeccac olmak üzere pek çok dilci, kıraat imamı diye nitelenen bazı imamlara ait kıraatleri tenkit etmişlerdir. Dilocilerin kıraatleri birbirinden ayırt etmede ileri sürdükleri şartlar dikkate alındığında eleştiriye maruz kalan kıraatlerin sıhhati konusunda göreceli bir durumun olduğu kanaatindeyiz. Bize göre hiçbir âlim sahih kabul ettiği bir kıraati eleştirmez. Şayet eleştirmişse, o kişiye göre söz konusu kıraat şâzdır. Dolayısıyla adı geçen üç dil âlimi kıraatleri kendi kriterlerine göre değerlendirirken başkalarına göre sahih olan bir kıraati kendi şartlarına uymadığı için zayıf kıraat olarak değerlendirmişlerdir. Aslında bunun bir benzeri İbn Mücâhid'in kıraatte yedili sistemi tespit etmesinin ardından yaşanmış, yedi kıraat dışında kalan kıraatler çoğu kimseye göre şâz kıraat kabul edilmiştir. Hâlbuki beş asır sonra gelen İbnü'l-Cezerî üç kıraatin daha sıhhat şartlarını tespit etmiş ve kıraatleri onlu sisteme dönüştürmüştür. Bu bağlamda çalışmada yer verilen üç dil âliminin bazı sahih kıraatleri ağır ifadelerle tenkit ettiğini iddia ederken onların tenkit ettikleri kıraatleri gerçekte sahih kıraat olarak değerlendirmedikleri dikkate alınmalıdır. Zira bu dönemde henüz daha sistematik yapının oluşmaması sebebiyle kıraatlerle ilgili birlik sağlanamamış, âlimler arasında göreceli değerlendirmeler olmuştur. Bununla birlikte âlimlerin bu dönemdeki çabaları sonraki süreçte kıraat literatürü ve kıraat tasavvurunun şekillenmesinde etkili olmuştur.

İkinci bir husus ilk dört asırda yaşayan bir âlimin kıraatlerle ilgili görüşleri araştırılırken diğer şartlarla birlikte bölgesel şartlar da göz önünde bulundurulmalıdır. Zira kıraatlerle ilgili şifahi geleneğin devam ediyor olması, tedvin hareketinin son derece sınırlı olması, bir bölgede yaşayan âlimin farklı bölgelerde okunan her bir kıraati bilmesinin zor olması gibi hususlar âlimlerin görüşlerinde etkili olan unsurlar olarak sıralanabilir. Dolayısıyla çalışmada zikri geçen üç dilcinin bazı sahih kıraatleri zayıf görüp eleştirmelerinde içinde buldukları bölgesel şartlar da etkili olmuştur.

İlk dört asırda âlimlerin şâz kıraatleri tenkit etmeleri noktasında üzerinde durulması gereken üçüncü husus ise bu dönemde dil alanında yapılan çalışmaların yoğunluk kazanması ve Basra, Kûfe gibi bazı ekollerin ortaya çıkmasıdır. Söz konusu ekoller müntesipleri üzerinde son derece etkili olmuştur. Öyle ki Basra, Kûfe ya da başka ekole mensup olan bir âlimin kıraatlerle ilgili değerlendirmesi büyük ölçüde bağlı olduğu ekolün etkisi çerçevesinde şekillenmiştir. Normalde kıraatler Arap dilinin bütün vecihleri dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekirken ısrarla bir ekolün dil anlayışı üzerinden hareket edildiğinde doğal olarak dilin alanı daraltılmış ve bazı kıraatler belki sırf bundan dolayı eleştiriye maruz kalmıştır. Bu anlamda ekol mensubiyetinin şâz kıraatlere yönelik eleştirilerde önemli ölçüde etkisi olmuştur.

Öte yandan adı geçen dilbilimcilerin içinde buldukları dönem ve şartlar dikkate alındığında yapılan tenkitlerin belki mazur görülebilir bazı yönleri olabilir. Ancak olaya bir de kıraat ilminin sistemleşmesiyle birlikte yaşanan gelişmeler çerçevesinde bakıldığında ise şâz kıraatlere ya da zayıf kabul edilen fakat gerçekte sahih olan kıraatlere yönelik bakış açısının eleştirilebilir pek çok yönü olduğu söylenebilir. Buna göre belli şartları taşıyan ve kıraat imamları ya da râvileri tarafından okunan kıraatler Kur'an'dan bir cüzdür. Bir ekolün dil anlayışına uymuyor diye bunlarla ilgili eleştiride bulunmak asla doğru değildir. Normalde olması gereken; kıraatleri dile göre değerlendirmek yerine, dil kaidelerini kıraatlere göre yapılandırmaktır. Zira kıraat vahye, gramer kaideleri ise insan olgusuna dayanmaktadır.

Şâz olduğu bilinen kıraatlerle ilgili tenkitlere gelince doğrusu burada sistemleşme öncesi ve sonrası dönem arasında ciddi bir bakış açısı farklılığı gözlemlenmektedir. Nitekim Sibeveyh, Ahfeş, Zeccâc gibi alanında otorite kabul edilen âlimlerin yaşadıkları dönemin şartları içinde şâz kıraatlere dil kaideleri çerçevesinde yaklaşmaları ve eleştirmeleri tabii bir

durumdu. Zira bu dönemde sahih dışında kalan kıraatler için genel anlamda şâz kavramı kullanılsa da bu kavram daha sonra kazandığı terminolojik anlamı o dönem için henüz kazanabilmiş değildi. Öyle ki bu dönemde zayıf kıraatler için her âlim şâz kavramı yanında daha pek çok kelime ve ifade kullanmaktaydı. Ancak hicri dördüncü asırda Taberî ile birlikte kavramın anlam alanı netleşmeye başlamış kıraatlerde yaşanan sistem çalışmalarıyla birlikte şâz kavramı son şeklini almıştır. Bu sayede kıraatler için sahih ve şâz şeklinde iki temel kavram kullanılmaya başlanmış ve bu kavramlarla kastedilen kıraat çeşidiyle de herkes aynı şeyi anlamaya başlamıştır. Dolayısıyla aynı şekilde ilk dört asır itibarıyla şâz kıraatlere yöneltilen eleştiriler o günkü şartlarda normal karşılanırken bu günkü mevcut yapı çerçevesinde bu görüşlere katılmak mümkün değildir. Çünkü adı geçen âlimlerden hiçbiri şâz kıraatler için kullandıkları ağır ifadeleri herhangi bir cahiliye şiiri için kullanmamıştır. Dahası herhangi bir şair tarafından yazılan bir şiir, bir ekolün dil anlayışını şekillendirirken, ekolün dil anlayışına uymuyor diye bir kıraat için asla söylenmemesi gereken ifadeler söylenmiştir. Hâlbuki o gün için bir dilbilimci ya da bu gün için bir araştırmacının yapması gereken şey; istifade edebildiği kadarıyla şâz kıraatlerden istifade etme yoluna gitmektir. Fikrimize ya da dil anlayışımıza uymadı diye zayıf da olsa bir kıraati eleştirmek doğru değildir. Nitekim çalışmamıza konu olan âlimlerin tenkit ettiği kıraatlerden daha sonraki dönemde yaşayan pek çok âlim istifade etmiş ve bu tür kıraatleri birer zenginlik addetmişlerdir.

