



IHYA

Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi

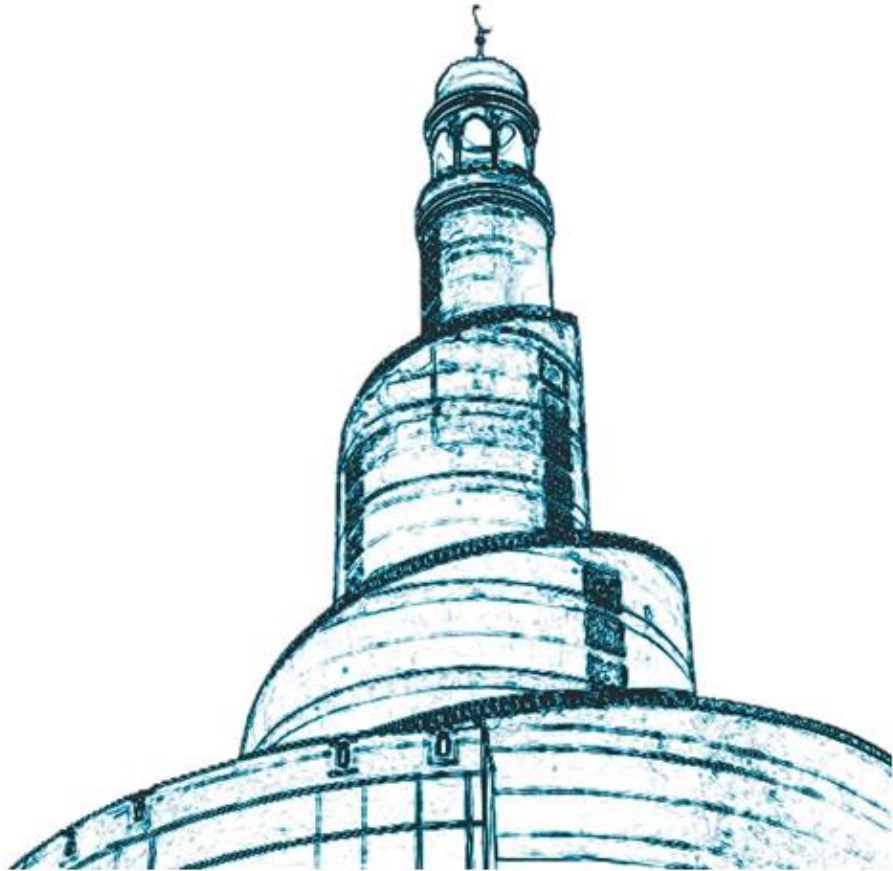
ISSN: 2149-2344

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
CİLT: 7 SAYI: 2

İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES
VOLUME: 7 ISSUE: 2

YIL/YEAR

AUTUMN
TEMMUZ/JULY 2021





IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

Baş Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi)

Editörler / Editors

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi),

Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi)

Arapça Kontrol / Arabic Text Editor

Dr. Ahmet İhsan DÜNDAR (Uludağ Üniversitesi)

İngilizce Kontrol | English Text Editor

Dr. Öğretim Üyesi Birsen Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniversitesi),

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi),

Prof. Dr. Mesut YALVAÇ (Kıbrıs İlim Üniversitesi),

Prof. Dr. Hidayet IŞIK,

Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi),

Doç. Dr. Ergin JABLE, (Priştine Üniversitesi Kosova)

Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi),

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),

Prof. Dr. Dilaver SELVİ (Marmara Üniversitesi),

Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi),

Prof. Dr. Abdülmecit NUREDİN (Uluslararası Vizyon Üniversitesi Gostivar – Kuzey Makedonya)

Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi),

Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi),

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi),

Doç. Dr. Saki ÇAKIR (Uşak Üniversitesi),

Dr. Bauyrzhan BOTAKARAYEV, (Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi),

Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi),

Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),

Associate Professor Cüneyt EROĞLU (Northeastern University Amerika),

Prof. Dr. Abdullah İbrahim AL-KILANI (Ürdün Üniversitesi, Amman),

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AKSU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)

Alan Editörleri | Field Editors

Prof. Dr. Yusuf BENLİ, Dr. Öğr. Üyesi Kadir TAŞPINAR, Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin OKUR, Doç. Dr. Ahmet UĞURLU, Dr. Öğr. Görevlisi Ahmet İhsan DÜNDAR, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sabri ÇELİKTAŞ, Araştırma Görevlisi Muhammed Enes PINARBAŞI.

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Üniversitesi),

Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi),

Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN (İstanbul Üniversitesi),

Prof. Dr. Şevket TOPAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi),

Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi),

Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi),

Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi),

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi),

Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi),

Doç. Dr. Ali Kumaş (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi),

Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi),

Prof. Dr. Ramazan DEMİR (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi),

Dr. Öğr. Üyesi Ali KAYA (Kocaeli Üniversitesi),
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet GAYRETLİ (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi),
Doç. Dr. İbrahim TOZLU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi),
Doç. Dr. İlyas YILDIRIM (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

Yıl | Year

Temmuz/ July 2021

Yönetim Yeri | Head Office

İzmit-Kocaeli

e-mail: trihyadergisi@gmail.com,

muhayhan02@gmail.com, huseyinokur@yandex.com,

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. **Hakemli ve ücretsiz akademik bir dergidir.**

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi aşağıdaki indekslerce taranmaktadır:



TRDİZİN: Kabul Tarihi 2017

<https://app.trdizin.gov.tr/dergi/TWpBeU56Yz0/ihya-uluslararasi-islam-arastirmalari-dergisi>



<https://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=dergi-sayfasi&ID=2214>



<http://olddrji.lbp.world/IndexingCertificate.aspx?jid=5398>



<https://www.idealonline.com.tr/IdealOnline/lookAtPublications/journalDetail.xhtml?uId=741>



Date added to EuroPub: 2021/Jan/14

Ayrıca



tarafından taranmaktadır

İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. İHYA International Journal of Islamic Studies is a bi-annual peerreviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them.

It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, ücretsiz hakemli bir dergidir.

Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

Yazardan yayın ücreti alınmaz.

Yayın politikamıza ve yayın çeşidimize (araştırma makaleleri ve kitap kritiği) uygun olan makaleler işleme alınır. Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, her sayı 20 araştırma makalesi ve 5 kitap kritiği ile sınırlıdır. Bu sayıyı aşan makaleler bir sonraki sayıya devredilir. Geçen sayı döneminde gönderilip çeşitli sebeplerle yayına alınamayan makaleler bu sayıya ilave edilir. Ancak yayına kabul edilen tüm makaleler arasında konusu itibariyle orijinal ve özgün olması gözetilerek ilgili sayıya dahil edilecek makaleleri seçme hakkı editör kuruluna aittir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayınlamaya ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, yılda iki kez (30 Temmuz – 30 Ocak) yayınlanan hakemli bir dergidir. Temmuz sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mayıs, Ocak sayısı için 15 Kasım olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen çalışmalar çift taraflı kör hakemlemeye tabi tutulur. Editör gerekli gördüğü durumlarda hakem sayısını artırabilir. Ancak hiçbir makale 2 (iki) hakemden daha az sayıda hakeme gönderilmez.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Ocak 2020 sayısından itibaren, yayınlanacak çalışmalar için en az 750 kelimelik geniş İngilizce özet (extended abstract) talep etmektedir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi Türkçe, Arapça İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde yayın yapmaktadır. Diller dillerdeki yayınlara yayın kurulu karar verir. Türkçe olarak öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 250 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Kitap değerlendirmesi türündeki çalışmaları için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen çalışmalar İSNAD 2 Atıf Sistemine uygun hazırlanan kaynakça ve dipnot içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.

Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Dublication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, tezlerden üretilen makaleleri, danışman hocanın da isminin bulunması şartıyla değerlendirmeye alacaktır. Bunun için gönderilen makaleye, danışman hocanın makalede yazar olmayı kabul ettiğine dair ıslak imzalı belgenin makaleye eklenmiş olması gerekmektedir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayınlanabilir. Ancak yazar, sorumlu yazar olmayıp ikinci yazar konumunda ise en fazla iki çalışmada bulunabilir. Yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğüne devredilmiş sayılır.

Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla Arap dilinde yazılan makaleler için Arapça kaynakça yanında ikinci bir latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Kur’ân Tilâveti ve Kıraati Bağlamında Eyyûbîler’in Memlûkler ve Endülüs’e Etkisi [The Effect of Ayyubids on Mamluks and Andalusia In The Context of Quran Recitation]

Ahmet GÖKDEMİR521-532.

Ehl-i Kitapla İlgili Bazı Âyetlerden Dini Çoğulculuğa Delil Getirmenin İmkânı Meselesi [The Possibility of Providing Evidence From Some Qur’anic Verses Related to the People of the Book in View of Religious Pluralism]”

Muhammet ALTAYTAŞ.....533-559.

Ebü’l-Muîn En-Nesefî ve Hüsün-Kubuh Anlayışı [Abu Al-Mu’în Al-Nasafî and His Husn-Qubh Concept]

İkra GÜVENKAYA- Harun ÇAĞLAYAN.....560-580.

Arapça Öğretiminde Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesi Modeli [Ömer Çam Anatolian İmam Hatip High School Model in teaching Arabic]

Ali TÜLÜ.....581-615.

Çocukların Yedi Günlükken Sünnet Edilmesine Yönelik Hadislerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi [Evaluation of the Hadiths Regarding on the Circumcision at Seven Days Old in Terms of Isnad and Text]

Necmi SARI.....616-65

Antere b. Şeddad’ın Muallakası ve 3. – 6. Yüzyıllar Arasında Yer Aldığı Eserlerin Karşılaştırılması [Muallaqa of Antar b. Shaddad and Comparison of the Collections that Contain it Between 3. - 6. Centuries]

Muharrem ERTAŞ.....657-686.

Fıkıh Tarihi Açısından Osmanlı Son Dönem Hâkimlerinden Mihail İd el-Bustânî’nin Mercî’u’t-Tullâb Adlı Eseri [In terms of the History of Fiqh, one of the Last Period Judges of the Ottoman Empire, Mikhail Id el-Bustani’s Marje’ al-tullab

Fetullah YILMAZ..... 687-714.

İslâm Borçlar Hukukunda Fiilî Mübadele Yoluyla Akit Kurma: Teâtî (Muâtât) Akdi [Taati: Making a Contract by Hand to Hand Sale in Islamic Law of Obligations]

Uğur Bekir DİLEK.....715-741.

Modern Dönem Mısır Siyasi Şiiri ve Konuları [Modern Egypt Political Poetry and Its Topics]	
Muhammed Recai GÜNDÜZ	742-767
İrab Farklılıkları ve Kur'an'ın Anlam Çeşitliliğine Etkisi: Mü'minûn Sûresi Örneği [The Difference in Grammatical Aspects and its Effect on the Multiplicity of Quranic Meanings: Surah Al-Mu'minun As a Sample]	
Bozan ALHAMAD	768-790.
Yeni Ahit'te ve Kur'an-ı Kerim'deki Yahudilere Yöneltilen Eleştirilerin Analizi [Analysis of Criticism to the Jews in the New Testament and Qur'an]	
Ömer Faruk ARAZ	791-833.
20. Asırdan Günümüze Usûlî İmâmiyye-Nusayriyye İlişkisi [The Relationship Between Usuli Imamiyya and Nusayriyya From The 20th Century to the Present]	
Ahmet SONAY	834-859.
Mervânîler Dönemi Emevî Hac Emirleri ve Uygulamaları [Umayyad Hajj/Pilgrimage Orders and Practices of the Marwânids Period]	
Ömer AKTAŞ	860-892.
İslam Öncesi Dönemdeki Araplarda Kişilere Ad Vermeyi Etkileyen Faktörler [Factors Affecting Naming People in the Pre-Islamic Arabs]	
Ahmet İhsan DÜNDAR	893-909.
Hanefî Mezhebinde Nehy'in Hükme Delâleti Hususunda Farklı Değerlendirme Örnekleri [Different Evaluation Examples About Dalalat of al-Nahy on Judgment in the Hanefi Sect]	
Muhammed Hüsnü ÇİFTÇİ	910-931.
Kelâm Geleneğinde Ef'âl-İ İbâd İle İlişkili Teoriler [Theories Associated With al-Afâl al-Ibâd in the Islamic Kalam Tradition]	
Bayram ÇINAR	932-956.
Hadis ve Kalam İlimleri Açısından Müşrik Çocuklarının Ahiretteki Durumları II, Cehennem ve Tevakkuf Görüşleri Özelinde [Situation of Children of Polytheists in Hereafter in Terms of Hadith and Kalam II, The Views That They are an Hell and That No Verdict]	
Hafzullah GENÇ- Osman AYDIN	957-989.
İki Toplum Arasında Dindarlık Farkını Etkileyen Faktörler: İstanbul Üniversitesi ve Ürdün Üniversitesi Öğrencileri Arasında Karşılaştırmalı Bir İnceleme [Factors Influencing the Difference in Religiosity Between Two Communities: A Comparative Study Between Students of Istanbul University and the University of Jordan]	
Hamza FERHAN	990-1010.

Cephelerde Bir Şair: Ahmed Mikdâd Efendi'nin Faaliyetleri ve "Feryâd-ı Dehşet-Engîz Der-Hakk-ı Trablusgarb" Adlı Manzum Eseri [A Poet in Battlefronts: Ahmed Mikdâd Efendi's Activities and his Poetry Book Named "Feryâd-ı Dehşet-Engîz Der-Hakk-ı Trablusgarb"]

Erhan Salih FİDAN.....1011-1045.

Edirne Müftüsü Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi Ve Revâiyihü'l-Fevâiyih Fî Senâiyihî'l-Medâiyih Adlı Şiir Mecmuası [Qurayshizade Mehmed Fevzi Efendi "Mufti of Edirne" and Poetry Collection Named Revâiyihü'l-Fevâiyih fî Senâiyihî'l-Medâiyih]

Gökhan COŞGUN- Metin YILDIRIM910-931.

Toplumbilimsel Açıdan Cahiliye Paganizminin Karakteristik Özellikleri [Social Scientifically Characteristic Features of Jahiliyyah Paganism]

Metin DOĞAN.....1086-1120.

İbn Acîbe'nin Mârifet Anlayışı [Ibn 'Ajîba's Mentality of Marifa]

Ramazan EMEKTAR.....1121-1148.

Emir Es-San'ânî'nin et-Tenvîr Şerhu'l-Câmî's-Sagîr Adlı Eserinde Hadisleri Şerh ve Tahlil Yöntemi [Methodological Analysis of al-Tanwir Sharh al-Jami' al-Saghir By Author al-Amir al-San'ani]

Elif ERYARSOY AYDIN.....1150-1171.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

KUR'ÂN TİLÂVETİ VE KIRAATİ BAĞLAMINDA EYYÛBİLER'İN MEMLÜKLER VE ENDÛLÛS'E ETKİSİ

THE EFFECT OF AYYUBIDS ON MAMLUKS AND ANDALUSIA IN THE CONTEXT OF
QURAN RECITATION

Ahmet GÖKDEMİR

Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'ân Okuma ve Kıraat Bilim Dalı,
ahmetgokdemir81@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-5436-0541

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02 Mayıs 2021 / 02 May 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Mayıs 2021 / 14 May 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz/ July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 521-532.

Cite as / Atıf: Gökdemir, Ahmet. “Kur'ân Tilâveti ve Kıraati Bağlamında Eyyûbiler'in Memlûkler ve Endülûs'e Etkisi [The Effect of Ayyubids on Mamluks and Andalusia In The Context of Quran Recitation]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 521-532.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve makalenin intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

Makalede Eyyübîler'in Kur'ân tilâveti ve kıraati hususunda Memlûkler'le Endülüs'e etkisine değinilmiştir. Bu bağlamda ilk olarak Eyyübîler'de Kur'ân tilâveti ve kıraatine dair birikim ortaya konulmuştur. Bu bilgiler ışığında öncelikle Eyyübîler'in Kur'ân tilâveti ve kıraati bağlamında Memlûkler'e etkisi ele alınmış, sonrasında Endülüs'teki kıraat birikimine tesiri incelenmiştir.

Araştırmanın amacı öncelikle Eyyübîler'deki Kur'ân tilâveti ile kıraatine dair birikimi açığa çıkarmaktır. Çalışmanın diğer gayeleri ise elde edilen veriler ışığında Eyyübîler'in Memlûkler ve Endülüs üzerindeki tesirini ortaya koymaktır. Makalede amaçlanan bir diğer husus ise o dönemde Kur'ân tilâveti ve kıraatine verilen öneme dikkat çekmektir. Araştırmalar sonucunda bahsi geçen dönemde Eyyübîler'de Kur'ân tilâveti ve kıraatinin son derece önemsendiği bu alana dair eğitimin tıp ilmine yönelik tesis edilen medreselerde bile ihmal edilmediği; hükümdarlar, vezirler ve toplumun önde gelenlerinin bu ilme son derece ehemmiyet verip vakfiyelerinde mezkûr alana dair istihdâmı önemsendiği sonucuna varılmıştır. İncelemede varılan bir diğer netice Eyyübîler'deki söz konusu birikimin Memlûkler ve Endülüs üzerinde etkisi olduğu sonucudur.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, tilâvet, kıraat, Eyyübîler, Memlûkler, Endülüs.

Abstract

In the article, the influence of the Ayyubids on the Mamluks and Andalusia on the recitation of the Quran is mentioned. In this context, firstly, the experience of the recitation of the Quran in the Ayyubids was revealed. In the light of this information, firstly, the effect of Ayyubids on the Mamluks in the context of the recitation of the Quran was discussed. Then its effect on the accumulation of recitation in Andalusia was examined.

The aim of the research is to reveal the knowledge of the Quran recitation in the Ayyubids. Other purposes of the study are to reveal the influence of Ayyubids on Mamluks and Andalusia in the light of the data obtained. Another point aimed in the article is to mention the importance given to the recitation of the Quran in that period. As a result of the research, it was stated that Ayyubids highly regarded Quran recitation in the relevant period, the education in this field has not been neglected even in the madrasahs established for the science of medicine, the rulers, viziers, and prominent people of the society gave great importance to this field and paid attention to the employment-related to this field in their foundation. Another result of the study is that the accumulation in Ayyubids has an effect on Mamluks and Andalusia.

Keywords: Quran, tilavet, recitation, Ayyubids, Mamluks, Andalusia.

Extended Abstract

The Ayyubid period attracts attention as one of the brightest periods in the history of Islam in terms of the scholars. The effect of political unity, the compliments and support of the sultans to the scholars and their preparation for all kinds of scientific activities were great in the formation of this situation. This situation caused the scholars from North Africa and Andalusia to come to Egypt, Damascus, and Jerusalem and to develop the scientific studies there.

One of the branches of science that developed in the Ayyubids is recitation and many institutions were established in this field. In the article, information was given about the services of the Ayyubids regarding the recitation of the Quran, and then the effect of this accumulation of the Quran recitation on the Mamluks and Andalusia was mentioned.

Since the state was governed in accordance with Islamic law in Ayyubids, fiqh was the most emphasized science in madrasahs. However, lessons were also given in madrasahs regarding the sciences of the Quran. These are mostly related to tafsir, nasih-mensuh, ahqam-ı Quran, qiraah and tajwid. In this context, the Ayyubid period is one of the periods in which recitation was popular and important qaris were raised in this field. Quttab, mosques, darulquran and darulhadith, hangahs and lodges, majlis of sultans are among the places where Ayyubids carry out activities for the recitation of the Quran.

The Mamluks were established by the Turkish-origin emirs in the army of the Ayyubids over the areas they dominated after the Ayyubids. Consequently, the Mamluks were affected by the Ayyubids in many areas. This is also true for education. As a matter of fact, educational institutions, which are mentioned in both states, can be given as an example to this issue. Because, when the educational institutions of both states are examined, it will be seen that they are quttab, mosques and madrasahs, darulquran and darulhadith, hanqah-ribat, lodges, libraries, and the houses of the leaders of the society.

The similarity of education methods in both states is remarkable as in the institutions. Such that, it is seen that the educational activities in some places started in the Ayyubid period and continued in the Mamluk period. This situation is also valid for the recitation of the Quran. For example, this teaching activity in Amr b. As and Ibn Tolun mosques, where the education of recitation was given during the Ayyubid period, continued during the Mamluk period.

The issue of supporting the activities of the Quran recitation by the rulers and prominent people of the society during the Ayyubid period is also seen in the Mamluks.

Based on this information, it can be said that during the Ayyubid period, many practices regarding the recitation of the Quran were continued in the Mamluk period. This similarity can be seen in the educational institutions of this field, in the employment of officials such as qaris here, in the securing of their duty records in the waqfiyahs, the support of the activities related to this science by the rulers, viziers and prominent people of the society. All these information are important data showing the effect of Ayyubids on Mamluks in terms of recitation of the Quran.

Most of the Andalusian scholars of recitation traveled to the East and received training on this science. Centers such as Baghdad, Damascus, Hejaz, and Egypt are among the places where Andalusian scholars went to study qiraah. These centers are under the domination of the Ayyubids for a while. Among these places, Egypt's place in the knowledge of recitation in Andalusia is an exception. Because this is the main route of Andalusians' travels to the East. For this reason, Egypt was the first place Andalusians visited in their scientific travels. Therefore, Egypt's role in the recitation of Andalusia is more than other places. However, since the accumulation of the qiraah.

Keywords: Quran, tilavet, recitation, Ayyubids, Mamluks, Andalusia.

Giriş

Eyyübîler, 1171-1462 tarihleri arasında Mısır, Hicaz, Yemen, Kuzey Afrika ve Ortadoğu'da hüküm sürmüş Türk devletidir. Eyyübîler, bir taraftan Haçlılar'a karşı koyarken diğer yandan Kudüs başta olmak üzere Haçlılar'dan İslâm topraklarının büyük bir kısmını geri almışlar; bu esnada sahip oldukları toprakları eğitim-öğretim kurumlarıyla donatmışlardır.¹

Eyyübîler dönemi İslâmî ilimler açısından son derece parlak bir dönemdir. Bu devrede medreseler yaygın hale getirilmiş; dârulhadîs, dârulkur'ân ve küttâplar açılmış, riyâzî ve tabîî ilimlerle tabâbet önemsenmiştir. Yine bu kurumlarda eğitimin sürekliliği için vakıflar tahsis edilmiş, eğitim-öğretime dair harcamaların ekserisi bu vakıflarca karşılanmıştır. Eyyübîler'de söz konusu kurumların yanı sıra cami, tekke ve zâviyelerde de eğitim-öğretim yapılmış; kimsesiz çocuklar ve fakirlerle dışarıdan eğitim için gelen talebeler için öğrenci evleri ile yurtlar tahsis edilmiştir. Ayrıca medreselerin yaygınlaşmasının doğal bir sonucu olarak kütüphanelerin sayısı artmış, buralarda kitap koleksiyonları açısından önemli bir birikim söz konusu olmuştur. Böyle bir ortamda çok sayıda âlim yetişmiş ve bu kişiler alanlarında önemli eserler kaleme almışlardır.²

Bu dönem, yetiştirdiği âlimler açısından İslâm tarihinin ilmî manada en parlak dönemlerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Bu durumun oluşmasında siyasi birliğin sağlanması, sultanların âlimlere iltifat ve destekleriyle onların her türlü ilmî faaliyetleri için ortam hazırlamalarının etkisi büyüktür. Bu durum Kuzey Afrikalı ve Endülüslü âlimlerin Mısır, Şam ve Kudüs'e gidip buralardaki ilmî çalışmaların gelişmesine yol açmıştır.³

Eyyübîler'de gelişme gösteren ilim dallarından biri de kıraat olup bu manada çok sayıda kurum tesis edilmiştir. Aşağıda Eyyübîler'in Kur'ân tilâveti ile kıraati hususundaki hizmetleriyle ilgili bilgi verilecek, sonrasında Eyyübîler'de Kur'ân tilâveti ve kıraatine dair oluşan bu birikimin Memlûkler'le Endülüs'e etkisine değinilecektir.

1. Eyyübîler'de Kur'ân Tilâveti ve Kıraati

Eyyübîler, sünnilîğin ihyâsı ve ibkâsı için başta Mısır olmak üzere yerleşim yerlerinde medrese inşası hareketi başlatmışlardır.⁴ Eyyübîler'de devlet İslâm hukuku doğrultusunda idare edildiğinden fıkıh ilmi medreselerde en çok üzerinde durulan ilim olmuştur. Bununla beraber Kur'ân ilimlerine yönelik de medreselerde dersler verilmiştir. Bunlar daha ziyade

¹ Ahmet Demir, "Medreselerin Gelişmesinde Eyyübîlerin Rolü", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum)* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013), 460-462.

² Ramazan Şeşen, "Eyyübîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12/20, 26-27.

³ Bedrettin Basuyuş, "Salâhaddîn-i Eyyübî Döneminde İlmî Hayat ve Dönemin Önde Gelen Âlimleri", *Asoscongress/I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu 13-14-15 Ekim 2016-Elaşğ* (Elazığ: y.y, 2016) 568.

⁴ Mahmut Dünder, *Mısır Eyyübîlerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 40.

tefsir, nâsih-mensuh, ahkâm-ı Kur'ân, kıraat ve tecvide dairdir. Bu bağlamda Eyyûbiler dönemi, kıraatin rağbet görüp bu alanda önemli kâfîlerin yetiştiği devirlerdendir.⁵

Medreseler, Eyyûbiler'de kıraat ilmine yönelik eğitim verilen kurumlardandır. Nitekim Kahire'deki Medresetü'l-Fâdılye'de Şâfî ve Mâlikî fikhının yanı sıra kıraat ilmine dair eğitim verilmiş; mezkûr müessese, Mısır içinden ve dışından kıraat talebeleri için cazibe merkezi haline gelmiştir. Bu durumun oluşmasında kurumdaki kıraat okutmakla görevli âlimlerin ciddiyetleri ve disiplinlerinin rolü büyüktür.⁶ İmâm Şâtıbî (ö. 590/1194),⁷ bu kurumda kıraat öğretiminde bulunan âlimlerdendir. Onun sabah namazının akabinde talebelere bireysel olarak Kur'ân dersi verdiği, ilk sıradaki talebeyle derse başlanıldığından öğrencilerin geceden itibaren ders sırasına girdikleri bildirilmektedir.⁸ Burada Şâtıbî'den sonra kıraate dair hocalık yapan diğer âlimler ise Gıyâs b. Fâris (ö. 1208), Ziyâde b. Ümrân (ö. 1231), Ebü'l-Kâsım İsa eş-Şerîşî (ö. 629/1232),⁹ 'Alemüddîn Ebü'l-Hasen es-Sehâvî (ö. 643/1245),¹⁰ 'Abdurrahman b. 'Abdülmecîd es-Safrâvî (ö. 636/1238),¹¹ Muhammed b. Ömer b. Yûsuf el-Kurtubî (ö. 1233), Ali b. Abdüssamed b. Muhammed (ö. 1235), Muhammed b. Müslim b. Nebhan b. Sâlim (ö. 1248) ile Osman b. Ömer b. Ebîbekir b. Yûnus el-Hâcib (ö. 1240)'tir.¹² Eyyûbî döneminin meşhur diğer kıraat âlimleri ise Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî (ö.

⁵ Ramazan Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Devri* (İstanbul: İSAR Vakfı, 2000), 416.

⁶ Dündar, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 161.

⁷ İmâm Şâtıbî, gerek yetiştirdiği talebeleri gerekse de yazmış olduğu eserleriyle kıraat ilminde önemli bir konuma sahiptir. İmâm ve râvîleri harflerle remz etme işi de kendisinin kıraat ilmine bir diğer katkısıdır. İmâm Şâtıbî ve kıraat ilmindeki yeriyle alakalı bk. Fatih Çollak, *Kıraat İlminde İmam Şatibi ve eş-Şatibiyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991).

⁸ Dündar, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 140-141.

⁹ Kıraatle ilgili 7000 rivâyeti senedleriyle derlediği *Câmi'u'l-ekber ve babri'l-ezher* adlı eseriyle bu alanda birçok telifi bulunan Şerîşî'ye dair bilgi için bk. Suyûtî, *Buğyü'l-vü'ât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/234; İsmail Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, 1951), 1/808; Bedreddin Basuyûğ, *Selâhaddin-i Eyyûbî Devrinde İlmî Faaliyetler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 54-55.

¹⁰ Kıraat sahasında *Şâtibiyye*'ye yönelik *Fethu'l-vasîd* ve *el-Vesîle* isimli şerhleri yazan Sehâvî'nin tecvidle ilgili de *en-Nâniyye* adlı kasidesi bulunmaktadır. O, bu alanda çok sayıda talebe de yetiştirmiştir. İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân* (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 2013), 22/393-394.

¹¹ *el-İ'lâl* adlı eserin müellifi Safrâvî'yle alakalı bk. Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm* (y.y: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 3/314; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, (y.y: Mektebet-ü İbn Teymiyye, 1351), 1/373.

¹² Medresetü'l-Fâdılye'de kıraat öğretiminde bulunan âlimlerle alakalı geniş bilgi için bk. Mahmut Dündar, "Eyyûbî Dönemi Mısır Medreseleri", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 36 (2017), 162-163. Fâdılye Medresesi, Kâdü'l-Fâzıl'ın (ö. 596/1200) başta bulunduğu yüz yirmi bin cilt kitaplık bir kütüphaneye sahiptir. Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-ütübâr bi şikri'l-hatâtı ve'l-âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/292; Ramazan Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Devri*, (İstanbul: İSAR Vakfı, 2000), 397.

656/1258),¹³ Muhammed b. Ahmed el-Mavsilî el-Mukrî (656/1258),¹⁴ Muhammed b. Hasen el-Fâsî (ö. 656/1258)¹⁵ ile Abdüsselâm ez-Zevâvî (ö. 681/1282)'dir.¹⁶

Kahire'deki Medresetü'l-Fâdiliyye'de olduğu gibi Şam'daki medreselerde de kıraat ilmine yönelik dersler verilmiştir. Örneğin el-Medresetü'l-Âdiliyyeti'l-Kübra, el-Medresetü's-Sâlihiyye ve el-Medresetü'l-Umeriyye, bünyelerinde fıkıh ilminin yanı sıra kıraat, nahiv ve hadise dair eğitim verilen medreselerdir.¹⁷ Mezkûr medreselerden Sâlihiyye Medresesi'nde halka yönelik Kur'ân öğretiminde de bulunulmuştur. Nitekim es-Sâlih Ebi'r-Rebî', bu medresede hem imamlık yapmış hem de halka Kur'ân okuma dersleri vermiştir.¹⁸

Şam'da o devirde tıbbaya yönelik medreselerde dahi Kur'ân okumaya dair derslerle eğitim başlamış; daha sonra sırasıyla Arap dili edebiyatı ve tıpla eğitime devam edilmiştir.¹⁹ Medreselerde kıraat ilmi eğitimi Kudüs'teki medreselerde de mevcuttur. Nitekim Mescid-i Aksa içerisinde tesis edilen Nâsriyye Medresesi'nin kuruluş amacı içerisinde kıraat ve nahive dair eğitimin verilmesidir. Vâkıf tarafından bu ilimlere dair ders verilmesi bizzat vakfiyede kayıt altına alınmıştır.²⁰

Eyyûbî medreselerinde müderrisler, erken saatlerde kurumlarına gelerek öğrencileriyle beraber güne Kur'ân tilâvetiyle başlamış; sonrasında vakfın banisiyle tüm Müslümanlara dua ederek öğretime devam etmişlerdir.²¹ Buna karşılık medreselerin vakfiyelerinde medresede ders veren hocayla ders gören talebenin yanı sıra medresede Kur'ân okuyan kimseler için de tahsisatta bulunulmuştur. Örneğin Ömeriyye Medresesi vakfiyesinde talebe ve misafirler için her gün iki, hoca ve Kur'ân okuyucuları için de üç ekme tahsisinde bulunulmuştur.²²

Medreselerde kıraat ilmine dair okutulan kitaplara gelince bunlar Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *et-Teyşîr fi'l-kırââti's-seb'î*, İmâm Şâtübî'nin (ö. 590/1193) *Hırzû'l-emânî'si* Necmüddîn Abdullah el-Vâsıtî'nin (ö. 521/1127) *el-Kenz fi'l-kırââti'l-'aşrî*, Ebû'l-'İzz

¹³ Ebû Şâme el-Makdisî, on yaşında hâfız olmuş daha sonra Hırzû'l-emânî'yi ezberlemiştir. O, Schâvî'ye talebelikte de bulunmuştur. Ebû Şâme'nin kıraate dair *el-Mürşidü'l-vecîz* isimli eseri, yedi harf meselesinin kıraatlerle bağlantısının kurulduğu ilk eser olması, yine daha öncesinde yazılmış ve fakat bugüne ulaşmamış eserlerden birtakım nakillerden bulunması sebebiyle önemlidir. Ebû Şâme ve eseriyle alakalı bk. Ahmet Gökdemir, el-Mürşidü'l-vecîz ve en-Neşr Bağlamında Ebû Şâme ve İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân Tilâvetine Bakışı", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2019) 103-122.

¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/80-81.

¹⁵ Şâtübî'nin Hırzû'l-emânî'sine yönelik *el-Leâli'l-ferîde* adlı çalışması mevcuttur. Fâsî, *el-Leâli'l-ferîde*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi 1341).

¹⁶ Döneminin Şam kurrâlarının başkanıdır. Sâlihiyye Türbesi'nde kıraat dersleri vermiştir. Vakf-ibtidâ ilmine yönelik eserleri bulunmaktadır. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, thk. Tayyar Altukulaç (İstanbul: İSAM, 1995), 3/1350-52; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/386-387.

¹⁷ Bahsi geçen medreselerle alakalı bk. Mahmut Dünder, "Eyyûbîler Dönemi Dımaşk Medreseleri", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2018), 119, 128, 138.

¹⁸ Dünder, *Mısır Eyyûbîlerinde Eğitim ve Öğretim*, 118.

¹⁹ Dünder, "Eyyûbîler Dönemi Dımaşk Medreseleri", 141-142.

²⁰ Abdülcelîl Hasan Abdülmehdî, *el-Medâris fi Beyti'l-Makdis fi'l-asreyn; el-Eyyûbî ve'l-Memlûkâ* (Ürdün: Mektebetü'l-Aksâ, 1981), 357-358; Harun Yılmaz, "Eyyûbî Dönemi Beytülmakdis Medreseleri: Kuruluş, İşleyiş ve Fonksiyon", *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 18 (2018), 10.

²¹ Dünder, "Eyyûbî Dönemi Mısır Medreseleri", 168.

²² Harun Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Döneminde Dımaşk'ta "Medrese" (1154-1260)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 101.

Muhammed Kalânîsî'nin *İrşâdü'l-mübtedî'si*, İbnü'l-Cezerî'nin *Tabbîru't-Teysîr'i* ile Şemsüddîn İbnü'l-Kabâkîbî'nin *İzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-kunûz*'udur. Yine aynı müellifin *Mukaddime* adlı tecvid eseri de medreselerde okutulan kitaplardandır.²³ Mezkûr kitaplar incelendiğinde bunların yedi-on ve on dört kıraatle ilgili olduğu dikkat çekmektedir.

Öncesinde olduğu üzere Eyyûbîler'de de camilerin eğitim merkezleri olarak kullanımına devam edilmiştir. Bu bağlamda Amr ve İbn Tolun Camileri başta olmak üzere Cuma camileri ve diğer camilerde eğitim-öğretim faaliyetlerine devam edilmiştir.²⁴ Nitekim Tâcüddîn Osman b. İshâ el-Balatî (ö. 1202), Amr Camii'nde kıraat ve nahiv ilmine yönelik müderrislik vazifesinde bulunanlardandır. Kendisine bu görevi karşılığında maaş bağlanmıştır.²⁵

Bu dönemde kıraat ilminin tedrisi cami ve medreselerle sınırlı olmayıp bu alandaki eğitim-öğretim için dârulkur'an adlı kurumlar tesis edilmiştir. Bu bağlamda Şam'daki er-Reşâiyye, ez-Zevîzâniyye, ez-Zencâriyye, el-Eşrefiyye ve es-Sâlihiye dârulkur'anları önemli hizmetler ifa etmiştir.²⁶ Türbe dârulkur'anları da Eyyûbîler'deki dârulkur'anların farklı bir türüdür. Buralarda Kur'an okunup okutulması için vakfiyeler düzenlenmiş, böylece vâkıf hayatta olmasa bile tesis ettiği kurumlarda olmasını istediği hizmetlerin devamı sağlanmıştır. Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'in (ö. 635/1237) türbesinin bünyesinde kurulan ve Ebû Şâme el-Makdisî'nin de (ö. 665/1267) Meşihatü'l-kırâe görevini üstlendiği dârulkur'an bu tarz yapılara bir örnektir.²⁷ İbnü'l-Cezerî de Mısır'daki ilim tahsilinin ardından Şam'a döndüğünde bir müddet bu dârulkur'anın kıraat şeyhliği görevini yürütmüştür.²⁸

Dârulkur'anlarda olduğu gibi ihtisas medreselerinden dârulhadîslerde de Kur'an tilâveti önemsenmiştir. Nitekim Eyyûbî hükümdarlarından el-Melikü'l-Eşref (626-634/1229-1237) tarafından inşa edilen ve Şam'ın en büyük dârulhadîslerinden olan Eşrefiyye Dârulhadîsi bünyesinde kıraate dair eğitim verilen kurumlardandır. Nitekim burada namaz göreviyle birlikte Kur'an kıraati meclisleri akdetmekle görevli imâmla yedi kıraati iyi bilen 10 kurrâya vakfiyece tahsisatta bulunulmuştur.²⁹ Yûsuf b. Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Muhtâr (ö. 685/1286), bu kurumda kârî olarak vazife alanlardandır.³⁰

²³ Abdülmehdî, *el-Medâris*, 13-14.

²⁴ Dündar, *Mısır Eyyûbîlerinde Eğitim ve Öğretim*, 76.

²⁵ Dündar, *Mısır Eyyûbîlerinde Eğitim ve Öğretim*, 186-187.

²⁶ Bedrettin Basuyuş, *el-Melikü's-Sâlih Necmeddîn Eyyûb Döneminde Eyyûbî Devleti (637-647/1240-1249)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 322.

²⁷ Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kur'an Eğitim Merkezleri: Darulkurrâlar ve Sıbyan Mektepleri", *Edebali İslamiyat Dergisi* 2 (2017), 46-47.

²⁸ Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1999), 20/552.

²⁹ Takıyyüddîn es-Sübkî, *Fetâva's-Sübkî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, t.y), 2/108-110. Dârulhadîs hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nağihan Emiroğlu, *Türk (Babri) Memlûkler Döneminde Hadis İlmi (Hicrî VII-VIII. Asırlar)*, (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 28.

³⁰ Şemsüddîn Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *İber* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y), 3/361.

Hankâh, zâviye ve ribâtlar³¹ da Eyyûbîler'de Kur'an tilâvetinde bulunulan ve kıraat eğitimi verilen mekânlardandır. Şöyle ki hankâhlar fıkıh, kıraat, hadis, tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin tedrisinin yapıldığı ilim merkezlerindedir.³² Buraların kurulma amaçlarından biri de bünyesinde Kur'an'ın tilâvet edilmesidir.³³ Nitekim Hankâh-ı Salâhiyye'de (Selâhaddîn Hankâhı) Kur'an-ı Kerîm okunması için kurrâ istihdamından bahsedilmektedir.³⁴ Yine sûfilerin şeyhleriyle beraber bu mekânda ikinci namazı sonrasında Kur'an okumaları ve Mescid-i Aksa'da güneşin doğmasının ardından Kur'an tilâvetinde bulunmaları istenmektedir.³⁵ Ayrıca Saîdü's-Süedâ Hankâhı'nın Cuma günü cemiyetlerinde sûfîler, şeyhleriyle birlikte Hâkimî Camii'ne gelmiş; burada Tahiyetü'l-Mescid namazını kıldıktan sonra Kur'an cüzleri orada bulunanlara dağıtılmış ve oradaki tüm cemaat Kur'an okumuştur. Cuma namazı sonrası hankâhta görevli kurrâlardan biri Hâkimî Camii'nde yüksek sesle Kur'an okuyup daha sonra caminin vâkîfı Sultan Selâhaddîn'in yanı sıra tüm Müslümanlar için dua edilmiştir.³⁶

Sultanların köşkleri ile meclisleri de Kur'an tilâvetinde bulunulan mekânlardandır. Nitekim Selâhaddîn-i Eyyûbî özel köşkünde bulundurduğu kârîden günde birkaç cüz okumasını istemiş; genel meclislerinde de Kur'an'dan 20 âyet ya da daha fazla bir bölümü dinlemeyi adeti haline getirmiştir. Bir defasında da Kur'an'ı güzel tilâvet eden bir çocuğun babasına ekeceği arazi vakfederken çocuğa da kendi özel yiyeceklerinden vermiştir.³⁷ Görüldüğü üzere Kur'an tilâveti ve kıraati Eyyûbî hükümdarlarınca son derece önemsenmiştir. Öyle ki Selâhaddîn Eyyûbî ve el-Melikü'l-Âdil gibi birçok Eyyûbî sultanı hâfız olup Kur'an tilâveti ve kıraati için kurumlar tesis etmişlerdir.³⁸

Selâhaddîn-i Eyyûbî, Şam ve Mısır'da yetim çocukların barınma ve eğitimleri için yurtlar tesis etmiş bu kurumların ayakta durması için de zengin vakıflar tahsis etmiştir. Kâdı el-Fadl da yetim mektepleri için vakıf tesis edenlerdendir. Buralarda çocuklara Kur'an derslerinin verilmesi için öğretmen tayininde bulunulmuş, bu kişilerin maddi giderleri de söz konusu vakıflar aracılığıyla temin edilmiştir.³⁹ Eyyûbîler döneminde kadınlar da medrese, hankâh,

³¹ Tekkelere, farklı zaman dilimlerinde ve coğrafyalarda hankâh, ribât, zâviye, âsitâne, harâbât, ve imâret denildiği olmuştur. Mustafa Kara, "Tekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40/368.

³² Sümevra Korkmaz, *Mısır'da İlk Hangâh: Saîdü's-Süedâ (569-922/1173-1517)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 137.

³³ Hangâhlarda uyulması gereken hususlarla ilgili kaynaklarda gün ağarırken güneş doğana kadar Kur'an okunmakla meşgul olunulması, bu esnada konuşulmaması ifadesi geçmektedir. Konuyla ilgili bilgi için bk. Korkmaz, *Mısır'da İlk Hangâh*, 16-17.

³⁴ Nevzat Sağlam, "Arşiv Belgelerine Göre Selahaddin Eyyûbî'nin Kudüs Vakıfları", *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 6 (2017), 409.

³⁵ Sağlam, "Selahaddin Eyyûbî'nin Kudüs Vakıfları", 410.

³⁶ Makrizî, *Hıtat*, 4/282-283; Korkmaz, *Mısır'da İlk Hangâh*, 60.

³⁷ Mahmut Dündar, Selahaddin Eyyûbî'nin İlim Sevgisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 54 (2017), 988.

³⁸ el-Melikü'l-Âdil, Ebû Ali Fârisî'nin yedi kıraate dair *el-Huce'*sini dahi okumuştur. Konuyla ilgili bk. Mustafa Kılıç, Âlim ve Devlet Adamı Olarak Eyyûbî Meliki "el-Melikü'l-Muazzam" (576-624/1180-1227), *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2006), 339-340.

³⁹ Dündar, *Mısır Eyyûbîlerinde Eğitim ve Öğretim*, 103-104.

zâviye ve ribât gibi umuma hizmet eden kurumlar tesis etmiş olup bunların banilerinin bazıları Eyyûbî hanedanından kadınlarca bir kısmı da Eyyûbî emirlerinin ve âlimlerinin kızlarıdır.⁴⁰

2. Eyyûbîler'deki Kur'ân Tilâveti ile Kıraatine Dair Birikimin Memlûkler'e Etkisi

Memlûkler, Eyyûbîler'in ordusundaki Türk kökenli emirlerce Eyyûbîler sonrasında onların hâkim oldukları alanlar üzerinde kurulmuştur. Haliyle Memlûkler, Eyyûbîler'den birçok alanda etkilenmişlerdir. Bu durum eğitim için de geçerlidir. Nitekim bu hususa iki devlette de söz konusu olan eğitim kurumları örnek verilebilir. Zira her iki devletin eğitim kurumları incelendiğinde bunların küttâblar, cami ve medreseler, dârulkur'ân ve dârulhadîsler, hankâh- ribât ve zâviyeler ile kütüphaneler ve toplumun önde gelenlerinin evleri olduğu görülecektir.⁴¹ Yine her iki devlette kurumlarda olduğu gibi eğitim-öğretim yöntemlerinin de benzerliği dikkat çekmektedir. Öyle ki bazı mekânlardaki tedrise yönelik faaliyetlerin Eyyûbîler döneminde başlayıp Memlûkler döneminde devam ettiği görülmektedir. Bu durum Kur'ân tilâveti ve kıraati için de geçerlidir. Örneğin Eyyûbîler döneminde kıraat eğitimi verilen Amr b. Âs ve İbn Tolun camilerindeki bu tedris faaliyeti Memlûkler döneminde de devam etmiştir.⁴² Kur'ân tilâvetine yönelik Eyyûbîler devrinde başlayıp da Memlûkler döneminde devam eden uygulamalara misal vermek gerekirse Saîdü's-Süedâ Hangâhı'ndaki Kur'ân tilâvetiyle alakalı oluşmuş gelenek bu husustaki en güzel örneklerdendir. Nitekim Eyyûbîler döneminde kurulan mezkûr hangâhın vakfiyesinde cuma günlerine ait Kur'ân tilâveti merasimi geçmektedir. Bu uygulamaya Memlûkler devrinde de devam edilmiştir.⁴³ Aynı şekilde Eyyûbîler döneminde Kur'ân tilâveti ile kıraatine yönelik faaliyetlerin hükümdarlar ve toplumun önde gelen kişilerince desteklenmesi hususu da Memlûkler'de görülmektedir.⁴⁴

Bu bilgilerden yola çıkılarak denilebilir ki Eyyûbîler döneminde Kur'ân tilâveti ve kıraatine yönelik birçok uygulamaya Memlûkler devrinde de devam edilmiştir. Bu husus gerek mezkûr sahaya yönelik eğitim verilen kurumlar gerek buralarda kârî vb. görevlilerin istihdâmı ile bunların görev kayıtlarının vakfiyelerce teminat altına alınması gerekse de bu ilme yönelik faaliyetlerin hükümdarlar, vezirler ve toplumun önde gelen kişilerce desteklenmesi gibi

⁴⁰ Bahsi geçen kurumlarla ilgili bk. M. Fatih Yalçın, "Eyyûbîler Döneminde Şam'da Kadınlar Tarafından Kurulan Hanefîler'e Ait Medreseler", *History Studies* 6 (2014), 217-229.

⁴¹ Konuyla ilgili bk. Dündar, *Mısır Eyyûbîlerinde Eğitim ve Öğretim*, 26-106; Emiroğlu, *Türk (Babri) Memlûkler Döneminde Hadis İlmî*, 9-53.

⁴² Dündar, *Mısır Eyyûbîlerinde Eğitim ve Öğretim*, 76, 186-187; Muhammet Enes Midilli, "Memlûkler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulemâya Sunduğu Mansıplar", *İslam Araştırmaları Dergisi* 44 (2020), 40-41.

⁴³ Sağlam, "Selahaddin Eyyûbî'nin Kudüs Vakıfları", 409-410; Korkmaz, *Mısır'da İlk Hangâh*, 96-97.

⁴⁴ Konuyla ilgili bk. Dündar, Selahaddin Eyyûbî'nin İlim Sevgisi", 988-992; Kılıç, Âlim ve Devlet Adamı Olarak Eyyûbî Meliki "el-Melikü'l-Muazzam" (576-624/1180-1227), 337-355; Hayriye Betül Özcan, "Memlûkler Dönemi'nde Hanımlar ve Sehâvî'nin Hanım Hocaları", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV (İlahiyat)*, (Kütahya: 2015), 25-40; Bahattin Keleş, "Selçuklu Medreseleri ile Memlûk Medreselerine Genel Bir Bakış", *Türk Dünyası Araştırmaları* 190 (2011), 204.

konularda kendini gösterir. Tüm bu bilgiler Kur'ân tilâveti ve kıraati açısından Eyyûbîler'in Memlûkler'e etkisini gösteren önemli verilerdir.

3. Eyyûbîler'deki Kıraate Dair Birikimin Endülüs'e Etkisi

Endülüslü kıraat âlimlerinin ekserisi Doğu'ya ilmî seyahatte bulunup bu ilme dair eğitim almışlardır. Bağdat, Dımaşk, Hicaz ve Mısır gibi merkezler, Endülüslü ulemânın kıraate dair ilim tahsili için gittiği yerlerdendir. Bahsi geçen merkezler bir müddet Eyyûbîler'in hakimiyeti altındadır. Bu mekânlar arasında Endülüste'ki kıraat ilmine dair birikimde Mısır'ın yeri müstesnadır. Zira burası Endülüslüler'in Doğu'ya seyahatlerinin ana güzergahıdır. Bu sebeple Mısır, Endülüslüler'in ilmî seyahatlerinde uğradığı ilk mekân olmuştur.⁴⁵ Dolayısıyla Endülüs'ün kıraat birikiminde Mısır'ın rolü diğer beldelelere nazaran daha fazladır. Ancak buradaki kıraate dair birikim diğer yerlere göre daha kısıtlı olduğundan Endülüs'teki kıraate dair birikim de Doğu'ya nazaran sınırlı kalmıştır.⁴⁶

Siyasi birliğin sağlanması, ilmî faaliyetler için uygun ortamın hazırlanmasının yanı sıra Mısır'ın Avrupa ve Mağrib'le sıcak ilişkiler içinde olup aralarında kültürel ve ticarî alışverişin söz konusu olması Mısır'da ilmî hayatın gelişmesini, bunun sonucunda da Endülüs ve Kuzey Afrika'dan birçok âlimin Mısır'a gelip buradaki ilmî gelişime katkıda bulunmasını sağlamıştır.⁴⁷ Bu meyanda hac yolculuklarının da Endülüs'teki kıraat ilmine dair birikime etkisi büyük olmuştur. Zira Mısır, kutsal yolculuğa çıkanların yol güzergahındadır.⁴⁸

Eyyûbîler'de kıraat öğretiminde bulunup da Endülüs'teki kıraat birikimine en fazla katkıda bulunanların başında hac için Endülüs'ten ayrılıp dönüşte Kahire'ye yerleşen ve burada kıraat öğretiminde bulunan İmâm Şâtıbî gelir. Şâtıbî'nin Endülüslü en önemli talebeleri ise Muhammed b. Ömer el-Kurtubî (ö. 631/1233-1234) ile Ali b. Muhammed b. Mûsâ et-Tüçibî'dir (ö. 626/1228-1229). Bunlardan Muhammed b. Ömer, Şâtıbî'den sonra Fâzılıyye Medresesi'nde kıraat derslerini devam ettirmiştir.⁴⁹ Endülüslü âlimlerin yetişmesine katkıda bulunan diğer önemli isimler ise Alemüddîn es-Sehâvî ile Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Ca'fer b. Ahmed el-Ğâfıkî'dir (ö. 569/1174).⁵⁰ Muhammed b. Muhammed b. Vaddâh (ö. 634/1236),⁵¹ İbn Vesîk el-İşbilî (ö. 654/1256)⁵² ve Kâsım b. Ahmed b. Muvaffak el-Mürsî (ö. 661/1262)⁵³ de Endülüslü olup da Eyyûbîler döneminde Mısır'da kıraat eğitimi alanlardandır.⁵⁴

⁴⁵ Nur Kübra Demirci, *Kıraat İlminin Endülüs'e İntikalinde Mısır Kıraat Âlimlerinin Etkisi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 70.

⁴⁶ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yay., 2016), 68.

⁴⁷ Basuyuş, "Salâhaddîn-i Eyyûbî Döneminde İlmî Hayat ve Dönemin Önde Gelen Âlimleri", 568.

⁴⁸ Demirci, *Kıraat İlminin Endülüs'e İntikalinde Mısır Kıraat Âlimlerinin Etkisi*, 76.

⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nibâye*, 2/219-220.

⁵⁰ Eyyûbî âlimlerden Endülüslü kıraat âlimlerinin yetişmesinde katkıda bulunanlarla ilgili bk. Demirci, *Kıraat İlminin Endülüs'e İntikali*, 101-104.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nibâye*, 2/257.

⁵² İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nibâye*, 1/24-25.

⁵³ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-Kibâr*, 3/1310.

⁵⁴ Mısır'da kıraat eğitimi alan Endülüslü âlimlerle ilgili bk. Demirci, *Kıraat İlminin Endülüs'e İntikali*, 141-142.

Sonuç

1171-1462 yılları arasında kurulan Eyyûbîler, bir yandan Haçlılar'a karşı mücadele verirken diğer yandan hakimiyetleri altındaki toprakları eğitim-öğretime yönelik kurumlarla donatmışlardır. Bu bağlamda Eyyûbîler dönemi İslâmî ilimler açısından son derece parlak bir devirdir. Zira Eyyûbîler'in kurmuş oldukları müesseselerde pek çok âlim yetişmiş ve bu kişiler sahalarında çok kıymetli eserler kaleme almışlardır.

Eyyûbîler döneminde gelişme gösteren ilim dallarından biri de kıraattir. Bu durumun oluşmasında dönemin hükümdarları ve vezirleriyle toplumun önde gelenlerinin katkısı önemlidir. Zira bu kişiler kurmuş oldukları eğitime dair müesseselerde kıraat ilminin öğretimini son derece önemsemişler, bu hususu oluşturdukları vakfiyelerde de kayıt altına almışlardır. Eyyûbîler'de kıraat eğitiminin verildiği müesseseler incelendiğinde tıp ilmine dair medreselerde dahil hemen hemen tüm eğitim kurumlarında bu ilme yönelik eğitimin mevcudiyeti ve bu durumun vakfiyelerde kayıt altına alınması dikkat çekicidir. Makalede ulaşılan bir diğer sonuç Kur'ân kıraatinde olduğu gibi Kur'ân tilâvetinin de Eyyûbî hükümdarları ve toplumun önde gelenleri tarafından önemsendiği hususudur. Bu durum o dönemde Kur'ân tilâvetine ve kıraat ilmine verilen değeri göstermesi açısından manidardır.

Eyyûbîler'de söz konusu alandaki birikimin Memlûkler'e etkisi büyüktür. Bu durumun oluşmasında Eyyûbîler'le Memlûkler'in aynı coğrafyada ve birbirlerine yakın zamanlarda kurulmaları ile Memlûkler'in Eyyûbî'ler içinden doğmasının rolü büyüktür. Makaledeki veriler incelendiğinde Eyyûbîler'le Memlûkler'deki Kur'ân tilâveti ile kıraatine dair atmosferin birbirine son derece benzediği bir nevi birbirinin devamı niteliği taşıdığı kanaati hasıl olmuştur.

Eyyûbîler'deki kıraat ilmine dair birikimin Endülüs'e etkisi de önemlidir. Bunda Endülüslü ulemânın hac ibadeti ile ilmî seyahat için Mısır ve Eyyûbî topraklarına gitmelerinin yanı sıra buralardaki ilmî birikimden istifadelerinin etkisi büyük olmuştur. Eyyûbî topraklarında kıraate dair eğitim alanlardan bazıları ise sonrasında Endülüs'e dönmeyip Eyyûbîler'e ait eğitim kurumlarında hizmet etmişlerdir. Bu kişilerin Eyyûbîler'deki vazifeleri esnasında talebelerinden bir kısmı da Endülüs coğrafyasından gelenlerden oluşmuştur.

Kaynakça

Abdülmehdî, Abdülcélil Hasan. *el-Medâris fî Beyti'l-Makdis fi'l-asreyn; el-Eyyûbî ve'l-Memlûkâ*. Ürdün: Mektebetü'l-Aksâ, 1981.

Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yay., 1999.

Bağdatlı, İsmail. *Hediyetü'l-ârifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.

Basuyuş, Bedrettin. *el-Melikü's-Sâlib Necmeddîn Eyyûb Döneminde Eyyûbî Devleti (637-647/1240-1249)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Basuyuğ, Bedreddin. *Selahaddin-i Eyyûbî Devrinde İlmî Faaliyetler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Basuyuğ, Bedrettin. “Selâhaddîn-i Eyyûbî Döneminde İlmî Hayat ve Dönemin Önde Gelen Âlimleri”. *Asoscongress/I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu 13-14-15 Ekim 2016-Elazığ*. 566-584. Elazığ: y.y, 2016.

Çollak, Fatih. *Kıraat İliminde İmam Şatibi ve eş-Şatibiyye*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.

Demir, Ahmet. “Medreselerin Gelişmesinde Eyyûbîlerin Rolü”. *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum)*. 459-471. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013.

Dündar, Mahmut. “Eyyûbî Dönemi Mısır Medreseleri”. *Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 36 (2017), 145-176.

Dündar, Mahmut. “Eyyûbîler Dönemi Dımaşk Medreseleri”. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2018), 113-147.

Dündar, Mahmut. *Mısır Eyyûbîlerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Dündar, Mahmut. “Selahaddin Eyyûbî'nin İlim Sevgisi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 54 (2017), 988-992.

Emiroğlu, Nagihan. *Türk (Babri) Memlûkler Döneminde Hadis İlimi (Hicrî VII-VIII. Asırlar)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Fâsî. *el-Leâli'l-ferîde*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1341.

Gökdemir, Ahmet. el-Mürşidü'l-vecîz ve en-Neşr Bağlamında Ebû Şâme ve İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân Tilâvetine Bakışı”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2019), 103-122.

Gökdemir, Ahmet. “Osmanlı Kur'ân Eğitim Merkezleri: Darulkurrâlar ve Sibyan Mektepleri”. *Edebalı İslamiyat Dergisi* 2 (2017), 43-60.

Kara, Mustafa. “Tekke”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/368-370. İstanbul: TDV Yay., 2011.

Keleş, Bahattin. “Selçuklu Medreseleri ile Memlûk Medreselerine Genel Bir Bakış”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 190 (2011), 195-207.

Kılıç, Mustafa. “Âlim ve Devlet Adamı Olarak Eyyûbî Meliki 'el-Melikü'l-Muazzam' (576-624/1180-1227)”. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2006), 337-355.

Korkmaz, Sümeyra. *Mısır'da İlk Hangâh: Saâdü's-Süedâ (569-922/1173-1517)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Makrizî. *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi zikri'l-bitatı ve'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Midilli, Muhammet Enes. “Memlûkler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulemâyâ Sunduğu Mansıplar”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 44 (2020), 37-73.

- Özcan, Hayriye Betül. “Memlûkler Dönemi’nde Hanımlar ve Sehâvî’nin Hanım Hocaları”. *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı- IV (İlahiyat)*. 25-40. Kütahya: 2015.
- Sağlam, Nevzat. “Arşiv Belgelerine Göre Selahaddin Eyyûbî’nin Kudüs Vakıfları”. *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 6 (2017), 403-424.
- Sübki, Takıyyüddîn. *Fetâva’s-Sübki*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, t.y.
- Süyûtî, Ebü’l-Fadl Celâlüddîn. *Buğytü’l-vü’ât*. thk. Muhammed Ebü’l-Fadl. 2/234. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979.
- Şeşen, Ramazan. “Eyyûbiler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/20-31. İstanbul: TDV Yay., 1995.
- Şeşen, Ramazan. *Selahaddin Eyyûbî ve Devri*. İstanbul: İSAR Vakfı, 2000.
- Yalçın, M. Fatih. “Eyyûbiler Döneminde Şam’da Kadınlar Tarafından Kurulan Hanefiler’e Ait Medreseler”. *History Studies* 6 (2014), 217-229.
- Yılmaz, Harun. “Eyyûbî Dönemi Beytülmağdis Medreseleri: Kuruluş, İşleyiş ve Fonksiyon”. *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 18 (2018), 1-14.
- Yılmaz, Harun. *Zengiler ve Eyyûbiler Döneminde Dimaşk’ta “Medrese” (1154-1260)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh. *İber*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh. *Ma’rifetü’l-kurrâ*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: İSAM, 1995.
- Zirikli, Hayruddîn. *el-A’lâm*. y.y: Dâru’l- ‘İlm li’l-Melâyîn, 2002.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

EHL-İ KİTAPLA İLGİLİ BAZI ÂYETLERDEN DİNİ ÇOĞULCULUĞA DELİL GETİRMENİN İMKÂNI MESELESİ

THE POSSIBILITY OF PROVIDING EVIDENCE FROM SOME QUR'ANIC VERSES
RELATED TO THE PEOPLE OF THE BOOK IN VIEW OF RELIGIOUS PLURALISM

Muhammet ALTAYTAŞ

Doç. Dr. Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
email: muhammetaltaytas@trakya.edu.tr, orcid.org/0000-0003-4407-9921

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 09 Nisan 2021 / 09 April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Mayıs 2021 / 09 May 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, **Sayı / Issue:** 2, **Sayfa / Pages:** 533-559

Cite as / Atıf: Altaytaş, Muhammet. “Ehl-i Kitapla İlgili Bazı Âyetlerden Dini Çoğulculuğa Delil Getirmenin İmkânı Meselesi [The Possibility of Providing Evidence From Some Qur’anic Verses Related to the People of the Book in View of Religious Pluralism]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 533-559.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

Batı'da özellikle ikinci dünya savaşı sonrasında revaç bulan postmodern sürece ve din felsefesindeki gelişmelere paralel olarak, Katolik kilisesi yaptığı teopolitik açılımlarla misyonerlik faaliyetlerini, "dinlerarası diyalog" formatında güncelledi.

Akabinde Batı'da modern zeminde, "bir arada yaşama, medeniyetler ve dinlerarası diyalog, dini çoğulculuk" söylemleri ve faaliyetleri hız kazandı. Özellikle 80'li yıllardan sonra Türkiye'de etkisini hissettirmeye başlayan bu süreç 90'lı yıllarda Medine Sözleşmesi tartışmaları, 2000'li yıllardan sonra ise FETÖ'nün de bu alandaki yoğun faaliyetleriyle, dinlerarası diyalog söylemleri ekseninde artarak devam etti.

İşte bu süreçte, dinlerarası diyalog ve dini çoğulculuğa, Kur'ân-ı Kerim'den ve sünnetten meşruiyet temin etmek üzere, bazı âyetler on dört asırdır genel kabule mazhar olmuş itikadî usûl ve çerçevenin sınırlarını ihlâl edecek şekilde, yeniden yorumlanmıştır. Makalede bu bağlamda özellikle Ehl-i kitapla ilgili bazı âyet-i kerimeler misal gösterilerek bu meşrulaştırma süreci tahlil edilmiştir.

Ele alınan âyet-i kerimelerin önce klasik tefsirlerine yer verilmiş sonra da modern dönemde özellikle klasik çerçeveyi ihlâl eden yorumlardan misaller getirilerek aradaki yorum farkı dini çoğulculukla irtibatı bakımından tahlil edilmiştir. Neticede Kur'ân-ı Kerim'de son peygamberin risaletinden sonra hiçbir âyetin İslâm'ı kabul etmeyen Ehl-i kitabın itikat ve istikametini övecek ve ahirette kurtuluşuna delâlet edecek şekilde anlaşılmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Ayrıca modern dönemde hakikat ve kurtuluşu kurumsal bir din çerçevesinde ele almanın "dışlayıcılık" olarak tasnif edilmesinin kibirli, ideolojik ve dışlayıcı bir anlayış olduğu savunulmuştur. Sonuçta Kur'ân-ı Kerim ve sünnetten, ilim geleneğimizden dini çoğulculuğa meşruiyet temin etmenin mümkün olmadığı buna mukabil fikir, inanç ve din özgürlüğünün veya diğer din mensuplarına adalet ve güzellikle muamele etmenin İslâm kaynaklarında ve geleneğinde eşsiz örneklerinin bulunduğu ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an Yorumu, Dini Çoğulculuk, Dinlerarası Diyalog, Modernizm, Ehl-i Kitap, Kurtuluş.

Abstract

In parallel with the postmodern process that became popular in the West especially after the WW II and with the developments in religious philosophy, the Catholic church updated its missionary activities in the form of "interfaith dialogue" with its theopolitical initiatives.

Subsequently, the rhetoric and activities of "co-existence, dialogue between the civilizations and the religions, the religious pluralism" gained momentum in the West on the basis of modernity. This process, whose influence in Turkey began to be felt deeply especially after the 80s, increased gradually on the axis of interfaith dialogue discourses together with the Medina contract discussions in the 90s and with the intensive activities of FETO related to this field after the 2000s.

In this new process that was centered around the dialogue and religious plurality, some verses have been reinterpreted at the expense of violating of the boundaries of the religious procedure and framework that have been widely accepted for fourteen centuries in order to gain legitimacy from the Qur'an and Prophetic Tradition. In this context, this process of legitimization was analyzed by citing some verses related to the People of the Book.

Initially, the classical interpretations of the verses discussed were included and then the difference in interpretation was analyzed in terms of its contact with religious pluralism, especially in the modern period, by citing interpretations that violated the classical framework. As a result, it was concluded that no verses in the Qur'an after the last Prophet's prophethood were understood in a way that praised the faith and direction of the People of the Book, who did not accept Islam, and that lead to their salvation in the Hereafter.

Moreover, it has been argued that it is arrogance, ideological and exclusionary to describe truth and salvation as "exclusion" within the framework of an institutional religion in the modern era. As a result, it has been stated that it is not possible to gain legitimacy for religious pluralism from the Qur'an and Prohetic Tradition whereas there are unique examples of freedom of ideas, beliefs and religions or of treating other members of religion with justice and beauty in Islamic sources and tradition.

Keywords: Interpretation of the Quran, Religious Pluralism, Interfaith Dialogue, Modernism, People of the Book (Ahl al-Kitab), Salvation.

Extended Abstract

The main subject of this study is to determine whether legitimacy is gained from some verses of the Qur'an about People of the Book for discourses of religious pluralism that has been intensely discussed recently.

In parallel with the postmodern process that became popular in the West especially after the WW II and with the developments in religious philosophy, the Catholic church updated its missionary activities in the form of "interfaith dialogue" with its theopolitical initiatives.

Subsequently, the rhetoric and activities of "co-existence, dialogue between the civilizations and the religions, the religious pluralism" gained momentum in the West on the basis of modernity. This process, whose influence in Turkey began to be felt deeply especially after the 80s, increased gradually on the axis of interfaith dialogue discourses together with the Medina contract discussions in the 90s and with the intensive activities of FETO related to this field after the 2000s.

In this new process that was centered around the dialogue and religious plurality, some verses have been reinterpreted at the expense of violating of the boundaries of the religious procedure and framework that have been widely accepted for fourteen centuries in order to gain legitimacy from the Qur'an and Prophetic Tradition. In this context, this process of legitimization was analyzed by citing some verses related to the People of the Book.

Some of the verses that are mostly based upon to legitimize a pluralist understanding accordant with the modern average are verses 113, 114, 115 of the Surah Ali 'Imran and verses 82, 83, 84 and 85 of the Surah Al-Ma'idah. Said verses are based upon as examples in the process of analyzing this legitimization process.

Initially, the classical interpretations of the verses discussed were included and then the difference in interpretation was analyzed in terms of its contact with religious pluralism, especially in the modern period, by citing interpretations that violated the classical framework. As a result, it was concluded that no verses in the Qur'an after the last Prophet's prophethood were understood in a way that praised the faith and direction of the People of the Book, who did not accept Islam, and that lead to their salvation in the Hereafter.

Gaining legitimacy from the Qur'an to discourses other than Islam apostolized from the first to the last prophet and considering that truth and salvation is possible and allowing religious pluralism was possible with a new procedure legitimacy of which is arguable. Applying to the Qur'an directly, disgracing the Prophetic Tradition, which is the second one of religious evidences, ignoring provisions and bracketing 1400-year science, history and cultural experience of Muslims constitute the basis of this new procedure. Therefore, a mind shaped in on modern average expanded the freedom of personal interpretation all out by exceeding the borders determined in our scientific tradition to find what is looked for in the Qur'an. It was judged that modernist interpretations that we give examples about in the study and consider to violate the borders of Islamic faith emerged in this frame.

Therefore, it concluded in interpretation of the verses addressed in this study that understand the frame established by the classical understanding well is vital to protect basic religious sources and Islamic faith against manipulation spiritually.

Today, dominant Western-oriented thought divides religious into three categories as "exclusionary, inclusive and pluralist" in terms of their approaches and attitudes towards truth and salvation. Roughly, accepting that only one religion is a right and others are superstitious refers to "exclusion", accepting the way of reaching truth and salvation is Christianity and considering that truth is possible with other religions refer to "inclusiveness" and arguing that all religions are equal in terms of truth refers to "pluralism".

Moreover, it has been argued that it is arrogance, ideological and exclusionary to describe truth and salvation as "exclusion" within the framework of an institutional religion in the modern era.

Hence, some interpreters state that religious pluralism is an arrogant, monopolist and exclusionary understanding that overlooks religions. Likewise, religious pluralists adopt a perspective different from understanding of all archaic religions, prophets on truth and salvation and put an international truth theology on them. This arrogant attitude indirectly includes the assertion that religions apprehended the truth or reality which they could not understand completely in their own traditions.

Moreover, religious pluralism was seen as a sign of an “exclusionary” and “ideological” approach for being a result of philosophical preferences of Enlightenment that denies or marginalizes inspiration and transcendental area and is human-based (anthropocentric/humanist) and stigmatizing authentic attitude of almost all religions including Christianity as “exclusionary”.

On the other hand, the difference between inspirational thoughts of the Christianity connected with religious pluralism and some understandings that developed after the Enlightenment and authentic inspirational understanding of Islam was underlined. It was concluded that this difference constituted a serious obstacle in front of adapting the discussions in the West on religious pluralism to the Islamic thought.

It was also concluded that discussions brought into the agenda about the nature of inspiration and discourses against “corporate religion” within the context of wording-meaning in the modern era have a potential to demolish Islam.

In the modern era, some researchers considered some provisions in our scientific tradition a basis for religious pluralism regarding some non-Muslims who can be included in the “people of the interregnum” that never got a message of a rightful prophet. However, our tradition addresses that these people are likely to be saved from divine torture not because they are about to reach the truth in terms of legitimacy of their excuses preventing them from obtaining the truth and divine justice. Therefore, giving legitimacy to pluralist understandings of religion and truth in the status of “people of the interregnum” will not be a proper method. Accordingly, it is required to search for the resources and possibility of legitimization of discourses allowing religious pluralism in our country in the effect and manipulation of the said process on a Muslim mind rather than in the religious texts.

As a result, it has been stated that it is not possible to gain legitimacy for religious pluralism from the Qur'an and Prohetic Tradition whereas there are unique examples of freedom of ideas, beliefs and religions or of treating other members of religion with justice and beauty in Islamic sources and tradition.

Giriş

Hâkim Batılı tasavvur, hakikat ve kurtuluş anlayışları ve birbirlerine karşı tavırları bakımından dinleri, “dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu” olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutar. Kabaca tarif etmek gerekirse sadece tek bir dinin hak, diğerlerinin batıl olduğunu kabul etmek “dışlayıcılık”, hakikat ve kurtuluş yolunun Hıristiyanlık olduğunu kabul etmekle birlikte diğer dinler aracılığıyla da kurtuluşu mümkün görmek “kapsayıcılık”, hakikat açısından bütün dinlerin eşit olduğunu savunmak ise “çoğulculuk” olarak tanımlanmıştır.¹ Hakikatin ve kurtuluşun İslâm’la mukayyet olduğu anlayışına muhalefeti bakımından dini kapsayıcılıkla dini çoğulculuk aynı noktada buluşmaktadır. Bu sebeple makalede “dini çoğulculuk” kavramı, “dini kapsayıcılığı” da içine alan bir muhteva ile kullanılacaktır. Zira kapsayıcılık, çoğulculuğa varmak için bir merhale olarak görülmüş, bu iki kavramın iç içe olduğu, birinin bulunduğu yerde diğerinin de bulunmak zorunda olduğu ifade edilmiştir.²

Dini çoğulculuğa kapı aralayan anlayışlar, Batı’da İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra din felsefesindeki seyir ve küresel siyasi konjonktüre paralel olarak Katolik Kilisesinin misyonerlik yöntemine dair teopolitik açılımları ile revaç bulmuş, özellikle 80’li yıllardan sonra Türkiye’de de artan bir ivmeyle etkisini hissettirmeye başlamıştır. Artık dini çoğulculuk ve dinlerarası diyalog kaçınılmaz bir gerçeklik olarak kabul edilince, İslâm ilim geleneğinde ulemanın ilmi mesaisiyle bir şekle kavuşan “kurumsal İslâm”ın hakikat tasavvuru çağın gerçekleriyle bağdaşmadığı gerekçesiyle sorgulanmaya başlanmıştır.

Tarih boyunca Müslümanların benimsediği, “Son Peygamber’in risaletinden sonra hakikatin ve kurtuluşun kelime-i şehadetle yani Müslüman olma şartıyla mukayyet olduğu”, Müslümanların sadece İslâm dinini hak, diğerlerini batıl gören tasavvuru, menfi bir tavır olarak, “dışlayıcılık”la özdeşleştirilmiş, çağın revaç bulan “dini çoğulculuk” anlayışının önünde bir engel olarak görülmeye başlanmıştır. “Dışlayıcı” olarak isimlendirilen bu tavır sadece modern tarihi vasata değil Kur’ân-ı Kerim’in temel öğretilerine de aykırı olduğu öne sürülmüştür.³ Zira yeni anlayışa göre Kur’ân-ı Kerim, “kurumsal din”in iddia ettiği gibi Yahudi ve Hıristiyanları İslâm’a değil, “İbrahimî dinler” zemininde “tevhid, Allah’ın iradesine teslimiyet ve ahlâki değerler” gibi tanımı ve sınırları muğlak ve tarihi gerçekliği tartışmalı teorik ilkelere davet etmektedir.

Dini çoğulculuğa ikna olan modern araştırmacılar, bahsi geçen saiklerle bazı âyetleri görmezden gelmek, bazı âyetleri ilim geleneğimizde şekillenen usûl ve itikadî çerçeveyi ihlal ederek yorumlamak, klasik kelâm tartışmalarında yer alan fetret ehlinin durumu ile ilgili

¹ Mesut ERDAL, “Kur’ân’a Göre Ehl-i Kitabın Uhrevi Felah ve Kurtuluşu Meselesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2002), s. 1; Recep Kılıç, “Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/19, (2004.) s. 13-17; Metin Yıldız, “Nübüvvet İnanıcı Bağlamında İslâm’ın Ötekine Bakışı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 31/3 (2020), 569.

² Hanefi Özcan, *Mâtürîdî’de Dini Çoğulculuk* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 23.

³ Bk. Mahmut Aydın, “Dinsel Çoğulculuk Modeli ve İslâm”, *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2004), 316.

değerlendirmeleri maksadı dışında kullanmak sûretiyle, bir şekilde hakikat ve kurtuluşu diğer dini geleneklere de teşmil ederek⁴, görüşlerine dini metinlerden ve tarihten meşruiyet temin etme arayışına girmişlerdir.

Bu makalede modern dönemde bahsi geçen meşrulaştırma gayretleri bağlamında zikri geçen bazı âyet-i kerimeler klasik ve modern yorumları ile ele alınacak aradaki fark dini çoğulculuk zaviyesinden bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.⁵

1. Dini Çoğulculuğa Delil Gösterilen Bazı Âyetlerin Klasik ve Modernist Yorumları

Modern vasata uygun çoğulcu bir anlayışa zemin oluşturmak üzere Bakara sûresinin 62., Âl-i İmrân sûresinin 64. ve Mâide sûresinin 69. âyetlerinden sonra en çok müracaat edilen âyet-i kerimelerin başında Âl-i İmrân sûresinin 113, 114, 115 ve Mâide sûresinin 82, 83, 84 ve 85. âyet-i kerimelerinin geldiği söylenebilir. Bahsi geçen âyet-i kerimelerin klasik yorumlarını ele alırken ilk dönemden başlayarak farklı dönemlerde farklı meşreplerdeki âlimler tarafından telif edilmiş temsil özelliği yüksek tefsirlerden istifade edilecektir. Âyetlerin modern dönemdeki yorumları ise bu konuda özellikle klasik çerçeveyi ihlal ettiği kanaatinde olduğumuz bazı tefsirlere ve makalelere müracaat edilerek tespit edilmeye gayret edilecektir.

1.1. Âl-i İmrân Sûresindeki Bazı Âyetlerin Klasik Yorumu

Bu başlık altında hakikat ve kurtuluşun İslâm'la mukayyet olmadığına, zira Kur'ân-ı Kerim'de Yahudi ve Hıristiyanların bir kesiminin itikat ve amelinin övüldüğüne ve onların ahirette mükâfata nail olacağına delil getirirken zikri geçen Âl-i İmrân sûresinin 113, 114 ve 115. âyet-i kerimeleri⁶ ele alınacaktır.

Klasik kaynaklarımızda yer alan bilgilere göre Yahudilerden Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-64), Salebe b. Said, Üseyid b. Ubeyd gibi bazı kimseler Müslüman olunca, onların âlimleri veya kâfirleri, “Muhammed’e (s.a.v.) bizden ancak şerli kimseler iman edip tâbi olmuşlardır. Şâyet onlar hayırlılarımız olsalardı atalarının dinini terk edip başka bir dine girmezlerdi” deyince bahsi geçen âyet-i kerimeler nâzil olmuştur. Böylece asıl şerli kimselerin

⁴ Adnan Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 51.

⁵ Daha evvel kaleme aldığımız bir kitapta Ehl-i kitabın itikadî durumu Kur'ân-ı Kerim'in bütünlüğü, kelâm ve tefsir ilimleri bağlamında ele almış, konuya dair klasik anlayışı tespite gayret etmiş idik. (Bk. Muhammet Altaytaş, *Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitap, İtikadî Açıldan Yahudilik ve Hıristiyanlık* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016) Daha sonraki bir çalışmada ise modern dönemde dini çoğulculuğa meşruiyet arayışında en çok müracaat edilen Bakara sûresinin 62. ve Mâide sûresinin 69. âyet-i kerimelerinin, klasik ve modern dönemdeki yorumları birlikte ele alınmış ve aradaki fark tahlil edilmiş idi. (Bk. Muhammet Altaytaş, “Modern Dönemde Bazı Âyetlerin Yorumundan Kaynaklanan İtikadî Kırılmalar, Bakara Sûresi 62. Âyeti Misali”, *İslâm ve Yorum II* (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 2/453-467.)

⁶ Bahsi geçen âyetlerin mealleri şöyledir: “113. Hepsi aynı değildiler. Ehl-i kitaptan istikamet üzere bir cemaat vardır ki, gece saatlerinde Allah Teâlâ'nın âyetlerini okurlar ve onlar secde ederler. 114. Allah Teâlâ'ya, ahiret gününe îmân ederler, mârif ile emreder, münklerden nehyederler. Ve hayırlı işlere koşarlar. Ve işte bunlar sâlih kimselerdendirler. 115. Ve hayırdan her ne yaparlarsa elbette (sevâbindan) mahrum bırakılmayacaklardır. Ve Allah Teâlâ o takvâ sahiplerini hakıyla bilendir.”

Ehl-i kitabın inkârcıları olduğunu bildirerek onları yermiş, aralarından Müslüman olanların ise mümin, sâlih ve hayırlı kimseler olduklarını haber vererek onları övmüştür.⁷

Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) zikrettiği, Abdullah b. Abbas, Katade ve İbn Cüreyc'ten gelen rivayetlere göre, 113. âyette⁸, 110. âyette zikri geçen Ehl-i Kitâb'ın iki fırkası karşılaştırılmaktadır. Zira 110. âyette “*Onlardan mümin olanların bulunduğu fakat çoğunun ise imandan hariç fâsık kimseler*” olduğu, o fâsık kimseler için de “*Eğer îmân etselerdi⁹ elbette kendileri için hayırlı*” olacağı ifade edilmektedir. İşte 113. âyet-i kerimede, Ehl-i kitaptan iman ederek o hayırlı ümmete, ümmet-i Muhammed'e, “ümmet-i kâime”ye dâhil olanların vasıflarından bahsedilerek, onların Ehl-i kitabın fâsıkları, yani kâfirleriyle aynı olmadığı anlatılmaktadır.¹⁰ Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) de işaret ettiği gibi Cenâb-ı Hak, o Müslüman olan Ehl-i kitabın, şerhlerden olması bir yana aksine onların en yüksek dereceye nail olduğunu bildirmiştir. Böylece Allah Teâlâ bu câhillerin sözünün tesirini iman edenlerin kalplerinden kaldırmak için o müminleri yüceltmıştır. Bundan sonraki 114. ve 115. âyet-i kerimelerde övülen kimseler her ne kadar öncelikle Ehl-i kitap iken mümin olanlara râci ise de aslında Müslüman olarak sırat-ı müstakime giren bütün müminleri kapsamaktadır.¹¹

Sadece Taberî veya Râzî değil, hemen bütün klasik müfessirler 113. âyet-i kerimede bahsedilen, “ümmet-i kâime” yani “istikamet üzere olan topluluk” olarak vasıflanan kimselerin Ehl-i kitaptan Abdullah b. Selâm gibi Müslüman olanlar veya genel olarak ümmet-i Muhammed olduğu konusunda görüş birliği içindedir.

Bu âyet-i kerimelerde övülen o müminlerin sekiz sıfatı sayılır: 1. Onlar, ümmet-i kâimedir yani istikamet üzeredir. 2. Gece saatlerinde, Allah'ın âyetlerini okurlar. 3. Secde ederler. 4. Allah'a ve ahiret gününe iman ederler. 5. Ma'rufu emrederler. 6. Münkerden nehyederler. 7. Hayır işlerinde birbirleriyle yarışır. 8. Onlar sâlih kimselerdir. Tefsirlerde bu sıfatların Yahudi ve Hıristiyanlardan farklı olarak Müslümanlara mahsus olduğuna vurgu yapılarak burada tanımlanan kimselerin nihayetinde 110. âyet-i kerimede “hayırlı ümmet” olarak isimlendirilen Müslümanlar olduğu teyit edilir. Râzî bu sıfatları sıraladıktan sonra her birini tek tek ele alarak bunların Müslümanlara hususiyetini vurgular. Meselâ Yahudiler de Allah'a ve ahiret gününe inanırlar fakat Müslümanlar gibi değil. Zira Allah'a iman, bütün

⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, thk. Abdurrahman Mahmud Şehhâte, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 1/291; Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: 2005), 3/2015; Muhammed b. Ahmed Kurtubi, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, tsh. Ahmed Abdülalim Berduni (Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1967), 4/175; Ayıntâbî Mehmed Efendi, *Tefsîr-i Tibyân* (İstanbul: 1320), 1/242; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Genel Dağıtım, ts.), I, 440.

⁸ “*Hepsi aynı değildirler. Ehl-i Kitap'tan istikamet üzere bir cemaat vardır ki, gece saatlerinde Allah Teâlâ'nın âyetlerini okurlar ve onlar secde ederler.*”

⁹ Yani Yahudi ve Hıristiyanlar da, sizin gibi Allah Teâlâ'ya ve onun bütün peygamberlerine, kitaplarına îmân etselerdi kendileri için hayırlı olurdu. Zira yanlış inanç ve amellerden kurtulup selâmete kavuşurlardı. Hâlbuki onlar cehalet ve hasetleri sebebiyle ve dünyalık menfaatlerini gözetererek, avamlarını kendilerine tâbi kılmak arzusuyla İslâmiyet gibi bütün beşeriyeti birlik dairesine davet eden, onların hayrını isteyen hakikî dini kabul etmeyip, tahrife uğramış veya uydurma olan dinlere kıymet veriyorlar. (Bilmen, *Tefsir*, 1/435)

¹⁰ Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 3/2015; Fahreddin Râzî, *et-Tefsîri'l-kebir, Mefatihü'l-gayb*, çev. Sadık Kılıç, vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 7/7, 8; Ayıntâbî, *Tibyân*, 1/291.

¹¹ Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 7/13.

peygamberlere imanı, âhirete imân ise günahlardan sakınmayı gerektirir. Yahudiler ise, Allah'ın bütün peygamberlerini kabul etmediği gibi, günahlardan da sakınmıyorlardı. Dolayısıyla onlar hakiki manada yeniden yaratılmaya, ahirete ve Allah'a iman etmiş sayılmazlar. Zira insanın kemale ermesi hakkı hak olduğu için gaye olarak, hayrı ise amel etmek için vasıta olarak tanınmasıyla tahakkuk eder.¹²

Âyette zikredilen “ümme-i kâime” ifadesi dosdoğru, adaletli ve istikamet üzere olmak manasına gelmektedir. Bu ifadeyle Allah'ın koyduğu sınırlara, farzlara dikkat eden, ayrıca O'nun kitabını tahrif etmeyen, sırât-ı müstakîm üzere olan itaatkâr kimseler kast edilir. Ki bunlar Ehl-i kitaptan iman edenler yani ümme-i Muhammed'e katılanlardır.¹³ Onların Allah'ın âyetlerini okuması ve secde etmeleri de bunu teyit etmektedir. Zira tilâvet ve secde ile yatsı namazının kast edildiği, Ehl-i kitabın ise bu namazı kılmadıkları da ifade edilmiştir. Nitekim İbn Mes'ud (r.a.) bir defasında, Peygamber'in (s.a.v.) yatsı namazını bir süre geciktirdiğini ve ardından çıkıp geldiğini ve insanların namaz kılmak için kendisini beklediklerini görünce: “*Ehl-i kitap içinde, yani kendilerine kitap verilmişler arasında, bu saatte sizden başka Allah'ı zikreden yoktur*” dediğini ve ardından da Âl-i İmrân sûresinin 113. âyetini okuduğunu nakletmiştir.¹⁴ Yani "Ehl-i kitap arasında, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) imân eden bu kimselere denk hiç kimse yoktur" denilmiş, böylece o Ehl-i kitaptan imân etmeyenlerin uykuda olduğu bir saatte aralarından iman edip yatsı namazını kılanlar tefrik ve takdir edilmiştir.¹⁵

Yine bu âyetlerde övülen kimselerin Yahudi ve Hıristiyanlardan farklı olarak Hz. Peygambere ve Kur'ân-ı Kerim'e iman eden kimseler oldukları klasik tefsirlerde vurgulanan bir husustur. Bu kimselerin vasıflarından biri olarak zikredilen “marufu emretmekten” maksadın, her şeyden evvel insanlara “tevhidi, Allah'a ve resûlü Muhammed (s.a.v.)'e ve onun Allah katından getirdiğini (Kur'ân'ı) tasdik etmeyi” emretmek, “münkeri nehiy”den maksat ise, insanları “tevhidi inkârdan ve Muhammed (s.a.v.)'i ve onun Allah katından getirdiğini yalanlamaktan” nehyetmektir. Yani burada tanımlanan kimseler, küfrü veya şirki emreden, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah katından getirdiği Kur'ân'ı yalanlayan, dolayısıyla ma'rufu nehyeden Yahudi ve Hıristiyanlar gibi değildir.¹⁶ Onlar hayırda yarışır. İşte Allah Teâlâ, Ehl-i kitap arasından Müslüman olan bu kimselerin sâlihlerden olduğunu ve onların ahirette iman ve amellerinin mükâfatını göreceğini haber vermiştir.

¹² Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 7/7-13.

¹³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlî's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm, (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2005), 2/460; Zemahşeri, *Keşşaf Tefsiri = El-Keşşaf an haka'iki gavamidi't-tenzil ve nyuni'l-okavil fi vucubi't-te'vil*, çev. Muhammed Coşkun vd. editör Murat Sülün. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/1038; Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 7/8-9; Ayıntâbi, *Tibyân*, 1/265.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlî's-Sünne*, 2/436; Zemahşeri, *Keşşaf*, 1/1038; Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 7/11; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî, Medâriku't-Tenzil ve Hakaiku't-Tevil* thk. Mervan Muhammed eş-Şiâr, (Beirut: Darunnefâis, 1996), 1/265.

¹⁵ Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 7/7, 8.

¹⁶ Taberî, *Camii'l-Beyan*, 3/2021.

1.2. Âl-i İmrân Sûresindeki Bazı Âyetlerin Modernist Yorumu

Modern dönemde, makalenin giriş bölümünde işaret edildiği bağlamda Âl-i İmrân sûresinin 113, 114 ve 115’ci âyet-i kerimeleri dini çoğulculuk, dinlerarası diyalog gibi çağın ruhuna ve realitesine paralel olarak yeniden yorumlanmıştır. Buna göre bahsi geçen âyet-i kerimelerde tasvir edilen kimselerin, henüz Müslüman olmamış Ehl-i kitaptan bir grup olduğu, Müslüman olmadıkları halde itikat, istikamet ve amellerinin övüldüğü ve ahirette kendilerine mükâfat vaad edildiği ifade edilerek, aslında asırlar boyunca gerek Kelâm gerekse tefsir âlimlerinin çizdiği itikadî çerçevenin sınırlarını aşan birtakım sonuçlar çıkarılmıştır.

Modern dönemde bu minvaldeki görüşlere tesadüf ettiğimiz en erken kaynaklardan biri Muhammed Abduh ve Reşid Rıza’nın telif ettikleri *Menâr Tefsiri*’dir. Muhammed Abduh, bahsi geçen âyet-i kerimelerin tefsirinde vasıfları açıklanan ve yaptıkları amellerine mükâfat vaad edilen sâlih kimselerin Yahudi veya Hıristiyan olduklarını ifade eder ve bu âyetleri, ilahi adalete ve Allah’ın dininin bütün peygamberlerin dilleri üzerine indirilmiş tek din olduğuna delil olarak yorumlar. Buna göre kimler Allah’ın dinine boyun eğer, bu dine göre samimiyetle amel eder; iyiliği emredip kötülükten sakındırırsa onlar sâlih kimselerdendir. Böyle olmasaydı burada tasvir edilen samimi Yahudi ve Hıristiyanlar, “Bu Kur’ân gerçekten Allah katından olsaydı, dinimize mensup fâsıklarla bizi eşit tutmazdı, oysa biliyoruz ki biz gerçekten mümin kişileriz ve bu konuda samimiyiz” diyeceklerdi. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerim bu gerçeği dile getirmekle hem o Yahudi ve Hıristiyanların samimi mümin olduklarını onaylamakta hem de onların kalplerini İslâm’a ısındırmaktadır.¹⁷

Abduh’a göre Ehl-i kitabın bir kısmının, dinlerinden ellerinde kalan miktarıyla hak üzere olmaları, kitaplarının kısmen kaybolmuş veya tahrif edilmiş olmasıyla da çelişmez. Zira bazı hadis-i şeriflerin manen nakledildiği, bazılarının zayıf veya mevzu olduğu, bazılarının Haşviyye gibi bazı insanlarca tahrif edildiği, hatta bazı kimselerin kendi mezheplerini ve görüşlerini desteklemek için bazı Kur’ân âyetlerini bile manevi olarak tahrif ettiği kabul edilmiştir. Buna rağmen sünnetin bir kısmını bilen, bazı hadisleri ezberleyen ve bildiği kadarına ihlasla sarılarak onunla amel eden Müslümanlara sünneti ikame eden kişi denildiği gibi bazı Ehl-i kitaba da her şeye rağmen “ümmet-i kâime” denilmiştir. Allah Teâlâ’nın “*Gece vakitlerinde Allah’ın âyetlerini okurlar ve secde ederler*” mealindeki ifadesinden murad ise Müslümanlar olabileceği gibi kendi kitaplarındaki Allah’ın dualarından okuyan Yahudi ve Hıristiyanlar da olabilirler.¹⁸ İşte Ehl-i kitabın bu kesimi nefislerini ıslah edenler, istikamet üzere olup amellerini güzelleştirenlerdir. Emir ve nehiyelerinden bildiği kadarına riayet eden bu kimselere Allah mükâfatını verecektir. Kurtuluş için aslolan tabi olunan kurumsal dinler değil, en geniş manasıyla iman ve takvadır.¹⁹ Özetle *Menâr Tefsiri*’ne göre, her ne kadar tarih boyunca müfessirler bu âyetlerde övülen kimselerin Ehl-i kitap iken Müslüman olanlar olduğunu söylese de bunlar kendi dinleri üzere olan Ehl-i kitap olmalıdır.

¹⁷ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiri’l-menar*, (Beyrut: Dârü’l-fikr: 1954), 4/72.

¹⁸ Reşid Rıza, *Tefsiri’l-menar*, 4/72.

¹⁹ Reşid Rıza, *Tefsiri’l-menar*, 4/74.

Abduh'un bu istikametteki tefsirinin ülkemizdeki ilk takipçisinin Süleyman Ateş olduğu söylenebilir. Ona göre önceki âyetlerde Kitap ehlinin çoğunun yoldan çıktığı anlatıldıktan sonra bu âyetlerde de Kitap ehlinin hepsinin bir olmadığına işaret edilmektedir. Zira içlerinde geceleri kalkıp Allah'ın âyetlerini okuyan, secde eden, Allah'a ve âhirete inanan, iyiliği emredip kötülükten meneden, hayır işlerine koşan kimselerin bulunduğu belirtilmekte ve Allah'tan korkan bu insanların, iyiliklerinin mükâfatını alacakları, kimsenin yaptığı amelin zayi olmayacağı ifade edilmektedir.²⁰

Ateş de Abduh gibi, klasik tefsirlere göre bu âyet-i kerimelerin Müslüman olan Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında nazil olduğuna işaret ettikten sonra şu ifadeleriyle bu anlayışı reddeder:

“Âyetlerde övülen bu insanların, kendi dinlerini bırakıp Müslüman olduklarına bir işaret yoktur. Bu konudaki rivayetler, âyetleri kendi istedikleri biçimde yorumlayanların eseridir. İnsanlar, kendi kafalarında olanı âyetlerde okumaya çalışmışlardır. Bakara sûresinin 62. ve Mâide sûresinin 69. âyetleri de gayet açık biçimde, Allah'a ve âhirete inanan ve sâlih amel (yararlı iş, hâlis ibâdet) yapan Müslümanların, Yahudilerin, Hıristiyanların ve Sâbiilerin Rableri katında ödüllendirileceklerini, korku ve üzüntü çekmeyeceklerini ifade etmektedir.”²¹

Modern dönem tefsir yazarlarından biri olan Bayraktar Bayraklı'ya göre de bu âyette tasvir edilenler Ehl-i kitabın iyi olanlarıdır. Yahudi ve Hıristiyanların iyi olan bu kesimi, gece boyunca Allah'ın Kitab-ı Mukaddes'teki âyetlerini okurlar, secde ederler yani tıpkı Müslümanlar gibi namaz kılarlar, Allah'a ve ahiret gününe inanırlar, iyiliği emreder, kötülükten sakındırırlar, hayırlı işlere koşarlar yani insanlığın yararına olan her işe koşmayı ve iyilik yapmayı kendilerine şiar edinirler. İşte onların yaptıkları hiçbir iyilik karşılıksız bırakılmayacaktır. Süleyman Ateş gibi Bayraklı da şu sonuca ulaşır:

“Netice olarak diyebiliriz ki, Âl-i İmrân sûresinin 113 ve 114. âyetleri, Bakara sûresinin 62 ile Maide sûresinin 69. âyetlerinin tefsiri niteliğindedir. Bu âyetlerde, Müslümanların, Yahudilerin, Hıristiyanların ve Sâbiilerin Allah'a ve ahirete iman edip iyi amel işleyenleri ele alınmaktadır.”²²

Yine modern dönemde tefsir yazan isimlerden biri olan Said Şimşek, önce âyetlerin klasik tefsirini özetler.²³ Akabinde *Menar Tefsiri*'nden Abduh'un yukarıda temas ettiğimiz yorumunu da hiçbir tenkide tabi tutmadan aktardıktan sonra şu ifadeleriyle konuyu bağlar: “Kur'ân-ı Kerim zerre miktarı iyilik işleyenlerin âhirette bunun karşılığını göreceklerini, aynı şekilde zerre miktarı kötülük işleyenlerin de bu yaptıklarının karşılığını göreceklerini haber

²⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar, 1989), 2/95

²¹ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/95-96.

²² Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001), 4/320-323.

²³ M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 1/405.

vermektedir. Kitap ehlinde samimi olanların işlemiş olduklarının ahirette karşılığını görmeleri adaletin bir gereğidir.”²⁴

Bu değerlendirmesinden, onun da Abduh’u takip ederek, son Peygamberin risâletinden sonra Yahudi ve Hıristiyan kimliğini sürdüren bazı kimselerin, Müslüman olmadığı halde amellerinin mükâfatını göreceği şeklindeki yoruma meylettği anlaşılmaktadır.

Kur’ân Yolu Tefsiri’nde de bu âyetlerin yorumunda M. Abduh ve S. Ateş’in görüşlerinin izlerini görmek mümkündür. Zira müfessirlerimiz, İbn Âşûr’a atıfla, “ümme-i kâime” ile kast edilen kimselerin, “Ehl-i kitap’tan olup Allah’ın dini üzere dosdoğru yürüyen kimseler” olduğunu ifade etmişlerdir.²⁵ “Yüce Allah 113 ve 114. âyetlerde Ehl-i kitaptan samimi olarak iman edip sâlih amel işleyenleri övdükten sonra 115. âyette onların yaptıkları hayırlı işlerin kesinlikle zayi edilmeyeceğini, karşılıksız bırakılmayacağını ifade buyurmaktadır” diyen müfessirler: “Yüce Allah’ın samimi olarak iman eden Ehl-i kitaba böyle lütüfkâr muamelesi İslâm’ın evrenselliği açısından son derece anlamlıdır.” diye devam ederler. Nihayetinde âyetin mesajını şöyle özetlerler: “Kendilerinden başka hiç kimsenin cennete girmeyeceğini iddia eden Yahudi ve Hıristiyanların egoizmine karşılık Kur’ân, onlardan samimi iman sahibi olanların yapacağı en küçük bir hayrın dahi karşılıksız bırakılmayacağını haber vermektedir.”²⁶

Tefsirî veya açıklamalı meallere baktığımızda bu konuda Abduh ve Ateş’in görüşlerini takip eden anlayışları görmek mümkündür. Meselâ Mustafa Öztürk, bu âyetlerin mealine herhangi bir dipnot düşmemekle birlikte âyete verdiği mealde anlaşıldığına göre övülen ve hayır yolunda yaptıkları karşılıksız kalmayacak kimselerin Yahudilerden bir grup olduğu anlaşılmaktadır.²⁷ Bakara sûresi 62. âyetinin mealine düştüğü dipnotta Nisa sûresi’nin 123. âyetine de atıfta bulunarak; “Uhrevi felaha ermek ve cennete girmek herkes yani bütün din mensupları için Allah’a, ahirete iman ve salih amel işleme şartına bağlı olduğunu” ifade ederek bu konuda Abduh gibi kurtuluş için Müslüman olmayı şart görmediği fikrinde olduğu anlaşılmaktadır.