Kaynakça | References

- Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasan Said b. Mes'ade. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Fâiz Fâris. Amman: Dâru'l-Beşir, 1401/1981.
- Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasan Said b. Mes'ade. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Huda Mahmut. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1411/1990.
- Azzûz, Muhammed es-Seyyid Ahmed. *Meokifu'l-lugaviyyîn mine'l-kırâati'l-Kur'âniyyeti's-şâzze*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2001.
- Bağdâdî, Abdulkahir. *Hizanetu'l-edeb ve lubbu lubabi lisani'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Bağdâdî. *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kırâati ve'l-izâhi minhâ*. B.y.: Vizâretü'l-Evkâf, 1420/2000.
- Balvâlî, Muhammed. *el-İhtiyâr fi'l-kıraat er-resmi ve'd-dapti*. B.y.: Memleketü'l-Mağribiyye, 1418/1997.
- Baş, Erdoğan. *Ahfeş ve Kıraatler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Begavî, Ebü Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*. Thk. Abdurrezzak el-Mehdi. Beyrut: Darü İhyai't-Türas, 1420/2000.
- Bulut, Ali. "Sibeveyh'in Hayatı ve el-Kitâb'a Yönelik Bazı Eleştiriler". *Doğu Araştırmaları Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (İstanbul 2008),114-138.
- Çakıcı, İrfan. *Şâz Kıraatlerin Tefsire Etkisi*. Konya: Gece Akademi, 2018.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul, Ensar Neşriyat, 2005.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dağ, Mehmet. "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması; Eleştirel Bir Yaklaşım". *Ekev Akademi Dergisi* 10/27 (Bahar 2006), 81-104.
- Dağ, Mehmet. *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Dağ, Mehmet. "Kırâat İlminde Şâz Kavramı". *Marife* 7/2 (2007), 57-110.
- Dânî, Ebü Amr Osman b. Said. *Camiu'l-beyan fi'l-kıraati's-seb'i'l-meşhur*. Thk. Muhammed Sadûk Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Dimyâtî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *İthafu fudelai'l-beşer fi'l-kırâati'la arbe'ate Aşer*. Thk. Şa'ban, Muhammed İsmail. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.
- Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*. Thk. Bedreddin Kahveci - Beşir Cüveycâtî. Dimeşk: Dâru'l-Me'mun li't-Türâs, 1404/1987.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. Thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Ergüven, Şehabettin. "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı Ve İlk Görüntüleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 155-183.
- Ferrâ, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Yusuf vd. Mısır: Dâru'l-Mısıriyye, ts.
- Geylânî, Mahfuz. "Arap Dil Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri". *İhya Uluslararası İslam Araştırma Dergisi* 6/1 (Bahar 2020), 204-235.
- Hanay, Necattin. "Zeccâc'ın Kıraat Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2015), 164-184.
- Hatîb, Abdüllatif. *Mu'cemü'l-Kırâât*. Dimeşk: Dâru Sa'd, 2002.
- İbn Atıyye, Ebü Muhammed el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Hâleveyh Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân min kitabi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-mütenebbi, ts.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Müslim. *Te'vîli müşkili'l-Kur'ân*, Thk. İbrahim Şemsu'd-Din. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a*, Thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1430/2009.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *en-Neşr fi kırâati'l-aşr*. Thk. Ali Muhammed ed-Dabbâd. B.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakât-il-kurrâ*. Nşr. Gotthlef Bergstraber. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- İnanç Yonis, *Teşekkül Sürecinde Nahiv Kıraat İlişkisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- İnanç Yonis – Abacı, Harun. “Zeccâc'ın Kıraatlere Bakışı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 16/30 (2014/2), 113-133.
- İşler, Emrullah. “Zeccac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 173-174. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Koyuncu, Recep. “Kıraatlerin İhticâcı Bağlamında Dilbilimsel Tefsirler: Ahfeş'in Me'ânî'l-Kur'ân'ı Özelinde Bir Tahlil”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Aralık 2019), 331-357.
- Koyuncu, Recep. “Mekkî b. Ebî Tâlib'in el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâati's-Seba' Adlı Eserine Tevcîhü'l-Kırâat Bağlamında Bir Bakış”. *Mütefekkir* 6/12 (Aralık – 2019), 313-344.
- Kurtubi, Ebû Abdillâh b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet el-Berdûnî ve İbrahim Udeysi. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İbâne an meâni'l-kırâat*. B.y.: Dârü'l-Me'mun, 1971.
- Meydanoglu, Ayşe. “Dilbilimcilerin Kıraat Farklılıklarına Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/2 (Elazığ - 2017), 177-192.
- Nehhâs, Ebi Cafer Ahmed b. Muhammed. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1409.
- Nisâbûrî, Ebû İshâk es-Sa'lebî. *el-Keşf ve'l-beyan, fi tefsir'l-Kur'an*. Thk. Muhammed b. Aşur. Beyrut: Darü İhyai't-Türas, 1422/2002.
- Nübeyl b. Muhammed İbrahim, *İlmü'l-kırâat*. Riyad. el-Mektebetü't-Tevbe, 1420/2000.
- Nüveyrî, Muhammed Ebü'l-Kasım. *Şerhu tayyibetü'n-neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. Thk. Mecdi Muhammed Serir. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Önen, Hacı. “Kur'an'ın Yorumunda Dilbilimsel Tefsirin Önemi: Ferrâ Örneği”. *Şarkiyat 17. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi* (Aralık 2017), 108-118.
- Râcihi, Abduh. *el-Lehecâtü'l-arabiyye fi'l-kıraati'l-Kur'âniyye*. İskenderiye: Dârü'l-Mâ'rife, 1996.
- Rufeyde, İbrahim Abdullah. *en-Nahv ve kütübu't-tefâsir*. Bingazi: Daru'l-Cemâhiriyye, 1990.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-Ulûm*. Thk. Ali Muhammed Mavviz, Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Sibeveyh, Ebû Bişr el-Hârisî. *el-Kitâb*. Thk. Abdü's-Selam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1408/1988.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Temel, Nihat. “Şaz Kıraatler ve Yorum Farklılıkları”. *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*. 175-199. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Ünal, Mehmet. “Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı”. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/3 (Eylül 2011), 77-114.

- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemu'l-udebâ irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1414/1993.
- Yavuz, Mehmet. "İbn Cinnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 397-400. İstanbul: TDV Yayınları 1999.
- Zeccac, Ebû İshak İbrahim el-Bağdâdî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. Thk. Abdülcelil. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-Çur'an*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fağl İbrahim. Beyrut: Daru İhyai'l-Kütüb, 1376/1957.

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 • Yıl / Year: 4 • İlkbahar / Spring: 2021 • Sayı / Issue: 7

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 – Sayı | Issue: 7 – 2021 Nisan | 2021 April



**BLOOM TAKSONOMİSİNİN GÖZDEN GEÇİRİLMESİ: GENEL BİR
DEĞERLENDİRME**

A Revision of Bloom's Taxonomy: An Overview

David R. Krathwohl

Prof. Dr., School of Education at Syracuse University

Çeviren/Translated: Hasan Sabri ÇELİKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Dr., Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology,
Department of Philosophy and Religious Studies
sabriceliktas@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-5404-4824

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Tercüme Makale / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Şubat 2020 / 23 February 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Mart 2021 / 21 March 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Nisan / 30 April 2021

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Nisan / April

Atıf / Citation: Krathwohl, David R. "Bloom Taksonomisinin Gözden Geçirilmesi: Genel Bir Değerlendirme". Çev. Hasan Sabri Çeliktaş. Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi 7 (Nisan 2021): 288-297.

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

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

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

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

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

BLOOM TAKSONOMİSİNİN GÖZDEN GEÇİRİLMESİ: GENEL BİR DEĞERLENDİRME*

Eğitimsel Hedeflerin Taksonomisi, öğretimin bir sonucu olarak öğrencilerin öğrenmesini istediğimiz veya beklediğimiz açıklamaların sınıflandırılması için bir taslaktır. Taslak, her biri aynı eğitimsel hedefi ölçen madde öbekleri oluşturmak için çeşitli üniversitelerdeki öğretim üyeleri arasında sınav maddelerinin değişimini kolaylaştırmanın bir vesilesi olarak tasarlanmıştır. O zamanlar Chicago Üniversitesi Sınav Kurulu Muavini olan Benjamin S. Bloom, yıllık kapsamlı sınavların hazırlanmasının iş yükünü azaltacağını umarak bu fikri başlattı. Çabasına yardımcı olmak için, Amerika Birleşik Devletleri'nin dört bir yanından aynı problemle defalarca karşılaşan ölçme uzmanlarından bir grubu görevlendirdi. Bu grup ilerlemeyi mütalaa etmek, gözden geçirmeler yapmak ve sonraki adımları planlamak üzere 1949'dan itibaren yılda yaklaşık iki kez toplandı. Grubun nihai taslağı şu başlık altında 1956'da yayımlandı: *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals. Handbook I: Cognitive Domain*¹ [Eğitimsel Hedeflerin Taksonomisi: Eğitimsel Amaçların Sınıflandırılması. Klavuz I: Bilişsel Alan].² Bundan sonra bu, orijinal Taksonomi olarak anılmıştır. Theory Into Practice'in bu sayısının konusu olan bu taslağın gözden geçirilmiş, 45 yıl sonra hemen hemen aynı şekilde geliştirildi.³ Bundan sonra bu, gözden geçirilmiş Taksonomi diye anılmıştır.⁴

Bloom, orijinal Taksonomi'yi bir ölçüm aracından daha fazlası olarak görüyordu. O, Taksonomi'nin şunlarda rol oynayabileceğine inandı:

- Sınıf seviyeleri, konu ve kişiler arasındaki iletişimi kolaylaştırmak için öğretimin amaçları hakkındaki ortak dilde;
- Belirli bir ders ya da müfredat için, şu anki mevcut ulusal, vilayet ve mahalli ölçütlerde bulunanlar gibi eğitim hedeflerinin özel anlamını belirlemenin temelinde;
- Bir ünite, ders ya da müfredat üzerindeki eğitimsel hedeflerin, etkinliklerin ve değerlendirmelerin uyumunu belirlemenin araçlarında ve
- Herhangi belirli bir eğitim plan ya da müfredatının sınırlı genişliğine ve derinliğinin karşılaştırılabilmesine dayalı eğitimsel imkânların çeşitliliğinin toplu görünümünde.

Orijinal Taksonomi

Orijinal Taksonomi, bilişsel alana ait altı ana kategorinin her birisi için dikkatli bir şekilde geliştirilen tanımlar getirdi. Kategoriler; *bilgi, kavrama (anlama), uygulama, analiz, sentez ve değerlendirmedir*.⁵ *Uygulama* hâric olmak üzere bunların her biri alt kategorilere ayrıldı. Orijinal Taksonomi'nin tam yapısı Tablo 1'de gösterilmektedir.

* Çeviri makalenin orijinali: David R. Krathwohl, "A Revision of Bloom's Taxonomy: An Overview", *Theory and Practice* 41/4 (2002): 212-218. Çeviride tarafımızca eklenen hususlar [] işaretleri arasında belirtilmiştir.

¹ B.S. Bloom, v.dğr., *Taxonomy of educational objectives: The classification of educational goals. Handbook 1: Cognitive domain* (New York: David McKay, 1956).

² *The Taxonomy of Educational Objectives: Handbook II, The Affective Domain* [Eğitimsel Hedeflerin Taksonomisi: Klavuz II, Duyuşsal Alan] daha sonra basıldı (Krathwohl, Bloom, & Masia, 1964). Psikomotor alan için bir taksonomi kaynak grup tarafından hiç açıklanmadı, ancak bir kısmı Simpson (1966), Dave (1970) ve Harrow (1972) tarafından yayımlandı.

³ L.W. Anderson, ve diğerleri. *A taxonomy for learning, teaching, and assessing: A revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives* (Complete edition) (New York: Longman, 2001).

⁴ Yenilenmiş Taksonomi'nin hem ciltli tam baskısı hem de karton kapak özeti yayımlandı. Özete şu bölümler dâhil edilmedi: 15, Taksonominin Alternatif Taslaklarla İlişkisi; 16, Taksonominin Yapısının Deneysel Çalışmaları; 17, Çözülmemiş Problemler; ve Ek C, Bölüm 15'deki Metaanalizde Kullanılan Veriler.

⁵ Orijinal Taksonomi'de görünen terimler baş harfleri büyük eğik yazıyla görünmektedir; gözden geçirilmiş Taksonomideki terimlere bu tanımlamada kalın harfler eklendi.

Kategoriler, basit olandan bileşiğe ve somut olandan soyuta düzenlendi. Ayrıca, orijinal Taksonomi'nin birikimli bir hiyerarşiyi temsil ettiği kabul edildi; yani her basit kategorinin yeterliği bir sonraki daha karışık olanın yeterliği için bir ön şarttı.

Tablo 1: Orijinal Taksonomi'nin Yapısı

1.0 Bilgi

1.10 Özelliklerin bilgisi

1.11 Terminoloji bilgisi

1.12 Özel durumların bilgisi

1.20 Özelliklerle ilgili araçların ve yolların bilgisi

1.21 Teamüllerin [sözleşmeler, toplumda kabul gören kurallar] bilgisi

1.22 Yönelimlerin ve sıralamaların bilgisi

1.23 Sınıflandırmaların ve kategorilerin bilgisi

1.24 Ölçütlerin bilgisi

1.25 Yöntem bilgisi

1.30 Bir alandaki evrensellerin (tümellerin) ve soyutlamaların bilgisi

1.31 İlkelerin ve genellemelerin bilgisi

1.32 Kuramların ve yapıların bilgisi

2.0 Kavrama (Anlama)

2.1 Aktarma (Çevirme)

2.2 Açıklama (Yorumlama)

2.3 Çıkarım (Kestirim)

3.0 Uygulama

4.0 Analiz

4.1 Unsurların (Ögelerin) analizi

4.2 Bağlantıların (İlişkilerin) analizi

4.3 Örgütsel ilkelerin analizi

5.0 Sentez

5.1 Özgün bir bağlantının üretimi

5.2 Bir plan ya da tasarlanan işlemler setinin üretimi

5.3 Soyut bir bağlantılar seti türetme

6.0 Değerlendirme

6.1 İç delile göre değerlendirme

6.2 Dış ölçütlere göre hüküm verme

Taksonomi kavramı tanıtıldığı zamanlarda bir eğitim kavramı olarak bilinir değildi. Potansiyel kullanıcılar onun ne anlama geldiğini anlamadılar, bu sebeple ilk başta orijinal Taksonomi'ye çok az ilgi gösterildi. Ancak okurlar onun potansiyelini gördükçe, taslak geniş bir şekilde tanınır oldu ve alıntılı, zamanla 22 dile çevrildi.

Orijinal Taksonomi'nin en sık kullanımlarından biri, kategoriler yelpazesindeki maddelerin ve hedeflerin kapsamını ya da kapsam eksikliğini göstermek için test maddelerini ve müfredat hedeflerini sınıflandırmaktır. Bu analizler neredeyse her seferinde, *Bilgi* kategorisine dâhil olan hedeflere, bilginin sadece hatırlanmasını ya da tanınmasını gerektiren hedeflere yoğun bir vurguyu göstermiştir. Ancak bunlar, genellikle eğitimin önemli amaçları olarak kabul edilen *Kavramadan Senteze* kadar olan kategorilerde sınıflandırılabilen bilginin kullanımını ve anlaşılmasını içeren hedeflerdir. Bu sebeple bu tür analizler, testlerin ve müfredatın daha karmaşık kategorilerde sınıflandırılan hedeflere doğru tekrar tekrar taşınması için bir temel sağlamıştır.

Bir Boyuttan İki Boyuta

Öğretimin neticesi olarak arzu edilen öğrenme çıktılarını tarif eden hedefler; çoğunlukla a. bazı konu içeriğini ve b. o içerikle veya o içeriğe ne yapılacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla hedef cümleleri genellikle bir isim ya da isim öbeğinden (tamlama) -

konu içeriği- ve bir fiil ya da fiil öbeğinden (deyim) –bilişsel süreç(ler)- oluşmaktadır. Örneğin müteakip hedefi düşünün: Öğrenci ekonomideki arz talep kanununu hatırlayabilecektir. “Öğrenci yapabilecek” (ya da “Öğrenen yapacak” veya benzer bir ifade), bütün hedefler için yaygındır, çünkü bir hedef, öğrencilerin öğrenmesi gereken şeyleri tanımlamaktadır. Hedef cümleleri “Öğrenci yapabilecek” ifadesini genellikle dâhil etmiyor, sadece tek bölümü belirtiyor (örneğin “Ekonominin arz talep kanununu hatırlayın.”). Bu formda “arz talep kanunu”nun isim öbeği ve “hatırlar”ın da fiil olduğu aşikârdır.

Orijinal Taksonomi’deki *Bilgi* kategorisi, isim ve fiil yönlerinin ikisini de içermektedir. İsim ya da konu yönü *Bilgi*’nin kapsamlı alt kategorilerinde belirtildi. Fiil yönü, öğrencinin bilgiyi tanıyabilmesi ve hatırlayabilmesi beklendiğinden *Bilgi* için verilen tanıma dâhil edildi. Bu, tabiatında ikili olan ve bu yüzden öteki Taksonomik kategorilerden farklılık arz eden *Bilgi* kategorisi değerindeki taslağa tek boyutluluk getirdi. Bu gariplik, Bilişsel Süreç boyutunun temelini oluşturan fiil formu ve Bilgi boyutunun temelini sağlayan isim, ayrı boyutlar oluşturmak için bu iki yön, isim ve fiil şeklinde ayrılarak gözden geçirilmiş Taksonomi’de ortadan kaldırıldı.

Bilgi Boyutu

Orijinaldeki gibi gözden geçirilmiş Taksonomi’nin bilgi kategorileri de konu hatlarına tekabül eder. Bununla birlikte yeni Bilgi boyutu üç yerine dört ana kategori içerir. Bunların üçü, orijinal taslaktaki Bilgi alt kategorilerinin özünü kapsar. Ancak bunlar, terminolojiyi kullanmak ve orijinal taslağın planlanmasından itibaren gelişen bilişsel psikolojinin farklılıklarını tanımak için yeniden düzenlenmiştir. Dördüncü ve yeni bir kategori olan *Üstbilişsel Bilgi*, orijinal şemanın geliştirildiği zamanda geniş bir şekilde bilinmeyen bir ayırım sağlar. *Üstbilişsel Bilgi*, genelde idrak hakkındaki bilgiyi olduğu kadar kişinin kendini idraki hakkındaki bilgiyi ve farkındalığı da içermektedir (Pintrich, bu konu). Araştırmacılar, öğrencilerin üstbilişsel etkinliklerden haberdar edilmelerinin önemini göstermeye devam ettikçe ve daha sonra bu bilgiyi düşünme ve çalışma yollarını uygun bir şekilde aktarmak için kullanmayı sürdürdükçe bunun önemi giderek artmaktadır. Tablo 2’de alt kategorileriyle birlikte dört kategori gösterilmiştir.

Bilişsel Süreç Boyutu

Kategorilerin orijinal sayısı olan altı, önemli değişikliklerle birlikte muhafaza edildi. Üç kategori yeniden isimlendirildi, ikisinin sırası değiştirildi ve muhafaza edilen bu kategori isimleri, hedeflerde kullanılan şekle uygun olması için fiil kalıbına dönüştürüldü.

Orijinal *Bilgi* kategorisinin fiil yönü altı ana kategorinin ilki olduğu için korundu, ancak *Hatırlama* olarak yeniden isimlendirildi. *Kavrama*, öğretmenlerin çalışmaları hakkında konuşurken yararlandığı terimlerin kullanımındaki kategori etiketlerinin seçimine yönelik bir ölçüt olduğu için yeniden isimlendirildi. *Anlama*, hedeflerde yaygın kullanılan bir terim olması hasebiyle, onun içine alınmaması orijinal Taksonomi’nin yaygın bir eleştirisiydi. Aslında orijinal grup bunu kullanmayı düşündü, ancak öğretmenlerin *Kavramadan Senteze* kadar her şeyi kastederek öğrencilerin “gerçekten” anlamalarını istediklerini söylediklerinde ortaya çıkan ilave değerlendirmeden sonra bu fikri bıraktı. Ancak, gözden geçirmeyi yapan yazarlara burası, kavramanın yaygın eşanlamlısı olan *anlama* kullanımını popüler olduğu için benzer göründü. Bu yüzden orijinal kategorinin ikincisi olan *Kavrama (Comprehension)*, *Anlama (Understand)* olarak yeniden isimlendirildi.⁶

Tablo 2: Gözden Geçirilmiş Taksonomi’nin Bilgi Boyutunun Yapısı

A. Olgusal Bilgi: Öğrencilerin bir öğretiyi tanımak ya da ondaki problemleri

⁶ Problem çözme ve eleştirel düşünme, öğretmenler tarafından yaygın olarak kullanılan ve ayrıca gözden geçirmede dâhil edilmesi düşünülen diğer iki kavramdır. Ancak *anlamadan* farklı olarak burada, tek bir kategoride eşleştirilebilecek yaygın kullanımı yok gibi göründü. Bu sebeple Taksonomi’de kategorize edebilmek için *problem çözme* ve *eleştirel düşünmenin* istenilen özel anlamının kullanıldıkları bağlamdan belirlenmesi gerekir.