“Ümme-i kâime”yi “onurlu”, “sâlih”i “aktif iyi” olarak tercüme eden Mustafa İslamoğlu’nun verdiği mealde de, burada övülen ve iyilikleri zayi olmayacak kimselerin Ehl-i kitabın iyileri olduğu anlaşılmaktadır. Meâl düştüğü dipnottaki “Kur’ân sadece pirincin içindeki taşı değil, taşın içindeki pirinci de ayıkıyor”,²⁸ şeklindeki ifadelerinden anlaşıldığına göre Allah Teâlâ sadece iyilerin çoğunlukta olduğu Müslümanların içindeki kötülerini değil aynı zamanda kötülerin çoğunlukta olduğu Yahudi ve Hıristiyanların içindeki iyileri de ayıklayacak ve onları da yaptıkları dolayısıyla ödüllendirecektir. İslamoğlu başka âyetlere yaptığı meal ve

²⁴ M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, 1/406.

²⁵ Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar, 2007), 1/654.

²⁶ Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/655.

²⁷ Mustafa Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim Meâli* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 89.

²⁸ Mustafa İslamoğlu, *Hayata Kitabı Kur’ân, Gerekeçeli Meal Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), 126, 127.

yorumlarda da belli şartlar çerçevesinde Yahudi ve Hıristiyanların kendi dinlerini terk edip Müslüman olmadan da cennete girebilecekleri kanaatinde olduğunu izhar eder.²⁹

Verdiği mealden ve 113. âyet-i kerimeye düştüğü dipnottan Muhammed Esed'e göre de burada övülen kimselerin, Kitâb-ı Mukaddes'in izleyicileri arasından olup gerçekten iman eden ve "Allah'a ve insanlara karşı taahhütleri"ne sadık olan "dosdoğru bir topluluk" olduğu anlaşılmaktadır. Kaldı ki Esed'in "Ehl-i kitab"ı "Kitab-ı Mukaddes'in izleyicileri" olarak tercüme etmesi de kanaatimizce oldukça sorunlu bir tercihtir. Zira Kur'ân-ı Kerim'de birçok âyet-i kerimede Kur'ân'ı Kerim'i ve Hz. Peygamber'i inkâr eden Yahudi ve Hıristiyanların aslında kendi kitaplarına sadık olmadıklarına, ahitlerini bozduklarına işaret edilir ki bu ayrıca ele alınması gereken bir konudur.³⁰

Elbette örnekler çoğaltılabilir. Lâkin verdiğimiz misaller bahsi geçen âyet-i kerimelerin klasik ve modern dönemdeki esastan kimi yorum farklılıklarını göstermek bakımından yeterli olsa gerektir.

1.3. Mâide Sûresindeki Bir Grup Âyetin Klasik Yorumu

Hakikat ve kurtuluşun İslâm'la mukayyet olmadığına, Müslüman olmadığı halde Ehl-i kitaptan bazılarının Kur'ân-ı Kerim'de övüldüğüne delil getirirken en çok müracaat edilen diğer bir âyet grubu da Mâide sûresinin 82, 83, 84 ve 85. âyet-i kerimeleridir.

Öncelikle bahsi geçen âyet-i kerimelerin nüzul sebebi hakkındaki rivayetlerin, ihtilaf ve ittifak noktalarını tespit ederek buradan hareketle manalarını tayin ve tespit etmeye gayret edelim. Genellikle âyet-i kerimelerin Necâşi ve ashâbı hakkında nazil olduğu görüşünde yoğunlaşan bu rivâyetleri şöylece tasnif edebiliriz:

1. Ehl-i Kitap arasından İslâm'la şereflenen kimselerin nezih tavırlarını, emellerini, mükâfatlarını anlatmakta olan bu âyetler Necâşi ile onun ashâbı hakkında nâzil olmuştur. Necâşi, ashâbının hayırlılarından oluşan 30 kişilik bir heyeti Hz. Peygamber'e (s.a.v.) göndermişti. Allah Rasûlü (s.a.v.) onlara Kur'ân-ı Kerim okuduğunda, tanıdıkları hak karşısında kalpleri incelmiş, ağladılar ve "Allah'a yemin ederiz ki biz bunun hak olduğunu tanıdık." deyip iman ettiler. Bunun üzerine Allah Tealâ "...Dostluk bakımından insanların müminlere en yakını (olarak) da, "Biz Nasârâ'yı" diyenleri bulacağım..."³¹ âyetlerini vahyetti. Müslüman olan bu heyet döndüğünde yaşadıkları tecrübeyi Necâşi'ye anlatınca o da

²⁹ Ehl-i kitabı sapmış oldukları sırat-ı müstakime, İslâm'a çağırın, bir bakıma öze dönüş çağrısı niteliğinde olan Âl-i İmrân sûresinin 64. âyetinin mesajını da Mustafa İslâmoğlu zimnen şöyle ifade eder: "Biz bize çağırıyoruz, siz de kendinize çağırmayın! Hep birlikte ilkeler üzerinde buluşalım! Allah'ın koyduğu ilkelerle çağırarak Allah'a çağırıyoruz."²⁹ (İslâmoğlu, *Gereğeli Meal Tefsiri*, 117.) Buna göre Müslümanların Yahudi ve Hıristiyanları İslâm'a çağırmaları gerekmediği anlaşılıyor. Onlar da Müslümanları kendi dinlerine davet etmemelidir. Zira buluşma herhangi bir dini mensubiyette değil ilkelerde olacaktır. Yine Bakara sûresinin 136. âyetinin yorumu vesilesiyle de tekrar eder: "Ey bizi kendilerine çağırınlar biz sizin bu çağırınıza karşılık sizi kendimize çağırıyoruz. Biz size 'bizim gibi olun' da demiyoruz. Biz herkesi ışığın kaynağına çağırıyoruz. Bunu yaparken de 'siz-biz' ayrımı yapmıyoruz." (İslâmoğlu, *Gereğeli Meal Tefsiri*, 52.)

³⁰ Bk. Muhammet Altaytaş, *Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitap*, 106-109, 171-173.

³¹ el-Mâide 5/82.

Müslüman oldu ve Necâşî Müslüman olarak öldü.³² Nitekim Necâşî'nin ölüm haberi Hz. Peygambere ulaştığında buyurdular ki: "*Kardeşiniz Necâşî öldü. Onun cenaze namazını kalınız*". Necâşî Habeşistan'da defnedilirken Rasûlullah (s.a.v.) onun gıyabî cenaze namazını Medine'de kıldırdı.³³

2. Âyet-i kerimelerin Necâşî ile onun ashâbı hakkında nâzil olduğuna dair bir diğer rivayete göre ise, Bedir Harbi'nde mağlup olunca Mekkeli müşrikler, bunun intikamını daha önce Habeşistan'a giderek, Necâşî'ye sığınan Müslümanlardan almayı düşündüler. Hz. Peygamber (s.a.v.), Kureyş kâfirlerinin, Amr b. el-Âs ile Abdullah b. Ebi Rebia'yı birtakım hediyelerle Habeşistan'a gönderdiğini haber alınca, Amr b. Umeyye ed-Damrî ile Necâşî'ye bir mektup göndermiş ve onu îmâna davet etmişti. Necâşî bu mübarek daveti alınca, birtakım keşişler ile rahipleri ve Habeş'de bulunan Hz. Cafer (r.a.) ile diğer muhâcirleri yanına çağırmişti. Bazı rivâyetlere göre ise bu hâdise Habeşistan'a hicret eden Müslümanları geri almak üzere giden Mekkeli Müşrik heyetin talepleri sırasında gerçekleşmiştir. Necâşî, ülkesine hicret eden Müslümanlar ve müşriklerin huzurunda Cafer b. Ebi Talib'e, "Kitabınızda Meryem'in zikri geçiyor mu" diye sordu. Cafer, ona nispet edilen bir sûre vardır, dedi ve Meryem sûresini "*İşte bu Meryem oğlu İsa'dır*" (Meryem 19/34) âyetine kadar, Tâhâ sûresini de "*Sana Musa'nın haberi geldi mi?*" (Tâhâ 20/9) âyetine kadar okudu. Ve Necâşî ağladı. Yine aynı şekilde onun kavminden Hz. Peygambere elçi olarak gönderilen 70 kişiye de Hz. Peygamber Yâsîn veya Meryem sûresini okuyunca gözleri yaşla doldu, ağladılar ve Müslüman oldular.³⁴

3. Beyhakî'nin İbn İshak'tan naklettiği bir rivayete göre ise Müslümanların Habeşistan'a hicretlerinde değil de daha sonraki bir vakitte, Habeşistan'a giden Müslümanlardan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamber olarak gönderildiğini öğrenen 20 kadar Hıristiyan Mekke-i Mükerreme'ye gelirler. Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Kâbe'nin yanında bularak onunla konuşurlar. Soruları bitince Rasûlullah (s.a.v.) onlara Kur'ân-ı Kerim okur ve onlar da iman ederler. Bunun üzerine bu âyet-i kerimeler nazil olur.³⁵ Bahsi geçen âyet-i kerimelerin Medine'de nazil olduğu bilgisi sebebiyle Mekke dönemine ait bu rivayetler zayıf görülmüştür. Bir başka rivayete göre ise bu topluluk Necran Hıristiyanlarından olup yine bunlar hakkında Kasas sûresinin 52-55 âyetleri de nazil olmuştur.

4. Bir başka rivayete göre ise âyetler Hıristiyanlardan bir topluluk hakkında nazil olmuştur. Onlardan bir kısmı Habeşistan'dan diğer bir kısmı da Şam'dan gelmişti. Aralarında Rahib Bahîra gibi keşişler de vardı. Bazı rivayetlere göre ise bu heyet Yemen'in Necran bölgesinden 40, Habeşistan'dan 32 ve Şam halkından veya Şam'daki Romalı'lardan 68 kişi olmak üzere toplam 140 kişiden oluşan Hıristiyanlardan kalabalık bir heyettir ki onlar Kur'ân-ı Kerim'i dinleyince Müslüman olmuşlardır. Bunlar Nebi'den (s.a.v.) Kur'ân'ı işitir işitmez:

³² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 6/255-256.

³³ Taberî, *Camî'u'l-Beyan*, 5/3176; *Mâtürîdî, Te'vilâtü eblî's-Sünne*, 3/572, 573; Ayıntâbî, *Tihyân*, 1/409.

³⁴ Zemaşşeri, *Keşşaf*, 2/524; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 6/255, 256; Nesefî, *Tefsîrü'n-Nesefî*, 1/429; Bilmen, *Tefsîr*, 2/814.

³⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 6/255-256; İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mervâkib* (İstanbul: 1320), 1/409.

“Bu bizim İsa b. Meryem’den dinleyerek birbirimize naklettiğimiz sözlere ne kadar da benziyor” deyip ağladılar ve Müslüman oldular.³⁶

5. Katade'den gelen bir diğer rivayet ise aslında bütün rivayetlerin esasını şâmindir. Buna göre bu âyet-i kerimeler, Resulullah'ın risâletinden evvel Hz. İsa'nın şeriati üzere amel eden, risâletten sonra Hz. Peygambere iman eden bir topluluk hakkında nazil olmuştur.³⁷ Taberî hemen bütün rivayetleri aktardıktan sonra kendi tercihini bu görüşten yana kullanır. Allah Teâlâ bu âyet-i kerimelerde, Yahudilere göre Allah ve Rasûlü ile müminlere daha yakın olan, “Biz Nasârâ'yız” diyen bir topluluğu tanıtmakta fakat onların isimlerini bize bildirmemektedir. Bununla Necâşî ve ehli misalinde olduğu gibi İsa (a.s.)'ın şeriati üzere iken İslâm'ı idrak edince Müslüman olan ve Kur'ân'ı işitince onun Hak olduğunu tanıyıp hakka karşı kibirlenmeyen bütün Hıristiyanlar kast edilmiş olmalıdır.³⁸

Âyet-i Kerime'nin nüzulü ile ilgili rivayetlerde ihtilaf edilen bazı hususlar yanında, hemen bütün rivayetlerin ittifak ettiği hususlar da vardır. Rivayetler bu topluluğun Habeşistan kralı Necâşî ve ashâbı olduğu üzerinde yoğunlaşmakla beraber bazı rivayetlerde Necran Hıristiyanları veya Şam'dan gelen Suriyeli veya Roma'lı Hıristiyanlar da bu topluluk arasında zikredilmektedir. Yine rivayetlerin çoğunluğu bu hadisenin Medine döneminde gerçekleştiğine işaret etse de Mekke döneminde gerçekleştiğini ifade eden rivayetler de mevcuttur. Bazı rivayetlere göre 82. âyette tasvir edilen kimseler, önceden Hıristiyan iken daha sonra Müslüman olan kimselere işaret etmektedir. Bazı rivayetlere göre ise bu âyette, henüz Müslüman olmayıp, özellikle 83, 84 ve 85. âyet-i kerimelerde kendilerine işaret edilen Hıristiyan iken Müslüman olan kimselerin imanlarına sebep olan önceki tavırları tasvir edilmiştir. Zamanı veya hangi Hıristiyan topluluktan bahsedildiği konusundaki bazı ihtilaflara mukabil, özellikle 83, 84 ve 85. âyet-i kerimelerin Hıristiyan iken Müslüman olan bir topluluğu tasvir ettiği konusunda hemen bütün müfessirler ittifak etmişlerdir. Âyetin manasını tayin bakımından en mühim olan bilgi de budur.

Taberî Mâide sûresinin 82. âyet-i kerimesini tefsir ederken, ilgili rivayetleri aktardıktan sonra kendi tercihini şu ifadeleriyle açıklar: "Bize göre bu hususta doğru olan görüş şudur: Allah Teâlâ bu âyet-i kerimede bâzı Hıristiyanların, Hz. Peygambere ve müminlere sevgi bakımından diğer kâfirlerden daha yakın olduklarını bildirmiştir."³⁹ Taberî, Mâtürîdî, Râzî, Zemaşerî gibi hemen bütün müfessirler Yahûdiler ile müşriklerin düşmanlık bakımında neden Müslümanlara karşı Hıristiyanlardan daha katı olduğunu hem dönemin tarihi şartlarından misaller vererek hem de Kur'ân-ı Kerim'in diğer âyet-i kerimelerine atıfta bulunarak izah etmişlerdir. Buna göre âyet-i kerimede, Müslümanlara karşı düşmanlıkları, müşrikleri bile geride bırakacak düzeyde hayata düşkünlük ve hırsları⁴⁰ kendilerini üstün gören kibirli halleri, tarih boyunca peygamberlere yaptıkları kötülükler gibi özellikleri

³⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 6/256,257; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/497;..

³⁷ Taberî, *Camîu'l-Beyan*, 5/3166; Ayıntâbî, *Tibyân*, 1/409.

³⁸ Taberî, *Camîu'l-Beyan*, 5/3166.

³⁹ Taberî, *Camîu'l-Beyan*, 5/3167.

⁴⁰ el-Bakara 2/96.

sebebiyle Yahudilerin hakka icabetlerinin daha zor olduğu ifade edilmiştir. Âyette kast edilenlerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) tuzak kuran, ona karşı savaşmaları için Arap müşriklerini teşvik edip onlara yardım eden, Medineli Benî Kureyza ile Benî Nadîr Yahudileri olabileceği gibi, tarih boyunca ve gelecekte onlar gibi davranan bütün Yahudiler olabileceği de ifade edilmiştir. Ayrıca bu hususun Yahudi milletinin bir kısmının baskın karakter özelliği olabileceğine de işaret edilmiştir. Zira hadisi şerifte, iki Yahudî bir Müslümanla baş başa kaldığı takdirde mutlaka Müslüman kişiyi öldürmeyi akıllarından geçirdiği haber verilmiştir.⁴¹

Mâtürîdî'nin de işaret ettiği üzere, Hıristiyanlar Allah'a, peygamberlerine ve iman edenlere karşı Yahudiler kadar düşmanlık yapmamıştır. Bilakis onlardaki yumuşaklık ve incelik o boyuta ulaşmıştır ki Hz. İsa'yı Allah'ın kendisi için takdir ettiği seviyenin üstüne çıkararak onu kulluktan Rablık mertebesine yükseltmişler ve bu sebeple de küfre düşmüşlerdir. Yine Yahudilerden farklı olarak onlar arasında daha insafı, âbid, samimi keşişler ve rahipler bulunduğu haber verilmektedir. Bundan dolayı Yahudilerden farklı olarak, Hıristiyanlar arasında, hakkın mümessili olan, Müslümanlara karşı sevgiyle yaklaşan, yakınlık gösteren yumuşak kalpli insanlar daha çoktur.⁴²

Bazı müfessirler ise burada sevgiden maksat, Hıristiyanların Müslümanları sevmeleri değil, onların hakka ve imana meyilleri ve davete icâbet edenlerinin fazlalığı ile alakalıdır,⁴³ demişlerdir. Âyet-i kerimede karakteri övülenler Hıristiyanların tamamı değil bir kısmıdır. Hassas ve ince kalpli olan, ilim ve amele değer veren bu kimseler Yahudiler gibi dünyaya düşkün değildir. Aralarında Allah'tan korkan âlimler ve ibadet eden zâhitlerin de bulunduğu bu kimseler, 83. âyette de tasvir edildiği üzere, hakla karşılaştıklarında kibirleri sebebiyle, iman ve teslimiyetten yüz çevirmezler.⁴⁴ İşte bu âyet-i kerimede hak karşısında tevâzu göstererek hakka teslim olmak, ilim ve amele yönelmek, dünya hırsına kapılmamak gibi hasletler kâfirde bile olsa övülmüş⁴⁵ ve kişinin hidayetine bir vesile olarak görülmüştür. Neseî'nin de işaret ettiği üzere onların bu haslet ve liyakatleri iman ve hidayetlerine vesile olması bakımından hayırlıdır.⁴⁶

Bilhassa şu hususa dikkat çekmek isteriz ki âyet-i kerimede Hıristiyanların Yahudilere göre Müslümanlara daha yakın olduğu ifadesi, klasik tefsirlerde hiçbir şekilde onların hali hazırda sahip oldukları, itikat ve istikametinin sıhhatine dair bir övgü olarak anlaşılmamıştır. Hatta bazı müfessirler özellikle böyle bir anlayışı reddetme ihtiyacı hissetmişlerdir. Meselâ Râzî'ye göre, Hıristiyanların küfrü, Yahudilerinkinden daha katı ve serttir. Zira Yahudilerin İslâm ile ihtilafları daha ziyade nübüvvet merkezli iken Hıristiyanlarınki ise buna ilâveten teslis inançları dolayısıyla ulûhiyeti de kapsamaktadır. Hıristiyanlar da Yahûdiler de Hz. Peygamberin nübüvvetini inkâr ederler. Dolayısıyla itikadî açıdan Hıristiyanların belki daha

⁴¹ Zemahşeri, *Keşşaf*, 2/24; Râzî, *Mefatîhü'l-gayb*, 9/187; Bilmen, *Tefsîr*, 2/811.

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlî's-Sünne*, 3/572,573; Zemahşeri, *Keşşaf*, 2/524.

⁴³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/497.

⁴⁴ Ayıntâbî, *Tibyân*, 1/409.

⁴⁵ Zemahşeri, *Keşşaf*, 2/524; Ayıntâbî, *Tibyân*, 1/409.

⁴⁶ Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1/429.

da uzak bir dalâlette olduğu söylenebilir. Hıristiyanların, küfrünün şiddetine rağmen, aralarında dünya hırsı ve tutkularının azlığı ve âhirete yönelik bir meyil gösterenlerin bulunması sebebiyle onlar, iman edenlere sevgi bakımından Yahudi ve müşriklere göre daha yakındırlar. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) "*Dünya sevgisi her günahın başıdır*"⁴⁷ buyurmuşlardır.⁴⁸ 82. âyetin henüz Müslüman olmamış Hıristiyanlardan bahsettiği kanaatinde olan müfessirler de bu ifadeleri onların itikadına övgü olarak değil Hıristiyanlarda iman etme meyil ve kabiliyetinin Yahudilere göre fazla oluşuna bir işaret olarak anlamışlardır. Tarihi vakıa da Hıristiyanlardan mü'min olanların Yahudilerden ziyade olduğunu göstermektedir.⁴⁹ Hatta bu âyet-i kerime ile tarihi vakıa arasındaki muvafakat Kur'ân-ı Kerim'in bir mucizesi olarak da değerlendirilmiştir.⁵⁰

Mâide sûresinin 82. âyet-i kerimesinde⁵¹ vasıflarından bahsedilen Hıristiyanlardan bir topluluk Kur'ân-ı Kerim'i dinledikleri zaman, kalplerinde bir irfan nuru parlamaya başladığı anlaşılmaktadır. Onlar, daha evvel kendi kitaplarında görüp tanımış olduklarından Kur'ân'ın ulviyetini, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hak peygamber olduğunu anlayınca derler ki: "*Ey Rabbimiz! İmân ettik, artık bizî şahit olanlar ile beraber yaz.*"⁵²

Hemen bütün müfessirler İbn Abbas gibi sahabeden gelen rivayetlere de atıfta bulunarak, burada şahidlerle yazılma temennisinin, "Bizi hakka şahitlik eden ümmet-i Muhammed'le, Hz. Muhammed'i ve Kur'ân-ı Kerim'i tasdik edenlerle, Muhammed ashabıyla, nebiler ve resüllerle yaz" gibi manalara geldiği konusunda hemfikir olmuşlardır. Esasında hepsi aynı manaya gelen bu tefsirlerin, bahsi geçen kimselerin artık Müslüman olduğuna kesin olarak delâlet etmektedir.⁵³ Zira Muhammed ümmetinin kıyamet günü diğer ümmetlere şahitlik edeceğini Hıristiyanlar İncil'den biliyorlardı.⁵⁴ Ayrıca burada müfessirler Muhammed ümmetinin şahitliğini izah ederken Bakara Sûresi'ndeki, "*Böylece sizî vasat bir ümmet kaldık. Bütün insanlara karşı şahidler olasınız*"⁵⁵ âyetine de atıfta bulunmuştur.

Mâide sûresinin 83. âyetinde bahsi geçen Hıristiyanlar, Müslüman olarak ülkelerine döndüklerinde kavimlerinin kâfirleri onları kınayarak "Siz İsa'nın ve atalarınızın dinini mi bıraktınız" diye çıkışmaları üzerine⁵⁶ onlar da 84. âyet-i kerimede açıklandığı üzere; "*Hem bizî için Allah Teâlâ'ya ve bizî Hak'tan gelene imân etmeyelim ki! Zira bizî, Rabbimizin bizî sâlibler zümresiyle beraber (cennete) sokmasını umut ederiz.*" diye cevap vermişlerdir. Âyet-i kerimede

⁴⁷ Beyhakî, *Şubu'l-İman* 7/338, No: 10501.

⁴⁸ Râzî, *Mejatihü'l-gayb*, 9/185; Bilmen, *Tefsir*, 2/811.

⁴⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 3/1794.

⁵⁰ Bilmen, *Tefsir*, 2/811.

⁵¹ "...Bu da onların içinde âlimlerin, (dünyayı terk eden âbid) rahiplerin bulunmasındandır. Ve şüphesiz ki, onlar kibirlenmek de istemezler."

⁵² Mâide 5/83.

⁵³ Taberî, *Camii'l-Beyan*, 5/3168, 3169; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlî's-Sünne*, 3/574; Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*, 6/259; Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî*, 1/429; Ayıntâbi, *Tibyân*, 1/409; Bilmen, *Tefsir*, 2/813.

⁵⁴ Zemahşeri, *Keşşaf*, 2/526; Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî*, 1/429; Bilmen, *Tefsir*, 2/813.

⁵⁵ el-Bakara, 2/143.

⁵⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebîr*, 1/498; Taberî, *Camii'l-Beyan*, 5/3170; Zemahşeri, *Keşşaf*, 2/528; Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî*, 1/430.

kendilerine “*Bizze Hak’tan gelene*” (مَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ) îmân etmekten maksadın, Kur’ân-ı Kerîm’e, onu tebliğ eden Resûl’e (s.a.v.) ve onun öğrettiği şekilde tevhide iman olduğu rivayet edilmiştir.⁵⁷ Zira Zemahşeri’nin de ifade ettiği üzere Hristiyanlar teslise iman ediyorlardı ve teslis üzere iman Allah’a iman sayılmazdı. Aslında onlar bu ifadeleriyle Allah’ı tevhid etmedikleri halde sâlihlerle birlikte olmayı nasıl arzulayabildiklerini hem sorguluyor hem de yadırgıyorlar. Böylece onlar, bir kimsenin kâfir olduğu halde sâlihlerle birlikte olmayı ummasının yersizliğini anlayıp, tevhid ve İslâm’ı şahıslarında birleştirmek sûretiyle sâlihlerle beraber olmayı umuyorlar.⁵⁸

İşte bu hakşinas tavırlarını iman ile taçlandırmalarından dolayı Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerim’i ve Hz. Muhammed’i tasdik ederek Müslüman olan bu münevver zümreyi Mâide sûresinin 85. âyet-i kerimesinde büyük mükâfatlarla müjdeledi:⁵⁹ “*Artık bu söylediklerinden dolayı Allah Teâlâ da onlara, içlerinde ebediyen kalıcı olmak üzere, altından ırmaklar akan cennetleri ihsan buyurdu. İşte bu, muhsin olanların mükâfatıdır.*” Âyetteki “muhsinler”den maksadın, Peygamberler, iman ve itaat ehli olanlar, cenneti hak edenler, Muhammed’in (s.a.v.) ashâbı veya ümmeti olduğu bildirilmiştir.⁶⁰ Ki bu görüşlerin tamamı aslında nihayetinde aynı manaya işaret eder ve birbirini tamamlar. Nitekim Enbiya Sûresi’nin 105. âyet-i kerimesinde Muhammed ümmeti kast edilerek yeryüzüne sâlih kulların varis olacağı ifade edilmiştir.⁶¹ Taberî’nin de ifade ettiği üzere en genel manasıyla ihsan, şirkten arınarak halis bir şekilde Allah’ı tevhid etmek, O’nun gönderdiği bütün peygamberleri ve ilahi kitapları tasdik etmek, farzlarını eda etmek, isyandan ve günahattan kaçınmaktır. İşte Allah’ın cennet vaat ettiği kimseler, ihsan vasfına sahip olan bu muhsinlerdir.⁶²

Sonuç itibariyle bu âyet-i kerimelerde Ehl-i Kitap arasındaki samimi ve hakşinas kimselerin Kur’ân-ı Kerim’in âyetleriyle karşılaştıklarında, tanıdıkları hakikat karşısında, kibirlenmeyip Hakka teslim, yani Müslüman oluşları çok canlı, etkileyici hatta ürpertici olarak sahnelenmektedir. Bu tür sahnelerin İslâm tebliğinin Mekke döneminde de Medine döneminde de vaki olduğunun şahidi yine Kur’ân-ı Kerim’in kendisidir. Meselâ Mekke döneminde nâzil olan İsrâ sûresinin, 106-109. âyetleri⁶³ ile Kasas Sûresi’nin 52-54. âyetlerinde⁶⁴ de benzer sahneler canlandırılmaktadır. Daha birçok âyet-i kerimede de Ehl-i

⁵⁷ Taberî, *Camîu’l-Beyan*, 5/3170; Neseî, *Tefsîru’n-Neseî*, 1/430; Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-Sünne*, 3/575; Bilmen, *Tefsîr*, 2/813.

⁵⁸ Zemahşeri, *Keşşaf*, 2/528.

⁵⁹ Bilmen, *Tefsîr*, 2/814.

⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-abkâmi’l-Kur’ân*, 6/259.

⁶¹ Taberî, *Camîu’l-Beyan*, 5-3170; Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-Sünne*, 3/575; Kurtubî, *el-Câmi’ li-abkâmi’l-Kur’ân*, 6/259.

⁶² Taberî, *Camîu’l-Beyan*, 5/3171.

⁶³ “(106) *Ve onu Kur’ân olarak vakit vakit (âyet âyet, sûre sûre) indirdik, onu insanlara teenni ile (dura dura) okuyasın. Ve onu birbiri ardınca (kıssım kıssım) indirmiş olduk.* (107). (Resûl-i Âlîşân’ım! O inkârcılara) *de ki: “İman edin veya îmân etmeyin. Şüphe yok ki, bundan önce kendilerine ilim verilmiş olanlar, kendilerine karşı tilâvet edilince (Allah Teâlâ’ya şükürlerini arz etmek için) secde eder oldukları bâlde çeneleri üstüne kapanırlar.”* (108). *Ve derler ki, “Rabbimizi takdîs ve tenzîh ederiz. Rabbimizin vaadi hakikaten fülle çıkarılmış oldu.”* (109). *Ve ağlayarak çeneleri üstüne kapanırlar⁶³ ve (Kur’ân) onların tevazuunu (hıfz ve hasyetini) artırır.”*

⁶⁴ “(52). *Bundan evvel kendilerine kitap vermiş olduğumuz kimseler ki, onlar buna (Kur’ân’a) îmân ederler.* (53). *Ve onlara karşı tilâvet edildiği zaman dediler ki: “Buna biz îmân ettik. Şüphe yok ki, bu Rabbimizden (gelen) hak (bir kitap)tır. Şüphe*

kitaptan inançlarında samimi olan kimselerin Hz. Peygamber'e ve Kur'ân-ı Kerim'e iman ettikleri bildirilir ve bunlar övülür. Öyle anlaşılıyor ki gerek Mekke gerekse Medine dönemi olsun, hemen her dönemde Hz. Peygamber daha hayatta iken Yahudi ve Hıristiyanlardan hakşinas ve samimi kimselerin Müslüman olma sahneleri yaşanmıştır.⁶⁵ İşte bu bağlamda anlaşılabilir bu âyet-i kerimelerin mesajı kıyamete kadar, karşılaştığında hakka boyun eğen ve eğecek olan bütün Ehl-i kitabı hatta bütün insanları kuşatmaktadır. Nitekim Secde sûresi'nde, *"Bizim âyetlerimize ancak öyle kimseler îmân ederler ki, onlarla kendilerine nasihat verildiği zaman secde ederek yüzüstü (yere) kapanırlar ve Rablerini hamd ile tesbîh ederler. Ve onlar büyüklük taslamazlar."*⁶⁶ buyurulmuştur.

İşte Kur'ân-ı Kerim'in bütünlüğüne ve risâlet tarihinin şahitliğine de oldukça uygun bir şekilde modern çağa kadar bütün müfessirlerin hemfikir olduğu çerçeveye göre, konu ettiğimiz Mâide Sûresi'nin 82-85. âyetleri Hıristiyan bir topluluğun Müslüman olma sürecini ve onlara ahirette verilecek olan mükâfatı çok canlı bir üslupla tasvir ve tahlil etmektedir.

1.4. Maide Sûresinde Bahsi Geçen Âyetlerin Modernist Yorumu

Modern dönemde girişte izaha gayret ettiğimiz bağlamda, birtakım görüş farklılıklarına rağmen klasik tefsirlerde ortaya konulan ana çerçevenin hudutları ihlâl edilerek Mâide sûresinin 82, 83, 84 ve 85. âyet-i kerimelerinde tasvir edilen, istikameti övülen ve amellerine mükâfat vaad edilen kimselerin Hıristiyanlar olduğu iddia edilmeye başlanmıştır.

Meselâ Süleyman Ateş Yahûdî ve müşriklerin düşmanlığına karşı, Hıristiyanların dostluk ve sevgi bakımından Müslümanlara en yakın olmalarını şöyle izah eder: *"Hıristiyanların inançlarında hata olmakla beraber, Hz. İsa'nın telkinleri ve aşıladığı insan sevgisi gereği, dünyaya fazla değer vermemişlerdir. Onun öğütlerinden ve tebliğ ettiği dinin ruhundan ayrılmayan insanların yüreklerinde şefkat olur."*⁶⁷

İşte Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde bu sevgi ruhunu taşıyan bazı Hıristiyanlar, Müslümanlara dostça davranmışlardır. İçlerinden heyetler gelip Allah'ın Elçisi ile görüşmüş, Kur'ân'ı dinlemiş, kimileri Müslüman olmuş, kimileri Hıristiyan kalmakla beraber Allah Elçisinin peygamberliğini kabul etmiştir. Mâide sûresinin 83, 84 ve 85. âyetlerinde, bir Hıristiyan topluluğunun, Allah'ın elçisinin huzurunda Kur'ân'ı dinleyip ağladıkları ve gerçeği kabul edip inandıkları anlatılmaktadır. Fakat bu kimselerin "Biz O'na teslim olanlarız" sözünden, kendi dinlerini bıraktıkları anlamı çıkmaz. Burada anlatılan şey, Kur'ân'ı dinleyen

yok ki, biz bundan evvel Müslümanlar olmuştuk." (54). *İşte onlar ki, sabrettikleri sebebiyle mükâfatları kendilerine iki defa verilecektir. Ve onlar fenalığı güzellikle bertaraf ederler ve kendilerini rızıklandırdığımız şeyden infak ederler."*

⁶⁵ Muhammed İzze Derveze, *et-Tefsiri'l-hadis: Nüzul Sirasına Göre Kur'ân Tefsiri*, çev. Ahmet Çelen vd. (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 7/158-161.

⁶⁶ es-Secde 32/15.

⁶⁷ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 3/46-47

iyi niyetli Hıristiyanların, Kur'ân'dan etkilendikleri ve bunun vahiy olduğunu kabul edip ağladıklarıdır. Zira başka âyetlerde⁶⁸ hakkı kabul eden bu Hıristiyanlara iki kez ecir verileceği vurgulanmaktadır.⁶⁹

Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri'nin müellifine göre “Mâide sûresinin 82. âyetinin ikinci yarısıyla, 83, 84 ve 85. âyetleri, Hıristiyan din adamları olan keşiş ve ruhbanlara ayrılmıştır. Böylece din adamının öne çıkması gereken özellikleri ve toplumdaki görevleri anlatılmaktadır”. Din adamlarının, sevgi, tevazu, bilgi, erdem, hakla tanış olma gibi birtakım özellikleri ve bunların önemini anlattıktan sonra Bayraklı sonucu şöyle ifade eder: “Yüce Allah Hıristiyan keşiş ve ruhban denen din adamları örneği ile bir din adamı profili çizmektedir. Aslında Müslüman olmalarına rağmen, bu değişimi ifade etmediklerinden, Allah onları Hıristiyanlık olarak değerlendirmektedir.”⁷⁰

Mustafa İslamoğlu 82. âyete düştüğü dipnotta Ehl-i kitabın üç çevreden oluştuğunu söyler: Yahudi, Mesihî ve Nasarâ. Ona göre Kur'ân bu üçüncüleri Mesihîlerden ayrı Nasarâ olarak isimlendirir. Bunlar muvahhid İsevilik inancının Habeşistan'daki temsilcileridir. Kur'ân tüm kutsal kitapları ve onlara inananların imanını bir değer olarak tanımış ve inançta kibri kendisine inananların gönlünden kazımak istemiştir. Kur'ân, Tevrat'a inananların Tevrat'a, İncil'e inananların da İncil'e inanmalarının ahlaki bir zorunluluk olduğunu hatırlatmıştır.⁷¹

Muhammed Abduh ve Said Şimşek, Âl-i İmrân sûresindeki âyet-i kerimelerin tefsirinden farklı olarak bu âyet-i kerimelerde anlatılan kimselerin Hıristiyan iken İslâm'a girenler olduğunu ifade ederek, klasik yorumu teyid etmişlerdir.⁷²

Elbette Ehl-i kitap konusundaki bu açılım, sözü geçen bazı tefsir ve meallerle sınırlı kalmamıştır. Önceleri marjinal bir yaklaşım olarak dile getirilen bu yeni yorumlar, özellikle 90'lı yıllarda Medine vesikası üzerinden başlatılan bir arada yaşama, 2000'li yıllardan sonra dinler ve medeniyetler arası diyalog ve ittifak, dini çoğulculuk gibi konular üzerine yapılan çalışmaların da kazandırdığı ivme ile hakim söylemi önemli ölçüde dönüştürecek bir etki sahasına ulaşmıştır. Özellikle bu dönemlerde ilahiyat alanında bu konulara dair kaleme alınan akademik çalışmalar tarandığı vakit bu durum daha açık olarak ortaya çıkacaktır. Bu mesele ayrıca bir araştırmanın konusu olmakla birlikte misal olması bakımından birkaç makaleye atıfta bulunmak yararlı olacaktır:

Meselâ Muammer Esen, 2010 yılında “Kur'ân'ın Ehl-i Kitaba Bakışı” üzerine yazdığı makalesinde Bakara sûresinin 62. âyetine atıfla şu sonucu çıkarmaktadır:

“Her ne kadar burada söz konusu edilen ilahi kurtuluşun, Hz. Peygamber'den önceki kitap ehlini kapsadığı yorumu yapılmak sûretiyle ahiretteki kurtuluşun diğer birtakım âyetlerle

⁶⁸ el-Kasas 28/54.

⁶⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 3/47.

⁷⁰ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, 6/123-131.

⁷¹ İslamoğlu, *Gerekeçeli Meal Tefsiri*, 210-211.

⁷² Bk. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiri'l-menar*, 7/2-16; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, 2/92, 93.

tahdidine çalışılsa da, esasen buradaki ifade genel olup, Allah'a ve ahiret gününe inanan ve iyi işler yapan herkesi kapsadığı açıkça görülmektedir. Buradan da açıkça anlaşılıyor ki Allah'ın, geçmiş ve gelecek çeşitli din mensuplarına karşı takınacağı davranışını belirleyen temel esas, onların iman ve amelleridir. Buna göre, sahih, doğru bir imana sahip olup da insanlık yararına uygun doğru dürüst işler yapanlar, ödülü hak edecek gözükmedirler.”⁷³

Yine Âl-i İmrân sûresi 114 ve 115. âyetlerine atıfla kurduğu cümlelerden biri de şudur:

“Âyetlerden de açıkça anlaşılmaktadır ki, kitap ehlinin hepsi bir ve aynı değildir. Samimi bir şekilde inanıp da iyi, güzel işler yapanları olduğu gibi, inanmadığı halde yalan söyleyenleri ya da inançsızlığını açıkça ortaya koyarak türlü kötülükler yapanları da vardır. Nitekim Kur’ân, bu duruma açıkça vurgu yaparak kitap ehlinin hepsinin bir ve aynı olmadığını özellikle belirtmekte; onlar içinde gece saatlerinde secdeye kapanarak Allah'ın âyetlerini okuyan istikamet sahibi toplulukların bulunduğunu; bunların, Allah'a ve ahiret gününe inanıp, hayırlı işler yaptıklarını bize bildirmektedir.”⁷⁴

Yazara göre bu âyetlerde tasvir edilen kimseler “Kur’ân’ın övdüğü Hıristiyanlar”dır.

Yine Abdullah Bayram’a göre, Ali İmrân sûresinin 64. âyetinde Kur’ân-ı Kerim, Ehl-i kitaba, hak dinlerin temel konuları ekseninde diyaloga girmesi için evrensel çağrıda bulunmuştur. Müslümanlara ve İslâm’a karşı hâkim Hıristiyan tavrı çoğunlukla düşmanlık ve ithamlarla dolu sömürgeci bir kimlikteyken Katolik dünyasındaki dinlerarası diyalog fikrinin II. Vatikan Konsili ile birlikte kilisenin resmi dokümanlarına girmesiyle Papalık Diyalog Konsili de diyalog kapılarını Müslümanlara açarak on dört asır sonra da olsa bu çağrıya karşılık vermiştir. Yazar Mâide sûresinin 82. âyeti perspektifinden bakarak, bu durumu dünya barışına atılan bir adım olarak değerlendirmiştir.⁷⁵

Bir diğer ilahiyatçı akademisyen Ali Can, Ehl-i kitabın anlatıldığı bazı âyetlerde onlara ait güzel vasıfların zikredildiği fakat tarihte müfessirler söz konusu âyetlerin yorumunda ilahi murada muhalif olarak Ehl-i kitaba karşı menfi bir tutum içerisinde olduklarını ifade ederek “Kur’ân Âyetleri Işığında Ehl-i Kitab'a Karşı Bütüncül Bir Yaklaşım” başlıklı bir makale kaleme almıştır.⁷⁶

Yazar, konuya dair klasik ve modern tartışmaları gündeme getirerek Âl-i İmrân sûresinin 113, 114 ve 115. âyetlerinde tarif edilen kimselerin klasik tefsirlerde ifade edildiği gibi Müslüman olmuş Ehl-i kitap değil, kendi dinleri üzerine yaşayanlar olduğu sonucuna varır. Yahudilik ve Hıristiyanlığı bırakıp da Müslüman olanların Ehl-i Kitap değil, Müslüman

⁷³ Muammer Esen, “Kur’ân'ın Ehl-i Kitaba Bakışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 51/1 (2010), 97, 98.

⁷⁴ Muammer Esen, “Kur’ân'ın Ehl-i Kitaba Bakışı”, 99.

⁷⁵ Abdullah BAYRAM, “Ehl-i Kitaba Yaklaşımı Temelinde Kur’ân'ın Allah İnancı Açısından Hıristiyanlığa Yaptığı Diyalog Çağrısı Ve Bunun Dünya Barışına Katkısı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Temmuz 2013), 196, 225.

⁷⁶ Bk. Ali Can, “Kur’ân Âyetleri Işığında Ehl-i Kitab'a Karşı Bütüncül Bir Yaklaşım” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sayı. 39, (2014), 301-336.

olarak isimlendirilmesi gerektiği görüşünde olan yazar, Ehl-i kitabın övüldüğü öne sürülen âyetlerin anlaşılmasında sebab-i nüzulden ziyade, âyetlerin bağlamını ve zahiri anlamlarını temel almanın daha doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindedir.⁷⁷

Yazarın ulaştığı sonuca göre Kur'ân-ı Kerim: “İnsanlar içinde sevgi bakımından müminlere en yakın kimselerin ‘Biz Hıristiyanız’ diyenler olduğunu deklare eder. Buna göre denilebilir ki bir kısım konularda Müslümanlarla aynı çizgide bulunan ve güzel vasıflar taşıyan Yahudi ve Hıristiyanlar, diğerlerinin maruz kaldığı lanete ve azaba maruz kalmayacaktır.⁷⁸ Zira az da olsa onlardan bir topluluk Allah'a ve ahiret gününe iman etmekte ve istikamet üzere yaşamaktadır.⁷⁹

Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk* başlığı altında telif ettiği kitapta kanaatimizce “diyalog ve dinî çoğulculuğa” dair kendi tasavvurunda oluşturduğu çerçeveye aşırı yorumlarıyla Mâtürîdî'yi yerleştirmeye çalışmış, merhumun kendi eserlerinden yaptığı alıntılarının bile nakzetmesine rağmen Mâtürîdî'den bir nevi dini çoğulculuk çıkarmaya gayret etmiş görünmektedir.⁸⁰

Elbette modern dönemde telif edilen tefsirlerin veya diğer ilmî çalışmaların tamamı Ehl-i kitap konusunda böyle bir yaklaşım içinde değildir. Bu hususta tarih boyunca Müslümanların kâhır ekseriyetinin üzerinde icma ettiği itikadî çerçeveye sadık kalan çalışmaların da az olmadığını söylemek gerekir.

2. Her iki Yorumun İslâm ve Dini Çoğulculuk Açısından Tahlil ve Değerlendirilmesi

İslâm dini dışında da hakikat ve kurtuluşu mümkün gören, dini çoğulculuğa kapı aralayan söylemlere Kur'ân-ı Kerim'den meşruiyet temin etmek, yine meşruiyeti tartışmalı yeni bir usûl ile mümkün olabilmıştır. Doğrudan Kur'ân-ı Kerim'e müracaat etmek, şer'î delillerin ikincisi olan sünneti itibarsızlaştırmak, icmayı yok saymak, Müslümanların 1400 yıllık ilmî, tarihi, kültürel tecrübesini paranteze almak bu yeni usulün esasını teşkil eder. Böylece modern vasatta şekillenmiş zihin, Kur'ân'ı Kerim'de aradığını rahatça bulabilmek üzere ilim geleneğimizde belirginleşmiş hudutları aşmak sûretiyle şahsi yorum özgürlüğünü alabildiğine genişletmiştir. İşte makalede misallerini verdiğimiz, tarih boyunca Müslümanların kahir ekseriyetinin ittifak ettiği itikadî çerçevenin sınırlarını ihlâl ettiği kanaatinde olduğumuz modernist yorumlar bunun misalidir.

Bu yeni yorum tarzında çokça müracaat edilen hususlardan biri de “Kur'ân'ın bütünlüğü” söylemidir. Hâlbuki meseleye Kur'ân-ı Kerim'in bütünlüğü çerçevesinde bakıldığında özellikle Medenî sûrelerde iman, Hz. Muhammed'e (s.a.v.), Kur'ân-ı Kerim'e ve bu ikisinin hudutlarını belirlediği çerçevede tevhide iman manasında kullanılmış, bu üçü bir

⁷⁷ Can, “Kur'ân Âyetleri Işığında Ehl-i Kitab'a Karşı Bütüncül Bir Yaklaşım”, 323.

⁷⁸ Can, “Kur'ân Âyetleri Işığında Ehl-i Kitab'a Karşı Bütüncül Bir Yaklaşım”, 331.

⁷⁹ Can, “Kur'ân Âyetleri Işığında Ehl-i Kitab'a Karşı Bütüncül Bir Yaklaşım”, 332.

⁸⁰ Bk. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*. Genel bir kanaat beyan ettiğimiz bu eserin ayrıntılı olarak değerlendirilmesi makalemizin sınırlarını aşmakta olup, konuya dair ayrıca bir çalışmayı gerekli kılmaktadır.

bütün olarak imanın ayırıcı vasfı olarak görülmüştür. Bunlardan birinin inkârı ise bütünün bozulması ve küfür olarak addedilmiştir. Bu manada onlarca âyet-i kerimede Ehl-i kitabın Hz. Peygamberi ve Kur'ân-ı Kerim'i inkâr, Tevhid'i tahrif etmesi küfür olarak vasıflanmıştır.⁸¹ Son peygamberin risaletinden sonra Ehl-i kitap arasında yalnızca o Elçi'ye (s.a.v) ve Kur'ân'a iman edenler yani Müslüman olanlar mümin olarak vasıflanmış, kendilerine ahiret mükâfatı vaad edilmiş ve övgüye mazhar olmuşlardır.⁸² Dolayısıyla makalede bahis konusu edilen âyet-i kerimelerin ilim geleneğimizdeki anlam ve yorumu aynı zamanda Kur'ân-ı Kerim'in bütünlüğünün de zorunlu bir gereğidir. Bahsi geçen âyet-i kerimelerin modernist çerçevedeki yorumlarını benimsemek, Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i kitapla ilgili yüzlerce âyet-i kerimeyi görmezden gelmeyi veya yok saymayı gerektirecektir.⁸³

Öte yandan dini anlayış ve tavırların “dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu” şeklindeki tasnifinin, evrensel ve nesnel bir tutumdan ziyade, dini, felsefi ve tarihi olarak modern zeminde neşvü nema bulmuş Batı'ya mahsus felsefi ve ideolojik bir tercih olduğu hususu da gözden kaçırılmamalıdır. Reform sonrası Hıristiyanlık ile vahyi ve aşkın sahayı inkâr eden veya öteleyen insan merkezli (antroposentrik) Aydınlanma tasavvurunun neticesi olan, kadim Hıristiyanlık dâhil hemen bütün dinlerin otantik tutumunu “dışlayıcılık” olarak damgalayan bu tasnifin kendisi de aslında “dışlayıcı” ve “totaliter” bir tutuma işaret eder.

Nitekim bazı yorumcular, dini çoğulculuğun dinlere üstten bakan kibirli, tekelci ve dışlayıcı bir anlayış olduğunu ifade etmişlerdir. Zira dini çoğulcular bütün kadim dinlerin, peygamberlerin hakikat ve kurtuluş anlayışlarından farklı ve onların üzerinde beynelmil bir kurtuluş teolojisi ortaya koymaktadırlar. Bu kibirli tavır zımnen, dinlerin kendi gelenekleri içerisinde tam olarak algılayamadıkları hakikat ya da gerçeği kendilerinin kavradığı iddiasını içermektedir.⁸⁴

Yine dini çoğulculuk İslâm'ın vahiy anlayışına muhalif bir vahiy tasavvuruna dayanmaktadır. Klasik dönemde Tanrı'nın hak ve hakikati seçtiği elçilere lafız vasıtasıyla önermeler şeklinde vahyettiği kabul edilirken; Batı'da Reform ve Aydınlanma sonrasında Tanrı'nın vahiy adına bizatihi kendisini açığa vurduğu veya ifşa ettiği fikri revaç buldu. İlki Tanrı'nın önerme formundaki ilahî kelamını esas aldığı için Allah merkezli iken, ikincisi Tanrı'nın zatını ifşasının yorumuna dayandığı için insan merkezlidir.⁸⁵

Çağımızda, çoğulculuğun önde gelen isimlerinden kabul edilen J. Hick'in, insan merkezli vahiy anlayışı üzerine inşa ettiği anlayışa göre dinin merkezi, itikadi/teolojik doğrular

⁸¹ Bk. el-Bakara 2/88, 90, 98, 103, 161; Âl-i İmrân 3/2, 19, 21, 70, 98, 112, 116,149, 196, en-Nisâ 4/56, 150, 151, 155, 5/3, 17, 41, 68, 72, 73; et-Tevbe 9/32, 123; el-Hac 22/19, el-Cuma 62/5, el-Beyyine 98/1, 5.

⁸² Bk. el-Bakara 2/ 82, 103, 121; Âl-i İmrân 3/114, 4/47, 60, 122, 162, en-Nisâ 4/171, el-Mâide 5/ 65, 81; el-En'âm 6/20, 82, 92; el-A'râf 7/157, 158, et-Tevbe 9/29; el-İsrâ 17/107, el-Kasas 28/52; el-Ahkâf 46/10; el-Hucurât 49/28, el-Beyyine 98/7.

⁸³ Bk. Muhammet Altaytaş, *Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitap*.

⁸⁴ Bk. Kazım Arı Can, “Dini Çoğulculuk Paradigması ve Eleştirisi” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011).

⁸⁵ Recep Kılıç, “Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?”, 15, 16.

değil, insandaki yansıması, icra ettiği fonksiyon yani birey ve toplum hayatında yol açtığı ahlaki dönüşümdür. Zira onun anlayışında vahye rağmen Tanrı'nın aşkın gerçekliği bilinemez olarak kalmaya devam eder. Dolayısıyla dinde aslanan gerçekliği bilinmeyen Tanrı (ilahi numen) değil, tanrının insan tarafından tecrübe edilen (ilahi fenomen) gerçekliğidir. Bu sebeple Hick'e göre var olan çeşitli dinler, bilinemez olan Tanrı'nın gerçekliğinin farklı bir yönünü ve tecrübesini temsil ettiğinden hakikat değeri açısından aralarında bir ayırım yapmak doğru olmaz. Dinler arasında ille de bir mukayese yapılacaksa, bu dinlerin başardığı varoluşsal ve ahlaki dönüşüm ölçü alınarak yapılmalıdır.⁸⁶

İnsan merkezli vahiy anlayışında Tanrı; tarih içinde kendini mucizevi veya tabii hadiselerle ifşa ettiği ve bu hadiselerin yorumu da kişiye göre farklılaşacağı için, dinde mutlak hakikatlerden değil, ancak Tanrı'nın kendisini ifşa ettiği olaya şahit olan insanların tecrübe ve yorumlarından bahsedilebilir. Vahyin bu şekilde izahı pekâlâ Hıristiyanlıkla bağdaştırılabilir. Zira Hıristiyanlıkta Tanrı vahiy adına Hz. İsa'da kendisini ifşa etmiş, İsa'nın (a.s.) şahsında bu hadiseye şahit olanların yorumları da kutsal metinleri oluşturmuştur. Veya daha sonra Aydınlanma ile gelişen anlayışa göre Tanrı kendisini tabiatla öylesine açığa vurmuştur ki, insanlar sadece tabiatı bakarak ve akıllarını kullanarak Tanrı'nın iradesinin ne olduğunu kavrayabileceği kabulüyle, nebevî vahiy reddedilmiş, tabii bir vahiy ve buradan insan mahsulü doğal din anlayışı türemiştir.

Buna mukabil doğrudan ilâhi kaynaklı ve lafız merkezli nebevî vahiy anlayışının esas olduğu İslâm'da Mutlak Varlığın hakikate dair verdiği bilgi, dinin sabitelerini teşkil eder. Dolayısıyla bu anlayışta, vahiy bilgisine rağmen Tanrı'nın bilinemez kaldığı iddiası dayanaksız kalır. Bilhassa böyle ilahi vahye dayalı bilgi ile bu bilgiden mahrum olarak Tanrı'yı bilmeye yönelik bütün dini çabaları eşdeğer görmek, dinî doğruları ve sabiteleri muğlaklaştırarak bunun yerine insanın dini ve ahlaki tecrübesini esas almak isabetli olmayacaktır. Kaldı ki İslâm hakikati sırf inanç alanıyla sınırlı görmemiş bilakis şekli ve zamanı belli ibadetler belirlemiş, insanlar arası ilişkilere dair ahlaki-hukuki sınırlar koymuş, bir amelin ve ahlaki tavrın değerini de sahih itikadla doğrudan irtibatlandırmıştır. Böylece sahih itikada dayanmayan ameli değersizleştirerek tevhide dayalı bütünlüklü bir anlayışı esas kabul etmiştir.

Dolayısıyla temelinde sahih bir vahiy anlayışının bulunduğu İslâm dininin sıhhatini muhafaza ettiği müddetçe modern çağın çoğulcu din anlayışlarıyla muvafakatı düşünülemez. Modern dönemde lafız-mana ilişkisi üzerinden vahyin mahiyetine dair gündeme getirilen tartışmalar, “kurumsal din” aleyhindeki söylemler, her ne kadar vahyin mahiyetine dair klasik tartışmalarla irtibatlandırılmak sûretiyle meşrulaştırılmaya gayret edilse de kanaatimizce modern tasavvura dayanan bu yeni yaklaşım dini sabiteleri muğlaklaştırmaya yönelik, nihayetinde İslâm'ı tahrife uğratması muhtemel bir muhtevaya sahiptir.

İslâm zaviyesinden bakıldığında hakikat değeri açısından dinleri eşit seviyede gören bir dini çoğulculuğun batıl oluşu, farklı din ve inanç mensubu olan kimselerin inanç, din, fikir ve

⁸⁶ Recep Kılıç, “Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?”, 14

yaşam tarzlarına müsamahayı esas alan “kültürel çoğulculuğa” mani değildir. Bu ikisini birbirinden ayırarak değerlendirmek gerekir. Tarihi tecrübeye bakıldığı vakit İslâm dininin otantik tavrını “dışlayıcılık” olarak tanımlayan, “dini kapsayıcılık, dinlerarası diyalog, dini çoğulculuk, özgürlük, demokrasi ve insan hakları” gibi kavramları yücelten Batının söylemi ile Batılı olmayan toplumlara ve kültürlere karşı ortaya koyduğu tarihi tecrübesi ve eylemi birbirini nakzetmektedir. Batının bu kavramları, özellikle Batı-dışı toplumlar için çoğu zaman kolonyal ve emperyal bir enstrüman olarak istismar ettiği malumdur. Bu sebeple gerek itikadi/felsefi zemin gerekse tarihi tecrübe açısından ele alınsın Müslümanların din, fikir, inanç hürriyeti konusundaki kuşatıcı tavrına Batı’nın erişmesi imkânsız görünmemektedir ki bu ayrıca ele alınması gereken bir husustur.

Sonuç

Klasik ilim geleneğimizde, başta müfessirler ve kelamcılar olmak üzere ulemanın cumhuru hakikat, hidayet ve iman üzere olmanın ve ebedi kurtuluş imkânının; İslâm’a ve İbrahim milletine mensubiyetle, son peygamberin risâletinden sonra ise her iki mensubiyetin Hz. Muhammed’e (s.a.v.) iman edip Müslüman olmakla mukayyet olduğu konusunda icma etmişlerdir. Tabii olarak bu itikadi çerçeveyi ihlâl etmek aşırı yorum ve bid’at olarak görülmüştür. Klasik ilim tarihimiz boyunca Kur’ân-ı Kerim’deki hiçbir âyet-i kerime, son peygamberin risaletinden sonra kelime-i şهادet getirmeyen Ehl-i kitabın iman ve istikametinin sıhhatine, ahirette amellerine karşılık mükâfat göreceğine ve kurtuluşa ereceğine delalet edecek şekilde anlaşılmamıştır.⁸⁷ Ancak sahih bir itikada, Allah rızasına dayanan amelin ve ahlâkî bir davranışın ahiret mükâfatına konu olabileceği kabul edilmiştir. İslâm’ın evrensel çağrısı son derece açık ve nettir: Bütün insanlığı istikamet ve kurtuluşun yegâne imkânı olarak Müslüman olmaya davet eder.

Ayrıca fetret ehli kategorisinde değerlendirilebilecek olan bazı gayrimüslimlerin ahiretteki konumu, onların hakikat üzere olmaları bakımından değil, ilahî adaletle irtibatlı olarak hakikate erişimdeki mazeretleri yönüyle değerlendirilmiştir. Bu sebeple fetret ehlinin durumundan çoğulcu din ve hakikat anlayışlarına meşruiyet temin etmek isabetli bir yöntem olmayacaktır.

Bu makalede konu edilen âyet-i kerimelerin modern dönemdeki yorumlarının doğurduğu sonuçlar, Kur’ân-ı Kerim’in anlam ve yorumunda, gerek metod gerek mana itibarıyla, ilim geleneğimizde şekillenen ana çerçeveye sadakatin ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Aksi takdirde temel dini kaynakların ve İslâm itikadının manen tahriften muhafazası zorlaşacaktır.

Felsefi köklerini insan merkezli Aydınlanma tasavvurunda bulan dini çoğulculuk ve diyalog söylemleri, özellikle geçen yüzyılın ortasından itibaren Batı değerlerinin küreselleştirilmesi sürecinde, başta İslâm olmak üzere kurumsal dini yapıların oluşturduğu

⁸⁷ Bu yaklaşım kitabımızda ayrıntılı bir şekilde temellendirilmiştir. (Bk. Muhammet Altaytaş, *Kur’ân-ı Kerim’de Ehl-i Kitap, İtikadî Açısından Yahudilik ve Hıristiyanlık*.)

engeli aşmak ve onları yeni sürece uygun bir forma dönüştürmek üzere revaç bulmuştur. Bu sebeple dini çoğulculuk, çağımızın hâkim anlayışları olan “dinler, medeniyetler ve kültürler arası diyalog, postmodernizm ve post-truth” gibi söylemlerle birlikte gelişmiştir.⁸⁸ Özelde Türkiye’nin genelde Müslümanların bu sürece dâhil edilmesinde FETÖ’nün de merkezi bir rol oynadığı açıktır. Dolayısıyla ülkemizde dini çoğulculuğa kapı aralayan söylemlerin kaynaklarını da tashih imkânını da dini metinlerden ziyade bahsi geçen sürecin Müslüman zihni ve tasavvuru üzerinde icra ettiği tesir ve tahrifte aramak gerekmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki ne Kur’ân-ı Kerim ve sünnetten ne de ilim geleneğimizden dini çoğulculuğa meşruiyet devşirmek mümkün görünmemektedir. Buna mukabil, fikir, inanç ve din özgürlüğü veya diğer din mensuplarına adalet ve güzellikle muamele etmek, onlarla müspet iletişim kanalları tesis etmek manasında bir “kültürel çoğulculuğun” İslâm’ın kendine mahsus tasavvurunda zengin bir hukukî ve ahlâki zemini ve tecrübesi vardır ki konunun bu boyutu ayrıca ele alınmalıdır.

Kaynakça

Altaytaş, Muhammet. “Modern Dönemde Bazı Âyetlerin Yorumundan Kaynaklanan İtikadî Kırılmalar, Bakara Sûresi 62. Âyeti Misali”. *İslâm ve Yorum II* 2/453-467. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.

Altaytaş, Muhammet. *Kur’ân-ı Kerim’de Ehl-i Kitap, İtikadî Açından Yahudilik ve Hıristiyanlık*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.

Aslan, Adnan. *Dinî Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Ateş, Süleyman. *Kur’ân-ı Kerim’in Yüce Meali Ve Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyatı, 1988.

Aydın, Mahmut. “Dinsel Çoğulculuk Modeli ve İslâm”. *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*. 307-324. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2004.

Ayıntâbî Mehmed Efendi. *Tefsîr-i Tibyân*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmaniyye Matbaası, 1320.

Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2002/2003.

Bayram, Abdullah. “Ehl-i Kitaba Yaklaşımı Temelinde Kur’ân’ın Allah İnancı Açısından Hıristiyanlığa Yaptığı Diyalog Çağrısı Ve Bunun Dünya Barışına Katkısı”. *Gümüshane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Temmuz 2013), 196-232.

⁸⁸ Kazım Arı Can, “Dini Çoğulculuk Paradigması ve Eleştirisi”, 24

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Genel Dağıtım: ts.

Can, Ali. "Kur'ân Âyetleri Işığında Ehl-i Kitaba Karşı Bütüncül Bir Yaklaşım". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sayı 39 (2014), 301-336.

Can, Kazım Arı. "Dini Çoğulculuk Paradigması Ve Eleştirisi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011), 21-38.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsirü'l-hadis: Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri*. çev. Ahmet Çelen, Şaban Karataş, Mehmet Çelen. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997

ERDAL, Mesut. "Kur'ân'a Göre Ehl-i Kitabın Uhrevi Felah Ve Kurtuluşu Meselesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2002), 1-33.

Esen Muammer. "Kur'ân'ın Ehl-i Kitaba Bakışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 51/1 (2010), 93-110.

İslâmoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'ân, Gereçekeli Meal Tefsir*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.

İsmâil Ferruh Efendi. *Tefsîr-i Mevâkib*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmaniyye Matbaası, 1320.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar, 3. Basım, 2007.

Kılıç, Recep. "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?" *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/19 (2004.) s. 13-17.

Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*; thk. Ahmed Abdülalim Berduni. Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, 1967.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü ehlî's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Daru'l-kitabi'l-ilmîyye, 2005.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîr-i Kebîr*. thk. Abdurrahman Mahmud Şehhâte. çev M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.

Nesefî, Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Tefsiru'n-Nesefî, Medâriku't-Tenzil ve Hakaiku't-Tevil*. thk. Mervan Muhammed eş-Şiâr. Darunnefâis: Beyrut: 1996.

Özcan, Hanefi. *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.

Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerim Meâlî*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

Râzi, Fahreddin. *et-Tefsirü'l-kebir, Mefatibü'l-gayb*. çev. Sadık Kılıç, vd. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.

Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsirü'l-menar*. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1954.

Saçlı, Merve. “Kur’ân-ı Kerim’e Göre Amellerin Boşa Çıkmasında İnanc Faktörü”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 121-148.

Seyyid Kutub, *Fi zîlâli'l-Kur’ân*. çev. İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, M. Emin Saraç. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.

Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Taberî, Ebû Ca’fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur’ân*. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 2005.

Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur’ân*, Beyrut, Daru'l-fıkr: 2005.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1935.

Yıldız, Metin. “Nübüvvet İnancı Bağlamında İslâm'ın Ötekine Bakışı”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 31/3 (2020), 567-589.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Keşşaf Tefsiri = El-Keşşaf an haka'iki gavamidi't-tenzîl ve nyuni'l-ekavil fî vucubi't-te'vil*. çev. Muhammed Coşkun vd. editör Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

EBÜ'L-MUÎN EN-NESEFÎ VE HÜSÜN-KUBUH ANLAYIŞI

ABU AL-MUÎN AL-NASAFÎ AND HIS HUSN-QUBH CONCEPT

İkra GÜVENKAYA

Milli Eğitim Bakanlığı, ikraguvenkaya@gmail.com, orcid.org/0000-0002-4433-6804.

Harun ÇAĞLAYAN

Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, caglayanharun@gmail.com,
orcid.org/0000-0002-0228-5164.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 06 Şubat 2021 / 06 February 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Mart 2021 / 19 March 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 560-580.

Cite as / Atıf: Güvenkaya, İkra- Çağlayan, Harun. “Ebü'l-Muîn En-Nesefî ve Hüsün-Kubuh Anlayışı [Abu Al-Muîn Al-Nasafî and His Husn-Qubh Concept]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 560-580.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s):

İkra Güvenkaya - Harun Çağlayan

Finansman / Funding

Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: İG(%55), HÇ (%45)

Veri Toplanması / Data Collection: İG (%70), HÇ (%30)

Veri Analizi / Data Analysis: İG(%60), HÇ (%40)

Makalenin Yazımı / Writing up: İG(%80), HÇ (%20)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: İG (%90), HÇ (%10)

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Öz

Mâtürîdîlîğin önemli simalarından Ebü'l-Muîn en-Nesefî, görüşleriyle Mâtürîdîlik ekolünün sistematîğini kurmasının yanı sıra aynı zamanda genel olarak Müslüman düşüncesi üzerinde de oldukça etkili olmuş bir bilgidir. Onun özgün fikirlere sahip olduğu kelâmî görüşlerinden biri de hüsün-kubuh konusundaki düşünceleridir.

Çalışmada, Nesefî'nin hüsün-kubuh (iyi-kötü) meselesi hakkındaki görüşleri, farklı değişkenler dikkate alınarak mukayeseli olarak analiz edilmiştir. Hüsün-kubuh meselesinde Nesefî'nin akıl-nakil dengesini kurması ve hikmet kavramına kazandırdığı yeni anlamlar dolayısıyla bu konuda kendisine başvurulması gereken kaynaklar arasında yer edinmesine neden olmuştur. Genel olarak Nesefî, hüsün-kubuh meselesinde iyi veya kötü tüm olayların Allah'ın izni ve yaratmasıyla gerçekleştiğini savunmaktadır. Onun bu şekilde düşünmesinin temel nedeni, kendisinin ve mezhebinin önderinin yaşadığı coğrafyadaki kadim inançların etkisi olduğu görülmektedir. Nitekim Horasan bölgesinde etkin olan dini inançların düalist bir nitelikte olması ve yeni Müslüman olmuş bölge halkının bilinçaltına yer etmiş iyi ve kötü şeylerin yaratıcısının iki farklı tanrı olduğu düşüncesinin izlerinin silinmesi kolay olmamıştır.

Nesefî, bir yandan iyi veya kötü tüm fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu ifade ederken; diğer yandan akla ve özgür iradeye sahip olduğu gerekçesiyle insanların kendi eylemlerden dolayı sorumlu olacaklarını iddia eder. Ona göre bu durum, tevhid, ahlak ve adalete aykırı bir durum değildir. Çünkü Allah, insan fiillerini onların istek ve arzularına göre yaratmaktadır. Nesefî'nin hüsün-kubuh hakkındaki görüşleri, güncel açıdan halen tazeliğini koruyan kötülük meselesiyle de ilgili olmasından dolayı, sağlıklı bir şekilde ortaya konulması önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hüsün-Kubuh, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Akıl-Nakil, Hikmet-Adalet.

Abstract

Al-Muîn Al-Nasafî, one of the important figures of Maturidism, is a scholar who, in addition to establishing the systematic of the school of Maturidism, has also been very influential on Muslim thought in general. One of his theological views, in which he had original ideas, is his thoughts on husn-qubh.

In the study, Al-Nasafî's views on the issue of husn-qubh (good-bad) were analyzed comparatively by considering different variables. Al-Nasafî's balance of mind and transmission in the question of husn-qubh and the new meanings he brought to the concept of wisdom caused him to take a place among the sources that should be consulted on this issue. In general, Al-Nasafî argues that all good or bad events in the issue of husn-qubh take place with the permission and creation of Allah. The main reason for his thinking in this way is seen to be the influence of the ancient beliefs in the geography where he and the leader of the sect lived. As a matter of fact, it was not easy to erase the traces of the religious beliefs that were active in the Khorasan region as dualistic and the idea that the creator of good and bad things was two different gods that were placed in the subconscious of the newly Muslims of the region.

On the one hand, Al-Nasafî states that the creation of all good or bad deeds is God; On the other hand, he claims that people will be responsible for their actions on the grounds that they have reason and free will. According to him, this situation is not against oneness, morality and justice. Because God creates human actions according to their wishes and desires. Because God creates human actions according to their wishes and desires. As Al-Nasafî's views on husn-qubh are also related to the issue of evil, which is still fresh from the current perspective, it is important to present it in a healthy way.

Keywords: Kalâm, Al-Muîn Al-Nasafî, Husn-Qubh, Reason-Tradition, Wisdom-Justice.

Extended Abstract

The fact that Māturīdism is a universal thought system and has a significant number of supporters ensures that it is still at the center of theological studies. After Abu Mansūr Al-Māturīdī, the most important name of Māturīdism is undoubtedly Abu'l-Mu'īn An-Nasafī. The most important reason why Nasafī is such a popular name is that he has a unique method in theology and presents the views of the Māturīdī school in a systematic way.

One of the remarkable subjects that Nasafī dealt with is husn-qubh. The concepts of husn and qubh, which mean good and evil, have been the subject of theology as well as many disciplines. However, husn-qubh has been handled in terms of moral values rather than aesthetic values in the Kalām. In this context, it is aimed to reveal how a person can establish a balanced and healthy relationship with his creator and the universe in which he is in the face of good and bad values. Man has wondered about the source of the good and bad events he encounters, how he can have information about them, and whether he can eliminate especially bad ones. This curiosity eventually led him to discuss the values of beings in ontological and epistemological fields. Are beings categorized as inherently good or bad by God as they exist, or is the existence of good or bad judgments that are revealed later by revelation? Subjects such as demarcation of the will of God and human beings, determination of the position of the mind in human life, and the necessity of divine proclamation are shaped as a result of the answers given to these questions. Therefore, it is of great importance how a solution is brought to the problem of husn-qubh.

Kalām sects discussed the issue of husn-qubh with two different approaches, which we can basically describe as rationalist and transplantist. According to the rational group represented by the Mu'tazila side, Allah is not the creator of anything evil or cruelty in accordance with His justice. If something is bad, Allah gave it the characteristic of being bad as a quality in the beginning. Thanks to the human mind, he is aware of these evils. If a person has done a bad deed, it is the result of his mind and free will; God does not approve of any kind of evil. Mu'tazila argues that bad actions are created by humans because of the idea that it is evil that creates evil. It is seen that reason and human will are kept in the foreground in their understanding of husn-qubh. According to the group of transmitters represented by the Ash'arites, if something is created in accordance with creation and earns rewards, then it is good; the opposite is qubh. They argue that the decisive authority in this matter is religion, that is, revelation. According to the Ash'arites, the mind is not competent to know good and evil. The reason they think like this is that they do not trust the data of the mind, so they argue that the judgment about something will only be made by religious orders. According to this, whatever judgment Allah has given to something, good or bad, has no meaning unless he informs man about it. In whatever way Allah reveals that thing, good or bad, people should act accordingly. For this reason, it is pointless to seek a purpose for something to be good or bad. God created good and evil, and man took it. The Ash'arites consider man's creation of any action contrary to the divinity of Allah. Thus, in their understanding of husn-qubh, the determination of moral values by transmission and the will of Allah are at the forefront.

Māturīdīs follow a method that brings together reason and transmission in the matter of husn-qubh. They argue that the moral values of beings were originally given by God. The good and bad actions that man chooses with his mind and will are created by God. Although the Māturīdīs say similar things with the Mu'tazila about the perfection of reason, they differ on who creates the bad deeds of man. According to them, Allah's creating only what is good and giving the best (aslah) to His servant is a blessing, not a wajib, unlike the Mu'tazila. Giving people abilities such as reason, inclination and will is related to responsibility. According to this, a person can sometimes turn to situations that he likes but results in evil or that he does not like, but will achieve good results. Therefore, man's inclination and nature must be supported by revelation.

Nasafī sees the mind as a means that conveys some necessary information given from birth and comprehends what is suitable and contrary to nature. Nasafī sees the mind as a means of conveying some innate necessary knowledge and comprehending what is contrary to nature; however, he argues that reason is limited to being a universal judgment tool. But he also draws attention to the importance and position of revelation in determining the values, saying that people also need particular kinds of

information. Thus, Nasafî accepts the existence of a field that the mind cannot comprehend on its own. Nasafî explains the creation of evil by Allah as the wisdom of divinity.

In the history of Muslim thought, some political and theological debates can be accepted as the beginning of the husn-qubh issue. However, these discussions caused the reason to be pushed into the background or the evidence based on reason to be devalued and the understanding of absolute power and will to be adopted. Although the guidance of reason and transmission was the basis in the first period of Muslim thought, this situation was reversed in the later periods. The impact of some political goals and the encounter with members of different faiths as a result of the conquests is quite large. As long as reason and will are excluded from life, scientific and intellectual progress is not possible. As a matter of fact, Nasafî struggled with the dualist God understanding of ancient beliefs in the Khorasan region.

Considering the mind-transmission balance that Nasafî established, the new meanings he brought to the concept of wisdom, his use of a simple and understandable language in his works, and his systematics in the handling of his subjects, it is inevitable to refer to his ideas on the subject of husn-qubh. In this context, Nasafî's views and approaches can be useful in evaluating current questions and problems related to religious beliefs.

Giriş

İnsan, yeryüzünde var olduğu andan itibaren çevresini kuşatan varlığa ilişkin bir anlam arayışı içinde olmuştur. Sahip olduğu merak, onu olayların sebep ve sonuçları üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. İnanma eğilimi de düşünebilme yetisini kullanması ile birlikte varlığını devam ettiren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.¹ İnsanın, doğa, toplum ve yaratıcısı arasındaki serüveni bu süreçten edinilen tecrübeye göre değişken bir dengede ilerlemiştir. Bu dengeyi etkileyen ya da tesis eden çeşitli etkenler söz konusu olmuştur. Özellikle insanın karşılaştığı iyi yahut kötü olaylar evren, toplum ve yaratıcısıyla olan ilişkilerini şekillendirmiştir. Bu yönüyle birçok disiplinin konusu haline gelen iyilik ve kötülük meselesi, kelâm ilminde hüsün-kubuh başlığı altında ele alınmış; mahiyet, kaynak ve kapsam bakımından çeşitli açılardan tartışılmıştır.

Müslüman teolojisinde hüsün-kubuh, güzellik ve çirkinliğin estetik manada ele alındığı bir konu olmaktan daha ziyade, eşya ve fiillere ait iyi-kötü değerlerinin ahlaki açıdan tartışıldığı bir meseledir. Diğer bir deyişle hüsün-kubuh tartışmaları kapsamında, eşya ve fiillerin iyi ve kötü olma vasıfları ontolojik ve epistemolojik zeminde değerlendirilmiştir. Buna göre varlıklar, bizzat var olmaları açısından iyi ve kötü gibi ontik değere sahip midir, sahip değilse değer yargıları nazarî olup sonradan mı bildirilmiştir? İyilik ve kötülük tartışmalarında özellikle aklın nasıl rol üstleneceğinin ayrı bir önemi vardır. Çünkü ahlaki değerlerin hangi yolla bilinebileceği aynı zamanda insanın eylemlerindeki aktifliğini de ilgilendiren bir konudur. Böylece insan başına gelen istenmedik olaylarda pasif değil aktif bir rol edinecektir. İlahi ve beşerî iradenin sınırlarının çizilmesi ve akıl-nakil dengesinin sağlam bir zeminle kurulması hususunda hüsün-kubuh meselesine getirilen çözümler oldukça önemlidir.

Kelâm ekolleri içerisinde, hüsün-kubuh meselesine temelde akılcı ve nakilci olmak üzere iki farklı görüşün olduğu görülmektedir. Mu'tezile'nin temsil ettiği akılcı tarafın tam karşısında nakil taraftarı olan Eş'arîler yer alır. Her iki yaklaşımın da barındırdığı çıkmazlar, meseleye yeni bir perspektiften bakılmasını zorunlu hale getirmekte; bu tartışmada akıl ve nakle verdiği dengeleyici rol nedeniyle Mâtürîdî anlayışa uzlaştırıcı bir rol yüklemektedir. Bu durum konunun Mâtürîdîlik bakış açısıyla ele alınmasının ne derece önemli olduğunu göstermektedir.

Çalışmada hüsün-kubuh meselesi, Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) nazarından ele alınmaktadır. Nesefî, Mâtürîdîliğin sistematığına kavuşarak ekolleşmesinde en etkili isimler arasındadır. Onun, Mâtürîdî kelamının görüşlerini detaylı ve sistemli bir şekilde sunması, Mâtürîdî kelamcılar hakkındaki bilgelere yer verdiği eserler ortaya koyması ve geliştirdiği semantik metot özgünlüğü, kendisinin ekol içerisinde öne çıkmasına neden olan faktörlerdendir.

¹ Özden Kanter, *Mitolojinin Anadolu İnançlarına Etkisi Bir Kültürel Teoloji İncelemesi* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2019), 10.

Nesefî'yi ekol içerisinde asıl önemli kılan yönü şüphesiz geride bıraktığı eserlerdir. Onun, kelim ilmine dair günümüze ulaşmış üç eseri vardır. Bunlar; *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn, et-Tembûd li Kavâidi't-Tevhîd* ve *Babru'l-Kelâm fî Akâid-i Eblî'l-İslâm*'dir. Bu eserlerden en hacimli olanı *Tabsıratü'l-Edille*'dir. Tabsıra, Mâtürîdîliğin referans aldığı en önemli eserlerdendir. Bu eserde, *Kitâbu't-Tevhîd*'de yer alan anlaşılması güç ifadelerin daha sade ve anlaşılır bir dille verilmesi, konuların daha sistemli bir şekilde işlenmesi onu tamamlayıcı bir kaynak konumuna getirmiştir. Nesefî; eserleri, ilmi kişiliği ve dahi metodu bakımında ekol içerisinde oldukça önemli olmasına rağmen hakkında yapılan araştırmalar henüz arzu edilen seviyede değildir.

Çalışma, iki ana başlık altında ele alınmıştır. İlk olarak hüsün-kubuh meselesinin kavramsal analizi ve diğer mezheplerin yaklaşımı konu edilmiş sonrasında Nesefî'nin hüsün-kubuh anlayışı; bu anlayışı etkileyen faktörler ve güncel değeri gibi yönleriyle detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmamızın asıl konusu, Nesefî'nin hüsün-kubuh anlayışı olduğundan mezheplerin hüsün-kubuh hakkındaki görüşlerine detaylıca yer verilmeyip, sadece Nesefî'nin konumunu belirtmek amacıyla bu görüşlere kısaca değinilmiştir. Araştırmanın başvuru kaynakları, Nesefî'nin eserleri ve Nesefî hakkında yapılmış çalışmalardan oluşturmaktadır. Bu şekilde araştırmanın mukayeseli ve objektif bir metotla yapılması amaçlanmıştır.

1. Kelâm İlminde Hüsün Kubuh

Hüsün kelimesi, “güzel olmak, istenilen şey, rağbet edilen şey” gibi manalara gelirken; hüsün kelimesinin zıttı olan kubuh kelimesi, “çirkin olmak, çirkinlik, nefret edilen şey” gibi anlamlara gelir.² Halk arasında ‘hasen’ kelimesiyle, “*güzel insan*” manasında olduğu gibi, duyu ve hevâ ile tespit edilerek göze güzel gelen şeyler kastedilirken; Kur’ân’daki kullanımıyla hasen kelimesi, “*bişî insana ana-babasına iyilik etmesini emrettik*”³ ayetinde olduğu üzere akıl ile tespit edilen ahlaki güzellik kastedilir.⁴

Hüsün-kubuhun terim anlamı için kelâm, ahlâk ve usuldeki kullanımları dikkate alındığında dört anlamın öne çıktığı görülmektedir. Bu anlamlardan ilki; akıl, duyu ve arzuların güzel gördüğünün hüsün, çirkin gördüğünün kubuh olmasıdır. İkincisi, fıtrata uygun olanın hüsün, aykırı olanın ise kubuh oluşudur. Üçüncüsü, olgunluğa ermiş, kemâl sahibi olan şeylerin hüsün, noksan ya da hatalı olan şeylerin ise kubuh olanı ifade etmesidir. Dördüncüsü ise dünya hayatında övgü ve ahirette mükâfat kazandıran şeylerin hüsün, dünya hayatında yergi ve ahirette ceza gerektiren şeylerin de kubuh olmasıdır.⁵

² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Emin M. Abdülvehhâb – M. Sâdik el-Ubeydî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, 1997), “kbh”, 11/8; “hsn”, 3/177.

³ Ankebut 29/8; ayrıca bkz. Tevbe 9/52, Maide 5/50.

⁴ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât Fi Garibü'l-Kur'an* (Kur'an Kavramları Sözlüğü), çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), “hsn”, 266.

⁵ İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 61.

Kötülük meselesi, *Tanrı mutlak kudret sahibidir; Tanrı tamamen iyidir, ancak yine de kötülük vardır* şeklindeki önermeye dayanır. Söz konusu önermeye göre öncüllerden hangisi doğru olursa olsun sonuç değişmemekte, kötülük varlığını devam ettirmektedir.⁶ Hüsün-kubuh meselesi kötülük problemiyle olan bağlantısı dolayısıyla düşünce tarihinin en eski devirlerine uzanan bir niteliğe sahiptir. Düşünce tarihinde iyilik ve kötülüğün kaynağı ve insanın bu kötülükler karşısındaki konumuna dair pek çok yaklaşım bulunmaktadır. Bu yaklaşımların merkezinde iyilik ve kötülüğün Tanrı'nın yaratması olmaksızın evrende bizatihi var olması ile iyilik ve kötülüğün farklı tanrılar tarafından yaratıldığı düşünceleri bulunmaktadır. İnsanı merkeze alan diğer bir yaklaşıma göre ise iyilik ve kötülük yapma gücü bizzat insana aittir; çünkü insan, akli ve özgür iradesiyle değer üreten bir varlıktır. Müslüman dünyasında iyilik ve kötülük kavramları, daha çok Kur'an ve hadisler etrafında açıklanmaya çalışılmakla birlikte felsefi bir bakış açısıyla insanın yaratıcı ve evrenle ilişkisini göz önünde bulundurarak izah etmeye çalışan yaklaşımlar da vardır.⁷

Kelâm ilminde hüsün-kubuhu ilgilendiren konular, geniş bir yelpazeye sahiptir. Özellikle iyilik ve kötülüğün Allah'ın sıfat ve fiilleriyle olan ilişkisi, âlemde kötülük diye bir şeyin var olup olmadığı, rızık karşısında şükrün gereği, ilahî emir ve yasakları bilmede akıl ve vahiyden hangisini öncelemek gerektiği gibi meseleler bu kapsamdadır. Kelâm mezheplerinin hüsün-kubuh meselesinde temelde üç farklı yaklaşıma sahiptir. Bu yaklaşımlardan ilki, iyilik ve kötülüğün akıl vasıtasıyla bilinebileceğini söyleyen Cehmiyye, Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Şia; ikincisi, iyilik ve kötülüğün vahiyle bilinebileceğini söyleyen Selefiyye ve Eş'âriyye'dir. Üçüncüsü ise iyilik ve kötülüğe kısmî bir ayırım geliştirerek dînî mükellefiyetleri bilme gibi özel konular hariç aklın genel iyi ve kötüyü bilebileceğini söyleyen Mâtürîdîlerdir.⁸

Mu'tezilî âlimler hüsün-kubuh meselesini adâlet prensipleriyle açıklamıştır. Ebû Alî Muhammed b. Sellâm el-Cübbâî (ö. 303/916) adaleti en genel manada "hasen olan her çeşit fiili kapsayan" şey olarak tanımlamış; Ebu'l-Hasen Abdulcebbar el-Hemedânî (ö. 415/1025) ise bu tanıma noksan bularak adaleti, "Allah'ın bütün fiillerinin güzel oluşu, zulüm ve çirkin fiilleri asla yapmaması" şeklinde ifade etmiştir.⁹ Mu'tezile'ye göre Allah adaleti yarattığı için âdildir; Allah'ın zulmü yaratmamasının sebebi ise zâlim olmamasıdır. Çünkü Mu'tezile'ye göre fiili işleyen kişi işlediği fiil ile nitelenir. Dolayısıyla Mu'tezile, Allah'ın kulları için hikmetli ve güzel olan işleri tercih ettiğini; fayda sağlamayan, kötü işleri ise Allah'ın yaratmadığını savunmaktadır.¹⁰

⁶ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2014), 42.

⁷ İlyas Çelebi, "Hüsün-Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/59-60.

⁸ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), "Hüsün ve Kubuh", 136.

⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/32.

¹⁰ Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 58.

Mu'tezile, kabih fiillerin kaynağı olarak Allah'ı kabul etmediği için hikmetsiz, kötü diye nitelendirilen tüm fiillerin öznesini bizzat insan olarak görür. Onlar, insanın neyin iyi neyin kötü olduğunu ayırt edebilme kabiliyetiyle yaratılmasını bu gerçeğe dayandırmaktadır. Kullanın fiilleriyle Allah'ın fiillerinin bu idrak dolayısıyla farklı olacağını ifade eden Mu'tezile, insanın iyiyi yaratma iradesi olduğu gibi kötüyü yaratma iradesi de olduğunu savunmuştur. Böylece onlara göre, iyi ya da kötü bir şey yaratmayı insan arzu etmektedir; bu da insanın mümin ya da zâlim olmasına yol açar. Mu'tezile, kötüyü irade etmenin kötü olmaya sebep olacağını düşündüğü için Allah'ın kötüye rıza göstermeyeceğini, rıza göstermediği şeyi de yaratmayacağı görüşünü benimsemiştir.¹¹

Mu'tezile, hüsün ve kubuhun eşyanın özündeki bir nitelik olduğunu söyler. Onlar, bu niteliğin yaratılışa Allah tarafından verildiğini savunarak, iyilik ve kötülüğün nesnel değerler olduğu fikrindedir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın hikmetsiz bir iş yapması tasavvur edilemez; bu Allah için vacip bir husustur. Allah'ın yarattıkları hakkındaki hikmetlerinden birinin de varlıklara yaratılışa kodlanan iyi-kötü vasıfları olduğunu savunurlar. Onlar, Allah'ın bundaki amacının insanın eylemlerinden sorumlu tutulması olduğunu söyler. Çünkü Mu'tezile insanın kendisine yüklenen sorumluluk gereği bu vasıfları ayırt etmesi ve yaptıkları için de kimseyi suçlamaması gerektiği görüşündedir. İnsanların ceza yahut mükâfata tabi tutulmalarındaki gerekçe, tercih edip işledikleri iyi ve kötü işlerdir. İnsan eylemlerinde özgür, yaptıklarından da sorumlu bir varlık olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla insanın istenmedik fiillerinin neticesini Allah'a atfetmesi hoş değildir. Bu bağlamda Mu'tezile insanın kötü olan eylemlerini de kendisinin yarattığını savunur.¹²

Eş'arîler bir şeyin hüsün diye nitelendirilmesini yaratılışa uygun olma ve sevap kazandırması şartlarına bağlar. Hangi şeyin bu şartları taşıdığı konusunda ise onlar, sadece dinin belirleyici olduğunu savunur. Mu'tezile insan aklının iyi ve kötüyü ayırt etmesinin hikmetini, Allah'ın insana yüklediği sorumluluğun insanın gücünün üstünde olmamasıyla temellendirir. Onlar bu konuda Mu'tezile gibi düşünmez ve Allah'ın kuluna gücünün üstünde sorumluluk yüklemesi mümkün görürler. Bu bağlamda her ne kadar kötünün kaynağını Allah olarak söylemek olsa da gerçekte insanın hiçbir eylemin yaratıcısı olmadığı ortadadır. Eş'arîlerin ulûhiyet anlayışında dilediği şekilde hüküm koyan ve bu hükmü istediği takdirde değiştirebilen bir Allah anlayışı söz konusudur.¹³

Eş'arî kelamcılar, hüsün-kubuhun dini hitapla öğrenilen değerler olduğu görüşündedir. Onlara göre nesne yahut fiillerin iyi ve kötü olma sebepleri Allah'ın bir hükmü olarak nesnel değil izâfidir. Bu, Eş'arîler'in doğru bilgiye ulaştırmada aklı yetersiz görmeleri ve aklın verilerine güvenmemeleri nakle bakış açılarıyla ilgilidir. Onlara göre Allah, yarattıkları üzerinde dilediği gibi hükmetme hakkına sahip olduğundan Allah'ın yarattığı şeylerde bir

¹¹ Kadı Abdulcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü (el-Mubtasar fî Usûli'd-Dîn)*, çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 81-82.

¹² Kadı Abdulcebbar, *el-Mubtasar*, 86-87.

¹³ Fahreddin Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 221-222.

amaç aramak manasızdır. Çünkü Allah hakkında her şey caizdir; dilerse küfre düşen bir insana mükâfat verebilir veya iman sahibi bir insana azap da edebilir. Eş'arîler'in bu fikirlerinin arka planında sorgulanamayan ilah anlayışı vardır. Allah'ın zulmü yaratması onu zâlim yapmadığı gibi adaletine de mâni değildir. Çünkü yeryüzünde yaratılmış ne varsa mülkü Allah'a ait olduğundan onlar üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir.¹⁴

Eş'arî bakış açısına göre bir şeyin hasen yahut kabih olması, dini hitap olmaksızın tespit edilemez. Varlıklar eğer helal yahut haram durumunda iseler bu Allah'ın o şeye bildirdiği hükümden başkası sebebiyle değildir. Buna göre insanın fıtratı gereği mübah olarak kabul ettiği şeyler, şayet din tarafından haram kılınmış olsaydı haram olurdu. Çünkü bir şeyin kötü olduğunu Allah'tan başkası belirleyemeyeceği gibi başka biri de kötüyü yaratma gücüne sahip değildir. İnsana ait eylemlerin yaratıcısı Allah olduğundan iyi olsun kötü olsun tüm eylemleri Allah'a aittir. Mu'tezile'nin ahlaki kötülükleri Allah'ın değil insanın yarattığı görüşüne karşı çıkan Eş'arîler, insan için yaratma değil kesbetme fiilini kullanırlar. Allah hakkında kötü fiili halk etmesi ifadesini kullanmakta bir yanlış görmeyen Eş'arîler, hikmet ve adaleti Mu'tezile gibi tarif etmezler. Çünkü onlara göre Allah, en iyi ve en faydalı olanı yaratma mecburiyetinde değildir; ama bu durum, Allah'ın hikmet sahibi olmasına engel değildir.¹⁵

Mâtürîdîler, Allah'ın kulu için en iyi olanı yaratma ve kuluna ihsanda bulunma gibi durumlarda zorunlu olmadığı fikrini benimser. Onlara göre Allah, hikmeti gereği kuluna birtakım ihsanlarda bulunabilir; fakat bu Allah'a vacip olduğu için değil, insanlara bir lütuftur. Allah'ın böylesi bir zorunluluğa tabi olması halinde yarattığı şeylerden daha iyiyi yaratabilme imkânı sınırlandırılmış olacaktır. Allah'ın insanlar için en iyiyi yaratmaya mecbur olması durumunda nimet ve hidayet gibi nimetler için Allah'a dua etmenin bir anlamı kalmazdı. Mâtürîdîler, bahsi geçen bu sebeplerden dolayı Allah'ın kötü olanın yaratıcısı olamayacağıyla ilgili itizâlî fıkirlere karşı çıkmışlardır. Çünkü onlara göre insanlar için olabilecek en hayırlı iş, hidayet olmasına karşın Allah, kâfirler için küfrü yaratmaktadır.¹⁶

Mâtürîdîler'e göre fiiller, yaratma bakımından Allah'a, işleme bakımından insana aittir. Mu'tezile'nin insanı kendi fiilinin yaratıcısı olarak kabul etmesine karşı çıkan Mâtürîdîler, fiilin meydana geldiği esnada Allah'ın kulda bir kudret yarattığını savunmuşlardır. Çünkü insanın gerçekleştirdiği eylemlerden sorumlu olabilmesi için işlediği fiillerde gücü ve iradesinin olması gerekir.¹⁷ Allah, insana iyiye meyletme ve kötüden kaçınma gibi bazı kabiliyetleri yaratılıştan kendisine vermiştir. Böylece dini emir ve nehiylerin insana verilen bu kabiliyetlerin idrak edilmesi ve insanın bu nitelikteki eylemlerinden de sorumlu tutulması anlam kazanır. Yarattıklarının tümünde eşsiz bir kudrete ve hikmete sahip olanın Allah olmasını delil getiren

¹⁴ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı (el-Lüma fi Red alâ Ehlî'z-Zeyğ ve'l-Bid'a)*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 129.

¹⁵ Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi (Kitâbu Usûli'd-Dîn)*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 181-182.

¹⁶ Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi (el-Bidâye fi Usûlid-Dîn)*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 146-147.

¹⁷ Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi (Usûlid-Dîn)*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 167.

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), insanların iyi ve kötüye meyilli eylemlere sahip olduğunu söyler. İnsan, iyi ve kötüye meyiletme potansiyeli sayesinde, bazen hoşuna gitmeyen fakat hayırla sonuçlanacağını idrak ettiklerini güzel bulmuş; aynı şekilde hoşuna giden ancak şerre yol açacak şeylerden de idraki sayesinde uzak durmuştur. Bu anlamda Mâtürîdî, insanın meyil ve idrakinin sorumluluğuyla yakından alakalı olduğunu savunmuştur.¹⁸

Mâtürîdîler, Mu'tezile ile benzer şekilde insanın doğuştan sahip olduğu değerler sayesinde ahlaki değerleri tespit edebileceğini savunurlar.¹⁹ Onlar, aklın bir şeyin iyi veya kötü oluşunu belirlemede fitrattan daha yetkin olduğunu söyler. Çünkü insan fıtratı, şartların gerektirdiği bazı zaaf ve isteklerden etkilenme konusunda aklın verilerine oranla daha zayıftır. İnsan, kendisine hoş gelen ve onu mutlu eden şeyleri elde etme konusunda atılgan, acı ve zorluk veren şeyler konusunda ise çekingen bir yaratılışa sahiptir. Dolayısıyla insan doğasının iyi veya kötü gördükleri görecelidir. Örneğin normalde insan fıtratı öldürme fiilinden hoşlanmaz; fakat savaş gibi sonradan benimsenen bir anlayışla bu fiil hakkındaki kanı değişebilir.²⁰

2. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Hüsün Kubuh Anlayışı

Hüsün-kubuh meselesi Müslüman teolojisinde ontolojik ve epistemolojik kategorilerde incelenmiştir. Varlığa dair ahlaki değerlerin ve bu değerlerin hangi bilgi kaynağıyla bilineceğini ihtiva eden bu iki kategori, kelâm mezheplerince farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Mesele özünde ahlaki değerlerin akıl yahut nakilden hangisi vasıtası ile bilineceği, insanın başına gelen olaylardaki tesiri ve sorumluluğu, kötülüğün kim tarafından yaratıldığı ve yaratılmasındaki hikmetin ne olduğu gibi soru ve sorunları barındırmaktadır. Bu sorunlara Müslüman âlimler kendi bakış açılarına göre cevaplar vermişlerdir. Nitekim bazı bilginler, âlemde mutlak bir kötülüğün olmadığını, bireylerin varlıklar hakkındaki kötü nitelermelerinin göreceli olduğunu söylemektedir.²¹

2.1. Nesefî'nin Hüsün-Kubuh Anlayışını Etkileyen Faktörler

Nesefî'nin görüşüne dair yapılacak herhangi bir tespit, hüsün-kubuhla doğrudan ilgili olan bazı kavramlar çerçevesinde incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda *akıl-nakil*, *adalet-hikmet*, *irade-fiil*, *aslah*, *rızık* ve *ecel* gibi kavramların anlam aralıklarının doğru bir şekilde ortaya konulması gerekir.

Mâtürîdîler bilgi vasıtası olarak aklın verilerine büyük önem verirler. Onlara göre insan, tabiatı ve selim akıl sayesinde dini bir emir yahut yasak gelmesi dahi zaruri olarak²² birtakım

¹⁸ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid (Açıklamalı Tercüme)*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 339.

¹⁹ Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", 79.

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 342.

²¹ Özden Kanter, *İslam'da Kelâma Semantik Yaaklaşım ve Rağib el-İsfehâni'nin Kelâm Anlayışı* (Samsun: Ma'ruf Yayınları, 2017), 148.

²² Zübeyir Bulut, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 650.

şeylerin iyi ve kötü olacağını bilebilir. İnsan ile Allah arasındaki dinamik ilişkinin ancak aklın bu fonksiyonu ile sürdürülebileceğini savunan Mâtürîdîler, ayrıca dini emir ve nehiylerin anlaşılabilir olmasını da aklın işlevsel kılınmasıyla mümkün olacağını savunurlar.²³ Mâtürîdî bir bilgin olan Neseî de aklın doğru bilgiye ulaşmada bir kaynak olması gerektiğini söyler. Nitekim onun benimsediği “nazâr ve istidlâl” metotları doğru bilginin tayin ve kontrolünde aklın ne denli işlevsel olduğunu ortaya koyar niteliktedir. Neseî, tıpkı Mu'tezile gibi aklın doğuştan getirdiği birtakım bilgilerin var olduğuna inanır. Bu bilgilerin gün yüzüne çıkması için aklın yardımı inkâr edilemez.²⁴ Ancak o, varlıklara ait olan niteliklerin yalnızca tümel olarak idrak edilebileceğini, tek tek varlıklara ait nitelikleri insanın meyliyle tespit etmenin mümkün olmadığını söyler.²⁵ Aynı şekilde Neseî, yargı ile hükmü ayrı tutarak akıl karşısında naklin hüküm koyucu niteliğine öncelik verir.²⁶

Hüsün-kubuh meselesinin doğrudan ilişkili konuları arasında adalet ve hikmet de vardır. Allah, kuşatıcı ilmi ve sonsuz hikmetiyle bir nizam ve yasa koymuş, insana ise bu yasaları keşif ve deneyim imkân ve idrakini vermiştir. Böylece insan, iyi ve kötüye sebep olan olayların kendi eliyle olduğunu tespit ederek sorumluluğu başkalarının üzerine atmaktan kurtulmuştur.²⁷ Neseî, hikmet kavramını işin sağlam ve yerli yerince olması şeklinde tanımlar. Ona göre hikmet, Allah hakkında kullanıldığında bir şeyin hakikatine dair sahip olunan bilgiyi ifade eder.²⁸ Eş'arîler, Allah'ın hükümlerinde adalet ve hikmetten ziyade irade ve kudreti öncelikle;²⁹ Mu'tezile, Allah hakkında hikmet ve gayeye dayandırılmayan işlerin abesliğini savunur.³⁰ Neseî ise Allah'ın adalet, hikmet gibi durumlarla birlikte zulüm, sefeh gibi birbirinin zıddı olan nesne ve eylemleri de bir amaca göre yarattığını savunur.³¹

Neseî; *kaşa*, *irade* ve *halk* gibi fiilleri, Allah'a ve kullara nispet edilmelerine göre farklı anlamlar ifade ettiğini söyler.³² Onun bu ayrımı yapmasındaki sebep, fiili işlemek için öncelikle o fiile dair bilgiye sahip olunması gerektiğini düşünmesidir. Neseî yalnızca Allah'ın kuşatıcı bir ilimle bildiğini dolayısıyla da insanın her türlü eylemini Allah'ın yarattığını söyler.³³ Çünkü

²³ Bahtiyar Kadayıf, “Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (Haziran 2020), 156.