çözmek için bilmesi gereken temel unsurlar (ilkeler).

Aa. Terminoloji bilgisi

Ab. Belirli detayların ve unsurların bilgisi

B. Kavramsal Bilgi: Daha büyük bir yapı içindeki temel unsurlar arasındaki karşılıklı ilişkilerin birlikte çalışmasını sağlar.

Ba. Kategorilerin ve sınıflandırmaların bilgisi

Bb. Genellemelerin ve ilkelerin bilgisi

Bc. Teori, model ve yapıların bilgisi

C. Yöntemsel Bilgi: Bir iş ne şekilde yapılır; araştırma yöntemleri ve yeteneklerin, algoritmaların (işlemlerin), tekniklerin ve yöntemlerin kullanım ölçüsü.

Ca. Konuya özgü becerilerin ve algoritmaların (işlemlerin) bilgisi

Cb. Konuya has teknik ve metotların bilgisi

Cc. Uygun yöntemlerin hangi vakit kullanılacağını tespit için ölçütlerin bilgisi

D. Üstbilişsel Bilgi: Kişinin genelde kendi idrâkını anlaması ve farkındalığı gibi bilişsel bilgi.

Da. Taktiksel (stratejik) bilgi

Db. Bağlamsal ve duruma dayalı uygun bilgiyi kapsayan bilişsel görevler hakkında bilgi

Dc. Özbenlik bilgisi

Uygulama, Analiz ve Değerlendirme ancak fiil formlarındaki **Uygulamak, Analiz etmek** ve **Değerlendirmek** şeklinde tutuldu. *Sentez, Değerlendirme* ile değiştirildi ve **Oluşturma (Create)** şeklinde yeniden isimlendirildi. Orijinal alt kategorilerin hepsi isim fiillerle (ulaçlarla) yer değiştirdi ve “bilişsel süreçler” şeklinde isimlendirildi. Bu değişimlerle birlikte Bilişsel Süreç boyutunun kategorileri ve alt kategorileri -bilişsel süreçler- Tablo 3’te gösterildi.

Altı ana kategoriye, Orijinal Taksonomi’deki alt kategorilere göre daha fazla dikkat gösterilmişken, gözden geçirilmiş taksonomide, altı bilişsel süreç kategorisindeki 19 belirli bilişsel süreç ana vurguyu almıştır. Aslında gözden geçirilmişin altı ana kategorisinin doğası, belirli bilişsel süreçlere verilen açıklamalarda net bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu süreçler karşılıklı olarak her kategorinin genişliğini ve derinliğini betimler.

Orijinal Taksonomi gibi gözden geçirilmiş de Bilişsel Süreç boyutunun altı ana kategorisinin kendi karışıklığında farklı olduğuna inanılması bakımından bir hiyerarşidir; *hatırlamak, anlamaktan* daha az karışıktır ki o da *uygulamaktan* daha az karışıktır ve benzeri. Bununla beraber gözden geçirilmiş taksonomi, öğretmen kullanım şekline daha çok önem verdiği için katı bir hiyerarşi gereksinimi, kategorilerin birbiriyle örtüşmesine müsaade edilerek rahatlatıldı. Bu, *Anlamak* kategorisinin durumunda gayet açık bir şekilde gösterildi. Onun kapsamının büyük ölçüde orijinal taslaktaki *Kavrama* üzerinden genişletilmesi sebebiyle *Anlamak*’la ilgili bir takım bilişsel süreçler (örneğin *Açıklama*), *Uygulamak* (örneğin *Yürütme*) ile ilgili bilişsel süreçlerin en az birisinden bilişsel yönden daha karışıktır. Bununla birlikte şayet biri, karmaşıklığına hükmedilmiş bir ölçekteki altı ana kategorinin her birisini “merkez noktaya” yerleştirirse, muhtemelen onlar basit olandan karmaşık olana doğru bir ölçek formu oluşturacaklardır. Bu bağlamda Bilişsel Süreç boyutu bir hiyerarşidir ve büyük ihtimalle bu orijinal Taksonomi’deki gibi deneysel bulgular bakımından desteklenmiş olacaktır.⁷

Taksonomi Tablosu

Gözden geçirilmiş Taksonomi’de herhangi bir hedefin iki boyutta temsil edileceği gerçeği, doğrudan doğruya iki boyutlu bir tablo yapma olasılığını meydana çıkardı ki biz onu Taksonomi Tablosu olarak isimlendirdik. Bilgi boyutu, tablonun dikey eksenini

⁷ Bkz. Anderson, v.dğr. *A taxonomy for learning, teaching, and assessing: A revision of Bloom’s Taxonomy of Educational Objectives*, 16. Bölüm.

şekillendirirken Bilişsel Süreç boyutu, yatay eksenini şekillendirecektir. Bilişsel Süreç ve Bilgi kategorilerinin kesişim yerleri hücreleri oluşturacaktır. Netice itibarıyla herhangi bir hedef, Taksonomi Tablosu'nda, isim(ler) ya da tamlamayı(ları) kategorize etmeye uygun satırın(ların) ve fiili(leri) kategorize etmeye uygun sütunun(ların) kesişim yerine tekabül eden bir ya da daha fazla hücrede sınıflandırılabilir. Hedeflerin bu yerleştirmesinin nasıl yapıldığını görmek üzere 12. Sınıf için Minnesota Eyalet Dil Sanatları Standartları'ndan uyarlanmış aşağıdaki örneği düşünün:

Bir öğrenci; fikirlerin, konuların ya da temaların ilişkilerini ve örneklerini çözümleyen orijinal kompozisyonlar yazarak akademik amaçların ve görevlerin bir çeşidi için grameri, dil tekniklerini ve diğer İngilizce yazılı geleneksel standartları kullanarak yazma kabiliyetini gösterecektir.⁸

Tablo 3: Gözden Geçirilmiş Taksonomi'nin Bilişsel Süreç Boyutu'nun Yapısı

- 1.0 **Hatırlamak:** Uzun süreli hafızadan konu ile ilgili bilgiyi bulup getirmek.
 - 1.1. Tanıma
 - 1.2. Anımsama
- 2.0 **Anlamak:** Sözel, yazılı ve şekilli iletişimi içeren öğretici mesajların manasını belirlemek.
 - 2.1 Yorumlama
 - 2.2 Örnekendirme
 - 2.3 Sınıflandırma
 - 2.4 Özetleme
 - 2.5 Sonuç çıkarma
 - 2.6 Karşılaştırma
 - 2.7 Açıklama
- 3.0 **Uygulamak:** Verilen durumda bir işlemi kullanmak ya da yürütmek.
 - 3.1 Yürütme/işletme
 - 3.2 Yerine getirme/tamamlama
- 4.0 **Analiz etmek:** Maddeyi unsurlarına ayırmak ve unsurların birbirleriyle ve genel bir yapı veya hedefle ne şekilde ilişkili olduğunu belirlemek.
 - 4.1 Ayırt etme
 - 4.2 Düzenleme/örgütlenme
 - 4.3 Dayandırma/işkilendirme
- 5.0 **Değerlendirmek:** Ölçüt ya da modellere dayanarak hükümler vermek.
 - 5.1 İnceleme/kıyas yapma
 - 5.2 Eleştirme
- 6.0 **Oluşturma:** Özgün, tutarlı bir bütün veya orijinal ürün yapmak amacıyla unsurları bir yere getirmek.
 - 6.1 Meydana getirme
 - 6.2 Tasarlama
 - 6.3 Üretme

Biz, standardı (yani hedefi) basitleştirerek belirli kısımları özellikle "dil bilgisi, dil teknikleri ve akademik amaçların ve durumların bir çeşidi için İngilizce yazım ölçüsünün diğer kurallarını kullanma" gibi sınırlamaları dikkate almadan başlıyoruz. (Bunlardan bazıları eğer doğru bir şekilde yapılmazsa öğrencinin kompozisyonuna düşük bir not verilmesine neden olacak puanlama boyutlarını belirtmektedir.) Bu sınırlamaları hesaba katmamak bizi

⁸ State of Minnesota. (1998). State educational standards coupled to lesson plans and resources: Language Arts, High standards (1998): Grade 12: Writing-Unit: Description, Academic. Retrieved April 20, 2001, from <http://www.statestandards.com/showstate.asp?st=mn>.

şunlarla karşı karşıya bırakır:

Fikirlerin, konuların ya da temaların ilişkilerini ve yapılarını analiz eden orijinal kompozisyonlar yazın.