²⁴ Harun Çağlayan, “Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 240.

²⁵ Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, 55.

²⁶ Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, 19/62.

²⁷ Metin Özdemir, “Kötülük Olgusuna İlahi Yasalar Bağlamında Bakış”, *DergiPark* (Erişim 28 Aralık 2020)

²⁸ Ebubekir Yalçın - Hulusi Arslan, “Ebu'l-Muîn en-Neseî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2019), 41.

²⁹ Murat Akın, “Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2018), 59.

³⁰ Hulusi Arslan, “Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 348.

³¹ Fethi Kerim Kazanç, “Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açından Bir Tahlili”, *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/61.

³² Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 148.

³³ M. Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 103.

insan akli, fiillerin iyilik veya kötülük vasfını tam olarak bilmede noksan olup bu konuda Allah'ın ilmi ve kudretine muhtaçtır.³⁴

Nesefî'nin hüsün-kubuh anlayışını oluşturan faktörlerden biri de onun aslah anlayışdır. O, verilen ilahi nimetlerin Allah'ın mecbur olduğundan değil lütufkâr ve cömert oluşundan kaynaklandığını; verilmeyenlerin ise kimsenin hakkını gasp olmadığını söyler.³⁵ Oysa Mu'tezile, savunduğu aslah anlayışı gereği peygamberlerin gönderilmesini ve insanların özgür iradeleriyle istedikleri gibi yaşamalarının Allah'a vacip olduğu kanaatindedir.³⁶ Ecel ve rızık konularındaki tartışma da kötülüğün yaratılmasıyla yakından ilgili olduğundan klasik kelâm eserlerinde insan fiilleri konusuyla birlikte işlenir. Kötülüğü yaratmanın kötü olmaya sebep olduğunu düşünenler,³⁷ bu iki bahiste de aynı doğrultuda düşünüp haram rızık ve katl gibi fiilleri Allah'tan tenzih etmişlerdir. Nesefî için yaratmak, Allah'a ait bir fiil olacağından gıdanın nitelik ve hükmüne bakılmaz.³⁸ Ecel konusunu o, Allah'ın kulun nasıl öleceği hakkındaki bilgiye ezelden sahip olması³⁹ ve Allah'ın bu eceli kulun katil fiiline yönelik iradesi kapsamında yaratmasıyla açıklar.⁴⁰

2.2. Nesefî'nin Hüsün-Kubuh Anlayışı

Hüsün-kubuh meselesinin temel sorunlarından biri, iyi ve kötü değerlerinin nasıl tespit edileceğiyle ilgili konunun epistemolojik boyutudur. İyi ve kötü değerlerinin akıl yahut vahiyden hangisi yoluyla bilinebileceği, Mu'tezile ve Eş'arî taraflarınca iki ayrı kutupta tartışılmıştır.

Nesefî, Mu'tezile'ye benzer şekilde etik değerleri tespit için akla rol verse de kuşatıcı bir bilgi vasıtası olarak kabul etmemiştir. Ona göre akıl, insana doğuştan verilen birtakım zorunlu bilgilere ulaşan, tabiata uygun olanı idrak eden ve ulaştığı verilerin gereğini yerine getiren bir vasıta. Ancak Nesefî bu noktada şöyle bir örneklendirme ile konuya izahat getirir; insan akli sayesinde nimetlere şükretmesi gerektiği bilgisine ulaşsa da hangi nimete, nasıl ve ne oranda şükredeceği hususunda akıl sınırlıdır.⁴¹ Aklın verilerinin bir kısmı, bütünü parçasından büyük oluşunu bilmek gibi, zorunlu bilgidir. Aklın diğer bilgilere ulaşması istidlâl yöntemiyle mümkündür. Nesefî doğuştan getirilen bazı bilgilerin varlığını kabul etmektedir. Ona göre, insan fitratına yüklenen ontik bilgi ve değerler, akıl yardımıyla gün yüzüne çıkar.⁴²

³⁴ Süleyman Toprak, "Nesefî'nin Tabsıratü'l-Edille'sinde Kaza ve Kader", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1985), 130.

³⁵ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabıratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn (Tenkidli Neşir)*, nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/346.

³⁶ Avni İlhan, "Aslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495.

³⁷ Harun Çağlayan, "Klasik Kelâm Eserlerinde Rızık ve Hükmü", *Disiplinler Arası Yaklaşımla Helâl Ürün ve Hizmetler* 2, ed. Naim Deniz Ayaz vd. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 155-158.

³⁸ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 177.

³⁹ Nesefî, *Tabıratü'l-Edille*, 2/276.

⁴⁰ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tenbîdin Esasları (Kitâbü't-Tenbîd)*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 109.

⁴¹ Nesefî, *et-Tenbîd*, 70.

⁴² Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabıratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn (Tenkidli Neşir)*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/24; Nesefî, *et-Tenbîd*, 23-24.

Hüsün-kubuh kapsamında tartışılan meselelerden biri, kendisine dini hitap ulaşmaksızın bir kişinin Allah'a iman etmekten sorumlu tutulup tutulamayacağıdır. Bu hususta insanda aklî melekenin varlığını yeterli görenlerle, aklın doğru bilgiye ulaştırmada şüpheli bir vasıta olduğunu söyleyenler karşı karşıya gelmektedir. Neseî, dini vazife ve ibadetler hariç tıpkı Hz. İbrahim gibi kişinin akıl yürütme yoluyla yaratıcısının var ve tek olduğunu bulabileceğini söyler.⁴³ Akıl doğru bilgiye ulaşmada önemli bir vasıta olmakla birlikte bazı sınırlılıkları olan bir bilgi vasıtasıdır. Bu sınırlılıklardan biri, aklın varlıklara dair nitelikleri tikel değil tümel şekilde kavramasıdır. Bu sebeple aklın vahiyle desteklenmesi gereklidir. Çünkü varlıkların iyi ve kötü olandan hangisine tekabül ettiğini bilmek için onlara tikel şekilde de vakıf olabilen bir varlıktan hüküm almak gerekir. İnsan aklının tek tek varlıklara ait nitelikleri bilememesindeki hikmet ise insan tabiatının yönelimiyle ilgilidir. Dolayısıyla eğer bu alan insana bırakılsaydı menfaat devreye girer ve insanlar arasında çekememezlik gibi sorunlar oluşurdu.⁴⁴

Neseî, Allah'ın yeryüzünde insana beslenme, şifa bulma ve hayatlarını kolaylaştırma gibi olanaklar sunan faydalı pek çok şey yarattığını söyler; ancak tükettiği takdirde insanın ölümüne yol açacak gıdaların da varlığına dikkat çeker. Allah, hikmeti gereği fayda yahut zarar verme niteliğini söz konusu gıdalara başlangıçta vermiştir. Aklın da kabul edeceği bir iştir ki insan bu ölümcül gıdaları tek başına tespit etmekle hayatını tehlikeye atmış olacaktır. Bu sebeple Neseî, aklın idraki dışındaki alanın varlığını kabul eder ve bu alana dair bilginin Hakîm olan Allah tarafından bildirildiğini savunur.⁴⁵

Aklın insan hayatındaki konumu düşünüldüğünde meselelerin izahında ona başvurulması zorunlu hale gelmektedir. Hüsün-kubuh meselesinin izahında da aklın geri plana atılmaması kötülüğe dair yaklaşımlarda daha isabetli neticelere ulaşması açısından oldukça mühimdir. Dolayısıyla akıl ve nakil birlikteliğinin sağlanması gerekir. Neseî, akıl ve nakil dengesini herhangi birini geri plana atmadan kurmaya gayret etmiştir. Birbirini tamamlar nitelikteki bu iki kaynak sayesinde insan başına gelen bazı güç olayların üstesinden gelmektedir. Kendisi, bu gerçeği tümel ve tikel olayları ayrı değerlendirmek suretiyle açıklamaktadır. Buna göre insan akıl melekesiyle donatılmış yegâne varlık olarak seçimlerini bu doğrultuda gerçekleştirmektedir. Ancak aklın yetersiz kaldığı yahut insanın hayati tehlikeye düşeceği konularda naklin yol gösterici; ibadetler gibi özel konularda ise açıklayıcı ve hüküm koyucu oluşu dolayısıyla yetkinliğini geri plana atmamıştır. Bu noktada aklın her konuda hüküm vermede yetkin görülecek kadar ön planda tutulmasıyla hakkında ilahi bir emir yahut nehiy olmaksızın doğru bilgiye ulaşmanın imkânsızlığına inanılması arasında fark yoktur. Hâlbuki kötülüğün karşısında her iki bilgi kaynağının iş birliğine ihtiyaç vardır.

Hüsün-kubuhun meselelerinden bir diğeri kötülüğün kim tarafından yaratıldığıdır. Mu'tezile kötü olan fiillerin Allah'a atfedilmesine karşı çıkmaktadır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın

⁴³ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm (Mâtürîdî Akaidi)*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 21-23.

⁴⁴ Neseî, *et-Tembîd*, 69-70.

⁴⁵ Neseî, *et-Tembîd*, 68-69.

kötü olana rıza göstermesi mümkün olmayacağı için aynı şekilde kötü olanı yaratması da imkânsızdır. Mu'tezile'nin kötülüğün yaratılması hakkındaki fikirleri adalet ve tevhit prensiplerinden kaynaklanmaktadır.⁴⁶ Mu'tezile'nin kötülükleri Allah'ın yaratmadığına dair görüşleri kötülüğün kim tarafından yaratıldığı problemini karşımıza çıkarmaktadır. Bu konuda Nesefî, tanrının sadece iyi olanı yarattığına inanan Mecûsilik ile Mu'tezile arasında bir benzerlik kurarak Mu'tezile'yi eleştirir.⁴⁷ Mu'tezile'nin Allah'ı şerden tenzih etmeye dayalı fikirlerini Nesefî, Mecûsilerdeki düalist tanrı inancına benzetmiştir. Hatta ona göre Mecûsiler, bu konuda irade sahibi her canlıya fiillerini yaratma kudreti tanıyan Mu'tezile'den daha iyi durumdadır.⁴⁸ Esasen bu benzetme, kelâmî gelenekte yeni değildir. Klasik dönem teolojik tartışmalarında tarafların karşılıklı olarak birbirlerini Mecûsilikle suçlamalarına rağmen sonraki dönemde bu ithamın savunucusu kalmadığından Mu'tezile'nin üstüne kaldığı görülmektedir.⁴⁹

Nesefî, kötülüğü yaratmak ile kötülüğü işlemeyi aynı görmez. Çünkü ona göre, bir şeyin kötü olduğunu bilerek yüklenmek kötülükken; kötülüğü yüklenmek isteyen kişi için o işi yaratmak kötülük değildir.⁵⁰ Ehl-i Sünnet'in tamamı Allah'ın kötülük olarak nitelendirilen şeyleri yaratmasını ulûhiyet açısından sorun olarak kabul etmez. Hatta Ehl-i Sünnet kelimcileri Allah'ın bir amaç ve gayeye yönelik yarattığı kötülüklerin, sonucunda nice hikmetler barındıran hadiseler olduğunu düşünürler.⁵¹ Allah'ın yeryüzündeki tüm varlıkları hikmetle yarattığı tüm kelâm mezheplerince kabul edilen bir husus olmasına karşın hikmete verdikleri mana aynı olmamıştır. Mu'tezile'nin hikmet kavramına verdiği tanım adalet ve tevhit anlayışları çerçevesinde olup, Allah'ın kötülüğü yaratmasında bir hikmet olamayacağı ilkesine dayanır.⁵² Nesefî ise hikmeti, "Allah'ın mahlûkatı sağlam ve iyi yapması" şeklinde tanımlar.⁵³

Nesefî kâinatta yer alan birtakım iyi ve kötülüklerin yaratılmasında Allah'ın ulûhiyetine dair hikmetler yer aldığını söyler. Ona göre bu hikmetlerden ilki, kul ve yaratıcısı arasındaki gücün sınırının belirlenmesidir. Dolayısıyla Allah, başlangıçta tayin ettiği iyi ve kötü değerleri yoluyla eşya ve fiiller üzerindeki sonsuz otoritesini ortaya koymuş olmaktadır. Kul ise bu belirlenen tayine göre hareket etmelidir. Allah'ın iyi ve kötüyü yaratmasındaki bir başka hikmet, birbirine zıt olan iki hükmü ancak eşsiz bir kudret sahibi varlığı gerçekleştirebilmesidir. Sınırlı varlık olan insan ile sınırsız varlık olan Allah'ın kudretlerinin dereceleri meydana çıkmıştır. Allah'ın böylesi eşsiz bir ulûhiyete sahip olmasını sefih bir iş yapmayacağına delil getirmek amacıyla ispatlamıştır. Çünkü kötüyü yaratmak değil; ancak

⁴⁶ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 23.

⁴⁷ Nesefî, *et-Tembûd*, 98.

⁴⁸ Mehmet Tözluhurt, *Ebü'l-Mu'in en-Nesefî'nin Eleştirisi Anlayışı* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019), 63.

⁴⁹ Hilmi Karaağaç, "Kaderiyye / Mu'tezile'nin Mecûsilikle İthamının Teolojik Arkaplamı", *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 210.

⁵⁰ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 2/255.

⁵¹ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 2/324.

⁵² Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 2/183-184.

⁵³ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 1/504.

kötüden yana tercihte bulunmak sefih olmayı gerektirir. Allah'ın ister iyi ister kötü nitelikte olsun yarattığı tüm şeylerde hakîmdir. İyilikleri Allah'ın hikmetine dayandırıp kötülükleri dayandırmamak hatadır; çünkü Allah kötülük vasfıyla değerlendirilen her şeyi akıl ve nakil ile bildirmek suretiyle bu niteliklerle yaratmıştır. Nesefî tüm bu delillerden hareketle burada sefihlik gerektiren şeyin kötülüğün yaratılması değil; aksine iyi ve güzel olarak tercih edilmesi olduğunu söyler.⁵⁴

Nesefî bir fiilin yoktan var edilmesiyle (*halk*); yaratılmış bir fiilin yüklenilmesinin (*kesb*) farklı şeyler olduğunu ifade eder. Ona göre Allah'ın yaratmasının alet ve araç olmaksızın meydana gelmesi dolayısıyla kulun fiillerinden ayrılır.⁵⁵ Ayrıca Nesefî yaratma fiiline yalnızca Allah'ın layık olacağını; çünkü aksinin ulûhiyete zarar verici olduğunu düşünür.⁵⁶ Onun aktardığına göre ilk devir Mu'tezilî âlimler insanın gerçekleştirdiği fiiller için halk ifadesini kullanmaktan kaçınmışlardır.⁵⁷ Ancak görünen o ki onlar, sonraki dönemde kötülüğü Allah'a izafe etmemek gayesiyle insanı kendi fiillerinde yaratıcı kabul etmişlerdir.

Nesefî'nin kötü fiillerin kim tarafından yaratıldığı ile ilgili irade ve fiil ilişkisi üzerinde durmuştur. O, bir fiilin insana ait olması için onun kendi isteğiyle gerçekleşmesi yani iradeli olması gerektiğini savunmuştur.⁵⁸ İrade insana yaratma eylemini sağlamamaktadır. İnsanın her eyleminin istediği şekilde gerçekleşmemesi, bazen istemediği halde acı hissine engel olamayışı ve yine kendisine acı bir son getirmesine rağmen kâfir kulun küfrünü sürdürmesi, insanın yaratma gücünün olmamasının bir delilidir.⁵⁹ İnsanın kendi fiillerinin yaratıcısı olmadığına dair bir başka delil ise kulun yoktan yaratmaya dair bilgiye sahip olmayışıdır. Nesefî yaratma ile bilgiyi irtibatlandırarak insanların hem fiillerin nasıl yaratıldığını hem de güzel ve çirkin olma gibi vasıfların mahiyetini bilemeyeceklerini savunur.⁶⁰

İnsanın kendi fiillerinin yaratıcısı olması, kötü fiillerden Allah'ı tenzih etme kaygısıyla ileri sürülse de ulûhiyet açısından bazı problemleri ortaya çıkarmaktadır. Bu problemleri dile getiren Nesefî, kötü fiillerin Allah tarafından yaratılmasında bir sıkıntı olmadığını ispatlama çabasında olmuştur. Ona göre Allah'ın insanın kötü fiillerini yaratması kul üzerinde zorlayıcı bir unsur değildir. Bu durum, dikiş bilgi ve yeteneğine sahip olmanın terzi için zorlayıcı olmamasına benzer.⁶¹ Kanaatimizce Nesefî, irade-fiil ilişkisi bakımından insanın merkezde ve aktif olduğu; fakat yaratma gibi ilahlığa ait bir vasıf taşımadığı bir anlayış benimsemektedir.

Evrinde yaratılmış olan her şey Allah'ın irade ve kudreti dâhilinde meydana gelmektedir. Mu'tezile insanın fiillerinden kötülüğe ve günaha yönelik olanların Allah'ın iradesi dâhilinde olmasına karşı çıkar. Fakat Nesefî bu konuda irade ile rıza kavramlarının farklılığına dikkat çekmektedir. Ona göre Allah kulun fiillerinden taate yönelik olanları irade,

⁵⁴ Nesefî, *et-Tembûd*, 102-103.

⁵⁵ Nesefî, *et-Tembûd*, 105; Nesefî, *Tabsrati'l-Edille*, 2/221.

⁵⁶ Nesefî, *et-Tembûd*, 98.

⁵⁷ Nesefî, *Tabsrati'l-Edille*, 2/173.

⁵⁸ Nesefî, *Tabsrati'l-Edille*, 2/218.

⁵⁹ Nesefî, *Tabsrati'l-Edille*, 2/201-202.

⁶⁰ Nesefî, *et-Tembûd*, 97.

⁶¹ Nesefî, *Babru'l-Kelâm*, 23-24.

kudret ve rızası ile yaratıyorken; mâsiyete yönelik olanları irade ve kudreti ile yaratır. Bu konuda Eş'arî kelâmcıları rıza ve irade ayırımına gitmeyerek Mâtürîdîlerden ayrı düşünmektedir. Eş'arîler ister taat ister mâsiyet içersin her türlü fiilin Allah'ın irade ve rızasıyla gerçekleştiğini savunur.⁶²

Allah'ın adalet ve kudret sıfatları birbiri içinde dengeli bir şekilde işlenmelidir. Eğer bu denge doğru kurulamazsa, kâinatın yasaları karşısında insan ya tümüyle pasif yahut her şeyin tek merkezi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu durum Allah'ın *kudret* sıfatına ağırlık veren Eş'arîler ile Allah'ın *adalet* sıfatına ağırlık veren Mu'tezile'de görülmektedir. Her iki yaklaşımın da kendi içinde çıkmazı söz konusudur. İlkine göre insan iradeli eylemlerinde pasif bir karakterde kalmaktadır. İkinci yaklaşıma göre ise insan fiillerinin yaratma manasındaki fâilidir. Kötü nitelikteki fiillerin kaynağının tartışıldığı söz konusu konuda bu iki sığata dair dengenin doğru kurulması oldukça önemlidir.

Mu'tezile kelâmcıları kötülüğün Allah'ın fiili olmadığına dair düşüncelerinin devamı olarak, Allah'ın kul için en iyi ve faydalı olanı yaratmasını vacip görürler. Mu'tezile'ye göre bu husus Allah'ın ilah olmasının bir gereğidir. Mu'tezile, bu konuda kula düşen sorumluluğun ise karşılığını kendisine vermek zorunda olan Allah'a şükretmesi olduğunu savunur.⁶³ Nesefî, Mu'tezile'nin aslah konusundaki fikirlerine karşı çıkar. Ona göre Allah'ın kulları için güzel, faydalı ve iyi olanı yaratması O'nun ilah olarak bir zorunluluğu değil; aksine kullarına lütfundan dolaydır. Çünkü ulûhiyet, zorunluluk kabul etmez.⁶⁴

Nesefî, Mu'tezile'nin aslah konusuyla ilgili fikirlerine cevaben birtakım deliller sunmuştur. Bu delillerden biri, Allah'ın küfür irade eden kulları için dalâlet ve isyanı yaratmasıdır. Ona göre eğer Mu'tezile'nin dediği gibi Allah kulları için en iyi olanı yaratsaydı, insanın zararına olacak hiçbir şeyi yaratmaması gerekirdi.⁶⁵ Nesefî'nin aslah konusunda Mu'tezile'ye getirdiği bir başka delile göre Allah ezeli ilmi sayesinde ergenlik çağına girmiş bulunan yani dini emir ve nehiyelerin muhatabı olan bir kişinin küfür üzere öleceğini bildiği halde yine de bu kişiyi ergenlik çağından önce vefat ettirmez. Bu durum, küfür üzere ölen kişiye azaba sebep olması dolayısıyla Allah'ın kulların zararına olan şeylere müsaade etmesine delildir.⁶⁶ Mu'tezile'nin söylediği gibi Allah, eğer kulların zararına olanı yaratmasaydı, kavimleri tarafından elçilerin öldürülmesi yaşamalarından; iblis ve yanındakilerin ise yaşamaları öldürülmelerinden daha hayırlı olması gerekirdi. Çünkü Mu'tezile, Allah'ın kullarına hayırlı ve iyi olandan başka bir şey yaratmayacağını savunmaktadır. Mu'tezile'nin bu ifadesi Allah'ın yarattığı şeylerin daha iyisini yaratmasını da kısıtlayıcı bir vasıftır; hâlbuki Allah

⁶² Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 2/281-282.

⁶³ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 2/355.

⁶⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 2/319-322.

⁶⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 2/335.

⁶⁶ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 2/323.

ister iyiliğe ister kötülüğe dair bir yaratma söz konusu olsun daha fazlasını yapabilme hususunda sınırsız bir kudrete sahip olup kısıtlanamaz.⁶⁷

2.3. Nesefî'nin Hüsün-Kubuh Anlayışının Güncel Değeri

İnsan, evren ve yaratıcısıyla ilgili pek çok deneyim yaşamaktadır. Onun yaşadığı bu tecrübelerden bazıları olumlu, bazıları da olumsuz etki bırakmıştır. Kötü tecrübelerinin etkisinde kalan insan, onlarla başa çıkmada kendisinin de aktif olabileceği hususları bilirse dünya ve ahiret saadetine ulaşması kolaylaşacaktır. Bu manada hüsün-kubuh meselesi, insanın evrenle ilişkisinde önemli bir meseledir, denilebilir.

Müslüman düşünce tarihine bakıldığında, özellikle Abbasilerin ilk zamanlarında ahlaki değerlerin kim tarafından belirlendiği, iyi ve doğru olan değerlerin ortak özelliklerinin neler olduğu ve yine bahsi geçen değerlere hangi yöntemle bilebileceğimiz gibi yoğun tartışmalar olduğu görülmektedir. Bu tartışmalar, temelde inançla ilgili konuları içerse de siyasi birtakım çalkantıların da tesiriyle gün yüzüne çıkmıştır. İlk dönem Müslümanları tüm bu soru ve sorunlara aklın kılavuzluğunda yanıt ararken; sonraları siyasi amaçlar öne çıktıkça insan hayatı tümüyle Allah'ın kudret ve iradesiyle açıklanmaya başlamıştır. Bu durum, konular açıklanırken akıl ve iradenin bir kenara bırakılmasına neden olmuştur.⁶⁸ Akıl ve iradenin hayatın dışına itilmesi ise Müslüman dünyasının fıkırsel ve bilimsel ilerleyişinin önündeki en önemli engellerden biridir. Bu bağlamda günümüz açısından iyilik ve kötülük meselesinin açıklanmasında, Allah'ın kudret ve iradesini pasifleştirmeksizin insanın akıl ve seçim yapabilme kabiliyetinin aktif olduğu çok yönlü analizlere ihtiyaç bulunmaktadır.

Hüsün-kubuh meselesinde Nesefî'yi önemli kılan husus, onun akla verdiği değerdir. Aklın insan hayatındaki rolünü her zaman göz önünde bulunduran Nesefî, insanın seçim yapabilen bir varlık olduğu üzerinde durmuştur. Tarihi tecrübeler göstermektedir ki akıl ve iradesi geri plana bırakılmış insanlar, kendileri ve toplumları için yeterince faydalı olamamışlardır. Allah, bizzat akıl sahibi bireylere hitap etmekte olduğundan akli doğru bilgiye ulaşmada kaynak ve vasıta edinmek kaçınılmazdır. Mâtürîdî gelenekten aldığı çizgiyi bozmayan Nesefî, problemleri akıl-nakil dengesinde çözmeyi çalışmıştır. Nesefî'nin sağladığı bu dengede aklın açıklamadığı vahiy, vahyin hitap etmediği akıl söz konusu değildir.

İnsanların dünya ve ahiret hayatlarında mutlu olmaları, hüsün-kubuh meselesinin temel gayelerindedir. Nitekim Müslüman geleneği, başımıza gelen olumsuz şeyleri kader ile izah etmek veya şer olduğunu düşünmek yerine sorunun çözümü konusunda başka alternatifler üretebilmeyi bize öğretmektedir.⁶⁹ Nesefî'nin kötülük konusunda çizdiği tablo bizlere bu iyimser bir bakış açısını sağlayabilmektedir. Çünkü Nesefî'nin evren anlayışına göre Allah, hiçbir şeyi amaçsız yaratmamış, kötülükler de dâhil bir hikmete bağlamıştır. İnsanın yaşadığı

⁶⁷ Nesefî, *Kitâbü't-Tembîd*, 124-125.

⁶⁸ Muzaffer Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 136.

⁶⁹ İbrahim Sağlam, "Uğursuzluk Üç Şeydedir" Rivayetinin İsnad ve Metin Yönünden Tahlili" *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2 / 3 (2017), 65.

çağın zorlukları karşısında güven duyduğu her şeyi bir amaca yönelik yaptığını bildiği bir yaratıcısı olması kendisine güç verecektir.

Hüsün-kubuh meselesi, kötülük problemiyle olan yakın alakası dolayısıyla güncelliğini korumaktadır. Kötülük probleminin yol açtığı itikâdî sorunların giderilmesinde Allah, insan ve evren arasındaki bağın doğru çizilmesi çok önemli bir konudur. İnsanın eylemlerindeki özgürlüğü, aklın doğru bilgiye ulaşmadaki yetkinliği, Allah'ın kötü fiilleri yaratmadaki gayesi gibi konularda bulunan çözüm önerileri, insanın akıl ve nakil arasında kurması istenen bağ şekillendirecektir.

Sonuç

Kelâm'da hüsün ve kubuh ifadeleriyle, güzellik ve çirkinlik gibi estetik yargılar değil daha çok iyilik ve kötülük manalarındaki ahlaki değerler tartışılır. Kötülük probleminin tahlili ve meseleye çözüm getirilmesi konusunda hüsün-kubuhun anlaşılması oldukça önemlidir. Özellikle kötülüğün yaratılması bahsinde akıl ve vahiy birlikte ele alınarak değerlendirilmesi gerekir.

Nesefî, Mâtürîdîliğin sistematik bir yapıya kavuşmasında aktif rol üstlenmiştir. Onun eserleri incelendiğinde kendisinin meseleleri belli bir plan dâhilinde özgün bir yöntemle işlediği fark edilmektedir. Nitekim hüsün-kubuh meselesini tamamen ilmî bir zeminde tartışmış, açıklamaya çalıştığı hususları ayrıntılarıyla ele almış ve muarızlarının fikirlerini zikrettikten sonra bu fikirlere tek tek akıl ve nakil cihetlerinden cevaplar vermiştir. Bunu yaparken Nesefî, hüsün-kubuh dair konularda öncelikle meseleyle ilgisinin olduğunu düşündüğü tüm görüşleri zikretmiş; ardından Mâtürîdîlerin o konudaki görüşünü açıklamış ve varsa farklı olarak kendi kanaatini belirtmiştir. Nesefî, zorunlu bilgi ve doğru bilgiye ulaşmada aklın bilgi vasıtası olduğu gibi konularda Mu'tezile gibi düşünmekle beraber, insanın aklını kullanarak yalnızca tümel yargılara ulaşabileceği ve tikel konularda vahyin yol göstericiliğine muhtaç olduğunu savunur.

Nesefî'nin akıl ve vahiy dengesi konusunda kullandığı sistematik metot, onun hüsün-kubuh meselesindeki fikirlerini değerli kılmaktadır. O, hüsün-kubuh konusunda akıl ve vahiy dengesini kurmanın yanı sıra kötülüğün yaratılmasını hikmet kavramıyla açıklar. Son tahlilde Nesefî, yaratma gibi ulûhiyete ait nitelikleri Allah'a atfetmekle birlikte, iyi ve kötü eylemlerinden insanı sorumlu tutma konusunda aydınlatıcı fikirler ortaya koyabilen ender bilginlerdendir. Onun bu yönü, günümüz açısından ihtiyaç duyulan sistematik ve kapsayıcı teolojik düşüncelerin şekillenmesinde, fikirlerine başvurulması gereken bilginler arasında olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

Abdulcebbar, Kadı. *Mu'tezile'de Din Usûli (el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn)*. çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Abdulcebbar, Kadı. *Şerbu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.

Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları". *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2018), 55-76.

Arslan, Hulusi. "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 343-360.

Barlak, Muzaffer. *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.

Bulut, Zübeyir. "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 634-654.

Çağlayan, Harun. "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 233-262.

Çağlayan, Harun. "Klasik Kelâm Eserlerinde Rızık ve Hüküm". *Disiplinler Arası Yaklaşımla Helâl Ürün ve Hizmetler* 2. ed. Naim Deniz Ayaz vd. 145-166. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2018.

Çelebi, İlyas. "Hüsün-Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-90.

el-Bağdâdî, Abdulkâhir. *Ehl-i Sünnet Akâidi (Kitâbu Usûli'd-Dîn)*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2016.

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Eş'arî Kelâmı (el-Lüma fi Red alâ Ehlî'z-Zeyğ ve'l-Bid'a)*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2017.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Emîn M. Abdülvehhâb – M. Sâdık el-Ubeydî. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.

İlhan, Avni. "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıp. *el-Müfredât Fi Garibü'l-Kur'an* (Kur'an Kavramları Sözlüğü). çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 1. Basım, 2017.

Kanter, Özden. *İslam'da Kelâma Semantik Yaklaşım ve Rağb el-İsfehânî'nin Kelâm Anlayışı*. Samsun: Ma'ruf Yayınları, 2017.

Kanter, Özden. *Mitolojinin Anadolu İnançlarına Etkisi Bir Kültürel Teoloji İncelemesi*. Ankara: Eskiye Yayınları, 2019.

Kadayıf, Bahtiyar. "Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (Haziran 2020), 143-171.

Karaağaç, Hilmi. "Kaderiyye / Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları". *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 191-212.

Kazanç, Fethi Kerim. "Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açından Bir Tahlili". *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî*

- Sempozyumu -Haneîlik-Mâtürîdîlik-*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/49-74. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2017.
- el-Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbü't-Tebhid (Açıklamalı Tercüme)*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2007.
- en-Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Babru'l-Kelâm (Mâtürîdî Akaidi)*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 1. Basım, 2010.
- en-Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn (Tenkidli Neşir)*. nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- en-Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn (Tenkidli Neşir)*. nşr. Hüseyin Atay. 1 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- en-Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Tebhidin Esasları (Kitâbü't-Tebhîd)*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- es-Sâbûnî, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi (el-Bidâye fî Usûlid-Dîn)*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2011.
- Özdemir, Metin. "Kötülük Olgusuna İlahi Yasalar Bağlamında Bakış". *DergiPark*. Erişim 28 Aralık 2020. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/intjcs/issue/8663/108087>
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2. Basım, 2014.
- el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlid-Dîn)*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Râzî, Fahreddin. *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Sağlam, İbrahim. "Uğursuzluk Üç Şeydedir' Rivayetinin İsnad ve Metin Yönünden Tahlili". *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2 / 3 (2017), 81-108.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Toprak, Süleyman. "Nesefî'nin Tabsıratü'l-Edille'sinde Kaza ve Kader". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1985), 123-135.
- Tözluyurt, Mehmet. *Ebü'l Mu'în en-Nesefî'nin Eleştirisi Anlayışı*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019.
- Yalçın, Ebubekir - Arslan, Hulusi. "Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2019), 35-55.
- Yazıcıoğlu, M. Said. *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2017.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE ÖMER ÇAM ANADOLU İMAM-HATİP LİSESİ MODELİ*

ÖMER ÇAM ANATOLIAN IMAM HATİP HIGH SCHOOL MODEL IN THEACHING
ARABIC

Ali TÜLÜ

Dr. Öğretim Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
alitulu32@gmail.com, orcid.org/0000-0002-3245-2744,

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01 Mayıs 2021 / 01 May 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Haziran 2021 / 12 June 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz/ July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 581-615.

Cite as / Atıf: Tülü, Ali. “Arapça Öğretiminde Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesi Modeli [Ömer Çam Anatolian İmam Hatip High School Model in theaching Arabic]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 581-615.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

* Makalenin hazırlanmasında kıymetli desteklerini esirgemeyen Okul müdürü Abdülaziz Duman Bey ve Arapça Koordinatörü Asım Şemsi Alan Bey şahsında Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesi idarecilerine ve Arapça öğretmenlerine teşekkür ederim.

Öz

Yabancı dil bilmek günümüz dünyasında oldukça önemlidir. Bu yüzden milletler gelecek nesillere, her eğitim seviyesinde yabancı dil öğretmek için program, materyal ve müfredat hazırlar. Ülkemizde de eğitim-öğretimin hemen her seviyesinde yabancı dil öğretim programları hazırlanmıştır. Ülkemizde bir müfredat içinde öğretilen yabancı dillerden biri de Arapçadır. Arapça öğretimi hem resmi hem de gayri resmi kurum ve kuruluşlarca hemen her seviyede yapılmaktadır. Arapça öğretiminin yapıldığı resmi kurumlardan biri de yabancı dil hazırlık sınıfları da bulunan proje imam-hatip liseleridir.

Bu makalede yabancı dil hazırlık sınıfı bulunan proje imam-hatip liselerinden Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesindeki Arapça öğretim programının teorik altyapısı, bu programda uygulanan yabancı dil öğretme yöntemleri, bir bütün olarak Arapça ders programı, bu programın materyalleri ve bu programa yardımcı aktiviteler incelenmiştir. Bu incelemeden sonra mezkûr Arapça öğretim programını bitiren veya programın son sınıfında olan öğrencilere yapılan anket çalışmasının verileri, bu veriler ışığında yaptığımız analizler ve bu analizler neticesinde vardığımız sonuçlar ortaya koyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arapça Öğretimi, Yabancı Dil Öğretimi, Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesi

Abstract

Speaking a foreign language is highly crucial in today's world. That is why, the nations prepare programs, learning materials and syllabuses in order to teach foreign languages for their young generations in all degree of education. There are foreign language curriculums prepared for almost every level of education in our country as well. In Turkey, one of the languages being taught according to a curriculum is Arabic. Both official and non-official institutes teach this language in all levels. One of the official establishments teaching Arabic in Turkey is imam-hatip high school which has also foreign language prep classes.

In this article theoretical background of Arabic teaching curriculum in Omer Cam Anatolian Imam-Hatip Highschool will be examined together with Arabic teaching methods used in this curriculum, its syllabus as whole, materials of this program and the supporting activities for Arabic learning. After this examination data of the survey conducted to students who finished this program or are in the final degree of it will set forth with our analyzes over the data and the results we concluded from them.

Keywords: Arabic Teaching, Foreign Language Teaching, Omer Cam Imam-Hatip High School.

Extended Abstract

The significance of knowing a foreign language has increased even more in today's globalizing world. Therefore, nations prepare programs, materials and curriculums to teach foreign languages to their future generations at every educational stage so that they can have a say in today's world. Within that period, linguists and educators have also developed many ways and methods for the success of foreign language education. By these ways and methods has been aimed at the equal development of individuals in all four language skills (speaking, reading, listening and writing) by making use of modern tools. The order of priority in education changes according to the target audience in the enhance of these language skills. Nonetheless the most important thing is to ensure integrity between these skills rather than sorting among its. These developed ways and methods have been applied differently according to the target audience to be taught a foreign language, their foreign language learning objectives, age groups, education levels and language learning capacities. Besides one of the crucial elements in foreign language teaching is that determine the syllabus relative to the education-training periods and the basic language skills to be achieved, after the planning of the curriculum wholly.

Several foreign language teaching programs have been prepared in almost every level of education also in our country. One of the foreign languages taught within a curriculum in our country is Arabic. Teaching Arabic is carried out in different styles and methods at almost every training level according to the learning motivation of the target audience by both official institutions and non-officials. One of the official institutions where Arabic education is carried out at secondary education level is Imam-Hatip high schools. Some of the Imam- Hatip high schools in our country are project high schools. In addition to this, there are schools with Arabic prep classes among these project Imam- Hatip high schools. In these schools, Arabic teaching programs are prepared in accordance with the high school curriculum in consultation with scientific committees which is constituted by directorate. One of these schools is Ömer Cam Anatolian Imam-Hatip High School, which we will examine in our article. While preparing the Arabic curriculum in Omer Cam Anatolian Imam-Hatip High School, the conditions and levels of the students, who are the target audience, were taken into consideration. For students of this level and age group, modern methods and ways that developed in foreign language teaching were used and at the same time a program was prepared based on the Eclectic Method. With this method, fundamental course materials were determined for each semester of education (Prep, 9th, 10th, 11th and 12th grades). These basic determined materials were improved with various materials prepared by the course teachers under the chairmanship of the Arabic Coordinatorship. Visual and audio tools were used in the preparation of these materials and also aim of the equal development of the four basic language skills has been taken into consideration. A homework and examination system has been created suitable for these programs and materials. Feedbacks was given to the student regularly as to not only exams but also assignments with the contribution of the Arabic Coordinatorship. Hereby, it was aimed that realizing of the students their progress at the language learning.

The general program was supported with one-to-one lectures, various extracurricular activities, different organization such as field trips, motivational seminars and domestic and abroad summer camps. Likewise, some courses in the high school curriculum were taught in Arabic in order to support this program. In this way, the students were able to use the language they learned more.

We examined the aim of this Arabic program, its creation process, its principles, the modern language teaching methods used in this program and the selected and prepared materials for this program in the first part of this article. In the second part, we shared the results of the survey applied to students who were/are studying in this Arabic program. In this survey, it is expected from students evaluate the program from general evaluation to teacher and material evaluation. Moreover, we asked questions under various headings, from the program's proficiency in four language skills to extracurricular activities. As a result of these surveys, we tried to determine the students' perspective on these issues. Afterwards, we analyzed the data of the survey study by comparing it with different studies conducted in this field. In this way, we tried to determine the strengths and weaknesses of the Arabic teaching program at Omer Cam Anatolian Imam-Hatip High School. Finally, we have

included the issues and recommendations that we assume necessary to strengthen the weaknesses of the program in the conclusion section.

Giriş

G ünümüz dünyasında bir ya da birden çok yabancı dil bilmek akademik yaşamda zorunlu bir ön koşul iken, meslek yaşamında da çoğu zaman adeta ön koşullardan biridir.¹ Bu yüzden ülkeler ve milletler, genç nesilleri geleceğe hazırlama planları içerisine onlara yabancı dil öğretmeyi de almışlardır. Ülkemizde öğretilen yabancı dillerden biri de Arapçadır. Arapça, İslam dini ve medeniyetinin iki temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in, Hadis-i şeriflerin dili olması, aynı zamanda Müslüman milletlerin ortak kültür, medeniyet ve bilim dili olması münasebetiyle dinini de öğrenmek isteyen kimseler için ayrı bir odak noktası olmuştur.² Diğer yandan Birleşmiş Milletlerin kabul ettiği altı resmi ve çalışma dilinden birisi olan Arapçanın uluslararası alanda yaygın bir dil olması ve ülkemiz ile Ortadoğu ülkeleri arasındaki ilişkilerin son zamanlarda giderek daha fazla bir önem kazanması³ uzun yıllar ilahiyat fakültelerinde özellikle İslami ilimlerin öğretim dili olarak öğretilen Arapçanın bir iletişim dili olarak da öğrenilmesinin önemini arttırdı.

Ülkemizde Arapça öğretimi hem ortaöğretim hem de üniversiteler düzeyinde yapılmaktadır.⁴ Arapça öğretimi yapılan orta öğretim kurumlarından biri de İmam-Hatip liseleridir. Nitekim imam-hatip okullarının yeni bir statü ile 1951 yılında tekrar öğretime açıldığında Arapça dersi, meslek derslerinden biri olarak okutulmaya başladı.⁵ Bu tarihten itibaren bu dersle ilgili müfredat, materyal ve program çalışmaları devam edegelmiştir. Kimi dönemlerde de Arapça öğretimi amacıyla imam-hatip liselerine hazırlık sınıfları koyulmuştur. 2014 tarihinden itibaren de ülkemizde proje imam-hatip liseleri açılmaya başlamıştır.⁶ Bu proje imam-hatip liselerinin bir kısmında yabancı dil öğretimi için hazırlık sınıfları vardır. Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesi de 2014 yılında Arapça hazırlık sınıfı olan proje imam-hatip lisesine dönüştürülmüştür.

¹ Ahmet Kocaman, "Yabancı Dil Öğretiminde Yeni Yönelimler", *Orta Öğretim Kurumlarında Yabancı Dil Öğretimi ve Sorunları*, ed. Özcan Demirel (Ankara: Türk Eğitim Derneği, 1983), 3.

² Ali Tülü- Muhammed Raşid Derşevî, "İstanbul Şehir Üniversitesinde Arapça öğretim tecrübesi", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 16 (21 Eylül 2019): 235.

³ Muhammed Ali Huli, *Esalibü't-tedris el-luğati'l-Arabîyye*. (Riyad: Matabiü'l-Ferezdaki't-Ticariyye, 1982), 19-20; Candemir Doğan, "Arapça Öğretiminde Yöntem Orijinli Problemler ve Çözüm Önerileri", *Nüşba: Şarkîyat Araştırmaları Dergisi* VI/21 (2006): 70.

⁴ Halil İbrahim Kaçar, "İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi Üzerine", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17 (2006): 118-119.

⁵ Mehmet Zeki Aydın, "Arapça Ders Programı Uygulamalarıyla İlgili Sorunlar", *İmam Hatip liselerinde Eğitim ve Öğretim*, ed. Mahmut Zengin (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2005), 430.

⁶ Proje http://dogm.meb.gov.tr/pdf/Proje_Kitap.pdf

Biz bu çalışmamızda Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesinde uygulanan Arapça programının esaslarını, müfredatını ve materyallerini inceleyeceğiz ve bu programda Arapça eğitimi alan öğrencilerin görüşlerini değerlendireceğiz.

Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesi Arapça Programı

Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesi Arapça öğretim programı, okul müdürü, idarecileri ve Arapça koordinatörü ile farklı üniversitelerden Arap Dili ve Belagati akademisyenlerinin katıldıkları akademik kurul toplantılarında istişare edilerek hazırlanmıştır.⁷ Yapılan istişareler sonucunda hedef kitlenin yaş ve beklentileri ile okulun imkânları göz önünde bulundurularak modern dil öğretim tekniklerinin kullanıldığı, her sınıf seviyesinde bir önceki seneye uyumlu ve onun tamamlayıcısı olan bir öğretim programı hazırlanmıştır. Bu programa göre her sınıf ve seviyede görülen dersler ve uygulanan metotlar şu şekildedir;

A. Hazırlık Sınıfı:

Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesi Arapça hazırlık sınıfında uygulanan Arapça öğretim yöntemleri ve programı şu şekildedir;

a. Hazırlık Sınıfında Uygulanan Yöntemler:

Hazırlık sınıfında genel olarak Seçmeli Yöntem⁸ uygulanmış ve öğrencilerin yaş grupları, dile yaklaşımları ve seviyeleri dikkate alınarak farklı dil öğretim yöntemleri kullanılarak seçmeli bir yöntem oluşturulmuştur. Bu yöntemin kullanılmasında katkısı olan diğer yöntemler, bu yöntemlerin uygulanma sebeplerini ve amaçlarını şu şekilde özetleyebiliriz;

1) Bu sınıf seviyesinde Arapça öğretmenlerinin ana dili, hedef dil olan Arapçadır. Hazırlık sınıfında ilk dersten itibaren öğretmen tarafından yalnızca hedef dil kullanılarak, sürekli konuşma yoluyla iletişim kurulmakta ve ilk derslerden itibaren Kulak Dil Alışkanlığı Yöntemi (Audio-Lingual Method)⁹ ile dersler işlenmektedir. Bu yönteme uygun olarak ilk derslerden itibaren öğrencinin, hedef dili bir alışkanlıklar bütünü olarak algılamasına çalışılmış, sürekli tekrarlanan diyaloglar üzerinden öğrenciye hedef dil ile hareket edebileceği anlayışı verilmiştir. Bu süreç içerisinde dil bilgisi kurallarına hiç değinilmemiş ve sadece, öğrenciye hedef dilde diyalog kurabileceği özgüveni sağlanmıştır. Bu yöntem uygulanırken öğrencilerin ders kitabındaki diyalogların sürekli tekrarlanmasından sıkılacağı düşüncesiyle, ders öğretmenleri tarafından ders kitabını destekleyen ve diyalog çeşitliliği sağlayan çalışma kâğıtları hazırlanmıştır.

⁷ İstişare Heyetinde bulunan akademisyenler; Yalova Üniversitesi İslami ilimler fakültesinden Dr. Hüseyin Arslan ve Dr. Ahmet Meydan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Dr. Ali Tülü ve Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi'nden Muhammed Raşid Derşevi'dir.

⁸ Seçmeli Yöntem'in tanımı ve özellikleri için bkz. Özcan Demirel, *Yabancı Dil Öğretimi: İlkeler Yöntemler Teknikler*, 2. Bs (Ankara: Usem Yayınları-6, 1990), 48-50; Candemir Doğan, *Sistemantik yabancı dil öğretim yaklaşımı ve yöntemleri*. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 201-212.

⁹ Kulak Dil Alışkanlığı Yöntemi'nin tanımı ve özellikleri için bkz. Demirel, *Yabancı Dil Öğretimi: İlkeler Yöntemler Teknikler*, 37-42; Doğan, *Sistemantik yabancı dil öğretim yaklaşımı ve yöntemleri*, 109-122.

2) Öğrencilerin çalışma kâğıtlarıyla çeşitlendirilmiş olsa bile tekrarlanan diyaloglardan sıkılacağı göz önünde bulundurularak bir süre sonra tekrarlanan diyaloglar yerine, öğrencilerin hedef dili yaşayarak öğrenmelerini amaçlayan Düzvarım yöntem/Doğal yöntem(Direct method)¹⁰ kullanılmaya başlanmıştır. Bu yöntemde de öğrencilerin anadillerini kullanmalarına müsaade edilmez, hedef dilde kısa diyaloglarla iletişim kurmaya başlayan öğrencilerin hedef dilde diyalog zenginliğine ulaşması ve kelime bilgisinin artması amaçlanır. Bu yönetime uygun olarak da dil bilgisi kuralları işlenmemektedir. Bu yöntemler sonucunda öğrencinin sözlü iletişim ve temel yazılı iletişim becerisini kazanması beklenmektedir. Bu iki yönetime uygun olarak her öğrenci için, okul ders saatleri dışında Arapça programının bir parçası olarak ana dili hedef dil olan öğretmeni ile haftada 20 dakika birebir görüşme yapması zorunlu tutulmuştur. Bu iki yöntem hem dinleme hem de konuşma becerileri kazandırmaktadır.

3) Bu yöntemlere ek olarak, teknolojik aletlerin gelişmesiyle ortaya çıkan bir öğretim modeli olan İşitsel Görsel Dil Öğretim Yaklaşımı'na (The Audio-Visual Method)¹¹ uygun olarak ders saatleri konulmuştur. Bu derslerdeki amaç; hem öğrencilerin sesleri orijinal olarak duymalarını sağlamak hem de öğrendiği kelime ve diyalogları işlevsel bir şekilde (kısa film- çizgi film- film ve benzeri videolar) içeren görsel yayınları gördüğünde, bu kelimelerle insan davranış ve duygularını özdeşleştirmeleri için doğal bir ortam oluşturmaktır.¹² Bu yöntemin en önemli özelliği beynin tüm fonksiyonlarını çalıştırarak öğretmesidir.¹³ Bu yöntemin yazılı materyal azlığı, yöntemin eksik yanlarından¹⁴ olduğu için seyredilecek her görsel-ışitsel materyal için çalışma kâğıtları hazırlanmış, böylece hem öğrencilerin dinleme-anlamaları ölçülmüş hem de çalışma kâğıtlarındaki soruları cevaplayacak olmaları, öğrencilerin daha dikkatli bir dinleme-seyretme yapmaları için motivasyon sebebi olmuştur. Bu derslerde de dilbilgisi kurallarına değinilmemiştir. Bu derslerle amaçlanan bir başka hedef de öğrencilerin dil becerilerinden dinlenme becerilerinin gelişmesidir.

4) Öğrencilerin okuma becerilerinin gelişmesi için Okumalı Dil Öğretim Yöntemi'nden¹⁵ istifade edilmiştir. Bu yönetime uygun olarak Arapça öğretiminin ilk aylarından itibaren öğrencilere okumaları için kısa hikâyeler verilmiş ve bu okumalar ilk dönemlerde öğretmenler –yurtta kalan öğrenciler anadili Arapça olan belletmen gözetiminde veya birebir görüşmelerde ders öğretmenlerinin- nezaretinde yapılmıştır. Daha sonra

¹⁰ Düzvarım Yöntem tanımı ve özellikleri için bkz. Demirel, *Yabancı Dil Öğretimi: İlkeler Yöntemler Teknikler*, 33-37; Doğan, *Sistemantik yabancı dil öğretim yaklaşımı ve yöntemleri.*, 87-108.

¹¹ Doğan, *Sistemantik yabancı dil öğretim yaklaşımı ve yöntemleri.*, 184-200.

¹² Ülkü Özgüler, “Yabancı Dil Eğitiminde Araç-Gereçlerin Kullanılması”, *Orta Öğretim Kurumlarında Yabancı Dil Öğretimi ve Sorunları*, ed. Özcan Demirel (Ankara: Türk Eğitim Derneği, 1983), 145-146.; Huli, *Esalibü't-tedris el-lugati'l-Arabîyye.*, 23-25.; Mahmud Rüşdi Hâtur v.dğr., *el-Medhal ilâ tedrisi'l-lugati'l-Arabîyye ve't-terbiyeti'd-diniyye* (Kahire: Dârü's-Sekafe, 1990), 355-357; Doğan, *Sistemantik yabancı dil öğretim yaklaşımı ve yöntemleri.*, 190, 193.

¹³ Doğan, *Sistemantik yabancı dil öğretim yaklaşımı ve yöntemleri.*, 195, 198; Figen Kervankaya, “İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2014): 111.

¹⁴ Huli, *Esalibü't-tedris el-lugati'l-Arabîyye.*, 23; Doğan, *Sistemantik yabancı dil öğretim yaklaşımı ve yöntemleri.*, 199-200.

¹⁵ Doğan, *Sistemantik yabancı dil öğretim yaklaşımı ve yöntemleri.*, 157-168.

öğrenciler, seçilen hikâye kitaplarından sorumlu tutulmuş ve hikâyeler üzerinden imtihan edilmiştir.

5) Hedef dilde okuma yaparken öğrencilerin doğru okumalarına ve okuduklarını doğru anlamalarına yardımcı olması amacıyla, işlevsel olarak gramer kurallarının öğretilmesi için ders programında gramer dersleri de konulmuş,¹⁶ gramer konularının öğretiminde Spiral Yaklaşım¹⁷ metodu, konular arasındaki ilişkilerde de sarmal bir yöntem belirlenmiştir. Bu sarmal yönteme göre konular üst üste yığılan tuğlalar biçiminde değil, sürekli iç içe örülen, birbiriyle bağlantılı olan bir metotla öğretilmiştir.¹⁸

6) Öğrencilerin sistemli ve düzenli olarak öğrendikleri Arapçayı nispeten daha kontrolsüz ve eğlenceli bir şekilde tekrar etmeleri, öğrendiklerini pekiştirmeleri amacıyla oyunlarla dil öğretimi tekniğinden faydalanılmış,¹⁹ bu amaçla haftalık ders programı içerisinde Arapça oyun dersleri koyulmuştur. Bu derslerde öğrenciler, öğretmenlerin hazırladıkları çeşitli oyunlarda hedef dille iletişim kurarak hem kelime bilgilerini tekrar etmişler hem de eğlenmişlerdir. Bu derslerin bir faydası da kimi zaman hissettikleri sıkılmalardan uzaklaşmalarıdır.²⁰

b. Hazırlık Sınıfında Kullanılan Materyaller:

Hazırlık sınıfında biri temel ders kitabı olmak üzere yukarıda zikredilen öğretim yöntemlerine uygun ve öğrencilerin temel dil becerilerinde gelişimlerine katkı bulunacak farklı materyaller kullanılmaktadır.²¹ Bu materyalleri şu başlıklar altında toplayabiliriz;

1) *Teallem Arabiyye Serisi*:²² Hazırlık sınıfında temel ders materyali olarak, Dr. Mahmud İsmail Salih, Dr. Muhtar Tahir Hüseyin ve Nasif Mustafa Abdülaziz'den oluşan komisyonca hazırlanan ve "Menahicü'l-âlemiyye" tarafından neşredilen, her seviyede "öğrenci kitabı" ve "neşât/etkinlik kitabı" olmak üzere iki kitaptan oluşan ve toplam 12 seviye olan bu eğitim setinin ilk altı seviye kitapları kullanılmaktadır. Derslerde "öğrenci kitabı" takip edilmekte, öğrenciler "etkinlik kitabı"ndan ödevlendirilmektedir. Bu ödevler öğretmenler tarafından

¹⁶ Gramerin işlevsel verilmesinin gerekliliği için bkz. Halil İbrahim Kaçar, "İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi Üzerine", 121-122.

¹⁷ Spiral Öğrenme Yaklaşımı: Öncelikle ana terimleri belirlemek ve zorluk derecesi düşük olandan daha zor ve karmaşık problemlere geçmek üzere temellendirilmiştir. Her yeni düzeye geçişte ilk düzeyde öğrenilen kavramlar kullanılmaya ve tekrarlanmaya devam edilmekte; konular iç içe örülen, sürekli birbiriyle bağlantısı kurulan bir sistem içinde ele alınmaktadır. Bkz. Ahmet Kocaman, "Yabancı Dil Öğretiminde Yeni Yönelimler", 8. Bu yönteme öğrencilerin bakışı için bkz. Hatice Kübra Özdemir, "*el-Kitab fî Te'allümi'l-'Arabiyye*" *Adlı Serinin Arapça Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2014), 479-480.

¹⁸ Ahmet Kocaman, "Yabancı Dil Öğretiminde Yeni Yönelimler", 8.

¹⁹ Demirel, *Yabancı Dil Öğretimi: İlkeler Yöntemler Teknikler*, 72-73.

²⁰ Eğlenerek ve etkinlikle öğrenme ile ilgili bir anket maddesi değerlendirmesi için bkz. Kervankaya, "İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme", 111.

²¹ Temel dil becerilerinin hepsini geliştirmeye yönelik bir öğretim programının uygulanmasının gerekliliği için bkz. Halil İbrahim Kaçar, "İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi Üzerine", 121-122.

²² Kitabın tanıtımı için bkz. "Teallem el-Arabiyye 1 Takım (Birleştirilmiş Kitap)", erişim: 11 Şubat 2021, <https://www.akdemyayinlari.com/urun/teallem-1.html>.

daha sonra kontrol edilmekte ve tekrarlanması gerekli görülen etkinlikler sınıfta bir kez daha yapılmaktadır.

2) *Hikâye Kitapları* (Akdem yayınları Mutlu Aile Serisi Seviye 2-3):²³ Okuma becerilerinin gelişmesi ve öğrendikleri kelimelerin de pekişmesi için öğrenciler bu hikâye kitaplarını okumakla ödevlendirilmektedir. Yurtta kalan öğrenciler bu ödevlerini, özellikle eğitimin ilk dönemlerinde ana dili hedef dil olan belletmenler gözetiminde yapmaktadırlar. Konuşma ve okuduklarını anlama seviyeleri ilerlediğinde, öğrenciler, yukarıda da ifade edildiği üzere öğretmenleri ile yaptıkları birebir görüşmelerde bu hikâye kitaplarını hedef dille anlatmışlardır. Böylece hikâye kitapları, öğrencilerin hem okuma becerilerini hem de konuşma becerilerini geliştirmiştir. Birebir görüşmelerde öğretmen-öğrenci diyalogları hikâyelerdeki ana tema ve kelimeler üzerinden yapılarak öğrencilerin tekrarı muhtemel günlük diyaloglarla sıkılmaması amaçlanmıştır.

3) İstima‘/Dinleme Dersi İçin Hazırlanan Görsel ve İşitsel Materyaller: Dinleme dersi için ders öğretmenleri tarafından öğrencilerin seviyelerine, temel ders kitabındaki konulara ve kelimelere uygun görsel-işitsel materyaller/videolar muhtelif mecralardan araştırılarak tespit edilmiş, ardından bu derslerde kullanılmıştır.

4) Çalışma Kâğıtları: Arapça programı çerçevesinde, ihtiyaca göre Arapça öğretmenleri tarafından her seviyede çalışma ve ödevlendirme kâğıtları hazırlanmıştır. Hazırlık sınıfında hazırlanan çalışma kâğıtlarını üç başlık altında toplayabiliriz;

i) Öğrencilerin, temel materyal olarak kullanılan kitapta bulunan diyalog ve kelimelerin tekrarından sıkılmamaları ve kitapta öğretilmek istenen kelimelerin farklı cümlelerde kullanılarak pekiştirilmesi için hazırlanan çalışma kâğıtları.

ii) Etkinlik/oyun dersinde ve terakip/bağlaçlar/sık kullanılan deyimler konularında temel materyal olarak kullanılan çalışma kâğıtları.

iii) Dinleme dersinde öğrencilerin dinledikleri metinleri veya izledikleri videoları anlamalarını ölçme ve dikkatlerini toplama amacıyla hazırlanan çalışma kâğıtları.²⁴

c. Hazırlık Sınıfının Ders Programı:

Hazırlık sınıfının haftalık ders dağılımı yukarıda zikredilen yöntem ve amaçlar doğrultusunda şu şekilde dağıtılmıştır:

Haftalık Ders Saati: 20+4

²³ Kitabın tanıtımı için bkz. “Mutlu Aile Arapça Hikaye Serisi 2. KUR”, erişim: 11 Şubat 2021, <https://www.akdemyayinlari.com/urun/mutlu-aile-arapca-hikaye-serisi-2--kur.html>; “Mutlu Aile Arapça Hikaye Serisi 3. KUR”, erişim: 11 Şubat 2021, <https://www.akdemyayinlari.com/urun/mutlu-aile-arapca-hikaye-serisi-3--kur.html>.

²⁴ Dinleme materyallerinde anlama ve dikkati ölçmek için yazılı materyallerin gerekliliği ve faydası için bkz. Nazan Ertürk, *Türkiye’de Arapça Öğretimi Açısından “İmam Hatip Liseleri Yeni Programa Uygun Arapça” Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans, Gazi Üniversitesi, 2004), 123.

Muhadese (Kitap merkezli)	Okuma-Anlama (Kitap merkezli)	Terakip	Grammer	İstima'/Dinleme	Etkinlik/Oyun	Cumartesi Etüd
6	4	2	3	3	2	4

Yukarıda programa ek olarak her öğrencinin Arapça öğretmeni ile haftalık 20 dakika, öğrencinin seviyesine göre ihtiyaç duyulması halinde 20 dakika+ yarım saat şeklinde toplam 50 dakika birebir görüşmesi vardır. Bu görüşmelerde de diyaloglar hedef dil üzerinden yürütülmektedir. Ayrıca öğrenciler ilk iki aylık Arapça eğitiminin akabinde en az 100 kelimedenden oluşan haftalık kompozisyonlar yazmakla ödevlendirilirler. Kompozisyonlardaki mecburi kelime sayısı süreç içinde yılsonuna kadar 300 kelimeye çıkmaktadır. Bu kompozisyonlar Arapça öğretmenleri tarafından kontrol edildikten sonra öğrenci ile birlikte değerlendirilir ve öğrenciye hataları ve dikkat edilmesi gereken noktalar birebir görüşmelerde açıklanır.

d) Ödevler: İlk üç aylık bir eğitimden sonra öğrencilere günlük ödevlerinin dışında dil becerilerini geliştirecek çeşitli ödevler verilir. Bu ödevleri şu başlıklar altında toplayabiliriz;

1) Yazı Ödevi: Yukarıda da ifade edildiği üzere öğrenciler en az 100 kelimelik kompozisyon ödevi ile ödevlendirilir, Yılsonuna doğru ödevler en az 300 kelimelik kompozisyon şeklinde olur. Bu ödevler, öğrencilerin danışman öğretmenleri/mentörleri tarafından kontrol edilir ve birebir görüşmelerde öğrenciyle birlikte değerlendirilir.

2) Video Hazırlama Ödevi: Öğrencilere ferdi veya grup olarak video hazırlama ödevleri verilir. Öğrenciler videoları hazırlayıp değerlendirmeleri için danışman hocalarına teslim ederler.

3) Ses Kaydı Ödevi: Öğrenciler kendilerine verilen metinleri okuyarak ses kaydı alırlar ve bu kayıtları danışman hocalarına teslim ederler.

4) Etkinlik Özetleri: Öğrenciler, ders içi ve ders dışı yapılan etkinliklerle ilgili Arapça değerlendirme yazıları yazar ve bunları değerlendirilmek üzere ilgili danışman öğretmenlerine teslim ederler.

e. Geri Bildirim Sistemi: Hazırlık sınıfına gelen öğrencilere, dönem başından itibaren en fazla 10 öğrenciden sorumlu bir danışman öğretmen/mentör atanır. Öğrencilerin haftalık yazı ödevleri, video ödevleri, ses kayıt ödevleri tarafından kontrol edilmekte ve öğrenciye geri bildirim verilmektedir. Ayrıca öğrencilerin hedef dil kazanımları ilk günlerden itibaren izlenmekte ve haftalık kısa raporlar halinde Arapça koordinatörlüğüne teslim edilmektedir.

f. Hazırlık Sınıfı Yaz Kampı:

Dil öğretiminde hedef dille konuşan bir ülkede eğitim almanın büyük bir öneme haiz olduğu eğitimciler tarafından kabul edilmektedir.²⁵ Bu sebeple Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesinde hazırlık sınıfı okuyan öğrenciler, okullarının koordinasyonunda anadili Arapça olan bir ülkede (Ürdün) hazırlık sınıfını bitirdikleri senenin yaz mevsiminde 6 haftalık bir eğitim programına katılmaları için teşvik edilirler. İlk yıllarda öğrencilerin yaklaşık %50-60'ı bu programa katılırken covid-19 pandemi öncesi son iki yılda sınıfı geçen öğrencilerin hemen hemen tamamı bu programa iştirak etmişlerdir. Ürdün'de yapılan yaz programında öğrencilerin yıl içerisinde geldikleri seviyeyi belirlemek için bir imtihan yapılır. Bu imtihan neticesine göre öğrenciler seviyelerine uygun sınıflara yerleştirilir. Öğrencilerin yıl içerisinde aldıkları programa uygun ve o programı tamamlayan bir müfredat ve bu müfredata uygun materyaller Ürdün'deki Arapça kursu ile Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesi Arapça Koordinatörlüğü tarafından belirlenir.

Yurt dışı eğitim kampına katılmayan öğrencilere ise yurt içinde mümkünse şehir dışında 6 haftalık tamamlayıcı bir yaz programı uygulanır. Bu yaz programında Ürdün'e seyahat eden öğrencilerle yurt içinde kalan öğrenciler arasında hem seviye hem de müfredat farklılığının oluşmaması için Arapça koordinatörlüğü tarafından akademik danışma kuruluyla yapılan istişareler sonucunda bir program ve programa uygun materyaller belirlenir. Yaz programında eğitim materyallerine "Kelile ve Dimne (İsar Yayınları)"²⁶ isimli hikâye kitabı eklenmektedir.

B. 9. Sınıf Arapça Programı:

Hazırlık Arapça programını bitiren öğrencilere 9. Sınıfta hazırlık döneminde aldıkları eğitime uygun, o eğitimi destekleyen ve Arapça öğretiminin devamlılığı ilkesine uygun bir program hazırlanmıştır. Bu programda hafta sonu hazırlık kurslarından da azami ölçüde yararlanılmıştır.

a. 9. Sınıfta Uygulanan Yöntemler:

1) Öğrenciler hazırlık programı neticesinde hedef dilde kendilerini ifade edebildikleri için dersler hedef dille işlenmeye ve derslerde öğrencilerin hedef dili yaşayarak öğrenmelerini amaçlayan Düzvarım Yöntem/Doğal Yöntem (Direct Method) kullanılmaya devam edilmiştir. Derslerin bu şekilde işlenmeye devam edilmesi öğrencilerin konuşma becerilerinin gelişimine katkıda bulunmuştur. Ayrıca derslerde verilen ödevlerle, kompozisyonlarla yazma becerileri geliştirilmeye çalışılmıştır. Öğrencilerin özellikle sözlü iletişimlerinde dil bilgisi kurallarına uygun davranmalarına çok fazla dikkat edilmemiş, kendilerini rahat ifade edebilmelerine imkân verilmiştir.

2) Öğrencilerin dinleme becerilerinin gelişmesi için İşitsel Görsel Dil Öğretim Yaklaşımı'na (The Audio-Visual Method) uygun olarak hazırlık sınıflarında olduğu gibi 9.

²⁵ Özcan Başkan, *Yabancı Dil Öğretimi: İlkeler ve Çözümler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969), 76-79.

²⁶ Kitabın tanıtımı için bkz. <https://www.isar.org.tr/tr/duyuru-haberler/kelile-ve-dimne-kitabi-cikti>.

Sınıfta da istima‘/dinleme dersi konulmuştur. Yukarıda da belirtildiği gibi bu derslerdeki amaç; öğrencilerin sesleri orijinal olarak duymalarını sağlamak ve görsel yayınlar aracılığıyla öğrendiği kelimeleri insan davranış ve duygularıyla özdeşleştirmeleri için doğal bir ortam oluşturmaktır.²⁷ İstima‘ dersinin yazılı materyal eksiğinin giderilmesi için hazırlık sınıfında olduğu gibi her görsel ve işitsel materyaller için ders öğretmenleri tarafından çalışma kâğıtları hazırlanmıştır.

3) Öğrencilerin okuma-anlama becerilerinin gelişmesi için okuma anlama (*Akdem yayınları 40 Hikâye kitabı*)²⁸ dersi konulmuş buna ek olarak Temel Dini Bilgiler dersi ve Sağlık Bilgisi dersi hazırlanan metinler üzerinden işlenmiş ve bu derslerde Okumalı Dil Öğretim Yöntemi’nden istifade edilmiştir.

4) Hedef dilde öğrencilerin doğru okumalarına ve okuduklarını doğru anlamalarına yardımcı olması amacıyla gramer kurallarının spiral yaklaşım metodu ile öğretilmesine devam edilmiştir. Bu derslerde dil bilgisi kuralları teorik bir bilgi olarak ele alınmamış işlevsel olarak öğretilmiştir.

b. 9. Sınıfta Kullanılan Materyaller:

1) *Tekellem serisi* (1, 2 ve 3. Kitaplar): Mahmud Süleyman tarafından kaleme alınan bu eser Akdem Yayınları tarafından yayınlanmıştır.²⁹ Bu silsile, öğrencilerin yeni kelimeler öğrenecekleri ders kitabı olarak ve özellikle muhadese/konuşma dersleri için temel materyal olarak belirlenmiştir.

2) *40 Hikâye*: Sultan Şimşek tarafından hazırlanan eser Akdem Yayınları tarafından neşredilmiştir. Öğrencilerin okuma anlama becerilerini geliştirmek için seçilen bu eser 40 hikâye ve hikâyeler üzerine hazırlanmış çeşitli etkinliklerden oluşmaktadır. Bu etkinlikler öğrencilerin okudukları metni daha iyi anlamalarına yardımcı olmaktadır. Yukarıda ifade edilen okuma anlama becerisine ilaveten öğrenciler, bu eserle birlikte öğrendikleri birçok kelimeyi cümle içerisinde göreyerek onların ifade ettikleri anlamları daha iyi kavramışlardır.

3) *Kolay Temel Dini Bilgiler Kitabı*: Akdem yayınlarından çıkan bu kitap, imam-hatip lise müfredatına uygun olarak Kazım Ağcakaya ve Muhammed Hişam el-Hassani tarafından Arapça hazırlanmıştır.³⁰ Temel Dini Bilgiler dersi yüzde yüz Arapça olarak bu kitap üzerinden yapılmaktadır.

²⁷ Görsel-işitsel materyallerin gerekliliği ve eğitimi cazip hale getirdiği için bkz. Ertürk, *Türkiye’de Arapça Öğretimi Açısından “İmam Hatip Liseleri Yeni Programı Uygun Arapça” Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi*, 40-41; Kervankaya, “İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme”, 113-114.

²⁸ Kitabın tanıtımı için bkz. “40 Hikaye İle Arapça”, erişim: 11 Şubat 2021, <https://www.akdemyayinlari.com/urun/40-hikaye-ile-arapca.html>.

²⁹ Kitabın tanıtımı için bkz. “Tekellem -1”, erişim: 11 Şubat 2021, <https://www.akdemyayinlari.com/urun/tekellem--1.html>.

³⁰ Kitabın tanıtımı için bkz. “Kolay Temel Dini Bilgiler”, erişim: 11 Şubat 2021, <https://www.akdemyayinlari.com/urun/kolay-temel-dini-bilgiler.html>.

4) *Arapçayı Öğrenenler İçin Kolay Dilbilgisi Kitabı*: Gramer dersleri için M. Serdar Şadoğlu tarafından hazırlanan ve Akdem Yayınlarından çıkan bu eser kullanılmaktadır.³¹

5) Çalışma Kâğıtları ve Ders Materyalleri: 9. Sınıf öğrencileri mezkûr matbu materyallere ek olarak ders öğretmenlerinin hazırladıkları çalışma kâğıtlarından da yararlanmaktadır. Öğrencilerin faydalandıkları çalışma kâğıtlarını şu başlıklar altında toplayabiliriz;

i) 40 Hikâye Çalışma Kâğıtları: Ders öğretmenleri tarafından her bir hikâye için kitaptaki etkinliklere ek olarak farklı çalışma kâğıtları hazırlanmıştır.

ii) Sağlık Bilgisi Dersi Materyalleri: Bu ders de Arapça olarak işlenmektedir. Mezkûr dersin Arapça yazılmış bir ders kitabı bulunmadığından bu ders için Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesi Arapça Koordinatörlüğü'nün gözetiminde Arapça öğretmenleri tarafından lise müfredatına uygun olarak Sağlık Bilgisi materyalleri oluşturulmuştur.

iii) Medya Arapçası Dersi Materyalleri: Bu ders için de öğrencilerin seviyeleri göz önünde bulundurularak tüm materyaller Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesi Arapça Koordinatörlüğü'nün gözetiminde Arapça öğretmenleri tarafından hazırlanmıştır.

c. 9. Sınıf Arapça Ders Programı:

9. Sınıf Arapça dersinin haftalık ders dağılımı şu şekilde planlanmıştır;

Haftalık Ders Saati: 4+2+4=10 saat						
Muhadese/ Konuşma (Kitap merkezli)	Okuma-Anlama (40 Hikaye Kitabı)	İstima'/ Dinleme	Temel Dini Bilgiler Dersi	Sağlık Bilgisi Dersi	Medya Arapçası (hafta sonu Etüd)	Gramer (hafta sonu Etüd)
2	1	1	1	1	2	2

d. 9. Sınıf Yaz Kampı:

9. Sınıf yaz tatilinde Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesi tarafından öğrencilerine hazırlık sınıfında olduğu gibi aldıkları Arapça eğitime uygun olarak hem yurt içinde hem de yurt dışında isteğe bağlı Arapça yaz kampı düzenlenmektedir. Bu program da hazırlık sınıfının yazında hazırlanan program gibi 6 haftalık bir programdır. Öğrenciler, okullarının koordinasyonunda anadili Arapça olan bir ülkede (Ürdün) seviyelerine uygun 6 haftalık bir eğitim programına katılmaları için teşvik edilirler. Öğrencilerin yaklaşık yüzde 15-20'si bu programa katılmaktadırlar. Ürdün'de yapılan yaz programında öğrenciler seviyelerine uygun sınıflara yerleştirilirler ve yıl içerisinde aldıkları programa uygun bir programa tabi olurlar. Bu

³¹ Kitabın tanıtımı için bkz. "Arapçayı Öğrenenler İçin Kolay Dilbilgisi (2)", erişim: 11 Şubat 2021, <https://www.akdemyayinlari.com/urun/arapçayı-ogrenenler-icin-kolay-dilbilgisi-2.html>.

programın müfredatı ve materyalleri hazırlık sınıfında olduğu gibi Ürdün'deki Arapça kursu ile Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesi Arapça koordinatörlüğü tarafından belirlenir.

Yurt dışı eğitim kampına katılmayan öğrencilere ise yurt içinde mümkünse şehir dışında yurt dışındaki programla paralel 6 haftalık bir yaz programı uygulanır. Bu yaz programında Ürdün'e seyahat eden öğrencilerle yurt içinde kalan öğrenciler arasında hem seviye hem de müfredat farklılığının oluşmaması için Arapça koordinatörlüğü tarafından akademik danışma kuruluyla yapılan istişareler sonucunda bir program ve programa uygun materyaller belirlenir.

C. 10. Sınıf Arapça Programı:

10. Sınıfa başlayan öğrencilere daha önceki yıllarda aldığı eğitime uygun, o eğitimi tamamlayan ve destekleyen bir Arapça programı hazırlanmıştır. Bu ilkeye uygun olarak hazırlanan programın, öğrencilerin önceki yıllarda kazandıkları dil becerilerini geliştirmelerine katkıda bulunan, bu konudaki eksiklerini gideren aynı zamanda yaşadıkları dönemin gündemini Arapça kaynaklardan da takip edebilmelerini sağlayan bir program olmasına dikkat edilmiştir.

a. 10. Sınıfta Kullanılan Materyaller:

1) *Arapça Yds-Yökdil Sınavları Hazırlık Seti 1 Paragraf Soruları (Okuma Parçaları)*: Akdem Yayınları tarafından yayınlanan bu eser Prof. Dr. Nurettin Ceviz, Metin Kutlu ve Dr. Luay Hatem Yaqoob tarafından hazırlanmıştır.³² Bu eser üzerinden hem okuma etkinlikleri hem de ders hedef dille yapıldığı için kitaptaki konular üzerinden yapılan diyaloglarla konuşma becerisi geliştirilmekte ve öğrenciler farklı konularda yeni kelimeler öğrenmektedirler.

2) *en-Nabvu'l-Vadub*: Öğrencilerin Arapça seviyesindeki ilerlemeye paralel olarak ve hazırlık sınıfında belirlenen ilkeye ve spiral yonteme uygun olarak dil bilgisi konuları genişletilerek sarmal bir biçimde öğretilmeye devam edilmektedir.

3) Çalışma Kâğıtları ve Ders Materyalleri:

i) Medya Arapçası Ders Materyalleri: Öğrencilerin basın dilini öğrenerek yaşadıkları dönemin gündemini Arapça kaynaklardan da takip edebilmeleri amacıyla öğrencilerin seviyelerine göre Arapça öğretmenleri tarafından hazırlanan materyallerdir.

ii)-Siyer Dersi Materyalleri: İmam-hatip lisesi müfredatına uygun olarak ders öğretmenleri tarafından hazırlanan Arapça materyallerdir.

iii) Hadis Dersi Materyalleri: İmam-hatip lisesi müfredatına uygun olarak ders öğretmenleri tarafından hazırlanan Arapça materyallerdir.

b. 10. Sınıf Ders Programı:

Yukarıda ifade edilen programa uygun hazırlanan ders programı şu şekildedir;

³² Kitabın tanıtımı için bkz. "Arapça Yds-Yökdil Sınavları Hazırlık Seti 1 Paragraf Soruları (Okuma Parçaları)", erişim: 11 Şubat 2021, <https://www.akdemyayinlari.com/urun/arapca-yds-yokdil-sinavlari-hazirlik-seti-1.html>.

Haftalık Ders Saati: 2+2+4=8 saat					
YDS Arapça Metinler	Siyer	Hadis	Gramer (hafta sonu etüd)	Sözlü Sunum* (hafta sonu etüd)	Medya Arapçası
2	1	1	1	1	2

*: Bu derste öğrenciler 3-5 kişilik gruplar halinde salon ya da küçük gruplar halinde sınıf programı olarak belirlenen konularda en az 25 dakikalık sözlü sunum yaparlar.

D. 11. Sınıf Arapça Programı:

11. Sınıfa gelen öğrencilerin üniversite sınavlarına hazırlığı daha fazla gündemlerine alacakları düşünülerek Arapça programı hafifletilmiş kazandıkları dil beceri seviyelerini korumalarını sağlayacak ve üniversite sınavı hazırlık çalışmalarına engel olmayacak şekilde sadece imam-hatip liseleri haftalık ders çizelgelerindeki haftalık iki saat Mesleki Arapça dersi ile yetinilmiştir. Materyal olarak da 10.Sınıfta başlanılan ve yukarıda anlatılan *Arapça Yds-Yökdil Sınavları Hazırlık Seti 1 Paragraf Soruları (Okuma Parçaları)* isimli eserin okunmasına devam edilmiştir.

E. 12. Sınıf Arapça Programı:

12. Sınıfa gelen öğrencilerin tamamen üniversite hazırlık atmosferine girdikleri göz önünde bulundurularak 12. Sınıfta da bir önceki yılda olduğu gibi öğrencilerin kazandıkları dil beceri seviyelerini korumalarını sağlayacak ve üniversite hazırlıklarına engel olmayacak şekilde sadece resmi İmam-hatip liseleri ders programında olan haftalık iki saat Mesleki Arapça dersi ile yetinilmiştir. Ders materyali olarak da ders öğretmenleri tarafından hazırlanan konuşma/muhadese becerisini temele alan materyaller hazırlanmıştır.

Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesi Arapça Programı Değerlendirme Anketi

Yukarıda anlatılan program çerçevesinde Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesi iki dönem mezun vermiştir. Bu programın, program geliştirme ve değerlendirme ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacı gidermek amacıyla mezun öğrenciler ile programın sonuna gelmiş fakat bu programda eğitimine devam eden 12. Sınıf öğrencileri arasında bir anket düzenledik. Bu anketi programın başarısını ve uygulanmasında ortaya çıkan olumlu ve olumsuz yönleri tespit etmek amacıyla yorumladık. Anketi yorumlama sürecinde, Arapça öğretimi üzerine yapılan bazı anket çalışmaları ile karşılaştırmalar yaptık.

1. **Araştırmanın Yöntemi:** Bu çalışma uygulanan bir programı değerlendirme çalışması olarak bir alan çalışmasıdır. Biz burada eğitim kurumundaki yetkililer ve ilgililer tarafından eğitim amaçlarının gerçekleştirme durumunu analiz eden Hedefe Dayalı Değerlendirme Modelini esas alacağız.

2. **Evren ve Örneklem:** Araştırmaya konu olan Arapça programının uygulandığı Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesinde bu programla yaklaşık 120 öğrenci mezun olmuş ve 60 öğrencide son sınıfta okumaktadır. Bu araştırmanın evrenini yaklaşık bu 180 öğrenci oluşturmaktadır. Biz bu öğrencilerden isteğe bağlı olarak 47 öğrenciyi örneklem olarak aldık ve bunlara anketimizi uyguladık.

3. **Veri Toplama Tekniği:** Bu çalışma, olanı ortaya koymak ve gelinen noktayı varılmak istenen hedefler doğrultusunda betimlemeyi amaçlayan bir çalışma olduğu için anket tekniği kullanılmıştır. Burada hedef sadece verileri toplamak değil, aynı zamanda elde edilen verilerin çözümlenmesi (analizi) ve değerlendirilmesi suretiyle yorumlama, değerlendirme yapmak ve önerilerde bulunmaktır. Anket soruları Ömer Çam Anadolu İmam Hatip Lisesi Arapça Koordinatörlüğü ile istişareler yapılarak ve daha önce bu alanda yapılan çalışmalar taranarak hazırlanmış ve zaman zaman anket sonuçları mezkûr çalışmalarla karşılaştırılmıştır.

4. **Verilerin çözümlenmesi:** Toplanan veriler bilgisayara aktarılmış ve istatistikler için “SPSS” adlı istatistik programı kullanılmıştır. Bilgisayardan alınan veriler tablolar oluşturularak verilmiş ve yorumlanmıştır. Bazı sonuçların analizinde ve yorumlanmasında yukarıda belirtildiği üzere daha önce bu alanda yapılan araştırma sonuçlarıyla karşılaştırmalar yapılmıştır.

5. **Anket Sorularının Gruplandırılması:** Anket sorularının başlıklara göre dağılımı şu şekildedir;

A. Genel Sorular: 1-2-3

B. Programı Genel Değerlendirme Soruları: 4-5-6-8-9-23-25-26-27-28-29-33-34-36-37-38

C. Ders Dışı Etkinlik Değerlendirme Soruları: 21-22-35

D. Ders Materyalleri Değerlendirme Soruları: 7- 10

F. Öğretmen Değerlendirme: 24

G. Dinleme Becerisine Yönelik Değerlendirme Soruları: 11-12-13-14

H. Konuşma Becerisine Yönelik Değerlendirme Soruları: 15-16

İ. Yazma Becerisine Yönelik Değerlendirme Soruları: 17-18

J. Okuma Becerisine Yönelik Değerlendirme Soruları: 19-20

K. Yurt Dışı Programlarına Yönelik Değerlendirme Soruları: 30-31-32

6. **Anketten edinilen verilerin çözümlenmesi:**

A. **Genel Sorular: 1-2-3**

1. Arapçayı hangi sebeple öğrenmek istiyorsunuz?

ALİ TÖLÜ
ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE ÖMER ÇAM ANADOLU İMAM-HATİP LİSESİ MODELİ

	Sayı	Yüzdilik
Akademik	13	% 27,7
Diğer	13	% 27,7
Dini	9	% 19,1
Ekonomik	12	% 25,5

2. Arapça öğrenmek, ilerideki meslek hayatınızda size katkı sağlayacağını düşünüyor musunuz?

	Sayı	Yüzdilik
Bilmiyorum	2	4,3
Evet	32	68,1
Hayır	2	4,3
Kısmen	11	23,4

3. İmam Hatip Lisesi'nde yabancı dilde hazırlık sınıfı olmalı mıdır?

	Sayı	Yüzdilik
Evet	43	91,5
Hayır	4	8,5

B. Programı Genel Değerlendirme Soruları: 4-5-6-9-23-25-26-27-28-29-33-34-36-37-38

4. Hazırlık sınıflarında Arapça dersleri %100 Arapça yapılmaktadır.

	Sayı	Yüzdilik
Az yeterli	3	6,4
Çok yeterli	25	53,2
Yeterli	19	40,4

5. Arapça dersleriekslenli yapılmaktadır.

	Sayı	Yüzdilik
Grammer	1	2,1
Pratik	45	95,7
Tercüme	1	2,1

6. Hazırlık sınıflarında haftalık Arapça ders saatleri, bu dili öğrenmeye yeterli midir?

	Sayı	Yüzdilik
Az yeterli	5	10,6
Çok yeterli	18	38,3
Yeterli	24	51,1

8.Hazırlık sınıflarında verilen ev ödevleri hakkında ne düşünüyorsunuz?

A- Yeterli midir?

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	3	6,4
Çok Yeterli	16	34,0
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	24	51,1
Yetersiz	1	2,1

B- Geri bildirim/Kontrolü yapılmıştır.

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	5	10,6
Çok Yeterli	19	40,4
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	19	40,4
Yetersiz	1	2,1

9. Hazırlık sınıflarında uygulanan “Birebir Görüşmeleri” faydalıdır.

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	2	4,3
Çok Yeterli	35	74,5
Yeterli	8	17,0

23. Okulumuzdaki Arapça Dil koordinatörü, rehberlik ve sınıf ziyaretleri gibi görevlerini etkin bir şekilde yapmaktadır.

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	1	2,1
Çok Yeterli	29	61,7
Yeterli	12	25,5
Yetersiz	2	4,3

25. 9.-10.-11. sınıfta uygulanan Arapça programı faydalı buluyor musunuz?

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	13	27,7
Çok Yeterli	10	21,3
Çok yetersiz	5	10,6
Yeterli	12	25,5
Yetersiz	3	6,4

26. Hazırlık-9-10 sınıflarda uygulanan Cumartesi programı hakkında ne düşünüyorsunuz?

A- Medya Arapçası dersi faydalıdır.

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	6	12,8
Çok Yeterli	13	27,7
Çok yetersiz	9	19,1
Yeterli	12	25,5
Yetersiz	4	8,5

B- Medya dersinde seçilen metinler/diyaloglar öğrenci seviyesine uygundur.

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	7	14,9
Çok Yeterli	9	19,1
Çok yetersiz	4	8,5
Yeterli	21	44,7
Yetersiz	3	6,4

C- Gramer dersi faydalıdır.

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	11	23,4
Çok Yeterli	10	21,3
Çok yetersiz	3	6,4
Yeterli	16	34,0
Yetersiz	4	8,5

27. Meslek derslerinin Arapça olarak işlenmesi konusunda ne düşünüyorsunuz?

A- Temel Dini Bilgiler Dersinin %100 Arapça işlenmesi faydalıdır.

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	6	12,8
Çok Yeterli	15	31,9
Çok yetersiz	9	19,1
Yeterli	11	23,4
Yetersiz	3	6,4

B- Sağlık Bilgisi Dersinin %100 Arapça işlenmesi faydalıdır.

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	8	17,0
Çok Yeterli	10	21,3
Çok yetersiz	14	29,8

Yeterli	10	21,3
Yetersiz	2	4,3

C-Siyer dersinin %100 Arapça işlenmesi faydalıdır.

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	7	14,9
Çok Yeterli	18	38,3
Çok yetersiz	6	12,8
Yeterli	11	23,4
Yetersiz	2	4,3

D- Hadis dersinin %50 Arapça işlenmesi faydalıdır.

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	6	12,8
Çok Yeterli	17	36,2
Çok yetersiz	5	10,6
Yeterli	13	27,7
Yetersiz	3	6,4

28. Hazırlık sınıflarında yapılan (Dönemlik 8 Quiz+3 Ana sınav) sınavlar faydalıdır.

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	1	2,1
Çok Yeterli	27	57,4
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	13	27,7
Yetersiz	3	6,4

29. 9. ve 10. sınıflarda her dönem sonu yapılan Sözlü/Uygulama sınavlarını faydalı buluyor musunuz?

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	2	4,3
Çok Yeterli	20	42,6
Çok yetersiz	4	8,5
Yeterli	14	29,8
Yetersiz	4	8,5

33. Yaz dönemlerinde yapılan Yaz Dil Eğitim Programları faydalıdır.

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	2	4,3
Çok Yeterli	26	55,3
Yeterli	15	31,9

34. Yaz takviye eğitimlerinin okul dışında farklı bir mekânda yapılması uygundur?

	Sayı	Yüzdellik
Çok Yeterli	39	83,0
Yeterli	4	8,5
Yetersiz	1	2,1

36. Beş yıl eğitim aldığınız Arapça programı kendi içerisinde uyumludur.

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	7	14,9
Çok Yeterli	18	38,3
Çok yetersiz	1	2,1
Yeterli	17	36,2
Yetersiz	1	2,1

37. Okulunuzda uygulanan Arapça öğretim programı dört dil becerisinin de geliştirilmesini sağlamaktadır.

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	4	8,5
Çok Yeterli	17	36,2
Çok Yetersiz	0	0
Yeterli	20	42,6
Yetersiz	2	4,3

38. Ömer Çam İmam-Hatip Lisesinde takip edilen metot, Arapçayı yabancı dil olarak öğrenmek için yeterlidir.

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	5	10,6
Çok Yeterli	21	44,7
Çok Yetersiz	0	0
Yeterli	18	38,3
Yetersiz	0	0

C. Ders Dışı Etkinlik Değerlendirme Soruları: 21-22-35

21. Gerçekleştirilen eğitim müfredatının dışında Arapça tiyatro, hikâye ve şiir yazımı, belgesel ve film izleme, yarışma, sunum hazırlığı gibi aktiviteler yapılmaktadır.

	Sayı	Yüzdeler
Az yeterli	4	8,5
Çok Yeterli	27	57,4
Çok Yetersiz	0	0
Yeterli	12	25,5
Yetersiz	1	2,1

22. Arapçayı geliştirmek için turistlerle diyalog, Arap okullarını ziyaret, sempozyum, tercümanlık, kitap fuarı vb. saha ziyaretleri yapılmaktadır.

	Sayı	Yüzdeler
Az yeterli	8	17,0
Çok Yeterli	22	46,8
Çok yetersiz	5	10,6
Yeterli	6	12,8
Yetersiz	3	6,4

35. Okulunuzda Arapça eğitiminizi motive edici seminer ve toplantılar yapılmaktadır.

	Sayı	Yüzdeler
Az yeterli	9	19,1
Çok Yeterli	16	34,0
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	15	31,9
Yetersiz	3	6,4

D. Ders Materyalleri Değerlendirme Soruları: 7- 10

7. Hazırlık sınıflarında okutulan Teallem'ül-Arabiyye isimli ders kitabı hakkında ne düşünüyorsunuz?

A-Seviyesi lise öğrencisine uygundur.

	Sayı	Yüzdeler
Az yeterli	14	29,8
Çok yeterli	9	19,1
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	18	38,3
Yetersiz	4	8,5

B- İçeriği lise öğrencisine uygundur.

	Sayı	Yüzdelik
Az yeterli	13	27,7
Çok yeterli	9	19,1
Çok Yetersiz	1	2,1
Yeterli	19	40,4
Yetersiz	3	6,4

C- Alıştırmaları yeterlidir.

	Sayı	Yüzdelik
Az yeterli	9	19,1
Çok yeterli	9	19,1
Çok yetersiz	1	2,1
Yeterli	27	57,4
Yetersiz	0	0

D- Güncel konuları işlemektedir.

	Sayı	Yüzdelik
Az yeterli	14	29,8
Çok yeterli	6	12,8
Çok yetersiz	3	4,1
Yeterli	17	36,2
Yetersiz	5	6,8

E- Görsel ve işitsel programı güçlüdür.

	Sayı	Yüzdelik
Az yeterli	12	25,5
Çok Yeterli	8	17,0
Çok yetersiz	2	4,3
Yeterli	20	42,6
Yetersiz	3	6,4

F- Dil bilgisi kuralları seviyeye göre ve temel dil becerilerinde yardımcı olacak şekilde işlenmektedir.

	Sayı	Yüzdelik
Az yeterli	7	14,9
Çok Yeterli	7	14,9
Çok yetersiz	1	2,1
Yeterli	29	61,7
Yetersiz	1	2,1

G- Kitabın üniteleri arasında uyum vardır.

	Sayı	Yüzdeler
Az yeterli	12	25,5
Çok Yeterli	9	19,1
Çok yetersiz	1	2,1
Yeterli	22	46,8
Yetersiz	1	2,1

10. Ders hocalarının hazırladığı “çalışma kağıtları” kitaba uygundur ve faydalıdır.

	Sayı	Yüzdeler
Az yeterli	2	4,2
Çok Yeterli	25	53,2
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	18	38,2
Yetersiz	0	0

E. Öğretmen Değerlendirme: 24

24. Arapça ders veren öğretmenler;

A- Konulara hâkim olup, derse hazırlıklı gelmektedirler.

	Sayı	Yüzdeler
Az yeterli	2	4,3
Çok Yeterli	26	55,3
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	16	34,0
Yetersiz	0	0

B-Dersi canlı bir biçimde işlemekte ve vücut dilini etkili kullanmaktadırlar.

	Sayı	Yüzdeler
Az yeterli	1	2,1
Çok Yeterli	27	57,4
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	16	34,0
Yetersiz	0	0

C- Öğrencilerle göz teması kurup, sıcak bir iletişim ortamı sağlamaktadırlar.

	Sayı	Yüzdeler
Az yeterli	3	6,4
Çok Yeterli	29	61,7
Çok yetersiz	0	0

ALİ TÖLÜ
ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE ÖMER ÇAM ANADOLU İMAM-HATİP LİSESİ MODELİ

Yeterli	12	25,5
Yetersiz	0	0

D- Öğrencilere uygun bir ses tonu, anlatım hızı ve dil seviyesi ile hitap etmektedirler.

	Sayı	Yüzdelerik
Az yeterli	2	4,3
Çok Yeterli	26	55,3
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	16	34,0
Yetersiz	0	0

E- Öğrencilerin ilgi ve dikkatini çekerek onları konunun amacına yönlendirmektedirler.

	Sayı	Yüzdelerik
Az yeterli	2	4,3
Çok Yeterli	24	51,1
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	17	36,2
Yetersiz	1	2,1

F- Öğrenciyi motive edip, öğrenme heyecanı uyandırmaktadırlar.

	Sayı	Yüzdelerik
Az yeterli	4	8,5
Çok Yeterli	19	40,4
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	20	42,6
Yetersiz	1	2,1

G- Öğrencilerin tümünü derse katıp, sınıf hâkimiyetini sağlamaktadırlar.

	Sayı	Yüzdelerik
Az yeterli	17	36,2
Çok Yeterli	12	25,5
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	14	29,8
Yetersiz	1	2,1

H- Kendilerine güven duyup, sabırlı ve hoş görülü davranmaktadırlar.

	Sayı	Yüzdelerik
Az yeterli	2	4,3
Çok Yeterli	21	44,7
Çok yetersiz	0	0

Yeterli	21	44,7
Yetersiz	0	0

F. Dinleme Becerisine Yönelik Değerlendirme Soruları: 11-12-13-14

11. Derslerin işlenişinde bilgisayar, projeksiyon, akıllı tahta vb. araç-gereçlerden yeterince yararlanılmaktadır.

	Sayı	Yüzdeler
Az yeterli	4	8,5
Çok Yeterli	22	46,8
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	18	38,3
Yetersiz	1	2,1

12. Arapça derslerinde takip edilen görsel-ışitsel materyaller yeterli midir?

	Sayı	Yüzdeler
Az yeterli	4	8,5
Çok Yeterli	16	34,0
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	25	53,2
Yetersiz	0	0

13. Arapça derslerinde takip edilen görsel-ışitsel materyaller anlama seviyesinin belirlenmesi için testlerle desteklenmiştir.

	Sayı	Yüzdeler
Az yeterli	4	8,5
Çok Yeterli	18	38,3
Çok yetersiz	1	2,1
Yeterli	21	44,7
Yetersiz	1	2,1

14. Arapça derslerinde takip edilen görsel-ışitsel materyaller ile yazılı materyaller arasında bir uyum vardır.

	Sayı	Yüzdeler
Az yeterli	2	4,3
Çok Yeterli	21	44,7
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	21	44,7
Yetersiz	1	2,1

G. Konuşma Becerisine Yönelik Değerlendirme Soruları: 15-16

15. Derslerde sınıf içerisinde sözlü anlatımın gelişmesi için karşılıklı konuşmalar ve tartışmalar yapılmaktadır.

	Sayı	Yüzdeler
Az yeterli	3	6,4
Çok Yeterli	19	40,4
Çok yetersiz	1	2,1
Yeterli	22	46,8
Yetersiz	0	0

H. Yazma Becerisine Yönelik Değerlendirme Soruları: 17-18

17. Arapça yazılı anlatım için yapılan dersler ve etkinlikler yeterlidir.

	Sayı	Yüzdeler
Az yeterli	8	17,0
Çok Yeterli	22	46,8
Çok yetersiz	1	2,1
Yeterli	14	29,8
Yetersiz	0	0

18. Arapça yazılı anlatım için yapılan dersler ve etkinlikler konu ve müfredat bakımından diğer derslerle uyumludur.

	Sayı	Yüzdeler
Az yeterli	5	10,6
Çok Yeterli	15	31,9
Çok yetersiz	2	4,3
Yeterli	17	36,2
Yetersiz	6	12,8

İ. Okuma Becerisine Yönelik Değerlendirme Soruları: 19-20

19. Yardımcı materyal olarak verilen hikâye/kıssa metinleri öğrenci seviyesine uygundur.

	Sayı	Yüzdeler
Az yeterli	3	6,4
Çok Yeterli	19	40,4
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	21	44,7
Yetersiz	1	2,1

20. Yardımcı materyal olarak verilen hikaye/kıssa metinleri faydalıdır.

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	1	2,1
Çok Yeterli	22	46,8
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	19	40,4
Yetersiz	2	4,3

J. Yurt Dışı Programlarına Yönelik Değerlendirme Soruları: 30-31-32

30. Okulunuzun düzenlediği yurt dışı eğitim programlarına katıldınız mı?

	Sayı	Yüzdellik
Evet	25	53,2
Hayır	19	40,4

31. Yurt dışı programlarını gerekli görüyor musunuz?

	Sayı	Yüzdellik
Evet	38	80,9
Hayır	6	12,8

32. Yurt dışı programlarındaki eğitimler okulunuzdaki eğitimle uyumludur ve tamamlayıcıdır.

	Sayı	Yüzdellik
Az yeterli	3	6,4
Çok Yeterli	22	46,8
Çok yetersiz	0	0
Yeterli	14	29,8
Yetersiz	2	4,3

7. Anket Sorularının Değerlendirilmesi ve Yorumlanması:

Anket sorularının değerlendirilmesini ve yorumlanmasını soru başlıklarına göre değerlendireceğiz.

A. Genel Sorular: 1-2-3

Bu sorularda genel olarak öğrencilerin eğitim durumları ile Arapçaya ve Arapça öğrenimine bakışları sorulmuştur. Mezun öğrencilerle son sınıf öğrencileri hemen hemen aynı oranda ankete katılmıştır. Öğrenciler, Arapça eğitimi almalarındaki temel etkinin ne olduğu

sorusuna en fazla akademik sonra ekonomik daha sonra dini cevabını vermişlerdir.³³ Ayrıca Arapça öğrenmenin ilerideki meslek hayatlarına katkısının olup olmaması sorulduğunda ankete katılan öğrencilerin % 90'dan fazlası olumlu cevap vermişlerdir.³⁴ Bu cevaplar onların Arapçayı sadece dini metinlerin anlaşılması için öğrenilen bir dil olarak değil; hayatın farklı alanlarında kendilerine yardımcı olacak bir dil olarak gördüklerini ve öğrendiklerini düşündürmektedir. Mezun olan veya son sınıfta olan bu öğrencilere yabancı dil için hazırlık sınıfının olup olmaması sorulduğunda öğrencilerin yine % 90'dan fazlası buna olumlu cevap vermişlerdir. Biz bu cevabı öğrencilerin verilen eğitime olumlu baktığına ve bu eğitimden istifade ettiklerini düşündüklerine yormaktayız.