Hedefin Bilgi boyutuna yerleştirilmesi “Fikirlerin, konuların ya da temaların ilişkilerini ve yapılarını.” tamlamasının dikkate alınmasını gerektirmektedir. “Yapılar ve ilişkiler” **B. Kavramsal Bilgi**’yle ilgilidir. Bunun için **B. Kavramsal Bilgi**’nin bir benzeri olarak isim bileşenini tasnif edeceğiz. Bilişsel Süreç boyutuna hedefin yerleştirilmesiyle ilgili olarak iki fiilin varlığını not ederiz: yazmak ve analiz etmek. Kompozisyonlar yazma, Üretme’yi gerektirmekte ve böylece biz **6. Oluşturma**’nın bir örneği olarak sınıflandıracağız. Analiz tabii ki de **4. Analiz**’in bir örneği olacaktır. Bilişsel süreç kategorisinin her ikisi, büyük ihtimalle (öğrencilerden oluşturma yapmadan evvel analiz etmeleri beklenmesi) ile ilgili olması hasebiyle bu hedefi biz Taksonomi Tablosu’nun hücrelerinden ikisine yerleştiririz: B4, Analiz Kavramsal Bilgi ve B6, Oluşturma [temel alınarak] Kavramsal Bilgi (bakınız Şekil 1). Biz, oluşturma’nın kendisinin kavramsal bilgi olmadığını göstermek için köşeli parantezi [temel alır] kullanıyoruz; daha doğrusu bu durumda oluşturma, öncelikle kavramsal bilgiye dayanmaktadır.

Bilgi Boyutu	Bilişsel Süreç Boyutu					
	1. Hatırlamak	2. Anlamak	3. Uygulamak	4. Analiz Etmek	5. Değerlendirmek	6. Oluşturmak
A. Olgusal Bilgi						
B. Kavramsal Bilgi				X		X
C. İşlemsel Bilgi						
D. Üstbilişsel Bilgi						

Şekil 1: Minnesota Eyalet Dil Sanatları Standartları’nın 12. Sınıfa göre Taksonomi Tablosu’nda yerleştirilmesi.

Taksonomi Tablosu’nu kullanarak bir dersin ya da ünitenin hedeflerinin analizi, diğer şeylerin yanında, daha karmaşık bilginin çeşitlerinin ve bilişsel süreçlerin hangi boyutta dâhil edildiğine ilişkin bir gösterge sağlar. **Anlamak**’tan **Oluşturma**’ya doğru genellikle hedefler, eğitimin en mühim çıktıkları olarak düşünüldüğü için onların dâhil edilmesi ya da noksanlığı Taksonomi Tablosu’ndan kolaylıkla görülür.

Senaryolardan birinden şu örneği düşünün ki bir öğretmen olan Bayan Gwendolyn Airasian gözden geçirilmiş Taksonomi biriminde, Bağımsızlık Savaşı Öncesi sömürge tarihini güçlü bir yazma görevi ile bütünleştirdiği bir sınıf ünitesini tasvir eder. Bayan Airasian dört belirli hedef listeler. O, öğrencilerinden şunları ister:

1. Meclis Faaliyetleri’nin belirli bölümlerini hatırlayın (örneğin Şeker, Bandrol ve Townshend Faaliyetleri);
2. Meclis Faaliyetleri’nin sonuçlarını farklı sömürge grupları için açıklayın;
3. Bir sömürge karakteri ya da grubu seçin ve onun/onların Faaliyetler üzerindeki konumunu belirten ikna edici bir makale yazın (makale, sınıfta özellikle öğretilmeyen ya da ele alınmayan en az bir yardımcı gerekçeyi kapsamalıdır) ve

4. Makaleyi kendi kendinize ve akranlar arası düzenleyin.

İlk hedefin sınıflandırması **1. Hatırlamak**, açık bir şekilde bilişsel süreçtir ve “Meclis Faaliyetleri’nin belirli bir bölümü”, **A. Olgusal Bilgi** alt kategorisi **Ab. Belirli detayların ve unsurların bilgisi**’dir. Böylece bu hedef A1 hücrelerine yerleştirilir.⁹ İkinci hedefin fiili “Açıklayın”, **2. Anlamak**’ın altındaki yedinci bilişsel süreç olan **2.7. Açıklama**’dır. Öğrencinin “Meclis Faaliyetleri’nin sonuçlarını” açıklaması istendiği için “sonuçlar”ın Faaliyetler’in sonraki etkileri hakkındaki yaygın ifadeleri işaret ettiği ve **Bc. Teori, model ve yapıların bilgisi**’ne en yakın olduğu anlamı çıkarılabilir. O zaman bilgi türü B. Kavramsal Bilgi olacaktır. Bu hedef B2 hücresinde sınıflandırılır.

Üçüncü hedefteki anahtar fiil “yazma”dır. Yukarıda ele alınan Minnesota Eyalet standardının tasnifi gibi yazma, **6. Oluşturma** içindeki bir süreç olan **6.3. Üretme**’dir. “Onun/onların Faaliyetler üzerindeki konumu”nu tanımlamak için **A. Olgusal Bilgi** ve **B. Kavramsal Bilgi**’nin bağdaştırılması gerekecek, dolayısıyla bu hedef iki hücrede sınıflandırılacak: A6 ve B6. Nihayet dördüncü hedef “kendi kendine düzenle” ve “yaşlılar arası düzenle” fiillerini içerir. Düzenleme, değerlendirmenin bir türüdür, bu sebeple ilgili süreç **5. Değerlendirme**’dir. Değerlendirme süreci, **B. Kavramsal Bilgi** olarak sınıflandırılan ölçütü içerecek, dolayısıyla dördüncü hedef B5 hücresine dizilecektir. Şekil 2’de bu ünitenin hedefleri için tamamlanan Taksonomi Tablosu gösterilmiştir.

Bilgi Boyutu	Bilişsel Süreç Boyutu					
	1. Hatırlamak	2. Anlamak	3. Uygulamak	4. Analiz Etmek	5. Değerlendirmek	6. Oluşturmak
A. Olgusal Bilgi	Hedef 1					Hedef 3
B. Kavramsal Bilgi		Hedef 2			Hedef 4	Hedef 3
C. İşlemsel Bilgi						
D. Üstbilişsel Bilgi						

Şekil 2: Bayan Airasian’ın güçlü bir yazma görevi ile bütünleştirdiği Bağımsızlık Savaşı Öncesi sömürge tarihi ünitesinin bir Taksonomi Tablosu’nda sınıflandırılışı.

Tablodan bir kişi, daha karmaşık kategorilerin hangi kapsamda temsil edildiğini hızlı bir şekilde görsel olarak belirleyebilir. Bu açıdan Bayan Airasian’ın ünitesi gerçekten faydalıdır. Yalnızca tek hedef **Hatırlamak** kategorisiyle alakalıdır; diğerleri çoğunlukla daha önemli ve eğitimin kalıcı ürünleri-daha karmaşık olanları olarak kabul edilen bilişsel süreçleri içerir. Taksonomi Tablosu, içerdiği şeyleri göstermesine ek olarak, bulunması gereken ancak olmayan şeyleri de meydana çıkarmaktadır. Böylece Şekil 2’de alttaki iki satır boşluğu, dâhil edilebilecek yöntemsel ya da üst bilişsel bilgi hedeflerinin olup olmadığına dair soruları ortaya çıkarır. Örneğin, öğretmenin öğrencilere açık bir şekilde öğretebileceği düzenlemede takip etmek için yöntemler var mı? Bundan farklı olarak kişinin sahip olduğu yazımda yaygın hataların çeşitleri ve onları düzeltmenin tercih edilen yollarının bilgisi, vurgulanabilecek kendi kendine düzenlemenin önemli bir üst bilişsel çıktısı mıdır? Taksonomi Tablosu’yla

⁹ Sütunları ve satırları düzenlemek için alt kategoriler kullanabilir; ancak basitlik adına örnekler sadece ana kategorileri kullanmıştır.

sunulan imkânların genel görünüşü kişinin boş alanları görmesine ve kaçırılan öğretim fırsatlarını düşünmesine vesile olur.

Taksonomi Tablosu ayrıca hem hedeflere ulaşmak için yararlanılan eğitici ve öğretici faaliyetleri hem de hedeflerin öğrenciler tarafından ne kadar iyi öğrenildiğini belirlemek için kullanılan değerlendirmeleri sınıflandırmak için kullanılabilir. Bu amaçlar için Taksonomi Tablosu'nun kullanımı, gözden geçirilmiş Taksonomi kitabında yer alan altı senaryoda açıklandı ve gösterildi.¹⁰ Bu yayının son iki yazısında, Airasian daha ayrıntılı şekilde değerlendirmeyi ele almakta; Anderson ise dizilişi açıklayıp göstermektedir.

Sonuç

Eğitimsel Hedeflerin Taksonomisi, eğitimsel amaçları, hedefleri ve nihayetinde ölçütleri sınıflandırmak için bir taslaktır. O, kategorilerden birinde sınıflandırılmış hedefler için ortak anlaşılabilir bir mana veren ve böylece bağlantıyı geliştiren örgütsel bir yapı sağlar. Orijinal Taksonomi, hemen hemen tümü alt kategorileriyle birlikte altı kategoriden meydana gelmekteydi. Onlar hiyerarşik, birikimli bir yapıda düzenlendi; sonraki daha karmaşık becerinin ya da kabiliyetin başarılması, öncekinin kazanımını gerektirdi. Orijinal Taksonomi kitabı, her kategori için sağlanan (büyük ölçüde çoktan seçmeli) birçok test maddesi örneğiyle öğrenmenin değerlendirilmesini vurguladı.

Bizim orijinal Taksonomi'yi gözden geçirmemiz iki boyutlu bir yapıdır: Bilgi ve Bilişsel Süreçler. İlki, orijinal *Bilgi* kategorisinin alt kategorilerine daha çok benzemektedir. İkincisi, *Bilgi* kategorisi **Hatırlamak** diye isimlendirilerek; *Kavrama* kategorisi **Anlamak** diye isimlendirilerek; *Sentez*, **Oluşturmak** şeklinde yeniden isimlendirilerek ve üst kategoriye alınarak ve geri kalan kategoriler, **Uygulamak**, **Analiz Etmek** ve **Değerlendirmek** şeklinde fiil formlarına değiştirilerek orijinal Taksonomi'nin altı kategorisine benzemektedir. Bunlar hiyerarşik bir yapıda düzenlendi, ancak orijinal Taksonomi'de olduğu gibi katı bir şekilde değil.

Bilgi ve Bilişsel Süreç boyutları birlikte, Taksonomi Tablosu diye gayet faydalı bir tablo oluşturur. Hedeflerin, faaliyetlerin ve değerlendirmelerin sınıflandırılması için Tablo'nun kullanımı, belirli bir ders ya da ünitenin açık, özlü ve görsel sunumunu sağlar. Taksonomi Tablosu'ndaki girişler tamamlandığında ilgili vurguyu, müfredat uyumunu ve kaçırılan eğitim fırsatlarını incelemek için kullanılabilir. Öğretmenler bu incelemeye dayanarak öğretimin verimini ve müfredatın planlanmasını nerede ve nasıl geliştireceklerine karar verebilir.

¹⁰ Anderson, v.dğr. *A taxonomy for learning, teaching, and assessing: A revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives*, 8-13. Bölümler.

Kaynakça | References

- Anderson, L.W. (Ed.), Krathwohl, D.R. (Ed.), Airasian, P.W., Cruikshank, K.A., Mayer, R.E., Pintrich, P.R., Raths, J., & Wittrock, M.C. *A taxonomy for learning, teaching, and assessing: A revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives* (Complete edition). New York: Longman, 2001.
- Bloom, B.S. (Ed.), Engelhart, M.D., Furst, E.J., Hill, W.H., & Krathwohl, D.R. *Taxonomy of educational objectives: The classification of educational goals. Handbook 1: Cognitive domain*. New York: David McKay, 1956.
- Dave, R.H. Psychomotor levels. In R.J. Armstrong (Ed.), *Developing and writing educational objectives* (pp. 33-34). Tucson AZ: Educational Innovators Press, 1970.
- Harrow, A.J. *A taxonomy of the psychomotor domain: A guide for developing behavioral objectives*. New York: David McKay, 1972.
- Krathwohl, D.R., Bloom, B.S., & Masia, B.B. *Taxonomy of educational objectives: The classification of educational goals. Handbook II: The affective domain*. New York: David McKay, 1964.
- Simpson, B.J. The classification of educational objectives: Psychomotor domain. *Illinois Journal of Home Economics*, 10(4), (1966):110-144.
- State of Minnesota. (1998). State educational standards coupled to lesson plans and resources: Language Arts, High standards (1998): Grade 12: Writing-Unit: Description, Academic. Retrieved April 20, 2001, from <http://www.statestandards.com/showstate.asp?st=mn>.

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 • Yıl / Year: 4 • İlkbahar / Spring: 2021 • Sayı / Issue: 7

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 – Sayı | Issue: 7 – 2021 Nisan | 2021 April



RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies مجلة روم ابل للبحوث اإسلامية
ISSN: 2564-7903

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Yıl | Year: 4 - Sayı | Issue: 7 - 2021 Nisan | 2021 April: 298-304.

VEFAYAT: HAFIZ ABDULLAH NAZIRLI
Obituary: Hafız Abdullah Nazırlı

Cevdet KILIÇ

Prof. Dr., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr., Trakya University Faculty of Theology,
Department of Philosophy and Religious Studies
cevdetkilig@trakya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-9205-4748

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Vefeyat / Obituary
Geliş Tarihi / Date Received: 22 Mart 2021 / 22 March 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Nisan 2021 / 06 April 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Nisan / 30 April 2021
Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Nisan / April

Atıf / Citation: Kılıç, Cevdet. "VEFAYAT: Hafız Abdullah Nazırlı". Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 7 (Nisan 2021): 298-304.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>
mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ
Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

VEFAYAT: HAFIZ ABDULLAH NAZIRLI

Bazı değerler vardır, içinden çıktıkları toplumların ışıkları, kandilleri, Süreyyaları mesabesinde dirler. Toplumlar onlarsız yapamaz. Onlar sadece hayatlarını sürdükleri zaman diliminde değil, dünyalarını değiştirseler de geleceğe ışık tutarlar, yön verir. Kendilerine verilen ömrü verenin Sahibiyle iç içe yaşarlar.

Bir talebesi: "Ben Kur'an'ı muhafaza ettim ve onu rast gele olur olmaz yerlere götürmedim, şeref ve itibarını asla yere düşürmedim." dediğini duydum der onu anlatırken.

Bir Kur'an hadimi, Kur'an'ın yüce değerlerin izzet ve şerefini, hayatı pahasına da olsa muhafaza ve müdafaa etme erdem ve yiğitliğini gösteren ve bir ömür bu minval üzere yaşayan.

Hayatı boyunca Kur'an'ın hem hafızı hem de muhafızı, sadece lafzını değil, manasını da hayatının her alanına taşıyan.

Kimden mi bahsediyoruz? 12 Şubat 2021 tarihinde 107 yaşında vefat eden ömrünü Kur'an hizmetine adayan ne söylesek ne anlatsak bir tarafı eksik kalacak olan hocaların hocası Hafız Abdullah Nazırlı Hocamızdan bahsediyoruz. Nam-ı diğer eserlerinde kullandığı isimle İmamzade Abdullah Hanevî'den.¹

Hayatını ve eserlerini okudukça ondaki adanmışlık ahlakını keşfedersiniz. Kur'an'la huzur bulan, Kur'an öğretmekle, hafız-ı kelim yetiştirmekle huzur bulan, o huzuru etrafına cömertçe saçan bir âlim ve arif insan bulursunuz karşınızda. Hocamızın yanına vardığınızda sizi farklı dünyalara alıp götürürdü. Duruşu, konuşması, edebi, ilmi, irfanı, kendinden değil, kendini yücelten değerlerden bahsederdi. Sürekli sözlerinin arkasında nebevî bir ahlak öğretisi bulunmaktaydı...

Bir talebesinin anlatımıyla "Benim hayatım, eğer Rabbimin Kur'an'ına hizmet edeceksene ancak mutlu olurum. Bu sebeple; lütfen benden değil, benim kendisiyle değer kazanmaya çalıştığım ilahî prensiplerden bahsedin. Beni olduğu gibi anlatın, sakın aşırılığa kaçmayın. Benim izzet ve şeref bulmaya çalıştığım değerlere bu toplumu taşımaya gayret edin..." demişti.

Hasbelkader Elazığ Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde on bir yıl kadar öğretim üyeliği yapmıştık. Derslerine girdiğim sınıflarda derslerimizde bazı talebelerimizin duruşuyla, konuşmasıyla, çalışkanlığıyla, oturuşuyla, kalkışıyla, ahlakıyla, edebiyatıyla, arkadaşları ve hocalarıyla münasebetlerindeki ölçülülüğü ile dikkatimi çekerlerdi. Ben kendileriyle münasebetlerimle hep dikkat ederdim. Onlara ayrı bir saygı duyardım. İlerleyen samimiyetimizde kendilerine sormadan edememiştim. Siz farklısınız bu edebi nerden alıyorsunuz diye.

Bana kendilerinden hafızlık eğitimi aldıkları hocaları Hafız Abdullah Nazırlı'yı işaret etmişlerdi. Demek ki hocaları onlara sadece Kur'an-ı Kerim ezberletmiyor, onlara aynı zamanda yukarıda bizzat zat-i alilerinin de belirttiği gibi Kur'an ahlakını aşıyordu. Onlara Kur'an'ın lafzıyla birlikte ruhunu ilmek ilmek işliyordu.

Merhum hocamız, özellikle Kur'an hafızı olmalarının yanında Kur'an'ın muhafızı da olmalarını da tavsiye ediyordu. Çünkü bu onları ümmetin en şerefli olma şeref ve bahtiyarlığına ermelerini arzu ediyordu.

Eşref-i ümmet olanlar hafız-ı Kur'an olur,
Hafız-ı Kur'an olanın Hafızı, Kur'an olur,
Kim kelimullahı ezber eylese Allah için,
Hamisi Allah olur, o nail-i ihsan olur.

¹ Hayatı hakkında bkz: Tuncay Karateke, "Bir Kur'an Öğretmeni: Hafız Abdullah Nazırlı (Hayati, Eserleri ve Kur'an Öğretim Yöntemi)", *Amasya İlahiyat Dergisi* 4 (2015), 59-62; Enver Demirpolat, *Türk- İslam Düşünce Tarihinde Harputlu Düşünürler* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 50.