B. Programı Genel Değerlendirme Soruları: 4-5-6-8-9-23-25-26-27-28-29-33-34-36-37-38

Bu başlık altında Arapça programının bütünüyle ilgili sorular yöneltilerek öğrencilerin programa bakışları ve programa dair değerlendirmeleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Öğrenciler bu programın yürütücüsü olan Arapça koordinatörlüğünün çalışma ve faaliyetleriyle ilgili soruya %94 oranında "çok yeterli+yeterli" şeklinde cevap vermişlerdir. Bu oran bize idare-öğrenci arasında sağlıklı bir iletişim olduğunu ve idarecilerin öğrencilerin ve programın taleplerine cevap verebildiklerini göstermektedir.

Nitekim öğrencilere öğretimin hedef dille ve pratik konuşma üzerinden yapılması sorulduğunda öğrenciler tamamı derslerin hedef dille ve pratik konuşma üzerinden yapıldığını söylemişlerdir.³⁵ Bu sonuç bize öğrencilerin hedef dili öğrenmeleri için adeta doğal bir ortam sağlandığı izlenimi vermektedir.³⁶ Öğrenciler ders saatlerinin yeterliliğine % 91 oranında "çok yeterli+yeterli" şeklinde cevap vermiş % 9'luk bir kısım ise bu soruya "az yeterli" şeklinde cevap vermiştir. Öğrencilerden hiçbirinin ders saatlerini yetersiz görmemeleri olumlu olarak değerlendirilmelidir. Öğrencilerin hemen hemen tamamı haftada bir yapılan birebir görüşmelerin faydalı olduğunu ifade etmişlerdir. Bu ifadeler bize birebir görüşmelerin mutlaka devam edilmesi gereken bir faaliyet olduğunu göstermektedir.

Öğrencilere Ömer Çam Anadolu İmam-Hatip Lisesinde uygulanan Arapça öğretim programının bir parçası olan 9, 10 ve 11. sınıflardaki Arapça öğretimi ile ilgili düşünceleri sorulduğunda öğrencilerin % 50'si "çok yeterli+yeterli", % 30'u "az yeterli" ve % 20'si ise

³³ Arapça öğrenen İslami İlimler Fakültesi öğrencilerine yapılan ankette "Arapça öğrenmedeki amacınız nedir?" sorusuna verilen cevaplarla karşılaştırma için bkz. Özdemir, *el-Kitab fi Te'allümi'l-'Arabîyye" Adh Serinin Arapça Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi*, 460-461.

³⁴ Arapça öğretiminin önemine ve gerekliliğine dair farklı bir öğrenci grubunun verdiği cevaplar için bkz. Sevim Özdemir - Gül Şen Yaman, "Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Öz Yeterlik Algılarına İlişkin Görüşleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (t.y.): 51.

³⁵ Türkiye'de yapılan Arapça öğretimi ile ilgili yapılan farklı bir araştırmada öğretmenlerin pratik eksikliğinin öğretimin amaçlarına olumsuz etkisi ile ilgili % 34 oranındaki sonuç ile Arapça öğretmenlerinin "biz konuşmıyoruz ki" şeklinde % 41 oranında cevap vermeleri ile ilgili bkz. Mehmet Zeki Aydın, "Arapça Ders Programı Uygulamalarıyla İlgili Sorunlar", 440-443, 447.

³⁶ Türkiye'de yapılan Arapça öğretimi ile ilgili yapılan farklı bir araştırmada öğrencilerin derste Arapça konuşmalarının çok az olduğu ile ilgili bir araştırma sonucu için bkz. Mehmet Zeki Aydın, "Arapça Ders Programı Uygulamalarıyla İlgili Sorunlar", 444.

"çok yetersiz+yetersiz" şeklinde görüş belirtmişlerdir. Öğrencilere Hazırlık, 9 ve 10. Sınıflarda uygulanan cumartesi kursları ve bu kurslarda işlenen derslerin verimliliği sorulduğunda % 60 oranında "çok yeterli+yeterli" olarak cevaplamışlardır. Öğrencilerin % 12'si bu kursların faydasını "az yeterli" bulurken, % 30'u "çok yetersiz+yetersiz" bulmaktadırlar. Bu oranlar diğer maddelerdeki memnuniyet oranlarıyla kıyaslandığında hafta sonu kurslarının daha verimli ve daha cazip bir hale gelmesi için üzerinde çalışma yapılması gerektiğini düşündürmektedir.

9. ve 10. Sınıflarda Meslek derslerinin (Temel Dini Bilgiler, Siyer ve Hadis dersleri) Arapça işlenmesini "çok yeterli+yeterli" görenlerin oranı % 70, "az yeterli" görenlerin ise % 13'ler civarında iken Sağlık Bilgisi dersinin Arapça işlenmesine "çok yeterli+yeterli" şeklinde cevap verenlerin oranı ise % 47, "az yeterli" görenler ise % 20 civarındadır. Arapça işlenen bu derslerde elde edilen bu faydalı görme oranlarını, bir dersi anadili dışında görmenin zorlukları ve öğrencilerimizin lise öğrencisi olmaları göz önünde bulundurulduğunda olumlu değerlendirmekteyiz.³⁷ Ankete katılan hemen hemen tüm katılımcılar yazları yapılan dil eğitim kamplarını ve bu kampların farklı bir mekânda olmasını faydalı görmekte dirler. Bu sonuçlar bize dil eğitimi için yapılan bu yaz kamplarının programın güçlü yanlarından biri olduğu fikrini vermektedir.

Öğrencilerin yaklaşık % 92'si verilen ev ödevlerinin "çok yeterli+yeterli" olduğunu ve yaklaşık % 88'i de ev ödevlerinin kontrolünü ve kendilerine yapılan geri dönüşlerini "çok yeterli+yeterli" bulurken % 10'luk bir oran ise "az yeterli" bulmuştur. Ev ödevlerinin kontrol edildikten sonra geri dönüşleri eğitim açısından çok önemli olduğu için bu alanı biraz daha iyi seviyelere getirmek için çaba gösterilmelidir. Arapça öğretim programının en önemli bölümünü oluşturan hazırlık sınıfındaki sınav sistemini (Dönemlik 8 Quiz+3 Ana sınav) "çok yeterli+yeterli" bulanların oranı ise % 92'dir. Yine hazırlık ve 9. Sınıfta dönem sonları yapılan sözlü sınavlarını (bu sınavlara farklı üniversitelerden öğretim görevlileri de katılmaktadır) "çok yeterli+yeterli" görenlerin oranı da yaklaşık % 80 oranındadır. Edinilen yeni bilgilerin sık yapılan sınavlarla ölçülmesi öğrenciler tarafından oldukça faydalı bulunmuştur.

Öğrencilerin yaklaşık % 80'i karşılaştıkları Arapça öğretim programının kendi içerisinde uyumluluğu için "çok yeterli+yeterli" derken 15'i "az yeterli" demektedir. Bu konu da üzerinde çalışılarak iyileştirilecek bir başlıktır. Bu programın dört dil becerisinde de kendilerini geliştirmesini "çok yeterli+yeterli" % 82, "az yeterli" görenler ise % 9'dur. Karşılaştıkları bu programın Arapça öğrenimi için "çok yeterli+yeterli" olduğunu düşünenler % 83 oranında olup yaklaşık % 10'luk bölümde bu programı "az yeterli" bulmaktadır.

C. Ders Dışı Etkinlik Değerlendirme Soruları: 21, 22, 35.

Öğrencilerin yaklaşık % 66'sı Arapça öğretimini motive eden seminer ve toplantıları "çok yeterli+yeterli" görürken yaklaşık % 19'u "az yeterli" görmektedirler. Bu madde

³⁷ Farklı dersleri Arapça işlemenin Arapça öğrenimine katkısına dair farklı bir çalışmada lise öğrencilerinin görüşleri için bkz. Özdemir - Şen Yaman, "Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Öz Yeterlik Algılarına İlişkin Görüşleri", 51.

güçlendirilmesi gereken bir noktaya işaret etmektedir ki öğrencilerin dil öğrenimi motivasyonunu arttırmak için etkinlikler artırılmalıdır.

Ankete katılanların yaklaşık % 83'ü ders dışı yapılan Arapça tiyatro, hikaye, şiir yazımı vb. etkinlikleri "çok yeterli+yeterli" bulurlarken Arapçayı geliştirmek için turistlerle diyalog, Arapça sempozyum, Arap okullarını ziyaret vb. saha ziyaretlerini "çok yeterli+yeterli" bulanların oranı ise % 60'lardadır. Okul içi etkinliklerin daha pratik yapılıyor olması bu tarz etkinliklerin bu oranda yeterli görülmesine sebep olmuştur. İmkanlar ölçüsünde saha ziyaretlerini arttırmak öğrencilerin öğrendikleri Arapçayı test etmelerine de imkân verecektir.

D. Ders Materyalleri Değerlendirme Soruları: 7, 10.

Öğrencilere hazırlık sınıflarında okutulan *Teallim'ül-Arabîyye* isimli ders kitabının lise öğrencisine uygunluğu sorulduğunda "çok yeterli + yeterli" şeklinde cevap verenlerin oranı yaklaşık % 62; "az yeterli" şeklinde cevap verenlerin oranı ise yaklaşık % 30'dur. Mezkûr silsilenin alıştırmalarını "çok yeterli + yeterli" görenlerin oranı ise % 80 olup "az yeterli" görenler ise % 9'dur. Eserin güncel konuları işlediğine dair soruya verilen cevaplar ise şu şekildedir; "çok yeterli + yeterli" % 38, "az yeterli" % 31, "çok yetersiz" yaklaşık % 20'dir. Silsilenin görsel ve işitsel programını (silsilenin akıllı tahta uygulaması vardır) "çok yeterli + yeterli" görenler % 60 civarında olup "az yeterli" görenler % 27 ve "yetersiz+çok yetersiz" görenler ise % 12 civarındadır.³⁸

Hazırlık sınıfının temel materyalinin dilbilgisi kurallarını temel dil becerilerine yardımcı olacak şekilde işlemlerini "çok yeterli + yeterli" görenler ise yaklaşık % 80 oranındadır.³⁹ Silsilenin üniteleri arasındaki uyumu "çok yeterli + yeterli" görenlerin oranı % 70 olup "az yeterli" görenler % 28 oranındadır. Bu silsilenin eksik kalan yanlarını tamamlamak için ders hocaları tarafından hazırlanan ve yukarıda teorik temellendirme kısmında bahsedilen "çalışma kağıtları"nın faydasını "çok yeterli + yeterli" görenlerin oranının % 93 olması hem bu çalışma kağıtlarının önemini göz önüne sürmekte hem de silsilede eksik görülen hususları tamamladığı kanaatindeyiz. Her yönüyle eksiksiz bir silsile bulmak oldukça zordur. Bu yüzden yabancı dil öğretiminde kullanılan diğer yardımcı materyaller, görsel ve işitsel malzemeler ders kitabı ile birlikte değerlendirilmelidir.⁴⁰

E. Öğretmen Değerlendirme: 24

Öğrencilere öğretmen yeterlilikleri sorulduğunda öğrencilerin % 90'ı öğretmenlerin konulara hâkim olduğu ve derslere hazırlıklı geldiği konusunda "çok yeterli+yeterli"

³⁸ Bir başka Arapça Öğretim setinin benzer yönlerden öğrenciler tarafından değerlendirilmesi için bkz. Ertürk, *Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından "İmam Hatip Liseleri Yeni Programa Uygun Arapça" Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi*, 74-88.

³⁹ Bir başka Arapça öğretim setinin gramer anlatımı ile ilgili sorulan anket sorularına verilen cevaplarla karşılaştırma için bkz. Özdemir, *el-Kıtab fî Te'allimi'l- 'Arabîyye" Adlı Serinin Arapça Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi*, 464-465.

⁴⁰ Özdemir - Şen Yaman, "Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Öz Yeterlik Algılarına İlişkin Görüşleri", 66-67; Ertürk, *Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından "İmam Hatip Liseleri Yeni Programa Uygun Arapça" Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi*, 26, 38-41.

görüştüğüdür. Yine derslerin canlı ve vücut dilinin kullanılarak işlendiğini "çok yeterli+yeterli" görenlerin oranı da yaklaşık bu orandadır. Ders öğretmenlerinin öğrencilerle sağlıklı bir iletişim kurması sorulduğunda ise "çok yeterli+yeterli" şeklinde cevap verenlerin oranı % 88'dir. Öğretmenlerin kendilerine güven duyup öğrencilere karşı sabırlı ve hoş görülü davrandığını "çok yeterli+yeterli" düşünenlerin oranı % 89'dur. Öğretmenlerin öğrencilerin dil seviyelerine uygun bir anlatım hızı ve dil seviyesi ile ders işleyip işlemedikleri sorulduğunda "çok yeterli + yeterli" şeklinde cevap verenlerin oranı yaklaşık % 90 civarındadır. Öğretmenlerin, öğrencilerin ilgi ve dikkatini çekerek onları konunun amacına yönelttiğini "çok yeterli+yeterli" görenler % 87 iken; öğrenciyi motive edip öğrenme heyecanı uyandırdıklarını "çok yeterli+yeterli" düşünenler ise % 83 civarındadır. Öğretmenlerle ilgili sorulara verilen cevaplarda ortaya çıkan en zayıf nokta öğrencilerin tümünü derse katıp, sınıf hâkimiyetini sağlayabildikleri ile ilgili sorudur. Öğrencilerden % 55'i bu soruya "çok yeterli+yeterli" şeklinde cevap verirken yaklaşık % 36'sı "az yeterli" cevabını vermişlerdir. Bu noktada öğretmenlerin ders işlenirken tüm öğrencilerin derse katılımlarına dikkat etmesi, bazı öğrencilerin çok ön plana çıkarak arkadaşlarını gölgede bırakmasına izin vermemesidir.

F. Dinleme Becerisine Yönelik Değerlendirme Soruları: 11-12-13-14

Derslerin işlenişinde bilgisayar, projeksiyon, akıllı tahta vb. modern araç-gereçlerden yararlanılmasını "çok yeterli+yeterli" görenler % 85 civarındadır.⁴¹ Arapça derslerinde kullanılan görsel ve işitsel materyalleri ve bu materyallerin anlaşılma seviyesini ölçmek için hazırlanan testleri "çok yeterli+yeterli" görenlerin oranı da aynı seviyededir.⁴² İstima' dersi/Dinleme becerisi için seçilen görsel-işitsel materyaller ile diğer derslerin materyalleri arasındaki uyumun "çok yeterli+yeterli" olduğunu düşünenler de yaklaşık % 89 civarındadır. Bu oranlar dinleme becerisine verilen önemi ve bu materyallerin seçiminde yüksek oranda isabet edildiğini göstermektedir.⁴³

G. Konuşma Becerisine Yönelik Değerlendirme Soruları: 15-16

Öğrenciler sözlü anlatımın/konuşma becerisinin gelişmesi için sınıf içerisinde yapılan karşılıklı konuşmalar ve tartışmaları yaklaşık % 87'i civarında "çok yeterli+yeterli" görmektedirler. Ödev olarak verilen ve sonra yaptırılan sözlü sunumları "çok yeterli+yeterli"

⁴¹ Türkiye'de uygulanan Arapça öğretimi ile ilgili yapılan farklı araştırmalarda modern eğitim teknolojisinin az kullanılması ve buna dair değerlendirmeler için bkz. Mehmet Zeki Aydın, "Arapça Ders Programı Uygulamalarıyla İlgili Sorunlar", 440; Ahmet Koç, "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2009): 159-160.

⁴² Bir Arapça öğretim seti ile ilgili yapılan bir araştırmada Dinleme materyallerinde ek yazılı materyallerinin hazırlanması ve öğrencilerin verdiği cevaplar için bkz. Özdemir, *el-Kitab fî Te'allümi'l- 'Arabiyye" Adlı Serinin Arapça Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi*, 474-475.

⁴³ Görsel-işitsel materyallerin Arapça öğretiminde kullanılması ile ilgili farklı bir araştırma sonuçları için bkz. Mehmet Zeki Aydın, "Arapça Ders Programı Uygulamalarıyla İlgili Sorunlar", 445,447.

görenler ise yaklaşık % 75'dir. Bu sonuçlar öğrencilerin konuşma becerilerinin gelişmesi için onlara yeterli zaman verildiğini ve ilgi gösterildiğini göstermektedir.⁴⁴

H. Yazma Becerisine Yönelik Değerlendirme Soruları: 17-18

Yazılı anlatım için yapılan ders ve etkinlikleri "çok yeterli+yeterli" görenler yaklaşık % 77 iken "az yeterli" görenlerin oranı % 17'dir. Yazılı anlatım derslerinin diğer derslerle uyumunun "çok yeterli+yeterli" olduğunu düşünenler de bu orandadır. Fakat bu uyumun "çok yetersiz+yetersiz" olduğu fikrinde olanlar ise %17 civarındadır. Bu oranlar yazılı anlatım konularının diğer derslere uyumunun yeniden bir gözden geçirilmesinin, yazma becerisinin gelişmesine daha fazla katkı sağlayacağını göstermektedir.

İ. Okuma Becerisine Yönelik Değerlendirme Soruları: 19-20

Okuma becerisinin geliştirilmesi için seçilen hikâye/kıssa metinlerinin öğrenci seviyesine uygunluğunun "çok yeterli+yeterli" olduğunu düşünenler % 85 iken bu metinlerin "çok yeterli+yeterli" seviyede faydalı olduğunu düşünenler de % 87 oranındadır. Bu oranlar öğrencilere ekstra hikâye/kıssa metinleri okutmanın okuma becerisine olan olumlu katkılarını göstermektedir.

J. Yurt Dışı Programlarına Yönelik Değerlendirme Soruları: 30-31-32

Ankete katılan öğrencilerden yurt dışı programlarına katıldığını söyleyenlerin oranı yaklaşık %53 olmasına rağmen yurt dışı programlarını gerekli görenlerin oranı %80'dir. Yurt dışı programlarının okuldaki programla uyumunu ve ona katkısını "çok yeterli+yeterli" görenler ise %77 oranındadır.⁴⁵

Sonuç

Yabancı dil öğretiminde muhatap kitlenin yaş-egitim seviyesine dikkat edilmeli ve dilin temel dört becerisinin dengeli bir şekilde öğretilmesine çalışılmalıdır. Bu esaslara uyularak kendi içinde uyumlu bir program hazırlanıp bu programa uygun materyaller oluşturulduğunda ve modern yabancı dil öğretim tekniklerinden yararlanıldığında öncelikle muhatap kitlenin memnuniyeti ve hedef dili sevmeleri sağlanmakta bununla birlikte başarı sağlanabilmektedir. Nitekim bu araştırmamızda muhatap kitlenin genel olarak programdan memnuniyet ve bu programı Arapça öğretimi için yeterli görme oranı oldukça yüksektir.

Araştırmamızın sonuçlarına göre bu programın en güçlü yönlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

⁴⁴ Bir Arapça öğretim seti ile ilgili yapılan bir araştırmada konuşma becerisinde tartışma tekniği, sunum ve tiyatro gibi aktivitelerin faydası ile ilgili soruya öğrencilerin verdiği cevaplar için bkz. Özdemir, *el-Kitab fi Te'allümi'l-'Arabiyye" Adlı Serinin Arapça Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi*, 478-479.

⁴⁵ Türkiye'de uygulanan Arapça öğretimi ile ilgili yapılan farklı bir araştırmada yurt dışına seyahatler düzenlenmesi ile ilgili bir tavsiye kararı için bkz. Mehmet Zeki Aydın, "Arapça Ders Programı Uygulamalarıyla İlgili Sorunlar", 448.

- a) Hedef dille öğretim yapılarak ve modern iletişim araçları kullanılarak adeta doğal bir ortam sağlanması.
- b) Öğretmenlerin anadillerinin hedef dil olması ve modern öğretim tekniklerini kullanmaları.
- c) Programın uygulayıcılarının programın başarısı için titizlikle çalışmaları.
- d) Dört dil becerisinin dengeli bir biçimde öğretilmeye çalışılması.
- e) Yurt içi ve yurt dışı yaz kampları ve bu kamplardaki öğretimin ders dönemine uyumluluğu.
- f) Programın kendi içinde uyumu.
- g) Program öğrencileri tarafından hazırlanan ek materyaller.
- h) Ders dışı aktiviteler.
- i) Birebir görüşmeler.

Programın güçlendirilmesi gereken yönleri ve tekliflerimizi şu şekilde sıralayabiliriz.

- a) Hazırlık sınıfında ders kitabı olarak seçilen eğitim setinin lise seviyesine uygunluğu ek materyallerle desteklenmeye devam etmelidir.
- b) Ders kitabına yardımcı olarak hazırlanan materyallerin güncel meseleleri içermesine daha fazla dikkat edilmeli.
- c) Arapça işlenen meslek ve kültür dersleri daha çekici hale getirilmeli ve öğrenciler bu konuda motive edilmeli.
- d) Cumartesi kursları daha cazip hale getirilmeli ve öğrencilerin bu kurslara ilgi ve motivasyonunun artırılması.
- e) Saha çalışmaları, gezileri ve motivasyon seminerleri artırılmalı.

Kaynakça

“40 Hikâye ile Arapça”. Erişim: 11 Şubat 2021. <https://www.akdemyayinlari.com/urun/40-hikaye-ile-arapca.html>.

“Arapça Yds-Yökdil Sınavları Hazırlık Seti 1 Paragraf Soruları (Okuma Parçaları)”. Erişim: 11 Şubat 2021. <https://www.akdemyayinlari.com/urun/arapca-yds-yokdil-sinavlari-hazirlik-seti-1.html>.

“Arapçayı Öğrenenler İçin Kolay Dilbilgisi (2)”. Erişim: 11 Şubat 2021. <https://www.akdemyayinlari.com/urun/arapçayı-ogrenenler-icin-kolay-dilbilgisi-2.html>.

“Kolay Temel Dini Bilgiler”. Erişim: 11 Şubat 2021. <https://www.akdemyayinlari.com/urun/kolay-temel-dini-bilgiler.html>.

“Mutlu Aile Arapça Hikâye Serisi 2. KUR”. Erişim: 11 Şubat 2021. <https://www.akdemyayinlari.com/urun/mutlu-aile-arapca-hikaye-serisi-2--kur.html>.

“Mutlu Aile Arapça Hikâye Serisi 3. KUR”. Erişim: 11 Şubat 2021. <https://www.akdemyayinlari.com/urun/mutlu-aile-arapca-hikaye-serisi-3--kur.html>.

“Teallem el-Arabiyye 1 Takım (Birleştirilmiş Kitap)”. Erişim: 11 Şubat 2021. <https://www.akdemyayinlari.com/urun/teallem-1.html>.

“Tekellem -1”. Erişim: 11 Şubat 2021. <https://www.akdemyayinlari.com/urun/tekellem--1.html>.

Aydın, Mehmet Zeki. “Arapça Ders Programı Uygulamalarıyla İlgili Sorunlar”. *İmam Hatip liselerinde Eğitim ve Öğretim*. ed. Mahmut Zengin. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2005.

Başkan, Özcan. *Yabancı Dil Öğretimi: İlkeler ve Çözümler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969.

Demirel, Özcan. *Yabancı Dil Öğretimi: İlkeler Yöntemler Teknikler*. Ankara: Usem Yayınları-6, 2. Basım, 1990.

Doğan, Candemir. “Arapça Öğretiminde Yöntem Orijinli Problemler ve Çözüm Önerileri”. *Nüşba: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* VI/21 (2006), 69-88.

Doğan, Candemir. *Sistemik Yabancı Dil Öğretim Yaklaşımı ve Yöntemleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Ertürk, Nazan. *Türkiye’de Arapça Öğretimi Açısından “İmam Hatip Liseleri Yeni Programa Uygun Arapça” Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Hâtır, Mahmud Rüşdi vd., *el-Medhal ilâ tedsî’l-lugati’l-Arabiyye ve’t-terbiyeti’d-diniyye*. Kahire: Dârü’s-Sekafe, 1990.

Huli, Muhammed Ali. *Esalibü’t-tedsîs el-lugati’l-Arabiyye*. Riyad: Matabiü’l-Ferezdaki’t-Ticariyye, 1982.

Kaçar, Halil İbrahim. “İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi Üzerine”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 17 (2006), 117-133.

Kervankaya, Figen. “İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (2014), 108-117.

Kocaman, Ahmet. “Yabancı Dil Öğretiminde Yeni Yönelimler”. *Orta Öğretim Kurumlarında Yabancı Dil Öğretimi ve Sorunları*. ed. Özcan Demirel. Ankara: Türk Eğitim Derneği, 1983.

Koç, Ahmet. “İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2009), 131-174.

Özdemir, Hatice Kübra. *el-Kitab fî Te‘allümi’l- ‘Arabiyye” Adlı Serinin Arapça Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014.

Özdemir, Sevim- Şen Yaman, Gül. “Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Öz Yeterlik Algılarına İlişkin Görüşleri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2017/1), 35-69.

Özgüler, Ülkü. “Yabancı Dil Eğitiminde Araç-Gereçlerin Kullanılması”. *Orta Öğretim Kurumlarında Yabancı Dil Öğretimi ve Sorunları*. Ed. Özcan Demirel. Ankara: Türk Eğitim Derneği, 1983.

Tülü, Ali - Derşevî, Muhammed Raşid. “İstanbul Şehir Üniversitesinde Arapça öğretim tecrübesi”. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*. 16 (21 Eylül 2019), 244-248. <https://doi.org/10.29000/rumelide.618684>.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ÇOCUKLARIN YEDİ GÜNLÜKKEN SÜNNET EDİLMESİNE YÖNELİK HADİSLERİN SENED VE METİN YÖNÜNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

EVALUATION OF THE HADİTHS REGARDING ON THE CIRCUMCISION AT SEVEN
DAYS OLD IN TERMS OF ISNAD AND TEXT

Necmi SARI

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam
Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, necmisari@ibu.edu.tr (rahaveyh@hotmail.com),
orcid.org/ 0000-0003-0910-7691

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Şubat 2021/23 February 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Mart 2021 /15 March 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz/ July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 616-656.

Cite as / Atıf: Sarı, Necmi. “Çocukların Yedi Günlükken Sünnet Edilmesine Yönelik
Hadislerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi [Evaluation of the Hadiths
Regarding on the Circumcision at Seven Days Old in Terms of Isnad and Text]”. İhya
Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2
(Temmuz/July 2021), 616-656.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via
a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği
teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm
çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles
have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been
properly cited.

Öz

Sünnet/hitân, dinsel ve tarihsel kökeni itibarıyla Hz. İbrahim'e ulaşan ve binlerce yıldan beri Yahudiler ve Müslümanlar tarafından dinî amaçla uygulanan bir ibadettir. Diğer bazı uygulamalarda olduğu gibi sünnet ibadetinde de Hz. İbrahim'in uygulamasını devam ettiren İslâm Peygamberi, bu ibadete verdiği önemin bir göstergesi olarak hadislerinde sünneti fitrat gereği yani insan tabiatına/doğasına yakışan davranışlardan biri olarak görmüş ve ümmetine sünnet olmayı emretmiştir. İslâm dini, sünnet konusunda temelde geçmiş uygulamalara bağlı kalmakla beraber, sünnet olmanın vakti konusunda bazı sınırlamalar getirmiştir. Bu sınırlamalardan biri de, çocukların hangi yaşta sünnet edileceği meselesidir. Bu konuda Yahudilerle Müslümanlar arasında farklı uygulamalar bulunduğu gibi, Müslümanlar arasında da bazı farklılıklar söz konusudur. Çocukların sünnet edileceği vakti açıkça ifade eden bir nas olmadığından, müctehid imâmlar bu konuda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşlerden biri de çocukların yedi günlükken sünnet edilmesini mendup/müstehap gören Şâfiîler'in görüşüdür. Bu görüşte olanlar bazı hadislerle dayanmaktadır. Bunlardan Câbir ve İbn Abbâs'tan nakledilen merfû hadisler, isnâd ve metin açısından münkerdir. Hz. Fâtma'dan mevkûf olarak rivâyet edilen hadis isnâden munkatıdır. Diğer iki merfû hadisten Hz. Ali hadisi mevzû/uydurma, Hz. Âişe hadisi ise ilgili ziyadeyle sâbit değildir. Bununla birlikte İbn Abbâs'dan sahih yollarla nakledilen "Sahâbîler, müdrük oluncaya kadar (ergenlik çağına girmedikçe) çocuklarını sünnet etmezlerdi" uygulaması, bu hadislerde ifade edilen çocukların yedinci gün sünnet edilmesi hususunu nakzetmektedir. Nitekim başta İmâm Ebû Hanîfe, İmâm Mâlik ve Ahmed b. Hanbel olmak üzere fukahâdan gelen görüşler de genel olarak, İbn Abbâs'ın cevabında ifade edilen sahâbe topluluğunun çocuk sünnetinin vaktiyle ilgili uygulamasını destekler niteliktedir. Bu fukahâyâ göre sünnetin belli bir vakti yoktur; doğumun yedinci gününden itibaren çocuk ergenlik çağına ulaşmadan önce ne zaman yapılırsa isabet edilmiş olur. Bu çalışmada çocukların yedi günlükken sünnet edilmesine yönelik hadislerin sened ve metin yönünden sıhhat dereceleri incelenmiştir. Bu çerçevede rivâyetlerin yer aldığı bütün hadis kaynaklarından istifade edilmiş, ayrıca bu rivâyetler hakkında âlimlerin görüş ve düşüncelerini tespit için hadis şerhleri yanında tefsir ve fıkıh kitaplarına da müracaat edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, sünnet/hitân, sünnet yaşı, yedi günlükken sünnet, ergenlik öncesi sünnet.

Abstract

Circumcision/Khitan, in terms of its religious and historical origin, it is a worship that reached Abraham and has been practiced by Jews and Muslims for religious purposes for thousands of years. As in some other practices, in the circumcision worship, Prophet of Islam, who continued the practice of Abraham, saw circumcision as a necessity of nature, in other words, as one of the behaviors befitting human nature / nature, and ordered circumcision to his ummah, as an indication of the importance he gave to this worship. Although the religion of Islam basically adheres to past practices regarding circumcision, it has introduced some restrictions on the time of being circumcised. One of these limitations is the age at which children will be circumcised. While there are different practices between Jews and Muslims on this issue, there are also some differences among Muslims. Since there is no clear canon about the time when children will be circumcised, the mujtahid imams have different views on this issue. One of these views is the view of the Shafii who see the circumcision of children when they are seven days old as mandub / mustahab. Those who hold this view are based on some hadiths. Among these hadiths, the hadiths of merfû Jabir and Ibn Abbas are unfamiliar hadiths (munkar) in terms of isnad and text. The third hadith, the hadith of mevkûf Fatima is disconnected (munqati') to the isnâd, and the hadith of Ali, one of the other merfû two hadiths, is as fabricated hadith (mavdu'), the relevant part is not fixed in the hadith of Âisha. However, the practice/sunnah of children expressed in these hadiths, "Companions would not circumcise their children until they became adolescents", which was reported from Ibn Abbas by authentic means, is against the issue of circumcising children on the seventh day. However, firstly Imam Abu Hanifa, Imam Malik and Ahmed b. Hanbal including, the opinions coming from jurists, generally support the practice / sunnah of the companions' community regarding the time of child circumcision, expressed in the answer of Ibn Abbas. According to this jurists, circumcision does not have a specific time; From the seventh day of birth, whenever it is done before the child reaches puberty, it is hit. In this study, the degree of health of hadiths about circumcising children when they are seven days old was examined in terms of script and text. In this context, all the sources of hadiths that contain

narrations were used, and in addition to the hadith commentaries, tafsir and fiqh books were also used to determine the views and thoughts of scholars about these narrations.

Keywords: Hadith, circumcision/khitan, age of circumcision, circumcision at seven days old, prepubescent circumcision.

Extended Abstract

Circumcision/Khitan, in terms of its religious and historical origin, it is a worship that reached Abraham and has been practiced by Jews and Muslims for religious purposes for thousands of years. As in some other practices, in the circumcision worship, Prophet of Islam, who continued the practice of Abraham, saw circumcision as a necessity of nature, in other words, as one of the behaviors befitting human nature / nature, and ordered circumcision to his ummah, as an indication of the importance he gave to this worship. Although the religion of Islam basically adheres to past practices regarding circumcision, it has introduced some restrictions on the time of being circumcised. One of these limitations is the age at which children will be circumcised. While there are different practices between Jews and Muslims on this issue, there are also some differences among Muslims.

Since there is no clear canon about the time when children will be circumcised, the mujtahid imams have different views on this issue. One of these views is the view of the Shafii who see the circumcision of children when they are seven days old as mandub / mustahab. Those who hold this view are based on some hadiths: The Hadith of Jabir b. Abdullah: "The Messenger of Allah, presented sacrifice of aqıqa for Hasan and Husayn [and had them circumcised on the seventh day.]" Hadith of Ibn Abbas: "It is sunnah to do the following seven things about the child: The seventh day is named, circumcision. If she is a girl, her ear is pierced, the sacrifice of aqıqa is presented, her hair is shaved, the blood of the aqıqa is rubbed on her head, and gold or silver is given as charity by the weight of her hair cut." Hz. Fatima hadith: "Hz. Fatima had her child circumcised on the seventh day." The Hadith of Ali b. Abi Talib: "Circumcise your children on the seventh day. Because this is cleaner, faster for meat to grow (and more relaxing for the heart). Because the earth remains dirty forty mornings because of the urine of the uncircumcised." Hz. Aisha hadith: "The Prophet circumcised Hasan and Husayn on the seventh day of their birth."

Among these hadiths, the hadiths of merfû Jabir and Ibn Abbas are unfamiliar hadiths (munkar) in terms of isnad and text. The third hadith, the hadith of mevkûf Fatima is disconnected (munqatı) to the isnâd, and the hadith of Ali, one of the other merfû two hadiths, is as fabricated hadith (mavdu), the relevant part is not fixed in the hadith of Âisha. However, the practice/sunnah of children expressed in these hadiths, "Companions would not circumcise their children until they became adolescents", which was reported from Ibn Abbas by authentic means, is against the issue of circumcising children on the seventh day. However, firstly Imam Abu Hanifa, Imam Malik and Ahmed b. Hanbal including, the opinions coming from jurists, generally support the practice / sunnah of the companions' community regarding the time of child circumcision, expressed in the answer of Ibn Abbas. According to this jurists, circumcision does not have a specific time; From the seventh day of birth, whenever it is done before the child reaches puberty, it is hit. As a matter of fact, the famous Hanbali scholar Shamsuddin Ibn Kudâme al-Makdisi drew attention to his point saying, "... Circumcision does not have a specific time; whenever it is done before the child reaches adolescence, it will be hit."

However, the jurists, who think that the circumcision and circumcision ceremony as a memory adorned with religious motifs in the child's memory can play a positive role in gaining a personality depending on religious values, the jurists, considering the hadiths about making the child accustomed to prayer, as stated that today's modern medicine also confirms this point. Some doctors recommend that the child is between the ages of seven and ten years, when the child can evaluate both surgery and social values more realistically, if not in the neonatal period. The common practice in the Ottomans is in this direction; the princes were circumcised at the age of legal competence (temyiz), then they were taken to the sanjak. In our country, boys are usually circumcised before they reach primary school age, before starting school.

In this study, the degree of health of hadiths about circumcising children when they are seven days old was examined in terms of script and text. In this context, all the sources of hadiths that contain

narrations were used, and in addition to the hadith commentaries, tafsir and fiqh books were also used to determine the views and thoughts of scholars about these narrations

Keywords: Hadisth, circumcision/khitan, age of circumcision, circumcision at seven days old, prepubescent circumcision.

Giriş

Erkeklik organının ucundaki fazla derinin kesilmesi anlamına gelen hitân/sünnet,¹ dinsel ve tarihsel kökeni itibarıyla Hz. İbrahim'e ulaşan ve binlerce yıldan beri Yahudiler ve Müslümanlar tarafından dinî amaçla uygulanan bir âdettir. İslâm dini, Hz. Peygamber'den önce gelmiş peygamberlerin bazı uygulamalarını alıp devam ettirmiştir. "Bizden öncekilerin şer'iatı/Şer'u men kablenâ"² denilen bu uygulamalardan biri de Hz. İbrâhim ve oğulları Hz. İshak ve Hz. İsmâil ile başlayan sünnet/hitân uygulamasıdır.

Sünnet olmak, hadislerde fitrat gereği yani insan tabiatına/doğasına yakışan davranışlardan biri olarak nitelendirilmiştir.³ Hatta müslüman toplumların özellikle de İslâma girmek için sünneti gerekli şartlardan biri olarak gören Türkler'in⁴ öteden beri önem verdikleri bir işlem olması itibarıyla, müslümanlığın alâmetlerinden biri olarak görülmüştür.⁵

Barnaba İncili'nde sünnet âdetinin ilk insan ve ilk Peygamber Hz. Âdem ile uygulanmaya başladığına dair bir kayıt bulunmasına rağmen⁶ Yahudi ve İslâm kaynakları, sünnet geleneğinin Hz. İbrâhim'e dayandığı hususunda müttefiktir.⁷ İslâmiyet Hz. İbrâhim'in bu sünnetini ibkâ ederek uygulamaya devam etmiştir.⁸ Nitekim Hz. Peygamber ilk sünnet

¹ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990), 13/137-138. Hitânın/sünnetin tanımı hakkında geniş bilgi için bkz. Necmi Sarı, "Rivâyetlere Göre Sünnetin (Hitânın) Tarihi ve Ahkâmı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (Trabzon 2014), 260-261.

² Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Şer'u men kablenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/15-19.

³ Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîbu'l-Buhârî*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), "Libâs", 63, 64 (No. 5889, 5891); "İsti'zân", 51 (No. 6297); Müslim, Müslim b. el-Haccâc, *Sahîbu Müslim*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), "Tahâret", 49, 50 (No. 257).

⁴ Komisyon (el-Lecnetü'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ'), *Fetâva'l-İcneti'l-dâime li'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâ'* (el-Mecmû'atü'l-ülâ), nşr. Ahmed b. Abdürrezzâk ed-Düveyş (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1411/1993-1424/2003), 5/114-115 (No. 8438).

⁵ Vecdi Akyüz, "Kur'an ve Sünnette Ebeveyn ve Çocuk Hakları", *Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmî Toplantı 21-22 Aralık 2013* (2014), 337; Egemen Eroğlu, *Erkek Sünneti İnsanlık Tarihindeki Hikâyesi* (İstanbul: Amerikan Hastanesi Yayınları, 2011), 63-65; Taylan Akkayan, "Bedenin Kültürel Gereklere Sakatlanması ve Söğüt'te Sünnet", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi* 24 (2010), 56, 56-57; İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 2/455; Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadisleri* (Konya: Uysal Kitabevi, 1986), 1/168; M. Cumhur İzgi, "Tedavi Amaçlı Olmayan Erkek Çocuk Sünnetinin Etik Değerlendirmesi", *Türk Psikiyatri Dergisi* 26/3 (2015), 205; Ahmet Şerbâsi, *Sorulu-Cevaplı İslâm Fıkhi* (İstanbul: Özgü Yayınları, 1998), 1/78.

⁶ *Barnabas İncili Hristiyanlığın Saklanan İncili*, çev. Kemal Özdemir (İstanbul: Nokta Kitap, ts.), 44.

⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Sarı, "Rivâyetlere Göre Sünnetin (Hitânın) Tarihi ve Ahkâmı", 261-266

⁸ İbnü'l-Kayyim, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî, *Tuhfetü'l-mevdûd bi ahkâmî'l-mevlûd*, nşr. Salâhuddîn Makbûl Ahmed (Kuvayt: Dâru İlfâ'd-Düveliyye, 1416/1996) (*Kur'an ve Sünnet'e Göre Çocuk Ahkâmı*, çev. Mahmut Kısa, Kitap Dünyası, Konya 2012), 335-337, 351-354 (çev., 209-211, 221-224).

olanın Hz. İbrâhim olduğunu belirtmekte,⁹ tâbîinin büyüklerinden Sa'îd b. el-Müseyyeb de (ö. 93/712) "Hz. İbrâhim ilk sünnet olan kimseydi." demektedir.¹⁰ İbn Abdilberr (ö. 463/1071) bu konuda âlimlerin icmâ ettikleri bilgisini vermektedir.¹¹

Yahudilikte Berit/Birit Milah/Mila (Sünnet Ahdi/Kesme Anlaşması) diye isimlendirilen sünnet, Hz. İbrâhim ile başlayan ve Tanrı ile yapılan ahdin sembolü olarak nesiller boyunca Yahudi erkeklerine farz kılınan önemli bir dinî kuraldır.¹² Bu yüzden sünnet ibadeti, Yahudilik'te çok önemli bir yer tutmakta ve günümüzde de devam etmektedir.¹³

Tevrat'ta Hz. İbrâhim'in ilâhî emre uyarak doksan dokuz yaşında iken evindeki tüm erkekleri/hizmetçileri ve on üç yaşındaki oğlu İsmâil ile aynı günde sünnet olduğu bilgisi geçerken,¹⁴ bir hadiste seksen yaşında kadûm ile veya Kadûm'da sünnet olduğu belirtilir.¹⁵ İmâm Mâverdi (ö. 450/1058) Hz. İbrâhim'in bu yaşta sünnet olmasının Yüce Allah'ın emri ve vahyi olmadan mümkün olamayacağını ifade etmektedir.¹⁶ İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Hz. İbrâhim'in bazı emirlerle sınılandığını ve onları eksiksiz yerine getirince de insanlara önder kılındığını bildiren âyette¹⁷ işaret edilen hususları, içinde sünnetin de yer aldığı temizlikle ilgili emirler olarak açıklamıştır.¹⁸ Hz. İbrâhim'den sonra Yahudiler ve Araplar atalarından kalan

⁹ Hadisin tam metni şöyledir: "İlk misafir ağırlayan kimse Hz. İbrâhim idi. Yine O seksenli (yüz otuz, yüz yirmi, yirmi, yaş belirtilmeden) yaşlarında ilk sünnet olan kimsedir. Kadûm ile (veya Kadûm'da) sünnet olmuştur." Abdürrezzâk es-San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 11/175 (No. 20245); İbn Abdilberr, Yûsuf b. Abdullah el-Kurtubî, *et-Tembîd limâ fi'l-Muwatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, nşr. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 10/41; İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkî, *Tebyînu'l-İmtinân bi'l-emri bi'l-ibtitân*, nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid (Tantâ/Mısır: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1410/1989), 37-38, 39-40 (No. 18, 19); Deylemî, Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr, *Müsnedü'l-firdavs (Müsnedü'l-firdavsî'l-abbâr/Firdavsü'l-abbâr bi mesûri'l-bitâb)*, nşr. Said b. Besyûni Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/28 (No. 44) Ebû Hureyre ve başka sahâbilerden merfû' olarak rivâyet etmişlerdir. el-Elbânî hadisin isnâdının hasen olduğunu belirtmektedir. Bkz. el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1415/1995), 2/351-352 (No. 725). Hadisin ayrıntılı tahrîci için bkz. Sarı, "Rivâyetlere Göre Sünnetin (Hitânın) Tarihi ve Ahkâmı", 261-262.

¹⁰ Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muwatta'*, nşr. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), "Sıfatü Salâti'n-Nebî", 4, 2/703; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 11/175 (No. 20245).

¹¹ İbn Abdilberr, *et-Tembîd*, 8/393.

¹² *Kitâb-ı Mukaddes, Eski (Abit/Tevrat) ve Yeni (İncil) Abit* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1949, 1958, 1969), (*Eski Abit/Tevrat*), Tekvîn, 17/9-14; 17/23-27; 21/4-5; Levililer, 12/1-3.

¹³ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: 2008), 246-248.

¹⁴ *Kitâb-ı Mukaddes (Eski Abit/Tevrat)*, Tekvîn, 17/9-14; 17/23-27.

¹⁵ Buhârî, "Enbiyâ", 8 (No. 3356); "İsti'zân", 51 (No. 6298); Müslim, "Fadâil", 151 (No. 2370).

¹⁶ Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr fi fikri mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i (Şerhu Muhtasari'l-Müzenî)*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 13/431. Bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî, Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî, nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz (Kâhire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1407/1986), 10/354.

¹⁷ "Bir zamanlar Rabbi İbrâhim'i bir takım kelimelerle sınamış, onları tam olarak yerine getirince: Ben seni insanlara önder yapacağım, demişti. «Soyundan da (önderler yap, yâ Rabbi!)» dedi. Allah: Ahdim zalimlere ermez (onlar için söz vermem) buyurdu." Bakara, 2/124.

¹⁸ Bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an (fi) te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 1/574-575; Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), "Tahâret", 29 (No. 54 özet olarak). Hadisin ayrıntılı tahrîci için bkz. Sarı, "Rivâyetlere Göre Sünnetin (Hitânın) Tarihi ve Ahkâmı", 262-263.

bu geleneği sürdürmüştür.¹⁹ Tevrat'ta Hz. İbrâhim'in, Amâlikalılarla yaptığı savaş sonunda iki taraftan ölenlerin ayırt edilememesi üzerine, müslümanlık alâmeti olarak sünnetle emrolunduğu rivâyet edilir.²⁰ Tevrat'ın Yeşu Kitabı'nda, İsrailoğullarının Mısır'dan çıkıştan sonra doğan çocuklarının, Nun oğlu Yeşu tarafından sünnet işlemine tabi tutulduğu kaydedilmektedir.²¹ Ayrıca Tevrat, Hz. Musa'nın hanımı olan Tsippora'nın,²² keskin bir taş alarak oğlunu sünnet ettiğini kaydetmektedir.²³

Bu çalışmada çocukların yedi günlükken sünnet edilmesine yönelik hadislerin sened ve metin yönünden sıhhat dereceleri incelenmiştir. Bu çerçevede çalışmada rivâyetlerin yer aldığı hadis kaynakları herhangi bir sınırlamaya gidilmeden esas başvuru kaynaklarımız olmuştur. Bununla birlikte bu rivâyetler hakkında âlimlerin görüş ve düşüncelerini tespit için hadis şerhleri yanında tefsir ve fıkıh kitaplarına başvurulmuştur. Rivâyetlerin sıhhatlerini tespit etmede temel role sahip olan râvilerin güvenilirliklerini tespit etmek üzere cerh ve ta'dil kitapları da yararlanılan kaynaklar arasında yer almıştır. Bu bağlamda Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) rivâyetleri dışındaki hadislerin sıhhatine yönelik nihaî hüküm verilmeye çalışılmıştır.

1. Çocukların Sünnet Olma Yaşı

İslâm dini, sünnet konusunda temelde geçmiş uygulamalara bağlı kalmakla beraber, sünnet olmanın vakti konusunda bazı sınırlamalar getirmiştir. Bu sınırlamalardan biri de, çocukların²⁴ hangi yaşta sünnet edileceği meselesidir. Bu konuda Yahudilerle Müslümanlar arasında farklı uygulamalar bulunduğu gibi, Müslümanlar arasında da bazı farklılıklar söz konusudur.

¹⁹ Nebi Bozkurt, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/157; a.mlf., "Sünnet (Hitân)", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Şamil Yayıncılık, 1992), 5/460; Salime Leyla Gürkan, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/156; Âsaf Ataseven, *Tarih Boyunca Sünnet* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları A.Ş., 2005), 15, 18; Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ebl-i Kitâb Örf ve Âdetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 269-270; Ahmed Muhammed Ahmed Tâhâ, *Hitânü'r-ricâl ve hifâdü'n-nisâ' dirâse ta'slîyye tatbikiyye min manzûri'l-fikhi'l-İslâmî ve't-tıbbi'l-muâsir* (İskenderiyye: Mektebetü'l-Vefâ' el-Kânûniyye, 1435/2014), 10.

²⁰ *Kitâb-ı Mukaddes (Eski Ahit/Tevrat)*, Tekvîn, 17/9-14; 17/23-27; 21/4-5; 34/13-17; Levililer, 12/1-3; Çıkış, 4/25-26; 12/43-44, 48.

²¹ *Kitâb-ı Mukaddes (Eski Ahit/Tevrat)*, Yeşu, 5/2-8.

²² *Kitâb-ı Mukaddes (Eski Ahit/Tevrat)*, Çıkış, 4/16-24.

²³ *Kitâb-ı Mukaddes (Eski Ahit/Tevrat)*, Çıkış, 4/25-26.

²⁴ Arapça'da tıfl, sabî, ibn, veled (çoğulu evlâd), gulâm, sagîr, zürriyyet, hafede, ehl, âl, yetûm ve rebâib gibi lafızlarla ifade edilen çocuk kelimesi, burada henüz bulûğ çağına ermemiş insan anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda Birleşmiş Milletler Çocuk Haklarına Dair Sözleşmenin 1. Maddesi ile Türk Medeni Kanunu'nun 11., Çocuk Koruma Kanunu'nun 3. ve Türk Ceza Kanunu'nun 6. Maddelerine göre on sekiz yaşını doldurmamış kişiye çocuk denmektedir. Bunun yanında gerek fıkıh kitaplarında gerekse çocuk gelişimi ve eğitime yer veren bazı eserlerde, bu devrenin kendi içindeki gelişim safhaları dikkate alınarak her safhadaki çocuk için, hatta kız ve erkek çocuklar için ayrı ayrı "bebeklik, ilk çocukluk (oyun), ikinci çocukluk (ilkokul) ve ergenlik" gibi kelimeler de kullanılmıştır. Bkz. Hayati Hökelekli, "Çocuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/355.

1.1. Yahudilerde Çocukların Sünnet Olma Yaşı

Tevrat'ta çocukların ne zaman sünnet olacaklarına dair yedinci ve sekizinci gün olmak üzere iki farklı vakitten söz edilmesine rağmen, Yahudiler çocuklarını doğumun sekizinci günü sünnet etmişlerdir. Tevrat'ın Levililer kitabında Allah, Hz. Musa'ya doğan her erkek çocuğun yedinci günde²⁵ sünnet edilmesini emrederken,²⁶ Tekvîn kitabında Hz. İbrâhim'e, doğan her erkek çocuğun sekiz günlük iken sünnet edilmesini emretmiş,²⁷ O da bu buyruğu derhal yerine getirmiştir.²⁸ Yine Tekvîn kitabına göre, Hz. İbrâhim, oğlu İshâk dünyaya gelince, onu sekiz günlük iken sünnet etmiştir; İshâk doğduğunda Hz. İbrâhim yüz yaşındaydı.²⁹ Günümüzde de Yahudi çocukları; daha sekiz günlükken özel bir görevli (mohel) veya bu konuda özel eğitim almış lisanslı doktor tarafından evde (Aşkenaz uygulama), sinagogda veya bilhassa günümüzde yaygın olduğu üzere hastane ve lokallerde (Sefarad uygulaması) sünnet edilmektedir.³⁰ Görüldüğü gibi Tevrat'ta emredilen her iki uygulama arasında çelişki vardır. Anlaşılan o ki, Yahudiler bu konuda Hz. Musa'ya emredileni tutmayarak, Hz. İbrâhim'e emredileni benimsemeye devam etmişler ve çocuklarını doğumunun sekizinci günü sünnet ettirmişlerdir.³¹ Nitekim Yahudilerin sekizinci gün sünnet uygulamaları, Hz. Yahya ve Hz. İsa zamanında da devam etmiştir. Zira Luka İncili'nde bildirildiğine göre, Hz. Yahya ve Hz. İsa doğumlarının sekizinci günü sünnet olmuşlardır.³² Yine Hıristiyanlığın ilk yazılı belgelerinden kabul edilen Resûllerin İşleri Kitabı'nda, Hz. İbrâhim'e sünnet ahdinin verildiği ve Hz. İshak'ın, doğumunun sekizinci günü Hz. İbrâhim tarafından sünnet edildiği kaydedilmiştir.³³

1.2. Müslümanlarda Çocukların Sünnet Olma Yaşı

Yahudilerin sünnet uygulamaları, Hz. Peygamber zamanında da sekizinci günde cereyan ediyordu.³⁴ Bundan dolayı İslâm'da, doğumun sekizinci günü sünnet yapmak Yahudileri taklit sayılacağından mekruh kabul edilmiştir.³⁵ Nitekim Hz. Peygamber, sünnetin

²⁵ *Kitâb-ı Mukaddes (Eski Ahit/Tevrat)*, Levililer, 12/3; (*Yeni Ahit/İncil*), Yuhanna, 7/21-23.

²⁶ *Kitâb-ı Mukaddes (Eski Ahit/Tevrat)*, Levililer, 12/3.

²⁷ *Kitâb-ı Mukaddes (Eski Ahit/Tevrat)*, Tekvîn, 17/12.

²⁸ *Kitâb-ı Mukaddes (Eski Ahit/Tevrat)*, Tekvîn, 17/23.

²⁹ *Kitâb-ı Mukaddes (Eski Ahit/Tevrat)*, Tekvîn, 21/4-5. Bkz. *Kitâb-ı Mukaddes (Yeni Ahit/İncil)*, Resullerin İşleri, 7/8.

³⁰ Gürkan, *Yahudilik*, 247.

³¹ Salih Çinpolat, "Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da Sünnetin Yeri", *Kırkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)* 2/3 (Kırkkale 2017), 123; Ataseven, *Tarih Boyunca Sünnet*, 15-16.

³² *Kitâb-ı Mukaddes (Yeni Ahit/İncil)*, Luka, 1/59 (Hz. Yahya); 2/21 (Hz. İsa) [*Barnabas İncili Hıristiyanlığın Saklanan İncili*, 28 (Hz. İsa)].

³³ *Kitâb-ı Mukaddes (Yeni Ahit/İncil)*, Resullerin İşleri, 7/8.

³⁴ Ahmed Paşa, *Rehber-i bitân* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1309), 8; Osman Salih Dalcı, *İslâm'da Sünnet ve Merasimleri* (İstanbul: Şelâle Yayınları, 1976), 34; Nuh Arslantaş, *Hız. Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Kuramer, 2016), 322; Aynur Eryiğit Bader, "Sünnet Olma ve Kadın Sünneti", *Eskişen: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 37 (Ankara, Kış 2018), 97.

³⁵ Burhâneddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed, *el-Mubtû'ül-Burhânü fî'l-fıkhi'n-Nu'mânü fıkhi'l-İmâm Ebî Hanîfe radiyallâhu anh*, nşr. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 8/321; Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, 275; Ali Kara, *Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihali (Güncel Konularla)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 615; Arslantaş, *Hız. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 322; Eryiğit Bader, "Sünnet Olma ve Kadın Sünneti", 97.

doğumun sekizinci gününde olmasına dair Yahudi uygulamasını uygun görmemiş ve onlara muhalefet olsun diye bazı rivâyetlere göre torunları Hz. Hasan (ö. 49/669) ve Hz. Hüseyin'i (ö. 61/681) doğumlarının yedinci günü sünnet ettirmiştir.³⁶ Bizim de kanaatimiz doğumun sekizinci günü çocukları sünnet yapmanın Yahudilik etkisinde gelişen bir uygulama olduğu yönündedir.³⁷ Bu durumda, sünnetin doğumun yedinci günü yapılmasının mekruh olduğuna dair görüşün³⁸ isabetli olmadığı ortaya çıkmaktadır.³⁹

Bununla beraber sünnetin doğumun yedinci gününde yapılıp yapılamayacağı meselesinde İslâm âlimleri ihtilaf etmiştir.⁴⁰ Bazı âlimler, sünnetin doğumun yedinci gününde yapılmasının Yahudi âdeti olduğu için mekruh olduğu görüşündedir.⁴¹ Meselâ Begavî'nin (ö. 516/1122) nakline göre kendisine doğumunun yedinci gününde küçük çocuğun sünnet edilip edilemeyeceğine dair soru sorulan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) Yahudilere muhalefet olsun diye bundan hoşlanmadığını belirtmiştir.⁴² İbn Abdilberr bu konuda şöyle demiştir: “Âlimlerden bir topluluk çocukları yedinci günde sünnet etmeyi mekruh görmüştür. Hasan-ı Basrî'den rivâyet edildiğine göre o şöyle demiştir: “Yedinci günde sünneti Yahudilere muhalefet olsun diye mekruh görüyorum.”⁴³ İbnü'l-Münzir (ö. 318/930 [?]) bu konuyla ilgili olarak İmâm Mâlik'in şu görüşlerine yer vermiştir: “Fukahâ, sünnetin vakti hususunda ihtilâf etmiştir. Hasan-ı Basrî ve Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) de içinde bulunduğu bir grup âlim, Yahudilere muhalefet etmek amacıyla çocuğun, doğumunun yedinci gününde sünnet edilmesini kerih görmüşlerdir.⁴⁴ Hasan-ı Basrî,⁴⁵ bunun çocuğun sağlığı için tehlikeli olduğunu söylemiş, İmâm Mâlik de “doğru olan Yahudilere muhalefet etmektir” demiştir.”⁴⁶ Nitekim İmâm Mâlik'e göre çocuk, namaza alıştırıldığı vakit olan yedi-on yaşları arası⁴⁷ veya sünnete dayanabileceği zaman sünnet yapılabilir.⁴⁸ Ancak doğduğu gün ile yedi günlük iken bu işi yapmak mekruhtur. Çünkü bu Yahudilerin âdetidir.⁴⁹ Abdullah b. Vehb (ö. 197/813) şöyle

³⁶ Makalemizin ileriki bölümlerinde bu hadisin farklı sened ve lafızları ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

³⁷ Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 98.

³⁸ Ahmed Paşa, *Rehber-i hitân*, 8; Dalcı, *İslâm'da Sünnet ve Merasimleri*, 34; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 97.

³⁹ İbn Hacer, 6/449; Komisyon, *Fetâva'l-İcneti't-dâime*, 5/112 (No. 8378); Ateş, *İslam'a Göre Cabiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, 275; Arslantaş, *Hicri Muhammed Döneminde Yahudiler*, 322; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 97.

⁴⁰ Bkz. İbnü'l-Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, 347-350 (çev., 218-221); Ataseven, *Tarih Boyunca Sünnet*, 20; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 97.

⁴¹ İbn Abdilberr, *et-Tembûd*, 8/395; Begavî, el-Hüseyin b. Mes'ûd, *Şerbu's-sünne*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş - Şuayb el-Arnâvût (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 12/111; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/352; Ataseven, *Tarih Boyunca Sünnet*, 20; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 97.

⁴² Begavî, *Şerbu's-sünne*, 12/111'de bu şekilde senedsiz muallak olarak.

⁴³ İbn Abdilberr, *et-Tembûd*, 8/395.

⁴⁴ İbn Abdilberr, *et-Tembûd*, 8/395.

⁴⁵ İbnü'l-Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, 349'da (çev., 220) Süfyân es-Sevrî şeklinde geçmektedir.

⁴⁶ İbnü'l-Münzir, Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir, *el-İsrâf 'alâ meşâhibi'l-'ulemâ'*, nşr. Ebû Hammâd Sagîr el-Ensârî (Re'sülhayme/Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü Mekketes-Sekâfiyye, 1425/2004), 3/423-424; a.mlf., *el-İknâ'*, nşr. Abdullah b. Abdülaziz el-Cibrîn (Riyâd 1408/1988), 1/381.

⁴⁷ İbn Abdilberr, *et-Tembûd*, 8/395; Muhammed b. Yûsuf el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklâl li Muhtasari Halil* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 3/258.

⁴⁸ Muhammed b. Yûsuf el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklâl*, 3/258.

⁴⁹ İbn Abdilberr, *et-Tembûd*, 8/395; Muhammed b. Yûsuf el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklâl*, 3/258.

demiştir: “İmâm Mâlik’e çocuk yedinci günde sünnet olur görüşünde misin?” dedim. Bana: “Hayır. Bu görüşte değilim. Çünkü bu Yahudilerin işlerindedir. Bu günde sünnet olmak, daha önce insanların yaptıkları işlerden değildi; son zamanda ortaya çıktı.” dedi. Kendisine: “Çocuğun sünnet vakti ne zamandır?” dedim. “Namaza alıştırdığı zamandır” dedi. Ben bu sefer kendisine: “O halde bu, on yaş veya bundan daha küçük bir yaş olmalı”⁵⁰ dedim. “Evet” dedi ve şunu ekledi: “Sünnet fıtrattandır.”⁵¹ İmâm Mâlik’e göre çocuk bulûğa ermeden, en geç on yaşından önce sünnet edilmelidir.⁵² ... İbnü’l-Münzir sözlerine şöyle devam etmektedir: “İmâm Mâlik “Bizim memlekette çocuklar genellikle çocuğun süt dişleri döküldüğü vakit sünnet edilir.”⁵³ demiştir.”⁵⁴

Çocukların yedinci gün sünnet edilmesi hakkında Ahmed b Hanbel’den (ö. 241/855) iki ayrı görüş nakledilmiştir. O bir görüşünde İmâm Mâlik gibi çocukların yedinci günde sünnet edilmesini kerih görmüştür. “Buna göre Abdülmelik b. Abdülhamîd [el-Meymûnî] (ö. 274/887), Ahmed b. Hanbel’e çocuk kaçınıcı günde sünnet edilir?” diye sorunca “Bilmiyorum, bu hususta bir şey işitmedim” demiştir. Abdülmelik devamla şöyle der: “Ahmed b. Hanbel’den işittim, diyordu ki: Hasan-ı Basrî, çocuğun yedinci günde sünnet edilmesini kerih görüyordu.” Muhammed b. Ali el-Mismâr (ö. ?), Mühennâ’dan (ö. ?) rivâyet ediyor. Mühannâ demiştir ki: “Ahmed b. Hanbel’e çocuğunu doğumunun yedinci gününde sünnet eden kişi hakkında sordum da bunun mekruh ve Yahudi âdeti olduğunu söyledi.” Ahmed b. Hanbel bana “Hasan-ı Basrî, çocuğun yedinci günde sünnet edilmesini kerih görürdü” dedi.⁵⁵ Hanbelîlere göre çocuğun tahâret ve namazla mükellef oluncaya kadar yani bulûğa ermeden sünnet edilmesi vâciptir.⁵⁶

İmâm Ebû Hanîfe (ö. 150/767) de Ahmed b. Hanbel gibi bu konuda açık bir emir olmadığından, “Sünnetin ne zaman yapılacağı hususunda bir rivâyet bilmiyorum.” diyerek

⁵⁰ Daha önce geçtiği gibi bazı kaynaklarda bunun yedi ile on yaş arası olduğu ifade edilmektedir. İbn Abdilberr, *et-Tembîd*, 8/395; Muhammed b. Yûsuf el-Mevvâk, *et-Tâc ve’l-İklîl*, 3/258.

⁵¹ İbn Abdilberr, *et-Tembîd*, 8/395.

⁵² İbn Abdilberr, *el-Kâfî fî fıkhî ehlî’l-Medîne el-Mâlikî*, nşr. Muhammed Muhammed Mûritânî (Riyâd: Mektebetü’r-Riyâdî’l-Hadîse, 1400/1980), 2/1137.

⁵³ İbn Abdilberr, *el-Kâfî fî fıkhî ehlî’l-Medîne el-Mâlikî*, 2/1137.

⁵⁴ İbnü’l-Münzir, *el-İşrâf ‘alâ mezâhibi’l-’ulemâ’*, 3/424; a.mlf., *el-İknâ*, 1/381.

⁵⁵ Merdâvî, Ebû’l-Hasen Ali b. Süleymân, *el-İnsâf fî ma’rifeti’r-râcih mine’l-bilâf ‘alâ mezhebi’l-İmâmi’l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-’Arabî, 1419/1998), 1/98; Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddîn, *er-Ravzî’l-mürbi’ şerhu Zâdi’l-müstakni*, nşr. Abdülkuddûs Muhammed Nezir (Riyâd: Dâru’l-Müeyyed – Müessesetü’r-Risâle, ts.), 25; a.mlf., *Keşşâfü’l-kenâ’ an metni’l-İknâ*, nşr. Hilâl Musaylihî Mustafâ Hilâl (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1402/1982), *Keşşâfü’l-kenâ’*, 1/80; İbn Temîm, Muhammed b. Temîm, *Mubtasar İbn Temîm alâ mezhebi’l-İmâmi’r-Rabbânî Ebi’ Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî rabimehullâb*, nşr. Ali b. İbrâhîm b. Muhammed el-Kasîr (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1429/2008), 1/139.

⁵⁶ Merdâvî, *el-İnsâf*, 1/98; İbn Temîm, *Mubtasar İbn Temîm*, I, 138-139; Buhûtî, *Keşşâfü’l-kenâ’*, 1/80; a.mlf., *er-Ravzî’l-mürbi*, 25.

muayyen bir vakit tayininde bulunmamıştır.⁵⁷ Hanefilere göre çocuk, dayanabileceği zamandan itibaren bulûğ çağına varmadan sünnet edilmelidir.⁵⁸

Hiz. Peygamber'in, torunları Hiz. Hasan ve Hiz. Hüseyin'i yedi günlükken sünnet ettirdiğine dair rivâyete dayanan İmâm Şâfî çocuğun doğumun yedinci gününde sünnet edilmesini mendup/müstehap görmüştür.⁵⁹ Eğer bu mümkün değilse kırk günlük olunca, bu da olmazsa, yedi yaşında sünnet edilir.⁶⁰

Bazı kaynaklarda Şâfîler'in, Hanefiler ve Mâlikiler gibi Yahudilere benzemek maksadıyla çocuğun yedinci günde sünnet edilmesini mekruh gördükleri zikredilmişse de,⁶¹ Hiz. Peygamber'in, torunları Hiz. Hasan ve Hiz. Hüseyin'i yedi günlükken sünnet ettirdiğine dair rivâyete dayanan Şâfîler⁶² çocuğun doğumun yedinci gününde sünnet edilmesini müstehap görürler.⁶³

Dört mezheb imâmı dışında bu konuda görüş beyan eden birçok âlim bulunmaktadır. İbnü'l-Münzir (ö. 318/930 [?]) bu hususa, yer verdiği şu nakillerle temas etmiştir: "Leys b. Sa'd (ö. 175/791) "Çocuk yedi ile on yaşları arasında sünnet edilir." demiştir.⁶⁴ Mekhûl (ö. 112/730) veya diğerlerinden rivâyet edildiğine göre İbrâhîm Halîlu'r-Rahmân, oğlu İshâk'ı yedinci günde,⁶⁵ diğer oğlu İsmâil'i on üç yaşında⁶⁶ sünnet etmiştir."⁶⁷ İbn Abdilberr, Hiz. İbrâhîm'in oğlu Hiz. İsmâil'i on üç yaşında, oğlu Hiz. İshâk'ı da doğumunun yedinci gününde sünnet ettirdiğine dair rivâyetlerin âlimlerden bir topluluktan mütevâtir olarak geldiğini söylemektedir.⁶⁸ İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350) bu konuyla ilgili olarak şunları söyler: "Beyhakî'nin *Sünen*'inde Mûsâ b. 'Uleyy b. Rebâh'ın (ö. 163/780) babasından ('Uleyy b.

⁵⁷ Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Mubtû'ül-Burbânî*, 8/321; Kâdihân, Fahrüddîn Hasen b. Mansûr, *Fetâvâ Kâdihân* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 3/409; İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm, *el-Babru'r-râik Şerhu Kenzî'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1413/1993), 7/96; 8/554; İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn ed-Dımaşkî, *Reddül-mubtâr 'ale'd-Dürrü'l-mubtâr*, nşr. 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 10/481; 11/153;

⁵⁸ Kâdihân, *Fetâvâ Kâdihân*, 3/409; İbn Nüceym, *el-Babru'r-râik*, 7/96; 8/554; İbn 'Âbidîn, *Reddül-mubtâr*, 10/481.

⁵⁹ Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/324; Nevevî, Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mübezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/303; Cemel, Süleymân b. Ömer, *Fütûhâtü'l-vehbâb bi-tavâzîhi Şerhi Menbeci't-tullâb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/174; Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sabîbi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 15/247; 22/272.

⁶⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 302-303; a.mlf *Ravzatü't-tâlibîn*, nşr. 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 7/387-388; Cemel, *Fütûhâtü'l-vehbâb*, 5/174; Seyyid Bekrî, Ebû Bekr Seyyid Bekrî ed-Dimyâtî, [*Hâşiyetü*] *İnetü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzî Fetbi'l-mu'in bi şerhi Kurretü'l-ayn bi mühimmâti'd-dîn* (Kâhire: Matbaatü Dâri'l-İhyâ'it-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.), 4/175.

⁶¹ Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, *el-Mensû'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: 1404/1983-1429/2008), 19/29.

⁶² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/324.

⁶³ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/303; Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 15/247; 22/272.

⁶⁴ İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, I, 381.

⁶⁵ Hiz. İbrâhîm, oğlu İshâk dünyaya gelince, O'nu sekiz günlük iken sünnet etmiştir; o sırada Hiz. İbrâhîm yüz yaşındaydı. *Kitâb-ı Mukaddes (Eski Abit/Tevrat)*, Tekvîn, 21/4-5. Hıristiyanlığın ilk yazılı belgelerinden kabul edilen Resullerin İşleri Kitab'ında, Hiz. İbrâhîm'e sünnet ahidinin verildiği ve Hiz. İshâk'ın, doğumunun sekizinci günü Hiz. İbrâhîm tarafından sünnet edildiği kaydedilmiştir. *Kitâb-ı Mukaddes (Yeni Abit/İncil)*, Resullerin İşleri, 7/8.

⁶⁶ Tevrat'a göre Hiz. İbrâhîm kendisi sünnet olduğu zaman doksan dokuz yaşında, Hiz. İsmâil ise bu sırada on üç yaşındaydı. *Kitâb-ı Mukaddes (Eski Abit/Tevrat)*, Tekvîn, 17/9-14, 23-27.

⁶⁷ İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf 'alâ mezâhibi'l-'ulemâ'*, 3/424.

⁶⁸ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 8/394.

Rebâh) (ö. 114/732) rivâyet ettiğine göre Hz. İbrâhim yedi günlükken Hz. İshak'ı, on üç yaşındayken Hz. İsmâil'i sünnet etmiştir.⁶⁹ Mekhûl ise: "Hz. İbrâhim, oğlu Hz. İshak'ı doğumunun yedinci günü, Hz. İsmâil'i ise on üç yaşında sünnet ettirdi." demiştir.⁷⁰ Hocamız İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise: "Hz. İbrâhim, Hz. İshak'ı yedinci günde, Hz. İsmâil'i ise bulûğ çağında sünnet etti. Böylece, Hz. İshak'ın sünnet ediliş zamanı İshâkoğulları arasında, Hz. İsmâil'in sünnet ediliş zamanı da İsmâiloğulları arasında bir âdet halini aldı." demiştir.⁷¹ İbnü'l-Kayyim bir başka eserinde bu son rivâyet hakkında şöyle demektedir: "Mekhûl ise: "İbrâhim *aleyhi's-selâm*, oğlu İshâk'ı doğumunun yedinci günü, İsmâil'i ise on üç yaşında sünnet ettirdi." demiştir. Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye: "İshâk *aleyhi's-selâm*'ın sünnet edilişi kendi evlâdı için, İsmâil'in sünnet edilişi de onun kendi evlâdı için bir sünnet oldu" demiştir."⁷²

Bir kısım âlim, sünnet için belli bir dönem tayin edilmediğini,⁷³ dolayısıyla küçükken sünnet olmanın vâcib olmadığını belirtirken,⁷⁴ diğer bir kısım âlim ise bulûğ çağından önce sünneti haram sayacak kadar ileri gitmişlerdir.⁷⁵ Nitekim İmâm Mâverdi (ö. 450/1058), sünnet için vakt-i vücub ve vakt-i istihbâb olmak üzere iki vakit tayin edildiğini, vücub vaktinin bulûğ zamanını,⁷⁶ istihbâb vaktinin ise, doğumun yedinci gününden itibaren bulûğ öncesi dönemi kapsadığına dikkat çekmektedir.⁷⁷ İstihbâb vakti için de tercih edilen zamanın doğumun yedinci günü olduğu, bugünde sünnet yapmanın ve bir mazeret⁷⁸ olmadıkça müstehap olan bu vakti geciktirmemenin müstehap olduğunu belirtmektedir.⁷⁹ Sünnet için en uygun yaşın, çocuğun acıya tahammül edeceği yaş olduğu ve bu konuda yaşanan iklim şartlarının göz önünde bulundurulması gerektiği de söylenmiştir.⁸⁰ Şia'nın İmâmiyye

⁶⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/326.

⁷⁰ İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-me'âd fî beydi hayri'l-ibâd*, nşr. Şuayb el-Arnâvût - Abdülkâdir el-Arnâvût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992) (*Zâdu'l-Meâd*, çev. Şükrü Özen, İklim Yayınları, İstanbul 1988), 2/333 (çev., 2/335-336).

⁷¹ İbnü'l-Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, 350 (çev., 221); *Zâdü'l-me'âd*, 2/333 (çev., 2/335-336).

⁷² İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, 2/333 (çev., 2/335-336).

⁷³ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-entâr şerhu'l-Münteka'l-abbâr* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/112, 114; Komisyon, *Fetâva'l-lecneti't-dâime*, 5/123-124 (No. 2392); Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, 2/455; Yıldırım, *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadisleri*, 1/167, 168.

⁷⁴ Şevkânî bu görüş sahiplerinin cumhur olduğunu belirtmektedir. Şevkânî, *Neylü'l-entâr*, I, 112.

⁷⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, 3/148; İbnü'l-Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, 343-346 (çev., 215-218); İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/355; Şevkânî, *Neylü'l-entâr*, 1/112, 114; Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, 2/455-456.

⁷⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 15/247; Merdâvî, *el-İnsâf*, 1/98; İbnü'l-Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, 343, 344-346 (çev., 215, 216-217); Komisyon, *Fetâva'l-lecneti't-dâime*, 4/43 (No. 17740).

⁷⁷ Kamil Miras, *Sabîh-i Bubârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982), 9/112; Yusuf Kerimoğlu, *Fıkhi Meseleler* (İstanbul: Ölçü Yayınları, 1987), 2/309; Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, 2/456; Ahmet Necati Yeniel – Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâvud Terceme ve Şerhi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987), 1/109; a.m.f., *Sünen-i Ebû Dâvud Kitâbü'l-Edeb Terceme ve Şerhi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2013), 689.

⁷⁸ İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), bir mazeret olmadıkça erkeklerin sünneti terketmelerinin büyük günah olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcîr 'un iktirâfi'l-kebâir* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1407/1987), 2/268 (389. Büyük Günah).

⁷⁹ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâmi's-Sâfî*, 13/433-434.

⁸⁰ Karslızâde Cemaleddin, *Me'debetü'l-bitân* (İstanbul 1252), 9.

(Ca'feriyye)⁸¹ ve Zeydiyye⁸² kolları ile Hâricîlerin İbâzıyye⁸³ kolu da aynı görüşte olmakla beraber Şafîiler gibi “Hz. Peygamber Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i doğumlarının yedinci günü sünnet ettirmiştir.” rivâyetine dayanarak yedinci günü sünneti müstehap görürler. Sünnetin ileri yaşlarda yapılması gerektiğini söyleyenler ise, Buhârî’nin şu rivâyetini delil almışlardır: İbn Abbâs’a “Rasûlullah *sallâllâhu aleyhi ve sellem* vefat ettiğinde sen kaç yaşlarındaydın?” diye sorulunca şöyle cevap verdi: “Ben o zamanlar sünnet olmuş bir çocuktum. Sahâbîler, müdrik oluncaya kadar (ergenlik çağına girmedikçe) çocuklarını sünnet etmezlerdi.”⁸⁴ İbnü’l-Kayyim, Aynî (ö. 855/1451) ve Şevkânî’nin (ö. 1250/1834) belirttiklerine göre İbn Abbâs’ın “müdrük oluncaya kadar çocuklarını sünnet etmezlerdi” sözü “bulûğ çağına yaklaşıncaya kadar sünnet etmezlerdi” anlamına gelmektedir.⁸⁵ Nitekim kaynaklarda, İbn Abbâs’ın sünnet olduğunda on,⁸⁶ on üç,⁸⁷ on beş⁸⁸ ve başka yaşlarda⁸⁹ olduğuna dair muhtelif rivâyetler vardır.⁹⁰ Siyer ve

⁸¹ Bkz. Küleynî, Muhammed b. Ya’kûb, *el-Kâfî (Furû’u’l-Kâfî)* (Beyrut: Menşûrâtü’l-Fecr, 1428/2007), 6/23-25 (No. 23/1-10; 24/1-6); İbn Bâbeveyh, Ebû Ca’fer el-Kummî, *Men lâ yahdurühü’l-fakîh*, nşr. Hüseyin el-A’lemî (Beyrut: Menşûrâtü Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbûât, 1406/1986), 3/321-322 (No. 4724-4726); Taberî, Radiyyuddîn el-Hasen b. el-Fadl, *Mekârimü’l-ahlak* (Kuveyt: Mektebetü’l-Elfeyn, ts.), 296-297; el-Muhakkık el-Hillî, Necmüddîn Ca’fer, *Şerâ’u’l-İslâm fî mesâ’ilî’l-belâl ve’l-barâm* (Beyrut: Dârü’l-Kârî, 1425/2004), 2/582; Şehid-i Sâni, Zeynüddîn b. Ali, *Mesâlikü’l-efhâm ilâ tenkibi Şerâ’i’l-İslâm* (Kum: Müessesetü’l-Maârifil-İslâmiyye, 1429/2008) 8/402-405; Seyyid Muhammed el-Âmilî, *Nihâyetü’l-merâm*, nşr. el-Hâc Âğâ Müctebâ el-İrâkî – Ali Penâh el-İştihârdî – Âkâ Hüseyin el-Ezdi (Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî et-Tâbia li Cemâati’l-Müderrişin, 1413/1992), 1/453-454; Hür el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasen, *Tafsîlü vesâ’ilî’s-Şî’a ila tabsîli mesâ’ilî’s-şerâ’a*, nşr. Müessesetü Ali’l-Beyt li İhyâit-Türâs (Kum: Müessesetü Âlil-Beyt li İhyâit-Türâs, 1438/2017), 21/433 (No. 27510); 21/433-444 (No. 27512-27538); Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihârü’l-envâri’l-câmia li-düreri abbâri’l-eimmeti’l-ethâr aleyhimü’s-selâm*, nşr. Komisyon (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi’l-Arabî, 1403/1983), 101/107-108, 109-110, 110, 112, 113-114, 115, 116-117, 120, 122-123, 123-126 (No. 1-5, 10-12, 14, 16, 19, 20, 27, 37, 43, 50, 64, 73-91); Şevkânî, *Neylül-entâr*, 1/112-114.

⁸² İbnü’l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Kitâbu’l-Babri’-z-zabbâr el-câmi’ li-mezâhibi’-ulemâi’l-emsâr*, nşr. el-Kâdî Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî (San’â/Yemen: Dârü’l-Hikmeti’l-Yemeniyye, 1409/1988), 4/370-371; Ahmed b. Kâsım el-Ânsî el-Yemânî es-San’ânî, *et-Tâcü’l-mezheb li abkâmi’l-mezheb şerhu metni’l-Ezhab fî fikhi’l-eimmeti’l-ethâr*. (San’â/Yemen: Dârü’l-Hikmeti’l-Yemeniyye, 1414/1993), 3/470; Şevkânî, *Neylül-entâr*, 1/112-114.

⁸³ Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf el-Adevî, *Şerhu Kitâbi’n-Nûl ve şifa’i’l-alîl* (Cidde: Mektebetü’l-İrşâd – Beyrut: Dârü’l-Feth, 1392-93/1972-73), 2/471-473.

⁸⁴ Buhârî, “İsti’zân”, 51 (No. 6299, 6300); Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1398/1978), 1/264, 287, 357.

⁸⁵ İbnü’l-Kayyim, *Tuhfetü’l-mevdûd*, 345-346 (çev., 217-218); Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 22/273; Şevkânî, *Neylül-entâr*, 1/114.

⁸⁶ Buhârî, “Fadâilü’l-Kur’ân”, 25 (No. 5035, 5036).

⁸⁷ Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî (Dâru İhyâit-Türâsi’l-Arabî, ys., ts.), 10/233 (No. 10567). Heysemî isnâdının munkatı olduğunu söylemektedir. Heysemî, Nürüddîn el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid ve menba’u’l-fevâid* (Beyrut: Dârü’l-Kütübîl-İlmiyye, 1408/1988), 9/285.

⁸⁸ Ahmed, *el-Müsned*, I, 373; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, 10/235 (No. 10578); Hâkim, Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sabihayn* (Zehebî’nin *Telhîsu’l-Müstedrek*’i ile birlikte) (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 3/533-534. Hâkim, Şeyhayn’ın şartına göre sahih bir hadis olduğunu söylemiş, Zehebî de *Telhîs*’de ona bu hususta muvafakat etmiştir. Heysemî de “Ricâli Sahih’in ricâlidir” demiştir. Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid*, 9/285.

⁸⁹ Kaynaklarda İbn Abbâs’ın sünnet olduğunda on iki yaşında [Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, 10/234 (No. 10576); İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 8/702], on dört veya on altı yaşında [İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 8/702] olduğuna dair muhtelif rivâyetler vardır.

⁹⁰ İbrahim Canan, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.), 89.

hadis ulemâsının ekserisine göre, Hz. Peygamber'in vefatı esnasında İbn Abbâs on üç yaşındaydı.⁹¹

İbn Abbâs'ın bu cevabı, sahâbe topluluğunun çocuk sünnetinin vaktiyle ilgili uygulamasının bir özeti mâhiyetindedir. Bu uygulama ise çocukların yedinci gün sünnet edilmesi hususuna muarızdır. Nitekim başta İmâm Ebû Hanîfe, İmâm Mâlik ve Ahmed b. Hanbel olmak üzere fukahâdan gelen görüşler genel olarak, İbn Abbâs'ın cevabında ifade edilen sahâbe topluluğunun çocuk sünnetinin vaktiyle ilgili uygulamasını destekler niteliktedir.⁹²

Sünnetin vakti konusunda yukarıda zikri geçen bazı görüşleri aktaran İbnü'l-Münzir sözlerine şöyle devam etmiştir: "Bu konuda ne sabit/kesin bir yasaklama, ne önceki âlimlerin çocuklarını belli bir vakitte sünnet ettiklerine dair kendisine başvurulabilecek bir haber/hadis, ne de uyulabilecek bir sünnet vardır. Eşyada asloğan mübahlıktır. Bir şeyi yasaklamak, ancak bir delil ile câiz olur. Dolayısıyla bazıları çocuğun yedinci günde sünnet edilmesini yasaklasalar da biz bu hususta bir delil bilmiyoruz."⁹³

Sonuç olarak İslâm çocukların sünnet edileceği vakit hususunda kesin bir zaman sınırlaması getirmemiş,⁹⁴ bu hususu ebeveynlerin inisiyatifi yanında içinde yaşanan bölgenin örf ve âdetlerine bırakmıştır.⁹⁵ Nitekim meşhur Hanbelî âlim Şemsüddîn İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 682/1283) "... Sünnetin belli bir vakti yoktur; çocuk ergenlik çağına ulaşmadan önce ne zaman yapılsa isabet edilmiş olur"⁹⁶ diyerek bu noktaya dikkat çekmiştir. Bununla birlikte sünnetin ve sünnet töreninin çocuğun hâfızasında dinî motiflerle bezenmiş bir hâtıra olarak yer tutmasının, dinî değerlere bağlı bir kişilik kazanmasında olumlu bir rol üstlenebileceğini düşünen fakîhler, çocuğu namaza alıştırmayla ilgili hadisleri de dikkate alarak temyiz ile bulûğ çağları arasındaki zaman diliminin sünnet için daha uygun olduğunu belirtmişlerdir ki, günümüz modern tıbbı da bu hususu teyit etmektedir.⁹⁷ Bazı doktorlar,

⁹¹ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 4/67; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnâvût - Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 3/335-336; İbnü'l-Kayyim, *Tuhfetü'l-mendûd*, 344-345 (çev., 217); İbn Hacer, *Fetbu'l-bârî*, 8/702-703; 11/93; a.mlf., *el-İsâbe fî temyizü's-sahâbe*, nşr. Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 4/122; a.mlf., *Tehzîbü'l-Tehzîb*, nşr. Mustafa 'Abdülkâdir 'Atâ' (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 5/247; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 22/273.

⁹² Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Sarı, "Rivâyetlere Göre Sünnetin (Hitânın) Tarihi ve Ahkâmı", 275-283.

⁹³ İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, 3/424; a.mlf., *el-İknâ'*, 1/381.

⁹⁴ Komisyon, *Fetâva'l-lecneti't-dâime*, 5/123-124 (No. 2392); Ahmed Paşa, *Rehber-i hitân*, 8; Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslâm Fıkhi İbadât-Muamelât-Ferâiz* (Konya: Uysal Kitabevi, 1980), 4/70; a.mlf., *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadisleri*, 1/168; Dalci, *İslâm'da Sünnet ve Merasimleri*, 31-32, 87-88, 93.

⁹⁵ Ahmed Paşa, *Rehber-i hitân*, 8; Kara, *Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihali*, 615; Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslâm Fıkhi*, 4/70; Dalci, *İslâm'da Sünnet ve Merasimleri*, 31-32, 57, 87-88, 93.

⁹⁶ Şemsüddîn İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Ebî Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî ed-Dımaşkî, *eş-Şerhu'l-kebir (el-Muğnâ içinde)* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1392/1972), 1/110.

⁹⁷ Bkz. Komisyon, *Fetâva'l-lecneti't-dâime*, 5/112, 123-124 (No. 8378, 2392); Ferec Muhammed Muhammed Sâlim, *Hükümü hitânî'l-inâs dirâse mukârene beyne'l-fikhi'l-İslâmî ve't-tib ve'l-kânûn* (İskenderiyye: Mektebetü'l-Vefâ' el-Kânûniyye, 1435/2014), 277; Kara, *Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihali*, 615; Bozkurt, "Sünnet (Hitân)", 5/461;

yenidoğan döneminde olmazsa çocuğun hem ameliyatı hem de toplumsal değerleri daha gerçekçi olarak değerlendirebileceği yedi-on yaş arasını önermektedirler.⁹⁸

Osmanlılar'daki yaygın uygulama da bu yöndedir; şehzâdeler temyiz çağında sünnet ettirilir, ondan sonra sancağa çıkarılırdı.⁹⁹ Ülkemizde de genelde erkek çocuklar, ilköğretim çağına gelmeden, okula başlamadan önce sünnet edilirler.¹⁰⁰

2. Çocukların Yedi Günlükken Sünnet Edilmesine Yönelik Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

Yukarıda da temas edildiği gibi çocukların sünnet edileceği vakti açıkça ifade eden sahîh bir nas olmadığından, müctehid imâmlar bu konuda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşlerden biri de çocukların yedi günlükken sünnet edilmesini mendup/müstehap gören Şâfîîler'in görüşüdür.¹⁰¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu görüşte olanların dayandığı beş rivâyet aşağıdaki gibidir.

2.1. Câbir b. Abdullah (ö. 74/693) Hadisi

(...) حَدَّثَنِي (حَدَّثَنَا) مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي السَّرِيِّ الْعَسْقَلَانِيُّ، حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُثَنِّدِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَقَّ (نَحَرَ) عَنِ الْحَسَنِ، وَالْحُسَيْنِ، وَحَتْنَهُمَا لِسَبْعَةِ أَيَّامٍ

“Rasûlullah, Hz. Hasan (ö. 49/669) ve Hz. Hüseyin (ö. 61/681) adına akıka kurbanı kesti [ve yedinci gün onları sünnet ettirdi.]”

Hadisi bu lafızla muharricler; Muhammed b. Ebi's-Serî el-'Askalânî [Muhammed b. el-Mütevekkil] (ö. 238/852) ⇒ el-Velîd b. Müslim [el-Kureşî] (ö. 195/810) ⇒ Züheyr b. Muhammed (ö. 162/779) ⇒ Muhammed b. el-Münkedir (ö. 131/748) ⇒ Câbir b. Abdullah tarikiyle Hz. Peygamber'den rivâyet etmişlerdir.¹⁰²

Ahmet Necati Yeniçel – Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâvud Kitâbı'l-Edeb Terceme ve Şerhi*, 687, 688; Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslâm Fıkhu*, 4/70; Ataseven, *Tarih Boyunca Sünnet*, 20-21, 61-63; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 98.

⁹⁸ Eroğlu, *Erkek Sünneti*, 50; Ataseven, *Tarih Boyunca Sünnet*, 63.

⁹⁹ Bozkurt, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, “Sünnet”, 38/158; a.mlf., “Sünnet”, *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006), 4/1843; Nil Sarı - M. Bedizel Zülfikar, “Bir İslâm Geleneği Olarak Sünnet”, *Millî Saraylar: Sanat - Tarih - Mimarlık Dergisi* (1993), 140; Eroğlu, *Erkek Sünneti*, 49-50; İzgi, “Tedavi Amaçlı Olmayan Erkek Çocuk Sünnetinin Etik Değerlendirmesi”, 205; Yüksel Kırımlı, “Yetişkin Olmaya İlk Adım “Sünnet””, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi* 24 (2010), 25-26; Dalcı, *İslâm'da Sünnet ve Merasimleri*, 57.

¹⁰⁰ Kaan Gökteş, *Oldu da Bitti Maşallah Tarih, Din, Etik ve Çocuk Hakları Açısından Sünnet* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013), 82; Dalcı, *İslâm'da Sünnet ve Merasimleri*, 57.

¹⁰¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/302-303; a.mlf., *Ravzatü't-tâlibîn*, 7/387-388; Cemal, *Fütûbâtü'l-vehbâb*, 5/174; Seyyid Bekrî, *[Hâşiyetü] İnanetü't-tâlibîn*, 4/175; Aynî, *Umdu't-tâlibîn*, 15/247; 22/272; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne* (Kâhire: Dâru'l-Feth li'l-İlâmi'l-'Arabî, 1418/1998) (*Fıkhu's-Sünne*, çev. Tayyar Tekin, İstanbul: Pınar Yayınları, İstanbul, 1990), 1/46 (çev., 1/43). Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Sarı, “Rivâyetlere Göre Sünnetin (Hitânın) Tarihi ve Ahkâmı”, 277.

¹⁰² İbn Ebi'd-Dünyâ, Abdullah b. Muhammed, el-*İyâl*, nşr. Necm Abdurrahmân Halef (Demmâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1410/1990), 1/189 (No. 50); 2/783 (No. 582); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-ensat*, nşr. Târik b. İvazullâh b. Muhammed ve 'Abdulmuhsin el-Hüseynî (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995), 7/12 (No. 6708); a.mlf., *el-*

2.1.1. Hadisin Sened Yönünden Değerlendirmesi

Hadisi rivâyet eden Taberânî, hadisin ardından şöyle demiştir: “Bu hadisi Muhammed b. el-Münkedir’den Züheyr b. Muhammed’den başkası rivâyet etmemiştir. Bu hadisi rivâyet eden râvilerden el-Velîd b. Müslim dışında hiçbirisi ‘ve yedinci gün onları sünnet ettirdi’ lafzını zikretmemiştir.”¹⁰³ İbn Adî ise hadisin ardından şöyle demiştir: “Bu hadisi el-Velîd b. Müslim’den Muhammed b. el-Mütevekkil’den başkasının rivâyet ettiğini bilmiyorum. Muhammed b. el-Mütevekkil de Muhammed b. Ebi’s-Serî el-‘Askalânî’dir.”¹⁰⁴

Taberânî ve İbn Adî’nin işaret ettikleri yukarıdaki isnâd, vâhî bir isnâd olup birkaç yönden illetlidir:¹⁰⁵

a. Muhammed b. Ebi’s-Serî el-‘Askalânî. Tam ismi Muhammed b. el-Mütevekkil, Ebû Abdillâh b. Ebi’s-Serî el-‘Askalânî’dir. 238/852 tarihinde vefat etmiştir. Kendisini Yahyâ b. Maîn¹⁰⁶ (233/848) ve İbn Hibbân¹⁰⁷ (ö. 354/965) dışında doğrudan tevsîk eden âlim yoktur. Heysemî (ö. 807/1405) hadisi naklettikten sonra şöyle demiştir: “İsnâdında Muhammed b. Ebi’s-Serî vardır. Onu İbn Hibbân ve diğerleri tevsîk etmiştir. Ancak onda lîn vardır.”¹⁰⁸ Benzer ifadeleri kullanan Zehebî (ö. 748/1348) şöyle demiştir: “Tevsîk edilmiştir. Ancak Ebû

Mu’cemu’s-sağîr (er-Ravdu’d-dânî ile’l-mu’cemi’s-sağîr li’t-Taberânî), nşr. Muhammed Şükür Mahmûd el-Hâcc (Beyrut ve Ammân: el-Mektebü’l-İslâmî ve Dâru ‘Ammâr, 1405/1985), 2/122 (No. 891); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 8/324; a.mlf., *Şu’abü’l-îmân*, nşr. Muhammed Sa’îd Zağlûl (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1410/1990), 6/394-395 (No. 8638); İbn Asâkir, *Tebyînü’l-îmtinân*, 43 (No. 24, 25); Ebû’s-Şeyh [bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 10/353, 355]; İbn Adî, Abdullâh b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi’r-ricâl*, nşr. Kurul (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1405/1985), 3/1074-1075.

¹⁰³ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-ersat*, 7/12 (No. 6708); a.mlf., *el-Mu’cemu’s-sağîr*, 2/122 (No. 891).

¹⁰⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/1075.

¹⁰⁵ Buradaki illet (illet/mu’al/mu’allel), yukarıdaki senedde olduğu gibi râvileri arasında vehm sâhibi râvinin bulunduğu isnâd, daha genel anlamıyla râvileri arasında cerh sebeplerinden herhangi biriyle tenkide uğramış râvi bulunan hadis mânâsında kullanılmıştır. Bu kullanıma göre hadisin sahihliğine zarar veren, onu sahihlikten düşüren gizli açık her türlü kusur illet olmaktadır. Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstılabları Sözlüğü* (İstanbul: HADİSEVİ, 2006), 151, 195; Hamza Abdullah el-Melibârî, *Nażarât cedide fi ’ulûmi’l-badîs* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2003) (*Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, çev. Muhittin Düzenli-Ayhan Ak, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 117-118 (çev., 138); Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar –İllet ve Şâz-* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 56-59.

¹⁰⁶ Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân, *Tebzîbü’l-Kemâl fî esmâi’r-ricâl*, nşr. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1422/2002), 26/358; Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 4/24; İbn Hacer, *Tebzîbü’r-Tebzîb*, 9/367. Yahyâ b. Maîn “sika” lafzını bazen kasıtlı olarak yalan konuşmaz anlamında râvinin adâletinin sübütünü göstermek için kullanır. Bkz. Amr Abdülmun’im Selîm, *Tabrîru avvâli’r-rivâti’l-mubtelefi fihim bi mâ lâ yücibu’r-red dirâse nakdiyye li kütâbi: Men tüeküllime fihî ve hüve mevsuk li’l-Hâfîzî’-Zehebî* (Tantâ: Dâru’d-Dıyâ, 1425/2005), 410.

¹⁰⁷ İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, nşr. Muhammed Abdülmuid Hân (Haydarâbâd: Dâiretü’l-Meârifî’l-Osmâniyye, 1393/1973), 9/88 (No. 15335). İbn Hibbân’ın Muhammed b. el-Mütevekkil hakkındaki “Kendisi hâfizlardandı” şeklindeki değerlendirmesini, râvi bazen hıfz ile nitelenebilir ancak zabtında “lîn” olabilir şeklinde anlamak mümkündür. Dolayısıyla arada herhangi bir çelişki yoktur. Bkz. Amr Abdülmun’im Selîm, *Tabrîru avvâli’r-rivâti’l-mubtelefi fihim*, 410.

¹⁰⁸ Heysemî, *Mecma’u’ş-şeyâid*, 4/59. Krş. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *İrvâu’l-galîl fî tabrici ebâdîsi menâri’s-sebil* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1405/1985), 4/383.

Hâtım er-Râzî (ö. 277/890) ‘leyyinü’l-hadîs¹⁰⁹ olduğunu söylemiştir.”¹¹⁰ Hâfız İbn Hacer (ö. 852/1449) ise Muhammed b. Ebi’s-Serî hakkında “Sadûk ârif olup pek çok vehmi vardır.”¹¹¹ demiştir. İbn Hacer’in sözünü şöyle anlamak mümkündür: Muhammed b. Ebi’s-Serî, her ne kadar adaleti bakımından sadûk-hasenü’l-hadîs olsa da¹¹² İbn Adî, Mesleme b. Kâsım (ö. 353/964) ve İbn Vaddâh (ö. 287/900) gibi muhaddislerin ifade ettiği gibi galat ve vehmi çok olan bir râvidir.¹¹³ Bu hadisin onun vehimlerinden olması muhtemeldir. Üstelik İbn Adî ve Zehebî, Muhammed b. el-Mütevekkil’in münker hadisleri olduğunu belirtmektedirler.¹¹⁴ Bu nedenle hali böyle olan bir râvinin teferrüdü kabul edilemez.¹¹⁵ el-Elbânî (ö. 1420/1999) *Temâmü’l-minne*’de hıfzından dolayı Muhammed hakkında konuşulduğunu söylemiş,¹¹⁶ *İrvâu’l-galîl*’de ise “O zayıftır” dedikten sonra İbn Hacer’in yukarıdaki sözüne yer vermiştir.¹¹⁷

b. el-Velîd b. Müslim (ö. 195/810). Velîd b. Müslim, tesviye tedlîsi yapmakla yani rivâyet ettiği hadislerin sened zincirindeki zayıf râvileri gizlemekle tanınan bir râvidir.¹¹⁸ Hatta kaynaklarda bazı âlimlerin “Velîd b. Müslim başkasına ait sözleri Hz. Peygamber’e aitmiş gibi rivâyet ederek hadisleri merfû hale getiren biridir.”¹¹⁹ dediği kayıtlıdır.

Hadis ilminin Şeyhu’l-İslâm’ı İbn Hacer tarafından müdellislerin dördüncü mertebesinde yer aldığı ifade edilen¹²⁰ ve tesviye tedlîsi yapmakla bilinen el-Velîd b. Müslim, bu isnâdda; gerek hocası Zühre b. Muhammed’den gerekse yukarıdaki diğer râvilerden bu

¹⁰⁹ İbn Ebî Hâtım, Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, *Kitâbü’l-Cerh ve’t-ta’dîl*, nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd: Meclisu Dâireti’l-Me’ârifî’l-Osmâniyye, 1371/1952), 8/105 (No. 452).