Hocamız, Elâzığ Hoş Köylü. Annesi bu köyden, babası Diyarbakır'ın Hani ilçesindedir. Kabilesine İmamzâdeler denir. Kundaklık bir bebek iken gözlerinden rahatsızlanması sonucunda bir gözünü kaybetmiştir.

Çocukluğunu ve gençliğini Hânî'de geçiren Abdullah Nazırlı hocamız, ilk tahsilini babasından almıştır. Hıfzını 12 yaşında tamamlamıştır. Daha sonra Elazığ'da ve Hânî'de aldığı eğitimle Arapça, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kıraat eğitimi almıştır. 1946 yılından itibaren Malatya, Sivas/Kangal, Kayseri illerinde müezzinlik, imamlık ve Kur'an kursu hocalığı vazifelerini yaptıktan sonra memleketi Elazığ'a gelerek ömrünün sonuna kadar burada Kur'an'a hizmet etmiştir.

Merhum Hafız Abdullah Nazırlı hocamız, kendi ifadesiyle *"Bu hayatta bana dört şey çok sevdirildi. Okumak, okutmak, yazmak ve anlatmak. Bir gören gözümle, bir titreyen elimle 5000 civarında insana Kur'an öğrettim. Bunun yanında 1000 civarında hafız yetiştirdim. 150 civarında şiir yazdım."* demiştir. Ömrü hayatında yetiştirdiği talebelerinden içlerinde bugün memleketimizde önemli hizmet alanlarında, vatanına, milletine, dinine hizmet eden talebelerimizin de bulunmasından dolayı biz de dolaylı olarak da olsa onun talebesi olma bahtiyarlığını yaşıyoruz. Rivayete göre eserlerini Allah'ın Esmâ'ül-Hüsna'nın sayısını geçmemek için 99 da sınırlandırmıştır. Hocamız başta Kur'an tefsiri olmak üzere fıkıh, akaid, hadis ve muhtelif konularda eser vermiş, onlarca hüsn-ü hat tablosu nakşetmiştir.²

Hocamız, eğitim ve öğretime, bilgi ve bilime olan aşk ve hevesini şöyle özetlemektedir: *"Ben hayatta yemek içmek dâhil her ne iş yaptımsa usandım ve doydum. Fakat okumaktan, onu başkasıyla paylaşmaktan ve kaybolmasını önlemek için yazıya dökmekten hiçbir usanç ve bıkkınlık hissetmedim."*

Hocamız bütün bunlara rağmen İslam için, Allah için bir şey yapamamanın ezikliğini hep yüreğinde hissetmiş olacak ki -hocamızın tevazuuna ve pişmanlığına bakın- bu duygularını mısralarına taşıyarak şöyle demiştir:

Rabbimin dergâhına bilmem ne yüzle varayım?
Ol huzura varmağa çok utancım var, ağlarım
Merhamet kıl ya ilahi Nazl'nın bu haline
O karanlık kabir içinde vahdetim var ağlarım...

Ömrünü Kur'an'a hizmetle geçirmiş Elazığ'lı bir âlimin hayat serüveni bizler için birer örnek vesikasıdır. Onlar böylesi bir zamanda Resulullah efendimizin yolunu, sünneti seniyyesini düstur edinerek İslam'a nasıl hizmet edileceğini, talebenin nasıl hafızı Kur'an ve hadim-i Kur'an yapılacağını bizlere göstermişlerdir. Bize düşen Nazırlı hocalarımız gibi değerleri sürekli gündemde tutarak tanınmasını, örnek almak ve alınmasını sağlamaya çalışmaktır.

Bir gün merhum hocamızın talebeleriyle ders sonrası odamda ders durumlarından konuşurken ve Nazırlı hocamızdan behsediyorduk. Talebelerinden biri çantasından bir Osmanlıca metin çıkararak, hocamız bize hafızlığa başlatırken uzun bir sohbetten sonra hepimize hafızlara nasihatleri içeren bu metni dağıttı dedi. Sonra da hocamız: Bu benim siz hafız talebelerime hafızlığa başlarken uymanız gereken nasihatlerimdir. Bu nasihatlerimi tutunuz ve asla nasihatlerimin dışına çıkmayasınız, nasihatlerimi her daim tutasınız diye nasihat etti demişti. Ben de bir nüshasının bende kalması için hocanızdan izin alır mısınız diye rica ettim. Merhum hocamızın metnini, zaman zaman açıp okuyarak bugüne kadar notlarımın arasında buldurdum.

Bu metni sizlerle burada paylaşmak istiyorum. Bu vesile ile Merhum Hafız Abdullah Nazırlı Hocamıza Allah'tan Rahmet diliyor, bizleri onun şefaatine nail eylesin diyorum.

² Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz: Mehmet Soysaldı, "Yaşayan Bir Kur'an Hadimi Hafız Abdullah Nazırlı", *Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu (Elazığ 23-25 Mayıs 2013) Bildiriler* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2013), 395-402; Karateke, "Bir Kur'an Öğretmeni: Hafız Abdullah Nazırlı (Hayati, Eserleri ve Kur'an Öğretim Yöntemi)", 62-72; Demirpolat, *Türk- İslam Düşünce Tarihinde Harputlu Düşünürler*, 50-51.

حافظلریم

برقاج نصیحتلریم

اولادلرم دشون نصیحتلریم قوللاه ویریب، آرتوق سز حمله قرآن
 عظیم الشان اولدیگز، هیکیز قرآنک خادملری سکز قرآنه خدمت
 ایده جکسکز، بو کتاب سزک کتابگذر. سز بو کا صاحب اولک،
 آکر سز بو کا صاحب اولورسه کتر اوردیه کزه صاحب اولور، لهم دنیاده
 لهم آخزیده عزیز اولور سکز، آکر سز او توبه قیدیه کتر اوده سزی بر قیدیه.
 اولادلرم صافک سز کندیکری: قاله یرملرده دولاشان
 بعض کیمه لر کی ظهیر ایتیه سکز، اونلرک بلکه کوروشلری سزک
 خوشو کوزه کیده بلید، أما صافک اونلرکی اولماغه هوس ایتیه سکز،
 سز کندیکری قرآنه یاقتید بر حال ایچرینه قویماغه حالشک،
 سز یاراشقه لرینه هر حالکله آورنگ اولک، سز قرآنک ایسه دیکه
 بر انسان اولک، که الله ورسوله سزدن رضی اولسون،
 حافظلرم: أهل قرآن أهل الله در. معنأ أهل قرآنک دره ده کی
 چوه یرک کدر، بو سببله دنیا حیاته یعنی جلالی باشانته، مال و
 ثروته هوس ایتیه بک، بونلرک جهلری دنیاده قالیه، آخزیه طبع بری
 کتیه آنجاه ایمان و عمل صالح کیدر، ایمان و عمل صالح ده سز قرآن ایله
 منایه اولابلیر.

(اشراف امی حله القرآن) شرقه نائل اولان دگر اولاد لرم .
 نه بختیار انسانلر سکر که بوشرف نائل اولمشکر . حمله قرآن اولماقد
 پیغیر آقذیزک تقدیرینی قازانسه وامتک شرفلی انسانلر آرنه
 کیرمشکر . لکسر نصیب اولمایان بوشرف سزه نصیب اولمشدر .
 سزه تو صیم بودر که حیاتلرک صوکنه قادر بوشرفی محافظه ایدمشکر
 یعنی سزه لجه امان چکوب آز برله دیگنر بر قرآن کریمی اونوتیار سکر .
 لهم اوقویا سکر لهم اوقوتا سکر . زیمه وزمانلر مساعد اولدجه سزه
 اوقومور ایسه نیاری ، اهل مال ایسه یوب اوقوتا سکر . وینه قرآنک
 احکامیلر عمل ایدوب و اخلاقیلر تخلیه ایدوب سکر . هر بیره و هر زمان
 قرآنده آیریلیماسکر . ای بیلر سکر که سز قرآنده آیریلیمادجه اودومزدن
 آیریلیمان . سز اونی اونوتیادجه اوده سزی اونوتیمان . لهم دنیا ده
 و لهم آخرتده سزی یا لک بر اقمان . سزه صاحب چقار .
 ر یارب بوزلر نیم اهلیم در . دنیا ده بنی ترک ایته دیلر . بنی اولودیلر
 اوقوتدیلر و باک صاحب اولدیلر . مساعد بیور که به ده بوزگون بوزلره
 صاحب اولایم ا و در و اهلله صاحب چقار و شفاعت ایدر .

حافظ عبدالله ناطری



۱۹۹۷

سز قرآنه امانت وانه سزه

Hafızlarıma

Birkaç Nasihatlerim,

Evlatlarım! Şu nasihatlerime kulak verin. Artık siz Hamele-i Kur'an-azimişşan-oldunuz. Hepiniz Kur'an'ın hadimlerisiniz. Kur'an'a hizmet edeceksiniz. Bu kitap sizin kitabınızdır. Siz buna sahip olun. Eğer siz buna sahip olursanız, o da size sahip olur. Hem dünyada hem ahirette aziz olursunuz. Eğer siz onu bırakırsanız, o da sizi bırakır.

Evlatlarım, sakın siz kendinizi kaldırımlarda dolaşan bazı kimseler gibi zayıf etmeyiniz. Onların belki görünüşleri sizin hoşunuza gidebilir. Ama sakın onlar gibi olmaya heves etmeyiniz. Siz kendinizi Kur'an'a yakışır bir hâl içerisine koymaya çalışın. Siz yasaklarına her hâlinizle uzak olun. Siz Kur'an'ın istediği bir insan olun ki Allah ve Resulullah sizden razı olsun.