¹¹⁰ Zehebî, *el-Kâşif fî ma’rifeti men lehu rivâye fî’l-Kütübi’s-sitte*, nşr. Muhammed ‘Avvâme ve Ahmed Muhammed el-Hatîb (Cidde: Dârü’l-Kible lî’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye ve Müessesetü ‘Ulûmi’l-Kur’ân, 1413/1992), 2/214 (No. 5133).

¹¹¹ İbn Hacer, *Takrîbü’l-Tebzîb*, nşr. Ebu’l-Eşbâl Sağır Ahmed Şâğif el-Pâkistânî (Riyâd: Dârü’l-Âsime, 1416/1995), 892 (No. 6303). Bkz. a.mlf., *Tebzîbü’l-Tebzîb*, 9/367-368 (No. 6551); a.mlf., *Lisânü’l-Mezân* (Kâhire: Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 7/373 (No. 4729).

¹¹² Beşşâr Avvâd Ma’rûf - Şuayb el-Arnâvût, *Tahrîru Takrîbi’l-Tebzîb* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1417/1997), 3/313.

¹¹³ Mizzî, *Tebzîbü’l-Kemâl*, 26/358; Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl*, 4/24; İbn Hacer, *Tebzîbü’l-Tebzîb*, 9/367.

¹¹⁴ Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl*, 4/24; İbn Hacer, *Tebzîbü’l-Tebzîb*, 9/367.

¹¹⁵ Amr Abdülmun’im Selîm, *Fethu’l-azîz bi’t-ta’lîki alâ Kitâbi’l-Veçîz fî fıkhi’s-sünne ve’l-kitâbi’l-azîz* (Tantâ: Dârü’d-Diyâ’, 1424/2003), 26; a.mlf., *Tahrîru avvâli’r-rivâti’l-muhtelefi fihim*, 410; Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halîfe Muhammed er-Rebâh, *Abkâmu’l-mevlûd fî’s-sünneti’l-mutabbara* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1415/1994), 108; Ahmed el-Îsevî, *Abkâmu’l-tıfîl*, takdîm Mustafâ el-‘Adevî (Riyâd: Dârü’l-Hicra, 1413/1992), 204.

¹¹⁶ el-Elbânî, *Temâmü’l-minne fî’t-ta’lîki ‘alâ Fıkhi’s-sünne* (Riyâd: Dârü’r-Râye, 1409/1989), 67; Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âlu Nu’mân, *Câmiu türâsi’l-Allâme el-Elbânî fî’l-fıkhi (Mevsûatü’l-Allâme el-Elbânî 3)* (San’â/Yemen: Merkezü’n-Nu’mân li’l-Buhûs ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve Tahkiku’t-Türâs ve’t-Terceme, 1431/2010), 1/453.

¹¹⁷ el-Elbânî, *İrvâu’l-galîl*, 4/383; Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âlu Nu’mân, *Câmiu türâsi’l-Allâme el-Elbânî*, 1/453.

¹¹⁸ Mizzî, *Tebzîbü’l-Kemâl*, 31/86-99 (No. 6737); Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl*, 4/347-348 (No. 9405); a.mlf., *el-Kâşif*, 2/355 (No. 6094); İbnü’l-Kayyim, *Tuhfetü’l-mevdûd*, 311-313 (çev., 193-194); İbn Hacer, *Ta’rîfü eblî’t-takdîs bi merâtibi’l-mevsûfîne bi’t-tedlîs*, nşr. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî (Ammân: Mektebetü’l-Menâr, 1403/1983), 51 (No. 127); a.mlf., *Tebzîbü’l-Tebzîb*, 11/133-136 (No. 7776); a.mlf., *Takrîbü’l-Tebzîb*, 1041 (No. 7506); el-Elbânî, *Temâmü’l-minne*, 67-68; Amr Abdülmun’im Selîm, *Tahrîru avvâli’r-rivâti’l-muhtelefi fihim*, 468-469.

¹¹⁹ Mizzî, *Tebzîbü’l-Kemâl*, 31/96; İbn Hacer, *Tebzîbü’l-Tebzîb*, 11/135. Bkz. Amr Abdülmun’im Selîm, *Tahrîru avvâli’r-rivâti’l-muhtelefi fihim*, 468-469.

¹²⁰ İbn Hacer, *Ta’rîfü eblî’t-takdîs*, 51 (No. 127).

hadisi (عن) rivâyet lafzını kullanarak mu‘anan olarak rivâyet ettiği için bu isnâd zayıftır.¹²¹ Zira dördüncü mertebede yer alan müdellis râviler, zayıf ve mechûl râvilerden çokça tedlîs yaptıklarından dolayı hadisi aldıkları kişilerden bu hadisi işittiklerini açıkça gösteren rivâyet lafızlarından birini kullanmadıkları sürece hadisleri ile ihticâc edilemeyeceği hususu, hadis usûlünde ittifak edilen kâidelerden biridir.¹²² Bu nedenle el-Velîd b. Müslim işittiğini açıkça belirtmediği sürece bu isnâdda olduğu gibi kendisiyle ihticâc edilmez.

c. Züheyr b. Muhammed (ö. 162/779).¹²³ Kaynaklarda belirtildiğine göre Şamlılar’ın Züheyr b. Muhammed’den yaptığı rivâyetler münker kabul edilmiştir.¹²⁴ Ebû Hâtîm er-Râzî (ö. 277/890) bu konuda şöyle demektedir: “Mahalli sıdktır, (lakin) ezberi kötüdür. Kötü ezberinden dolayı Şam’da rivâyet ettiği hadisler Irak’ta rivâyet ettiklerinden daha münkerdir. Horasan ehlindendi, Medine’de ikamet etti (sonra) Şam’a geldi. (Şam’da) kitaplarından rivâyet ettiği hadisler sâlihtir. Ezberinden rivâyet ettiği hadislerde ise yanlışlar vardır.”¹²⁵ Ebû Hâtîm’in bu ifadelerine “Şam’da ezberinden hadis rivâyet etti, bundan dolayı da hatası çok oldu.” şeklinde yer veren İbn Hacer ayrıca şöyle demektedir: “Şâm ehlinin Züheyr b. Muhammed’den rivâyetleri müstakîm değildir. Bu sebeple zayıf görülmüştür.”¹²⁶ Bu isnâdda hadisi Züheyr b. Muhammed’den rivâyet eden el-Velîd b. Müslim Dımaşkî yani Şamlı olduğu¹²⁷ için İbn Adî bu hadisi Züheyr b. Muhammed’in münker hadislerinden görmüştür.¹²⁸ Bu sebepten dolayı bu isnâd zayıftır.¹²⁹

2.1.2. Hadisin Metin Yönünden Değerlendirmesi

Hadisin sonunda zikredilen “ve yedinci gün onları sünnet ettirdi” ziyadesi münkerdir. Zira bu hadisi Hz. Peygamber’den rivâyet eden yedi sahâbîden hiçbiri bu ziyadeyi zikretmemiştir. Bu sahâbîler şunlardır: Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Âişe (ö. 58/678), Büreyde b. Husayb el-Eslemî (ö. 63/682-83 [?]), Abdullah b. Amr (ö. 65/684-85), İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Tâbî Ebû’z-Zübeyr’in (ö. 126/743-44) rivâyetiyle Câbir b. Abdullah (ö. 74/693) ve Enes

¹²¹ Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halîfe Muhammed er-Rebâh, *Abkâmu’l-mevlûd*, 108; Mer’î b. Ahmed el-Halkî, *el-Hitân ve abkâmu’l-mevlûd* (Riyâd: Dâru’l-Âsime, 1435/2014), 177; Ahmed el-Îsevî, *Abkâmu’l-tijl*, 204.

¹²² İbn Hacer, *Ta’rîfu ehlî’t-takdîs*, 14. Bkz. Amr Abdülmun’im Selîm, *Tabrîru avvâli’r-rivâti’l-muhtelefi fihim*, 469.

¹²³ Ahmed b. Hanbel; Züheyr b. Muhammed hakkında bir yandan “sika”, “mukâribu’l-hadis”, “mustakîmu’l-hadis”, leyse bihi be’s” gibi farklı ifadeler kullanırken, diğer yandan Şamlılar’ın Züheyr b. Muhammed’den yaptığı rivâyetlerde münker hadisler olduğunu açıkça ifade etmektedir. Yahyâ b. Maîn için de durum aynıdır. Bir yandan “sika”, “sâlih, lâ be’s bih”, “leyse bihi be’s”, leyse bi’l-kavî”, “zayıf” şeklinde farklı ifadeler kullanırken, öte yandan başta Amr b. Ebî Seleme et-Tinnîsî olmak üzere Şamlılar’ın Züheyr b. Muhammed’den yaptığı rivâyetlerde münker hadisler olduğunu söylemektedir. Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl*, 2/84; İbn Hacer, *Tebzîbü’l-Tebzîb*, 3/309.

¹²⁴ Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl*, 2/84-85 (No. 2918); İbn Hacer, *Tebzîbü’l-Tebzîb*, 3/308-309 (No. 2134).

¹²⁵ İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbü’l-Cerb ve’t-ta’dîl*, 3/590.

¹²⁶ İbn Hacer, *Takrîbü’l-Tebzîb*, 342 (No. 2060).

¹²⁷ Mizzî, *Tebzîbü’l-Kemâl*, 31/86-99 (No. 6737); Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl*, 4/347-348 (No. 9405); a.m.f., *el-Kâşif*, 2/355 (No. 6094); İbn Hacer, *Tebzîbü’l-Tebzîb*, 11/133-136 (No. 7776); a.m.f., *Takrîbü’l-Tebzîb*, 1041 (No. 7506).

¹²⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/1074-1075.

¹²⁹ Amr Abdülmun’im Selîm, *Fethu’l-azîz*, 26; Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halîfe Muhammed er-Rebâh, *Abkâmu’l-mevlûd*, 108-109; Mer’î b. Ahmed el-Halkî, *el-Hitân ve abkâmu’l-mevlûd*, 177.

b. Mâlik (ö. 93/711-12).¹³⁰ Sadece iki farklı tarikten gelen Câbir b. Abdullah hadisinin bir rivâyetinde bu ziyade zikredilmiştir.¹³¹ O da Tâbü Muhammed b. el-Münkedir'in (ö. 131/748) Câbir b. Abdullah'dan yaptığı yukarıdaki rivâyettir.¹³² Bu hadisi Câbir b. Abdullah'dan rivâyet eden diğer bir Tâbü Ebü'z-Zübeyr'in (ö. 126/743-44) rivâyeti, kendilerinden bu hadisin ilgili ziyade olmadan "Rasûlullah, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin adına akîka kurbanı kesti" lafzıyla rivâyet edildiği diğer sahâbîlerin rivâyetine muvafıktır. Hadisi mezkûr ziyade olmadan bu lafızla Şebâbe b. Sevvâr (ö. 204/819) ⇒ el-Mugîre b. Müslim (ö. 160/777 dolayları)¹³³ ⇒ Ebü'z-Zübeyr ⇒ Câbir b. Abdullah kanalıyla İbn Ebî Şeybe¹³⁴ (ö. 235/849) ve ondan rivâyetle Ebû Yâ'la¹³⁵ (ö. 307/919) ve Taberânî¹³⁶ rivâyet etmiştir. Bu isnâd, her ne kadar tedlîs yapmakla nitelenen ve İbn Hacer tarafından müdellislerin üçüncü mertebesinde yer aldığı ifade edilen Ebü'z-Zübeyr'in¹³⁷ Câbir b. Abdullah'tan mu'anân (عن) rivayeti¹³⁸ nedeniyle zayıf sayılmışsa da Muhammed b. el-Münkedir'in kendisine mütâbaatı ve bu konuda gelen diğer şâhidler nedeniyle hadis ulemâsının ekserisi hadisi hasen olarak değerlendirmiştir.¹³⁹ Hadisi bu ziyadeyle Câbir b. Abdullah'dan rivâyet eden Tâbü Muhammed b. el-Münkedir ise âlimlerin ittifakıyla sika bir râvidir.¹⁴⁰ Bundan dolayı hadisteki bu illet ondan değil daha önce belirtildiği gibi hadisi kendisinden rivâyet eden râvilerden kaynaklanmaktadır.¹⁴¹ Hâfız Irâkî (ö. 806/1404), "Hadisi Taberânî *es-Sağîr*'de Hz. Câbir'den zayıf bir senedle rivâyet etmiştir."¹⁴² diyerek hadisin mezkûr ziyadeyle zayıf olduğuna işaret etmiştir.

el-Elbânî'nin "İbn Hacer *Fethu'l-bârî*'de (10/282) bu hadisi Ebü's-Şeyh ve Beyhakî'ye nispet etmiş ve Hâfız İbn Hacer hadis hakkında sessiz kalarak bir hüküm beyanında

¹³⁰ Bu rivâyetler için bkz. el-Elbânî, *İrvâ'u'l-galîl*, 4/379-384; Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halîfe Muhammed er-Rebâh, *Abkâmu'l-mevlûd*, 109.

¹³¹ Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halîfe Muhammed er-Rebâh, *Abkâmu'l-mevlûd*, 109.

¹³² Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 4/59; el-Elbânî, *İrvâ'u'l-galîl*, 4/383.

¹³³ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, 8/193 (No. 31).

¹³⁴ İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dârü't-Tâc, 1409/1989), 5/113 (No. 34232); 7/304 (No. 36306).

¹³⁵ Ebû Yâ'la, Ebû Yâ'la Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevslî, *el-Müsned*, nşr. Hüseyin Selîm Esed (Dîmaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1393/1973), 3/441 (No. 1933).

¹³⁶ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 3/29 (No. 2573).

¹³⁷ İbn Hacer, *Ta'rîfju ehlî't-takdîs*, 13, 45 (No. 101), 59.

¹³⁸ Ebü'z-Zübeyr'in cerh tadil durumu ve onun Câbir b. Abdullah'tan aktardığı rivâyetler hakkında geniş bilgi bkz. Ahmed İsmâil Şekûkânî - Sâlih Osman el-Lahhâm, *Mu'cemu esâmi'r-rivâti'illezîne terceme lehimü'l-Allâme Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî cerhan ve ta'dîlen* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000), 4/32-35; Ali Hasen Abdülhamîd, *Dirâsât ilmiyye fi Sabîhi Müslim ve hüve'l-müsemma Keşfü'l-mu'lim bi ebâtîli Kitâbi Tenbîhi'l-müslim* (Riyad: Dârü'l-Hicra, 1412/1992), 59-73; Ridvan Kalaç, "Sahîh-i Müslim'de Zayıf Olduğu İddia Edilen Rivâyetler Üzerine Bir İnceleme -Elbânî Özelinde-", *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 15-18, 40.

¹³⁹ Bkz. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 4/57; Bûsirî, (bkz. İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye*, 2/288, 3 nolu dipnot); İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*, nşr. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993), 2/288 (No. 2260); el-Elbânî, *İrvâ'u'l-galîl*, 4/382-383.

¹⁴⁰ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/224 (No. 5170); İbn Hacer, *Tebzîbü't-Tebzîb*, 9/407-409 (No. 6618); a.mlf., *Takrîbü't-Tebzîb*, 899 (No. 6367).

¹⁴¹ Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halîfe Muhammed er-Rebâh, *Abkâmu'l-mevlûd*, 109.

¹⁴² Irâkî, Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin, *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fe tabrici mâ fi'l-İhyâi mine'l-abbâr*, nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd (Riyâd: Mektebetü Taberiyye, 1415/1995), 1/405-406 (No. 1542).

bulunmamıştır.¹⁴³ Muhtemelen bu hadis Ebü's-Şeyh ve Beyhakî'de başka bir tarikten gelmiştir."¹⁴⁴ şeklindeki sözlerine katılmak mümkün değildir. Zira İbn Hacer *Fethu'l-bârî*'de ilgili yerde Ebü's-Şeyh'in tarikini "el-Velîd b. Müslim ⇒ Züheyr b. Muhammed ⇒ İbnü'l-Münkedir veya başkası ⇒ Câbir"¹⁴⁵ şeklinde zikretmektedir.

قَالَ ابْنُ حَجْرٍ فِي فَتْحِ الْبَارِي: وَأَخْرَجَ أَبُو الشَّيْخِ مِنْ طَرِيقِ الْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ زُهَيْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ بِنِ الْمُنْكَدِرِ أَوْ غَيْرِهِ عَنْ جَابِرٍ «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى حَسَنًا وَحُسَيْنًا لِسَبْعَةِ أَيَّامٍ»

Her ne kadar ilgili nakilden bu isnâdın başında yer alan râvileri tespit edemesek de, bu hadisin Ebü's-Şeyh tarafından da el-Velîd b. Müslim'den itibaren Taberânî, İbn Adî ve Beyhakî'nin rivâyet ettikleri tarikînin aynıyla rivâyet edildiği dolayısıyla el-Velîd b. Müslim'den itibaren başka bir tarikten gelmediği ortadadır.¹⁴⁶ Bu durumda Ebü's-Şeyh'in isnâdında da yukarıda b ve c maddelerinde ifade edilen kusurlar aynen bulunmaktadır. Aynı durum Beyhakî rivâyeti için de geçerlidir. Her ne kadar İbn Hacer "وأخرج البيهقي حديث جابر" diyerek, elzem görmediği için Beyhakî'nin isnâdına işaret etmese de Beyhakî'nin her iki senedi de el-Velîd b. Müslim'den hatta Muhammed b. el-Mütevekkil'den itibaren diğer muharriclerin tarikî ile aynıdır. Dolayısıyla aşağıda Arapça metni verilen Beyhakî'nin isnâdında da yukarıda b ve c, hatta a maddelerinde ifade edilen kusurlar aynen bulunmaktadır.

قَالَ الْبَيْهَقِيُّ فِي السُّنَنِ الْكُبْرَى: وَأَخْبَرَنَا أَبُو سَعْدٍ الْمَالِيِيُّ، أَنبَأَ أَبُو أَحْمَدَ بْنُ عَدِيٍّ الْحَافِظُ، ثَنَا الْحَسَنُ بْنُ سُوَيْفَانَ، حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُتَوَكِّلِ، ثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنْ زُهَيْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْمَكِّيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: «عَقَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ وَحَتَنَهُمَا لِسَبْعَةِ أَيَّامٍ»¹⁴⁷

قَالَ الْبَيْهَقِيُّ فِي شُعَبِ الْإِيمَانِ: وَرَوَيْنَا عَنْ زُهَيْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: «عَقَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ، وَحَتَنَهُمَا لِسَبْعَةِ أَيَّامٍ»¹⁴⁸

2.2. İbn Abbâs (ö. 68/687-88) Hadisi

قَالَ الطَّبْرَائِيُّ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْقَاسِمِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي، وَعَمِّي عَيْسَى بْنُ الْمُسَاوِرِ، قَالَا: حَدَّثَنَا رَوَادُ بْنُ الْجَرَّاحِ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: «سَبْعَةٌ مِنَ السُّنَّةِ فِي الصَّيِّ يَوْمَ السَّابِعِ: يُسَمَّى، وَيُحْتَمُّ، وَيَمَاطُ عَنْهُ الْأَذَى، وَتُنْقَبُ أُذُنُهُ، وَيُعْقَى عَنْهُ، وَيُحْلَقُ رَأْسُهُ، وَيُلَطَّحُ بَدَمٌ عَقِيبَتِهِ، وَيُتَصَدَّقُ بِوِزْنِ شَعْرَةٍ فِي رَأْسِهِ ذَهَبًا أَوْ فِضَّةً». لَمْ يَزِدْ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ إِلَّا رَوَادٌ .

"Çocukla ilgili şu yedi şeyi yapmak sünnettir: Yedinci gün adı konulur, sünnet edilir, ondan eza bertaraf edilir (banyo yaptırılır), kız ise kulağı delinir, akîka kurbanı kesilir, saç traş

¹⁴³ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/353.

¹⁴⁴ el-Elbânî, *Temâmi'l-minne*, 68; Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âlu Nu'mân, *Câmiu türâsi'l-Allâme el-Elbânî*, 1/454.

¹⁴⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/355.

¹⁴⁶ Sâlim Ali Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halîfe Muhammed er-Rebâh, *Abkâmu'l-mevlûd*, 110.

¹⁴⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/324.

¹⁴⁸ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 6/394-395 (No. 8638);

edilir, akıka kurbanının kanı başına sürülür ve kesilen saçının ağırlığına altın veya gümüş sadaka olarak verilir.”

Hadisi bu lafızla Taberânî (ö. 360/971); Ahmed b. el-Kâsım (b. el-Müsâvir el-Cevherî) (ö. 293/906) ⇒ Babam (el-Kâsım b. el-Müsâvir el-Cevherî) (ö ?) ve Amcam İsâ (b. el-Müsâvir el-Cevherî) (ö. 244/858) ⇒ Revvâd b. el-Cerrâh el-‘Askalânî (ö. 156/773) ⇒ Abdülmelik b. Ebî Süleymân el-Arzemî (ö. 145/762) ⇒ Atâ’ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) ⇒ İbn Abbâs (ö. 68/687-88) tarikiyle Hz. Peygamber’den rivâyet etmiştir.¹⁴⁹

2.2.1. Hadisin Sened Yönünden Değerlendirmesi

Hadisi rivâyet eden Taberânî hadisin ardından “Bu hadisi Abdülmelik’den Revvâd’dan başkası rivâyet etmemiştir.” demiştir.¹⁵⁰

İbn Adî, Revvâd b. el-Cerrâh el-‘Askalânî hakkında şöyle demektedir: “Revvâd b. el-Cerrâh’ın sâlih hadisleri ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve başkalarından infirâd ederek rivâyet ettiği ifrâdât ve garâib kabilinden hadisleri vardır. Şeyhlerinden yaptığı rivâyetlerin genelinde râviler kendisine mütabaat etmezler. Sâlih bir şeyhti. Her ne kadar sâlihlerden yaptığı rivâyetlerde bazı nekâretler varsa da o hadisi yazılan râvilerdendir.”¹⁵¹

İmâm Zehebî’nin (ö. 748/1348) belirttiğine göre Revvâd b. el-Cerrâh’ı İbn Hibbân tevsîk etmiş,¹⁵² hakkında Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) ‘mahalli sıdktır’,¹⁵³ Dârekutnî (ö. 385/995) ise ‘zayıf’¹⁵⁴ demiştir.¹⁵⁵

İbn Hacer *Fethu’l-bârî*’de bir yerde hadisi naklettikten sonra “Taberânî *el-Evsal*’ta rivâyet etmiş olup senedinde zayıflık vardır.” derken¹⁵⁶ başka bir yerde hadisin ardından “Bu hadisi daha önce Kitâbu’l-Akîka’da zikretmişim. İsnâdı zayıftır.” demektedir.¹⁵⁷ Yine İbn Hacer *Telhîsu’l-babîr*’de hadisi zikrettikten sonra “İsnâdında Revvâd b. el-Cerrâh vardır ki zayıf bir râvidir.” derken¹⁵⁸ terceme-i hâline yer verdiği *Takrîbü’l-Tehzîb*’de “Sadûk olup ömrünün sonuna doğru ihtilâta uğradı (bunadı) bundan dolayı da terkedildi. Süfyân es-Sevrî’den yaptığı rivâyetlerde çok fazla zayıflık vardır.” demektedir.¹⁵⁹

¹⁴⁹ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-ensat*, 1/176 (No. 558). Bkz. Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid*, 4/59 (Taberânî, *el-Mu’cemu’l-ensat*’ta rivâyet etmiş olup ricâli güvenilirdir).

¹⁵⁰ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-ensat*, 1/176.

¹⁵¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/1039.

¹⁵² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/246 (No. 13254).

¹⁵³ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü’l-Cerh ve’t-ta’dîl*, 3/524 (No. 2368).

¹⁵⁴ Dârekutnî, Alî b. Ömer, *ed-Du’afâ’ ve’l-metrûkân*, nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Riyâd: Mektebetü’l-Meârif, 1404/1984), 213 (No. 229).

¹⁵⁵ Zehebî, *Dîvanu’d-Duafâ’ ve’l-metrûkân*, nşr. Hammâd Muhammed el-Ensârî (Mekke: Mektebetü’n-Nahdati’l-Hadîse, 1387/1967), 1/139 (No. 1422). Ay. bkz. Zehebî, *Mizânü’l-İtidâl*, 2/55.

¹⁵⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 9/502-503. Krş. el-Elbânî, *Temâmü’l-minne*, 68.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 10/355.

¹⁵⁸ İbn Hacer, *Telhîsu’l-babîr fî tahrîci ehâdisi’r-Râfiyyi’l-kebîr*, nşr. Hasen b. Abbâs b. Kutb (Mekke: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), 4/272.

¹⁵⁹ İbn Hacer, *Takrîbü’l-Tehzîb*, 329 (No. 1969).

İrvâu'l-galîl adlı eserinde Taberânî, İbn Adî, Zehebî ve İbn Hacer'in yukarıda verilen sözlerini nakleden el-Elbânî, Heysemî'nin bu hadis hakkındaki (4/59) "Taberânî, *el-Mu'cemu'l-ensaf*'ta rivâyet etmiş olup ricâli güvenilirdir"¹⁶⁰ şeklindeki değerlendirmesine katılmadığını, zira bu değerlendirmenin Heysemî'nin tesâhülünden/gevşek tavrından ve unutkanlığından kaynaklandığını belirtmiş ve Revvâd b. el-Cerrâh ile i'tibâr ve ihticâc edilemeyeceği görüşüne meyletmıştır.¹⁶¹ Öte yandan *Temâmü'l-minne* adlı eserinde İbn Abbâs ve Câbir hadisleri hakkında konuşurken "Bu hadisi Taberânî *el-Evsaf*'ta (1/334/562) rivâyet etmiştir. Heysemî *Mecma'u'z-zevâid*'de (4/59) 'ricâli güvenilirdir' demiştir. Hâfız İbn Hacer *Fethu'l-bârî*'de (9/483) "Taberânî *el-Evsaf*'ta rivâyet etmiş olup senedinde zayıflık vardır."¹⁶² Ben derim ki (el-Elbânî): Doğru olan da budur. Çünkü isnâdında Revvâd b. el-Cerrâh vardır ki Zehebî'nin *el-Kâşif*'inde zikredildiği gibi onda zayıflık vardır.¹⁶³ Ancak bu iki hadisten biri diğerini takviye eder. Çünkü her iki hadisin de tarîkleri farklıdır, her iki isnâdda da yalancılıkla itham edilen bir râvi yoktur. Şâfilîler mezkûr ziyadeyi delil olarak *el-Mecmû'* (1/307) ile diğer eserlerde geçtiği gibi doğumun yedinci günü sünneti müstehap görmüşlerdir."¹⁶⁴ diyerek Revvâd b. el-Cerrâh ile istişhâd edilebileceği görüşünü tercih etmiştir.¹⁶⁵

el-Elbânî'nin Revvâd b. el-Cerrâh ile istişhâd edilebileceğine dair ikinci görüşüne rağmen hadis sened açısından illetlidir. Bu illet, Taberânî'nin de açıkça ifade ettiği gibi Revvâd b. el-Cerrâh'ın bu hadisi Abdülmelik'den tek başına rivâyet etmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁶⁶ Zira bu hadisi, Revvâd b. el-Cerrâh el-'Askalânî, Abdülmelik'den teferrüd ederek rivâyet etmiştir. Revvâd b. el-Cerrâh münker hadisleri olan ve kendisinde zayıflığın bulunduğu bir râvidir. Bu durumundan dolayı böyle bir hadiste teferrüdü kabul edilemez.¹⁶⁷ Üstelik buna aşağıda zikredileceği üzere hadisin metnindeki muhalefeti de eklemek gerekir. Abdülmelik b. Ebî Süleymân el-Arzemî her ne kadar sika bir râvi olsa da¹⁶⁸ Atâ' b. Ebî Rebâh'dan (ö. 114/732) rivâyet ettiği bu hadiste hata yapmıştır. Bazı âlimler, Abdülmelik b. Ebî Süleymân'ın Atâ' b. Ebî Rebâh'dan teferrüd ederek yaptığı rivâyetleri sorunlu görmüştür. Örneğin Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776), Abdülmelik b. Ebî Süleymân'ın Atâ' b. Ebî Rebâh kanalıyla Câbir b. Abdullah'dan rivâyet ettiği şüf'a hadisinde¹⁶⁹ Atâ'dan teferrüdünden dolayı Abdülmelik'i

¹⁶⁰ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 4/59.

¹⁶¹ el-Elbânî, *İrvâu'l-galîl*, 4/385.

¹⁶² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/502-503.

¹⁶³ Zehebî'nin ifadesi tam olarak şöyledir: "Münker hadisleri vardır, zayıf görülmüştür." Zehebî, *el-Kâşif*, 1/398 (No. 1590). Ay. bkz. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/55-56 (No. 2795); İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/257-258 (No. 2040).

¹⁶⁴ el-Elbânî, *Temâmü'l-minne*, 68; Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âlu Nu'mân, *Câmiu türâsi'l-Allâme el-Elbânî*, 1/454.

¹⁶⁵ Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halîfe Muhammed er-Rebâh, *Abkâmu'l-mevlûd*, 110.

¹⁶⁶ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-ensaf*, 1/176.

¹⁶⁷ Ahmed el-İsevî, *Abkâmu't-tifl*, 205.

¹⁶⁸ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 623 (No. 42129). Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, 1/665 (No. 3455).

¹⁶⁹ "Komşu, komşunun şüf'asına başkalarından daha fazla hak sahibidir. Eğer iki komşunun yolları bir ise, komşu kayıp bile olsa dönüşüne kadar beklenir." Ebû Dâvûd, "Büyû", 73 (No. 3518); Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *el-Câmi'u's-sabîh*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), "Ahkâm", 32 (No. 1369); Ahmed b. Hanbel, 3/303 ve diğerleri. Bkz. el-Elbânî, *İrvâu'l-galîl*, 5/378-379 (No. 1540).

tenkid etmiş¹⁷⁰ Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ile İmâm Ahmed (ö. 241/855) şüf'a hadisinin onun münker rivâyetlerinden biri olduğunu belirtmişlerdir.¹⁷¹

2.2.2. Hadisin Metin Yönünden Değerlendirmesi

Hadis, sahih naslara olan muhalefeti nedeniyle metin açısından da illetlidir. Hadiste yer alan “saçı traş edilir, akıka kurbanının kanı başına sürülür.” ifadesi üç merfû hadise muhaliftir.

Bu hadislerin ilki Hz. Âişe'den (ö. 58/678) sahih bir isnâdla rivâyet edilen şu hadistir: Câhiliye döneminde bir çocuk adına kurban kestikleri zaman bir kumaş parçasına o kurbanının kanını sürerlerdi. Çocuğun saçını traş ettikleri zaman da o kanlı kumaşı çocuğun başına sürerlerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “O kanın yerine halûk¹⁷² sürün.”¹⁷³

İkincisi Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve diğerlerinin Büreyde b. el-Husayb el-Eslemî'den (ö. 63/682-33 [?]) hasen bir isnâdla rivâyet ettikleri şu hadistir: “Câhiliye döneminde birimizin çocuğu olduğu zaman bir koyun keser ve kanını çocuğun başına sürerdi. Allah islâm'ı gönderdikten sonra yine bir koyun kesmeye devam ettik; fakat çocuğu başını (kanla kirletmek yerine) traş edip zağferan sürmeye başladık.”¹⁷⁴

Üçüncü hadis ise isnâden zayıf olmakla beraber az önce zikredilen iki şâhidi nedeniyle el-Elbânî tarafından sahih kabul edilen şu hadistir: “Çocuk için akıka kurbanı kesilir, fakat

¹⁷⁰ Tirmizî, “Ahkâm”, 32; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 2/656 (No. 5212); İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/348; el-Elbânî, *İrvâ'u'l-galîl*, 5/378-379; Amr Abdülmun'im Selîm, *Fethu'l-aşîz*, 24.

¹⁷¹ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 2/656 (No. 5212); İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/348; Amr Abdülmun'im Selîm, *Fethu'l-aşîz*, 24.

¹⁷² Terkibinin çoğu zağferandan/safrandan oluşan güzel koku. İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Esirüddîn el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/71; Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/429. Bkz. Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halîfe Muhammed er-Rebâh, *Abkâmu'l-mevlûd*, 78-79.

¹⁷³ Abdürrezâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 4/330 (No. 7963); Bezzâr, Ahmed b. Amr, *el-Müsned* [bkz. Heysemî, *Keşfü'l-estâr an zevâidi'l-Bezzâr ale'l-Kütübi's-sitte*, nşr. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 2/75 (No. 1239)]; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 8/17 (No. 4521); İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekâsîmi ve'l-envâ'i min gayri vucûdi kat'in fî senedihâ ve lâ subûti herbin fî nakilihâ* (Emîr İbn Balabân'ın el-İhsân fî takrîbi Sahîbi İbn Hibbân tertibiyle), nşr. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 12/124 (No. 5308); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/303. İsnâdı sahihtir. Bkz. Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/428; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 4/91; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/508; a.mlf., *Telhîsu'l-habîr*, 4/269-270 (No. 2419); a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, 2/289 (No. 2265); el-Elbânî, *İrvâ'u'l-galîl*, 4/389; a.mlf., *Silsiletü'l-ebâdîsi's-sahîba*, 1(2)/830-831 (No. 463); 5/451, 580-581; a.mlf., *Silsiletü'l-ebâdîsi'd-daîfe ve'l-mevzûa ve eseruhâ's-seyyi' fî'l-ümme* (Riyâd: Mektebetü'l-Mearif, 1412/1992), 11(2)/718; Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halîfe Muhammed er-Rebâh, *Abkâmu'l-mevlûd*, 78; Amr Abdülmun'im Selîm, *İ'lâü's-sünen bi beyânî's-sahîb ve'l-hasen* (Tantâ: Dâru'd-Diyâ', 1423/2003), 121-122; Ahmed el-İsevî, *Abkâmu't-tifl*, 191 (N. 104). Hadisin daha ayrıntılı tahrîci için bkz. Necmi Sarı, *Hadislerde Teşebbüh Yasağı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 128, 445 nolu dipnot.

¹⁷⁴ Ebû Dâvûd, “Edâhî”, 21 (No. 2843); Tahâvî, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 3/75; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/238; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/302. İsnâdı hasendir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/508; a.mlf., *Telhîsu'l-habîr*, 4/270 (No. 2419); el-Elbânî, *İrvâ'u'l-galîl*, 4/388-389; a.mlf., *Silsiletü'l-ebâdîsi's-sahîba*, 5/581; a.mlf., *Silsiletü'l-ebâdîsi'd-daîfe*, 11(2)/718; Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halîfe Muhammed er-Rebâh, *Abkâmu'l-mevlûd*, 78; Amr Abdülmun'im Selîm, *İ'lâü's-sünen*, 122; Ahmed el-İsevî, *Abkâmu't-tifl*, 190 (N. 103). Hadisin daha ayrıntılı tahrîci için bkz. Sarı, *Hadislerde Teşebbüh Yasağı*, 129, 446 nolu dipnot.

başına kan sürülmez.” Hadisi bu lafızla İbn Mâce, Yezîd b. Abd (Abdullah) el-Müzenî kanalıyla mürsel-merfû olarak Hz. Peygamber’den rivâyet ederken,¹⁷⁵ diğer muharricler Yezîd b. Abd (Abdullah) el-Müzenî, babası sahâbî Abdullah el-Müzenî kanalıyla müsned-merfû olarak Hz. Peygamber’den rivâyet etmişlerdir.¹⁷⁶

Bu hadislerin ifade ettiğine göre Câhiliye döneminde Araplar arasında akîka kurbanı kesmek âdeti. İslâmiyet bu âdeti meşrulaştırmış, fakat çocuğun başına kan sürülmesini menetmiştir. Bu nedenle ilgili hadislere dayanan âlimlerin ekserisi, akîka kanını çocuğun başına sürmeyi mekruh görmüştür.¹⁷⁷

2.3. Hz. Fâtıma (ö. 11/632) Hadisi

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، قَالَ: كَانَتْ فَاطِمَةُ: «تَعْقُ عَنْ وَلَدِهَا يَوْمَ السَّابِعِ وَتُسَمِّيهِ، وَتَحْتَنِيهِ، وَتَحْلِقُ رَأْسَهُ، وَتَصَدِّقُ بِوِزْنِهِ وَرَقًا».

“Hz. Fâtıma yedinci gün çocuğunun adına akîka kurbanı kestirdi, ismini koydu, *sünnet ettirdi*, saçını traş ettirdi ve kesilen saçının ağırlığına altın veya gümüşü sadaka olarak verdi.”

Hadisi bu lafızla İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849); Abde b. Süleymân (el-Kilâbî) (ö. 188/804) ⇒ Abdülmelik b. Ebî Süleymân el-Arzemî (ö. 145/762) ⇒ Abdülmelik b. A’yun

¹⁷⁵ İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu’s-Şeyh (Riyâd: Dâru’s-Selâm, 1420/1999), “Zebâih”, 1 (No. 3166). Muhammed Fuâd Abdülbâkî *Sünen* tahkikinde Bûsîrî’nin *Zevâid*’inde hadisin isnâdî hakkında hasen değerlendirmesinde bulunduğunu belirtmiştir. Bkz. İbn Mâce, *Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), 2/1057 (No. 3166). İşaret edilen eserde Bûsîrî hadisin isnâdî hakkında hasen değerlendirmesinde bulunmamasında aksine hadisin isnâdının zayıf olduğunu ima etmektedir. Bkz. Bûsîrî, Ahmed b. Ebî Bekr, *Misbâhu’z-zejjâce fi zevâidi İbn Mâce* (İbn Mâce’nin *Sünen*’i ile birlikte), nşr. Ali Hasen Abdülhamîd (Riyâd: Mektebetü’l-Meârif, 1419/1998), 3/317 (No. 3225).

¹⁷⁶ Tahâvî, *Şerhu Müşkilü’l-âsâr*, 3/75-77 (No. 1052); Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir* (bkz. Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid*, 4/58); a.mlf., *el-Mu’cemu’l-ensat*, 1/107 (No. 333); Deylemî, *Müsnedü’l-firdavs*, 3/141 (No. 4377). Hadisin her iki isnâdî da cerh durumu “mechûlü’l-ayn” olan Yezîd b. Abdullah el-Müzenî [bkz. Beşşâr Avvâd Ma’rûf - Şuayb el-Arnâvût, *Tabrîru Takrîbi’t-Tehzîb*, 4/115-116 (No. 7752)] nedeniyle zayıftır. İbn Mâce rivâyeti ise ilâveten mürseldir. Zira Yezîd b. Abd (Abdullah) el-Müzenî sahâbî değildir. Bkz. Mizzâ, *Tuhfetü’l-Esrâf bi ma’rifeti’l-etraf*, (İbn Hacer’in *en-Nüketü’z-zurâf ‘ale’l-Etrâfı* ile birlikte), nşr. Abdussamed Şerefüddîn, işraf: Zühayr eş-Şâviş (Hindistan: ed-Dâru’l-Kayyime, Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1403/1983), 9/108 (No. 591); a.mlf., *Tehzîbü’l-Kemâl*, 32/200-201 (No. 7026); Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid*, 4/58; Bûsîrî, *Misbâhu’z-zejjâce*, 3/317 (No. 3225); İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 11/303 (No. 8073); a.mlf., *Takrîbü’l-Tehzîb*, 1079 (No. 7804); el-Elbânî, *İrvâu’l-galîl*, 4/389; a.mlf., *Silsiletü’l-ehâdisi’s-sabîha*, 4/652; 5/580-581 (No. 2452); a.mlf., *Sabîhu’l-Câmi’i’s-sağır ve ziyâdetuh* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1408/1988), 2/1348 (No. 8108); a.mlf., *Sabîhu Süneni İbn Mâce*, (Riyâd: Mektebetü’l-Meârif, 1417/1997), 3/93 (No. 2581/3225); Şuayb el-Arnâvût, *Şerhu Müşkilü’l-âsâr Tabkiki*, 3/76, 2 nolu dipnot; Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halîfe Muhammed er-Rebâh, *Abkâmu’l-mevlûd*, 77; Amr Abdülmun’im Selîm, *İ’lâü’s-sünen*, 121-122.

¹⁷⁷ Bkz. Mâlik, *el-Muvatta’*, “Akîka”, 7, 2/502; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/116 (No. 24264 İbn Şihâb ez-Zühri’den); Nevevî, *el-Mecmû’*, 8/428-429, 432; İbnü’l-Kayyim, *Tuhfetü’l-mevlûd*, 126-130 (çev., 60-63); İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 9/508; Hür el-Âmilî, *Tafsîlü vesâ’ilî’s-Şî’a*, 21/429 (No. 27500, 27501); el-Elbânî, *İrvâu’l-galîl*, 4/388-389; Hüsâmeddîn b. Mûsâ Afâne, *el-Mufassal fi abkâmi’l-akîka* (Kudüs/Filistin 2003/1424), 120-125; Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halîfe Muhammed er-Rebâh, *Abkâmu’l-mevlûd*, 77-79; Amr Abdülmun’im Selîm, *İ’lâü’s-sünen*, 121-122; Ahmed el-İsevî, *Abkâmu’t-tıf*, 190-191; Fahrettin Atar, “Akîka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/363; Ateş, *İslâm’a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, 216-217; Sarı, *Hadislerde Teşebbüh Yasağı*, 128-129.

eş-Şeybânî (ö. ?) ⇒ Ebû Ca'fer [Muhammed el-Bâkır b. Ali Zeynel'âbidîn b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib] (ö. 114/733 [?]) tarîkinden rivâyet etmiştir.¹⁷⁸

Hadisin isnâdı, başta büyük dedesi Ali b. Ebî Tâlib olmak üzere kendilerine ulaşamadığı sahâbîlerden mürsel rivâyetleriyle bilinen Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır¹⁷⁹ (ö. 114/733 [?]), büyük babaanesi Hz. Fâtıma'ya (ö. 11/632) yetişemediği için munkatıdır.¹⁸⁰

Hz. Peygamber dışında mâsum olduklarına inandıkları imâmların söz, fiil ve takrîrlerini de sünnet sayan Şia'nın¹⁸¹ hadis kaynaklarında da Hz. Fâtıma'dan naklen buna benzer rivâyetlere, Ali (b. Mûsâ el-Kâzım) er-Rızâ (ö. 203/818) ⇒ babalarından ⇒ Ali Zeynel'âbidîn (b. el-Hüseyin) (ö. 94/713) tarîkinden yer verilmiştir. Ancak bu rivâyetlerde Hz. Fâtıma'nın çocuğunu sünnet ettirdiğine dair bir şey zikredilmemiştir.¹⁸² Bu rivâyetlerin isnâdı da, Ali Zeynel'âbidîn (b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib) (ö. 94/713), babaanesi Hz. Fâtıma'ya (ö. 11/632) yetişemediği için munkatıdır.¹⁸³ Zira 38/659 yılında Medine'de doğan Ali Zeynel'âbidîn, Hz. Fâtıma'nın vefatından 27 yıl sonra doğmuştur.¹⁸⁴ Üstelik Ali Zeynel'âbidîn de başta dedesi Ali b. Ebî Tâlib olmak üzere kendilerine ulaşamadığı sahâbîlerden yaptığı mürsel rivâyetlerle bilinmektedir.¹⁸⁵

¹⁷⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/115 (No. 24258) ve İbn Ebî Şeybe'den rivâyetle İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, 3/424; İbn Abdilberr, *et-Tembûd*, 8/394.

¹⁷⁹ Tirmizî, "Edâhî", 19 (No. 1519); İbn Ebî Hâtım, *el-Merâsîl*, nşr. Şükrullâh b. Ni'metullâh el-Kavcânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 185-186 (No. 672-676); Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl*, 26/137-138; İbn Hacer, *Tebzîbü't-Tebzîb*, 9/303, 304; Mustafa Öz, "Muhammed el-Bâkır", *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/506. Bkz. Ömer Özpınar, *Şii Hadis Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 192 (191-196), 314-316; Yusuf Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi Hz. Muhammed'in Söz İle Fülllerinin Şii İmamlara Nispeti* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 102 (99-103).

¹⁸⁰ Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl*, 26/136-142 (No. 5478); İbn Hacer, *Tebzîbü't-Tebzîb*, 9/303-304 (No. 6441); a.mlf., *Takrîbü't-Tebzîb*, 879 (No. 6191); Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halife Muhammed er-Rebâh, *Abkâmu'l-mevlâd*, 111; Mer'î b. Ahmed el-Halkî, *el-Hitân ve abkâmu'h*, 169; Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, 102.

¹⁸¹ Bkz. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2012), 66-67; Özpınar, *Şii Hadis Tarihi*, 174-191; Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, 21-53; Salih Kesgin, *Hadisleri Anlama Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 167-169.

¹⁸² Örneğin bu bu rivâyetlerden birine "Hz. Fâtıma, Hasan ve Hüseyin adına akıka kurbanı kesti ve onları doğurtan ebeye bir koyun budu ve bir dinar verdi." lafzıyla yer verilirken, diğer bir rivâyete "Hz. Fâtıma, Hüseyin'i (bazı rivâyetlerde Hasan ve Hüseyin'i) doğurunca Hz. Peygamber yedinci gün şunları yapmayı emretti: ..." lafzıyla yer verilmiş ancak çocukların sünnetine dair herhangi bir şey zikredilmemiştir. Bkz. Ali er-Rızâ, Ebû'l-Hasen Alî er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım, *Sahîfetü'l-İmâmi'r-Rızâ aleyhi's-selâm*, nşr. Muhammed Mehdî Necf (Meşhed: el-Mu'temerü'l-Âlemî li'l-İmâmi'r-Rızâ, 1406/1985), 271 (No. 12); Küleynî, *el-Kâfî*, 6/22 (No. 21/2); İbn Bâbeveyh, *Uyûnü abbâri'r-Rızâ*, nşr. Seyyid Mehdî el-Hüseyinî el-Lâhûrî (Kum: Menşûrâtü'ş-Şerîfi'r-Rızâ, 1378/1957), 2/50 (No. 170); Tabersî, *Mekârimü'l-ablak*, 294; Meclisî, *Bihârü'l-ewâr*, 101/109 (No. 8, 9); 101/110-112 (No. 18); 101/112 (No. 22, 23).

¹⁸³ Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl*, 20/382-404 (No. 4050); İbn Hacer, *Tebzîbü't-Tebzîb*, 7/259-262 (No. 4880); a.mlf., *Takrîbü't-Tebzîb*, 693 (No. 4749); Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, 95-99.

¹⁸⁴ Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl*, 20/402-404; İbn Hacer, *Tebzîbü't-Tebzîb*, 7/261-262; Ahmet Saim Kılavuz, "Zeynelâbidîn", *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/365; Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, 95.

¹⁸⁵ İbn Ebî Hâtım, *el-Merâsîl*, 139 (No. 503); Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl*, 20/383, 388; İbn Hacer, *Tebzîbü't-Tebzîb*, 7/260; Özpınar, *Şii Hadis Tarihi*, 310-311; Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, 97-99.

2.4. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) Hadisi

(...) داود بن سليمان قال: حَدَّثَنِي (حَدَّثَنَا) علي بن موسى الرضا، قال: حَدَّثَنِي (أَخْبَرَنَا) أبي، عن أبيه جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اِحْتَبُوا أَوْلَادَكُمْ يَوْمَ السَّابِعِ فَإِنَّهُ أَطْهَرُ وَأَسْرَعُ نَبَاتًا لِلْحَمِّ وَأَرْوَحُ لِلْقَلْبِ»، وقال: «إِنَّ الْأَرْضَ تَنْجُسُ مِنْ بَوْلِ الْأَقْلَفِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا».

“Çocuklarınızı yedinci gün sünnet edin. Çünkü bu daha temizdir, etin büyümesini daha hızlı sağlar ve kalp için daha rahatlatıcıdır.”

Hadisi bu lafızla Deylemî (ö. 558/1163) ve Ebû Hafs Ömer b. Abdullah b. Zâzân el-Kazvî'nin (ö. 385/995) *el-Fevâid*'inden naklen Müttakî el-Hindî (ö. 975/1567),

«اِحْتَبُوا أَوْلَادَكُمْ يَوْمَ السَّابِعِ فَإِنَّهُ أَطْهَرُ وَأَسْرَعُ نَبَاتًا لِلْحَمِّ»، وقال: «إِنَّ الْأَرْضَ تَنْجُسُ مِنْ بَوْلِ الْأَقْلَفِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا»

“Çocuklarınızı yedinci gün sünnet edin. Çünkü bu daha temizdir ve etin büyümesini daha hızlı sağlar. Muhakkak ki yeryüzü, sünnetsizin idrarı nedeniyle kırk sabah kirli kalır.” lafzıyla ise İbn Asâkir (ö. 571/1176) ve Ebû Ahmed Dâvûd b. Süleymân b. Yûsuf el-Gâzî el-Kazvî el-Cürcânî'nin (ö. ?) Ali b. Mûsâ er-Rızâ'ya¹⁸⁶ (ö. 203/818) dayandırdığı uydurma bir nüshadan¹⁸⁷ Zehebî ve İbn Hacer, Dâvûd b. Süleymân el-Cürcânî ⇒ Ali (b. Mûsâ el-Kâzım) er-Rızâ (ö. 203/818) ⇒ babam Mûsâ el-Kâzım (ö. 183/799) ⇒ babası Ca'fer (es-Sâdık) b. Muhammed (el-Bâkır) (ö. 148/765) ⇒ babası Muhammed el-Bâkır (b. Ali) (ö. 114/733 [?]) ⇒ babası Ali Zeynelâbidîn (b. el-Hüseyn) (ö. 94/713) ⇒ babası el-Hüseyn b. Ali (ö. 61/680) ⇒ Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) tarîkiyle¹⁸⁸ Hz. Peygamber'den rivâyet etmişlerdir.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Ali b. Mûsâ er-Rızâ b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib. Bkz. Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl*, 1/161; Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halife Muhammed er-Rebâh, *Abkâmu'l-mevlûd*, 111; Mer'î b. Ahmed el-Halkî, *el-Hitân ve abkâmuh*, 169; Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, 118-124.

¹⁸⁷ Zehebî'nin haber verdiği göre bu uydurma nüshayı Dâvûd b. Süleymân el-Cürcânî'den, Ali b. Muhammed b. Mihreveyh el-Kazvîni es-Sadûk (ö. 335/947) rivâyet etmiştir. Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl*, 2/8. Ay. bkz. İbn Asâkir, *Tebyînü'l-İmtinân*, 42 (No. 23); Mizzâ, *Tebzîbü'l-Kemâl*, 21/148; Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl*, 3/158; İbn Hacer, *Tebzîbü'l-Tebzîb*, 7/327. Zehebî'nin sözünü ettiği Ali er-Rızâ'ya nispet edilen bu nüsha, Şia ulemâsı tarafından müteaddid kereler basılmış olup (Leknev, 1883; Lahor, 1302) bizim çalışmamızda kullandığımız baskı Muhammed Mehdi Nefes tarafından *Sabîfetü'l-İmâmî'r-Rızâ aleyhi's-selâm* adıyla basılan nüshadır (Meşhed: el-Mu'temerü'l-Âlemî li'l-İmâmî'r-Rızâ, 1406/1985). Eser ve baskıları hakkında bkz. Ahmet Saim Kılavuz, “Ali er-Rızâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/437; Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, 119.

¹⁸⁸ Bu isnâd, İsnâaşeriyye'nin on iki imâmının baştan ilk sekizinin müteselsil rivâyetidir (Rivâyette sondan başa doğrudur): Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), [Hasan b. Ali (ö. 49/669)], Hüseyin b. Ali (ö. 61/680), Ali Zeynelâbidîn (ö. 94/713 [?]), Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733), Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), Mûsâ el-Kâzım (ö. 183/799), Ali er-Rızâ (ö. 203/818). Bkz. Ethem Ruhi Fırlâh, “İsnâaşeriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/143; Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, 74-124; Kesgin, *Hadisleri Anlama Sorunu*, 168.

¹⁸⁹ Ebû Hafs Ömer b. Abdullah b. Zâzân el-Kazvîni, *el-Fevâid*, [bkz. Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, nşr. Bekrî Hayyânî - Saffet es-Sakkâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 16/436 (No. 45312)]; Deylemî, *Müsnedü'l-firdevs*, 1/90 (No. 292); İbn Asâkir, *Tebyînü'l-İmtinân*, 42 (No. 23); Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl*, 2/8; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 2/417. Zehebî'nin sözünü ettiği Ali er-Rızâ'ya nispet edilen bu nüshada ilgili rivâyet hadisin sonunda yer alan “Muhakkak ki yeryüzü, sünnetsizin idrarı nedeniyle kırk sabah kirli kalır.”

Zehebî'nin sözünü ettiği Ali er-Rızâ'ya nispet edilen nüshada ilgili rivâyet, Dâvûd b. Süleymân el-Cürcânî yoluyla Ali er-Rızâ'dan itibaren aynı isnâdla “Çocuklarınızı yedinci gün sünnet edin. Çünkü bu daha temizdir ve etin büyümesini daha hızlı sağlar.” lafzıyla Hz. Peygamber'den rivâyet edilmiştir.¹⁹⁰

Hadisin isnâdında İmâm Zehebî ve Hâfız İbn Hacer'in de işaret ettikleri gibi yalancılıkla itham edilmiş Dâvûd b. Süleymân el-Cürcânî vardır.¹⁹¹ Hadis bu nedenle mevzûdur/uydurmadır.¹⁹²

Şia hadis kaynaklarında buna benzer rivâyetler Hz. Ali'nin ismi zikredilmeden doğrudan Ca'fer es-Sâdık ⇒ babalarından veya Ali er-Rızâ ⇒ babalarından ⇒ Ali Zeynel'âbidîn tarikînden mürsel-merfû olarak nakledilmiştir.¹⁹³ Örneğin bu rivâyetlerden biri “Çocuklarınızı yedinci gün sünnet edin. Çünkü bu daha temizdir ve etin büyümesini daha hızlı sağlar. Muhakkak ki yeryüzü, sünnetsizin idrarı nedeniyle kırk sabah kirli kalır.” lafzıyla Mûsâ b. Tarîf el-Kûfî ⇒ el-Hüseyn b. Ulvân el-Kelbî ⇒ Ca'fer es-Sâdık ⇒ babası Muhammed el-Bâkır yoluyla doğrudan Hz. Peygamber'den mürsel-merfû olarak rivâyet edilmiştir.¹⁹⁴ Hadisin isnâdında yalancılıkla ve hadis uydurmakla itham edilmiş Mûsâ b. Tarîf el-Kûfî¹⁹⁵ ile el-Hüseyn b. Ulvân el-Kelbî¹⁹⁶ vardır. Hadis bu nedenle uydurmadır.

Ali er-Rızâ, İbn Hacer'in dediği gibi sadûk olup kusur kendisinde değil, kendisinden hadis rivâyet eden râvilerdedir.¹⁹⁷ Zehebî'nin belirttiğine göre kendisinden rivâyette bulunanlar genellikle zayıf râvilerdir.¹⁹⁸ İbn Hibbân bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Çocukları ve taraftarları özellikle de Ebu's-Salt dışındaki râviler, Ali er-Rızâ'dan rivâyet ettikleri zaman hadisine itibar etmek gerekir. Çünkü kendisinden rivâyet edilen bâtil

ziyadesi olmadan sadece “Çocuklarınızı yedinci gün sünnet edin. Çünkü bu daha temizdir ve etin büyümesini daha hızlı sağlar.” lafzıyla rivâyet edilmiştir. Ali er-Rızâ, *Sabîfetü'l-İmâmi'r-Rızâ aleyhi's-selâm*, 82 (No. 6). Deylemî, hadisin sonunda yer alan “Muhakkak ki yeryüzü, sünnetsizin idrarı nedeniyle kırk sabah kirli kalır.” ziyâdesini bu hadisten bağımsız olarak zikrettiği başka bir hadisin sonunda “Muhammed'in nefsi elinde olan Allah'a yemin olsun ki, muhakkak yeryüzü, sünnetsizin idrarı nedeniyle kırk sabah kirli kalır.” lafzıyla ayrıca İbn Ömer'den nakletmiştir. Ancak bu rivâyette hadisin baş tarafında zikredilen “Çocuklarınızı yedinci gün sünnet edin. Çünkü bu daha temizdir, etin büyümesini daha hızlı sağlar ve kalp için daha rahatlatıcıdır.” lafzı yer almamaktadır. Deylemî, *Müsnedü'l-firdens*, 3/236 (No. 4701).

¹⁹⁰ Ali er-Rızâ, *Sabîfetü'l-İmâmi'r-Rızâ aleyhi's-selâm*, 82 (No. 6).

¹⁹¹ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/8; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 2/417.

¹⁹² Amr Abdülmun'im Selîm, *Fethu'l-azîz*, 26-27; a.mlf., *Savnü'ş-şer'i'l-banîf bi beyâni'l-mevdû' ve'd-dâif* (Tantâ: Dâru'd-Dıyâ', 1419-1420/1998-2000), 1/269-270 (No. 183); Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halîfe Muhammed er-Rebâh, *Abkâmu'l-mevlûd*, 111; Mer'î b. Ahmed el-Halkî, *el-Hitân ve abkâmuh*, 178.

¹⁹³ Küleynî, *el-Kâfî*, 6/23-24 (No. 23/1-3); İbn Bâbeveyh, *Men lâ yabdurühü'l-fakîh*, 3/321-322 (No. 4725); a.mlf., *Uyûnü abbâri'r-Rızâ*, 2/31 (No. 19); Tabersî, *Mekârimü'l-ablak*, 296, 296-297; Hür el-Âmilî, *Tafsîlü vesâ'ilü's-Şî'a*, 21/433 (No. 27512); 21/434-435 (No. 27514-27516); 21/439 (No. 27527); Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 101/108 (No. 4); 101/109-110 (No. 12); 101/110 (No. 16); 101/112 (No. 19, 20).

¹⁹⁴ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 101/108 (No. 4).

¹⁹⁵ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 4/208 (No. 8884); İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 6/121-122 (No. 422).

¹⁹⁶ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 8/62-64 (No. 4138); Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/542-543 (No. 2027); İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 2/299-300 (No. 1244).

¹⁹⁷ İbn Hacer, *Takerbü't-Tehzîb*, 705 (No. 4838).

¹⁹⁸ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, 9/392. Krş. Suîçmez, *Şia Hadis Taribi*, 119.

haberlerdeki sorumluluk ve günah Ebu's-Salt, kardeşleri ve taraftarlarıdır. Yoksa Ali er-Rızâ'nın kendisi yalan söylemekten uzak, yüce biridir."¹⁹⁹

Ali er-Rızâ'nın hadiste kaynağı babası Mûsâ el-Kâzım'dır. Kendisinden de oğlu Muhammed el-Cevâd (ö. 220/835), Ebû Osman el-Mâzinî en-Nahvî (ö. 249/863), Ebu's-Salt Abdüsselâm b. Sâlih el-Herevî (ö. 232 veya 236/847 veya 850), Dâvûd b. Süleymân el-Cürcânî (ö. ?), Eyyûb b. Mansûr en-Nisâbûrî (ö. ?), Ali b. Mehdî b. Sadaka b. Hişâm el-Kâdî (ö. ?), Ahmed b. Âmir b. Süleymân et-Tâî (ö. ?), babası Âmir b. Süleymân et-Tâî (ö. ?) ve Abdullah b. el-Abbâs el-Kazvînî (ö. ?) gibi râviler hadis rivâyet etmişlerdir.²⁰⁰ Ancak bazıları mezkûr sahîfenin râvisi olan bu râvilerin çoğu, hadis ilminde yalancılıkla veya hadis uydurma ile itham edilmiş aşırı Şîî metrûk râvilerdir.²⁰¹ Nitekim İbn Hibbân'nın da özellikle belirttiği gibi Ali er-Rızâ, babası Mûsâ el-Kâzım'dan Ebu's-Salt ve diğerlerinin kendisinden naklettiği garip ve hayret verici haberler rivâyet etmiştir.²⁰² Aynı hususu Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) ve İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir (ö. 507/1113) de ifade etmektedirler.²⁰³ Zehebî bu konuyla ilgili olarak İbn Tâhir'in (İbnü'l-Kayserânî) "Babasından garip ve hayret verici haberler rivâyet eder." sözünü naklettikten sonra şöyle demiştir: "Bu durum tamamen Ali er-Rızâ'ya isnâd edilen senedin sübûtuyla ilgilidir. Yoksa dedesi Ca'fer es-Sâdık'a yalan isnâd edildiği gibi kendisine de yalan ve ortalıkta dolaşan uydurma bir nüsha isnâd edilmiştir. Kendisinden, yalancılıkla itham edilenlerden biri olan Ebu's-Salt el-Herevî rivâyette bulunmuştur. Ali b. Mehdî el-Kâdî'nin ondan rivâyet ettiği bir nüsha mevcuttur. Yine Ebû Ahmed Âmir b. Süleymân et-Tâî'nin ondan rivâyet ettiği büyük bir nüsha vardır. Dâvûd b. Süleymân el-Kazvînî'nin de ondan rivâyet ettiği bir nüsha bulunmaktadır."²⁰⁴ Zehebî Ali er-Rızâ'ya isnâd edilen bu yalan haberlerin ve uydurma nüshaların sorumlusunun genel olarak Râfîzîler olduğunu belirtmektedir.²⁰⁵ Bu açıklamalardan, bazı rivâyetlerdeki sorunların kendisinden nakilde bulunan râvilerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Daha önce de zikredildiği gibi Ali Zeynel'âbidîn başta dedesi Ali b. Ebî Tâlib olmak üzere kendilerine ulaşamadığı sahâbîlerden yaptığı mürsel rivâyetlerle bilinmektedir.

Ca'fer es-Sâdık ta Ebû Bekir Ayyâş (ö. 193/809) ve İbn Adî'nin (ö. 365/976) dedikleri gibi isim vermeden babalarından yaptığı rivâyetlerle meşhurdur.²⁰⁶

¹⁹⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/456 (No. 14411).

²⁰⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 21/148-149; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, 9/388; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/327.

²⁰¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/328. Bkz. Kılavuz, "Ali er-Rızâ", 2/437.

²⁰² Sözünün devamında "Sanki o vehmeder ve hata ederdî." demektedir. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûbîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'âfâ' ve'l-metrûkîn*, nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed (Hale: Dârü'l-Va'y, 1395-1396/1975-1976), 2/106 (No. 678). Bkz. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, 9/389-390; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/327.

²⁰³ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/158 (İbnü'l-Kayserânî'nin sözü); İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/328 (es-Sem'ânî'nin sözü).

²⁰⁴ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/158.

²⁰⁵ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, 9/392.

²⁰⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/555; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5/77, 78; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/93. Bkz. Özpınar, *Şîî Hadis Taribi*, 192 (191-196), 314; Suiçmez, *Şia Hadis Taribi*, 102, 104-106, 110, 113.

2.5. Hz. Âişe (ö. 58/678) Hadisi

حدیث: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ يَوْمَ السَّابِعِ مِنْ وِلَادَتِهِمَا» الْحَاكِمُ، وَالْبَيْهَقِيُّ مِنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ.

“Hz. Peygamber, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i doğumlarının yedinci günü sünnet ettirdi.”

Hadisi bu lafızla *Telbîsu'l-habîr* adlı eserinin “Kitâbu'l-Hitân” bölümünde nakleden İbn Hacer, hadisin bu lafızla Hz. Âişe’den Hâkim (ö. 405/1014) ve Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından rivâyet edildiğini belirtmiştir.²⁰⁷ Oysa ki hadis Hâkim,²⁰⁸ Beyhakî²⁰⁹ ve diğer muharricler²¹⁰ tarafından “Hz. Peygamber, (doğumlarının) yedinci günü Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin adına akîka kurbanı (ikişer koç) kesti, isimlerini koydu ve saçlarını traş etmek suretiyle başlarından ezayı bertaraf etti.” lafızıyla rivâyet edilmiştir.

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «عَقَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ (شَاتَيْنِ شَاتَيْنِ) يَوْمَ السَّابِعِ، وَسَمَّاهُمَا، وَأَمَرَ أَنْ يُحَاطَ عَنْ رُؤُوسِهِمَا الْأَذَى».

Hadiste Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in sünnetinden bahsedilmemiştir. Zaten İbn Hacer aynı eserin “Kitâbu'l-Akîka” bölümünde hadisin yukarıdaki lafızla İbn Hibbân, Hâkim ve Beyhakî tarafından rivâyet edildiğini söylemiş rivâyette Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in sünnetine dair herhangi bir şey zikretmemiştir.²¹¹ Oradaki lafzı şöyledir:

«أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَقَّ عَنْ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ يَوْمَ السَّابِعِ، وَسَمَّاهُمَا، وَأَمَرَ أَنْ يُحَاطَ عَنْ رُؤُوسِهِمَا الْأَذَى» .

Sonuç olarak İbn Hacer’in *Telbîsu'l-habîr* adlı eserinde kendilerinden nakilde bulunduğu muharriclerin hiçbirinin hadisi bu ziyade ile rivâyet etmemiş olmaları, ayrıca İbn Hacer’in bizzat kendisinin “Kitâbu'l-Hitân” bölümünden farklı olarak “Kitâbu'l-Akîka” bölümünde, hadise ilgili ziyade ile yer vermemiş olması hadisin bu ziyadeyle sâbit olmadığını açıkça göstermektedir.

2.6. Değerlendirme

Çocukların yedi günlükken sünnet edilmesini öngören hadislerden Câbir ve İbn Abbâs kanalıyla aktarılan merfû hadisler, hem isnâd hem de metin açısından münkerdir. Hz. Fâtıma’dan mevkuף olarak rivâyet edilen hadis isnâden munkatıdır. Diğer iki merfû hadisten Hz. Ali hadisi mevzu/uydurma, Hz. Âişe hadisi ise ilgili ziyadeyle sâbit değildir. Bu nedenle el-Elbânî, Abdülazîm Bedevî, Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî ve Muhammed Halîfe Muhammed er-

²⁰⁷ İbn Hacer, *Telbîsu'l-habîr*, 4/155 (No. 2141/3).

²⁰⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/237.

²⁰⁹ Beyhakî, *Şu’abü'l-îmân*, 9/299.

²¹⁰ Ebû Ya’lá, *el-Müsned*, 8/17 (No. 4521); İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sabîh (el-İhsân fî takrîbi Sabîhi İbn Hibbân tertîbiyle)*, 12/127 (No. 5311); İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/2231. Bkz. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 4/57-58.

²¹¹ İbn Hacer, *Telbîsu'l-habîr*, 4/269 (No. 2319).

Rebâh'ın ilk üç hadisin bütün tarîklerinin birlikte değerlendirilmesi durumunda bir aslının olabileceği bu nedenle de hasen sayılmaları gerektiğini ifade eden görüşleri²¹² isabetli değildir. Zira Amr Abdülmun'im Selîm ve Ahmed el-İsevî'nin de ifade ettikleri gibi özellikle ilk iki hadisteki (Câbir ve İbn Abbâs hadisleri) şiddetli nekâret²¹³ nedeniyle bu iki hadisin birbirini takviye etmesi hadis ilmi açısından mümkün değildir.²¹⁴ Üçüncü hadis olan Hz. Fâtıma hadisi ise ifade edildiği gibi isnâden munkatı olmasının yanısıra mevkûftur. Diğer iki hadisten Hz. Ali hadisi mevzû/uydurma, Hz. Âişe hadisi ise ilgili ziyadeyle gayri sâbittir. Bu hususa ilaveten İbn Abbâs'ın sözünü ettiği "Sahâbîler, müdrîk oluncaya kadar çocuklarını sünnet etmezlerdi." uygulamasının karşısında yer alan çocukların yedinci gün sünnet edilmesi uygulamasının münkerliği/nekâreti de ortadadır. Zira İbn Abbâs'ın söz ettiği uygulama Buhârî rivâyetiyle sâbitken çocukların yedinci gün sünnet edilmesi uygulaması zayıf hatta mevzû yollardan rivâyet edilmiştir.

Sonuç

Erkeklik organının ucundaki fazla derinin kesilmesi işlemi demek olan hitân/sünnet, kökeni hangi kült ve inanca dayanırsa dayansın, binlerce yıldan beri olduğu gibi bugün de Yahudi ve Müslüman toplumlar arasında dinî amaçla yerine getirilen bir uygulamadır. Yahudi ve İslâm kaynaklarına göre sünnet âdeti, Hz. İbrâhim'e dayanmaktadır. Hz. İbrâhim'in sünnet olma gelenegini, oğlu Hz. İsmâil'in soyundan geldiği belirtilen Araplar da devam ettirmişlerdir.

İbn Abbâs'ın "Rasûlullah vefat ettiğinde sen kaç yaşlarındaydın?" sorusuna "Ben o zamanlar sünnet olmuş bir çocuktum. Sahâbîler, müdrîk oluncaya kadar (ergenlik çağına girmedikçe) çocuklarını sünnet etmezlerdi." şeklinde verdiği cevap, sahâbe topluluğunun çocuk sünnetinin vaktiyle ilgili uygulamasının bir özeti mâhiyetindedir. Zira bu cevap sahâbenin bulûğ çağına yaklaşıncaya kadar çocuklarını sünnet etmediklerini açıkça göstermektedir. Bu uygulama ise yukarıdaki beş hadiste ifade edilen çocukların yedinci gün sünnet edilmesi hususuna aykırıdır. Nitekim başta İmâm Ebû Hanîfe, İmâm Mâlik ve Ahmed b. Hanbel olmak üzere fukahâdan gelen görüşler genel olarak, İbn Abbâs'ın cevabında ifade edilen sahâbe topluluğunun çocuk sünnetinin vaktiyle ilgili uygulamasını destekler niteliktedir.

Sünnet olma dönemi/yaşı farklı olmakla birlikte ortak kanaat çocukluk dönemidir. Sünnetin hangi yaşlarda yapılacağı hususunda da ittifak sağlanamamış, doğum ile bulûğ yaşı arasında herhangi bir zamanda yapılabileceği ifade edilmiştir. Sünnetin ve sünnet töreninin çocuğun hâfızasında dinî motiflerle bezenmiş bir hâtıra olarak yer tutmasının, dinî değerlere

²¹² el-Elbânî, *İrvâu'l-galîl*, 4/379-385 (No. 1164); a.mlf., *Temâmü'l-minne*, 67-69; Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âlu Nu'mân, *Câmiu tîrâsi'l-Allâme el-Elbânî*, 1/453-454; Abdülazîm Bedevî, *el-Vecîz fî fikhi's-sünne ve'l-kitâbi'l-aşîz* (Mansûre/Mısır: Dâru İbn Receb, 1420/2000) (*Ana Hatlarıyla İslam Fıkhi*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Guraba, 2011), 30 (çev., 39); Sâlim Ali Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halife Muhammed er-Rebâh, *Abkâmu'l-mevlûd*, 108-111.

²¹³ Hadisin veya râvinin münker olması. Bkz. Aydınlı, *Hadis Istılabları Sözlüğü*, 250.

²¹⁴ Amr Abdülmun'im Selîm, *Fethu'l-aşîz*, 27; Ahmed el-İsevî, *Abkâmu't-tîfîl*, 204-205.

bağlı bir kişilik kazanmasında olumlu bir rol üstlenebileceğini düşünen fakihler, çocuğu namaza alıştırmayla ilgili hadisleri de dikkate alarak temyiz ile bulûğ çağları arasındaki zaman diliminin sünnet için daha uygun olduğunu belirtmişlerdir. Buna karşılık çocuğun temyiz çağına ulaştığında kendini bu engeli aşmış halde bulmasının beden ve ruh sağlığı açısından daha yararlı olacağını düşünenlere göre sünnet doğumdan sonra geciktirilmeden küçük yaşta yapılmalıdır. Hz. Peygamber'in, torunları Hasan ve Hüseyin'i yedi günlükken sünnet ettirdiğine dair rivâyete dayanan Şâfîiler, çocuğun doğumun yedinci gününde sünnet edilmesini müstehap görürken bazı âlimler, sünnetin doğumun yedinci gününde yapılmasının Yahudi âdeti olduğu için mekruh olduğu görüşündedir. Halbuki Yahudilerin sünnet uygulamaları, Hz. Peygamber zamanında da sekizinci günde cereyan ediyordu. Bundan dolayı İslâm'da, doğumun sekizinci günü sünnet yapmak Yahudileri taklit sayılacağından mekruh kabul edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, sünnetin doğumun sekizinci gününde olmasına dair Yahudi uygulamasını uygun görmemiş ve onlara muhalefet olsun diye torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i doğumlarının yedinci günü sünnet ettirmiştir. Bizim de kanaatimiz doğumun sekizinci günü çocukları sünnet yapmanın Yahudilik etkisinde gelişen bir uygulama olduğu yönündedir. Bu durumda, sünnetin doğumun yedinci günü yapılmasının mekruh olduğuna dair görüşün isabetli olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Öte yandan çocukların yedinci gün sünnet edilmesini öngören beş rivâyetten ilk ikisi merfû olmakla beraber isnâd ve metin açısından münker, üçüncüsü hem munkatı hem de mevkûftur. Merfû olan dördüncüsü ve beşincisinden ilki uydurma ikincisi ise mezkûr ziyadeyle sâbit değildir. Bununla birlikte İbn Abbâs'tan nakledilen "Sahâbîler, müdrük oluncaya kadar çocuklarını sünnet etmezlerdi." uygulamasıyla çelişen çocukların yedinci gün sünnet edilmesi uygulaması metin açısından da nekâret barındırmaktadır. Zira İbn Abbâs'ın söz ettiği uygulama Buhârî rivâyetiyle sâbitken çocukların yedinci gün sünnet edilmesi uygulaması üçü zayıf, biri uydurma, diğeri ise ilgili ziyadeyle sâbit olmayan yollardan nakledilmiştir.

Kaynakça

Abdülazîm Bedevî. *el-Vecîz fî fikhi's-sünne ve'l-kitâbi'l-azîz*. Mansûre (Mısır): Dâru İbn Receb, 1420/2000. *Ana Hatlarıyla İslam Fıkhi*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Guraba, 2011.

Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. nşr. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978.

Ahmed b. Kâsım el-'Ansi el-Yemânî es-San'ânî. *et-Tâci'ü'l-mezheb li abkâmi'l-mezheb şerhu metni'l-Ezhar fî fikhi'l-eimmeti'l-ethâr*. 4 Cilt. San'â' (Yemen): Dâru'l-Hikmeti'l-Yemeniyye, 1414/1993.

Ahmed el-İsevî. *Abkâmu't-tıf*. takdîm Mustafâ el-'Adevî. Riyâd: Dârü'l-Hicra, 1413/1992.

Ahmed İsmâîl Şekûkânî – Sâlih Osman el-Lahhâm. *Mu'cemü esâmi'r-rivâti'llezîne terceme lebüümü'l-Allâme Muhammed Nâsruddîn el-Elbânî cerban ve ta'dîlen*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000.

Ahmed Muhammed Ahmed Tâhâ. *Hitânü'r-ricâl ve hifâdü'n-nisâ' dirâse ta'sliyye tatbikiyye min manzûri'l-fikhi'l-İslâmî ve't-tıbbi'l-muâsır*. İskenderiyye: Mektebetü'l-Vefâ' el-Kânûniyye, 1435/2014.

Ahmed Paşa. *Rebber-i hitân*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1309.

Ahmet Şerbâsî. *Sorulu-Cevaplı İslâm Fıkhi*. 8 Cilt. İstanbul: Özgü Yayınları, 1998.

Akkayan, Taylan. “Bedenin Kültürel Gerekçelerle Sakatlanması ve Söğüt'te Sünnet”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarib Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi* 24 (2010), 37-68.

Akyüz, Vecdi. “Kur'ân ve Sünnette Ebeveyn ve Çocuk Hakları”. *Kur'ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmî Toplantı 21-22 Aralık 2013* (2014), 275-345.

Ali Hasen Abdülhamîd. *Dirâsât ilmiyye fî Sabîhi Müslim ve hüve'l-müsemma Keşfü'l-mu'lim bi ebâtüli Kitâbi Tenbîhi'l-müslim*. Riyad: Dâru'l-Hicra, 1412/1992.

Ali er-Rızâ, Ebü'l-Hasen Ali er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım. *Sabîfetü'l-İmâmi'r-Rızâ aleybi's-selâm*. nşr. Muhammed Mehdî Necef. Meşhed: el-Mu'temerü'l-Âlemî li'l-İmâmi'r-Rızâ, 1406/1985.

Amr Abdülmun'im Selîm. *Fethü'l-aşîş bi't-ta'lîki alâ Kitâbi'l-Vecîz fî fikhi's-sünne ve'l-kitâbi'l-aşîş*. Tantâ: Dâru'd-Diyâ', 1424/2003.

Amr Abdülmun'im Selîm. *İ'lâü's-sünen bi beyâni's-sabîh ve'l-hasen*. Tantâ: Dâru'd-Diyâ', 1423/2003.

Amr Abdülmun'im Selîm. *Savmü's-şer'i'l-hanîf bi beyâni'l-mevdü' ve'd-daîf*. 2 Cilt. Tantâ: Dâru'd-Diyâ', 1419-1420/1998-2000.

Amr Abdülmun'im Selîm. *Tabrîru ahvâli'r-rivâti'l-mubtelefî fibim bi mâ lâ yücibu'r-red dirâse nakdiyye li kitâbi: Men tüküllime fibi ve hüve mensuk li'l-Hâfi'î'Zehebî*. Tantâ: Dâru'd-Diyâ', 1425/2005.

Arslantaş, Nuh. *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Kuramer, 2016.

Atar, Fahrettin. “Akîka”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/363-364. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Ataseven, Âsaf. *Tarib Boyunca Sünnet*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları A.Ş., 2005.

Ateş, Ali Osman. *İslam'a Göre Cabiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Aydın, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: HADİSEVİ, 2006.

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sabîhi'l-Bubârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

- Barnabas İncili Hristiyanlığın Saklanan İncili.* çev. Kemal Özdemir. İstanbul: Nokta Kitap, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî. *Şerhu's-sünne.* nşr. Züheyr eş-Şâviş - Şuayb el-Arnâvût. 16 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Şuayb el-Arnâvût. *Tabrîru Takrîbi't-Tehzîb.* 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-kübrâ* (Zeylinde İbnü't-Türkmânî'nin *el-Cevherü'n-nakî*'si ile birlikte). 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî. *Şu'abü'l-îmân.* nşr. Muhammed Sa'îd Zağlûl. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr. *el-Müsned.* Bkz. Heysemî, *Keşfü'l-estâr an zevâidi'l-Bezzâr ale'l-Kütübi's-sitte.* nşr. Habîburrahmân el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sabîhu'l-Buhârî.* nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'.* nşr. Hilâl Musaylihî Mustafâ Hilâl. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1402/1982.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *er-Ravzü'l-mürbi' şerhu Zâdi'l-müstakni'.* nşr. Abdülkuddûs Muhammed Nezîr. Riyâd: Dâru'l-Müeyyed – Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Burhâneddîn el-Buhârî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Mubîtü'l-Burbânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî fıkhi'l-İmâm Ebî Hanîfe radiyallâhu anh.* nşr. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Bûsîrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr el-Busîrî. *Misbâhu'z-züccâce fî zevâidi İbn Mâce* (İbn Mâce'nin *Süneni*'i ile birlikte). nşr. Ali Hasen Abdülhamîd. 4 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1419/1998.
- Bozkurt, Nebi. "Sünnet (Hitan)". *Şâmil İslâm Ansiklopedisi.* 5/460-462. İstanbul: Şamil Yayıncılık, 1992.
- Bozkurt, Nebi. "Sünnet". *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi.* 4/1842-1843. İstanbul, 2006.
- Bozkurt, Nebi. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 38/157-159. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Canan, İbrahim. *Hız. Peygamberin Sünnetinde Terbiye.* Tuğra Neşriyat, İstanbul, ts.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi.* 18 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Cemel, Süleymân b. Ömer el-Ezherî. *Fütûhâtü'l-vehbâb bi-tavzîbi Şerhi Menbeci't-tullâb.* 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Çinpolat, Salih. “Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’da Sünnetin Yeri”. *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)* 2/3 (Kırıkkale 2017), 109-126.

Dalcı, Osman Salih. *İslâm’da Sünnet ve Merasimleri*. İstanbul: Şelâle Yayınları, 1976.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî. *ed-Du‘afâ’ ve’l-metrûkûn*. nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1404/1984.

Dârekutnî, *es-Sikât*. nşr. Muhammed Abdülmuid Hân. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.

Deylemî, Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr. *Müsnedü'l-firdavs (Müsnedü firdavsî'l-abbâr/Firdavsü'l-abbâr bi mesûri'l-bitâb)*. nşr. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. I-VI, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Şer’u men kablenâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 49/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Düzenli, Muhittin. *Hadislerde Gizli Kusurlar –İlet ve Şâz–*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî. *es-Sünen. (Mevsûatü'l-hadîsi’s-şerîf el-Kütübü’s-Sitte içinde)*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz b. Muhammed b. İbrahim Âlu’s-Şeyh. Riyâd: Dârü’s-Selâm, 1420/1999.

Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Alî. *el-Müsned*. nşr. Hüseyin Selîm Esed. 14 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Me’mûn lî’t-Türâs, 1393/1973.

Eroğlu, Egemen. *Erkek Sünneti İnsanlık Tarihindeki Hikâyesi*. İstanbul: Amerikan Hastanesi Yayınları, 2011.

Eryiğit Bader, Aynur. “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”. *Eskişen: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 37 (Ankara, Kış 2018), 81-107.

Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf el-Adevî. *Şerhu Kitâbi’n-Nîl ve şifa’i’l-‘alîl*. 17 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd – Beyrut: Dârü'l-Feth, 1392-93/1972-73.

el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *İrvâu’l-galîl fî tabrici ebâdîsi menâri’s-sebîl*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985.

el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Sabîhu Süneni İbn Mâce*. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1417/1997.

el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Sabîhu’l-Câmi’i’s-sağîr ve ziyâdetuh*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1408/1988.

el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü’l-ebâdîsi’d-daîfe ve’l-mevzûa ve eserubâ’s-seyyi’ fî’l-ümme*. 14(3) Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1412/1992.

el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü’l-ebâdîsi’s-sabîha*. 7(3) Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1415/1995.

el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Temâmü'l-minne fi't-ta'lîki 'alâ Fıkıhı's-sünne*. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1409/1989.

Ferec Muhammed Muhammed Sâlim. *Hükümü bitâni'l-inâs dirâse mukârene beyne'l-fıkıhı'l-İslâmî ve't-tib ve'l-kânûn*. İskenderiyye: Mektebetü'l-Vefâ' el-Kânûniyye, 1435/2014.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "İsnâaşıyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/142-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Göktaş, Kaan. *Oldu da Bitti Maşallah Tarih, Din, Etik ve Çocuk Hakları Açısından Sünnet*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013.

Gürkan, Salime Leyla. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/155-157. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Gürkan, Salime Leyla. *Yabudilik*. İstanbul: 2008.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sabîhain* (Zehebî'nin *Telbîsu'l-Müstedrek*'i ile birlikte). 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Hamza Abdullâh el-Melibârî. *Nazarât cedide fi 'ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2003. *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*. çev. Muhittin Düzenli-Ayhan Ak. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.

Heysemî, Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî. *Keşfü'l-estâr an zevâidi'l-Bezzâr ale'l-Kütübi's-sitte*. nşr. Habîburrahmân el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Heysemî, Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1408/1988.

Hayatî Hökekleli. "Çocuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/355-359. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Hür el-'Âmilî, Muhammed b. el-Hasen el-Hürr el-'Âmilî. *Tafsîli vesâ'ilü's-Şî'a ila tahsîli mesâ'ilü's-Şerî'a*. nşr. Müessesetü Ali'l-Beyt li İhyai't-Türâs. 30 Cilt. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyai't-Türâs, 1438/2017.

Hüsâmeddîn b. Mûsâ Afâne. *el-Mufassal fi' abkâmi'l-akîka*. Kudüs (Filistin) 2003/1424.

Irâkî, Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-Irâkî. *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tabrici mâ fi'l-İhyâi mine'l-abbâr*. nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü Taberiyye, 1415/1995.

İbn Abdîlberri, Ebû Amr Yûsuf b. Abdullâh el-Kurtubî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1995.

İbn Abdilberr, Ebû Amr Yûsuf b. Abdullah el-Kurtubî. *el-Kâfî fî fıkhı ehlî'l-Medîne el-Mâlikâ*. nşr. Muhammed Muhammed Mûrîtanî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, 1400/1980.

İbn Abdilberr, Ebû Amr Yûsuf b. Abdullah el-Kurtubî. *et-Tembîd limâ fi'l-Muwatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. nşr. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ'. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003; nşr. Komisyon. 26 Cilt. Fas (Mağrib): Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1387-1412/1967-1991.

İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkı. *Reddü'l-mubtâr 'ale'd-Dürri'l-mubtâr*. nşr. 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvaz. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. nşr. Kurul. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1405/1985.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkı. *Tebyînü'l-imtinân bi'l-emri bi'l-ibtitân*. nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid. Tantâ (Mısır): Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 1410/1989.

İbn Bâbeveyh, Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Bâbaveyh el-Kummî. *Men lâ yahdurühü'l-fakâih*. nşr. Hüseyin el-A'lemî. 4 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü Müesseseti'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1406/1986.

İbn Bâbeveyh, Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Bâbaveyh el-Kummî. *Uyûnü abbâri'r-Rızâ*. nşr. Seyyid Mehdî el-Hüseynî el-Lâhûrî. 2 Cilt. Kum: Menşûrâtü's-Şerifi'r-Rızâ, 1378/1957.

İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-İyâl*. nşr. Necm Abdurrahmân Halef. 2 Cilt. Demmâm: Dârü İbni'l-Kayyim, 1410/1990.

İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*. nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî. 9 Cilt. Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1371/1952.

İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Merâsîl*. nşr. Şükrullâh b. Nî'metullâh el-Kavcânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe. *el-Musannef*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dârü't-Tâc, 1409/1989.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî el-'Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sabîbi'l-Buhârî*. nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz. 13 Cilt. Kâhire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1407/1986.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî el-'Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sabâbe*. nşr. Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî el-'Askalânî. *Lisâni'l-Mâzân*. 7 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî el-'Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*. nşr. Habîburrahmân el-A'zamî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî el-'Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. nşr. Ebu'l-Eşbâl Sağîr Ahmed Şâğıf el-Pâkistânî. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1416/1995.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî el-'Askalânî. *Ta'rîfî eblî't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs*. nşr. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî. Ammân: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî el-'Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. nşr. Mustafa 'Abdülkâdir 'Atâ'. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994; 13 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî el-'Askalânî. *Telhîsu'l-habîr fî tabrici ebâdisi'r-Râfiyyi'l-kebir*. nşr. Hasen b. Abbâs b. Kutb. 4 Cilt. Mekke: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Heytemî. *eş-Zevâcir 'an iktirâfi'l-kebir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1987.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbü'l-Mecrubîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed. 3 Cilt. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1395-1396/1975-1976.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-Müsnedü's-sabîh 'ale't-tekâsîmi ve'l-envâ'i min gayri vucûdi kat'in fî senedihâ ve lâ subûti cerbin fî nâkilihâ* (Emîr İbn Balabân'nın *el-İhsân fî takrîbi Sabîhi İbn Hibbân* tertibiyle). nşr. Şuayb el-Arnâvût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999; nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr. *Lisânü'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhim b. Muhammed b. Nüceym. *el-Babru'r-râik Şerbu Kenzî'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1413/1993.
- İbn Temîm, Muhammed b. Temîm el-Harrânî. *Muhtasar İbn Temîm alâ mezhebi'l-İmâmi'r-Rabbânî Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî rahimebullâh*. nşr. Ali b. İbrâhim b. Muhammed el-Kasîr. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1429/2008.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dîmaşkî. *Tuhfetü'l-mevdûd bi abkâmi'l-mevlûd*. nşr. Salâhuddîn Makbûl Ahmed, Kuveyt: Dâru İläfi'd-Düveliyye,

1416/1996. *Kur'an ve Sünnet'e Göre Çocuk Ahkamı*. çev. Mahmut Kısa. Kitap Dünyası, Konya 2012.

İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî. *Zâdü'l-me'âd fî beydi hayri'l-'ibâd*. nşr. Şuayb el-Arnâvût - Abdülkâdir el-Arnâvût. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992. *Zâdu'l-Me'âd*. çev. Şükrü Özen. 6 Cilt. İklim Yayınları, İstanbul 1988.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ. *Kitâbu'l-Babri'z-zâbbâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâi'l-emsâr* (Muhammed b. Yahyâ Behrân es-Samedî'nin *Kitâbu Cevâhiri'l-abbâr ve'l-âsâr el-müstabrece min lücceti'l-Babri'z-zâbbâr'ı* ile birlikte). nşr. el-Kâdî Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî. 5 Cilt. San'â' (Yemen): Dâru'l-Hikmeti'l-Yemeniyye, 1409/1988.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir. *el-İknâ'*. nşr. Abdullah b. Abdülazîz el-Cibrîn. 2 Cilt. Riyâd 1408/1988.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir. *el-İşrâf 'alâ mezâhibi'l-'ulemâ'*. nşr. Ebû Hammâd Sagîr el-Ensârî. 10 Cilt. Re'sülhayme (Birleşik Arap Emirlikleri): Mektebetü Mekkete's-Sekâfiyye, 1425/2004.

İzgi, M. Cumhur. "Tedavi Amaçlı Olmayan Erkek Çocuk Sünnetinin Etik Değerlendirmesi". *Türk Psikiyatri Dergisi* 26/3 (2015), 204-212.

Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr el-Fergânî, *Fetâvâ Kâdîhân* (Âlemgîriyye, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*'nin kenarında). 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Kalaç, Rıdvan. "Sahîh-i Müslim'de Zayıf Olduğu İddia Edilen Rivâyetler Üzerine Bir İnceleme -Elbânî Özelinde-". *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 15-18.

Kallek, Cengiz. "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/158-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kara, Ali. *Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihali (Güncel Konularla)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Karlızâde Cemaleddin, Cemaleddin Mehmed. *Me'debetü'l-bitân*. İstanbul 1252.

Kerimoğlu, Yusuf. *Fıkâhî Meseleler*. 2 Cilt. İstanbul: Ölçü Yayınları, 1987.

Kesgin, Salih. *Hadisleri Anlama Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Zeynelâbidîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/365-366. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Ali er-Rızâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/436-438. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Kırımlı, Yüksel. "Yetişkin Olmaya İlk Adım "Sünnet"". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi* 24 (2010), 19-35.

Kitâb-ı Mukaddes, Eski (Abit/Tevrat) ve Yeni (İncil) Abit. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1949, 1958, 1969.

Komisyon (el-Lecnetü'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ'). *Fetâva'l-lecneti't-dâime li'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâ' (el-Mecmûatü'l-ülâ).* nşr. Ahmed b. Abdürrezzâk ed-Düveys. 23 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1411/1993-1424/2003.

Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî. *el-Kâfi (Furû'u'l-Kâfi).* 8 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428/2007.

Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muwatta'.* nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1406/1985.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî. *el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî (Şerhu Muhtasari'l-Müzenî).* nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.

Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed el-Meclisî. *Bihâri'l-envâri'l-câmia li-düreri abbâri'l-eimmeti'l-ethâr aleyhimü's-selâm.* nşr. Komisyon. 110 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1403/1983.

Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alî b. Süleymân el-Merdâvî. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-bilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel.* nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1419/1998.

Mer'î b. Ahmed el-Halkî, *el-Hitân ve abkâmuh,* Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1435/2014.

Miras, Kâmil. *Sabîb-i Buhârî Muhtasari Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi.* 9 Cilt (13 Cüz). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Sayı: 55, 1982.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl.* nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2002.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî. *Tuhfetü'l-Eşraf bi ma'rifeti'l-etraf,* (İbn Hacer'in *en-Nüketü'z-zraf 'ale'l-Etraf* ile birlikte). nşr. Abdussamed Şerefüddîn, işraf: Züheyr eş-Şâvîş. 14 Cilt. Hindistan: ed-Dâru'l-Kayyime, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.

el-Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen el-Muhakkık el-Hillî. *Şerâ'i'u'l-İslâm fî mes'âli'l-belâl ve'l-harâm* [es-Seyyid Sâdık el-Hüseynî eş-Şirâzi'nin ta'likâtı ile birlikte]. 2 Cilt (4 Cüz). Beyrut: Dâru'l-Kârî, 1425/2004.

Muhammed b. Yûsuf el-Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Mevvâk. *et-Tâc ve'l-iklâl li Muhtasari Halîl.* 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sabîhu Müslim.* nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999.

Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn el-Müttakî el-Hindî. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl.* nşr. Bekrî Hayyânî - Saffet es-Sakkâ. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Mecmû' şerbu'l-Mübezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *Ravzatü't-tâlibîn*. nşr. 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd ve Alî Muhammed Mu'avvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Öz, Mustafa. "Muhammed el-Bâkır". *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi*. 30/506-507. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Özpinar, Ömer. *Şii Hadis Tarihi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halife Muhammed er-Rebâh. *Abkâmu'l-mevlûd fi's-sünneti'l-mutabbara*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1415/1994.

Sarı, Necmi. *Hadislerde Teşebbüh Yasağı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Sarı, Necmi. "Rivâyetlere Göre Sünnetin (Hitânın) Tarihi ve Ahkâmı". *Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (Trabzon 2014), 259-290.

Sarı, Nil - Zülfikar, M. Bedizel. "Bir İslâm Geleneği Olarak Sünnet". *Millî Saraylar: Sanat - Tarih - Mimarlık Dergisi* (1993), 140-153.

Seyyid Bekrî, Ebû Bekr Seyyid Bekrî b. Seyyid. *[Hâşiyetü] İânetü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi Fethi'l-mu'in bi şerhi Kurretü'l-ayn bi mübimmâti'd-dîn*. 4 Cilt. Kâhire: Matbaatü Dâri'l-İhyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.

Seyyid Muhammed el-Âmilî. *Nihâyetü'l-merâm*. nşr. el-Hâc Âğâ Müctebâ el-İrâkî – Ali Penâh el-İştihârdî – Âkâ Hüseyin el-Ezdî. 2 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî et-Tâbia li Cemâati'l-Müderrişîn, 1413/1992.

Seyyid Sâbık. *Fıkhu's-sünne*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Feth li'l-İlâmî'l-'Arabî, 1418/1998. *Fıkhu's-Sünne*. çev. Tayyar Tekin. 4 Cilt. İstanbul: Pınar Yayınları, 1990.

Suiçmez, Yusuf. *Şia Hadis Tarihi Hz. Muhammed'in Söz İle Fülllerinin Şii İmamlara Nispeti*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âlu Nu'mân. *Câmiu türâsi'l-Allâme el-Elbânî fi'l-fikh (Mevsûatü'l-Allâme el-Elbânî 3)*. 18 cilt. San'â' (Yemen): Merkezü'n-Nu'mân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve Tahkîku't-Türâs ve't-Terceme, 1431/2010.

Şehîd-i Sâni, Zeynüddîn b. Alî Âmilî. *Mesâlikü'l-efhâm ilâ tenkibi Şerâ'i'l-İslâm*. 16 Cilt. Kum: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1429/2008.

Şemsüddîn İbn Kudâme, Şemsüddîn Abdurrahmân b. Ebî Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî. *eş-Şerbu'l-kebir (el-Muğni içinde)*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1392/1972.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî. *Neylü'l-evtâr şerbu'l-Münteka'l-abbâr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-ensat*. nşr. Târik b. 'Ivazullâh b. Muhammed ve 'Abdulmuhsin el-Hüseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. 25 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ys., ts.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemu's-sağîr (er-Ravdu'd-dânî ile'l-mu'cemi's-sağîr li't-Taberânî)*. nşr. Muhammed Şükür Mahmûd el-Hâcc. 2 Cilt. Beyrut ve Ammân: el-Mektebü'l-İslâmî ve Dâru 'Ammâr, 1405/1985.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmiu'l-beyân an (fî) te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1412/1992.

Tabersî, Radiyyuddîn Ebi Nasr el-Hasen b. el-Fadl et-Tabersî. *Mekârimü'l-ablak*. Kuveyt: Mektebetü'l-Elfeyn, ts.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. nşr. Şuayb el-Arnâvût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sabîh*. nşr. Sâlih b. Abdülâzîz Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999.

Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye. *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: 1404/1983-1429/2008.

Yaşar, Ahmet. "Kaynaklara Göre Sünnet Olmak". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (İzmir, ts.), 419-431.

Yeniçel, Ahmet Necati – Kayapınar, Hüseyin. *Sünen-i Ebû Dâvud Kitâbü'l-Edeb Terceme ve Şerhi*. haz. Ahmet Necati Yeniçel – Hüseyin Kayapınar. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2013.

Yeniçel, Ahmet Necati – Kayapınar, Hüseyin. *Sünen-i Ebû Dâvud Terceme ve Şerhi*. haz. Ahmet Necati Yeniçel – Hüseyin Kayapınar. 17 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987.

Yıldırım, Celâl. *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadisleri*. 6 Cilt. Konya: Uysal Kitabevi, 1986.

Yıldırım, Celâl. *Kaynaklarıyla İslâm Fıkhi İbadât-Muamelât-Ferâiz*. 4 Cilt. Konya: Uysal Kitabevi, 1980.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV, 2012.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Dîvanu'd-Duafâ' ve'l-metrûkîn*. nşr. Hammâd Muhammed el-Ensârî. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü'n-Nahdati'l-Hadîse, 1387/1967.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehu rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*. nşr. Muhammed 'Avvâme ve Ahmed Muhammed el-Hatîb. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye ve Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1413/1992.

Necmi SARI

ÇOCUKLARIN YEDİ GÜNLÜKKEN SÜNNET EDİLMESİNE YÖNELİK HADİSLERİN SENED VE METİN YÖNÜNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. nşr. Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*. nşr. Şuayb el-Arnâvût - Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ANTERE B. ŞEDDAD'IN MUALLAKASI VE 3. – 6. YÜZYILLAR ARASINDA YER ALDIĞI ESERLERİN KARŞILAŞTIRILMASI

MUALLAQA OF ANTAR B. SHADDAD AND COMPARISON OF THE COLLECTIONS
THAT CONTAIN IT BETWEEN 3. - 6. CENTURIES

Muharrem ERTAŞ

Dr. Öğretim Görevlisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu
Hazırlık Anabilim Dalı

maremer@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3179-3985>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Mart 2021/25 March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Haziran 2021 /24 June 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz/ July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 657-686.