Hafızlarım!

Ehl-i Kur'an, ehlullahtır. Manen ehl-i Kur'an'ın derecesi çok yüksektir. Bu sebeple dünya hayatına, cilalı yaşantısına, mal ve servetine heves etmeyin. Bunların cümlesi dünyada kalır. Ahirete hiçbir gitmez. Ancak iman ve amel-i salih gider. İman ve amel-i salih de yine Kur'an ile mümkün olabilir.

(Eşrafu ümmeti hameletü'l-Kur'an) şerefine nail olan değerli evlatlarım.

Ne bahtiyar insanlarsınız ki bu şerefe nail olmuşsunuz. Hamele-i Kur'an olmakla Peygamber Efendimizin takdirini kazanmış ve ümmetin şerefli insanları arasına girmişsiniz. Herkese nasip olmayan bu şeref size nasip olmuştur.

Size tavsiyem budur ki hayatınızın sonuna kadar bu şerefi muhafaza edesiniz. Yani senelerce emek çekip ezberlediğiniz bu Kur'an-ı Kerim'i unutmayasınız. Hem okuyasınız hem okutasınız. Zemin ve zamanınız müsait oldukça sizden okumak isteyenleri ihmal etmeyip okutasınız. Ve yine Kur'an'ın ahkâmıyla amel edip ve ahlakıyla tehalluk edesiniz. Her yerde ve her zaman Kur'an'dan ayrılmayasınız. İyi bilirsiniz ki siz Kur'an'dan ayrılmadıkça o da sizden ayrılmaz. Siz onu unutmadıkça o da sizi unutmaz. Hem dünyada hem ahirette yalnız bırakmaz, size sahip çıkar.

"Ya Rabbi, bunlar benim ehlimdir. Dünyada beni terk etmediler; beni okudular, okuttular. Ve bana sahip oldular. Müsaade buyurun ben de bugün bunlara sahip olayım." der ve ehline sahip çıkar, şefaet eder.

Siz Kur'an'a emanet, Kur'an da size.

Hafız Abdullah Nazırlı
1997.

Kaynakça | References

- Demirpolat, Enver. *Türk- İslam Düşünce Tarihinde Harputlu Düşünürler*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Karateke, Tuncay. "Bir Kur'an Öğretmeni: Hafız Abdullah Nazırlı (Hayati, Eserleri ve Kur'an Öğretim Yöntemi)". *Amasya İlahiyat Dergisi* 4 (2015), 57-80.
- Soysaldı, Mehmet. "Yaşayan Bir Kur'an Hadimi Hafız Abdullah Nazırlı". *Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu (Elazığ 23-25 Mayıs 2013) Bildiriler*. 393-402. Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2013.

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Rumeli Journal of Islamic Studies

YAYIM VE YAZIM İLKELERİ / WRITING AND PUBLISHING PRINCIPLES

GENEL İLKELER	GENERAL PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none">- Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Trakya Üniversiteler Birliği'ne (TÜB) mensup Trakya Üniversitesi, Kırklareli Üniversitesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi ve Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri tarafından, Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öncülüğünde çıkarılır.- Hakemli ve uluslararası bir İslâm araştırmaları alan dergisidir.- Nisan ve Ekim aylarında (İlkbahar-Sonbahar) olmak üzere yılda iki defa yayımlanır.- Türkçe, Arapça, İngilizce ve Balkan dillerinde makale yayımlanır. Yabancı dilde yayımlanacak makalelerden uzun Türkçe özet istenir.- Dergi bilimsel makale, araştırma notları ve raporları, çeviri makale, kitap ve sempozyum tanıtım vb. yazıları içerir.- Gönderilen bütün makaleler hakem, yayın ve danışma kurullarından geçtikten sonra yayımlanır.- Yazısı yayımlanan yazarlar, telif hakkının <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'</i>ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.- Yazıların bilimsel, dil ve hukûkî sorumluluğu yazarına aittir.- Yazılar kaynak gösterilmeden yayımlanamaz, çoğaltılamaz.- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini rumelislam@trakya.edu.tr veya <i>dergipark</i> web adresinden yapabilirler.- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılar derginin ilgili sayısına ait PDF formatındaki basımını derginin sitesinden ve/ya <i>dergipark</i> web adresinden indirebilirler.	<ul style="list-style-type: none">- Rumeli Journal of Islamic Studies published under the leadership of Trakya University Faculty of Theology with the cooperation of the Faculties of Theology of Kırklareli University, Tekirdağ Namık Kemal University and Çanakkale Onsekiz Mart University, all of which are the members of Trakya Universities Association (TUB).- It is an international, peer-reviewed journal dedicated to the field of Islamic Studies.- It is published twice a year in April and October (Spring-Autumn).- Rumeli Journal of Islamic Studies publishes articles in Turkish, Arabic, English and in Balkan languages. A long Turkish summary is required from authors of the articles will be published in foreign languages.- The journal consists of scholarly articles, research notes, reports and translations as well as book and symposium reviews.- The submissions are published subsequent to being reviewed by the peer reviewers, the editorial and the publication boards.- The authors who published their articles are deemed to have accepted that the copyright belongs to <i>Rumeli Journal of Islamic Studies</i>.- The authors are scientifically, linguistically and legally responsible for their works.- The articles cannot be published or copied without showing their source.- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through rumelislam@trakya.edu.tr or <i>dergipark</i> by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.

	<ul style="list-style-type: none"> - Contributors will download PDF format copy from <i>our web site</i> or <i>dergipark</i> web adress after published.
YAYIM İLKELERİ	PUBLISHING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'</i>de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir. - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir. - Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır. - Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir. - İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz. - Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur. - "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. - Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur. 	<ul style="list-style-type: none"> - Articles submitted for the consideration of publication in <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> must be scientific and original and written according to the commonly accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote. - <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form. - Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected. - The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication. - If the two referees disapprove the article, it cannot be published. - If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision. - If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board. - If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him. - All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

<ul style="list-style-type: none"> - Bütün makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir. - Bir makalenin yayınlanıp yayınlanmaması konusundaki nihai kararı editörler kurulu verir. 	<ul style="list-style-type: none"> - The editorial board gives the final decision weather a article to be published or not.
YAZIM İLKELERİ	WRITING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> - Yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. - Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla otuz (30) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2016) programında Book Antiqua fontu ile 11 punto büyüklüğünde, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm ayarlanmalıdır. - Dipnotlar, 9 punto Book Antiqua 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır. - Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır. - Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise geniş (1.5-2 sayfa kadar) Türkçe ve kısa (150 kelimelik) İngilizce özlere verilmelidir. - Yedi (7) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir. - Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir. Tercüme edilen makalenin <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'</i>de yayınlanabilmesi için çevirmenin makale sahibinden veya yayınevinden aldığı izni gösterir belgeyi sunması gerekmektedir. - Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin 	<ul style="list-style-type: none"> - Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word (2007-2016). - The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than thirty (30) pages (Book Antiqua 11, interspaces 1, margins 2,5). - Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords 7 (seven pieces) also should be submitted. - Footnotes, should Book Antiqua 9, interspaces 1, justified and spelled. - The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn't be numbered automatically; it should be typed manually. - Around 150-words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles. - There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English. - Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title. In order the translated article to be published in the Rumeli Journal of Islamic Studies, the translator has to submit the document showing the permission received from the author or the publisher. - Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling

<p>ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.</p> <ul style="list-style-type: none"> - İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır. - Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır. - Makalenin sonunda "tam kaynakça" verilmelidir. - Özler, derginin https://ilahiyat.trakya.edu.tr/ ve http://dergipark.gov.tr/ siteleri aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır. 	<p>and punctuation unless there are special situations of the article.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts. - If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033) - Each article should include a "bibliography" at the end. - Abstracts of articles are also published in the web site of the journal: https://ilahiyat.trakya.edu.tr/ ve http://dergipark.gov.tr/ websites accessible by the international academic community.
<p>ATIF SİSTEMİ</p>	<p>FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES</p>
<ul style="list-style-type: none"> - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'</i>nde atıf yöntemi olarak İSNAD Atıf Sistemi kullanılmaktadır. <p>Bkz. http://www.isnadsistemi.org/</p> <ul style="list-style-type: none"> - a.g.e., a.g.m., a.yer. gibi kısaltmaları kullanılmamalıdır. - Aynı dipnottaki atıfların arası virgül ile ayrılarak virgül, öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır. Kaynaklar arası noktalı virgül ile ayrılmalıdır. - Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. - Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalıdır. - Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir. - Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir. - Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde eserlerin alfabetik sırasına göre sıralanmalıdır. 	<ul style="list-style-type: none"> - ISNAD should be used as the reference system in the articles. http://www.isnadsistemi.org/ - There shouldn't be abbreviations such as idem, ibid etc. - References to the same footnote should be separated with commas, there should be a space after the commas. There should be a semi-colon between the references. - The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors. - Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors should not be written. - If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation. - Dates of death of the authors should not be included in the bibliography. - If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the alphabetic book.

روم ايلي
Rumeli
RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ
مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies



TRAKYA
ÜNİVERSİTELER BİRLİĞİ
İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

ISSN : 2564 - 7903