Cite as / Atıf: Ertaş, Muharrem. “Antere b. Şeddad’ın Muallakası ve 3. – 6. Yüzyıllar Arasında Yer Aldığı Eserlerin Karşılaştırılması [Muallaqa of Antar b. Shaddad and Comparison of the Collections that Contain it Between 3. - 6. Centuries]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 657-686.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

Antere, muallaka sahibi bir Cahiliye dönemi şairidir. Antere'nin gazel ve hamâsî beyitlerden meydana gelmiş olan muallakası kâmil bahrinde ve mim kâfiyesiyle inşad olunmuştur. Antere'nin muallakasında kaside formuna uygun olarak belirli konular işlenmektedir. Muallakası h. 3. asırdan itibaren yazılarak kayıt altına alınmış, şiir otoritesi sayılan birçok edebiyatçının muallaka şerhlerinde kendisine yer bulmuştur. İlk baskılarının tarihi 1800'lü yıllara dayanmakta olup bu yıllarda Latince ve Fransızca'ya da çevrilmiştir. Antere muallakası, günümüze kadar bazıları matbu bazıları ise yazma halde bulunan gerek divan metin ve şerhleri gerekse muallaka şerhleri zımınında yer almıştır. Osmanlı döneminde Türkçe çevirileri mevcut olup günümüz Türkçesine de birçok çevirisi nazım şeklinde yapılmıştır. Bu çalışmada 6. yüzyıla kadar yazılmış muallaka şerhleri arasında karşılaştırmalar yapılmış, böylece yaklaşık üç yüz yıllık zaman diliminde Antere'nin muallakasına yer vermiş muteber kaynaklarda bir tarama yapılarak zaman içerisinde muallakanın rivayeti esnasında izlemiş olduğu seyir ilim ve edebiyat âleminin ilgisine sunulmuş ve mezkûr eserlerdeki farklılıklar dipnotlarda belirtilmiştir.

Anahtar kelimeler: Arap dili ve Edebiyatı, Şiir, Cahiliye, Antere, Kaside, Muallaka

Abstract

Antere is a poet who owned muallaka in Jahiliyah period. Antar's muallaka, which consists of ghazel and heroic couplets, was written in a Kâmil centroid and with a Mim rhyme. Antar's muallaka covers certain issues in accordance with the ode form. His Muallaka has been written and recorded since the 3rd century of Hijrah, and has found itself a place in the annotations of many writers who are considered as poetry authority. The first editions date back to the 1800's and were translated into Latin and French during these years. Antar's muallaka has been included in both the divan texts and annotations as well as the annotations of Muallakas which some of them are printed and some are manuscript Turkish translations were available in Ottoman period, and many translations were made into modern Turkish in the form of poem. In this study comparisons to be made with other annotations which written until the 6th century of Hijrah. Thus, a scan is done in the reputable sources that have included Antar's muallaka in the mentioned time period and the adventure that the muallaka has gone through in time to be presented to the interest of science and literature world and the differences in the aforementioned works to be indicated in the footnote.

Keywords: Arabic Language and Literature, Poetry, Jahiliyya, Antar, Ode, Muallaqa

Extended Abstract

Antere is a Jahilian poet who lived in Arabia Peninsula before İslam. Antar's Muallaqa which consists of ghazel and heroic couplets is written in a Kâmil bahr and with a Mim rhyme. Antar's Muallaqa covers certain issues in accordance with the ode form. His Muallaqa is easy to understand and has a rich language and its main axis is love, Themes like heroism and generosity are secondary issues for him to get into the heart of his beloved Able. It was named as "al-Muzehhebe" / "al-Zehbiyye (made of golden)" due to its beauty.

His Muallaqa has been written and recorded since the 3rd century of Hijrah, and has found itself a place in the annotations of many writers who are considered as poetry authority. The first editions date back to the 1800's and were translated into Latin and French during these years. Antar's Muallaqa has been included in both the divan texts and annotations as well as the annotations of Muallaqas which some of them are printed and some are manuscript Turkish translations were available in Ottoman period, and many translations were made into modern Turkish in the form of poem. In this study comparisons to be made with other annotations which written until the 6th century of Hijrah. Thus, a scan is done in the reputable sources that have included Antar's Muallaqa in the mentioned time period and the adventure that the Muallaqa has gone through in time to be presented to the interest of science and literature world and the differences in the aforementioned works to be indicated in the footnote.

Although many names of Muallaqa annotations were mentioned in ancient works, some of them did not reach our time. Antar's muallaqa is varying between 75 and 129 couplets according to various narrations. Antar's Muallaqa has been included in both the divan texts and commentaries.

While mentioning different themes, proud and praise were used as the predominant themes in all the poets of the period of ignorance traditonally, However, Antar also made very original contributions to the poetry of Jahiliyah. According to Ibn Kuteybe: Antar has written Muallaqa due to a person from the Abs tribe who blamed the blackness of Antar's mother and siblings skin, and sworn Antar for not saying poetry.

Commentaries of Antar's Muallaqa contain different numbers of couplets. This difference also shows itself in the couplet layout. The Şeybânî commentary, consisting of 129 couplets, is quite different from all other commentaries in terms of couplet arrangement and number. In all the other commentaries that we compare, the number of couplets is less than a hundred. Thus, It is understood that the difference in the number of couplets has emerged since 3rd century of Hijrah which poems were classified and written down and commentaries started to be written. Shantamary commentary based on Asmaî commentary, which did not reach our time, is close to Nehhas in terms of couplet arrangement. The Batalyevsî commentary, based on the Asmaî commentary like Shantamary, has four couplets more than the Shantamary commentary besides having presentation differences. However, the Batalyevsî commentary is similar in different proportions to other muallaqa annotations written in a three-hundred-year period. It has been observed that Batalyevsî, who is the last in terms of time among the commentaries, took chapters from different commentaries that written in the mentioned period other than Asmaî / Shantamary. Topics such as heroism, pride, praise, and ghazal used in the parts of the Shaybani commentary which it's couplets number are more than the others, are similar in terms of vocabulary and style to other chapters narrated with agreement or small differences, and it is concluded that they belong to the poet. In Shaybani commentary, some couplet's beginnings are the same and the rest of them differ. This situation may be caused by the poet's different expressions in different periods, as well as the modifications he made on the poem or the poetry narrators. In verses 119 and 120, there is a style that there is not in other narrations. Antar fell in love with Able in a platonic way and He witnessed Able that he has no business with other women. Antar is famous as a decent poet. However, in these couplets it is mentioned that he destroyed the tents in abundance, slept with the beauties inside, and had fun with beauties with bright bracelets and betrothed throughout the days and nights. Striving to win the hearts of her beloved Able, Antar's mention of other beauties in her poems is an issue that is not included in other narrations.

Giriş

Antere b. Şeddâd el-Absî, muallaka sahibi olup Cahiliye dönemi şairlerindedir. Onun şiiriyle ilgili en iyi rivayet, sunum ve çözümleri veren eserler muallaka şerhleridir. Eski eserlerde birçok muallaka şerhi adı geçmişse de bir kısmı zamanımıza ulaşmamıştır. Eski eserler değerli rivayetler ve edebî bilgiler içermektedir. Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 213/828 [P]) *Şerbu'l-muallakâti't-tis'* adlı eseri, İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *Şerhu'l-kaşâ'idi's-seb'i't-twâli'l-Câbiliyyât* adlı eseri, Nehhâs'ın (ö. 338/950) *Şerhu'l-kaşâ'idi't-tis'i'l-meşhûrât* adlı eseri, Hüseyin b. Ahmed Zevzenî'nin (ö. 486/1093) *Şerhu'l-mu'allakâti'l-aşr* adlı eseri ve Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 502/1109), *Şerhu'l-kaşâ'idi(mu'allakâti)'l-aşr* adlı eseri, günümüze ulaşan muallaka şerhlerindedir.¹

Antere'nin muallakası şiirinin, kahramanlığının ve üstün özelliklerinin bir örneği olup muhtelif rivayetlere göre 75 ile 129 beyit arasında değişmektedir. Ebû Amr eş-Şeybânî şerhi 129² beyitten, Antere hakkında bilgiler veren, isnad sistemine sahip ve ayrıntılı açıklama yapan İbnü'l-Enbârî şerhi 79³ beyitten, ayrıntılı açıklama yapan Nehhâs şerhi 83⁴ beyitten, dipnotlarda şerh edilmiş ve ayrıca toplu anlam verilmiş Zevzenî şerhi 75⁵ beyitten, Ebû Zeyd el-Kureşî'nin *Cemheretü eş'âri'l-Arab* adlı eserinde Antere'nin muallakası 110 (112)⁶ beyitten ve ayrıntılı açıklama yapan Hatîb et-Tebrîzî şerhinde 80⁷ beyitten müteşekkildir. Muḥammed b. el-Mübârek b. Muḥammed b. Meymun (ö. 597/1200), *Münteba't-taleb min Eş'âri'l-Arab* adlı eserinde Antere'nin 75⁸ beyitten oluşan muallakasına yer vermiştir. Muallakanın en eski taş baskısı on kaside kapsamında 1853 yılında yapılmış olan Deyru'l-Kamer baskısıdır. Basım tarihinin daha eskilere dayandığını söyleyen rivayetler de vardır. Buna göre muallaka 1816 târihinde Wilmet ve V.E. Menil adlı iki müsteşrik tarafından Latinceye tercüme edilerek müstakil olarak basılmış ve 1847 yılında Fransız müsteşrik de Perceval tarafından Fransızcaya

¹ Muhammed Saîd el-Mevlevî, *Divânu Antera*, (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmi, 1970), 57.

² Ebû Amr eş-Şeybânî, *Şerbu'l-muallakâti't-tis'*, thk. Abdülmecid Hemmu (Beirut: Müessesetü'l-E'lemi li'l-Matbûât, 2001), 260.

³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Şerbu'l-Kaşâ'idi-Sebi't-Twâli'l-Câbiliyyât*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1993), 366.

⁴ Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs *Şerhu'l-kaşâ'idi't-tis'i'l-meşhûrât*, thk. Ahmed Hattâb (Bağdat: Dâru'l-Hurriyeti li't-Tıbaa, 1973), 2/453-537.

⁵ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed Zevzenî, *Şerbu'l-Muallakâti'l-Aşr* (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1983), 235-257.

⁶ Dâru Nahda baskısında Antera şiiri el-Mucemherat kısmında yer alıp 112 beyitten müteşekkil iken Dâru Sâdır baskısında muallakalar kısmında yer almış olup 110 beyitten müteşekkildir. Bu farklılığın esas aldığı yazmalardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ebû Zeyd el-Kureşî, Muḥammed b. Ebi'l-Hattâb. *Cemheretü eş'âri'l-Arab fi'l-Câbiliyyeti ve'l-İslâm*. thk. Ali Muḥammed el-Becâvî. Giza: Nehdatu Mısır, 1981, 347-378.

⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ali b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu'l-kaşâ'idi'l-aşr* (Kahire: İdaretu't-Tıbaati'l-Münriyye, 1352/1933), 177-215.

⁸ Ebû Gâlib Muhammed b. Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Meymûn el-Bağdâdî, *Münteba't-taleb min eş'âri'l-Arab*, thk. ve şerh: Muhammed Nebîl Tarifî (Beirut: Dâru Sâdır, 1999), 2/55-78.

tercümesi yapılarak basılmıştır.⁹ Antere muallakası, günümüze kadar bazıları matbu bazıları ise yazma halde bulunan gerek divan metin ve şerhleri gerekse muallaka şerhleri içerisinde yer almıştır.¹⁰ Fatih döneminde Türkçe'ye çevrilen *Kıssa-i Anter* adlı eser içerisinde muallakadan beyitler yer almış,¹¹ Mehmed Fehmî tarafından *Târih-i Edebiyat-ı Arabiyye* adlı eser kapsamında çevrilmiş¹² ve günümüz Türkçesine ilk tercümesi M. Şerefettin Yaltkaya tarafından *Yedi Askı* adıyla gerçekleştirilmiştir. İsmet Zeki Eyüboğlu, *Yedi Askı, Arap Şiirinin İlk Parlak Dönemi*,¹³ Sadık Yalsızuçanlar, *Muallakât-ı Seb'a-Yedi Askı* ve Nurettin Ceviz-Kenan Demirayak-Nevzat H. Yanık, *Yedi Askı, Arap Edebiyatının Harikaları (Özgün adı: el-Muallakâtu's-Seb'a)*¹⁴ isimleriyle muallakâtı tam olarak nazmen Türkçe'ye çevirmişlerdir. Şemseddin Sâmî'nin *el-Muallakâti's-seb'* adlı çevirisi henüz basılmamıştır. Muallakâtın Türkçe'ye yapılmış kısmî tercümeleleri de bulunmaktadır.¹⁵

A'lem eş-Şentemerî'nin (ö. 476/1084), Asmaî'nin (ö. 216/831) zamanımıza ulaşmayan *el-Kaşâidü's-sitte* adını verip şerh ettiği eserinin üzerine bina ettiği *Eş'ârü's-su'arâ'i's-sitteti'l-Câbiliyyîn* adlı eseri ve Batalyevsî'nin (ö. 521/1127) Şentemerî'ye ekler yaptığı Şerhu'l-eşâri's-sitteti'l-Câbiliyye adlı eseri bu çalışmada muallaka metinlerinin temel alınan kaynakları olacaktır. Şentemerî ile Batalyevsî rivayetlerinde farklılıklar olduğu durumlarda Şentemerî rivayeti esas alınacak ve Batalyevsî rivayetinin farklı olduğu bölümler parantez içerisinde verilecektir. Şentemerî'de bulunmayıp Batalyevsî'de yer alan beyitlerin numaraları metin altında verilecektir.

Metin altında, kaynak eserler içerisinde bulunan parantez içi rakamlar, Şentemerî şerhinden farklı sırada bulunması halinde beytin ilgili eserdeki sırasını belirtmektedir. (X) işareti ise ilgili beytin mezkûr eserde mevcut olmadığı anlamına gelmektedir.

Böylece hicri 3. yüzyıl ve 6. yüzyıl arasında Antere'nin muallakasına yer vermiş muteber kaynaklarda bir tarama yapılarak zaman içerisinde muallakanın izlemiş olduğu seyir ilim ve edebiyat âleminin ilgisine sunulacak ve mezkûr eserlerdeki farklılıklar dipnotlarda belirtilecektir.

Antere'nin muallakasının tercümesinde büyük oranda Nurettin Ceviz, Kenan Demirayak, Nevzat H. Yanık tarafından dilimize *Yedi Askı, Arap Edebiyatının Harikaları (Özgün adı: el-Muallakâtu's-Seb'a)* adıyla çevrilen eserden yararlanılmıştır.

⁹ Ömer Faruk et-Tabba', *Dîvânü Anterati'l-Absî ev Antera b. Şeddâd* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts), 10.

¹⁰ Süleyman Tülüçü, "Muallakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/310.

¹¹ Muhammed İkbâl Güler, *Kıssa-i Anter* (1. Cilt / h.1145) [İnceleme-Metin-Sözlük], (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019), 1/314. Mehmed Fehmî, *Târih-i Edebiyatı Arabiyye* (İstanbul: Matabaay-ı Amire, 1917).

¹² *Yedi Askı, Arap Şiirinin İlk Parlak Dönemi*, Trc. İsmet Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Adam Yayınları, 1985).

¹³ *Yedi Askı, Arap Edebiyatının Harikaları (Özgün adı: el-Muallakâtu's-Seb'a)*, Trc. Nurettin Ceviz-Kenan Demirayak-Nevzat H. Yanık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2013).

¹⁴ Tülüçü, "Muallakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/311-312.

1. Antere b. Şeddâd'ın Muallakası

Antere'nin gazel ve ḥamâsî beyitlerden meydana gelmiş olan muallakası kâmil bahrinde¹⁶ ve mim kâfiyesiyle inşad edilmiştir.

Antere'nin muallakası klasik kaside formuna uygun olarak belirli konuları işlemektedir. Diğer Câhiliye dönemi kasidelerinde olduğu gibi sevgilinin göç ettiği mekânlardaki kalıntıları ve ayrılık acısını zikrederek başlar, sonra tekrar aşk dizelerine döner, sevgilisine olan aşkını haykırır, onu hoş sohbetli, utangaç, sevgilisine naz yapmayan, bal dudaklı bir genç kız olarak tasvir eder ve bunu yaparken tabiat güzelliklerine değinir. Sonra çileli hayatından bahseder, sılaya olan özlemini dile getirir ve bu vesileyle sözü kendisini yurduna ulaştıracak devesine getirir, oradan deveyi kendisine benzettiği devekuşu betimlemesine intikal eder, tekrar deveye döner ve yine sevgilisine hitap etmeye yönelir. Sonra ahlakından ve yaptığı savaşlardan kesitler sunup savaştığı kahramanları hikâyeye ederek aşktan bahis açar. Daha sonra kahramanımız katıldığı savaşları anar, sevgilisini görmekten nasıl mahrûm kaldığına değinir ve Damdam'ın iki oğlunu tehdit ederek kasidesini nihayetlendirir.¹⁷

Aşk beyitleri muallakasında oldukça büyük bir yekûn tutmakta olup Able bu dizelerde kendisine en güzel şarkıların söylendiği sevgili olarak yerini almaktadır. Antere, Able'ye ruhunun coşkusunu, kalbinin atışını en tatlı kelimelerle ifade etmiştir. Muallakasının ana eksenini aşk olup soy bakımından Able karşısındaki eksikliğini ve çirkinliğini telafi etmek için dile getirdiği kahramanlık, diğer temalar gibi Able'nin kalbine girmek için tali konulardır.¹⁸

Birbirlerinden farklı temalara da değinmekle birlikte fahr/övünme ve methiye tüm Cahiliye dönemi şâirlerinde ağırlıklı tema olarak kullanılmış olup Antere muallakasında da bu geleneğe genel olarak uyulmuştur. Bununla birlikte Antere Câhiliye şiirine çok orijinal katkılarda da bulunmuştur. Bunlardan biri sevgilisinden haber getirmesi için câriyesini göndermesidir.¹⁹

فَبَعَثْتُ جَارِيَّتِي فَعُلْتُ لَهَا أَذْهَبِي فَتَجَسَّسِي أَخْبَارَهَا لِي وَأَعْلَمِي

قَالَتْ رَأَيْتُ مِنَ الْأَعَادِي غَيْرَةً وَالشَّأَاءُ مُمَكِّنَةٌ لِمَنْ هُوَ مُرْتَمِي²⁰

Câriyemi gönderdim, ona: "Git, ne halde olduğunu çaktırmadan araştıır ve bana bildir." dedim.

Düşmanların gaflette olduklarını ve isteyen için koyunu (kadını) görmenin mümkün olduğunu gördüm" dedi.

¹⁶ Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyatı Arabiyye* (İstanbul: Matabaay-ı Amire, 1917), 80; Cemal Muhtar, "Antere", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1991), 3/237.

¹⁷ Şentemerî, *Eş'ârü's-şu'arâ'i's-sitteti'l-Câbiliyyîn*, 2/111-123; Batalyevsî, *Şerbu'l-eş'âri's-sitteti'l-Câbiliyye*, 2/191-244; Mevlevî, *Divânu Antera*, 99.

¹⁸ Şentemerî, *Eş'ârü's-şu'arâ'i's-sitteti'l-Câbiliyyîn*, 2/116; Batalyevsî, *Şerbu'l-eş'âri's-sitteti'l-Câbiliyye*, 2/216-217.

¹⁹ Mevlevî, *Divânu Antera*, 100.

²⁰ Şentemerî, *Eş'ârü's-şu'arâ'i's-sitteti'l-Câbiliyyîn*, 2/120; Batalyevsî, *Şerbu'l-eş'âri's-sitteti'l-Câbiliyye*, 2/231.

Antere'nin Câhiliye şiirine orijinal katkılarından bir diğeri ise ebter (güçük, kesik) teşbihleridir. Bundan dolayı eski Arap şiir tenkitçileri Antere'yi teşbih-i ebter sahibi olarak nitelemişlerdir.²¹ Örneğin İbn Reşîk (ö. 456/1064) muallakada geçen bir beytini, ağaçların döllemesini sağlamayan ve meyve oluşumuna katkıda bulunmayan akım rüzgârdan esinlenerek, teşbih-i ebter=akım (kısır, kesik) teşbih olarak nitelendirerek ne zamanında ne de daha sonra hiçbir şâirin bu konuda onu geçemediğini söylemiştir.²²

Antere'nin bahçe tasviri beyitlerinin hemen peşinden aşağıdaki beyti söylemesi teşbih-i ebtere güzel bir örnek teşkil etmektedir.

مُتْسِي وَتُصْبِحُ فَوْقَ ظَهْرِ حَشِيَّةٍ وَأَبِيْتُ فَوْقَ سَرَاةِ أَذْهَمٍ مُلْجِمٍ²³

O [Able] bir döşegün üzerinde akşamlayıp sabahlar, bense gem vurulmuş bir yağız atın (Edhem) sırtında geçiririm geceyi.

Câhiliye şâirlerinin, kaside gibi bazı şiir türlerinde gerek geleneğe uyma gerek genellikle nesîb²⁴ bölümüne yer verme ve gerekse bedevî yaşamından, uçsuz bucaksız çöllerde dolaşmaktan kaynaklanan tabiatı vakıya uygun tasvir çabası gibi sebeplerle çeşitli konuları işledikleri ve kasidenin organik bir bütünlüğünün olmadığı bilinen bir durumdur.²⁵ Şairlerin kasidelerinde bu çeşitliliğe yer vermelerinin çocukluklarının, gençliklerinin, ömürlerinin, acı tatlı günlerinin geçtiği, hatıralarını barındıran, dağlara, tepelere, çadırlarını kurdukları mekânlara olan özlemlerinden kaynaklanan duygusal bir nedeni de olabilir. Kasidelerine kalıntılara (atıl) hitap ederek giriş yapmaları, şiirlerindeki konu bütünlüğünü bozan bir etken olarak görülmektedir. Diğer muallaka sahiplerinin çoğunda olduğu gibi Antere'nin en güzel ve uzun kasidesi olan muallakasında da bu durum karşımıza çıkmakta ve şiirde işlenen konular arasında bir bağ kurmak neredeyse mümkün olmamaktadır.²⁶

Antere'nin muallakasını inşâd etme sebebi olarak İbn Kuteybe şöyle bir hadise zikretmektedir. Antere, Absoğulları kabîlesinden bir kişinin annesinin ve kardeşlerinin derisinin siyah renkli oluşunu, Antere'nin şiir söylemediğini zikredip ayıplamasına ve kendisine küfür etmesine kadar bir veya iki beyit şiir söylemişti. Bu hakaretler üzerine Antere bu şahsa: “*Vallâhi insanlar yiyecek konusunda yardımlaşkalarında sen, baban ve deden asla yardıma gelmediniz, insanlar akın yapmaya çağırdıklarında hepsi nişanlarıyla tanınıyorlardı, biz seni insanların önünde akına katılırken hiç görmedik, aramızda anlaşmazlık olduğu zaman sen, baban ve deden asla bir çözüm planıyla gelmediniz, sen yumuşak toprakta bitmiş (köksüz, dalsız) adi bir mantarsın. Ben savaşta hazır bulunurum, ganimeti alıp zimmetime geçirmem, üstelik ganimet bölüşülürken geri dururum.*

²¹ İhsân Abbâs, *Târîhu'n-nağdi'l-edebî inde'l-Arab, Nağdü's-şi'r mine'karni's-sânî hattâ's-sâmine aşer* (Beyrut: Dâru's-Sekafe, 1983), 40.

²² Ebû Alî el-Hasen İbn Reşîk, *el-Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbîb ve nakdîb*, thk. Muḥammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 5. Basım, 1981), 1/486.

²³ Şentemerî, *Eş'âru's-su'arâ'i's-sitteti'l-Câbiliyyîn*, 2/114; Bataleyevsî, *Şerbu'l-eş'âri's-sitteti'l-Câbiliyye*, 2/206.

²⁴ Kasidenin, şairin esas maksada geçmeden önce sevgi ve sevgiliyi tasvir ettiği, teşbîb de denilen ilk bölümü. bk. Hüseyin Elmalı, “Kaside”, *Türkîye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2001), 4/562.

²⁵ Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (New York: Charles Scribner's Son, 1907), 78-79.

²⁶ Mevlevî, *Divânü Antera*, 120.

Elimdekileri cömertçe dağıtırım, eski sorunları adalet üzere çözerim. Şiire gelince onu da göreceksin” demiş, ilk olarak en güzel şiiri olan ve “el-Müzehhebe”/“ez-Zehebiyye” olarak adlandırılan muallakasını inşâd etmiştir.²⁷

2. Antere b. Şeddad'ın Muallakası ve Yer Aldığı Eserlerin Karşılaştırılması

Kâmil Bahri, Mim/Mütedârek Kafiyesi

1- هَلْ عَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مُتَرَدِّمٍ أَمْ هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمٍ

1- “Şairler bir onarılacak bir şey (söylenecek söz) bıraktılar mı ki? Düşünüp taşındıktan sonra evi tanıyabildin mi acaba?”

Şeybânî, *Şerhu'l-muallakâti't-tis'*, 216; İbnü'l-Enbârî, *Şerhu'l-kaşâ'idi's-seb'i't-tvâli'l-Câbilîyyât*, 294; Nehhâs, *Şerhu'l-kaşâ'idi't-tis'i'l-meşhûrât*, 2/454, (3); Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti'l-aşr*, 234; Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu'l-kaşâ'idi (mu'allakâti)'l-aşr*, 177; Batalyevsî, *Şerhu'l-eş'ari's-sitteti'l-Câbilîyye*, c: 2, 192.

2- أَعْيَاكَ رَسْمُ الدَّارِ لَمْ يَتَكَلَّمْ حَتَّى تَكَلَّمَ الْأَصَمُّ الْأَعْجَمِ

2- “Sağır, dilsiz gibi sessiz evin yerini, belirlemek seni yordu.”

Şeybânî, 217; İbnü'l-Enbârî, (X); Nehhâs, 2/453, (1)²⁸; Zevzenî, (X); Hatîb et-Tebrîzî, (X); Batalyevsî, (X).

3- وَلَقَدْ حَبَسْتُ بِهَا طَوِيلًا نَاقِي أَشْكُوا إِلَى سَفْعِ زَوَاكِدِ جَنِّمِ

3- “Devemi uzunca durdurup Orada duran Kırmızıya çalan siyah renkli ocak taşlarına şikâyetle bulundum.”

Şeybânî, 217, (4)²⁹; İbnü'l-Enbârî, (X); Nehhâs, (X); Zevzenî, (X); Hatîb et-Tebrîzî, (X); Batalyevsî, (X).

4- يَا دَارَ عَبْلَةَ بِالْجَوَاءِ تَكَلَّمِي وَعَمِي صَبَاحًا دَارَ عَبْلَةَ وَاسْلَمِي

4- “Ey Able'nin el-Civa'daki evi, konuş! Sabahın hayırlı olsun, ey Able'nin evi, esenlikte ol!”

Şeybânî, 217, (5); İbnü'l-Enbârî, 296, (2); Nehhâs, 2/456, (5); Zevzenî, 234, (2); Hatîb et-Tebrîzî, 177, (2); Batalyevsî, 2/194, (3).

5- دَارٌ لِأَنَسَةِ غَضِيضٍ طَرُفُهَا طَوْغُ الْعِنَاكِ لَدَيْدَةِ الْمُتَبَسِّمِ

5- “Bu ev hoş sobbetli, utangaç, sevgilisine naz yapmayan, bal dudaklı genç kızındır.”

²⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve's-su'arâ*; thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1958), 1/251-252; Şentemerî, *Eş'aru's-su'arâ'i's-sitteti'l-Câbilîyyîn*, 2/111, 124; Batalyevsî, *Şerhu'l-eş'ari's-sitteti'l-Câbilîyye*, 2/192; Halebî, *Nihâyetu'l-Ereb*, 153.

²⁸ كَالْأَصَمِّ الْأَعْجَمِ şeklinde.

²⁹ أَشْكُوا kelimesi yerine تَرَعُو kelimesi yer almaktadır.

Şeybânî, 218, (6); İbnü'l-Enbârî, (X); Nehhâs, 2/456, (4); Zevzenî, (X); Hatîb et-Tebrîzî, (X); Batalyevsî, 2/194, (2).

6- فَوَقَّفْتُ فِيهَا نَافِيًا وَكَأَنَّهَا فَدَنْ لَأَقْضِي حَاجَةَ الْمُتَلَوِّمِ

6- “Bir köşk gibi yüksek olan devemi, ağlayıp dövünme ihtiyacımı karşılamak için, orada durdurdum.”

Şeybânî, 218, (7); İbnü'l-Enbârî, 297, (3); Nehhâs, 2/458; Zevzenî, 235, (3); Hatîb et-Tebrîzî, 178, (3); Batalyevsî, 2/194, (4).

7- وَتَحُلُّ عِبْلَةَ بِالْجِوَاءِ وَأَهْلُنَا بِالْحَزَنِ فَالْصَّمَانِ فَالْمُتَنَلِّمِ

7- “Able el-Civa’da bulunuyor: bizim halkımız ise el-Hazn, es-Samman ve el Mutesellem’de.”

Şeybânî, 218, (8); İbnü'l-Enbârî, 298, (4); Nehhâs, 2/459; Zevzenî, 235, (4); Hatîb et-Tebrîzî, 178 (4); Batalyevsî, 2/195, (5)

8- حَيِّتْ مِنْ طَلَلٍ تَقَادَمَ عَهْدُهُ أَقْوَى وَأَقْفَرَ بَعْدَ أُمِّ الْهَيْتِمِ

8- “Ey Ummu'l-Heysem’den sonra uzun zaman boş ve ıssız kalan yurdun enkazı, selam sana!”

Şeybânî, 219, (10); İbnü'l-Enbârî, 298, (5); Nehhâs, 2/460; Zevzenî, 235, (5); Hatîb et-Tebrîzî, 178, (5); Batalyevsî, 2/195, (6).

9- حَلَّتْ بِأَرْضِ الرَّائِرِينَ فَأَصْبَحَتْ عَسْرًا عَلَيَّ طِلَابُكَ ابْنَةُ مَحْرَمِ

9- “Sevgilim düşmanların toprağına kondu. Seni istemek benim için güçleştirdi ey Mabrem’in kızığı!”

Şeybânî, 220, (11); İbnü'l-Enbârî, 299, (6); Nehhâs, 2/462³⁰; Zevzenî, 235, (6); Hatîb et-Tebrîzî, 179, (6); Batalyevsî, 2/196, (7).

10- عَلِمْتُهَا عَرَضًا وَأَقْتُلُ قَوْمَهَا زَعْمًا لَعْمُ (وَرَبِّ) أَيْكَ لَيْسَ بِمَرْعَمِ

10- “Ona görür görmez tutuldum: oysa oymağı ile savaşmaktayım. Babanın ömrüne ant olsun ki benim kavuşma emelim olacak şey değil!”

Şeybânî, 221, (12); İbnü'l-Enbârî, 300, (7); Nehhâs, 2/465; Zevzenî, 236, (7); Hatîb et-Tebrîzî, 180, (7); Batalyevsî, 2/197, (8).

11- وَلَقَدْ نَزَلَتْ فَلَا تَطْئِي عَيْرَهُ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ الْمُحَبِّ الْمَكْرَمِ

11- “Sevilip ikram gören bir konuk gibi indin kalbime, sakın bundan başka bir şeyi aklına getirme.”

Şeybânî, 221, (13); İbnü'l-Enbârî, 301, (8); Nehhâs, 2/465; Zevzenî, 236, (8); Hatîb et-Tebrîzî, 181, (8); Batalyevsî, 2/198, (9).

12- كَيْفَ الْمَزَاوِ وَقَدْ تَرَبَّعَ أَهْلُهَا بِعَيْنَيْتَيْنِ وَأَهْلُنَا بِالْعَيْلِمِ

12- “Onu nasıl görebilirim ki: ailesi Uneyzeteyn’de. Bizim ailemi ise el-Gaylem’de.”

³⁰ طِلَابُكَ kelimesi burada طِلَابُهَا şeklinde.

Şeybânî, 222, (17); İbnü'l-Enbârî, 302, (9); Nehhâs, 2/467; Zevzenî, 236, (9); Hatîb et-Tebrîzî, 181, (9); Batalyevsî, 2/198, (10).

13- *إِنْ كُنْتِ أُرْمَعْتِ الْفِرَاقَ فَيَأْتِمَا زُمَّتِ رِكَابُكُمْ بِلَيْلٍ مُظْلِمٍ*

13- “Eğer sen ayrılığın kestirdiyse gözüne, develeriniz yulardan demektir karanlık gecede.”

Şeybânî, 222, (18); İbnü'l-Enbârî, 303, (10); Nehhâs, 2/467; Zevzenî, 237, (10); Hatîb et-Tebrîzî, 182, (10); Batalyevsî, 2/199, (11).

14- *مَا رَاعَنِي إِلَّا حَمُولَةٌ أَهْلِيهَا وَسَطَ الدِّيَارِ تَسْفُ حَبَّ الْجِنِّ حَمِيمٍ*

14- “Beni Onun ailesinin develerinin obanın ortasında sağır dili otunu yemeleri korkutur sadece.”

Şeybânî, 223, (19); İbnü'l-Enbârî, 304, (11); Nehhâs, 2/469; Zevzenî, 237, (11); Hatîb et-Tebrîzî, 182, (11); Batalyevsî, 2/199, (12).

15- *فِيهَا اثْنَتَانِ وَأَرْبَعُونَ حَلُوبَةً سُودًا كَخَافِيَةِ الْعُرَابِ الْأَسْحَمِ*

15- “Orada kara karganın kanadı misali kırk iki siyah sağmal dişi deve vardır.”

Şeybânî, 223, (20)³¹; İbnü'l-Enbârî, 305, (12); Nehhâs, 2/470; Zevzenî, 237, (12); Hatîb et-Tebrîzî, 183, (12); Batalyevsî, 2/200, (13).

16- *إِذْ تَسْتَبِينِكَ بِأَصْلِي نَاعِمٍ (بِذِي غُرُوبٍ وَاضِحٍ) عَذْبٍ مُقْبَلُهُ لَدِيدُ الْمَطْعَمِ*

16- “Çünkü O [Able] aklım başından alır; bembeyaz dişleri, öpülmesi boş ve tatması lezzetli ağız ile.”

Şeybânî, 224, (24)³²; İbnü'l-Enbârî, 307, (13)³³; Nehhâs, 2/471³⁴; Zevzenî, 238(13)³⁵; Hatîb et-Tebrîzî, 183, (13)³⁶; Batalyevsî, 2/201, (14).

17- *وَكَأَنَّمَا نَظَرْتُ بِعَيْنِي شَادِنٍ رَشِيًّا مِنَ الْعُرْلَانِ لَيْسَ بِتَوَّامٍ (حُرٌّ أَرْمَمٌ)*

17- “Sanki ikizini olmayan yetişkin âhû yavrusu gibi baktı.”

Şeybânî, 225, (25); İbnü'l-Enbârî, (X); Nehhâs, (X); Zevzenî, (X); Hatîb et-Tebrîzî, (X); Batalyevsî, 2/202, (15).

18- *وَكَأَنَّ فَارَةَ تَاجِرٍ بِعَسِيمَةٍ سَبَقَتْ عَوَارِضَهَا إِلَيْكَ مِنَ الْقَمِ*

18- “Ona yaklaşıp öpmeden önce ağzından adeta tır kutusundan misk kokusu ulaşır sana.”

Şeybânî, 225, (26); İbnü'l-Enbârî, 308, (14); Nehhâs, 2/472, (17); Zevzenî, 238, (14); Hatîb et-Tebrîzî, 184, (14); Batalyevsî, 2/202, (16).

³¹ İfadesi geçmektedir. *لَفْظِ فِيهَا*

³² İfadesi bu eserde *بِذِي غُرُوبٍ وَاضِحٍ* *إِذْ تَسْتَبِينِكَ بِأَصْلِي نَاعِمٍ* şeklindedir.

³³ İfadesi bu eserde *بِذِي غُرُوبٍ وَاضِحٍ* *إِذْ تَسْتَبِينِكَ بِأَصْلِي نَاعِمٍ* şeklindedir.

³⁴ İfadesi bu eserde *بِذِي غُرُوبٍ وَاضِحٍ* *إِذْ تَسْتَبِينِكَ بِأَصْلِي نَاعِمٍ* şeklindedir.

³⁵ İfadesi bu eserde *بِذِي غُرُوبٍ وَاضِحٍ* *إِذْ تَسْتَبِينِكَ بِأَصْلِي نَاعِمٍ* şeklindedir.

³⁶ İfadesi bu eserde *بِذِي غُرُوبٍ وَاضِحٍ* *إِذْ تَسْتَبِينِكَ بِأَصْلِي نَاعِمٍ* şeklindedir.

19- أَوْ رَوْضَةً أَنْفَاءً تَضَمَّنَ نَبْتَهَا عَيْتٌ قَلِيلُ الدَّمَنِ لَيْسَ بِمَعْلَمٍ

19- “Ya da bitkisini hafif bir yağmurun beslediği ayak basılmamış bahçenin hoş kokusu gelir sana.”

Şeybânî, 225, (27); İbnü'l-Enbârî, 311, (15); Nehhâs, 2/473, (18); Zevzenî, 238, (15); Hatîb et-Tebrîzî, 185, (15); Batalyevsî, 2/203, (17).

20- جَادَتْ عَلَيْهَا كُلُّ عَيْنٍ ثَرَّةً (بِكْرِ حُرَّةً) فَتَرَكْنَ كُلَّ حَدِيقَةٍ (قَرَارَةً) كَالدِّهَمِ

20- “O bahçe ki, üzerine tazecik beyaz bulutlar bolca yağmur yağdırıp bütün basık yerleri gümüş paralar misali bırakmıştır.”

Şeybânî, 227, (32)³⁷; İbnü'l-Enbârî, 312, (16)³⁸; Nehhâs, 2/474, (19)³⁹; Zevzenî, 239, (16)⁴⁰; Hatîb et-Tebrîzî, 185, (16)⁴¹; Batalyevsî, 2/203, (18).

21- سَحًّا وَتَسْكَابًا فَكُلَّ عَشِيَّةٍ يَجْرِي عَلَيْهَا الْمَاءُ لَمْ يَتَصَرَّم

21- “Bulutların serpişip dökerek yağmur yağdırdığı, suyun her akşam üzerine dinmeden aktığı bahçedir.”

Şeybânî, 227, (33); İbnü'l-Enbârî, 313, (17); Nehhâs, 2/476, (20); Zevzenî, 239, (17); Hatîb et-Tebrîzî, 186, (17); Batalyevsî, 2/204, (19).

22- فَتَرَى الدُّبَابَ بِهَا يُعْنِي وَحْدَهُ هَزَجًا كَفِعْلِ الشَّارِبِ الْمُتَرِّمِ

(وَخَلَى الدُّبَابُ بِهَا فَلَيْسَ بِبَارِحٍ عَرْدًا) ...

22- “Sinek yalnız kalmış, şarkı mırıldanan sarhoş misali habire vızıldamaktadır o bahçede.”

Şeybânî, 227, (34)⁴²; İbnü'l-Enbârî, 314, (18)⁴³; Nehhâs, 2/477, (21)⁴⁴; Zevzenî, 240, (18)⁴⁵; Hatîb et-Tebrîzî, 186, (18)⁴⁶; Batalyevsî, 2/205, (20).

23- عَرْدًا (هَزَجًا) يَسُنُّ ذِرَاعَهُ بِذِرَاعِهِ فِعْلٌ (فَدَحَ) الْمَكْبِ عَلَى الزَّنَادِ الْأَجْدَمِ

23- “Parmakları kesik kimsenin çakmağın üzerine eğilip taşları birbirine sürttüğü gibi vızıldayarak kolunu diğer koluyla kaşımaktadır.”

³⁷ عَيْنِ ثَرَّةً ifadesi bu eserde بِكْرِ حُرَّةً şeklinde, حَدِيقَةٍ kelimesi ise قَرَارَةً şeklindedir.

³⁸ عَيْنِ kelimesi بِكْرِ şeklinde geçmektedir

³⁹ عَيْنِ ثَرَّةً ifadesi bu eserde بِكْرِ حُرَّةً şeklinde, حَدِيقَةٍ kelimesi ise قَرَارَةً şeklindedir.

⁴⁰ عَيْنِ ثَرَّةً ifadesi bu eserde بِكْرِ حُرَّةً şeklinde, حَدِيقَةٍ kelimesi ise قَرَارَةً şeklindedir.

⁴¹ عَيْنِ ثَرَّةً ifadesi bu eserde بِكْرِ حُرَّةً şeklinde, حَدِيقَةٍ kelimesi ise قَرَارَةً şeklindedir.

⁴² وَخَلَى الدُّبَابُ بِهَا فَلَيْسَ بِبَارِحٍ عَرْدًا ifadesi فَتَرَى الدُّبَابَ بِهَا يُعْنِي وَحْدَهُ هَزَجًا şeklindedir.

⁴³ وَخَلَى الدُّبَابُ بِهَا فَلَيْسَ بِبَارِحٍ عَرْدًا ifadesi فَتَرَى الدُّبَابَ بِهَا يُعْنِي وَحْدَهُ هَزَجًا şeklindedir.

⁴⁴ وَخَلَى الدُّبَابُ بِهَا فَلَيْسَ بِبَارِحٍ عَرْدًا ifadesi فَتَرَى الدُّبَابَ بِهَا يُعْنِي وَحْدَهُ هَزَجًا şeklindedir.

⁴⁵ وَخَلَى الدُّبَابُ بِهَا فَلَيْسَ بِبَارِحٍ عَرْدًا ifadesi فَتَرَى الدُّبَابَ بِهَا يُعْنِي وَحْدَهُ هَزَجًا şeklindedir.

⁴⁶ وَخَلَى الدُّبَابُ بِهَا فَلَيْسَ بِبَارِحٍ عَرْدًا ifadesi فَتَرَى الدُّبَابَ بِهَا يُعْنِي وَحْدَهُ هَزَجًا şeklindedir.

Şeybânî, 228, (35)⁴⁷; İbnü'l-Enbârî, 315, (19)⁴⁸; Nehhâs, 2/477, (22)⁴⁹; Zevzenî, 240, (19)⁵⁰; Hatîb et-Tebrîzî, 187, (19)⁵¹; Batalyevsî, 2/205, (21).

24- تَمْسِي وَتُصْبِحُ فَوْقَ ظَهْرِ حَشِيَّةٍ (فِرَاشِهَا) وَأَبِيْتُ فَوْقَ سَرَاةٍ أَدْهَمَ مُلْجِمٍ

24- “O [Able] bir döşegin üzerinde akşamlayıp sabahlar, bense gem vurulmuş bir yağız atın sırtında geçiririm geceyi.”

Şeybânî, 228, (36); İbnü'l-Enbârî, 316, (20); Nehhâs, 2/478, (23); Zevzenî, 240, (20); Hatîb et-Tebrîzî, 188, (20); Batalyevsî, 2/206, (22).

25- وَحَشِيَّتِي سَجَّ عَلَى عَنَبِ الشَّوَى تَهْدِي مَرَائِلُهُ نَبِيلَ الْمُحْزَمِ

25- “Bacakları dolgun, böğürleri şişkin ve kolan yeri semiz olan endamlı atın eğeridir döşegim.”

Şeybânî, 229, (37); İbnü'l-Enbârî, 316, (21); Nehhâs, 2/479, (24); Zevzenî, 240, (25); Hatîb et-Tebrîzî, 188, (21); Batalyevsî, 2/206, (23).

26- هَلْ تُبْلِغُنِي دَارَهَا شَدَيَّةٌ لُعِنَتْ بِمَحْرُومِ الشَّرَابِ مُصْرَمٍ

26- “Acaba beni onun yurduna götürür mü, sütü kesilsin diye lanetlenmiş Şedenli kısır bir deve.”

Şeybânî, 229, (38); İbnü'l-Enbârî, 317, (22); Nehhâs, 2/479, (25); Zevzenî, 241(26); Hatîb et-Tebrîzî, 189, (22); Batalyevsî, 2/207, (24).

27- حَطَّارَةٌ غِيبَ السُّرَى زَيَّافَةٌ (مَوَارَةٌ) تَطْسُ (تَقْصُ) الْإِكَامَ بِكَلِّ (بِدَاتِ) حُفِّ مَيْثَمٍ

27- “Bu deve gece boyu gidişin ardından kayruğunu dikip sallar, tepeleri kırıcı ayak darbesiyle teper.”

Şeybânî, 230, (39)⁵²; İbnü'l-Enbârî, 318, (23); Nehhâs, 2/480, (26)⁵³; Zevzenî, 241(27)⁵⁴; Hatîb et-Tebrîzî, 189, (23)⁵⁵; Batalyevsî, 2/208, (25).

28- وَكَأَمَّا أَقْصُ (أَطْسُ) الْإِكَامَ عَشِيَّةً بِقَرِيبِ بَيْنِ الْمَنَسَمِينَ مُصَلَّمٍ

28- “Akşam vaktinde, tırnak araları yakın kulaksız devekuşu misali tepeleri kat eder.”

Şeybânî, 230, (40); İbnü'l-Enbârî, 319, (24); Nehhâs, 2/482, (27); Zevzenî, 242(24)⁵⁶; Hatîb et-Tebrîzî, 190, (24); Batalyevsî, 2/208, (26).

29- يَاوِي إِلَى حَزَقِ التَّعَامِ كَمَا أَوْتُ حَزَقُ بَمَانِيَّةٍ لِأَعْجَمِ طِمْطِمٍ

47 İسنُ fiili yerine يحك fiili kullanılmıştır.

48 يحك fiili yerine تيسُنُ fiili yerine هزجا kelimesi yerine غردا kelimesi kullanılmıştır.

49 يحك fiili yerine تيسُنُ fiili yerine هزجا kelimesi yerine غردا kelimesi kullanılmıştır.

50 يحك fiili yerine تيسُنُ fiili yerine هزجا kelimesi yerine غردا kelimesi kullanılmıştır.

51 يحك fiili yerine تيسُنُ fiili yerine هزجا kelimesi yerine غردا kelimesi kullanılmıştır.

52 بدات kelimesi yerine بكَلِّ kelimesi kullanılmıştır.

53 بدات kelimesi yerine بكَلِّ kelimesi kullanılmıştır.

54 بكَلِّ kelimesi yerine بوخذ kelimesi kullanılmıştır.

55 بدات kelimesi yerine بكَلِّ kelimesi kullanılmıştır.

56 أقصُ fiili تَطْسُ şeklinde geçmektedir.

(فُلُصٌ) تَأْوِي لَهُ فُلُصُ النَّعَامِ كَمَا أَوْثُ

29- “Devekuşu yavrularının, Yemen develerinin sözü anlaşılmayan Habeşli çobanın etrafında toplandığı gibi, sığındıkları devekuşu gibidir.”

Şeybânî, 230, (41)⁵⁷; İbnü'l-Enbârî, 320, (25)⁵⁸; Nehhâs, 2/483, (28)⁵⁹; Zevzenî, 242(25)⁶⁰; Hatîb et-Tebrîzî, 190, (25)⁶¹; Batalyevsî, 2/209, (27);

30- يَنْبَعْنَ فُلَّةً رَأْسِهِ وَكَأَنَّهُ زَوْجٌ (حَرْجٌ) عَلَى حَرْجٍ (نَعِشٍ) هُنَّ مُحَيِّمٌ

30- “Devekuşu yavruları, onun başının tepesini izlerler: başı yüksek bir yerin üstüne kurulmuş bir mahfeye benzer.”

Şeybânî, 231, (42)⁶²; İbnü'l-Enbârî, 321, (26)⁶³; Nehhâs, 2/483, (29)⁶⁴; Zevzenî, 243(26)⁶⁵; Hatîb et-Tebrîzî, 191, (26)⁶⁶; Batalyevsî, 2/210, (28).

31- صَعْلٍ يَعُودُ بِذِي الْعَشِيرَةِ بَيْضَهُ كَالْعَبْدِ ذِي الْفَرْوِ الطَّوِيلِ الْأَصْلَمِ

31- “Uzun kürekli, kulakları kesik bir köle misali Zu'l-Uşeyre'deki yumurtalarını yoklamaya giden küçükbaşlı bir devekuşudur.”

Şeybânî, 231, (43); İbnü'l-Enbârî, 322, (27); Nehhâs, 2/485, (30); Zevzenî, 243(27); Hatîb et-Tebrîzî, 191, (27); Batalyevsî, 2/210, (29).

32- شَرِبَتْ بِمَاءِ الدُّخْرَضَيْنِ فَأَصْبَحَتْ زُورَاءَ تَنْفِرٍ عَنِ حِيَاضِ الدَّيْلَمِ

32- “Devem ed-Dubrudayn'in suyunu içmiş olduğundan (düşmanların yurdu olan) ed-Deylem'in havuzlarından boşlanmaz ve onlara yanaşmaz olmuştur.”

Şeybânî, 232, (44); İbnü'l-Enbârî, 324, (28); Nehhâs, 2/486, (31); Zevzenî, 243(28); Hatîb et-Tebrîzî, 192, (28); Batalyevsî, 2/211, (30).

33- وَكَأَمَّا تَنَأَى بِجَانِبِ دَفْءِ الْوَحْشِيِّ مِنْ هَرْجِ الْعَشِيِّ مُؤَمِّمٌ (بَيْنَ مُخَيَّلَةٍ وَ تَزَعْمِ)

33- “Keyfinden, akşamüstü miyavlayan koca başlı kedinin tirmalamasından çekinircesine, sağ yanından ürkiyormuş gibi gider.”

⁵⁷ تَأْوِي لَهُ فُلُصُ النَّعَامِ şeklinde geçmektedir. İbnü'l-Enbârî, 320, (25)⁵⁸; Nehhâs, 2/483, (28)⁵⁹; Zevzenî, 242(25)⁶⁰; Hatîb et-Tebrîzî, 190, (25)⁶¹; Batalyevsî, 2/209, (27);

⁵⁸ تَأْوِي لَهُ فُلُصُ النَّعَامِ şeklinde geçmektedir. İbnü'l-Enbârî, 321, (26)⁶³; Nehhâs, 2/483, (29)⁶⁴; Zevzenî, 243(26)⁶⁵; Hatîb et-Tebrîzî, 191, (26)⁶⁶; Batalyevsî, 2/210, (28).

⁵⁹ تَأْوِي لَهُ فُلُصُ النَّعَامِ şeklinde geçmektedir. İbnü'l-Enbârî, 322, (27); Nehhâs, 2/485, (30); Zevzenî, 243(27); Hatîb et-Tebrîzî, 191, (27); Batalyevsî, 2/210, (29).

⁶⁰ تَأْوِي لَهُ فُلُصُ النَّعَامِ şeklinde geçmektedir. İbnü'l-Enbârî, 324, (28); Nehhâs, 2/486, (31); Zevzenî, 243(28); Hatîb et-Tebrîzî, 192, (28); Batalyevsî, 2/211, (30).

⁶¹ تَأْوِي لَهُ فُلُصُ النَّعَامِ şeklinde geçmektedir. İbnü'l-Enbârî, 324, (28); Nehhâs, 2/486, (31); Zevzenî, 243(28); Hatîb et-Tebrîzî, 192, (28); Batalyevsî, 2/211, (30).

⁶² حَرْجٌ عَلَى نَعِشٍ لِهِنَّ مُحَيِّمٌ şeklinde geçmektedir. İbnü'l-Enbârî, 324, (28); Nehhâs, 2/486, (31); Zevzenî, 243(28); Hatîb et-Tebrîzî, 192, (28); Batalyevsî, 2/211, (30).

⁶³ حَرْجٌ عَلَى نَعِشٍ لِهِنَّ مُحَيِّمٌ şeklinde geçmektedir. İbnü'l-Enbârî, 324, (28); Nehhâs, 2/486, (31); Zevzenî, 243(28); Hatîb et-Tebrîzî, 192, (28); Batalyevsî, 2/211, (30).

⁶⁴ حَرْجٌ عَلَى نَعِشٍ لِهِنَّ مُحَيِّمٌ şeklinde geçmektedir. İbnü'l-Enbârî, 324, (28); Nehhâs, 2/486, (31); Zevzenî, 243(28); Hatîb et-Tebrîzî, 192, (28); Batalyevsî, 2/211, (30).

⁶⁵ حَرْجٌ عَلَى نَعِشٍ لِهِنَّ مُحَيِّمٌ şeklinde geçmektedir. İbnü'l-Enbârî, 324, (28); Nehhâs, 2/486, (31); Zevzenî, 243(28); Hatîb et-Tebrîzî, 192, (28); Batalyevsî, 2/211, (30).

⁶⁶ حَرْجٌ عَلَى نَعِشٍ لِهِنَّ مُحَيِّمٌ şeklinde geçmektedir. İbnü'l-Enbârî, 324, (28); Nehhâs, 2/486, (31); Zevzenî, 243(28); Hatîb et-Tebrîzî, 192, (28); Batalyevsî, 2/211, (30).

Şeybânî, 232, (45)⁶⁷; İbnü'l-Enbârî, 325, (29); Nehhâs, 2/487, (32)⁶⁸; Zevzenî, 244, (29); Hatîb et-Tebrîzî, 192, (29); Batalyevsî, 2/212, (31).

34- هِرٌّ جَنِيْبٌ كُلَّمَا عَطَفَتْ لَهُ عَضْبِي اتَّفَاها بِأَيْدِيْنِ وَبِأَفْمِ

34- “Yanında giden, kızgın bir balde ona döndükçe habire pençeleri ile tirmalayıp ağzıyla ısırarakla korkutan bir kedi (varmış gibi).”

Şeybânî, 232, (46); İbnü'l-Enbârî, 327, (30); Nehhâs, 2/487, (33); Zevzenî, 244, (30); Hatîb et-Tebrîzî, 193, (30); Batalyevsî, 2/212, (32).

35- أَبْقَى لَهَا طُوْلُ السِّقَاْرِ مُقْرَمَدًا سَدَدًا وَمِثْلَ دَعَائِمِ الْمُتَخَيِّمِ

35- “Seferin uzunluğu devemi kireçle boyanmışcasına çadır direkleri gibi sağlam tuttu.”

Şeybânî, 233, (47); İbnü'l-Enbârî, 328, (31); Nehhâs, 2/491, (37); Zevzenî, (X); Hatîb et-Tebrîzî, 193, (31); Batalyevsî, 2/215, (36).

36- بَرَكْتَ عَلَى مَاءِ الرِّدَاعِ كَأَنَّمَا بَرَكْتَ عَلَى قَصَبٍ أَجَشٍّ مُهَضَّمِ

36- “Devem er-Reda’ suyunun yanında çöktü, sanki kırılıp çatırdayan kamışların üstüne çökmüştü.”

Şeybânî, 233, (48); İbnü'l-Enbârî, 330, (32); Nehhâs, 2/488, (34)⁶⁹; Zevzenî, 244, (31)⁷⁰; Hatîb et-Tebrîzî, 193, (32); Batalyevsî, 2/213, (33).

37- وَكَأَنَّ رُبًّا أَوْ كُحَيْلًا مُفْعَدًا حَشَّ الْوَقُودِ (الْقِيَانُ) بِهِ جَوَانِبَ فُتْمِ

37- “Adeta ateşin kaynatılmış bir şırayı veya çifti bir güğümün yanlarına taşıdığı gibi ter akıtır.”

Şeybânî, 234, (49); İbnü'l-Enbârî, 331, (33); Nehhâs, 2/489, (35); Zevzenî, 245, (33); Hatîb et-Tebrîzî, 194, (33); Batalyevsî, 2/213, (34).

38- يَنْبَاعُ (يَنْهَمُ) مِنْ ذِفْرَى عَضُوبِ جَسْرَةٍ رِيَّافَةٍ مِثْلَ الْفَنِيْقِ الْمُقْرَمِ

38- “Bu ter, ısırılmış erkek deve misali hızlı ve dayanıklı kızgın devenin kulak arkasından çıkar.”

Şeybânî, 235, (52)⁷¹; İbnü'l-Enbârî, 332, (34)⁷²; Nehhâs, 2/491; Zevzenî, 245, (33)⁷³; Hatîb et-Tebrîzî, 194, (34)⁷⁴; Batalyevsî, 2/215, (37).

بُلَّتْ مَعَابِيْهَا بِهِ فَتَوَسَّعَتْ مِنْهُ عَلَى سَعْنِ قَصِيْرٍ مُكْدَمِ⁷⁵

⁶⁷ fiili تَنَّى şeklinde kullanılmış.

⁶⁸ fiili تَنَّى şeklinde kullanılmış.

⁶⁹ ماء kelimesi جَنِبْ şeklindedir.

⁷⁰ ماء kelimesi جَنِبْ şeklindedir.

⁷¹ الْمُقْرَمِ kelimesi الْمُكْدَمِ şeklindedir.

⁷² الْمُقْرَمِ kelimesi الْمُكْدَمِ şeklindedir.

⁷³ الْمُقْرَمِ kelimesi الْمُكْدَمِ şeklindedir.

⁷⁴ الْمُقْرَمِ kelimesi الْمُكْدَمِ şeklindedir..

⁷⁵ Bu beyit Şentemeri’de mevcut değildir.

“Devenin bacakları terden ıslandı sonra kurudu, derisi soyuldu ve izi kaldı.”

Şeybânî, (51)⁷⁶; İbnü'l-Enbârî, (X); Nehhâs, 2/490, (36); Zevzenî, (X); Hatîb et-Tebrîzî, (X); Batalyevsî, 2/214 (35).

39- إِنْ تُعِدِّي دُونِي الْقِنَاعَ فَإِنِّي طَبُّ بِأَخِذِ الْفَارِسِ الْمُسْتَلِيمِ

39- “(Ey sevgilim) eğer karşımda peçeyi indirirsen (yüzünü örtersen) bilesin ki ben zırbılı atlıları yakalamakta ustayım.”

Şeybânî, 235, (53); İbnü'l-Enbârî, 335, (35); Nehhâs, 2/492; Zevzenî, 246, (34); Hatîb et-Tebrîzî, 195, (35); Batalyevsî, 2/216, (38).

40- أَنِّي عَلَيَّ بِمَا عَلِمْتَ فَإِنِّي سَمَّحٌ مُحَالَفَتِي إِذَا لَمْ أُظَلِّمْ

40- “Beni bildiğin şekilde öv, çünkü haksızlığa uğramadıkça hoş geçimliyimdir.”

Şeybânî, 236, (54)⁷⁷; İbnü'l-Enbârî, 336, (36); Nehhâs, 2/494⁷⁸; Zevzenî, 246, (35); Hatîb et-Tebrîzî, 195, (36); Batalyevsî, 2/216, (39).

41- وَإِذَا ظَلِمْتُ فَإِنَّ ظُلْمِي بَاسِلٌ مُرٌّ مَذَاقُهُ كَطَعْمِ الْعَلَقِمْ

41- “Zulme uğrarsam eğer, zulmüm de çetindir, tadı Ebucehil karpuzu gibi acıdır.”

Şeybânî, 236, (55); İbnü'l-Enbârî, 336, (37); Nehhâs, 2/494; Zevzenî, 246, (36); Hatîb et-Tebrîzî, 196, (37); Batalyevsî, 2/217, (40).

42- وَلَقَدْ شَرِبْتُ مِنَ الْمُدَامَةِ بَعْدَمَا رَكَدَ الْهَوَاجِرُ بِالْمَشُوفِ الْمُعَلِّمْ

42- “Ben, şiddetli sıcaklar dindikten sonra yazılı paralar karşılığında şarap içmişimdir.”

Şeybânî, 237, (57); İbnü'l-Enbârî, 337, (38); Nehhâs, 2/496; Zevzenî, 246, (37); Hatîb et-Tebrîzî, 196, (38); Batalyevsî, 2/217, (41).

43- بِرُجَاجَةٍ صَفْرَاءَ ذَاتِ أُسْرَةٍ قُرْنَتْ بِأَزْهَرِ فِي السَّمَالِ مُقَدَّمِ

43 “Soldaki ağzı yaşmaklı beyaz sürahinin yanında bulunan çizgili sarı kadeble içmişimdir şarabı.”

Şeybânî, 237, (58); İbnü'l-Enbârî, 338, (39); Nehhâs, 2/499; Zevzenî, 247, (38); Hatîb et-Tebrîzî, 197, (39); Batalyevsî, 2/218, (42).

44- فَإِذَا شَرِبْتُ (إِنْتَشَيْتُ) فَإِنِّي مُسْتَهْلِكٌ مَالِي وَعَرِضِي وَأَقْرَبُ لَمْ يُكَلِّمْ

44- “Şarap içtiğimde malımı mülkümü feda ederim, ırzım da zedelenmez.”

Şeybânî, 238, (59); İbnü'l-Enbârî, 339, (40); Nehhâs, 2/500; Zevzenî, 247, (39); Hatîb et-Tebrîzî, 198, (40); Batalyevsî, 2/219, (43).

⁷⁶ مُكْرَمِ kelimesi مُكْرَمِ şeklindedir.

⁷⁷ سَمَّحٌ kelimesi سَهْلٌ şeklinde geçmektedir.

⁷⁸ سَمَّحٌ kelimesi سَهْلٌ şeklinde geçmektedir.

45- وَإِذَا صَحَوْتُ فَمَا أَقْصِرُ عَنْ نَدَىٍّ وَكَمَا عَلِمْتَ شَمَائِلِي وَتَكْرُمِي

45- “Ayıldığımda cömertlikten kısmam, ahlakım da cömertliğim de yine bildiğin gibidir.”

Şeybânî, 238, (60); İbnü'l-Enbârî, 339, (41); Nehhâs, 2/501; Zevzenî, 247, (40); Hatîb et-Tebrîzî, 198, (41); Batalyevsî, 2/219, (44).

46- وَحَلِيلٍ غَانِيَةٍ تَرَكْتُ مُجَدَّلًا تَمَكُّو فَرِيصَتَهُ كَشَدَقِ الْأَعْلَمِ

46- “Nice dilberlerin kocalarını yere serdim ki, gerdanı üst dudağı yarık kimsenin avurdu gibi ıslık çalıyordu.”

Şeybânî, 238, (61); İbnü'l-Enbârî, 340, (42); Nehhâs, 2/502; Zevzenî, 247, (41); Hatîb et-Tebrîzî, 198, (42); Batalyevsî, 2/220, (45).

47- عَجَلْتُ يَدَايَ لَهُ بِمَارِقِ طَعْنَةٍ وَرَشَاشِ نَافِذَةٍ كَلَوْنِ الْعَنْدَمِ

(سَبَقْتُ يَدَايَ لَهُ بِمَارِقِ صَعْدَةٍ)

47- “Ellerim, ani bir saplamada ve delip geçen vuruşun fıskırttığı al kını fıskırtmakta ondan önce davranmıştı.”

Şeybânî, 239, (62)⁷⁹; İbnü'l-Enbârî, 342, (43)⁸⁰; Nehhâs, 2/503⁸¹; Zevzenî, 248, (42)⁸²; Hatîb et-Tebrîzî, 199, (43)⁸³; Batalyevsî, 2/220, (46).

48- هَلَّا سَأَلْتَ الْقَوْمَ يَا ابْنَةَ مَالِكٍ (مُعَبِّدٍ) إِنْ كُنْتِ جَاهِلَةً بِمَا لَمْ تَعْلَمِي

48- “Atlılara sorsana bilmediklerini ey Malik'in kızı, eğer bilmiyorsan.”

Şeybânî, 240, (64)⁸⁴; İbnü'l-Enbârî, 342, (44)⁸⁵; Nehhâs, 2/504⁸⁶; Zevzenî, 248, (43)⁸⁷; Hatîb et-Tebrîzî, 199, (44)⁸⁸; Batalyevsî, 2/221, (47).

49- إِذْ لَا أَرَأَى عَلَى رِحَالِهِ سَابِحٍ هَدِّ تَعَاوُرُهُ الْكُمَاءُ مُكَلِّمٍ

49- “Ben hep, yiğitlerin nöbetleşe hücum ettikleri su gibi akıp giden yaralı yüksek atın eğerinin üstünde bulunurum.”

Şeybânî, 241, (68); İbnü'l-Enbârî, 343, (45); Nehhâs, 2/505; Zevzenî, 249, (44); Hatîb et-Tebrîzî, 200, (45); Batalyevsî, 2/221, (48).

⁷⁹ سَبَقْتُ يَدَايَ لَهُ بِعَاجِلِ طَعْنَةٍ ifadesi عَجَلْتُ يَدَايَ لَهُ بِمَارِقِ طَعْنَةٍ şeklindedir.

⁸⁰ سَبَقْتُ يَدَايَ لَهُ بِعَاجِلِ طَعْنَةٍ ifadesi عَجَلْتُ يَدَايَ لَهُ بِمَارِقِ طَعْنَةٍ şeklindedir.

⁸¹ سَبَقْتُ يَدَايَ لَهُ بِعَاجِلِ طَعْنَةٍ ifadesi عَجَلْتُ يَدَاIَهُ بِمَارِقِ طَعْنَةٍ şeklindedir.

⁸² سَبَقْتُ يَدَايَ لَهُ بِعَاجِلِ طَعْنَةٍ ifadesi عَجَلْتُ يَدَاIَهُ بِمَارِقِ طَعْنَةٍ şeklindedir.

⁸³ سَبَقْتُ يَدَاIَهُ لَهُ بِعَاجِلِ صُرْبِيَّةٍ ifadesi عَجَلْتُ يَدَاIَهُ لَهُ بِمَارِقِ طَعْنَةٍ şeklindedir.

⁸⁴ هَلَّا سَأَلْتَ الْقَوْمَ ifadesi هَلَّا سَأَلْتَ الْخَيْلَ şeklindedir.

⁸⁵ هَلَّا سَأَلْتَ الْقَوْمَ ifadesi هَلَّا سَأَلْتَ الْخَيْلَ şeklindedir.

⁸⁶ هَلَّا سَأَلْتَ الْقَوْمَ ifadesi هَلَّا سَأَلْتَ الْخَيْلَ şeklindedir.

⁸⁷ هَلَّا سَأَلْتَ الْقَوْمَ ifadesi هَلَّا سَأَلْتَ الْخَيْلَ şeklindedir.

⁸⁸ هَلَّا سَأَلْتَ الْقَوْمَ ifadesi هَلَّا سَأَلْتَ الْخَيْلَ şeklindedir

50- طَوْرًا يُجْرَدُ (يُعْرَضُ) لِلطَّعَانِ وَتَارَةً يَأْوِي إِلَى حَصِيدِ الْقَيْسِيِّ عَزْمَرٍ

50- “Atım bazen mızrakla vuruşmak üzere tek başına sürülür, bazen de yayları sağlam kalabalık kimselere katılır.”

Şeybânî, 241, (69); İbnü'l-Enbârî, 343, (46); Nehhâs, 2/506; Zevzenî, 249, (45); Hatîb et-Tebrîzî, 200, (46); Batalyevsî, 2/222, (49).

51- فَأَرَى مَعَانِمَ لَوْ أَشَاءَ حَوَيْثُهَا وَأَعْتَشَى الْوَعَى وَأَعْفُ عِنْدَ الْمُعْتَمِ

51- “Olaya tanık olanlar, sana benim savaşa atıldığımı, ganimet dağıtılırken de sakındığımı söyleyeceklerdir.”

Şeybânî, 242, (70); İbnü'l-Enbârî, 344, (47); Nehhâs, 2/506; Zevzenî, 249, (46); Hatîb et-Tebrîzî, 201, (47); Batalyevsî, 2/223, (50).

52- فَأَرَى مَعَانِمَ لَوْ أَشَاءَ حَوَيْثُهَا وَيَصُدُّنِي عَنْهَا الْحَيَا وَتَكْرُمِي

52- “İsteseydim gördüğüm ganimetleri alırdım, buna benim hayam ve keremim mani oldu.”

Şeybânî, 240, (63); İbnü'l-Enbârî, (X); Nehhâs, (X); Zevzenî, (X); Hatîb et-Tebrîzî, (X); Batalyevsî, (X);

53- وَمُدَجَّجِ كَرِهَ الْكَمَاهُ نَزَالَهُ لَا مُعِينَ هَرَبًا وَلَا مُسْتَسْلِمَ

53- “Yiğitlerin savaşmaktan çekindikleri ne kaçmayı aklından geçiren ne de teslim olan nice pür silah savaşçılar var ki.”

Şeybânî, 242, (71); İbnü'l-Enbârî, 345, (48); Nehhâs, 2/507, (52); Zevzenî, 249, (47); Hatîb et-Tebrîzî, 201, (48); Batalyevsî, 2/223, (51).

54- جَادَتْ لَهُ كَفِّي (يَدَايَ) بِعَاجِلِ طَعْنَةٍ بِمُتَّقَفٍ صَدَقِ الْكُغُوبِ مُقَوِّمَ

54- “Düz boğumlu başları sert, sağlam mızrağı süratle saplamakta hünerini gösterdi ellerim.”

Şeybânî, 243, (73)⁸⁹; İbnü'l-Enbârî, 346, (49)⁹⁰; Nehhâs, 2/508, (53)⁹¹; Zevzenî, 250, (48); Hatîb et-Tebrîzî, 202, (49)⁹²; Batalyevsî, 2/224, (52).

55- بِرَحِيْبَةِ الْفَرْغَيْنِ يَهْدِي جَرُسُهَا بِاللَّيْلِ مُعْتَسَّ السَّبَاعِ الضُّرْمِ

55- “Öyle geniş bir delik açtım ki (kan, sıyun kovadan boşaldığı gibi fışkırıyor) ve sesi geceleyin yiyecek arayan yurtçılara yol gösteriyordu.”

⁸⁹ كَفِّي kelimesi yerine يَدَايَ kelimesi kullanılmış.

⁹⁰ كَفِّي kelimesi yerine يَدَايَ kelimesi kullanılmış.

⁹¹ كَفِّي kelimesi yerine يَدَايَ kelimesi kullanılmış.

⁹² كَفِّي kelimesi yerine يَدَايَ kelimesi kullanılmış.

Şeybânî, 243, (74)⁹³; İbnü'l-Enbârî, 346, (50)⁹⁴; Nehhâs, (X); Zevzenî, (X); Hatîb et-Tebrîzî, 202, (50)⁹⁵; Batalyevsî, 2/224, (53).

56- كَمَشْتُ بِالرُّمَحِ الطَّوِيلِ ثِيَابَهُ لَيْسَ الْكَرِيمُ عَلَى الْفَنَاءِ مُحَرَّمٌ

(فَشَكَّكْتُ بِالرُّمَحِ الْأَصَمِّ ثِيَابَهُ)

56- “Sağlam mızrağımla o savaşçının da elbisesini deldim / soylu kabramanlar da mızrağa karşı korumalı değil ya!”

Şeybânî, 243, (75)⁹⁶; İbnü'l-Enbârî, 347, (51)⁹⁷; Nehhâs, 2/509, (54)⁹⁸; Zevzenî, 250, (49)⁹⁹; Hatîb et-Tebrîzî, 202, (51)¹⁰⁰; Batalyevsî, 2/225, (54).

57- وَتَرَكْتُهُ جَزَرَ السَّبَاعِ يَنْشَنُهُ يَقْضِمَنَ حُسْنَ بَنَانِهِ وَالْمِعْصَمَ

مَا بَيْنَ قَلَّةِ رَأْسِهِ وَالْمِعْصَمَ

57- “Onu vahşi hayvanlara yiyecek olarak bıraktım; yiyecekler onu, kemirecekler o güzel parmakları ve kolları.”

Şeybânî, 244, (77)¹⁰¹; İbnü'l-Enbârî, 347, (52)¹⁰²; Nehhâs, 2/510, (55)¹⁰³; Zevzenî, 250, (50); Hatîb et-Tebrîzî, 203, (52)¹⁰⁴; Batalyevsî, 2/226, (55).

58- وَمِشْكٌ سَابِغَةٌ هَتَاكْتُ فُرُوجَهَا بِالسَّيْفِ عَنُ حَامِي لِحْقِيمَةِ مُعْلَمٍ

58- “Nice nişan taşıyan hakikatperver yiğitlerin sırtındaki sağlam örgülü zırhları yarmışumdur.”

Şeybânî, 244, (78); İbnü'l-Enbârî, 349, (53)¹⁰⁵; Nehhâs, 2/511, (56); Zevzenî, 251, (51); Hatîb et-Tebrîzî, 203, (53)¹⁰⁶; Batalyevsî, 2/226, (56).

59- رَيْدٌ يَدَاهُ بِالْقِدَاحِ إِذَا شَتَا هَتَاكَ غَايَاتِ التَّجَارِ مَلُومٌ

59- “Kısa girdiğinde kumarda elleri çabuk, (meyhanecinin bütün şaraplarını tüketerek) flamasını indirten, elinin açıklığı yüzünden kınanan yiğitlerin (zırhlarını yarmışumdur).”

⁹³ كَمَشْتُ kelimesi yerine كَمَشْتُ kelimesi kullanılmış.

⁹⁴ كَمَشْتُ kelimesi yerine كَمَشْتُ kelimesi kullanılmış.

⁹⁵ كَمَشْتُ kelimesi yerine كَمَشْتُ kelimesi kullanılmış.

⁹⁶ كَمَشْتُ بِالرُّمَحِ الطَّوِيلِ ifadesi كَمَشْتُ بِالرُّمَحِ الْأَصَمِّ şeklinde kullanılmış.

⁹⁷ كَمَشْتُ بِالرُّمَحِ الطَّوِيلِ ifadesi كَمَشْتُ بِالرُّمَحِ الْأَصَمِّ şeklinde kullanılmış.

⁹⁸ كَمَشْتُ fiili كَمَشْتُ şeklinde kullanılmış.

⁹⁹ كَمَشْتُ بِالرُّمَحِ الطَّوِيلِ ifadesi كَمَشْتُ بِالرُّمَحِ الْأَصَمِّ şeklinde kullanılmış.

¹⁰⁰ كَمَشْتُ بِالرُّمَحِ الطَّوِيلِ ifadesi كَمَشْتُ بِالرُّمَحِ الْأَصَمِّ şeklinde kullanılmış.

¹⁰¹ حُسْنَ بَنَانِهِ ifadesi yerine قَلَّةِ رَأْسِهِ: başının tepesini ifadesi kullanılmış.

¹⁰² يَقْضِمَنَ حُسْنَ بَنَانِهِ ifadesi yerine مَا بَيْنَ قَلَّةِ رَأْسِهِ وَالْمِعْصَمَ: başının tepesiyle bileği arasında ifadesi kullanılmış.

¹⁰³ يَقْضِمَنَ حُسْنَ بَنَانِهِ ifadesi yerine مَا بَيْنَ قَلَّةِ رَأْسِهِ وَالْمِعْصَمَ: başının tepesiyle bileği arasında ifadesi kullanılmış.

¹⁰⁴ يَقْضِمَنَ حُسْنَ بَنَانِهِ ifadesi yerine مَا بَيْنَ قَلَّةِ رَأْسِهِ وَالْمِعْصَمَ: başının tepesiyle bileği arasında ifadesi kullanılmış.

¹⁰⁵ وَمِشْكٌ kelimesi yerine وَمِشْكٌ kelimesi kullanılmıştır.

¹⁰⁶ وَمِشْكٌ kelimesi yerine وَمِشْكٌ kelimesi kullanılmıştır.

Şeybânî, 245, (79); İbnü'l-Enbârî, 349, (54); Nehhâs, 2/514, (57); Zevzenî, 251, (52); Hatîb et-Tebrîzî, 204, (54); Batalyevsî, 2/227, (57).

60- بَطْلٌ كَأَنَّ ثِيَابَهُ فِي سَرْحَةٍ يُجْدَى نِعَالَ السَّبْتِ لَيْسَ بِتَوَّامٍ

60- “Elbiseleri iri bir ağaca giydirilmişçesine (iri yarı), sağır derisinden ayakkabı giyen ve ikizli olmayan bir yığitti.”

Şeybânî, 247, (83); İbnü'l-Enbârî, 349, (58); Nehhâs, 2/518, (61)¹⁰⁷; Zevzenî, 252, (60); Hatîb et-Tebrîzî, 206, (58); Batalyevsî, 2/229, (61).

61- لَمَّا رَأَى قَدْ نَزَلَتْ أُرِيدُهُ أَبْدَى نَوَاجِذَهُ لِعَبْرٍ تَبَسُّمٍ

61- “Kendisini öldürmek maksadıyla atımdan indiğimi görünce, gülümsemeksizcin, yan dişlerini gösterip sırtmıştır.”

Şeybânî, 246, (80); İbnü'l-Enbârî, 350, (55); Nehhâs, 2/517, (59)¹⁰⁸; Zevzenî, 251, (53); Hatîb et-Tebrîzî, 205, (55); Batalyevsî, 2/227, (58).

62- فَطَعْنَتْهُ بِالرُّمْحِ ثُمَّ عَلَوْتُهُ بِمُهَنْدٍ صَافِي الْحَدِيدَةِ مَخْدَمٍ

62- “Ona mızrağımı sapladım, sonra demiri sağlam keskin Hint kılıcı ile üstüne çıktım.”

Şeybânî, 246, (72/81)¹⁰⁹; İbnü'l-Enbârî, 351, (56); Nehhâs, 2/516, (58); Zevzenî, 252(62); Hatîb et-Tebrîzî, 205, (56); Batalyevsî, 2/228, (59).

63- عَهْدِي بِهِ شَدَّ (مَدَّ) النَّهَارِ كَأَنَّما حُضِبَ اللَّبَّانُ (الْبَنَانُ) وَرَأْسُهُ بِالْعِظْلَمِ

63- “Gün boyu, parmakları ve başı çivit otuyla boyanmışçasına öylece kaldığımı anımsarım.”

Şeybânî, 246, (82)¹¹⁰; İbnü'l-Enbârî, 351, (57)¹¹¹; Nehhâs, 2/517, (60); Zevzenî, 252, (54)¹¹²; Hatîb et-Tebrîzî, 206, (57)¹¹³; Batalyevsî, 2/228, (60).

64- يَا شَاةَ مَا فَتَّصَ لِمَنْ حَلَّتْ لَهُ حَرَمَتْ عَلَيَّ وَلَيْتَهَا لَمْ تُحْرَمِ

64- “Helali olan için ne av koyunu (kadın) bu! Fakat bana haram oldu, keşke haram olmasaydı!”

Şeybânî, 247, (84); İbnü'l-Enbârî, 351, (59); Nehhâs, 2/520, (62); Zevzenî, 252, (57); Hatîb et-Tebrîzî, 207, (59); Batalyevsî, 2/230, (62).

65- فَبَعَثْتُ جَارِيَّتِي فَمَلَّتْ لَهَا اذْهَبِي فَتَجَسَّسِي أَخْبَارَهَا لِيْ وَأَعْلَمِي

65- “Cariyemi gönderdim, ona: “Git, ne halde olduğunı çaktırmadan araştır ve bana bildir.” dedim.”

¹⁰⁷ يُجْدَى fiili تُجْدَى şeklinde kullanılmıştır.

¹⁰⁸ قَدْ kelimesi yerine أَيْ kelimesi kullanılmıştır.

¹⁰⁹ Her iki beyitte aynıdır.

¹¹⁰ شَدَّ kelimesi yerine مَدَّ kelimesi, اللَّبَّانُ kelimesi yerine الْبَنَانُ kelimesi kullanılmıştır.

¹¹¹ شَدَّ kelimesi yerine مَدَّ kelimesi, اللَّبَّانُ kelimesi yerine الْبَنَانُ kelimesi kullanılmıştır.

¹¹² شَدَّ kelimesi yerine مَدَّ kelimesi kullanılmıştır.

¹¹³ شَدَّ kelimesi yerine مَدَّ kelimesi, اللَّبَّانُ kelimesi yerine الْبَنَانُ kelimesi kullanılmıştır.

Şeybânî, 248, (85); İbnü'l-Enbârî, 351, (60); Nehhâs, 2/521, (63); Zevzenî, 253, (58); Hatîb et-Tebrîzî, 207,(60); Batalyevsî, 2/231, (63).

66- قَالَتْ: رَأَيْتُ مِنَ الْأَعَادِي غِرَّةً وَالشَّاةُ مُمَكِّنَةٌ لِمَنْ هُوَ مُرْتَمِي

66- “Düşmanların gaflette olduklarını ve isteyen için koyunu (kadını) görmenin mümkün olduğunu gördüm” dedi.”

Şeybânî, 248, (86); İbnü'l-Enbârî, 354, (61); Nehhâs, 2/522, (64); Zevzenî, 253, (59); Hatîb et-Tebrîzî, 208, (61); Batalyevsî, 2/231, (64).

67- وَكَأَنَّمَا التَّفَقَّتْ بِحَيْدِ جَدَايَةِ (عَزَالَةَ) رَشِيًّا مِنَ الْعِزْلَانِ (الرَّبْعِيَّ) حُرِّ أَرْثَمِ

67- “Üst dudağında ve burnunda beyazlık bulunan bakımlı bir yavru ceylanın boynuna benzeyen boynunu çevirip baktı.”

Şeybânî, 248, (87); İbnü'l-Enbârî, 355, (62); Nehhâs, 2/523, (65)¹¹⁴; Zevzenî, 253, (60); Hatîb et-Tebrîzî, 208, (62); Batalyevsî, 2/232, (65).

68- بُنِيتُ عَمْرًا غَيْرَ شَاكِرٍ نِعْمَتِي وَالْكَفْرُ مَحَبَّةٌ لِنَفْسِ الْمُنْعَمِ

68- “Amr’in nimetime şükretmediği haberini aldım, nankörlük lütufların için de ablak bozucu (caydırıcı) bir durumdur.”

Şeybânî, 249, (88); İbnü'l-Enbârî, 355, (63); Nehhâs, 2/523, (66); Zevzenî, 253, (61); Hatîb et-Tebrîzî, 208, (63); Batalyevsî, 2/232, (66).

69- وَلَقَدْ حَفِظْتُ وَصَاةَ عَمِّي بِالضُّحَى إِذْ تَقْلِصُ الشَّقَاتَانِ عَنْ وَضْحِ الْقَمِ

69- “Amcamın ettiği vasiyeti ezberlemişimdir, kuşluk vaktinde, dudakların gerilip ağızda dişlerin görüldüğü esnada.”

Şeybânî, 249, (89); İbnü'l-Enbârî, 356, (64); Nehhâs, 2/524, (67); Zevzenî, 254, (62); Hatîb et-Tebrîzî, 209, (64); Batalyevsî, 2/233, (67).

70- فِي حَوْمَةِ (عَمْرَةَ) الْمَوْتِ الَّتِي لَا تَشْتَكِي عَمْرَاهَا الْأَبْطَالَ غَيْرَ تَعَمُّمِ

70- “Yiğitlerin, şiddetinden dolayı, sadece anlaşılma sözlerle şikâyetinde buldukları savaşın en kızgın anında.”

Şeybânî, 249, (90); İbnü'l-Enbârî, 356, (65)¹¹⁵; Nehhâs, 2/525, (68); Zevzenî, 254, (63)¹¹⁶; Hatîb et-Tebrîzî, 209, (65); Batalyevsî, 2/234, (68).

71- إِذْ يَتَّقُونَ بِي الْأَسِنَّةَ لَمْ أَحِمَّ عَنْهَا وَلَوْ أَنِّي (وَلِكَيْ) تَصَابِقَ مَقْدَمِي

¹¹⁴ الغزلان kelimesi الرباعي şeklinde kullanılmış.

¹¹⁵ يتقي fiili yerine, sakınmak anlamına gelen يتقي fiili kullanılmıştır.

¹¹⁶ الموت kelimesi yerine الحرب kelimesi kullanılmıştır.

71- “Arkadaşlarımın beni kılıçlara kalkan yaptıkları sırada onlardan korkmadım, ama ilerlememe müsait yer de kalmadı.”

Şeybânî, 250, (91)¹¹⁷; İbnü'l-Enbârî, 357, (66)¹¹⁸; Nehhâs, 2/526, (69); Zevzenî, 254, (64)¹¹⁹; Hatîb et-Tebrîzî, 210, (66); Batalyevsî, 2/235, (69).

Aşağıdaki üç beyit Şentemerî'de mevcut değildir.

لَمَّا سَمِعْتُ نِدَاءَ (دُعَاءِ) مُرَّةٍ قَدْ عَلَا وَأَبْنِي رِبِيعَةَ فِي الْعُبَارِ الْأَقْتَمِ

“Mürre kabilesinin ve Rebiatü Şeyban kabilesinin savaş meydanında çağrısının yükseldiğini duyduğum zaman.”

Şeybânî, 250, (92); İbnü'l-Enbârî, (X); Nehhâs, 2/526, (70); Zevzenî, (X); Hatîb et-Tebrîzî, 210, (67); Batalyevsî, 2/235, (70)|.

وَمُحَلِّمٌ يَسْعَوْنَ تَحْتَ لَوَائِهِمْ ... وَالْمَوْتُ تَحْتَ لَوَاءِ آلِ مُحَلِّمٍ

“Muballem kabilesi sancakları altında yürüyorlar / ölümler Muballem halkının sancagının altındadır.”

Şeybânî, 251, (93); İbnü'l-Enbârî, (X); Nehhâs, 2/527, (71); Zevzenî, (X); Hatîb et-Tebrîzî, (X); Batalyevsî, 2/236, (71)|.

أَبْقَيْتُ أَنْ سَيَكُونُ عِنْدَ لِقَائِهِمْ ... ضَرَبْتُ يَطِيرُ عَنِ الْفِرَاحِ الْجَثْمِ

“Kesin bildim ki şiddetli savaşları, kuluçkaya yatmış tavuğun korkup uçuşması gibi, insanları korkutup kaçıracaktır.”

Şeybânî, 251, (94); İbnü'l-Enbârî, (X); Nehhâs, 2/527, (72); Zevzenî, (X); Hatîb et-Tebrîzî, (X); Batalyevsî, 2/236, (72)|.

72- لَمَّا رَأَيْتُ الْقَوْمَ أَقْبَلَ جَمْعُهُمْ يَتَدَامَرُونَ كَرَرْتُ غَيْرَ مَذْمُومٍ

72- “Düşman ordusunun birbirlerini kışkırtarak üstümüze geldiklerini gördüğümde, ben de fena sayılmayacak bir hücum ettim.”

Şeybânî, 252, (96); İbnü'l-Enbârî, 358, (67); Nehhâs, 2/528, (73); Zevzenî, 255, (65); Hatîb et-Tebrîzî, 211, (70); Batalyevsî, 2/237, (73).

73- يَدْعُونَ عُنْتَرَ وَالرِّمَاحَ كَأَنَّهَا أَشْطَانُ يَغْرِ فِي لَبَانِ الْأَدْهَمِ

73- “Mızraklar, kuyuya sarkmış ipler misali yağız atının göğsüne asılmışken: “Antera, Antera!” diye sesleniyorlardı.”

Şeybânî, 252, (97); İbnü'l-Enbârî, 359, (68); Nehhâs, 2/529, (74); Zevzenî, 255, (66); Hatîb et-Tebrîzî, 211, (71); Batalyevsî, 2/237, (74).

¹¹⁷ وَلَوْ أَنِّي ifadesi yerine وَلَكِنِّي ifadesi kullanılmış.

¹¹⁸ وَلَوْ أَنِّي ifadesi yerine وَلَكِنِّي ifadesi kullanılmış.

¹¹⁹ وَلَوْ أَنِّي ifadesi yerine وَلَكِنِّي ifadesi kullanılmış.

74- مَا زِلْتُ أَرْوِيهِمْ بِثَغْرَةِ نَحْرِهِ وَلَبَانِهِ حَتَّى تَسْرُبَ إِلَيَّ بِالْدَمِّ

74- “Atım kandan bir giysiye bürününceye kadar göğüs çukuru ve göğüs ile onlara vurmaya devam ettim.”

Şeybânî, 254, (105)¹²⁰; İbnü'l-Enbârî, 359, (69)¹²¹; Nehhâs, 2/529, (75)¹²²; Zevzenî, 255, (67); Hatîb et-Tebrîzî, 211, (72)¹²³; Batalyevsî, 2/238, (75).

75- فَازُورٌ مِنْ وَقَعِ الْفَنَّا بِلَبَانِهِ وَشَكَآ إِلَى بَعْبَرَةٍ وَتَحْمُحُمِ

75- “Atım, karguların göğsüne saplanmasından dolayı yüzünü çevirdi, ağlayıp kışneyerek bana şikâyette bulundu.”

Şeybânî, 256, (110); İbnü'l-Enbârî, 360, (71); Nehhâs, 2/530, (76); Zevzenî, 255, (68); Hatîb et-Tebrîzî, 212, (73); Batalyevsî, 2/239, (77).

76- لَوْ كَانَ يَدْرِي مَا الْمُحَاوَرَةُ اشْتَكَى أَوْ كَانَ يَدْرِي مَا جَوَابُ

وَلَكَانَ لَوْ عَلِمَ الْكَلَامَ مُكَلِّمِي

76- “Şayet konuşmayı bilseydi, şikâyette bulunur; söz söylemesini bilseydi, benimle konuşurdu.”

Şeybânî, 256, (111)¹²⁴; İbnü'l-Enbârî, 361, (72)¹²⁵; Nehhâs, 2/531, (77)¹²⁶; Zevzenî, 256, (69)¹²⁷; Hatîb et-Tebrîzî, 212, (74)¹²⁸; Batalyevsî, 2/240, (78).

77- وَالْحَيْلُ تَفْتَحُ الْحَبَارَ عَوَابِسًا مَا بَيْنَ شَيْطَمَةٍ وَأَخْرَ شَيْطَمِ

77- “Uzun boylu, kısa tüylü kırsaklar ve atlar bataklık yerlerden asık yüzlerle geçerken.”

Şeybânî, 257, (115)¹²⁹; İbnü'l-Enbârî, 362, (73)¹³⁰; Nehhâs, 2/532, (78)¹³¹; Zevzenî, 256, (71)¹³²; Hatîb et-Tebrîzî, 212, (75)¹³³; Batalyevsî, 2/241, (79).

78- وَلَقَدْ شَفَى نَفْسِي وَأَبْرَأَ شِفْمَهَا قِيلَ الْفَوَارِسِ وَيَكْ عَنَتْرَ أَقْدِمِ

78- “Rubuma şifa veren ve onun acısını dindiren bir şey varsa, o da atlıların: “Neredesin ‘Antera? Hücum etsene!” demeleriydi.”

¹²⁰ نَحْرِهِ kelimesi yerine وَجْهِهِ kelimesi kullanılmıştır.

¹²¹ نَحْرِهِ kelimesi yerine بِثَغْرَةِ kelimesi kullanılmıştır.

¹²² بِثَغْرَةِ kelimesi yerine نَحْرِهِ kelimesi kullanılmıştır.

¹²³ نَحْرِهِ kelimesi yerine وَجْهِهِ kelimesi kullanılmıştır.

¹²⁴ وَلَكَانَ لَوْ عَلِمَ الْكَلَامَ مُكَلِّمِي ifadesi مَا جَوَابُ şeklindedir.

¹²⁵ وَلَكَانَ لَوْ عَلِمَ الْكَلَامَ مُكَلِّمِي ifadesi مَا جَوَابُ şeklindedir.

¹²⁶ وَلَكَانَ لَوْ عَلِمَ الْكَلَامَ مُكَلِّمِي ifadesi مَا جَوَابُ şeklindedir.

¹²⁷ وَلَكَانَ لَوْ عَلِمَ الْكَلَامَ مُكَلِّمِي ifadesi مَا جَوَابُ şeklindedir.

¹²⁸ وَلَكَانَ لَوْ عَلِمَ الْكَلَامَ مُكَلِّمِي ifadesi مَا جَوَابُ şeklindedir.

¹²⁹ مَا kelimesi yerine مِنْ harfi gelmiştir.

¹³⁰ وَأَجْرَدَ شَيْطَمِ ifadesi yerine وَأَخْرَ شَيْطَمِ şeklindedir.

¹³¹ وَأَجْرَدَ شَيْطَمِ ifadesi yerine وَأَخْرَ شَيْطَمِ şeklindedir.

¹³² مَا kelimesi yerine مِنْ harfi gelmiştir.

¹³³ وَأَجْرَدَ شَيْطَمِ ifadesi yerine وَأَخْرَ شَيْطَمِ şeklindedir.

Şeybânî, 255, (109)¹³⁴; İbnü'l-Enbârî, 359, (70); Nehhâs, 2/533, (79); Zevzenî, 256, (70)¹³⁵; Hatîb et-Tebrîzî, 213, (76); Batalyevsî, 2/239, (76).

79- دُلُّ رِكَابِي حَيْثُ شِئْتُ مُشَايِعِي فَلَيْ (لَيْ) وَأَحْفِزُهُ بِأَمْرِ مُبْرَمٍ

79- “Develerim, dilediğim yere gitmede bana itaat ederler, aklımda, yaptığım işlerde yol gösterir bana; ben de onun gösterdiğini sağlamca uygularım.”

Şeybânî, (121); İbnü'l-Enbârî, 359, (74)¹³⁶; Nehhâs, 2/534, (80); Zevzenî, 256, (72)¹³⁷; Hatîb et-Tebrîzî, 214, (77); Batalyevsî, 2/241, (80).

80- إِنِّي عَدَانِي أَنْ أُزَوِّكَ فَأَعْلَمِي مَا قَدْ عَلِمْتَ وَبَعْضُ مَا لَمْ تَعْلَمِي

80- “Seni zıyaret etmemi senin bildiğin ve bazı bilmediğin şeyler engelledi.”

Şeybânî, 222, (14); İbnü'l-Enbârî, 365 (78); Nehhâs, (X); Zevzenî, (X); Hatîb et-Tebrîzî, (X); Batalyevsî, 2/242, (81).

81- حَالَتْ رِمَاحُ ابْنِي بَعْضِ دُونِكُمْ وَرَوَتْ جَوَانِي الْحَرْبِ مَنْ لَمْ يُجْرِمِ

81- “Kindarların (Abs ve Zübyan) oğullarının mızrakları size engel oldu suçluların günahını suç olmayanlar çekti.”

Şeybânî, (X); İbnü'l-Enbârî, 365 (79); Nehhâs, (X); Zevzenî, (X); Hatîb et-Tebrîzî, (X); Batalyevsî, 2/242, (82);

82- وَلَقَدْ كَرَزْتُ الْمُهْرَ يَدْمِي نَحْرُهُ حَتَّى اتَّفَقْتَنِي الْحَيْلُ بِابْنِي حَذِيمِ

82- “Göğsü kanarken düşmanların üzerine sürdüğüm atım (aradığım) Hiçyemin iki oğlunu verdi bana.”

Şeybânî, 257, (116); İbnü'l-Enbârî, (X); Nehhâs, (X); Zevzenî, (X); Hatîb et-Tebrîzî, (X); Batalyevsî, 2/242, (83);

83- وَلَقَدْ حَشَيْتُ بِأَنْ أَمُوتَ وَلَمْ تُدْرُ لِلْحَرْبِ دَائِرَةٌ عَلَيَّ ابْنِي ضَمْمِمْ

83- “Her endişe etmişimdir, Damdam’ın iki oğluyla savaşmadan ölmekten.”

Şeybânî, 259, (122)¹³⁸; İbnü'l-Enbârî, 363 (75)¹³⁹; Nehhâs, 535 (81)¹⁴⁰; Zevzenî, 257, (73); Hatîb et-Tebrîzî, 214, (78)¹⁴¹; Batalyevsî, 2/243, (84).

84- الشَّائِعِي عَرَضِي وَلَمْ أَشْتَبِهُمَا وَالنَّادِرَيْنِ إِذْ لَمْ أَلْفَهُمَا دَمِي

¹³⁴ قَلْبِي وَأَبْرَأَ سَقْمَهُ قَوْلُ نَفْسِي وَأَبْرَأَ سَقْمَهَا قِيلَ

¹³⁵ وَأَذْهَبَ fiili yerine وَأَبْرَأَ fiili kullanılmıştır.

¹³⁶ قَلْبِي kelimesi yerine لَيْ kelimesi kullanılmıştır.

¹³⁷ قَلْبِي kelimesi yerine لَيْ kelimesi kullanılmıştır.

¹³⁸ وَلَمْ تُكُنْ لِلْحَرْبِ وَلَمْ تُدْرُ لِلْحَرْبِ şeklinde.

¹³⁹ وَلَمْ تُكُنْ لِلْحَرْبِ وَلَمْ تُدْرُ لِلْحَرْبِ şeklinde.

¹⁴⁰ وَلَمْ تُكُنْ لِلْحَرْبِ وَلَمْ تُدْرُ لِلْحَرْبِ şeklinde.

¹⁴¹ وَلَمْ تُكُنْ لِلْحَرْبِ وَلَمْ تُدْرُ لِلْحَرْبِ şeklinde.

84- “Sövmediğim halde namusuma dil uzatan, arkamdan, kanımı akıtmaya ant içen ikisiyle.”

Şeybânî, 259, (123); İbnü'l-Enbârî, 364 (76)¹⁴²; Nehhâs, 535 (82); Zevzenî, 257, (74); Hatîb et-Tebrîzî, 214, (79); Batalyevsî, 2/243, (85).

85- إِنْ يُعْعَلَا فَلَقَدْ تَرَكْتُ أَبَاهُمَا جَزْرًا لِحَامِعَةٍ وَنَسْرٍ فَشَعَمَ
(إِنْ يَعْقِرَا مُهْرِي فَإِنَّ أَبَاهُمَا)

85- “Eğer bunları yapacaklarsa, bilsinler ki, babalarımı yırtıcı hayvanlara ve yaşlı kartallara yem olarak bıraktım.”

Şeybânî, 259¹⁴³, (125); İbnü'l-Enbârî, 365 (77)¹⁴⁴; Nehhâs, 536 (83)¹⁴⁵; Zevzenî, 257, (75)¹⁴⁶; Hatîb et-Tebrîzî, 215, (80)¹⁴⁷; Batalyevsî, 2/244, (86).

EK:

Şeybânî, Şerhu'l-Muallakati't-Tis'

Şeybânî'nin bu eserinde diğer muallaka şerhlerinde bulunmayan 32 beyit yer almaktadır.

3- إِلَّا رَوَاكِدَ بَيْنَهُنَّ حَصَائِصٌ ... وَبَقِيَّةٌ مِنْ نَوْبِهَا الْمُجْرَنِمِ

3- Ev harap oldu, şekli değişti, ocak taşlarından ve çadırın etrafındaki dolmuş bendeekten başka bir şey kalmadı.¹⁴⁸

9- وَتُطَلُّ عَبْلَةٌ فِي الْحُرُوزِ تَجْرُهَا ... وَأَطْلُ فِي حَلْقِ الْحَدِيدِ الْمُبْهَمِ

9- Able müreffeh bir şekilde yaşar, ipek elbiseler giyer ve eteklerini sürür, ben ise demir zırplarımın içinde yaşarım. 219.

16- يَا عَبْلُ لَوْ أَبْصَرْتَنِي لَرَأَيْتَنِي ... فِي الْحَرْبِ أَقْدِمُ كَأَهْرَبِ الضَّيْعِمِ

16- Ey Able! Bana baksaydın savaşta aslan gibi atıldığımı görürdün. 222.

21- فَصِعَاؤُهَا مِثْلُ الدَّبِي وَكِبَارُهَا ... مِثْلُ الضَّفَادِعِ فِي عَدِيرِ مُفْعِمِ

21- Küçükü çekiğe yavrusu gibi ve büyüğü / Su birikintisindeki kurbağalar gibidir.

22- وَلَقَدْ نَظَرْتُ غَدَاةَ فَارِقِ أَهْلُهَا ... نَظَرَ الْمُجَبِّ بِطَرْفِ عَيْنِي مُعْرَمِ

22- Ailesimin göz ettiği sabah, giden sevgiliye göz ucuyla bakan aşık bakışıyla baktım.

¹⁴² إِذَا لَقِيْتُمُهَا إِذْ لَمْ أَلْقَهُمَا

¹⁴³ جَزْرًا لِحَامِعَةٍ وَنَسْرٍ ifadesi bu eserde جَزْرًا لِحَامِعَةٍ وَنَسْرٍ şeklinde.

¹⁴⁴ جَزْرًا لِحَامِعَةٍ وَنَسْرٍ ifadesi bu eserde جَزْرًا لِحَامِعَةٍ وَنَسْرٍ şeklinde.

¹⁴⁵ جَزْرًا لِحَامِعَةٍ وَنَسْرٍ ifadesi bu eserde جَزْرًا لِحَامِعَةٍ وَنَسْرٍ şeklinde.

¹⁴⁶ جَزْرًا لِحَامِعَةٍ وَنَسْرٍ ifadesi bu eserde جَزْرًا لِحَامِعَةٍ وَنَسْرٍ şeklinde.

¹⁴⁷ جَزْرًا لِحَامِعَةٍ وَنَسْرٍ ifadesi bu eserde جَزْرًا لِحَامِعَةٍ وَنَسْرٍ şeklinde.

¹⁴⁸ Bu beyitle ilgili eserde herhangi bir şerh yapılmamıştır. 217.

- 23- *Samimi bir şekilde seni kanımla sulamak, vallahi senin yerine bastalanmak isterim.*
- 28- *veya Der'a kentinden yullanmış şarapla / Acem krallarının yullandırdığı şaraplarla.*
- 29- *Süremeli gözlerle ona baktı... bıkkın, dağılık bakışlarla.*
- 30- *Yay gibi yüzünü süsleyen kaşıyla, güzel göğsü ve ince beliyle.*
- 31- *Able'nin yurduna, ilkbahar işaretli yerlerini yağmurlarıyla sildikten sonra, uğradım.*
- 50- *Seferlerde su serpintisi gibi terledi, tüylerinde kurudu terler ve tüyleri keçeleşti.* 234.
- 56- *Onurlu bir yiyecek buluncaya kadar aç yatar aç kalkarım.* 236.
- 65- *Bana sorma beni arkadaşlarıma sor / iffetim ve keremimin ne kadar çok olduğunu görürsün.* 240.
- 66- *Mızraklar bedenime batarken ve parlak Hint kılıçlarından kanım damlarken seni andım.*
- 67- *Parlaklıkları gülerken dişlerinin parlamasına benzediği için, o kılıçları öpmek istedim.* 241.
- 76- *Göğsüne sivri mızrağımı sapladım gelincik rengi gibi al kanımı fışkırttım.* 244
- 95- *Gece bir saldırı düzenlemeye niyetlendim / kara yılanın rengi gibi kapkaranlık gecede.* 251.
- 98- *Karanlık bulutta parlayan şimşek gibi olduğunda kılıçlar "Anter, Anter!" diye sesleniyorlardı.* 253.
- 99- *Kızılcık bulutları gibi parlayan şimşekler "Anter, Anter!" diye sesleniyorlardı.* 253.

99- *Büyük bir su birikintisindeki kurbağaların gözleri gibi olduğunda kılıçlar “Anter, Anter!” diye sesleniyorlardı.* 253.

100- يَدْعُونَ عَنَّتَ وَالنِّبَالَ كَأَنَّهَا ... طَشُّ الْجِرَادِ عَلَى الْمَنَادِحِ حَوْمٍ

100- *Susuz, geniş çöldeki çekirge sürüleri gibi uçtuğu zaman oklar “Anter, Anter!” diye sesleniyorlardı.* 253.

101- يَدْعُونَ عَنَّتَ وَالوَعَى ترمي بهم ... والموت نحو لواء آل محلم

101- *Savaş ve ölüm onları Muballem kabilesine doğru fırlattığı zaman “Anter, Anter!” diye sesleniyorlardı.* 253.

102- كيف التقدم والرماح كأنها ... برق تاللاً في السحاب الأكرم؟

102- *Bulut yağınları içerisinde şimşek gibi parlayan mızraklar varken nasıl ilerlenir?* 253.

103- كيف التقدم والسُّيُوفُ كأنها ... غوغا جَرَادٍ فِي كَثِيبٍ أَهْمِيمٍ؟

103- *Geniş kum yığınlarındaki çekirge kanatları gib kılıçlar varken nasıl ilerlenir?* 254.

104- فإذا اشتكى وقع القنا بلبانه ... أدنيته من سل غضب مخذم

104- *Göğsüne inen mızrak darbelerinden şikâyet ettiği zaman / çekilmiş keskin kılıçlara daha da yaklaştırdım atımı.* 254.

106- يَدْعُونَ عَنَّتَ وَالِدِّمَاءِ سَوَاكِبُ ... بَجْرِي بَيْضِ الدِّمَاءِ وَتَنْهَمِي

106- *Kanlar azgın sel gibi akıp dökülürken “Anter, Anter!” diye sesleniyorlardı.* 254.

107- يَدْعُونَ عَنَّتَ وَالْفَوَارِسُ فِي الوَعَى ... فِي حَوْمَةٍ تَحْتَ الْعَجَاجِ الْأَقْتَمِ

107- *Savaş meydanında kahramanlar kesif dumanın altında “Anter, Anter!” diye sesleniyorlardı.* 255.

108- يَدْعُونَ عَنَّتَ وَالرِّمَاحُ تَنْوَشْنِي ... عَادَاتُ قَوْمِي فِي الرِّمَانِ الْأَوَّلِ

108- *Mızraklar beni her taraftan sarmışken eskiden beri kavmimizin âdeti üzerine ben sabit dururken “Anter, Anter!” diye sesleniyorlardı.* 255.

112- آسَيْتُهُ فِي كُلِّ أَمْرٍ نَابِنَا ... هَلْ بَعْدَ أُسْوَةٍ صَاحِبٍ مِنْ مَدْمَمٍ

112- *Başımıza gelen her şeyde onu destekledim, savaşa beraber girdik, onu en güzel biçimde yedirdim, içirdim ben onun yanındayken kınama yoktur.* 256.

113- فَتَرَكْتُ سَيْدَهُمْ لِأَوَّلِ طَعْنَةٍ ... يَكْبُو صَرِيحًا لِلْيَدَيْنِ وَلِلْفَمِّ

113- *İlk önce liderlerini bir darbeyle cansız yere serdim elleriyle yerleri tirmaladı.* 256.

114- رَكِبْتُ فِيهِ صَعْدَةً هِنْدِيَّةً ... سَحَمَاءَ تَلْمَعُ ذَاتِ حَدٍّ هَدْمٌ

114- *Onunla, sivri uçlu parlak siyah hint mızrağımla karşılaştım.* 256.

- 117- 117- *Amr mızraklardan sakandı, ölümün geldiğini görünce sabableyin teslim oldu.* 257.
- 118- 118- *Amr yılan ısırması gibi öldürücü darbeleriyle kabilesini korurdu.* 258.
- 119- 119- *Nice bolluk içindeki çadırları yıktım / içindeki güzellere birlikte yattım.* 258.
- 120- 120- *Nice günler ve geceler eğlendim / parlak bilezikli ve nişanlı güzellere.* 258.
- 124- 124- *Beni, cesur aslan gibi tehdit etmeleri neden? Savaşta zelildirler, bu davranış ancak uğursuz insanlara yaraşır.* 259.
- 126- 126- *Mızrağımı göğsüne sapladım, sendelemeye başladı, kör değildi ama darbelerim onu bu hale getirdi.* 260.
- 127- 127- *Düşman, düşmana her şeyi söyler / Bildiğini de söyler bilmediğini de.* 260.
- 128- 128- *Ey Beni Fezâre Kays b. Zühbeyr b. Cezime'yi mızrak ve kılıç darbeleriyle öldürmeyi kolay zannetmeyin.* 260.
- 129- 129- *Evet, annem Habeşli bir köle olan Zebibe'dir bunu inkâr edemem / Ancak ben kafataslarımı ve ağzıları parçalayanın oğluyum.* 260.

Sonuç

Antere muallaka sahibi bir Cahiliye dönemi şairidir. Antere'nin gazel ve hamâsî beyitlerden meydana gelmiş olan muallakası kâmil bahrinde ve mim kâfiyesiyle inşad olunmuştur. Antere'nin muallakasında kaside formuna uygun olarak belirli konular işlenmektedir. Anlaşılır ve zengin bir dili olan muallakasının ana eksenini aşk olup dile getirdiği kahramanlık, cömertlik vb. temalar sevgilisi Able'nin kalbine girmek için tali konulardır ve güzelliği sebebiyle “el-Müzehhebe”/“ez-Zehbiyye” diye adlandırılmıştır.

Antere'nın muallakasının şerhleri birbirinden farklı sayıda beyitler ihtiva etmektedir. Bu farklılık beyit tertibinde de kendini göstermektedir. 129 beyitlik Şeybânî şerhi, beyit tertibi ve sayısı bakımından, diğer tüm şerhlerden oldukça farklıdır. Karşılaştırma yaptığımız diğer tüm şerhlerde muallaka beyit sayısı yüzün altındadır. Böylece beyit sayısındaki farklılığın, şiirlerin tasnif edilerek yazıya geçirildiği ve şerhler yazılmaya başlanılan h. 3. yy.'dan itibaren ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Zamanımıza ulaşmayan Asmaî' şerhine dayanan Şentemerî şerhi beyit tertibi bakımından Nehhâs şerhine yakınlık göstermektedir.

Şentemerî ile birlikte Asmaî' şerhini esas alan Batalyevsî şerhi tertip bakımından takdim tehirlere sahip olmanın yanında Şentemerî şerhinden dört beyit fazlalığa sahiptir.

Her ne kadar Batalyevsî şerhinin Asmaî'nin şerhini takip ettiği bilgisi kaynaklarda yer alıyorsa da yaptığımız ayrıntılı incelemede 24 beyitte kelime yahut mısra bazında Asmaî şerhini temel alan Şentemerî şerhinden farklılaşmaktadır. Batalyevsî şerhindeki bu farklılıklar 14 beyitte Şeybânî şerhiyle, 13 beyitte İbnü'l-Enbârî ve Nehhâs şerhleriyle ve 12 beyitte Zevzenî ve Hatîb et-Tebrîzî şerhleriyle benzeşmektedir. Mezkûr şarihler arasında zaman bakımından son sırada olan Batalyevsî'nin Asmaî/Şentemerî'den farklı olarak eserine 3.-6. yy. arasındaki şarihlerden bölümler aldığı, bunlardan yaklaşık 10 beyitte tümüyle onlarla benzeştiği, birkaç beyitte ise bazılarıyla kısmen benzeştiği görülmüştür.

İbnü'l-Enbârî ve Hatîb et-Tebrîzî şerhlerindeki beyit sıralaması büyük oranda birbirine benzemektedir. Zevzenî şerhi de küçük takdim-tehirlere bu gruba dâhil edilebilir.

Şeybânî şerhinde mevcut diğerlerinden fazla olan kısımda kullanılan kahramanlık, iftihar, medih ve gazel gibi konular, kelime hazinesi ve üslup bakımından ittifakla veya küçük farklarla rivayet edilen diğer bölümlerle büyük oranda benzerlik göstermekte ve şaire ait olduğu kanaati hasıl olmaktadır.

Şeybânî şerhinde, 98-101, 106-108. beyitler ve 102-103. beyitler arasında olduğu gibi, bazı beyit başlangıçları aynı olup devamı farklılık arz etmektedir. Bu durum şairin farklı dönemlerde farklı söyleyişlerinden kaynaklanabileceği gibi şiir üzerinde yaptığı tasarruf ve tadillerden veya şiir ravilerinden de kaynaklanabilir.

119 ve 120. beyitlerde ise diğer rivayetlerde yer almayan bir üslup yer alır. Antere, Able'ye platonik bir aşkla bağlıdır ve başka kadınlarla işi olmadığına dair Able'yi şahit tutar. Antere nezih bir şair olarak meşhur olmakla birlikte bu beyitlerde bolluk içindeki çadırları yıktığından, içindeki güzellerle yattığından, günler ve geceler boyunca parlak bilezikli ve nişanlı güzellerle eğlendiğinden dem vurmaktadır. Sevgilisi Able'nin gönlünü kazanmak için çabalayan Antere'nin şiirlerinde alenen başka güzellerden bahsetmesi diğer rivayetlerde yer almayan bir husustur.

Kaynakça

A'lem Eş-Şentemerî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. İsâ. *Eş'âru's-şu'arâ'i's-sitteti'l-Câhiliyyîn*. Şerh ve Ta'lik: Muḥammed Abdülmün'ım Hafâcî. 2 cilt. Mısır: Multezimu't-Tab'ı ve'n-Neşr, Abdulhamid Ahmed Hanefî, 3. Basım, 1963.

Abbâs, İhsân *Târîhu'n-naḳdi'l-edebî 'inde'l-Arab, Naḳdü's-şî'r mine'ḳarni's-sâmî ḥattâ's-sâmine* 'aşer. Beyrut: Dâru's-Şeḳafe, 1983.

Batalyevsî, Âsım b. Eyyûb. *Şerhu'l-Eşâri's-Sitteti'l-Câhiliyye*. 1.cilt thk. Nâsîf Süleyman Avvad. Gözden geçiren: Lütfî et-Tûmî. 2. Cilt thk. Lütfî et-Tûmî. 2 cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l- Ebhâşi's-Şarkıyye, 2008.

Dîvânu Antereti'l-Absî ev Antere b. Şeddâd. Şerh ve takdim Ömer Faruk et-Tabba'. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.

Elmalı, Hüseyin, "Kaside", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 4/562-564. İstanbul: TDV yayınları, 2001.

Güler, Muhammed İkbâl, *Kassa-i Anter (1. Cilt / b.1145) [İnceleme-Metin-Sözleşme]*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019.

Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Alî b. Muḥammed. *Şerhu'l-ḳaşâ'idi(mu'allakâti)'l-aşr*. Kahire: İdaretu't-Tıbaati'l-Münîriyye, 1352/1933.

İbn Kuteybe, Ebû Muḥammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *eş-Şî'r ve's-su'arâ'*. thk. Ahmed Muḥammed Şakir. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1958.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muḥammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

İbn Reşîḳ, Ebû Alî el-Hasen. *el-Umde fî meḥâsini's-şî'r ve âdâbıh ve nakdih*, 2 cilt. thk. Muḥammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Dâru'l-Ciyîl, 5. Basım, 1981.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Kâsım b. Muḥammed. *Şerhu'l-ḳaşâ'idi's-seb'i't-ṭvâli'l-Câhiliyyât*. thk. Abdusselâm Hârun. Mısır: Dâru'l-meârif, 1993.

Mehmet Fehmî, *Târîh-i Edebiyatı Arabiyye*, İstanbul: Matabaay-ı Âmire, 1917.

Mevlevi, Muḥammed Saîd, *Dîvânu Antere*. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmi, 1970.

Muhtar, Cemal, "Antere", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/237. İstanbul: TDV yayınları, 1991.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muḥammed. *Şerhu'l-ḳaşâ'idi't-tis'i'l-meşhûrât*. thk. Ahmed Hattâb. 2 cilt. Bağdat: Dâru'l-Hürriyeti li't-Tıbaa, 1973.

Nicholson, Reynold A. *A literary History of the Arab* New York: Charles Scribner's Son, 1907.

Şeybânî, Ebû Amr İshâk b. Mirâr. *Şerhu'l-muallakâti't-tisa'*. thk. ve şerh: Abdu'l-Mecid Hemmu. Beyrut: Müessesetü'l-Ala li'l-Matbuât, 2001.

Tülücü, Süleyman "Muallakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/311. İstanbul, TDV Yayınları, 2005.

Yedi Askı, Arap Edebiyatının Harikaları (Özgün adı: el-Muallakâtu's-Seb'a'). Trc. Nurettin Ceviz-Kenan Demirayak-Nevzat H. Yanık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2013.

Yedi Askı, Arap Şiirinin İlk Parlak Dönemi. Trc. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Adam Yayınları, 1985.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muḥammed el-Hârizmî, *Esâsu'l-belâğâ*. thk. Muḥammed Bâsil Uyûnu's-Sud. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. *Şerhu'l-Muallakâti'l-Aşr*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayat, 1983.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

FIKİH TARİHİ AÇISINDAN OSMANLI SON DÖNEM HÂKİMLERİNDEN MİHAİL İD EL-BUSTÂNÎ'NİN MERCİ'U'T-TULLÂB ADLI ESERİ

IN TERMS OF THE HISTORY OF FİQH, ONE OF THE LAST PERİOD JUDGES OF THE
OTTOMAN EMPIRE, MİKHAİL ID EL-BUSTANİ'S MARJE' AL-TULLAB

Fetullah YILMAZ

Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri/İslam Hukuku
Anabilim Dalı. fyilmaz@gumushane.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-2348-9537>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08 Mayıs 2021/08 May 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Temmuz 2021 /18 July 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz/ July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 687-714.

Cite as / Atıf: Yılmaz, Fetullah. “Fıkıh Tarihi Açısından Osmanlı Son Dönem Hâkimlerinden Mihail İd el-Bustânî'nin Mercî'u't-Tullâb Adlı Eseri [In terms of the History of Fiqh, one of the Last Period Judges of the Ottoman Empire, Mikhail Id el-Bustani's Marje' al-tullab]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 687-714.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

İlimde esas olan birikim üzerine kurulu olmaktır. Şer'i ilimler açısından da bu önemli ve gereklidir. Ancak yaşadığımız zaman ile Osmanlı son dönemi arasında ciddi bir kopukluk görülmektedir. Bu dönemde yazılan eserlerin ve tartışılan meselelerin boyutlarının henüz tam olarak tespit edildiğini söylemek zor görünmektedir. Bu durum mevcut ülke sınırlarımız için olduğu kadar, Osmanlı hakimiyetinde bulunmuş yerler için de söz konusudur. Osmanlı'da fıkıhın nasıl uygulandığı, yönettiği coğrafya üzerinden tespiti önemli bir husustur. Bu açıdan Osmanlı son dönem Lübnan'ında hâkimlik yapmış Mihâil el-Bustânî'nin *Mercî'u't-tullâb* adlı eseri dikkate değer tespitler içermektedir. Makalede iki ana husus üzerinde durulacaktır. Birincisi, müellifin hayatı, fıkıh, fıkıh öğrenimi, tatbikatı ve *Mecelle'*ye ilişkin yaptığı değerlendirmelerdir. Yazar, fıkıh ilmini öğrenmek ve öğretmek için yıllarca çalışmış, ayrıca bir hâkim olarak onu tatbik etmiştir. Dolayısıyla alanın sıkıntılarını yakından görmüştür. İkincisi ise eserde muamelat konularının tasnifi biçimidir. Bu tasnif; Batı kaynaklı borçlar hukukunun genel hükümler ve özel hükümler ayrımına benzemektedir. Fakat yazarın, bu tasnifi, ithal etmek yerine fıkıh ilminin konularını dikkate alarak yaptığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Beyrut, kazâ, Mecelle, muâmelât, borçlar hukuku.

Abstract

The main thing in science is to be based on accumulation. This is important and necessary in terms of Shari'a sciences. However, there is a serious disconnection between the time we live in and the last period of the Ottoman Empire. It seems difficult to say that the dimensions of the works written in this period and the issues discussed have not been fully determined yet. This is true for our current country borders, as well as for places under Ottoman rule. It is an important issue to determine how fiqh was applied in the Ottoman Empire and the geography it governed. In this respect, the work named *Marje' al-tullab* by Mikhail al-Bustani, who was a judge in the late Ottoman Lebanon, contains remarkable determinations. The article will focus on two main issues. The first is the author's life and his evaluations on fiqh, fiqh education, fiqh practice and *Majallah*. The author worked for years to learn and teach the science of fiqh, and also applied it as a judge. Therefore, he saw the problems of the field closely. The second is the way of classifying the transaction subjects in the work. This classification; It is similar to the distinction between general provisions and special provisions of the Western law of obligations. However, it is seen that the author made this classification by considering the subjects of the science of fiqh instead of quotation them.

Keywords: Beirut, judgment, Majallah, transactions, law of obligations.

Extended Abstract

The most important missing link in our history of science is probably the last period of the Ottoman Empire. It seems difficult to say that the works written in this period, the issues discussed and their impact on the present have been fully determined. This is true for the current borders of our country as well as for the places under Ottoman rule. Determining how fiqh was applied in the Ottoman Empire through the geography it governed is an important issue in terms of knowing the historical experience and benefiting from it as much as possible. In this article; a person, who lived in a period when Majallah was implemented, studied fiqh, applied fiqh as a judicial officer, personally experienced the issues and troubles of the field, but we could not find any information or study about him in Turkey, and his work are examined. The person mentioned is Mekhael Id al-Bustani and his work is the fiqh book titled *Marjee al-tullâb*. This book consists of two preface (*dibajah* and *muqaddimah*) and two main chapters. Bustani includes basic information about the science of fiqh in the introduction. This section is an introduction to fiqh in terms of the information it contains. This section consists of basic and summary information about the definition, sources, history and application of fiqh. In this section, the author mentions other sciences besides fiqh. Towards the end of the introduction, he points out some important points about judgment. Then, he says that for those who learn religion, sciences consisting of lexicon, nahw and rhetoric are obligatory, and nahw is one of them. The author remarkably gives a wide space to logic, here he gives a long summary of the science of logic. Although Bustani gave the basic technical information about fiqh in the *Muqaddimah*, *Dibajah* can be seen as richer and more important in terms of his own evaluations.

He emphasizes that it is not right to be content with memorizing provisions and fatwas, and that it is essential to research the causes and reasons. In this section, Bustani makes evaluations about the situation of fiqh education in particular and science students in general during his lifetime. The points mentioned here belong to a period when fiqh was applied. However, today, while the issues related to fiqh are counted, the fact that fiqh is not applied is mentioned as one of the main problems. Although this is an important situation, it is possible to see in these lines that the application of fiqh does not completely solve the problems, so application is not a sufficient condition. The basic purpose of the writing of the book and its expressions showing the path followed in the work are remarkable from the point of view of the instruction and application of fiqh. During his lifetime, some students tended to study fiqh, but these people complained that they could not find time to study long works. They resort to short works but are incapable of solving problems. When the author sees this situation, his love for the science of fiqh invites him, and he writes this book because he knows from his own experience where the deficiencies are hidden and where mistakes are made. Pointing out that serious patience is required to learn fiqh, he emphasized the importance of serious reading of short texts, their commentaries and fatwa books in order to understand the subtleties of this science. In this way, the student of fiqh will understand the causes of the provisions and will be conscious. The author includes concrete determinations on how the mercy in conflict is reflected in practice. The author puts *Majallah* in the center in order to learn the transaction part of fiqh. Because *Majallah* is a law that includes certain issues that need to be acted upon. To express it on this occasion, *Marjee al-tullab* is partly in the form of an annotation of *Majallah*.

Bustani arranged his work in two main parts after the *debajah* and the introduction. For the first chapter, he titled "General Chapter on Shari'ah Transactions", and for the second chapter, he titled "Chapters of Transactions". After the topics were finished, two indexes were added to the work. The first is according to the order of the topics covered, and the other is an alphabetical index. The following can be said about the method followed by the work: After the title of the subject to be covered is written, it sometimes refers to the dictionary and terminology of the related word. It mostly does not include the evidence of the provisions on the subject. He refers to the books of fiqh as a source for the hadiths he cited as evidence. While describing the subjects, he mostly prefers the way of quoting verbatim, sometimes he transfers it by means of meaning and tries to take into account the relationship between the subjects and the issues related to them. He usually mentions the names of the fiqh works he cited in parentheses. Although the work has a general logic in a systematic way, the connections between the subjects are established in different ways from time to time. Bustani makes a new classification attempt on the subject of transactions in fiqh. The first thing he deals with

is property related issues. Marjee al-tullab, as a work written on transactions, includes the subjects of debt and property law in the classification of Western law. The fact that the book is divided into two main sections as “the general section on transactions” and “the section specific to each section” evokes the division of the law of obligations in Western law in the form of “general provisions” and “special provisions”. However, this work of Bustani is not very different from the classical fiqh books in terms of content. However, in terms of the classification that he put forward and tried to develop, it has a more domestic qualification than quoted classifications.

Giriş

İlim tarihimizin en önemli kayıp halkası, Osmanlı son dönemi olsa gerektir. Zaman bakımından en yakın olan bu dönemin, bilinme itibariyle en uzak olması dikkate değerdir. Bu dönemde yazılan eserlerin, tartışılan meselelerin ve bunların günümüze tesirinin boyutlarının, en azından önemli bir kısmı için, tam tespit edildiğini söylemek zor görünmektedir. Bu durum ülkemizin mevcut sınırları için olduğu kadar, Osmanlı hakimiyetinde bulunmuş yerler için de söz konusudur. Osmanlı’da fıkıhın nasıl uygulandığının, yönettiği coğrafya üzerinden tespiti, tarihi tecrübenin bilinmesi ve bundan imkân nispetinde istifade edilmesi bakımından önemli bir husustur.

Diğer bir husus da *Mecelle*’nin bu coğrafyada gerek fıkıh tahsili ve gerekse hukukî tatbikat bakımından nasıl bir karşılık bulduğu üzerinde pek durulmamış olmasıdır. Bu bağlamda *Mecelle*’nin tesirleri de dikkatle incelenmesi gereken bir husustur.

Bu makalede; *Mecelle*’nin mer’î olduğu bir dönemde yaşamış, fıkıh tahsil etmiş, bununla da kalmayıp kazâ müessesesinde görevli olarak fıkıhı tatbik etmiş, alanın mesele ve sıkıntılarını bizzat tecrübe etmiş, fakat Türkiye’de hakkında hiçbir bilgi ve çalışmaya rastlamadığımız bir şahıs ve eseri üzerinde durulacaktır. Sözü edilen şahıs, Mihail İd el-Bustânî ve eseri ise *Mercî’u’t-tullâb* adlı fıkıh kitabıdır.

I. Mihail İd el-Bustânî’nin Hayatı, Yaşadığı Dönem ve Fıkıha Dair Görüşleri

A. Hayatı ve Yaşadığı Dönem

Mihail İd el-Bustânî diye bilinen Mihail b. Anton b. Mer’î b. İlyas b. İd el-Bustânî, 1285/1868-1353/1934 yılları arasında yaşamıştır. Lübnan’ın Deyru’l-Kamer köyünde doğmuş ve orada büyümüştür. Kendisi önde gelen hukukçulardandır. Edebiyatla da iştigal etmiş renkli bir simadır. Belîğ bir yazar, içli bir şairdir. Hayatında ve ölümünden sonra edebi üstünlüğü teslim edilmiştir.

İyi bir eğitim gören Bustânî, Arapça’yı, inceliklerine vakıf olacak kadar tahsil etmiş, Fransızca’yı iyi derecede yazıp konuşacak kadar öğrenmiştir. Arapça ve Fransızca’yı beldesindeki okullarda öğrenmiş, sonra tahsiline Beyrut’taki meşhur Medresetü’l-Hikme’de devam etmiş, Arapça öğrenimini akrabası Abdullah el-Bustânî’nin yanında, Fransızca öğrenimini ise bazı uzman hocaların yanında tamamlamıştır. Fransızca kanunları Arapça’ya tercüme komisyonunda üye olarak görev yapmıştır. Kanunlar ve Osmanlıca kaynaklar üzerine

çalışırken Türkçe'den müstağni olamayacağını görünce, kendi çabalarıyla Türkçe'yi öğrenmiş, Türkçe'den Arapça'ya iyi seviyede tercüme yapacak hale gelmiştir. *Damga Vergisi Kanunu*, *Gayri Menkullerin İntikal Kanunu*'nu Türkçe'den Arapça'ya çevirmiştir. Ferâiz hakkında muhtasar bir kitap (*Nebze mülahbasa fî'l-ferâiz*)¹ yanında, burada inceleyeceğimiz muamelâta dair, hâkim ve avukatlar için bir başvuru kitabı niteliğinde *Merci'u't-tullâb* adlı telif bir eser meydana getirmiştir.²

12 Kanun-ı Sâni 1889'da devlet hizmetine intisap etmiş, mesleki yetenekleriyle kendini göstermiştir. Birçok vazife deruhte etmiştir. Yüksek yargı makamlarında görev almıştır. Deyru'l-Kamer'de Bidâyet (Bidaiye) mahkemesinde kâtib,³ Temyiz mahkemesinde müsteşar olarak çalışmış, sonra istinaf, ticaret mahkemesi ve ittihâm dairesinde reis olmuştur. Yüksek madalya (visâm-i rafî) kazanmış, 1930 yılında emekli olmuştur. Deyru'l-Kamer'de 11 Eylül 1934'de ölmüştür.⁴

Bustânî'nin dinî kimliğine dâir net bir bilgiye ulaşamadık. Ancak elimizdeki bilgiler onun Mârûnî bir Hıristiyan olduğuna işaret etmektedir. Kendisi Mârûnî Felsefe Okulunda (Medresetü'l-Hikmeti'l-Mârûniyye) Arapça eğitimini tamamladığını beyan etmiştir. Mârûnîler, kurucusu Aziz Mârûn'a nisbet edilen ve V. yüzyıldan itibaren ağırlıklı olarak Lübnan'da yaşayan bir Hıristiyan cemaatidir. İsminin Mihail, babasının adının Anton olması yanında, kendisinin *Merci'u't-tullâb* kitabına başlarken Allah'a hamdden sonra Resûl (sas)'üne salât ifadesini zikretmemiş olması da bu işaretlerden sayılabilir. Ancak kitap boyunca Hz. Peygamber (sas)'in adının geçtiği yerlerde paragraf içerisinde "ص" harfi koymayı ihmal etmemesi, kitap boyunca müslüman bir fıkıhçı hassasiyetinde olması müslüman olması ihtimalini akla getirmektedir.⁵ Bir Hıristiyan olarak düşünülse bile Bustânî'nin böyle bir dini kimlikle fıkıh kitabı yazmasında şaşılacak bir durum bulunmamaktadır. Yaşadığı dönem ve bölgede Osmanlı hakimiyeti mevcut olup onun kanunları tatbik edilince, tabii olarak bölge insanı da buna uygun davranmış ve fikhî öğrenmiş, öğretmişlerdir.

Bustânî'nin yaşadığı Lübnan; doğu Akdeniz'de, denize kıyısı bulunan küçük bir yerdir. Lübnan'da yüzyıllar boyunca Hıristiyan ve Müslümanlar iç içe yaşamışlardır. Farklı din ve mezheplere mensup çeşitli toplulukların birlikte yaşaması nedeniyle tarih boyunca hareketli ve çekişmeli siyasi ve askeri olaylara sahne olmuştur. Hıristiyanlar içinde en kalabalık mezhep Katolikliği benimsemiş olan Maruniler'dir. 16. yüzyıl başında Osmanlı hakimiyetine geçen Lübnan, I. Dünya Savaşı'na kadar 400 yıl süreyle Osmanlılar tarafından idare edilmiştir. Osmanlıların yürüttükleri genel politikalar doğrultusunda oldukça özerk bir yönetime sahip olarak tüm din ve kültürler burada serbestçe yaşamıştır. Bu dönemde, bölgenin en güçlü iki

¹ Ferâiz hakkında eseriyle aynı başlığa sahip bir bölümün *Merci'u't-tullâb* adlı eserinde yer aldığı görülmektedir. Bkz. Mihail İd el-Bustânî, *Merci'u't-tullâb*, (Beirut: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1914), 193-209.

² Edhem Âlu Cündî, *Alâmü'l-edeb ve'l-fenn* (Dimişk: Matba'atü'l-İttihâd, 1958), 2/258-259.

³ Süleyman Takıyyüddin, *el-Kadâ fi Lübnan* (Beirut: Dâru'l-Cedid, 1996), 34.

⁴ Âlu Cündî, *Alâmü'l-edeb ve'l-fenn*, 2/258-259; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beirut: Mektebetü'l-Müsenâ, 1993), 13/56; Hayruddin Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7/336-337.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Taşpınar, "Mârûnîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/71-72.

grubu Dürziler ve Maruniler arasında 19. yüzyılda kızışan rekabet 1840 ve 1860'larda bir nevi iç savaşa dönüşmüş ve neticede Osmanlılar Lübnan'da din esasına dayanan bazı yönetim biçimleri oluşturmuşlardır.⁶

Cebel-i Lübnan'da önceleri mahallî ve dinî-mezhebî ağırlıklı bir hukuk nizamı söz konusu iken gerek Osmanlı merkezî yönetimi ve gerekse Cebel'in III. mutasarrıfı olan Rüstem Paşa (1873-1883) devlet kanun ve nizamnamesinin söz konusu bölgede mahalli hukukun yerini alması için çabalamışlardır. Bu bağlamda Paşa 1876'da Ahmed Cevdet Paşa başkanlığında hazırlanan *Mecelle*'yi İstanbul'dan talep edip Arapçaya çevirterek mutasarrıflık sınırları dahilindeki kazalara göndermiş ve hakimlerin takip etmelerini istemiştir. Bunun yanı sıra mutasarrıflık merkezinde kurulan mahkeme-i kebiri ilga ederek ceza ve hukuk dairesi olmak üzere ikiye ayıran Paşa hem davaların birikmeden fasledilmesini istemiş hem de bu dairelerden hukuk dairesinin başına bir Maruni reis, ceza dairesinin başına da bir Dürzi reis ile her mezhepten birer tane olmak üzere 6 hâkim tayin ederek toplamda 14 kişiden mürekkep bir komisyonla mezhep eşitliğini gözetmiştir.⁷

B. Fıkha Dâir Görüş ve Değerlendirmeleri

Fıkıhın iki yönü vardır. Birincisi nazarî, diğeri ise tatbikî yöndür. Bustânî iki bakımdan da işin içerisinde olan, yetkin bir kişiliğe sahiptir. Bununla birlikte kitabın içeriği, tasnif şekli haricinde klasik fıkıh kitaplarından çok farklı değildir. Dolayısıyla müellifimizin tespit edip yazıya döktüğü hususlar arasında üzerinde durulmaya değer olan, özellikle kitabın ilk kısmını teşkil eden “Dibâce” ve arkasından “Mukaddime”de verdiği bilgiler ve yaptığı değerlendirmelerdir. Bundan dolayı ilgili bölümlerdeki görüşlerine ağırlık vermek isabetli olacaktır.

1. Fıkıh İlmi Hakkında Verdiği Bilgiler

Bustânî'nin fıkıh ilmine ilişkin verdiği temel bilgiler “Mukaddime”de yer almaktadır. Bu bölüm, içerdiği malumat itibarıyla fıkıh giriş niteliğindedir. Söz konusu bölümün muhtevasını ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse, fıkıhın tanımı, kaynakları, tarihi ve tatbikine dair özet bilgilerden oluştuğu söylenebilir. Buradaki bilgilerin fıkıh ilmine aşına olan hemen herkes tarafından bilinen bir mahiyette olması hasebiyle, onların tamamını nakledip değerlendirmek yerine, belli başlı noktalara işaret etmek daha isabetli olacaktır.

Şâir kişiliği ile bilinen Bustânî, “Mukaddime” başlığının altında önce fıkıhın önemini dile getiren İbnü'l-Verdî'ye ait bir dörtlüğe yer verir:

Ömür yetmez bütüin ilimleri tahsile,

Sen başla onların en önemlisine.

⁶ İrfan C. Acar, *Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 1.

⁷ Tuba Yıldız, *Cebel-i Lübnan'da Osmanlı Devleti'nin Mezhep Politikası ve Hukuki Uygulamalar (1839-1914)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 220.

Bu ise fıkhıdır, çünkü fıkhın bir kısmından

*Müstağni olunamaz hiçbir zaman.*⁸

İmam Ebû Hanife'nin fıkıh tanımını zikrettikten sonra, Ebû Yusuf'a atfedilen ve *el-Babru'r-râik*'te yer alan ve başka kaynaklarda bulamadığımız bir tanıma yer verir: “*Nakledilenin sabihliğini tespit ve akalla elde edileni tercih gücüdür.*”⁹ Bu tanım fikhın nakli ve aklî olmak üzere iki yönünün bulunduğu dikkat çekmesi bakımından önemli görünmektedir. *Mecelle*'nin, “Mesâil-i şer'îye-i ameliyeyi bilmektir.” şeklindeki fıkıh tanımını zikrederek, buna “tafsilî delillerinden istidlal ile elde edilmiş” kısmının eklendiğini ve bunun da Şâfi'lerden alındığını ilave eder.¹⁰

Şer'î deliller hakkında da muhtasar ve kısmen dağınık bilgiler verir:

“Dinin (Şer') asılları, yani hüccetleri dörttür: Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas. *Kitap*, Kur'ân'dır; *Sünnet*, Hz. Muhammed (sas)'in söz ve filleridir. O'nun takriri de sünnettendir. Çünkü bu, inkârdan kaçınmaktır. *İcmâ*, ümmetin müctehidlerinin Hz. Peygamber (sas)'in vefatından sonra herhangi bir konu üzerinde ittifak etmeleridir. Bu ümmetin icmâ'ı Ehl-i Sünnet ve Cemaat'e göre hüccettir.”

Kıyas hakkında verdiği bilgi ise şöyledir:

“Kıyas, bilinen bir şeyin, diğer bilinen bir şeye hamledilmesidir, yani hamleden (hâmil/müctehid) katında, birincisinin hükmünün illetinin ikincisinde tamamen bulunmasına mebni eşit olmaları dolayısıyla hükümde ikinciyi birinciye ilhak etmektir. Kıyas, usûl kitaplarında ilk üç delilden sonra anlatılır. Çünkü burada kıyastan maksad, üç delilden istinbat edilen kıyastır. İstinbat edilen ise, istinbatın kaynağından sonra zikredilir.”¹¹

İcmâ¹² ve ardından icthad hakkında kısa bilgiler verir. “*İctihad, fakihin bir hükme dair zan elde etmek için bütün gücünü ortaya koymasıdır.*” *Mecelle*'nin 14. maddesi “Mevrid-i nassta icthada mesâğ yoktur.” şeklindedir. Bu maddenin şerhinde denmiştir ki: İctihad sözlükte maksuda ulaşmak için gayret sarfetmektir. (Hindiyye).¹³

Buraya kadar, şer'î delillerden bahsetmiş olsa da icmâ dolayısıyla icthad ve fetvâ konusunda bilgi verme ihtiyacı hisseder. Bundan sonra tekrâr *deliller* konusuna dönerek şöyle der: “*el-Babr*'da zikredilmiştir ki: İnsanların teâmülü (örf) de icmâ tâbidir. *Tabarrî* ve *ıstısbâbü'l-bâl* ise kıyasa tâbidir.”¹⁴ Örfün hücciyetine de değinen Bustânî *Mecelle*'nin 36. maddesini zikreder: “Âdet muhakkemdir, yani hüküm-i şer'îyi isbat için örf ve âdet hakem

⁸ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 6.

⁹ الفقه قوة تصحيح المنقول وترجيح المعقول bkz. Zeynüddîn b. İbrahim İbn Nuceym, *el-Babru'r-râik şerhu Kenzî'd-Dekâik* (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1311), 1/7.

¹⁰ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 6.

¹¹ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 6. Bkz. Zeynüddîn Irâkî, *el-Ğaysü'l-hâmi' şerhu Cem'i'l-Cevâmi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 489.

¹² Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 7.

¹³ Heyet, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1400/1980), 3/313.

¹⁴ İbn Nuceym, *el-Babru'r-râik*, 1/7.

kılınır. Gerek âmm olsun ve gerek hâss olsun.” İlgili maddenin şerhi sadedinde şunu nakleder: Âdet, sağlam tabiatlı insanlara göre makul olup tekrar ede ede nefislerde istikrar bulmuş şeylerden ibarettir. Bu kâidenin aslı şu hadistir: “*Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir.*” (Eşbâh)¹⁵

Mezhepler hakkında verdiği kısa bilgiler yanında, Leknevî'nin *el-Fevâidü'l-Behiyye*'sinin mukaddimesinden tasarrufla yaptığı alıntıda dört mezhep imamı ve mezheplerin yayıldığı yerler hakkında bilgi verir.¹⁶ Müellif, bu konuda tarihi bilgiler yanında yaşadığı dönem itibarıyla güncel bilgilere de yer verir. Buna göre Meşihat-i İslamiye'nin 10 Safer 1293 tarihli emrinde Süleymaniye, Kerkük, Sincar ve Erbil ahalisinden pek çoğunun Şâfiî; Bağdad vilayeti ve Mağrib ahalisinin Malikî ve Necid halkının büyük bölümünün de Hanbelî mezhebine mensup olduğunu belirtir. Sonra dört mezhep imamının doğum ve vefat tarihlerini kaydeder. Bu mezheplerin takipçilerine Hanefiler, Şâfiîler... denmesi, bunların birbirinden ayrılması gayesine matuf ise de hakikatte bunların hepsinin “Muhammedî” olduğuna dikkat çeker.¹⁷

Sonra Hanefî fikhının gelişim tarihine değinir: Fikhın furû'unu istinbat ederek ondan ilk bahseden, yüce sahâbî Abdullah b. Mes'ûd olmuştur. Onu teyid edip fıkı izah eden Alkame en-Neha'î, ayrı bahislerini cem' eden İbrahim en-Neha'î, onu ayıklamak için çaba harcayan, Ebû Hanîfe'nin hocası Hammad el-Kûfî'dir. Ebû Hanîfe ise fikhın usûlünü çoğaltmış, furû'unu dallara ayırmış, yolunu izah etmiş; kâdî'l-kudât Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim, İmam'ın kaideleri üzerine araştırmaları derinleştirmiş; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ise buna ziyadede bulunmuştur. Diğer insanlar onun kitapları vasıtasıyla artık Ebû Hanîfe'nin aile fertleridir.¹⁸

Ebû Hanîfe bu ilmin asıllarını şûrâ yöntemiyle tespit etmiştir. Onun arkadaşları yemin ederek, kendileri bir meselede herhangi bir görüş belirtmişlerse, orada Ebû Hanîfe'den mutlaka iki rivayetin bulunduğunu söylemişlerdir. *el-Bahr*'da şöyle geçer: “İmam Muhammed boyacılara gider ve onların muameleleri hakkında sorular sorardı.”¹⁹ Her ne kadar bu son cümle ile önceki bilgiler arasında irtibat kurmak zor olsa da İmam Muhammed'e dair verdiği bilgi fikhın dinamizmi ve hayatla içi içe olması açısından çok önemli bir noktaya işaret etmektedir.

Bustânî hanefilerde fikhî meselelerin üç seviyede (tabaka) değerlendirildiği bilgisini tekrar eder. Bunlar: 1. Usûl meseleleri. Zâhiru'r-rivâye de denir.²⁰ 2. Nevâdir meseleleri: İmam Muhammed'in *el-Keysâniyyât*, *el-Hârûniyyât*, *el-Cürcâniyyât*, *er-Rakkiyyât* eserlerinden sonra Hasan

¹⁵ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 7-8. Ayrıca bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011), 115. Burada İbn Nüceym, Alâî'nin bu sözü İbn Mes'ûd (ra)'a ait olduğunu tespit ettiğini yazar.

¹⁶ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 8-11. Bkz. Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, 1324), 6.

¹⁷ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 8; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 6.

¹⁸ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz b. Ahmed İbn Âbidîn, *Raddü'l-mubtâr 'ala'd-Dürri'l-Mubtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 1/49-50.

¹⁹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/288.

²⁰ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 9.

b. Ziyad'ın *el-Muharrar* ve Ebû Yûsuf'tan nakledilen imlâ edilmiş (emâlî) kitaplardaki rivayetlerini söyleyerek şu bilgiyi verir: “Emâlî” imlâ'nın çoğuludur. Şöyle ki, bir âlimin kalbine Allah Teâlâ bazı ilhamlar, bilgiler lutfeder ve bunu öğrencileri yazardı. İmlâ, selefın âdeti idi.”²¹ 3. Vâkıât: Sonraki müctehidlerin, kendilerine sorulup da hakkında rivayet bulamadıkları hususlarda istinbat ettikleri meselelerdir.²²

Hanefîlerin temel metinlerini bir manzumede şöyle ifade ettiğini söyler:

Bizde metinler,

Dört küçük metin:

Vikâye ve Mecma'

Kenz ve Muhtâr.

Kudûrî ise sonraki fukahâyâ göre metinlerin üzerindedir. Çünkü bir kitaptır. *Şerhler* (şurûh) ise bu metinlerin şerhleridir.

Bazı temel kavramlara yer verir: *Selef*, İmam Ebû Hanîfe'den İmam Muhammed'e kadar olanlar; *halef* ise İmam Muhammed'den Şemsüleimme el-Halvânî (452/1060)'ye kadar olan fukahâdır. *Müteabbirîn* de Şemsüleimme el-Halvânî'den, Hâfızuddîn el-Buhârî (693)'ye kadardır.

Hanefî mezhebindeki fukahânın altı tabakasından da bahseder: 1. Mezhebe müctehidler. 2. Meselelerde müctehidler. 3. Tahric ashâbı. 4. Tercih ashabı. 5. Mukallid temyîz ashabı. 6. Yukarıdakilerin dışında kalanlar: Bunlar, güçlü ile zayıfı, kuzey ile güneyi tefrik edemeyenlerdir.²³

“Fâide” diye not düşerek ilginç bir tespite yer verir: Irak fukahası genellikle lâkaplardan uzak olup yaptıkları işe veya yaşadıkları mahalle, kabile yahut köye nispet ile yetinmişlerdir; *Cessâs*, *Kudûrî*, *Tabâvî*, *Kerbî*, *Saymerî* gibi. Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde gâlip olan ise başkalarına karşı üstünlük gösterisinde mübalağadır (muğâlât); *Şemsüleimme*, *Fabrulislam*, *Sadrulislam*, *Sadr-ı Cihan*, *Sadrüşşerâ* gibi. Bu sonraki dönemlerdedir. İlk dönemlerdekilere hepsi bu tür şeylerden uzaktır.²⁴

Başka bir “fâide”ye daha yer verir: Fakihlerin ‘Dört imamın icmâ’ıyla...’ gibi sözlerinde *dört imamla* kastedilen, Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfî ve Ahmed'dir. ‘Üç imamımız...’ dediklerinde ise, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'i kastederler. Mezhebimiz mensuplarının kitaplarında İmam-ı Azam sözünden amaç ise, imamımız Ebû Hanîfe'dir. Tefsir, usûl ve kelâm kitaplarında ‘İmam’ mutlak olarak kullanılınca kastedilen, Fahreddin Râzî'dir. Mezhebimizin kitaplarında *Şeyhayn* sözünden amaç, Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf; *Tarafeynden*

²¹ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 9-10.

²² Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 10; İbn Âbidîn, *Raddü'l-muhtâr*, 1/69.

²³ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 10; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 6-7.

²⁴ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 10-11. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 239; Alî Cumu'a Muhammed, *el-Medhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1422/2001), 107.

amaç, Ebû Hanîfe ile Muhammed; *Sâhibeynden* maksat ise Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'dir.²⁵

Verdiği genel bilgilerin ardından yaptığı şu değerlendirmeler fikhî birikime vâkıf bir bakışı yansıtmaktadır:

“Yukarıda geçenlerden, bu fikhın kadri ve müslümanların her asırda ona verdikleri önem ve itina açıkça anlaşılmaktadır. Naklettiklerimize müracaat ettiğinde göreceksin ki, fukaha gerçekleşmesi asla mümkün olmayan veya nadiren gerçekleşecek durumlar hakkında (bile) görüş belirtmişlerdir... *el-Eşbâb*'ta nakledilen şu meseleyi garip karşılırsın/ilginç bulursun: Şeyh Abdülkâdir (İbn Ebi'l-Vefâ, ö:775) *et-Tabakât* (el-Cevâhiru'l-mudiyye)'ta Ahmed maddesinde onun şöyle dediğini söyler: Cürcânî, *el-Hizâne*'de Ebu'l-Abbas en-Nâtîfî'nin şu sözünü nakleder: Üstatlarımızdan birinin şöyle yazdığını gördüm: Evlatlarından birisi için, baba öldükten sonra mirastan payı olmaması şartıyla, pay olarak bir ev vermesi câizdir. Fakih Ebû Cafer Muhammed b. el-Yemânî buna göre fetva vermiştir...”²⁶

Fıkıh ilmine dair çokça bilgi vermiş olmakla beraber diğer ilimlere değinmeyi de ihmal etmez. Mukaddimenin sonuna doğru yargı ile ilgili bazı önemli noktalara işaret ettikten sonra din ehli için lügat, nahiv, beyan ve edebiyattan oluşan Arabî ilimlerin zorunlu olduğunu, nahvin bunların başında geldiğini söyler. Birtakım ilimleri bilmek fıkıh ilminin temellerinden olduğu için, kısaca bazı tarifleri zikretmenin uygun olacağını ve bunların muteber kitaplardan alındığını belirtir.²⁷

İlim ve marifet yanında dinî, Arabî ve müdevven ilimler gibi terimlerin tanımlarını kısaca zikreder. Ardından meânî, beyan ve bedî' ilimlerinin muhtevasından ana hatlarıyla bahseder.²⁸

Müellif dikkat çekici bir şekilde mantığa geniş yer ayırır (10 sayfa),²⁹ burada mantık ilminin uzun bir özetini verir. Esasen Gazâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı gibi bazı fıkıh usûlü kitaplarında mantık ilmine yer verilmesi aşına olunan bir durumdur. Fakat *Merci'u't-tullâb*'dan başka, mukaddimesinde mantık ilmine yer veren bir fıkıh eseri bilmiyoruz. Müellifin asıl amacı, Arabî ilimler değil, fıkıh olduğu halde onlardan bahsetmedeki gayesi, fikhî tâzim yanında, fıkıh öğrencisinin mantık ve Arabî ilimlere dair bilmesi gereken hususların varlığıdır. Bu ilimlerden nahiv dışındakiler fıkıh için vacip olmasa da öğrencinin anlayış ve kavrayışının daha iyi olması için bu ilimler gereklidir. Fıkıh dışındaki ilimlerden bahsetme nedeni, bazı Arabî ilimlere dair daha önce bir bilgisi olmayan fıkıh taliplerinin, onların mahiyetini öğrenmeye

²⁵ Bustânî, *Merci'u't-tullâb*, 11.

²⁶ Bustânî, *Merci'u't-tullâb*, 11; İbn Nüceym, *el-Eşbâb*, 334.

²⁷ Bustânî, *Merci'u't-tullâb*, 13.

²⁸ Bustânî, *Merci'u't-tullâb*, 14-16.

²⁹ Bustânî, *Merci'u't-tullâb*, 17-26.

heves edecekleri mülahazasıdır. Yine “bu ilimlerden birisi de imanî akideleri aklî delillerle savunmayı içeren kelimelerdir.”³⁰

Yukarıdaki bilgilerden sonra çok ilginç bir şekilde “bazı talebelere garip gelecek fikhî lafızlardan bir kısmı şunlardır.” der ve ihdâd, liân, zihâr, ihsâr, itikâf, umre ve muhsan terimlerini kısaca açıklar. Yine hemen ardından Arapça’daki imâl ve işmâma değinir.³¹

2. Fıkıhın Tahsil ve Tatbikine Dair Tespitleri

Bustânî, fıkıh dâir temel teknik bilgileri Mukaddimede vermiş olsa da Dibace kendi değerlendirmeleri açısından daha zengindir. Dibaceye Allah’a hamd ederek başladıktan sonra kitabı niçin yazdığını anlatır. Kendi ifadelerine göre, Arapça derslerini tamamlayınca fıkıh ilmine gönlünü kaptırmış, 25 yıl fıkıh öğrenmiş ve öğretmiştir. Lübnan Bidâyet Mahkemelerinde kâtip, üye ve sonra da reis olarak fıkıhın uygulamasını yaptığını söyler. Fıkıh dair yaşadığı tecrübeyi şöyle anlatır:

“Fıkıhın bölümlerinde ilerledikçe bu ilmin illet ve sebeplerinde derin bilgi sahibi olma konusunda kendime güvenim geriye gidiyordu. İşin başında, fukahânın bu ilmi, tercih edilen meseleler ve açıkça ortaya konan birtakım yollara hasretme imkânına sahip olduklarını zannediyordum. Nihayet müctehidlerin, görüşlerin sıhhatini belirlemede (tashîh) ihtilaflarını ve tercihte farklı tutumlarının olduğunu ve bunda büyük bir rahmetin ve yüce maksadın bulunduğunu gördüm.”³²

Bustânî, yaşadığı dönemde özel olarak fıkıh eğitiminin ve genel olarak ilim talebelerinin durumu hakkında değerlendirmeler yapar. Bunların bir kısmı ilim tarihi boyunca pek çok ulemanın yakındığı hususlardır. Ona göre,

“Uzun süre eğitim görmeye karşı nefislerin himmetleri zayıflayınca, bu asrın talebelerinin çoğu, mevzû kanunlarla ve nizamnamelerle yetindiler. Fıkıh adına bazı konu ve meselelerin tanımlarını bilmekle iktifâ ettiler. İlet ve sebeplerini araştırmaksızın bazı fetvâları ezberlemekle yetindiler. Bu yüzden vehimler çoğaldı, akıllar şaşkınlığa düştü. Bazıları bu kadarlık bilginin, bu ilmin erbabı olmak için yeterli olacağı hayaline kapıldılar. Bazıları davalarda avukatlıkla meşgul oldular. Diğerleri yargı makamını elde edip olayları çözmek için yarıştılar. Bunlar, bu ilimde yetkinliğin çokça mümârese ile kazanılacağını ve hüküm vermenin söylenen süslü sözlerden ibaret olduğunu zannettiler. Bu sebeple onların bazısı dalâlete düştüler ve düşürdüler. Kimisi de bu ilmi tahsile yöneldi ve bir süre devam etti. Bu ilimdeki genişliği görünce nefis onu tevâzua yönlendirdi.”³³

Bu satırlarda zikredilen hususlar, fıkıhın tatbik edildiği bir döneme aittir. Oysa günümüzde fıkıh dair meseleler sayılırken, fıkıhın uygulanmıyor olması başlıca problemlerden biri olarak zikredilmektedir.³⁴ Bu önemli bir durum olmakla birlikte, fıkıhın uygulanmasının

³⁰ Bustânî, *Mercî’u’t-tullâb*, 26.

³¹ Bustânî, *Mercî’u’t-tullâb*, 27.

³² Bustânî, *Mercî’u’t-tullâb*, 2.

³³ Bustânî, *Mercî’u’t-tullâb*, 2-3.

³⁴ Tuncay Başoğlu, “Fikhî Tefekkürün Sorunları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 15-16.

müşkilleri hepten halletmediğini, dolayısıyla tatbikin yeter şart olmadığını bu satırlarda görmek mümkündür.

Yukarıdaki paragrafta, hüküm ve fetvâları ezberlemekle/bilmekle yetinmenin doğru olmadığı ve illet ve sebeplerinin araştırmasının da elzem olduğunun vurgulanması, fikhın tatbiki noktasında dikkate değer gözükmektedir. Nitekim fikhın mükemmel mânada öğrenilmesi, yani kişinin fakîh olabilmesi için üç şeyin bulunması gerekli sayılmıştır: 1. Şer'î hükümleri en iyi şekilde bilmek, 2. Hükümlerle ilgili âyet ve hadislere (nasslar) vâkıf olmak, hükümleri usûl ve furûuyla kavrayıp zihnine yerleştirmek (zabt), 3. Gereği ile amel etmek. Bir kimse şer'î ahkâmı iyice kavramadan ezberlerse ona sadece “nakleden (râvî)” denirken, tam bir kavrayışla beraber ilmiyle amel edince “fakîh” denir.³⁵

Yukarıdaki alıntıyla ilgili bir hususa daha dikkat çekmek uygun olacaktır. Dinde tefakkuhu emreden âyet (Tevbe 9/122) bağlamında bazı fıkıhçılar bu ilmin, ucu bucağı olmayan bir deniz gibi olduğunu, bahsi geçen âyette “tefakkuh”un *tekellif* kipiyle gelmesinin, özellikle fıkıh ilminin bir defada elde edilmesi ve kolay öğrenilmesinin pek de mümkün olmayacağına işaret olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu ilmin, geniş zaman diliminde ve aşamalı olarak, mesele mesele tahsili icap etmektedir. Çünkü bu ilmi elde etmek külfet, zahmet ve zorluğu bilerek tercih etmeye bağlıdır.³⁶ Bustânî'nin aşağıdaki ifadeleri bu açıdan bir yol haritası mahiyetinde görülebilir:

“Burada ortaya çıktı ki, bu ilmi talep eden kimseye düşen, bu ilimde yazılmış metinlere, bunların şerhlerine ve fetvâlara vâkıf olmak ve bu ilmin kaynakları ve meziyetleri hakkında düşündürmektir. Bunlar sonucunda kişi, amel edilmesi gereken kesin görüşe ulaşacak ve ondan sapmayacaktır. *Mecelle*'de ortaya konan meseleler ve orada zikredilmeyen fakat müctehidlerin üzerinde ittifak ettiği meseleler böyledir. Sahih görüşü tespit (tashih) ve tercih etme noktasında ihtilaf edilen meselelerle karşılaştığında hakkı gerçekleştiren görüşü almalı ki yanlış yapmaktan, ayağının kaymasından emin olsun. Günümüzde eğitim ve anlayışı arttığı halde ilminde güvene ulaşmış olanlar çok azdır.”³⁷

Fıkıh melekesinin oluşturulmasına dair önemli bir noktaya vurgu yapan Bustânî, bunun gayret gerektiren bir süreç olduğunun farkındadır. Metin-şerh-fetva kitapları şeklindeki sıralama klasik fıkıh eğitimin gövdesini oluşturmaktadır. Nitekim Dibaceyi takip eden Mukaddimedede bunlara dair bilgiler vermektedir. Mukaddimedede araştırmacının takip edeceği yolu şöyle belirtir:

“*Metinlerde* olan bilgiler *şerhlerdeki* hükümlere, *şerhlerde* olanlarsa *fetvâ* kitaplarına tercih olunur. Kazâ ve şâhitliklerle ilgili hususlarda fetvâ, Ebû Yûsuf'un kavline göredir. Bir meselede *istihsan* ve *kıyas* varsa, amel istihsana göredir. Vakıf için en faydalı olana göre fetva

³⁵ Ahmed Hamdî, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, (İstanbul: 1301),10-11.

³⁶ Süleyman Hasbî, *Tafsîl li-tavdîb-i'l-kavâ'id-i'l-fıkhiyye ve'l-usûliyye fi emeli'l-Mecelleti'l-Ahkâmi'l-Adliyye* (İstanbul: 1299), 5.

³⁷ Bustânî, *Mercî'ut-tullâb*, 3.

verilir. *Fetvâ* ‘fetâ’den türemiştir. Bu ise ‘kuvvetli genç’ demektir. Fetvâya bu ismin verilmesi, müftînin soru soran kişiyi, hâdisenin cevabını vererek güçlü kılmasından dolayıdır. Farklı fetvâlar söz konusu olduğunda tercih *ẓâhiru’r-rivâyeye* göre yapılır. ‘Fetvâ’ lafzı, *sabîh*, *esabîh*, *eşbeh* ve diğer lafızlardan daha güçlüdür. ‘Ve bihi yuftâ (bununla fetvâ verilir)’ lafzı ‘el-fetvâ ‘aleyh (fetvâ bunun üzerine verilir)’ sözünden; *esab* (*en sabîh görüşü*), *sabîhten* ve *ehvat* (ihtiyata en uygun) *ibtîyâfî* lafzından daha güçlüdür.”³⁸

Yine fetvâ usulüyle ilgili olarak şunları kaydeder:

“Zayıf görüşle fetvâ ve kaza işlemi yapmak, cahilliktir, kuralı ihlaldir. *ed-Dürr* ve *Şerhu’n-Nukâye* gibi muhtasar kitaplardan fetvâ vermek câiz değildir. Denmiştir ki: Ebû Hanîfe bir tarafta, Sâhibeyn bir tarafta ise müftü muhayyerdir. Ebû Hanîfe’nin görüşü, eğer asır ve zaman ihtilafından kaynaklanmıyorsa, daha doğru ve güçlüdür. İmam’dan gelen bir rivayet yoksa, ikinci imamın yani Ebû Yûsuf’un görüşü alınır. Ondan da rivayet yoksa, üçüncünün, yani İmam Muhammed’in görüşü esas alınır. Sahih görüşün tespitinde ve fetvâya esas görüşü tayinde kitaplarda farklılık varsa, *metimlere* uygun düşünle amel edilir.”³⁹

Fetvâ usulüne dair yazdığı yukarıdaki bilgileri İbn Âbidîn’den özetleyerek nakletmiş ve ardından şu cümleye yer vermiştir: “Bize gelince, üzerimize düşen, onların sahih görüp tercih ettiklerine ittibâ etmektir.”⁴⁰

Kitabın yazılışının temel gayesi ve eserdeki takip ettiği yolu gösteren şu satırlar fikhın talim ve tatbîki noktasından dikkat çekicidir:

“Bu zamanda himmetlerin fıkıh öğrenimine yöneldiğini görüp bu kişilerin, uzun eserleri incelemeye zaman bulamamaktan şikâyetle, muhtasar eserlere müracaatta bulduklarını ve (meseleleri çözmekten) aciz kaldıklarını itiraf ettiklerini görünce, bu ilme olan muhabbetim beni davet etti. Ben de eksikliklerin nerelerde gizlendiğini ve hangi yerlerde yanlışla düşüldüğünü kendi (tecrübeleri)mden bildiğim için, nur kaynağı olan, her zor işi kolay kılan Allah’a tevekkül ile bu davete icabet ettim. Bu kitabı telif ettim. Ona *Merci’u’t-tullâb* adını verdim. Fıkıhın bütün kapılarını çaldım ve muamelâtta rivayet edilen meseleleri zikrettim, imkân ölçüsünde meşhur fetvâları seçtim. Uyanık ilim tâlibini fakih kılmak, fikhı bilene ise hatırlatmak için nakle çokça yer verdim. Zira şuna inanıyorum ki, bu ilmin maksatlarına ancak yazılan şerh ve fetvâlar ezberlenmekle ulaşılabilir. Muhtasar metinler değerli olsa da onlarla yetinmek çok az bir fayda sağlar, susayanın susuzluğunu gidermez.”⁴¹

Kitap hakkında bilgi veren Serkis, “*Merci’u’t-tullâb*, fıkıhla ilgili bir kitap olup içerisinde muamelata ilişkin nakle dayalı meseleler ve meşhur fetvâlar zikredilmiştir.”⁴² diyerek eserin bu yönünü öne çıkarmıştır. Kitap incelendiğinde burada anlatılanlara uygun olarak bolca

³⁸ Bustânî, *Merci’u’t-tullâb*, 7.

³⁹ Bustânî, *Merci’u’t-tullâb*, 7.

⁴⁰ Bustânî, *Merci’u’t-tullâb*, 7.

⁴¹ Bustânî, *Merci’u’t-tullâb*, 3-4.

⁴² Yusuf b. İlyan b. Musa Serkis, *Mu’cemü’l-matbû’âti’l-Arabîyye ve’l-mua’rabe*, (Mısır: Matbaatu Serkis, 1346/1928), 2/561.

nakillere yer verildiği, konuların hemen her yönüyle tespitine gayret edildiği görülmektedir. Eserin bu özelliğine dâir aşağıda kısmî değerlendirmeler yapılacağı için burada bu kadarla yetinilecektir.

Bustânî, “Fıkıhın öğrenilmesini teşvik etmek ve anlaşılmasını kolaylaştırmak için yeni yol takip ettim, faydalı bir üslup seçtim.”⁴³ der. Takip edilen bu yöntem fıkhıta yenileşme çabası olarak görülebilir mi? Ya da “kolaylaştırılmış fıkıh” kapsamında değerlendirilebilir mi? Fıkıh ilminin konusu ve meselelerinin çokluğundan dolayı bazı ilimlere nispetle öğrenilmesinde birtakım zorlukların bulunduğu söylenebilir. Zannediyoruz şunu söylemek mümkündür: Müellif, klasik eserlerin dil ve üslubundan, fıkıh ilminin muhteva ve mantığından pek ödün vermeden, onun içeriğine uygun yeni bir tasnif denemesi yapmıştır. Nitekim ileride eserin bu yönü üzerinde durulacaktır.

Bustânî konuya devam ederek der ki:

“Bu kitaba bir mukaddime koydum. Burada fıkıh ilminin tanımını ve kaynaklarını açıkladım. Bazı Arapça ilimlerdeki birtakım tarifleri koydum. Arkasından fikhî muamelâta ilişkin genel bir bahse yer verdim. Talebe onu derinlemesine inceleyince akli onunla aydınlanacak, dimağının ışığı onunla artacak ve böylece fikhin kolayca elde edilebileceğini bu kitabı mütalaa etmeye başlayınca görecektir. Öğrenci sıkılmadan bu kitabı okumak isteyecek, muâmelâtın bölümlerini kapı kapı çalacak, her bölümde bilmesi için hazırlanmış meseleler bulacak ve kendisinde fikhî bir meleke, ilmi bir kâbiliyet oluşacaktır. Bu kitabın mütalası ancak, kişi fukahânın saflarına yaklaşacağına dair kendine güvendiğinde ve âlimlerin sözlerini daha çok ezberleme isteği oluştuğunda gerçekleşmiş/kemale ermiş olur.”⁴⁴

“Hocasız ilim fesattan uzak olmaz.” denmiş olsa da bu kitabın hocaya ihtiyaç hissettirmeyeceğini söyler:

“Çünkü bu değerli ilmin tedris yönteminde uzmanlaşmış kişiler az olduğu gibi, öğrenim için uzun zaman ayırma konusunda sabredebek, fakih olma uğruna dinar ve dirhem sarf edecek kişiler çok nadirdir... Âlimler ve fakihler çok olsa bile hepsi öğretmeye yönelmiş değildir.”⁴⁵

Fıkıhın öğrenilmesi ve öğretilmesine ilişkin değerlendirmelerinden sonra, onun tatbiki hakkında verdiği bilgiler, konuyu tamamlayıcı mahiyette görünmektedir. Mukaddimedede icthad konusuyla bağlantılı olarak kaydettiği hususlar, oturmuş bir hukuk düzeninin farkında olan bir bakışı yansıtmaktadır. Fetva usûlüyle ilgili kısa ve önemli bazı bilgileri İbn Âbidîn'den kısaltarak şöyle verir:⁴⁶

“İnsanların başına gelen hadiseler, gerçekleştikleri yerler farklı farklı da olsa doğrudan veya dolaylı olarak (delâleten) (kitaplarda) yazılmıştır. Hatta fukahâ asla vukû bulmayacak

⁴³ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 4.

⁴⁴ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 4.

⁴⁵ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 4-5.

⁴⁶ Bkz. İbn Âbidîn, *Raddü'l-mubtâr*, 1/49.

veya nadiren gerçekleşecek şeyleri bile yazmışlardır. Hakkında değerlendirme yapılmamış (mansûs olmayan) meseleler çok nadirdir. Şöyle de olabilmektedir: Mesele hakkında açıkça beyan mevcuttur, fakat araştırmacı bunu yerinde aramada veya mantûk ya da mefhûmuyla ifade edileni anlamada kusurlu davranmaktadır.”⁴⁷

Hemen bütün meselelerin fıkıh kitaplarında bir şekilde yazılmış olduğunu söylemek ilk bakışta büyük bir iddia gibi görünmektedir. Ancak şunu belirtelim ki, fikhî meseleleri sadece furû eserlerine hasretmenin yanlış veya eksik sonuçlara götürmesi kaçınılmaz gözükmektedir. Aynı şekilde, usul meselelerini de sadece usul kitaplarından anlamaya çalışmak da çoğunlukla benzer bir akibete müncer olabilir. Şöyle ki, bir meselede araştırma yapılırken eğer o konu usûle ilgili ise, bu alanda furua ait eserlerden müstağni kalınmaması gerektiği gibi onunla ilgili müstakil eserlerin telif edilip edilmediği de mutlaka araştırılmalı, özellikle fetva kitaplarına da başvurulmalıdır. Bustânî'nin yer verdiği iddiaya benzer şekilde, bir ilim adamımız tarafından şu değerlendirme yapılmıştır:

“Dünyanın her tarafındaki yazmalara kadar Hanefî fıkıh kitapları toplanır ve tekrarlar atılmak suretiyle, kaynaklarına referansla bir araya getirilirse, yeni icthadlara gerek duyuracak çok az mesele kalacaktır.”⁴⁸

Bustânî Dibace'de fikhî tatbîk mevkiine koyan kazâ makamı sahiplerinin mesuliyeti noktasında şu ifadeleri kullanır:

“Bu asırda her bir hâkim biliyor ki, onların iyi niyetleri ve hayırlı âlimlerin kitaplarından yaptıkları sahih seçim ve tercihlerden başka şefaatçileri yoktur.”⁴⁹

Günümüz fıkıh araştırmalarında fıkıh ilminin adeta yeniden inşa edilme anlayışının gâlip olduğu söylenebilir. Burada ise, belli bir nizama kavuşmuş, geçmişle bağı kopmamış ve yürüyen bir hukuk sistemi görülmektedir.

Fıkıhın tatbîki ile ilgili başka hususlara daha değindiği görülür. “Kitabın mukaddimesine dâhil olan bir husus da kazâ ve âdâbı hakkında yazdığım makaledir.” diyerek *Mecelletü'l-Hukûk*'ta yayınlanmak için, talep üzerine yazdığını söylediği üç sayfa civarındaki makaleyi verir.⁵⁰ Burada; kendisini yüce gerçekleri zikrecek bir konumda gördüğünü ve günümüzde yargı işinde bulunan veya bulunmak isteyen kimselerin, geçmiş müslümanların ileri gelenlerinin ayağının tozuna ulaşamayacaklarını, onların adalet ve icthadlarına ilişkin nakledilenlerin bu konuda yeterli olduğunu belirtir.⁵¹

Mukaddimeye koyduğu ikinci makalesi, İslam'ın ilk yıllarında ceza ve kamu hakkı davası ile ilgilidir. Burada yargı ve yönetimin yetki alanlarına ilişkin değerlendirmeler yapar.⁵²

⁴⁷ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 7.

⁴⁸ Yukarıdaki tespit, *İslam Hukuk Başlangıcı* başlığıyla tercüme edilen eser için Faruk Beşer tarafından yazılan takdimde mütercim Ruhi Özcan'a ait olarak nakledilmiştir. Bkz. Sellam Medkûr, *İslam Hukuk Başlangıcı*, Çev: Ruhi Özcan, (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995).

⁴⁹ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 3.

⁵⁰ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 27-30.

⁵¹ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 27-30.

⁵² Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 30-33.

Mukaddimedeki iki makale de ayrı ayrı tahlil edilebilirse de burada verdiği bilgiler fikhın tatbikine dâir teknik hususları içerdiğinden üzerinde durulmayacaktır.

Meseleyi farklı yönleriyle ele alarak Ömer b. Abdülaziz'in "İnsanlar, ortaya koydukları günahlar (fücûr) miktarınca çözülmesi gereken sıkıntılarla karşılaşacaklardır."⁵³ sözünü nakleden Bustânî, Tarablusî (ö:844)'nin *Mu'înü'l-hükâm*'ından kazânın önemi ve kâdının yetkisi gibi hususlara dair bazı bilgiler nakleder. İbn Nüceym (ö:970)'den alıntılıdığı bilgi, işin teori ve pratiğine yönelik önemli bir noktayı tespit etmektedir:

"İlmu'l-kazâ ile fikhu'l-kazâ arasındaki fark, daha özel ve genel [ıstılahlar] arasındaki fark gibidir. *Fikhu'l-kazâ* küllî hükümleri bilmek olduğundan daha geneldir. *İlmu'l-kazâ* ise küllî hükümlerle beraber, onların, ortaya çıkan hadiselerle nasıl uyarlanacağını (tenzîl) da bilmektir."⁵⁴

Bu bağlamda Müftî ile kadı arasındaki farka dikkat çeker. Esasen aralarında bir fark yoksa da müftî hükmü bildirir, kadı ise hükümle ilzam eder. Zayıf görüşle fetvâ ve kaza işlemi yapmak, cahilliktir, kuralı ihlaldir.⁵⁵ Sonra fikhın iki özelliğine dikkat çeker. Ancak bunlar da onun tatbiki, yani kazâ ile ilgilidir:

"[1] Bu fıkhıta, geniş bir dinî müsamaha vardır." İbn Haldun'u kaynak göstererek bir hadisi delil getirir: "*Ehl-i Kitabı ne tasdik ne tekzip ediniz. Deyiniz ki: Bizî indirilene de sizî indirilene de iman ettik; bizîm ilahımız da sizîm ilahımız da aynıdır.*"⁵⁶ *Mu'înü'l-hükâm*'da der ki: Kâdının, kendisine zimmîler dava için geldiklerinde ve İslam'ın hükmüne razı olmaları halinde onların arasında hükmetmesi caizdir. Çünkü âyette "*Eğer sana gelirlerse, ister onların arasında hüküm ver, ister onlardan yüz çevir.*"⁵⁷ buyurulmuştur. Bazıları, 'Bu emrin zahiri, onların piskoposları razı olmasa da biz onların arasında hüküm veririz, demektir.' şeklinde görüş belirtirken, bazıları da 'Müslümanların hâkimi, şikâyet halinde onların arasında hüküm verme hak ve yetkisine sahiptir. Mesela, bir vârisin, diğer vârisi miras hakkından men etmesi davası gibi hususlarda iki şikâyetçinin başvurup hükme rıza göstermeleri gibi. Fakat içki ve zina konusunda aralarında hüküm vermek doğru değildir.' demiştir.⁵⁸

[2] Bu fıkhıta ihkak-ı hakka yardım vardır. Hasen, Hz. Peygamber (sas)'den nakleder: "*Kim müslümanların hâkimlerinden birine çağrılır da buna icabet etmezse, o zâlimdir ve hakkı yoktur.*"⁵⁹

⁵³ Ömer b. Abdülaziz'in bu sözü ile ilgili olarak bkz. Yunus Keleş, *Hayat, Fıkıh ve Dinimiz* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 68-76.

⁵⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 425; Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 12.

⁵⁵ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 7.

⁵⁶ Abdurrahmân İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (Beyrût: 1413/1996), 346. Hadis için bkz. Buhârî, *Şehâdât*, 29.

⁵⁷ Maide 5/42.

⁵⁸ Alauddin Ebü'l-Hasen Ali b. Halil Tarablusî, *Mu'înü'l-hükâm fi ma yeteraddü beyne'l-hasmeyn mine'l-abkam* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ty.), 36.

⁵⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/236. Müellifin bu hadis için gösterdiği kaynak, *Mu'înü'l-hükâm*'dır.

Kazadan amaçlanan, hakkın, sahibine ulaştırılması olunca (Bahr), müctehidler arasında furû'a dair ihtilaf rahmetin neticelerinden olmuştur (İbn Âbidîn).⁶⁰

Nitekim ihtilâfın rahmet oluşu hakkında Dibacedeki ifadeleri dikkate değer görünmektedir:

“Müctehidler, görüşlerin sahihliğini belirleme (tashîh) konusunda ihtilaflarını ve tercihte farklı tutumlarının olduğunu ve bunda büyük bir rahmetin ve yüce maksadın bulunduğunu gördüm. Nitekim hâkime düşen görev, hak nerede ise orada olmaktır. Yargının (kaza) maksadı da hakkı sahibine ulaştırmak, haksızlık yapanın zulmüne mâni olmaktır. Bazı olaylarda fetva, müctehidlere göre değişkenlik arz edince, burada hâkimlere geniş bir hareket alanı açılmış olur. Böylece onlar da bu alanda hakkı ortaya çıkaran, halka adâleti ulaştıran yola girerler. Burada hataya düşen sadece, az derinliğe ve zayıf düşünceye sahip olanlardır.”⁶¹

Fer'î meselelerde ihtilafın varlığının bir rahmet oluşu yeri geldikçe ifade edilmektedir. Fakat yukarıdaki ifadeler, bu rahmetin tatbikata nasıl yansıdığı noktasında somut tespitler içermektedir.⁶²

3. Mecelle Hakkındaki Görüşleri

“Rahman onları müeyyed kılsın!” diye duâ ettiği Âl-i Osman sultanlarının Hanefî mezhebini benimsediğini ifade eder ve nihayet sözü *Mecelle*'ye getirir. Ona göre *Mecelle* derli toplu, kolay istifade edilen ve ihtilaflardan arındırılmış bir kitap olsun diye, fikhî muâmelât hakkında ortaya konmuştur. Fikhî meselelerin ihâtası ve nihayetine ulaşılmasının çok zor olmasından, daha önce de *Tatarbaniye* ve *Fetavâ-yı Cibangiriye* gibi kitaplar yazılmışsa da bütün fer'î meseleleri ve fikhî ihtilafları cem etmeye muvaffak olamamışlardır.⁶³ *Mecelle* muâmelâtla ilgili bütün bölümleri içermediğinden *Mecelle* heyetinin kararı üzere Adliye Nezareti, *Mecelle*'de bulunmayan meseleler için fıkıh kitaplarına müracaat edilmesi gerektiği yönünde resmi bir ilan yayınlamıştır.

Mısır Hükümeti'nin merhum Kadri Paşa'ya aile ve şahıs hukuku ile ilgili “*el-Abkamü's-Şer'iyye fi'l-abvali's-şahsiyye*” kitabını yazma görevini tevdi ettiğini ve Mısır mahkemelerinde ona göre hüküm verilmekte olduğunu söyledikten sonra der ki:

“Keşke Muamelatla ilgili gerekli ilaveler yapıldıktan sonra, Osmanlı *Mecelle*'si için bir tekmile olarak Mecelle Cemiyeti bu kitaba muvafakat verse! Hem böylece faydası daha da umumi olur...”⁶⁴

Yine *Mecelle*'deki meselelerin önem ve lüzumunu fıkıh tahsili bağlamında şu şekilde dile getirir:

⁶⁰ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 9.

⁶¹ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 2.

⁶² Fikhî ihtilâfların hikmetleri hakkında bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiye ve Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/317-320.

⁶³ Heyet, *Mecelle-i Abkâm-ı Adliye* (Dersaadet: Matbaa-i Osmâniye, 1308), 5.

⁶⁴ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 11-12.

“Bu ilmi talep eden kimseye düşen, bu ilimde yazılmış metinler, bunların şerhleri ve fetvâlara vâkif olmak ve bu ilmin kaynakları ve meziyetleri hakkında düşünmektir. Bunlar sonucunda, amel edilmesi gereken kesin görüşe ulaşacak ve ondan sapmayacaktır. *Mecelle*'de ortaya konan meseleler ile orada zikredilemeyen fakat müctehidlerin üzerinde ittifak ettiği meseleler böyledir.”⁶⁵

Müellif, fıkıhın muamelât alanına dair tedrisat için *Mecelle*'yi merkeze alan bir yaklaşıma sahiptir. Zira *Mecelle* “amel edilmesi gereken kesin” meseleleri içeren bir kanundur. Bu vesileyle ifade etmek gerekirse, *Merci'u't-tullâb* kısmen bir *Mecelle* şerhi/haşiyesi görünümündedir. Farklı anlatımla, *Merci'*, *Mecelle*'yi bir kanun olarak tatbik eden hukukçunun ele aldığı bir eser olması hasebiyle, bu kanunun etrafında bir çalışma sayılabilir.⁶⁶ Ancak, *Mecelle*'ye sıkça atıf yapsa da onda olmayan pek çok mevzuya da yer verir. Bunun yanında kimi meselelerde ise *Mecelle*'de eksik bulunduğu hususlara işaret etmekten geri durmaz.

Mecellenin esas alındığı görülen kitabın ikinci bölümü ile *Mecelle*'nin muhtevasını karşılaştırmak da faydalı olsa gerektir. *Mecelle*'de gasp ve itlaf aynı kitap başlığı altında ele alınmışken Bustânî bunları ayrı başlıklar altında incelemiştir. Yine *Mecelle*'de hacr, ikrah ve şufa tek kitap altında iken, *Merci*'de ayrı başlıklar halinde yazılmıştır. *Mecelle*'de bulunduğu, birinci bölümün başında muâmelâtın sayıldığı, birinci bölümde ele alındığından olsa gerek,⁶⁷ ikinci bölümde şirketlere yer verilmemiştir. *Mecelle*'de şirketler zımında işlenen *ihyâu'l-mevât* konusunu müstakil olarak ele almıştır. Yine sulh bahsine yer verirken, *Mecelle*'de onunla birlikte işlenen ibrâya burada yer vermemiştir. Ancak birinci bölümde işlediği konularla bağlantılı olduğu kadarıyla bu bahse temas ettiği görülmektedir.

II. Merci'u't-tullâb

A. Kitabın Tanıtımı ve Genel Değerlendirmesi

Mihail İd el-Bustânî'nin yazdığı bu eserin kapağında şu bilgiler yer alır: “*Merci'u't-tullâb* kitabı, müellifi Mihail İd el-Bustânî, el-Metn (Lübnan) Mahkemesi Reisi. Bu; yeni bir tertip ve faydalı bir üslup üzere sadece uzun (mutavvel) kitaplarda bulunan önemli metinleri içeren fıkıh kitabıdır.”

Kitap Beyrut'ta 1914'te el-Matbaatü'l-İlmiyye'de basılmış olup toplam 717 sayfadan oluşmaktadır.

Bustânî, eserini dibace (2-5) ve mukaddimeden (6-33) sonra iki ana bölüm halinde tertib etmiştir. Ancak böyle bir bölümlenimin yapıldığı, eser incelendikten sonra anlaşılabilir. Zira yazar, her ne kadar dibacede böyle bir bölümlendirme yaptığını

⁶⁵ Bustânî, *Merci'u't-tullâb*, 3.

⁶⁶ O dönemde husûsen *Mecelle*'ye tekmile olmak üzere yazılan eserlere de rastlanmaktadır. Bustânî'nin hemşerisi olan Ebû İlyas el-Lübnanî *et-Tetimmetü'l-fıkhiyye* (675 s.) adlı eserini *Mecelle*'nin eksik bıraktığı meseleleri tamamlamak gayesiyle yazdığını söyler. Bkz. Ebû İlyas el-Lübnanî, *et-Tetimmetü'l-fıkhiyye* (Beyrut: Matba'atu Sabra, 1912), 2-3.

⁶⁷ Bustânî, *Merci'u't-tullâb*, 209-234.

söylese de bölümler için ana başlık sayılabilecek –kitab gibi- isimlendirme veya numaralandırma yoluna gitmemiştir.

Yukarıda yer yer Dibace ve Mukaddime kısımlarının içeriği hakkında bazı bilgiler verilmişti. Burada ise eserin genel sistemini ortaya koymak amacıyla tekrar ve kısmen tafsilatlı bilgi verilmeye çalışılacaktır.

Dibace: Burada kitabın yazılış gayesi, fıkıh ilmini tahsilde karşılaşılan zorluklar, ihtilafın hikmeti gibi hususlara yer verir. Dibacenin sonunda bu çalışmasının makbul bir amel olması için dua eder.⁶⁸

Mukaddime: Bu kısma ait başlığın tam hali şöyledir: “Fıkıh, kaza, bazı Arapça ilimlerin mahiyeti ve mantıkla ilgili tarifler hakkında mukaddime.” Mukaddimenin içeriğine yönelik yukarıda bazı bilgiler verilmiş olsa da daha sistemli olarak belirtmek gerekirse şu ana başlıklar halinde ortaya koymak mümkündür:

1. Fıkıh ilmi: Tanımı, deliller (Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas), fıkıh tarihi/mezhepler, tabakat-ı mesail, tabakat-ı müctehidîn... (6-13)
2. Diğer ilimler: İlim ve ilgili kavramlar, sınâat, diğer tanımlar. (14-15)
3. Meânî, beyan ilmi, bedî’ ilmi. (15-16)
4. Mantık. (17-26)
5. İhdâd, liân, itikâf ve zihâr gibi birkaç terim ve anlamı. (26-27)
6. Kaza ve âdâbı ile ilgili makale. (27-30)
6. İslam’ın ilk yıllarında ceza ve umumî hak davası hakkında makale. (30-33)

Hemen şunu belirtelim; bu konu başlıklarının önemli bir kısmı birbirinden net bir şekilde ayrılarak veya numaralandırılarak verilmiş değildir. Ancak “Mukaddime”den sonra yukarıda zikredilen hususlar için başlık konmamışken, şu konuları başlık vererek ele almıştır: İlim, sınaat, tarifler, meanî, ilmu’l-beyan, ilmu’l-bedî’, mantık. Mantıkla ilgili konuları için de ayrı başlıklar koymuştur.

Birinci bölüm için “Şer’î Muamelât Hakkında Genel Bölüm (*Mebhasun âmm fî’l-muâmelâti’s-şer’iyye*- 34-307. sayfalar arası)” başlığını, ikinci bölüm için “Muâmelât Bablarının Bölümleri (*Cevâmi’u ebvâbi’l-muâmelât*- 308-661. sayfalar arası)” başlıklarını atmıştır. Bununla beraber gerek eserin muhtevasına göz atanlar gerekse kitabın içindekileri inceleyenler için bunların kitabın ana bölümleri olduğunu anlamaları güçtür. Zira kısmen büyük yazılmaları dışında bu başlıkları diğerlerinden ayıran herhangi bir alamet bulunmamaktadır. Kitaptaki konuların bu şekilde tasnifi üzerinde ileride değerlendirmelere yer verilecektir.

Konular bittikten sonra 661. sayfadan itibaren esere iki fihrist ilave edilmiştir. Birincisi, işlenen konuların sırasına göre olup (662-674), diğeri alfabetik fihristtir (675-714). Buradaki

⁶⁸ Bustânî, *Mercî’u’t-tullâb*, 5.

amacın –her ne kadar fihristler bu konuda bütün ihtiyaçlara cevap veremese de- meselelere ulaşmada kolaylık sağlamak olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹

Kitabın öne çıkan belli başlı özelliklerinden bahsetmek gerekirse şunları söylemek mümkündür:

İşlenecek olan konuyla ilgili başlıktan sonra, bazen sözlük ve terim anlamına değinir. Konuya dair hükümlerin delillerine çoğunlukla yer vermez. Delil olarak zikrettiği hadisler için kaynak olarak fıkıh kitaplarına atıf yapar. Meselâ îne satışıyla ilgili bir hadis nakleder, kaynak olarak *Raddü'l-mubtar*'ı gösterir.⁷⁰

Konular anlatılırken çoğunlukla birebir alıntılama yolunu tercih eder, bazen de mâna yoluyla nakil yapar, konular ve bunlara ait meseleler arasında mantıkî bir bağlantı gözetmeye çalışır. Alıntı yapılan fıkıh eserlerinin adını genelde parantez içinde zikreder. Bu yönüyle Bilmen'in *Hukuk-ı İslamiye Kamusu*'na benzediği söylenebilir.

Çoğunlukla meseleleri düz bir şekilde anlatma yolunu tutsa da bazen fikhî inceliklere de değinir. Müsâkât ve müzâraayı mülkiyet sebeplerinden olarak zikrettikten sonra şöyle der:

“Tenbîh: Kıyas; müzâraa ve müsâkâtın sahih olmamasıdır. Çünkü bunlar, *kañîzu't-tabbân* meselesi gibi, çıkan ürünün bir kısmıyla yapılan bir nevi mânen icaredir. Dolayısıyla müzâraa ona (Ebû Hanîfe) göre sahih olmayıp ikisine (İmameyn) göre sahihtir. Müsâkât istihsânen sahih olur.”⁷¹

Eserin sistematik olarak genel bir mantığı bulunsa da konular arasındaki bağlantılar yer yer farklı şekillerde kurulur. Meselâ, bey' bahsinde eser sözleşmesinden (ıstısnâ) kısaca bahseder,⁷² icare babında “ıstısnâ ve isti'car ile ilgili çeşitli meseleler” başlığıyla konunun farklı yönlerini ele almaya yönelir.⁷³

Bazen konu bakımından birbiriyle ilgili olmayan cümleleri peş peşe sıraladığı için bunların arasında nasıl bir bağlantı kurduğu anlamak zorlaşmaktadır. Meselâ Mukaddime'de Kitap, sünnet, icma ve kıyas hakkında ana hatlarıyla bilgi verdikten sonra tekrar Sünnet ve icmâ konusuna döner: “Benim ve bidayete erdirilen râşid halîfelerin sünnetine tabi olunuz”⁷⁴ hadisinden dolayı, ashabın görüşlerine de “sünnet” isminin verildiğini söyler. “Sünnet, ‘haber’ ve ‘hadis’ten daha geneldir. Çünkü son ikisi sözlere hastır. İcmâ ise, müslümanlara hastır. Zira İslam, müctehid olmada şarttır. Zerkeşî demiştir ki: Eğer icmâ, dünyevî bir meselede olursa

⁶⁹ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 662.

⁷⁰ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 335.

⁷¹ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 38.

⁷² Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 334.

⁷³ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 367 vd.

⁷⁴ Ahmed, *Müsned*, 4/126; Ebû Dâvûd, *Sünne*, 6; İbn Mâce, *İmân ve fedâilu's-sahâbe*, 6.

müslümanlara has olmaz.”⁷⁵ Yine, dört mezhebin yayıldığı yerler hakkında bilgi verdikten sonra mezhep imamlarının vefât tarihlerini zikretmesi de bu kabildendir.⁷⁶

Aynı şekilde mülkiyetin konularından olan deynlerden bahsederken, önce onun tanımını “Deyn, zimmette akit veya istihlâk ve borç alma (istikraz) ile sabit olan şeylerdir.” diyerek verir. Burada beklenen, önce tanımın temel unsurlarından olan zimmete dair bilgi verilmesi olduğu halde, bunun yerine semenin de zimmete taalluk ettiğini belirterek semenden bahseder, arkasından seleme ilişkin bazı hususlara değinir, zimmetin ne olduğuna ise konunun en sonunda temas eder.⁷⁷

Gerekli gördüğü yerlerde fıkıh talibine yol gösterici yönlendirmeler yapar. Meselâ, deynlerin temlik yollarından birinin de ibrâ olduğundan bahsettikten sonra, aylardan ibrânın bâtil olduğunu, fakat bunun ihbâr şeklinde olması halinde caiz olduğuna değinir. Ardından “Öğrenciye; ayların hangi hallerde ibrâ ile sâkit olacağı, hangilerinde olmayacağı müşkil gelmektedir. Burada kurâl (dâbit), deynin tanımına başvurmalıdır.” der. Yine ihbâr-inşa farkını izah sadedinde *Ta’rifât* (Cürcânî) ve *Külliyât*’tan (Ebü’l-Bekâ) inşânın tanımını nakleder.

Merci’u’t-tullâb’ın burada zikredilen vasıflarının önemli bir kısmının pek çok fıkıh kitaplarında bulunduğu söylenebilir. Bu eseri ön plana çıkaran husus, bundan sonra değinilecek olan, muâmelâta dair yaptığı yeni bir tasnif denemesidir.

B. Muamelâta Dair Bir Tasnif Denemesi

Bustânî fıkıhın muâmelât bahsine dair yeni bir tasnif denemesi yaparak muâmelât hakkında genel ve özel olmak üzere kitabını iki ana bölüm halinde ortaya koyar.

Şer’î muamelât hakkında genel bahisleri içeren bölüme ait başlıktan hemen sonra Bustânî dinde sırf muamelât (el-muâmelâtü’l-hâlisa) olarak şunları zikreder: Alışveriş, icare, kefalet, havale, rehin, emanet, vedâ, âriyet, karz, hibe, sadaka, gasb, itlaf, hacr, ikrah, şufa, şirket, kısmet, muhâyea, müzaraat, müsakat, vekâlet, me’mur, sulh, teharuc, ibra ve ikrar. *Mecelle* karz ve tehâruc hariç bunlardan bahsetmiştir. *Fetb*’te (İbn Hümmam), lakît, lukata ve mefkûdun da muamelâtta sayıldığını⁷⁸ zikreder. İbadetlerden olan vakıf ile nafaka ve hidâneye ilişkin bazı ahkâm da bu babdan olduğu gibi, vasiyet, isâ (vasî tayini), terikât ve burada sayılan akidler ve onların furûuna dair dâvalar, meselâ şahitlik nisabı, tezkiye, mütevâtir haber, yemin ettirme (tahlîf) de muâmelâtta sayılır. Sonra dava sürecinde ortaya çıkan şu durumlar da aynı çerçevede değerlendirir: Hasmın kimliğinin bilinme zorunluluğu, tenâkuz, belli bir süre geçmesi halinde dâvanın dinlenmesine yöneticinin koyduğu yasak

⁷⁵ Bustânî, *Merci’u’t-tullâb*, 6.

⁷⁶ Bustânî, *Merci’u’t-tullâb*, 8.

⁷⁷ Bustânî, *Merci’u’t-tullâb*, 41-42.

⁷⁸ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvâhid İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, (Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970), 6/247.

(nehy-i sultanî) dolayısıyla davalarda zaman aşımı, yemin ettirme (tahlîf) sebeplerinin bilinme zorunluluğu, kazâ ve husumet.⁷⁹

“Muamelâtın esası mülkiyettir” diye başlık atarak mülkiyet hakkında bazı bilgiler verir. Fukahâya göre mülkiyet, insan ile onun tasarrufu için serbest kılınmış ve başkasının tasarrufuna engel olduğu eşya arasındaki şer’î bir bağıdır. *Mecelle*’de “Mülk, insanın malik olduğu şeydir; gerek a’yan olsun ve gerek menâfi olsun.”⁸⁰ şeklinde yapılan tarifin hakları ve borçları (düyûn) kapsamadığını, oysa bunların da şer’î mülkiyetin konularından olduğunu muâmelât ve temlikâtta kendilerine ait hükümlerin bulunduğunu söyler.⁸¹

Muâmelâtın mahiyet ve kısımları hakkındaki genel bilgilerden sonra, yapılan tasnif eserin orijinalitesini ortaya koymaktadır. Birinci ve ardından ikinci bölümün genel olarak içeriğine başlıklar halinde değindikten sonra değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır. Bustânî’nin ilk ele aldığı husus mülkiyetle ilgili konulardır.

1. Mülkiyetin Alanları:

a. Mal. Mülkiyetin alanlarını belirttikten sonra mülkiyete konu olan “mal” kavramı, ardından onun devamı olmak üzere ‘aynlar (a’yan) üzerinde durur.⁸² Sonra mülk edinme sebeplerini (esbâbü’t-temellük) kısmî bir tablo halinde vererek her birinin tanımlarını aktarır: Bey ve karz, hibe, sadaka, ibâha, şufa, kısmet, sulh, tehâruc, ibrâ, ikrar ve vasiyet. Bu sayılanlara ilave olunan (mülhakât) akitlerden şirket, müzaraa ve müsâkâtı da zikreder.⁸³ Önce bu ıstılahların kısa bir tanımını nakleder ve hangi durum ve şartlarda mülkiyet sebebi olduklarını belirtir.⁸⁴

b. Menfaatler: Menfaatin tanımından sonra, onun temlikini sağlayan akitlere değinir. Bunlar icare, âriyet, muhâyee, sulh, ikrar ve vasiyettir.⁸⁵

c. Haklar (hukuk): Allah hakkı, kul hakkı... şeklindeki taksime değindikten sonra mesûl, şirb, yol hakkı gibi irtifak haklarından (merâfık) bahseder. Mülk edinme sebepleri (esbâbü’t-temellük) de hakların altında değerlendirilir. Hakları temlik akitleri: Haklar, mülkiyetten ayrı olarak temlik edilemezler. Diğer mülkiyet akitlerine tâbi olarak bunlara malik olunur. Bazı hallerde sulh ve ikrar ile bunların temlikî söz konusu olur. (39-41)

⁷⁹ Bustânî, *Mercî’u’t-tullâb*, 34. İkinci bölümünün başında, birinci bölümde hangi konuları ele aldığını tekrar kısa bir şekilde zikreder. Bkz. Bustânî, *Mercî’u’t-tullâb*, 308.

⁸⁰ *Mecelle*, md. 125.

⁸¹ Bustânî, *Mercî’u’t-tullâb*, 34. Bu durum kısmen daha sonra *Mecelle* encümeni tarafından fark edilmiş fakat mülkiyet konularına sadece “borçlar (düyûn)” ilave dilerek madde şöyle düzenlenmiştir: “Mülk, insanın malik olduğu şeydir; gerek a’yan olsun ve gerek menâfi ve düyûn olsun.” Ahmed Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Abkâmı Adliye* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013), 70-71.

⁸² Bustânî, *Mercî’u’t-tullâb*, 35.

⁸³ Bustânî, *Mercî’u’t-tullâb*, 36-38.

⁸⁴ Ancak mülkiyet sebepleri bunlardan ibaret değildir. Bustânî’nin burada yer vermediği mehir, muhâlea, ganimet, istıla, ihyâ, lukata (şartına bağlı olarak), katl diyeti (önce maktûlün mülkiyetine geçer, ardından varislerine intikal eder) gibi bazı mülkiyet sebepleri daha bulunmaktadır. Bkz. Fetullah Yılmaz, *Fıkıhî Açıldan Fiyatı Etkileyen Faktörler* (Ankara: İlâhiyât, 2016), 58.

⁸⁵ Bustânî, *Mercî’u’t-tullâb*, 38-39.

d. Borçlar (duyûn): Deyn, zimmette akit veya istihlâk ve borç alma (istikraz) ile sabit olan şeylerdir. Semen de böyledir. Deyn karzdan daha geneldir. (41) Borçların temlikini sağlayan akitler: Hibe, havâle, vasiyet, ikrar, ibrâ, mukâssa (borcun borca sayılması). (41-45) Burada borçların ertelenmesine (te'cîlü'd-düyûn) dair attığı başlık altında konuya ilişkin birçok meseleye değinir. (45-47)

2. Mülkiyetin Hapsedilmesi

a. Sebepleri: 1. Haklı sebepler: Vakıf, rehin, lukata (hayvanı bulup ona harcama yapanın hapis hakkı), peşin satım (parayı alana kadarki malın hapis hakkı), fasit akit, müste'cer fih, mefkûd, bey'u'l-vefâ, şart muhayyerliği, nakit muhayyerliği ve hacr. (47-51) **ii. Haksız sebepler:** Gasptan ibarettir. (51-52)

b. Kusur olmadıkça hapsin tazmini gerektirmediği akitler: Emanetler, kefalet, vekâlet, risâlet, îsâdır. (52-53)

Bunlardan sonra, muamelat akitlerinden kimisinin kuruluşu, kimisinin de sonucu itibariyle maddî veya manevî temlik olduğunu belirtir. (53-54)

3. Kavli ve fiili muâmâlet: Muâmêlât; gasp ve borcun ifası gibi fiili, bey' ve şira, icare, kefalet ve havale gibi kavli olanlar şeklinde ikiye ayırır. Söz ve fiillerin tasarruflara etkisini bazı açılardan değerlendirir. (54-55)⁸⁶

4. Akitlerde icab ve kabul. (55-56)

5. Akitlerde fesad ve butlan: Müellif burada, fesad ve butlanın mânaları üzerinde durduktan sonra, hemen her akdin hangi durum ve şekillerde fâsit ve bâtil olduğunu uzunca anlatır. Bu akit ve tasarruflar; bey', karz, icare, kefalet, havale, rehin, emanetler (lukata, vedia, ariyet, şirket), hibe, şufa, şirket, muhayyee, vekâlet, sulh, ibra, ikrar, tenâkuz, zaman aşımı, vasiyet, velayet ve vakıftır... (56-93)

6. Akitleri feshedip dönmeyi sahih kılan özürler: Bey', icare, müzâraa, müsâkât, kefalet, rehin, hibe, havâle, karz, vedîa, ariyet, vekâlet, vakıf, vasiyet ve ibrânın feshi ve iptaline ilişkin hususlar ele alınmıştır. (93-101)

7. Gabn ve tağrir ile ilgili durumlar. (101-104)

8. Muhayyerlikler: Şart, vasıf, görme, nakit muhayyerliği gibi muhayyerlikler ve bunlarla ilgili pek çok husus. (105-139)

9. Ziyâdeler: Akdin konusunda meydana gelen artışların türlerini ve bey, icare, rehin, hibe, müşterek mülk gibi akit ve tasarruflar açısından ele alır. (139-146)

10. Ölümle fesholan ve miras kalabilen akit ve tasarruflar. (146-148)

11. Büluğ ve büluğun zorunlu olduğu akitler: İlgili akitleri konu açısından ele aldıktan sonra, konuyu özetler ve izinli çocuğun tasarrufları, küçüğün velisi, babanın

⁸⁶ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 54-55.

tasarrufları, baba-evlat ve kardeşler arası muameleler, miras meseleleri, eş nafakası, annenin velayeti, vasî ahkâmı, ölü hakkındaki dâva, nesep dâvası, nafaka, hidane, ferâiz, mefkud ve hasta konularını peş peşe ele alır. (148-209)

12. Ortak (şerîk) ve ortaklıklarla ilgili hükümler: Ortak olanların durumunu bey, icare ve diğer akitler bağlamında işledikten sonra ortaklık çeşitlerini ele alır. Bir nevi ortaklık özelliğine sahip olan nehir ve su kanallarının açılması ve ıslahı, ardından şirb ve şefe hakkı, yol ve geçiş hakkı, duvarlara ilişkin hükümler, komşuluk muamelelerini birbiriyle bağlantılı şekilde ele alır. (209-259.)

13. Ceza hukuku (cinâyat): Öldürme (katl), diyetler, cenin, değişik konular (müteferrikat), duvar vb.nin, hayvanların sebep olduğu ve onlara karşı işlenen cinayetler, kasâme konularını işler. 258-277)

14. Vakıfla ilgili hükümler. (277-308)

Birinci bölümü yukarıdaki gibi tasnif edip konuları açıkladıktan sonra ikinci bölüme, yani borçlar hukukunun özel hükümlerine tekabül eden “Muâmelât Bablarının Bölümleri”ne geçer. Bu bölüme başlarken, önce birinci bölümde ele aldığı konulara kısaca temas eder. Ardından, muâmelât akitleriyle ilgili her bir konuyu, bir akitten diğerine müteselsil bir şekilde ele aldığını söyler. Böyle yapmasının amacı, kitabı mütalaa edenlerin her bir fasılda kendisine benzeyen ve uygun olan hususları bir sistem içerisinde görerek zihnine yerleştirme ve öğrenme yollarının kolaylaştırılmasıdır. Burada dikkat çekilen meseleleri iyice öğrenmiş okuyucu, artık her bir akdin meselelerini bir arada görmeye ihtiyaç hissedecektir.⁸⁷

Müteselsil bir şekilde ele aldığı konuları numaralandırarak işlendiği sayfa aralığı ile birlikte zikredecek olursak şunlardan oluşmaktadır: 1. Bey’ (308-347): Akdin tarafları, teslim tesellüm, ikale, selem, îne satışı, riba, sarf... 2. İcâre: ecir-i hâs ve müşterek, çoban, bekçi, dokumacı... ile ilgili hükümler. (347-396) 3. Kefâlet (396-406), 4. Havâle (406-411), 5. Rehin (411-426), 6. Emanetler (426-434). 7. Hibe (434-439). 8. Gasp (439-451). 9. İtlâf (452-455). 10. Hacr (455-464). 11. İkraah (464-466). 12. Şuf’a (466-477). 13. Kısmet (478-483). 14. Muhâyee (483-484), 15. İhyâu'l-mevât (484-485). 16. Vekâlet (485-508). 17. İkrar (508-521). 18. Sulh (521-525). 19. Tahkîm (525). 20. Dâva ve kaza (526-598). 21. Şehadetler (598-657). Kitap; kazâ hakkında hâtıme ve hüküm verilince kullanılan lafızlarla sona ermektedir.

Klasik fıkıh kitaplarında muâmelâta ilişkin konular; borcu doğuran sebepler, yani akit ve tasarruflar esas alınarak işlenmiştir. Zamanla, tikel meselelerin dayandığı küllî kâideler *kavâid-i fıkhiye*, *furûk* gibi eserlerde tespit edilmiş, ayrıca furû fıkıh kitaplarında konular işlenirken delillere ve ilgili kâidelere yer verilmiş olmakla beraber, günümüz araştırmacıları çoğunlukla fıkıhta konuların kazuistik (meselecî) metotla incelendiğini savunmaktadırlar.⁸⁸ Furû-ı fıkıh eserleri için bu iddia kabul edilebilir gibi gözükse de yukarıda belirtilen kavâid

⁸⁷ Bustânî, *Mercî'u't-tullâb*, 308.

⁸⁸ Nuri Kahveci, *Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi, 2015), 29.

türü eserler bakımından bu iddianın isabetliliği tartışmaya açıktır. Kaldı ki sıkça dile getirildiği üzere muâmelâtın genel esasları “model akıt” olarak isimlendirilen bey’ bahsinde ortaya konmuş, diğer akıt ve tasarruflar umumiyetle buradaki ilkeler etrafında incelenmiştir.⁸⁹

Roma hukukuna dayalı sisteme göre fikhın muâmelât alanına dahil olan konuların bir kısmı “borçlar hukuku” adıyla işlenmekte, borçlar hukuku da genel hükümler ve özel hükümler şeklinde iki bölüme ayrılmaktadır. Böyle bir tasnif anlayışına vücut veren Batıya özgü âmiller vardır ve bunların tetkiki ayrı bir bahistir. Dolayısıyla bunları iyice irdelenmeden, sadece fikhı, Roma hukuk sistemine göre eğitim almış kişiler için öğretmek gayesi gibi, pratik amaçlarla ithal bir bakış ve tasnif sitemini benimsemek, zamanla içeriği de değiştirme potansiyeline sahiptir. Oysa İslam hukukunun ülkemizde ihmale uğramış olmasında, onun Roma hukuku menşeli modern hukuk sistematığına göre işlenmemiş olmasının büyük rolü olduğu iddia edilmiştir.⁹⁰ Bazı araştırmacılara göre “Mustafa Zerkâ’nın el-Fıkhü’l-İslâmî fi sevbihi’l-cedîd’iyle en güzel ifadesini bulan ve Senhûrî’nin Masâdirü’l-hak adlı eseriyle de en sistemli değişimi gösteren yeni telif yaklaşımı, fıkha yeni bir elbise giydirmiştir.”⁹¹ Ancak mesele yeni bir elbise ile kalmamış, zâhir bâtını hükmü altına alarak fikhî dile, istidlal yollarına ve ulaşılan ahkâma da yer yer tesir etmiştir.⁹²

İslam tarihinde ihtiyaç, çok şeyde etkili ve muharrik gücü olmuştur. İlimlerin müstakil disiplinler haline gelmesi ve tedvin edilmesi de birer ihtiyacın ürünüdür. Ancak bunlar yapılırken ihtiyaca yön veren dünya görüşü muvacehesinde olması maksada daha doğru bir şekilde ulaştırma bakımından önemlidir. İslam tarihi boyunca genel olarak buna riayet edildiğini söylemek mümkündür. Bilgi, tecrübe veyahut yöntem iktibasının yapıldığı olmuş, fakat bunlar, şer’î bakışın yön verdiği bir usule tâbi olarak, bünyeye uygun hale getirilmek suretiyle gerçekleştirilmeye hassasiyet gösterilmiştir.

Sadece muâmelât özelinde söylersek, eğer “Borçlar Hukuku”nda olduğu gibi, genel ve özel hükümler ayırımına gerçekten bir ihtiyaç varsa, bunun fikhın imkânları kullanılarak yapılması en isabetli yol olarak görülmeliydi. Bustanî’nin yapmaya çalıştığı şey de zannederiz budur.

Sonuç

İlim sahasında, özellikle aslı nakil olan şer’î ilimlerde naklin usulünce taşınması, doğru anlaşılması, aklî yönünün de dikkate alınması son derecede mühimdir. Fakat yaşadığımız

⁸⁹ Seydişehirî, İslam hukukun Roma hukukundan iktibas edilmediğini izah sadedinde “ukûd ve vecaib (borçlar)” başlığı altında, fıkhıdaki tasnif ile Roma hukukunun tasnifi arasındaki farka şöyle işaret eder: “Şeriat-ı İslamiye’nin (İslam Hukuku) muamelat kısmı, yani asl-ı hukuk, ukûd ile ve bilhassa bey’ ile başlar. Avrupa kanunlarında ‘vecâib’ nazariyesi başlı başına bir bahis olarak tedvin olunduğu halde fukahâ-yı İslam buna ait kavâidi bey’ vasıtasıyla beyan ederler.” Bzk. Mahmûd Esad Seydişehirî, *Târîh-i İlm-i Hukuk* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1331), 254.

⁹⁰ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 1/7.

⁹¹ Başoğlu, “Fikhî Tefekkürün Sorunları”, 19-20.

⁹² Başoğlu, “Modern Çağda Fıkıh Hakkında Konuşmak”, *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi, Tartışmalı İlmî İbtisâs Toplantısı*. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019); E. Said Kaya, “Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri”, *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri, İlmî Toplantı*, (İstanbul: İSAM, 2007), 151-163.

devirde ilim anlayışının önceki dönemlerden ciddi boyutlarda kopmalara maruz kalması ve fikrî zeminin kayması fıkıh alanında da kendisini göstermiştir. Bu açıdan bize en yakın dönem olan Osmanlı son devir ilmi ve fikhî anlayış ve birikimin dikkate alınması elzem görünmektedir.

Bu makalede ele almaya çalıştığımız, Osmanlı son devri hâkimlerinden Mihail 'İd el-Bustânî fikhin öğrenilmesi ve tatbiki hususunda önemli bilgi ve tecrübelerle temas etmiştir. Dinî kimliğine dâir net bir bilgiye ulaşamadığımız müellifin, Mârûnî bir Hıristiyan olması kuvvetle muhtemeldir. Zira kendisi Mârûnî Felsefe Okulunda Arapça eğitimini tamamladığını beyan etmiştir. İsmi Mihail, babasının adının Anton olması yanında, kendisinin *Mercî'ut-tullâb*'a başlarken Allah'a hamdden sonra Resûl (sas)'üne salât ifadesini zikretmemiş olması da bu işaretlerden sayılabilir. Ancak kitap boyunca Hz. Peygamber (sas)'in adının geçtiği yerlerde paragraf içerisinde "s" harfi koymayı ihmal etmemesi, kitap boyunca müslüman bir ilim adamı hassasiyeti sergilemesi, onun müslüman olma ihtimalini akla getirmektedir. Bir Hristiyan olarak düşünülse bile Bustânî'nin böyle bir dini kimlikle fıkıh kitabı yazmasında şaşılacak bir durum bulunmamaktadır. Yaşadığı dönem ve bölgede Osmanlı hakimiyeti mevcut olup onun kanunları tatbik edildiği gibi, gayrimüslim tebaaya da mahkemelerde hakimlik hakkı tanınmıştır. Tabii olarak bölge insanı da buna uygun davranmış ve fikhî öğrenmiş, öğretmişlerdir. Nitekim Osmanlı Devleti'nde yaşayan ve önemli görevler deruhte eden Sava Paşa nasıl ki fıkıh usûlü ile ilgili önemli bir çalışmaya imza atmışsa, Bustânî de böyle bir çabayı fikhin muâmelât alanında ortaya koymuştur.

Bustânî, fikh öğrenmek için ciddi sabır gerektiğine işaret ederek, bu ilmin inceliklerine vakıf olmak için muhtasar metinler, onların şerhleri ve fetvâ kitaplarının ciddi bir şekilde mütalaa edilmesinin önemine vurgu yapmıştır. Bu şekilde ahkâmın illetlerini kavrayacak ve fikh tâlîbi basiret üzere olacaktır.

Diğer taraftan modern dönemde İslam âleminde pek çok yeni problem zuhur etmiştir. Kimi araştırmacılara göre, bunlardan birisi de fikhî gerek tasnif, gerekse muhteva açısından Batılı hukuk sistemlerinden birinin tasnif ve terminolojisi içinde yeniden inşa çabasıdır.⁹³ Bu nedenle modernleşme döneminde fikhî mevzulara yaklaşımda yaşanan değişimle birlikte, bu alana dair yazılan eserlerinin tasnifinde de ciddi bir kırılma yaşanmış, fıkıh "hukuk" kalıpları içerisinde yeniden inşâ edilmeye çalışılmıştır. İncelemeye çalıştığımız *Mercî'ut-tullâb* muâmelât hakkında yazılmış bir eser olarak Batı hukuku tasnifine göre borçlar ve eşya hukuku konularını içermektedir. Kitabın, "muamelat hakkında genel bölüm" ve "her bölüme özel kısım" şeklinde iki ana bölüme ayrılmış olması, pozitif hukukta borçlar hukukunun "genel hükümler" ve "özel hükümler" biçimindeki taksimi çağrıştırmaktadır. Bununla beraber Bustânî'nin bu eseri muhtevâ itibarıyla klasik fıkıh kitapların çok farklı değilse de ortaya koyup geliştirmeye çalıştığı tasnif açısından, ithal sınıflandırmalara göre daha yerli bir nitelik arz etmektedir.

⁹³ Başoğlu, "Fikhî Tefekkürün Sorunları", 15-16.

Kaynakça

- Acar, İrfan C. *Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Akgündüz, Ahmed. *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâmı Adliye*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013.
- Âlu Cündî, Edhem. *'Alâmü'l-edeb ve'l-fenn*. Dimaşk: Matbaatü'l-İttihâd, 1958.
- Başoğlu, Tuncay. "Fıkhi Tefekkürün Sorunları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 2 (2003) 15-24.
- Başoğlu, Tuncay. "Modern Çağda Fıkıh Hakkında Konuşmak", *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*. 183-207. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Bustânî, Mihail Âd, *Merci'u't-tullâb*. Beyrut: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1914.
- Hasbî, Süleyman. *Tafsîl li-tavdîh-i'l-kavâ'id-i'l-fıkhiyye ve'l-usûliyye fi enveli'l-Mecelleti'l-Ahkâmî'l-Adliyye*. İstanbul: 1299.
- Heyet. *el-Fetâvâ'l-Hindîyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1400/1980.
- Heyet. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. Dersaadet: Matbaa-i Osmâniye, 1308.
- İrâkî, Zeynüddîn. *el-Ğaysü'l-hâmi' şerbu Cem'i'l-Cevâmi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz b. Ahmed. *Raddü'l-mubtâr 'ala'd-Dürri'l-Mubtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Haldun, Abdurrahmân. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Beyrût: 1413/1996.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Babru'r-râik şerbu Kenzi'd-Dekâik*. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1311.
- İbn Nuceym. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvâhid. *Fethu'l-Kadîr*. Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970.
- Kahveci, Nuri. *Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi, 2015.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Kaya, E. Said. "Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri", *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri, İlmî Toplantı*. 151-163. İstanbul: İSAM, 2007.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1993.
- Keleş, Yunus. *Hayat, Fıkıh ve Dinamiizm*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-İslâmî, 1324.
- Lübnanî, Ebû İlyas. *et-Tetimmetü'l-fıkhiyye*. Beyrut: Matbaatu Sabra, 1912.
- Muhammed, Alî Cumu'a. *el-Medhal ilâ dirâseti'l-meżâhibi'l-fıkhiyye*. Dâru's-Selâm, Kâhire, 1422/2001.
- Medkûr, Sellam. *İslam Hukuk Başlangıcı*. Çev: Ruhi Özcan. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995.
- Serkis, Yusuf b. İlyan b. Musa. *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-Arabiyye ve'l-mua'rrabe*. Mısır: Matbaatu Serkis, 1346/1928.
- Seydişehrî, Mahmud Es'ad. *Târib-i İlm-i Hukuk*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1331.
- Takiyyüddîn, Süleyman. *el-Kadâ fi Lübnan*. Beyrut: Dâru'l-Cedîd, 1996.

Tarablusî, Alauddin Ebü'l-Hasen Ali b. Halil Tarablusî, *Mu'îmü'l-bükkam fi ma yeteraddedü beyne'l-hasmeyn mine'l-abkam*. Beyrut: Daru'l-Fıkr, ty.

Taşpınar, İsmail. "Mârûniler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/71-72. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yıldız, Tuba. *Cebel-i Lübnan'da Osmanlı Devleti'nin Mezhep Politikası ve Hukuki Uygulamalar (1839-1914)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Yılmaz, Fetullah. *Fıkhi Açıdan Fiyatı Etkileyen Faktörler*. Ankara: İlâhiyât, 2016.

Zirikli, Hayruddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İSLÂM BORÇLAR HUKUKUNDA FİİLÎ MÜBADELE YOLUYLA AKİT KURMA: TEÂTÎ (MUÂTÂT) AKDİ

TAATI: MAKING A CONTRACT BY HAND TO HAND SALE IN ISLAMIC LAW OF
OBLIGATIONS

Uğur Bekir DİLEK

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi Hukuk Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
<https://orcid.org/0000-0002-3606-0959>, ugurbekir@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Nisan 2021/27 April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Temmuz 2021 / 14 July 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz/ July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 715-741.

Cite as / Atıf: Dilek, Uğur Bekir. “İslâm Borçlar Hukukunda Fiilî Mübadele Yoluyla Akit Kurma: Teâtî (Muâtât) Akdi [Taati: Making a Contract by Hand to Hand Sale in Islamic Law of Obligations]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 715-741.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

Teâtî veya muâtât, akdin taraflarının sözlü irade beyanında bulunmaksızın mal ve bedeli karşılıklı rızaya delalet eden fiil yoluyla mübadele etmeleridir. İslâm hukukçuları teâtî yoluyla akit kurmanın câiz olup olmadığı, bu akdin kapsamı, bu yolla akdin kuruluşu sırasında taraflardan sadece birisinin mal veya bedeli kabzetmesi halinde akdin kurulmuş olup olmayacağı hususlarında ihtilaf etmişlerdir. Fiilin zaruret ve ihtiyaç dışında sözlü irade beyanı yerine geçmesini kabul etmeyenler, teâtî yoluyla akit kurulmasına hiçbir şekilde cevaz vermemişlerdir. Akitlerin sözlü irade beyanıyla kurulmasını esas kabul etmekle birlikte, örf meydana gelmesi halinde fiilin de sözlü irade beyanı yerini tutacağını söyleyenler, zamanlarındaki örfü dikkate alarak teâtînin sadece değeri düşük mallar hakkında geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Akitlerin kuruluşunda esas olanın tarafların rızası olduğunu söyleyerek akit hürriyetinin sınırlarını geniş tutanlar ise, hukukun aradığı şartlara aykırı olmamak şartıyla değeri ne olursa olsun teâtînin her türlü mal hakkında geçerli olduğunu belirtmişlerdir. Bu çalışmada teâtînin tarafların karşılıklı rızası bulunduğu sürece her türlü malda söz konusu olabileceği ve akit meclisinde mal veya bedelden sadece birisinin kabzedilmesi halinde, akdin bağlayıcı olarak kurulmuş olacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: İslam hukuku, borçlar hukuku, akit, irade beyanı, örtülü irade beyanı, teâtî, muâtât.

Abstract

Taati or muatât (hand to hand sale) is the contract for exchanging price and product by way of action which indicates the will of both sides without any verbal agreement. Muslim jurists have disagreed on whether contracts through taati are permissible, the scope of such contracts, and whether there is a contract in cases where one of the sides holds on to the money or the product. Those who do not accept that action can replace verbal expression, with the exception of necessity and need, do not permit contracts by way of teati under any circumstances. Those who believe that contracts are essentially formed by verbal expression however, action can replace verbal expression, consider the custom of their time in allowing taati with regard to cheap products. Those who believe that the basis of contracts is the will of both sides, thus putting no limit on freedom of contracting, express that no matter how valuable the products, still a contract by taati is possible. In this study, it is concluded that teati is possible in all kinds of property as long as there is mutual will, and that the contract is formed if either one of the price of product is exchanged at the site of contract.

Keywords: Islamic law, law of obligations, contract, declaration of intent, implicit declaration of intent, taati (hand to hand sale), muatât..

Extended Abstract

A contract is formed by mutual and proper expressions of will from both sides. The main condition of a contract is concurrence of two sides. Concurrence, that is the will, is an internal condition. In order to connect it with a legal consequence, it has to be expressed. For Muslim jurists, essentially a contract should be established by verbally expressed will. However, the will can be expressed by action as well. In Islamic law, exchanging property and price by way of action which indicates the will is called *teati* or *muatat*. Such contracts are established either by both sides indicating their will by way of action rather than verbally, or by one of the sides joining the contract with verbal expression of their will while the other joins it by action.

Muslim jurists include the topic of *teati* and related discussions underneath sales contract. However, *teati* is not limited to sales contracts. The reason for doing so, however, is the fact that *teati* is a topic related to expression of the will, and that Muslim jurists handle this issue most comprehensively under the issue of sales contracts. Other topics which deal with the issue of *teati* do not discuss it in detail, rather, they simply refer judgments on *teati* to the sales contract section.

Muslim jurists have disagreed on whether contracts through *taati* are permissible, the scope of such contracts, and whether there is a contract in cases where one of the sides holds on to the money or the product, and which kind of properties are subject to *teati* with regard to their value. The source of contention on these points is whether action can express the will or not and custom of the region and time. Three views had emerged on whether it is permissible to make contracts by way of *teati* and in which kind of properties it is valid.

According to the first view, contracts should be formed by verbal expressions which indicate offer and acceptance. The will, which is an essential element of contracts, is a state occurring internally. Grasping will is only possible by verbal expression. Actions can replace verbal expression only in case of necessity. Sales by way of *teati* do not contain verbal expression. *Teati* is exchanging by actions. Actions do not indicate the will inside humans. Therefore, without any regard for the price of the property that is subject to contract it is not permissible to form a contract by *teati*. This is the common view in the Shafi'i school.

According to the second view, contracts are essentially formed by verbal expression however, action can replace verbal expression, considering indicants. Contracts can be formed by action that is by way of *teati* without verbal expression. If this were not permissible then people would face difficulties. However, religion desire removal of difficulties. According to this view, *teati* is valid with regard to cheap properties. Expensive properties cannot be subject of contracts by *teati* because there is no need nor any established custom. Among Hanafis Karkhi, and among Shafi'is Ibn Surayj hold this view.

Those who believe that the basis of contracts is the will of both sides based on Qur'anic verses and the hadith, and keep freedom of contracting wide, consider that a contract by *teati* is valid no matter the value of properties. Most Muslim jurists hold this view and it is most appropriate for contemporary conditions.

During the contract by *teati*, if both price and product are exchanged at the site of contract, then it is binding for both sides. However, regarding cases where only the price or product is grasped at the site, there are different views on the judgment of the contract. According to Hanafis, a contract is not formed if only the product or the price is exchanged. According to others, if one of the two is exchanged then the contract is formed. According to Malikis the contract is formed by exchange of one of the two things, however, for a contract to be binding the other thing should also be exchanged. In this work, it is concluded that if there is no contention among the sides on the subject of the contract, and its price is evident then contracts by *teati* are permissible without any regard for the value of the property, and that the contract is formed if either one of the price of product is exchanged at the site of contract.

Giriş

Akit, tarafların karşılıklı ve birbirine uygun irade beyanında bulunmaları ile kurulur. Akitlerin kuruluşunda aranan temel unsur, tarafların ilgili akde rıza göstermeleridir. Ancak rıza başka bir ifadeyle irade, insanın iç dünyasında gerçekleşen bir durumdur. Bu nedenle iradenin başkaları tarafından bilinebilmesi için ayrıca beyan edilmesi gerekir. İslâm hukukçularına göre akitlerde asıl olan, sözlü irade beyanı olan icap ve kabul ile kurulmalarıdır. Ancak iradenin yegâne beyan yolu söz değildir. İslâm hukukçuları söz yanında, ayrıntılardaki ihtilaflar bir tarafa yazı, işaret ve sükûtun ve makalemizin konusunu teşkil eden fiilin (teâtî) de, sözlü irade beyanı yerine geçebileceğini kabul etmişlerdir.

İnsanlar geçmişten günümüze bir takım akitleri, icap ve kabul ifade eden sözlü irade beyanı olmaksızın fiilî mübadele yoluyla da gerçekleştirmişlerdir. İslâm hukukçuları akitlerin bu şekilde fiilî mübadele ile kurulmasına, “teâtî” veya “muâtât” adını vermişlerdir. Akitlerin teâtî yoluyla kurulması, özellikle seri ve standart üretimin arttığı, büyük mağaza, market ve işletmelerin yaygınlaştığı, nüfusun iyice artarak şehir merkezlerinde toplandığı günümüzde oldukça yaygın bir hal alarak hem satıcılar hem de müşterilere, ekonomi ve zaman açısından büyük kolaylıklar sağlamaktadır. Gündelik hayatımızda buna dair birçok örnekle karşılaşmak mümkündür. Bir market, mağaza veya fırından fiyatı bilinen veya bilinmese bile üstünde veya bulunduğu rafta yazan veyahut fiyatını satıcıdan öğrendiğimiz bir ürün almak istediğimizde, çoğunlukla “sattım, satın aldım” vb. icap ve kabul ifade eden sözlü irade beyanı kullanmaksızın malı alma ve bedelini ödeme şeklinde fiil yoluyla alışverişimizi gerçekleştiririz. Toplu taşıma araçlarına bineceğimizde akit kurucu sözlü bir ifade kullanmadan bileti vererek veya toplu taşıma kartını okutarak fiil yoluyla kira sözleşmesi kurmuş oluruz. Keza lokanta ve kantinlerde aynı şekilde ihtiyaçlarımızı giderme yolunu seçeriz.

Bu makalede “muâtât” yerine Hanefilerin kullanımına uygun olarak “teâtî” terimi tercih edilecek ve konu, fıkıh kitaplarının temayülüne uygun olarak satım akdi özelinde ele alınacaktır. Bu bağlamda teâtî yoluyla satım akdi kurulmasının câiz olup olmadığı, taraflardan birisinin sözlü irade beyanı, diğerinin fiille katılımının teâtî sayılıp sayılmayacağı, akit sırasında taraflardan yalnızca birisinin mal veya bedelden birisini vermesi, diğerinin ise daha sonraya bırakması halinde teâtînin durumu ve teâtînin hangi mallar hakkında geçerli olacağı hususlarından söz edilecektir.

1. Teâtî ve Muâtâtın Sözlük ve Terim Anlamları

Sözlükte “atv/atâ” kökünden türeyen “teâtî” ve “muâtât”, “el ile almak, almak üzere elini uzatmak, uzanmak; vermek, birbirine vermek, almak vermek”¹ manalarına gelir.

Terim olarak teâtî, Hanefî mezhebi anlayışına uygun olarak, “sözlü irade beyanında bulunmaksızın mal ve bedelin karşılıklı rızaya delalet eden fiil yoluyla mübadele edilmesidir.” Bu tanıma

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, t.y.), “atâ” md.; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mubît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), “atv” md.; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okÿânüsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-mubît*, nşr. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2014), “atv” md.

göre teâtîden söz edebilmek için taraflardan her ikisi de akde, sözlü irade beyanında bulunmadan fiil yoluyla katılmalıdır. Aksi halde kurulan akit, Hanefilere göre teâtî değil sözlü irade beyanı yoluyla kurulmuş olur. Diğer mezheplere göre akde taraflardan birisinin fiille, diğerinin de sözlü irade beyanıyla katılması, akdin teâtî yoluyla akit olarak nitelendirilmesi için yeterlidir.

Hanefiler akdin bu türüne yaygın bir biçimde “teâtî”, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler ise, “muâtât” demeyi tercih etmişlerdir. Hanefi fakihleri arasında bu akde “terâzî satımı”² veya “mürâveza satımı”³ diyenler de olmuştur.

Akde iki tarafın fiille katıldığı teâtî satım akdinde şu şekilde gerçekleşir: Akit konusu ve bedel malum değilse, öncelikle taraflar bunlar üzerinde anlaşır. Aksi halde anlaşma yapmalarına gerek yoktur. Mal ve bedel malum olduktan sonra taraflar icap ve kabul ifade eden sözlü bir irade beyanında bulunmadan karşılıklı rızaya dayanarak mal ve bedeli, alma ve verme şeklinde fiil yoluyla mübadele ederler.⁴ Müşteri ve satıcının herhangi bir sözlü irade beyanında bulunmadan, müşterinin bir marketten herhangi bir ürünü alması ve parasını ödemesi halinde teâtî yoluyla akit kurulmuş olur. Sözlü irade beyanı bulunmaksızın ücretli yolcu taşıyan uçak, tramvay, otobüs gibi araçlara binerek ücretlerini ödemek şeklindeki akitler de bu yolla kurulur.

Teâtî esasında sadece satım akdinde söz konusu olan bir mesele değildir. Ancak İslâm hukukçuları, gerek teâtîyi tanımlarken gerekse kuruluşu ve kapsamı ile alakalı açıklamalar yaparken satım akdi üzerinden gitmişlerdir. Bunun sebebi teâtînin daha çok akitlerde irade beyanı meselesinde söz konusu edilmesi ve fıkıh kitaplarında borçlar hukuku sahasında ilk olarak satım akdinin ele alınmış olmasıdır. Fıkıh kitaplarında teâtînin söz konusu edildiği meseleler şunlardır: İvazlı akitlerden olan icâre, sarf, ikâle, mal üzerinde sulh ve kısmet; ivazlı

² Suğdı, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Selâhaddin Abdüllatif en-Nâhî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/441-442.

³ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 6/530.

⁴ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Şerbu müşkilî'l-Vasûl*, thk. Abdülmün'im Halife Ahmed Bilâl-Muhammed Bilâl b. Muhammed Emîn (Suudi Arabistan: Dârü Künnûzi İşbiliyâ 1432/2011), 3/431; Tarsûsî, *Enfan'l-mesâil ilâ tabri'ri'l-mesâil (el-Fetâvâ't-Tarsûsiyye)*, thk. Abdullâh Nezîr Ahmed Mizzî (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1435/2014), 442; İbn Kâdi Şühbe, *Bidâyetü'l-muhtâc fi şerbi'l-Minhâc*, thk. Enver b. Ebû Bekr eş-Şeyhî ed-Dağîstânî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1432/2011), 2/393; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib şerbu Ravzî't-tâlib*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2001), 4/6; Menûfî, *Kifâyetü't-tâlibi'r-rabbânî alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, thk. Ahmed Hamdî İmâm-es-Seyyid Ali el-Hâşimî (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1407/1987), 3/289; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li-şerbi Muhtasari Halîl*, thk. Zekerîyyâ Umeyrât (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 6/13-14; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Babri'r-râik şerbu Kenzî'd-dekâik*, thk. Zekerîyyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 5/452; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerbi'l-Minhâc*, thk. Enver b. Ebû Bekir eş-Şeyhî ed-Dağîstânî (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1441/2020), 4/336; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerbi'n-Nukâye*, thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heyssem Nizâr Temîm (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1418/1997), 2/298; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enbur fi şerbi Mülteka'l-ebbur*, thk. Halîl İmrân el-Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 3/7; Haraşî, *eş-Şerbu's-sagîr alâ Muhtasari Sidî Halîl* (Beyrut: Dârü Sâdir, t.y.), 5/6; Dirdîr, *eş-Şerbu'l-kebîr alâ Muhtasari Halîl*, thk. Kemâlüddin Abdurrahmân Kârî (Sayda/Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1427/2006), 2/867; Sâvî, *Bulgatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), 3/5; Sâdık b. Abdurrahmân el-Garyânî, *Müdevenetü'l-jekbi'l-Mâlikî ve edilletüh* (Zliten: Mektebetü ibn Hamûde-Misrate: Mektebetü's-Şa'b, 2010), 3/208; *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, m. 175; H. Yunus Apaydın, “İrade Beyanı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/390.

olmayan ödünç verme, hibe, hediye, sadaka gibi yapısı teâtîye elverişli olan hususlar. Fıkıh kitaplarında genellikle bu meselelerde teâtî ile ilgili detaylara girilmemiş, satım akdine göndermeler yapılmıştır. İslâm hukukçularının satım akdinde teâtî ile alakalı görüş farklılıkları hemen hemen bu meselelere de yansımıştır.⁵ Nikâh akdinin ise, teâtî yoluyla kurulamayacağı hususunda fakihler arasında ittifak meydana gelmiştir.⁶

“*Kişinin ihtiyacı olan şeyleri satıcıdan peyderpey alıp daha sonra parasını ödemesi*”⁷ şeklinde tanımlanan ve İslâmî bankacılıkta bir finans yöntemi olarak ele alınan isticrâr akdinin, teâtî yoluyla satım kapsamına girip girmeyeceği tartışılmıştır. Zira her iki akit de, sözlü irade beyanı olmaksızın tarafların karşılıklı olarak mal ve bedeli fiilen mübadele etmesiyle kurulur. Bu konudaki tartışma akdin kurulması sırasında bedelin bilinip bilinmemesi noktasında düğümlenmektedir. Bedelin bilinmemesinden hareket edenler, teâtîde bedelin akit kurulmadan önce bilinmesinin şart olmasından hareketle, isticrâr akdinin teâtî kapsamında değerlendirilemeyeceğini ifade etmişlerdir.⁸ Buna karşılık isticrâr akdinin esasında halk arasında alım satımı yaygın ve bedeli bilinen mallar hakkında yapıldığını ileri sürenler, bunun teâtî kapsamında değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Bu görüşe göre, diğer mallar hakkında isticrâr akdi yapılacak olması halinde, akit konusu ve bedel şüpheye mahal olmayacak şekilde bilinmelidir.⁹

Türk hukukunda bu şekilde kurulan akdin özel bir ismi bulunmamakla birlikte bu akdi kuran irade beyanına, “*örtülü irade beyanı*” adı verilir. Örtülü irade beyanı, maddî fiil ve hareketler şeklinde ortaya çıkar. Burada işlem yapma iradesi, beyan sahibinin söz veya yazısından değil fiil ve hareketlerinden anlaşıldığı için bu tür fiillere, “*iradeyi gösteren fiil ve davranışlar*” veya “*iradeyi gösteren hareketler*” de denilir. Bu tür irade beyanında, beyan sahibi işlem iradesini muhatabına bazı fiil ve hareketlerle dolaylı olarak açıklar. Meselâ, bayiden gazeteyi eliyle alarak parayı tezgâha bırakmasında işlem iradesi, maddî bir fiil ve hareket ile açığa vurulmaktadır. Otomata para atarak bir şeyler alma, otobüs ve trene binme hallerinde de aynı durum vardır.¹⁰

⁵ bk. Zerkâ, *el-Fıkhi'l-İslâmî fî sevbi'l-cedîd* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1967-1968), 1/331. Ayrıca bk. İbn Kâdî Şühbe, *Bidâyetü'l-muhtâc*, 2/393; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 5/200; Buhûti, *Keşşâfî'l-kenâ an metni'l-İknâ*, thk. İbrahim Ahmed Abdülhamid (Riyad: Dârü Âlemi'l-kütüb, 1423/2003), 3/1379; İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Hüsâmüddîn b. Muhammed Sâlih Furfur (Dımaşk: Dârü's-Sekâfe ve't-Türâs 1421/2000), 14/54; Hamdi Döndüren, “Muâtât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/330.

⁶ Zerkâ, *el-Fıkhi'l-İslâmî*, 1/331-332.

⁷ Temel Kacı, “Bir Finansman Yöntemi Olarak İsticrâr Akdi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017): 275-276; Hüseyin Okur, “İslam Borçlar Hukukunda İsticrâr Akdi ve Mezheplerin Konuyla İlgili Mülahazaları”, *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 1255-1256.

⁸ Kacı, “Bir Finansman Yöntemi Olarak İsticrâr Akdi”, 278.

⁹ Okur, “İslam Borçlar Hukukunda İsticrâr Akdi”, 1267. İsticrâr akdini câiz görenler, bu akde dayanarak tedarik sözleşmesini de câiz görmüşlerdir (Recep Çetintaş, “İslam Hukuku Açısından Tedarik Sözleşmesinin Meşrûiyeti (Türk Borçlar Hukuku'ndaki Mahiyeti Bağlamında)”, *Turkish Studies*, 11/12 (2016): 55, 60-61).

¹⁰ Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hüükümler* (Ankara: Yetkin Yayınları 2012), 136.

2. Teâtî Akdinin Meşruiyeti

Hukukî bir işlemin geçerli olarak meydana gelebilmesi, akitlerin karşılıklı rızaya dayanması gerektiğini ifade eden âyet¹¹ ve hadislerden¹² anlaşılacağı üzere, kişinin ilgili işleme rızasının yani o işlemi kurmaya yönelik iradesinin bulunmasına bağlıdır.¹³ Ancak irade içte gerçekleşen sübjektif bir durum olduğundan kendisine hukukî bir sonuç bağlanabilmesi için onun ayrıca beyan edilmesi gereklidir. Buna göre hukukî bir işlemin meydana gelmesi için birisi iradenin kendisi ve oluşması, diğeri de beyan edilmesi olmak üzere iki süreç söz konusudur. Çağdaş hukukçular klasik kaynaklarda rıza ve ihtiyar kavramlarıyla ifade edilen birinci safhaya iç irade veya gerçek irade, ikincisine de dış irade adını verirler. Ehliyetli bir kişinin hukukî işlem kurmaya yönelik irade açıklaması demek olan dış iradeye irade beyanı denilir. İrade beyanı yoluyla bir hukukî işlemin yapılmasına ilişkin irade, söz veya söz yerini tutan şeylerle dışarıya yansıtılır. İrade beyanı, hem iç iradenin açıklanmasını hem de açıklanma biçimini ifade eder.¹⁴

İki taraflı bir hukukî işlemin kurulması, karşılıklı ve birbirine uygun iki irade beyanına bağlıdır. Bir akitte, irade beyanına icap ve kabul, bunların döküleceği kalıba da akdin sîgası denilir.¹⁵ Bir akdin kuruluşunda esas olan sözlü irade beyanıdır. Çünkü sözlerin akit kurma iradesine delaletleri açıktır.¹⁶ Bununla birlikte iradenin tek beyan yolu söz değildir. İnsanlar söz dışında da çeşitli yollarla irade beyanında bulunabilmektedir.¹⁷ Bu nedenle klasik kaynaklarda irade beyanı vasıtaları, söz kalıbı manasına gelen sîga ve sîga yerini tutanlar şeklinde iki kısımda ele alınmıştır. Sîga tabiriyle sözlü irade beyanı olan icap ve kabul kastedilmiş, ayrıntılardaki görüş farklılıklarına rağmen rızaya delaletleri kesin olmak kaydıyla yazı, makalemizin konusunu teşkil eden fiil (teâtî), işaret ve sükûtun da sîga yerini tutacağı ve bunlarla da irade beyanında bulunabileceği kabul edilmiştir.¹⁸

İslâm hukukçuları ayrıntılardaki görüş farklılıkları bir tarafa sözlü irade beyanı ile kurulan akitlerin geçerli olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Buna karşılık fiilî mübadele manasına gelen teâtînin, akdin kuruluşunda sözlü irade beyanı yerine geçip geçmeyeceği başka

¹¹ Nisâ 4/29.

¹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/536; İbn Mâce, "Ticârât", 18.

¹³ İbn Abdüsselâm el-Hevârî, *Şerhu Câmiü'l-ümmehât*, thk. Ahmed b. Abdilkerîm Necîb (Beyrut: Darü'n-Nevâdir, 1349/2017; 10/8-9; Cündî, Ziyâüddîn Ebü'l-Mevdedde Halîl b. İshâk b. Mûsâ el-Cündî, *el-Mubtasar*, thk. Ahmed Alî Harekât (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995), 168; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-abkâm*, thk. İlyas Kaplan (Beyrût: Dârü Sâdır, 1440/2018), 2/194; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 6/13-14; Sirâceddin İbn Nüceym, *en-Nehri'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed İzzü İnaye (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 3/340; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enbur*, 3/7; M. Ebû Zehre, *el-Milkîyye ve nazariyyetü'l-akd*, (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1977), 218.

¹⁴ Apaydın, "İrade Beyanı", 22/387.

¹⁵ Apaydın, "İrade Beyanı", 22/387.

¹⁶ M. Ebû Zehre, *el-Milkîyye*, 213.

¹⁷ Ahmet Özdemir, "Akitlerde İrade Beyanı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Temmuz-Aralık 2008): 129.

¹⁸ Apaydın, "İrade Beyanı", 22/389. Ayrıca bkz. Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Kahire ty.), 1/83-134; Zerkâ, *el-Fıkhi'l-İslâmî*, 1/318-335; Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler*, (İstanbul: A.H.İ. Yayıncılık 2006), 49-59; Özdemir, "Akitlerde İrade Beyanı", 125-134.

bir ifadeyle, teâtî yoluyla kurulan akdin geçerli olup olmadığı ve bu bağlamda teâtînin hangi mallar hakkında söz konusu olacağı hususunda üç gruba ayrılmışlardır:

a. Akitlerin sözlü irade beyanı olan icap ve kabulle kurulmaları şarttır. Çünkü akitlerin kurulmasında temel unsur olan rıza, insanın iç dünyasında gerçekleşen bir durumdur. İnsanın iç dünyasında gerçekleşen durumlara muttali olmak ancak sözlü irade beyanıyla mümkündür. Bu nedenle hüküm sözlü irade beyanına bağlanır. Fiiller, dilsizin işaretinde olduğu gibi akit kuracak kimsenin sözlü irade beyanından aciz kalması, ihtiyaç anında iradenin yazı ile beyan edilmesi veya nasların ihtiyaca binaen cevaz vermesi gibi sınırlı durumlar haricinde sözlü irade beyanı yerine konulamaz. Teâtî yoluyla kurulan satım akdinde, sözlü irade beyanı yoktur. Teâtî, fiilî bir mübadeledir. Fiillerin ise sözlerin aksine insanların içlerinde gerçekleşen rızaya delaleti yoktur. İnsanların fiillerinde maksatları birbirinden farklı olduğu için fiilleri birden fazla manaya muhtemeldir. Bu nedenle tarafların akit kurmak istediklerine dair karineler mevcut olsa bile, malın değeri ne olursa olsun satım akdinin fiilî bir mübadele olan teâtî yoluyla kurulması câiz değildir. Bu yolla yapılan muameleye satım akdi adı verilemez. Satım akdi de nikâh akdi gibi sözlü irade beyanı ile kurulmalıdır. Şâfiî mezhebinde meşhur olan görüş budur.¹⁹ Ahmed b. Hanbelî'den gelen bir rivayet de bu yöndedir.²⁰ Ancak gerek aşağıda verilecek olan diğer iki görüşün ileri sürdükleri delillerin kuvveti gerekse gündelik hayatın gerekleri bu görüşün isabetsiz olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü özellikle günümüzde teâtî yerine sözlü irade beyanını şart koşturmak, çoğu zaman gereksiz ve zaman kaybettiren bir prosedürden öteye geçmeyecektir.²¹ Nitekim sosyal olgu karşısında Şâfiî mezhebinde bu konuda bir yumuşama olmuş, aşağıda ifade edileceği üzere müteahhirinden olan bazı Şâfiî fakihleri değeri düşük mallar hakkında teâtîye cevaz verme yolunu seçmiş, bazıları daha da ileri giderek değeri ne olursa olsun her türlü malda teâtîye cevaz vermiştir.²²

b. Akitlerde asıl olan sözlü irade beyanı ile kurulmaları olmakla birlikte rızaya delalet eden ve iradeyi açığa çıkaran karinelerin varlığı halinde, fiiller sözlü irade beyanı yerini tutabilir. Buna göre fiil yoluyla kurulması yaygınlık kazanan akitlerin, sözlü irade beyanı olmaksızın bu yolla kurulmaları geçerlidir. Teâtî yoluyla yapılması yaygınlık kazanan hukukî

¹⁹ Şîrâzî, *el-Mübezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Muhammed ez-Zühaylî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem-Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye 1417/1996), 3/10-11; Cüveynî, *Nihâyeti'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1428/2007), 5/393, 432; Gazzâlî, *el-Vecîz* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414/1994), 110; Gazzâlî, *el-Vasît* (Kahire: Dârü's-selâm, 1417/1997), 3/71; 4/265; Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz (eş-Serhu'l-kebir)*, thk. Ali Muhammed Muavvez-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1417/1997), 4/10; İzzeddin İbn Abdüsselâm, *el-Gâye fî'htisârî'n-Nihâye*, thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ' (Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 1437/2016), 3/325; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mübezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî, (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 9/116-117; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-keubrâ*, thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz (Riyad: Dârü'l-Vefâ, 1418/1997), 29/7; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 4/6; Şîrbînî, *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/325; M. Ebû Zehre, *el-Milkiyye*, 213-214.

²⁰ Burhâneddin İbn Müflih, *el-Mübdî' şerhu'l-Mukni'*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/5-6; Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbelî*, thk. Muhammed Hâmid el-Fîkî (Beyrut: Dârü İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, 1406/1986), 4/263.

²¹ Muhammed Yûsuf Mûsâ, *el-Emvâl ve nazariyyetü'l-akd fî'l-fıkhi'l-İslâmî*. (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1987), 270-271.

²² Döndüren, "Muâtât", 330.

işlemler bu kabildendir. Parayı bırakıp fırından ekmek almak gibi satım akitleri, bir terziye elbise dikmesi için kumaş vermek, yıkamacıya çamaşır vermek, ücretle yolcu taşıyan gemiye binmek gibi kira akitleri vs. bu durumun örneklerindedir. Bu akitlerin fiil yoluyla kurulmasına izin verilmemesi halinde insanlar meşakkate maruz kalır. Din ise meşakkatin giderilmesini arzu eder. Ayrıca Hz. Peygamber'den (s.a.s) bu tarafa insanlar verdiğimiz örneklerde ve benzerlerinde sözlü irade beyanında bulunmak yerine maksada delalet eden fiil yoluyla akit kuragelmışlerdir. Bu görüşe göre ihtiyaç olmadığı ve örf meydana gelmediği için değeri yüksek mallar teâtî yoluyla mübadele konusu edilemez.²³ Bu görüş ekseninde akitlerin kurulmasında sözlü irade beyanının esas kabul edilip fiilin hükmen sözlü irade beyanı yerine ikame edilmesi halinde teâtî akdi, hakiki değil hükmi bir akit olmaktadır.²⁴

c. Akitler, ilgili akdin kurulmasından maksat ne ise, onun gerçekleşmesini sağlayacak söz, fiil vb. her türlü vasıtayla kurulabilir.²⁵ Bu konuda İbn Kudâme (ö. 620/1223) şunları söylemektedir: Allah Teâlâ alım satımı helal kılmış ama onun keyfiyeti hakkında herhangi bir beyanda bulunmamıştır. Bu nedenle kabz, ihrâz ve akit meclisinden ayrılma vb. meselelerde olduğu gibi bu konuda da örf müracaat etmek gereklidir. Müslümanlar ticarî muamelelerini örfе dayanarak yürütmektedirler. Satım akdi, din gelmeden önce de mevcuttu. Din ona sadece bir takım hükümler bağlamış, geriye kalan hususları ise oldukları hal üzere bırakmıştır. Bu nedenle satım akdini reye dayanarak ve keyfî bir şekilde değiştirmek câiz değildir. Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ashab-ı kirâm zamanında satım akdi yaygın olduğu halde, onların akit kurarken icap ve kabul sözlerini kullandıklarına dair bir rivayet gelmemiştir. Bu sözleri kullansalardı, elimizde çok sayıda rivayet bulunurdu. Ayrıca icap ve kabul kullanımı akdin şartı olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.s.) bunun gerekliliğini beyan eder, bunun hükmü gizli kalmazdı. Öte yandan Hz. Peygamber devrinden bu tarafa insanlar her devirde teâtî yoluyla akit kurmuşlar ve bu konuda icmâ meydana gelmiştir. Aynı durum hibe, hediye ve sadaka meselelerinde de söz konusu olmuştur. Hz. Peygamber ve ashabının bu meselelerde de icap ve kabul lafızlarını kullandıklarına dair bir rivayet gelmemiştir. Hz. Peygamber sadece kendisine bir şey getirildiğinde sadaka mı hediye mi olduğunu öğrendikten sonra sadaka ise kendisi yememiş, ashabına yemelerini emretmiş; hediye ise ashabıyla birlikte yemiştir. Hz. Peygamber'in bu yaptıkları teâtîden başka bir şey değildir. Akitlerde icap ve kabul şart olsaydı, insanlar meşakkate maruz kalır, akitlerinin çoğu fasit ve mallarının çoğu haram olurdu. Ayrıca icap ve kabul karşılıklı rızaya delalet için aranır. Tarafların pazarlık yapması ve teâtî gibi rızaya delalet eden durumlar icap ve kabul yerine geçer. Çünkü bu meseleler ibadet değil, hukukî meselelerdir.²⁶

Akitlerin kurulmasında asıl olanın rıza olduğunu ifade eden âyet ve hadisler ile bu değerlendirmeye göre, insanların satım akdi saydıkları her akit, satım akdidir. Kira akdi

²³ İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 29/7-8; M. Ebû Zehre, *el-Milkiyye*, 214.

²⁴ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Mubtû'ü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. Ahmed İzzû İnâye (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1424/2003), 10/200.

²⁵ İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 29/8.

²⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfeâtâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1992), 6/8-9.

saydıkları her akit, kira akdidir. Bunlar fiil yoluyla kurulsa bile, tarafların fiillerinin söz yerine geçip geçmediğine bakılmaz. Çeşitli insan topluluklarının kelimelere ve fiillere yükledikleri anlamlar farklı olsa da, akitler her toplumun kendi arasında belirli bir anlam yüklediği sözlerle ve fiillerle kurulur. Bu konuda din ve dil herhangi bir sınır tayin etmemiştir. Bilakis bu husus insanların dilleri gibi çeşitlilik arz eder. Nitekim satım veya kira akdini ifade eden kelimeler her dilde farklıdır. Hatta aynı dilde ve toplumda bile kelime ve fiillerin delaletleri farklılık gösterebilir. Bu nedenle insanlara, hukukî muamelelerinde belirli kelimeleri kullanmaları zorunlu tutulamayacağı gibi, bir dilde akit kurma iradesine delalet eden ibareler yerine başka ibareler benimsemelerine de yasak konulamaz. Bununla birlikte içte olan niyetin varlığından emin olmak için bazı sözleri kullanmaları tercihen kendilerinden istenebilir. Binaenaleyh teâtî, akit konusunun değerine bakılmaksızın tüm mallar hakkında geçerlidir.²⁷ İsaetli olan görüş de budur. Âyet ve hadislerde özel bir akit türü belirtilmeksizin yasak bir unsur ve vasıf taşımadığı sürece karşılıklı rıza ile kurulan her akdin geçerli olduğuna işaret edilmesi ve dinin gerek Câhiliyye gerekse İslâmî dönemde yapılan akitlere ilke olarak müdahale etmemesi, dinin sözleşme özgürlüğünün sınırlarını oldukça geniş tuttuğunu göstermektedir.²⁸ Bu özgürlük bağlamında bireyler sözleşme yapma, sözleşmenin karşı tarafını ve şeklini seçme, sözleşmenin içeriğini düzenleme ve sözleşmeyi ortadan kaldırma özgürlüklerine sahiptir.²⁹ Bu özgürlük teâtî akdinin meşru sayılmasını gerektirdiği gibi, tarafların teâtînin içeriğini diledikleri gibi belirlemelerine de imkân sağlamaktadır.

3. Teâtî Akdinin Kuruluşu

Teâtî yoluyla satımın gerçekleşebilmesi için öncelikle akit konusunun mevcut ve malum olması, bedelin de aynı şekilde malum olması ya da teâtîden önce taraflarca belirlenmesi gereklidir.³⁰ Müşterinin malı satıcının görebileceği bir şekilde alması ya da satıcının görmediği halde müşterinin malı aldığından haberdar olması ve karşı çıkmaması halinde de malın malum olması şartı sağlanmış olur. Klasik kaynaklara göre, ekmek ve et gibi çarşı pazarda fiyatı herkes tarafından bilinen şeylerde bedelin beyan edilmesi şart değildir. Müşterinin özellikle bölge halkından olması, bunların fiyatlarını bildiğine karine kabul edilir. Fiyatları beyan edilmese

²⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, 29/8-15; M. Ebû Zehre, *el-Milkiyye*, 214-215.

²⁸ Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak* I, 81; M. Ebû Zehre, *el-Milkiyye*, 233-235; Zerkâ, *el-Fıkühü'l-İslâmî*, I, 462-469; Hayreddin Karaman, "Akid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/252-253.

²⁹ Zerkâ, *el-Fıkühü'l-İslâmî*, I, 463-464; Ali Bardakoğlu, "İslâm Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akid Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 10; İbrahim Kâfi Dönmez, "İslâm Hukukunda Alış-Verişte Kâr Haddi Araştırmasına Dair Tenkidî Görüş: 2", *İslâm Hukukuna Göre Alış-Verişte Vâde Farkı ve Kâr Haddi* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1990), 152; Halit Çalı, "İslâm Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları", *Dinî Araştırmalar* 7/19 (2004): 269-295; Recep Özdirek, *İslâm Hukukunda Akdin Sınırları* (İstanbul: Yedirenk, 2010), 49-254; Hüseyin Baysa, "İslâm Borçlar Hukukunda Akdin Konusunu Seçme Özgürlüğünün Kısıtlanmasının Temel Dinamikleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014): 171-172; Uğur Bekir Dilek, "İslâm Hukuku Açısından Genel İşlem Koşulları İçeren Akitler: İz'ân Akitleri (Türk Borçlar Kanunu Bağlamında)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (Haziran 2018): 241-242.

³⁰ Ebû Bekir ed-Dimyâtî, *İnnetü't-tâlibîn alâ balli el-fâzî Fetbi'l-muîn bi-şerbi Kurreti'l-ayn bi-mübimmâti'd-dîn*, thk. Yâsir es-Seyyid Abdülazîm (Kahire: Dârü's-Selâm, 1434/2013), 3/1572-1573; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-bükkâm şerhu Mecelleti'l-abkâm*, çvr. Raşit Gündoğdu-Osman Erdem (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/248.

bile, bunlar doğrudan teâtî yoluyla satım akdinin konusu olabilirler. Bedeli bilinmeyen şeylerin bu yolla satımı ancak bedellerinin belirlenmesinden sonra mümkün olur.³¹ Günümüzde, ürünlerin fiyatları etiket vb. yollarla beyan edilmektedir. Bu nedenle fiyatları herhangi bir yolla belirlenen ürünler veya hizmetler, tarafların fiyat üzerinde konuşmalarına gerek kalmaksızın teâtî yoluyla akde konu edilebilir.

Teâtî akdinin kurulması için tarafların her ikisinin de akde rıza göstermesi gereklidir. Taraflardan birisinin dahi rızası bulunmadığı takdirde akit kurulamaz.³² Örneğin müşterinin bir malı aldığını gören satıcı, vermeyeceğini söylerse akit kurulmuş olmaz. Çünkü satıcının vermeyeceğine dair sözü, akit kurma iradesinin bulunmadığını sarih olarak ifade eder. Teâtîdeki rıza ise, zımnî bir rızadır. Sarih olan ret, zımnî rızayı bertaraf eder. Hatta satıcının sarih reddi, pazarlık yapmanın müşteri lehine olacağı manasında zahirinden başka bir manaya hamledilse bile, hüküm değişmez. Zira sözün iradeye delaleti diğerlerinden daha açıktır ve sözlü beyan diğerlerine takdim edilir.³³

Mâlikî, Şâfî ve Hanbelîlerden teâtî ile satım akdini câiz gören fakihlere göre teâtî, iki tarafın da akde sözlü irade beyanında bulunmaksızın fiil yoluyla katılımı şeklinde gerçekleşebileceği gibi, taraflardan birisinin sözlü irade beyanı, diğerinin fiille katılımı da mümkündür. Bu durumda teâtî yoluyla satım, sözlü irade beyanı içerip içermemesi açısından üç kısma ayrılır:

a. Satıcının akde sözlü irade beyanıyla, müşterinin de malı alma şeklinde fiille katılması. Satıcının müşteriye elindeki elbiseyi göstererek “*bunu şu fiyata al*” demesi, müşterinin de konuşmadan alması gibi.

b. Müşterinin sözlü irade beyanıyla, satıcının da malı verme şeklinde fiille katılması. Müşterinin elindeki parayı göstererek ekmek istemesi, satıcının da sözlü irade beyanında bulunmadan vermesi gibi.

c. Bedel belli değilse bedel üzerinde anlaşılardan sonra ikisinin de sözlü irade beyanında bulunmaksızın akde dâhil olması. Bu durumda taraflar âdeten satıma sunulduğu bilinen bir malı sözlü bir irade beyanında bulunmadan fiil yoluyla mübadele ederler. Bu bazen müşterinin parayı bırakıp malı alması, bazen satıcının malı, müşterinin de parayı vermesi şeklinde gerçekleşir.³⁴ Fırından ekmek almak bu şekilde gerçekleşen bir teâtîdir.

³¹ Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, thk. Mahmûd Matrâcî (Diyûbend: Mektebetü'l-İttihâd, t.y.), 1/233-234; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/452; Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak*, 1/111-112.

³² Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/453-454; Sirâceddin İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, 3/340.

³³ Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak*, 1/114-115.

³⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/7; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/117; İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 29/8; Şemseddin İbn Müflih, *Kütübü'l-fürâ*, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985), 4/4; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 6/14; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kemâ*, 3/1379; Adevî, *Hâşiyeye* (Haraşî'nin, Halil b. İshak'ın *Mubtasar*'ına yaptığı şerhin hâşiyesi) (Beyrut: Dârü Sâdır, t.y.), 5/5; Sâvî, *Bulgatü's-sâlik*, 3/5; Necdî, *Hâşiyetü'r-Ravzî'l-mürbi' şerhi Zâdi'l-müstakni'*, nşr. Abdullâh b. Abdurrahmân b. Abdullâh b. Cibrin-Sa'd b. Abdurrahmân b. Kâsım (y.y.: y.y., 1416), 4/330-331; Mustafa es-Süyûtî, *Metâlibü üli'n-nühâ fî şerhi Gâyetü'l-müntebâ* (y.y.: el-Mektebül-İslâmî. 1415/1994), 3/8.

Hanefilere göre teâtî yoluyla akdin söz konusu olabilmesi için alıcı ve satıcının her ikisinin de sözlü irade beyanında bulunmaması gereklidir. Taraflardan birisi dahi icap ve kabule delalet edecek şekilde sözlü irade beyanında bulunursa, teâtî yoluyla değil sözlü irade beyanıyla kurulmuş bir satım akdi olur. Meselâ satıcı, “*malımı şu kadar bedele sattım*” dese ve müşteri sözlü irade beyanında bulunmadan malı alsa, müşterinin kabulü fiil yoluyla gerçekleşmiş olsa bile, kurulan akit sözlü irade beyanıyla kurulmuş bir satım akdidir.³⁵

4. Teâtî Akdinde Edimlerin İfası

Teâtî yoluyla kurulan bir satım akdinde, akdin kuruluşu sırasında mal ve bedelin her ikisinin birden tesliminin şart olup olmadığı ve mal ve bedelden sadece birisinin teslim edilmesi, diğerinin tesliminin sonraya bırakılması halinde akdin hükmü ile alakalı çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

Hanefilerden bir kısmı teâtî yoluyla akdin kurulabilmesi ve bağlayıcı olabilmesi için mal ve bedel üzerinde anlaşma sağlandıktan sonra akdin kuruluşu sırasında mal ve bedelin her ikisinin birden teslim edilmesini şart koşmuştur. Tek taraflı teslimi yeterli görenler ise, kendi içinde ikiye ayrılmıştır: Bir kısmına göre mal ve bedelden birisinin teslimi yeterli iken, diğer kısmına göre akdin kurulması için malın teslimi şarttır. Sadece bedelin teslimi ile akit kurulmuş olmaz.³⁶

Hanefî fakihlerinin bu konuda farklı görüşlere sahip olmalarının temelinde, Şeybânî'nin (ö. 189/805) teâtî yoluyla kurulan akitlere verdiği örnekler etkili olmuştur. Onun ele aldığı bir meselede akit, akdin kuruluşu sırasında hem malın hem de bedelin verilmesi şeklinde teâtî yoluyla sabit olmuş, buna bakan bazı Hanefîler, iki tarafın da mal ve bedeli karşılıklı olarak vermesini şart koşmuştur. Başka bir yerde, mal veya bedelden birisinin verilmesi ile kurulan bir teâtî örneği vermiş, bu meseleye bakan bazı Hanefîler ikisinden birisinin verilmesini yeterli görmüştür. Bir başka yerde ise ele aldığı akit, sadece satım konusunun teslimi ile tamamlanmış, buna bakan Hanefîler de akdin kurulabilmesi için malın tesliminin şart olduğu, tek başına bedelin tesliminin yeterli olamayacağı kanaatine sahip olmuşlardır.³⁷

Hanefî mezhebinin çoğunluğuna ve mezhepte tercih edilen görüşe göre,³⁸ teâtî yoluyla satım akdinin kurulabilmesi için Halvânî (ö. 452/1060?), Suğdî (ö. 461/1068) ve Tarsûsî'nin (ö. 758/1357) de ifade ettiği gibi, bedel belli olduktan sonra mal ve bedelin akit meclisinde

³⁵ İbn Âbidîn, *Reddî'l-mubtâr*, 14/48.

³⁶ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Mubtû'î'l-Burhânî*, 7/212; Burhâneddin el-Buhârî, *ez-Zabretü'l-Burhâniyye (Zabretü'l-fetâvâ)*, thk. Ebû Ahmed el-Adilî vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1440/2019), 9/201; Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye* (Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006), 2/3-4; Tarsûsî, *Enfaü'l-mesâil*, 438; Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, thk. Şebbîr Ahmed el-Kâsîmî (y.y.: Mektebetü Hanefiyye, 1431/2010), 8/231-232; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, (y.y.: Matbaatü Mustafâ Bâbî el-Halebî, 1389/1970), 6/253; Kemalpaşazâde, *el-İzâh fî şerhi'l-İslâh*, thk. Abdullâh Dâvûd Halef el-Muhammedî-Mahmûd Şemsüddîn Emîr el-Huzâî (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1428/2007), *el-İzâh fî şerhi'l-İslâh*, 2/100; Sirâceddin İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik*, 3/340; Ali el-Kârî, *Fethu bâbî'l-inâye*, 2/298.

³⁷ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Mubtû'î'l-Burhânî*, 7/212; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/452.

³⁸ Tarsûsî, *Enfaü'l-mesâil*, 442; Sirâceddin İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik*, 3/340; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye* (Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973), 3/9.

tarafarca kabzedilmesi gereklidir. Akit meclisinde mal ve bedel kabzedildiğinde akit kurulmuş olur. Sadece ikisinden birisinin kabzedilmesi halinde akit kurulmuş olmaz.³⁹ Çünkü teâtîde, tarafların alma ve verme şeklindeki fiilleri, icap ve kabul yerine geçer. Sözlü irade beyanı olan icap ve kabul bulunan akitlerde, icabın bir mecliste, kabulün başka bir mecliste olması halinde akit kurulmadığı gibi, teâtî yoluyla yapılan akitlerde, mal veya bedelden birisinin tesliminin akit meclisi dağıldıktan sonraya bırakılmasında da aynı durum söz konusu olur. Hatta bu durum teâtîde evleviyetle vardır. Ayrıca teâtî, “*müfâale*” babında “*muâtâl*” manasındadır. Bu ise mudârabe, mukâseme ve muhâseme gibi iki taraflı bir katılımı gerektirir. Bunlar gibi tek taraflı olarak meydana gelmesi tasavvur edilemez.⁴⁰ Teâtînin, “*sözlü bir irade beyanı olmaksızın tarafların rızasına dayanarak bedelin konulması ve malın alınması*” şeklinde tanımlanması da, iki tarafın akit sırasında mal ve bedeli karşılıklı olarak teslim etmesinin gerekliliğine işaret eder.⁴¹

Hanefî fakihî Kirmânî (ö. 543/1149), teâtî akdinin kurulabilmesi için akit sırasında mal ve bedelin her ikisinin birden teslimini şart koşturmakla birlikte, bedel belirli olduktan sonra sadece malın teslimi ile akdin kurulacağını, sadece bedelin teslim edilmesi halinde akdin kurulmuş olmayacağını söylemektedir. Çünkü akitlerde asıl olan bedel değil satım konusudur. Ama trampa olursa, taraflardan birisinin teslimi yeterlidir.⁴²

Hanefî fakihlerden bir kısmına göre ise, mal ya da bedelden birisinin kabzedilmesi, akdin kurulması için yeterlidir. Bu konuda örf ve ihtiyaç meydana geldiği için çoğunluğun aksine bu görüş daha isabetlidir.⁴³ Ayrıca yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Şeybânî'nin mal ve bedelden herhangi birisinin kabzedilmesi halinde akdin kurulacağına işaret etmesi de bu görüşü destekler.⁴⁴ Ebû Yusuf'tan (ö. 182/798) gelen rivayetlerde de, akit sırasında taraflardan yalnızca birisinin mal veya bedeli vermek suretiyle akde katılımı ile akdin kurulacağına dair örnekler vardır.⁴⁵

Hanefîlere göre tarafların karşılıklı rızasıyla teâtî meydana geldiğinde, akit her iki taraf için bağlayıcı olarak kurulmuş olur.⁴⁶ Bu durumda teâtî yoluyla akdin kurulabilmesi için akit sırasında hem mal hem de bedelin teslimini şart koşanlara göre bu şart sağlandığında akit, tarafların her ikisini de bağlar. Mal veya bedelden birisinin verilmesini yeterli görenlere göre, akdin her iki taraf için de bağlayıcı olarak kurulması için bunlardan birisinin verilmesi yeterlidir.⁴⁷

³⁹ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Mubâtî'ül-Burhânî*, 7/212; Burhâneddin el-Buhârî, *ez-Zahîretü'l-Burhânîyye*, 9/202; Tarsûsî, *Enfâ'ül-mesâil*, 442-443; Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâzîyye*, 1/233.

⁴⁰ Tarsûsî, *Enfâ'ül-mesâil*, 442-443.

⁴¹ Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Babrü'r-râik*, 5/452.

⁴² Burhâneddin el-Buhârî, *el-Mubâtî'ül-Burhânî*, 7/212; Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâzîyye*, 1/233; Sirâceddin İbn Nüceym, *en-Nebrü'l-fâik*, 3/340.

⁴³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/253; Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz fî şerhi'n-Nukâye*, (İstanbul: Matbaatü'l-Ma'sûmiyye, 1290), 2/3; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Babrü'r-râik*, 5/452; Sirâceddin İbn Nüceym, *en-Nebrü'l-fâik*, 3/340; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2/298; Şeyhizâde, *Mecmau'l-enbur*, 3/7-8.

⁴⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/253; Sirâceddin İbn Nüceym, *en-Nebrü'l-fâik*, 3/340.

⁴⁵ Burhâneddin el-Buhârî, *ez-Zahîretü'l-Burhânîyye*, 9/203.

⁴⁶ Tarsûsî, *Enfâ'ül-mesâil*, 442; İbn Nüceym, *el-Babrü'r-râik*, 5/451.

⁴⁷ Tarsûsî, *Enfâ'ül-mesâil*, 444.

Mâlikîlere göre, iki tarafın da sözlü irade beyanında bulunmaması halinde akdin kurulmuş sayılabilmesi için akit meclisinde bir tarafın mal veya bedelden birisini kabzetmesi yeterlidir. Ancak bu durumda akit kurulmuş olsa bile bağlayıcılık kazanmamıştır. Akdin bağlayıcı kabul edilebilmesi için mal ve bedelin akit meclisinde karşılıklı olarak kabzedilmesi gereklidir. Meselâ, bir kimse fiyatı malum olan bir şeyi sahibinden aldıktan sonra parasını ödemezse akit kurulmuştur ama bağlayıcılık vasfını kazanmamıştır. Parayı ödemiş bile olsa akit kurulmuş olacağından müşterinin mal üzerinde tasarrufta bulunması câizdir. Akit ancak parayı ödedikten sonra bağlayıcı olur. Bu durumda müşterinin malı iade etmesi ve parasını geri alması câiz olmaz.⁴⁸ Yine bir kimse ekmeğin parasını verdiği halde henüz kabzetmemiş bulunursa akit kurulmuş olur ama ancak ekmeği teslim aldıktan sonra bağlayıcılık vasfı kazanır.⁴⁹

Hanbelîlerde teâtî yoluyla yapılan satım akdinin sahih olması için akit kurma talebini, mal veya bedelin tesliminin takip etmesi gerekir. Meselâ, satıcı müşteriden elindeki malı on liraya satın almasını istediğinde, müşterinin akabinde malı teslim alması veya müşteri elindeki parayla satıcıdan ekmek vermesini istediğinde, satıcının akabinde ekmeği vermesi gereklidir. Çünkü sözlü irade beyanı ile kurulan satım akdinde, ikinci irade beyanının akit meclisi dağılmadan veya taraflar örfen akit meclisini bozan bir şeyle meşgul olmadan önce vuku bulması gereklidir. Sözlü irade beyanı ile kurulan bir akitte durum böyle olunca, teâtî yoluyla yapılan bir akitte bu husus evleviyetle vardır. Buna göre teâtîde, akit kurma talebinin akabinde mal veya bedelden birisinin teslimi veya kabzı gerçekleşmezse, akit batıl olur. Akit meclisi devam etmesine rağmen meclisi bozan bir şeyle meşgul olmasalar bile durum değişmez. Çünkü teâtî yoluyla irade beyanı, sözlü irade beyanına göre daha zayıftır.⁵⁰

Yukarıda geçtiği üzere teâtî yoluyla satım akdi çeşitli şekillerde olur: Bazen akit meclisinde mal ve bedelin taraflarca karşılıklı teslim edilmesi şeklinde meydana gelir. Bazen de satıcı akit sırasında malı vermiş ama alıcı parayı vermeden ayrılmış olabilir veya alıcı parayı vermekle birlikte malı almadan ayrılmış olabilir. Ancak son iki durum, akit meclisinde mal veya bedelden yalnızca birisinin verilmesi halinde de teâtî yoluyla akdi câiz görenler açısından geçerlidir.⁵¹

Birinci durum alıcı ve satıcının malın bedeli üzerinde anlaştıktan sonra, “*sattım, satın aldım*” vb. sözlü bir irade beyanında bulunmadan satıcının malı vermesi, alıcının bedeli ödemesidir.⁵² Bu durumda akdin kuruluşu ve ifası eş zamanlı olarak gerçekleşmiş olur.⁵³ Sözlü irade beyanı bulunmaksızın müşterinin fiyatı bilinen bir ekmeği satın almak için satıcıya parayı

⁴⁸ Menûfi, *Kifâyetü't-tâlibi'r-rabbânî*, 3/289; Haraşî, *eş-Şerbu's-sagîr*, 5/6; Derdir, *eş-Şerbu'l-kebir*, 2/867; Desûkî, *Hâşiye ale's-Şerhi'l-kebir* (y.y.: Dârü'l-Fikr, t.y.), 3/3; Muhammed İliş, *Minebu'l-celîl alâ Muhtasarı Halîl* (Kahire: Dârü Sâdır, 1294), 2/462.

⁴⁹ Menûfi, *Kifâyetü't-tâlibi'r-rabbânî*, 3/289; Haraşî, *eş-Şerbu's-sagîr*, 5/6.

⁵⁰ Buhûtî, *Keşşâfü'l-kenâ*, 3/1379.

⁵¹ Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Babri'r-râik*, 5/452; Ali Haydar, *Dürevü'l-bükkâm*, 1/246.

⁵² Suğdî, *en-Nütef*, 1/441-442.

⁵³ Hamdi Döndüren, “Muâtât, 30/330.

vermesi, satıcının da müşteriye ekmeği vermesi durumu böyledir. Bu örnekte satım akdi, iki tarafın da mal ve bedeli akit meclisinde karşılıklı olarak vermesiyle kurulmuş olur.⁵⁴

Tarafların sözlü irade beyanı olmaksızın müşterinin satıcıya parayı verip karpuzu alması, satıcının görmesine rağmen sükût etmesi halinde de satım akdi kurulmuş olur. Burada müşterinin parayı vermesi sarih yolla, satıcının karpuzu vermesi ise delalet yoluyla olmuştur. Burada satıcı karpuzu vermeyeceğini söyleseydi, rıza unsuru eksik olduğundan akit kurulamazdı.⁵⁵

İkinci durum, bedel belli olduktan sonra müşterinin ödeme yapmadan malı satıcının rızasıyla alması veya satıcının malı teslim etmesi şeklinde gerçekleşir.⁵⁶ Bu duruma örnek olarak şunlar verilebilir: Müşteri kasaba, “*etin şurasından bana şu kadar liralık tart*” dese veya “*etin tamamını şu kadar liraya tart*” dese, kasap da istediği yerden kesip tartsa veya etin tamamını tartsa, müşterinin talebine uygun olan bu fiilleri ile satıcı malı teslim etmiş sayılır. Böylece sadece satıcının malı vermesi şeklinde teâtî yoluyla akit kurulmuş olur.⁵⁷ Bu şekilde kurulan bir teâtîyi câiz gören Hanefilere göre, akit iki tarafı da bağlayıcı olarak kurulduğu için müşteri eti almaktan ve parasını vermekten kaçınmaz.⁵⁸

Ebû Yûsuf'a göre, müşteri buğday satıcısından buğdayın kilesini ne kadara sattığını öğrendikten sonra beş kile ister ve satıcı ölçünce alıp giderse satım akdi kurulmuş ve müşteri satıcıya karşı borçlanmış olur.⁵⁹ Müşteri satıcıdan buğdayın kilesini kaç verdiğini öğrendikten sonra bir kile ölçmesini isteyince satıcı ölçüp müşteriye teslim ederse yahut müşterinin talebi üzerine kabına koyarsa sadece satıcının malı vermesi şeklinde akit kurulmuş olur. Müşteri ile manavın karpuzun fiyatında anlaştıktan sonra icap ve kabul olmaksızın müşterinin parasını ödemediği karpuzu alıp gitmesi ve manavın ses çıkarmamasında da durum aynıdır.⁶⁰

Mustafa es-Süyûtî'nin beyanına göre teâtî, satıma arz edilen bir malın, sahibi yokken müşteri tarafından alınması ile de tamamlanır. Ancak bu konuda örf müracaat edilir. Sadece değeri düşük mallar hakkında bu şekilde bir örf meydana geldiyse, sadece o mallar hakkında geçerli bir akit olur. Değeri yüksek bir mal ise, malın sahibi ya da vekili olmadan satıcının malı almasıyla akit kurulamaz.⁶¹ Ancak günümüzde alışveriş merkezlerinde değeri düşük olsun yüksek olsun birçok malın fiyatı etiket vb. yollarla müşterinin göreceği bir şekilde belirtilmekte ve mal doğrudan müşterinin alabileceği şekilde arz edilmektedir. Bu şekilde bir örf meydana geldiğinden değerine bakmaksızın satışa arz edilen her türlü malın, sahibi olmadan da alınmasını câiz görmek gerekecektir.

⁵⁴ Mecelle m. 175; Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 1/246.

⁵⁵ Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 1/246.

⁵⁶ Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/452.

⁵⁷ Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 1/247.

⁵⁸ Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 1/247.

⁵⁹ Burhâneddin el-Buhârî, *ez-Zahîretü'l-Burbâniyye*, 9/203.

⁶⁰ Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 1/248.

⁶¹ Mustafa es-Süyûtî, *Metâlibü üli'n-nühâ*, 3/8-9.

Üçüncü durum, müşterinin bedeli ödemesi ama malı almadan gitmesidir. Müşteri daha sonra malı almak üzere gelirse tek taraflı teslimi yeterli gören Hanefilere göre satıcı malı vermek zorundadır. Zira satıcı kurduğu akitle bağlıdır ve o malı başka bir kimseye satma veya o malda herhangi bir tasarrufta bulunma hakkı yoktur. İcap ve kabul ile kurulan bir satım akdi hükmünde, ilk akit meclisinden itibaren o malı müşteriye satmış kabul edilir.⁶² Taraflardan birisi akdin gereğini yapmaktan imtina ederse, hâkim onu akdin gereğini getirmeye zorlar.⁶³ Taraflar, akit konusunun bedeli üzerinde anlaştıktan sonra akdin kurulması yönünde icap ve kabul ifade eden bir beyanda bulunmasalar bile, müşterinin kaparo vermesi de bu duruma örnek teşkil eder. Çünkü kaparo bedelin bir parçasıdır. Müşteri kaparo vermekle bedeli verme yükümlülüğünün bir kısmını yerine getirmiş olur.⁶⁴

Bir başka örnek, müşterinin buğday satıcısına para verip taraflarca malum olan buğdayın fiyatını öğrendikten buğdayı satın almak istemesi ve satıcının da yarın vereceğini söylemesidir. Burada icap ve kabul ifade eden bir beyanda bulunmasalar bile tek taraflı teslimi yeterli gören Hanefilere göre, müşterinin parayı ödemesi nedeniyle akit teâtî yoluyla bağlayıcı olarak kurulmuş olur. Hatta ertesi gün buğdaya zam gelse, satıcı aynı fiyattan vermeye mecbur olur. Buğdayın fiyatı düşerse, alıcı evvelki fiyattan ödeme yapmaktan kaçınmaz.⁶⁵ Hanefî fakihleri bu örnek mesele üzerinden teâtî hakkında beş sonuç çıkarmışlardır: a. Teâtî yoluyla akit kurulması câizdir. b. Teâtî yoluyla akit, değerinin düşük ya da yüksek olmasına bakılmaksızın tüm mallar hakkında söz konusu olur. c. Teâtî akdi, alıcı ya da satıcıdan birisinin tek taraflı olarak mal veya bedeli vermesiyle de kurulur. d. Teâtî yoluyla akit, sadece satım konusunun verilmesi ile kurulduğu gibi sadece bedelin verilmesi ile kurulur. e. Satım akdi, bedel satım konusu belirlenmeden önce verilse bile kurulmuş olur.⁶⁶

Yukarıda ele aldığımız üzere teâtî akdi, bazen tarafların mal ve bedel üzerinde anlaştıktan sonra akit kurmak üzere icap ve kabul ifade eden sözlü bir irade beyanında bulunmadan mal ve bedeli fiilen karşılıklı olarak kabzetmeleri ile kurulur. Eğer teâtî tarafların bahsedilen şekilde anlaşmaları üzerine gerçekleşiyorsa, bu anlaşmanın fasit veya batıl olmaması gereklidir. Aksi halde teâtî ile mübadele fesat ve butlanı ortadan kaldırmaz. Teâtî yoluyla akit de fasit ve batıl olur.⁶⁷ Meselâ, denizdeki balığın satılması hususunda satıcı ve alıcı anlaşsa, satıcı balığı avladıktan sonra önceki anlaşmalarına binaen satıcı balığı, müşteri de parayı verse akit kurulmuş olmaz. Bu durumda verdiklerinin iadesini isteme hakları vardır. Bir kimsenin mülkünde olmayan buğdayı satın buğdayı elde ettikten sonra müşteriye teslim

⁶² Tarsûsî, *Enfaü'l-mesâil*, 444.

⁶³ Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Babrü'r-râik*, 5/452.

⁶⁴ Zerkâ, *el-Fıkühü'l-İslâmî*, 1/330.

⁶⁵ Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Babrü'r-râik*, 5/454; Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 1/246.

⁶⁶ Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Babrü'r-râik*, 5/454.

⁶⁷ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 11/588; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 1/233; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Babrü'r-râik*, 5/453; Sirâceddin İbn Nüceym, *en-Nebri'l-fâik*, 3/340; Haskefi, *ed-Düerü'l-müntekâ fî şerhi'l-Mültekâ* (*Mecman'lenhur* ile birlikte), thk. Halîl İmrân el-Mansûr (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 3/8; Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak*, 1/115-117.

etmesinde de aynı durum söz konusudur. Ama her iki durumda da daha önce yaptıkları anlaşmalar üzerine bina etmeksizin teâtî yaparlarsa, akit sahih olarak tamamlanmış olur.⁶⁸

İki kişi arasında teâtî ile satım vaki olduğunda şahitliğe ihtiyaç olursa şahitler alma ve verme fiiline şahitlik ederler. Satım akdine şahitlik etmezler. Çünkü teâtî, hakikî değil hükmi bir satımdır. Hanefilerde satıma şahitlik edilmesinin câiz olduğu şeklinde bir görüş de vardır.⁶⁹

5. Teâtî Akdinde Akdin Konusunun Kapsamı

Teâtî yoluyla kurulan satım akdini geçerli kabul edenler, bu akdin değeri düşük, küçük ve basit mallar hakkında geçerli olduğu hususunda ittifak halinde iken, değeri yüksek mallar hakkında geçerli olup olmadığı ve bu malların belirlenmesinde ölçünün ne olduğu hususlarında ihtilaf etmişlerdir.

Kaynaklarda ifade edildiğine göre, değeri düşük, küçük veya basit olan mallar sebze, et, ekmek, yumurta, ceviz ve odun gibi şeylerdir.⁷⁰ Değerin düşük ya da yüksek olmasında bir ölçü belirlemeye çalışan fakihler de olmuştur. Bu ölçülerden birisine göre, değeri düşük olan bedeli düşük olandır, değeri yüksek olan ise bedeli yüksek olandır.⁷¹ Diğer bir görüşe göre ise değeri yüksek olan, değeri hırsızlık suçunun oluşması için şart koşulan nisap miktarı ve onun üstünde olandır. Değeri düşük olan ise, değeri bu miktarın altında kalan mallardır.⁷² Şâfiî fakihî Râfiî'ye (ö. 623/1226) göre, bu konuda en doğru yol örfe başvurmaktır. Buna göre teâtî yoluyla satım akdi, değerinin düşük ya da yüksek olmasına bakılmaksızın teâtî yoluyla mübadele edilmesi örf haline gelen mallar hakkında söz konusu olur. Hayvan ve akar gibi teâtî yoluyla mübadele edilmesi örf haline gelmeyen mallar, teâtî yoluyla satım akdinin konusu olamaz.⁷³

Teâtî akdine konu olabilecek malların bu şekilde bir ayırım ve sınırlandırmaya tabi tutulmasının temelinde, fiilin rızaya delalet etmesi yani irade beyanı açısından sözlü irade beyanına denk sayılıp sayılmaması hususu ile örf ve âdet yatmaktadır. Karşılıklı rıza esas alınıp fiil irade beyanı açısından sözlü irade beyanına denk sayıldığında veya örf meydana geldiğinde teâtî yoluyla akit, değeri düşük olsun yüksek olsun tüm mallar hakkında geçerli kabul edilmiştir.⁷⁴

⁶⁸ Ali Haydar, *Dürrerü'l-bükkâm*, 1/248-249.

⁶⁹ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Mubâtü'l-Burbânî*, 10/200.

⁷⁰ Tarsûsî, *Enfaü'l-mesâil*, 438; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-keadîr*, 6/252.

⁷¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/117; Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1400/1980), 6/197; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Babriü'r-râik*, 5/453.

⁷² Aynî, *el-Binâye*, 6/197; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-keadîr*, 6/252; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Babriü'r-râik*, 5/453; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2/298.

⁷³ Râfiî, *el-Azîz*, 4/10-11.

⁷⁴ Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak*, 1/119-120.

Hanefilerin çoğunluğuna göre, değeri düşük olsun yüksek olsun tüm mallar teâtî yoluyla akdin konusu olabilir.⁷⁵ Mezhepte sahih ve muhtar kabul edilen görüş budur.⁷⁶ Şeybânî'nin eserlerinde teâtînin değeri yüksek mallarda geçerli olacağına dair örnek olaylar vardır.⁷⁷ Hanefiler bu iddialarını yukarıda da temas ettiğimiz gibi şu şekilde temellendirmişlerdir: Akitlerin kurulmasında temel unsur sözlü ifade değil tarafların rızalarına delalet eden manalardır. Karşılıklı rıza bulunduğu sürece, değeri düşük olsun yüksek olsun tüm mallar teâtî yoluyla mübadele edilebilir.⁷⁸ Hanefilerin bu konudaki diğer delili, ticaretin karşılıklı rızaya dayanması gerektiğini ifade eden âyette⁷⁹ geçen ticaretin, değerine bakılmaksızın her türlü malı kapsayacak şekilde umumi bir ifade olarak kullanılmasıdır. Teâtî de bir ticaret vasıtası olduğuna göre, değeri dikkate alınmaksızın her türlü mal, teâtî yoluyla satım akdine konu olabilir.⁸⁰

Kerhî'ye (ö. 340/952) göre teâtî yoluyla satım akdi, insanlar arasında teâtî ile mübadele edilmesi adet haline gelen değeri düşük şeyler hakkında istihsânen câizdir. Değeri yüksek olan şeylerin teâtî yoluyla mübadele edilmesi hususunda adet meydana gelmemiştir. Bu nedenle bunların teâtî yoluyla mübadele edilmeleri câiz değildir.⁸¹ Kudûrî'nin (ö. 428/1037) görüşü de bu yöndedir.⁸²

Senhûrî, Hanefî mezhebi içerisinde teâtî akdinin kurulması ile ilgili aranan şartın ve akdin çerçevesinin bir anda çizilmeyip örfün seyri doğrultusunda tedrici bir gelişim gösterdiğini ifade etmektedir. Onun ifadesine göre, Hanefî fakihleri önceleri teâtîyi sadece değeri düşük mallarda câiz görmüşler ve akdin tamamlanması için akit sırasında hem mal hem de bedelin kabzını şart koşmuşlardır. Sonraki dönemlerde değerine bakmaksızın her türlü malın teâtî yoluyla mübadele edilmesine cevaz verirken aynı zamanda akit sırasında mal veya bedelden birisinin kabzını akdin kurulması için yeterli görmüşlerdir.⁸³ Ancak yukarıda da geçtiği üzere, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin itihadlarında gerek akit sırasında mal veya bedelden

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût* (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324–1331), 19/31; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Mubâtû'l-Burbânî*, 7/212; Burhâneddin el-Buhârî, *ez-Zabîretü'l-Burbânîyye*, 9/201; Tarsûsî, *Enfaü'l-mesâil*, 438-439; Bedreddin Simâvî, *et-Teshîl şerhu Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim Mahmûd Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1436/2015), 1/217; Aynî, *el-Binâye*, 6/197; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Babü'r-râik*, 5/453.

⁷⁶ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Mubâtû'l-Burbânî*, 7/212; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmâi'l-babreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, thk. Sâlih b. Abdullâh b. Sâlih el-Lühaydân-Hâlid b. Abdullâh b. Muhammed el-Lühaydân-Abdullâh b. Sâlih b. Muhammed el-Lühaydân (Feyyum: Dâru'l-Felâh, 1437/2016), 4/105-106; Tarsûsî, *Enfaü'l-mesâil*, 439, 442; Burhânüşşerîa el-Buhârî, *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilü'l-Hidâye*, thk. Ahmed Mahmûd eş-Şehâde (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, 1438/2017), 299; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 8/231; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/194; Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, 2/3; İbn Nüceym, *el-Babü'r-râik*, 5/453.

⁷⁷ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 6/531; Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhan*, (Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973), 2/127; Tarsûsî, *Enfaü'l-mesâil*, 438; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/252.

⁷⁸ Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 3/23; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmâi'l-babreyn*, 4/105-106; Zeylâî, *Tebyînü'l-bakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315), 4/4; Bedreddin Simâvî, *et-Teshîl*, 1/217; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/252.

⁷⁹ Nisâ, 4/29.

⁸⁰ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 6/531-532.

⁸¹ Tarsûsî, *Enfaü'l-mesâil*, 438-439; Osman b. Ali ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-bakâik*, 4/4; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/252; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2/298.

⁸² Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 6/531; Tarsûsî, *Enfaü'l-mesâil*, 441.

⁸³ Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak*, 1/108-120.

birisinin kabzedilmesinin yeterli görüldüğüne gerekse değeri yüksek mallar hakkında da teâtînin câiz olduğuna dair örneklerin bulunması Senhûrî'nin bu iddiasını doğrulamamaktadır.

İmam Mâlik ile birlikte Mâlikîlerin çoğunluğu, teâtînin değeri düşük olsun yüksek olsun tüm mallar hakkında geçerli olacağı görüşündedir.⁸⁴ Mâlikî mezhebindeki diğer bir görüşe göre, akar gibi teâtî ile mübadele edilmesi hususunda örf meydana gelmeyen değeri yüksek mallar, bu yolla mübadele konusu edilemez. Tarafların karşılıklı rızasına delalet eden bir örf meydana gelmediği için bu gibi mallar ancak sözlü irade beyanıyla kurulan bir akdin konusu olabilirler.⁸⁵

Hanbelîlerin çoğunluğuna ve mezhepte esas kabul edilen görüşe göre, değerinin düşük ya da yüksek olmasına bakılmaksızın tüm mallar teâtî yoluyla akdin konusu olabilir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Ahmed b. Hanbelî'den gelen bir rivayete göre, teâtî yoluyla akit kurulması hiçbir şekilde câiz değildir.⁸⁶ Bu iki görüş yanında Hanbelî fakihleri Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) ve İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) göre teâtî, sadece değeri düşük olan mallar hakkında söz konusu olabilir.⁸⁷

Şâfiî mezhebinin teâtî yoluyla akit kurulmasını mutlak olarak câiz görmeyen meşhur görüşüne karşın İbn Süreyc (ö. 306/918), İmam Şâfiî'nin hedy ile alakalı bir meselede fiili söz yerine ikame ederek değeri düşük şeyler hakkında teâtî yoluyla kurulan satım akdini câiz gördüğünü ve kendisinin de bu kanaatte olduğunu ileri sürmüştür. Onun bu görüşünün dayanağı, yukarıda söz edildiği üzere din gelmeden önce de mevcut olan satım akdine, dinin mahiyetini değiştirmeden bir takım hükümler bağlayarak geri kalanını örfe havale etmesidir. Bu nedenle teâtîde de örfe bakmak gereklidir. Teâtî yoluyla mübadele edilmesi hususunda örf meydana gelen her şeyin, teâtî yoluyla kurulan satım akdinin konusu olması câizdir. Akar ve hayvan gibi teâtî yoluyla mübadele edilmesinde örf bulunmayan mallar ise, teâtî yoluyla kurulan bir akdin konusu olamaz.⁸⁸ Ayrıca değeri düşük mallarda teâtî ile akit kurmak yaygın bir hal almıştır. Bunun yasaklanması halinde insanlar, bu yasağı ihlal edeceklerdir. Onları bu ihlalden korumak için buna yasak koymamak gereklidir.⁸⁹

Şâfiîlerden Mütevellî (ö. 478/1086), Begavî (ö. 516/1122) ve Nevevî (ö. 676/1277) insanların satım akdi olarak kabul ettikleri her akdin satım akdi sayılacağı, buna binaen insanlar satım akdi olarak kabul ettiği sürece teâtî yoluyla kurulan akdin, değerinin ne olduğuna bakılmaksızın tüm mallar hakkında geçerli olacağı kanaatindeydi. Onlar bu

⁸⁴ İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasarü'l-ferî (Câmiü'l-ümmehât)*, thk. Ahmed Abdülkerîm Necîb (Kahire: Merkezü Necîbeveyh li'l-Mahtûtât ve Hıdmeti't-Türâs, 1429/2008), 5/190; İbn Abdüsselâm el-Hevvârî, *Şerhu Câmiü'l-ümmehât*, 10/8-9; Cündî, *el-Muhtasar*, 168; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 6/13-14; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/867; Sâvî, *Bulgatü's-sâlik*, 3/5; Demîrî, *ed-Dürer fî şerhi'l-Muhtasar: eş-Şerhu's-sagîr alâ Muhtasari Halîl fî'l-fikhi'l-Mâlikî*, thk. Hâfız b. Abdirrahmân Hayr-Ahmed b. Abdülkerîm Necîb (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1435/2014), 3/1301.

⁸⁵ Muhammed İliş, *Şerhu Minehi'l-celîl*, 2/462.

⁸⁶ Buhûtî, *Keşşâfü'l-kenâ*, 3/1379; Merdâvî, *el-İnsâf*, 4/263; Mustafa es-Süyûtî, *Metâlibü'ülî'n-nübâ*, 3/8.

⁸⁷ İbn Kudâme, *el-Mugnâ*, 6/7; Burhâneddin İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 4/6; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kenâ*, 3/1379.

⁸⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/116-117.

⁸⁹ Minhâcî, *Cevâbirü'l-ukûd ve' muñnü'l-kudât ve'l-muvakkûn ve's-şühûd*, thk. Müs'ad Abdülhamîd Muhammed es-Sa'denî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/206.

görüşlerini Hanbelî fakihî İbn Kudâme'nin yukarıda bahsi geçen ve bu konuda örfe müracaat edilmesi gerektiğini ifade eden sözleriyle savunmaktadır.⁹⁰ Müteahhirîn Şâfîilerin kanaati de bu yöndedir. Çünkü insanların ticarî muamelelerinde icap ve kabul sözleri kullanmaları nadir rastlanan bir durumdur ve teâtî gittikçe yaygın bir hal almaktadır. Bu akitlere cevaz verilmesi, insanlara ticarî muamelelerinde kolaylıklar sağlar ve onları haksız yere birbirlerinin mallarını yemek durumuna düşmekten alıkoyar.⁹¹ Şâfî mezhebi içerisinde üçüncü bir görüş daha vardır. Buna göre ticaretle uğraştığı bilinen kimselerin teâtî yoluyla akit kurmaları mümkündür. Ama ticaret yapmakla tanınmayan kimselerin kurdukları akitler sadece sözlü irade beyanı ile tamam olur.⁹²

Muasır İslâm hukukçuları da teâtîyi değerine bakmaksızın tüm mallar hakkında câiz görmüştür. Buna göre değeri düşük şeylerde teâtî câiz olduğu gibi, kuyumcуда bulunan bir gerdanlığın fiyatını öğrenen kimsenin satıcı ile konuşmadan onu alıp parasını vermesi de teâtî sayılır.⁹³ Kanaatimizce, taraflar arasında çekişmeye yol açmayacak şekilde akit konusu mal, hizmet veya menfaat ile bedel malum olduğu sürece, akit konusunun değerinin düşük ya da yüksek olmasına bakmaksızın teâtîyi mutlak olarak câiz kabul etmek, fakihlerinin çoğunluğunun görüşüne de uygun olarak en isabetli yoldur.

Sonuç

Akdin taraflarının sözlü irade beyanında bulunmaksızın mal ve bedeli karşılıklı rızaya delalet eden fiil yoluyla mübadele etmeleri anlamına gelen teâtînin câiz olup olmadığı, akit meclisinde taraflardan sadece birisinin mal veya bedeli kabzetmesinin akdin kurulması için yeterli olup olmadığı ve akdin kapsamı İslâm hukukçuları tarafından satım akdi çerçevesinde tartışılmıştır. Bu nedenle gerek teâtînin tanımını yaparken gerekse konu ile alakalı diğer hususları ele alırken hareket noktalarını hep satım akdi oluşturmuştur. Bununla birlikte teâtî, teâtî söz konusu olabilen akitler hakkında satım akdine göndermeler yapılarak söz konusu edilmiş, satım akdindeki bakış açıları diğer meselelere de sirayet etmiştir.

Teâtî ile alakalı hususlarda İslâm hukukçuları arasındaki görüş ayrılığının sebebi esas olarak iki noktada toplanır: a. Fiilin akdin kuruluşunda sözlü irade beyanı yerine geçip geçmeyeceği daha doğrusu fiilin kişinin rızasına delalet etmedeki rolü hakkındaki görüşleri. b. Yaşadıkları zaman ve bölgenin örfü. Tarafların akit kurma yönündeki rızalarının dışı vurulmasında sözlü irade beyanını esas alıp zaruret ve ihtiyaç dışında fiili irade beyanı kabul etmeyenler, teâtî ile akit kurulmasını mutlak olarak reddetmişler, akdin sayılan durumlar dışında sözlü irade beyanıyla kurulmasını şart koşmuşlardır. Akdin kuruluşunda sözlü irade beyanını esas kabul etmekle birlikte fiilin de, örfün ve karinelerin delalet etmesi halinde sözlü irade beyanı sayılabileceği kanaatinde olan bir kısım İslâm hukukçusu, teâtînin bu yolla

⁹⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/116-117; İbnü'l-Mülakkin, *Ucâletü'l-mubtâc ilâ tevcihi'l-Minhâc*, thk. İzzeddin Hişâm b. Abdülkerim el-Bedrânî (İrbid: Dârü'l-Kitâb, İrbid, 1421/2001), 2/671.

⁹¹ Mustafa el-Hın, Mustafa el-Buğâ, Ali eş-Şerbecî, *el-Fıkhu'l-menbecî alâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfî*, (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992), 6/14.

⁹² Şirbînî, *Muğni'l-mubtâc*, 2/326.

⁹³ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 1/330-331; M. Yûsuf Mûsâ, *el-Emvâl*, 270-271.

mübadelesi örf-âdet halini alan değeri düşük mallar hakkında geçerli olacağını belirtmişlerdir. Çoğunluğu teşkil eden İslâm hukukçuları bu konuda en esnek tutumu sergileyerek rızayı tamamen merkeze almışlar, tarafların rızası olduğu sürece teâtî yoluyla akdin her türlü mal hakkında geçerli olacağını ifade etmişlerdir. İslâm'ın akit serbestisi ilkesi bu son görüşün haklılığını ortaya koymaktadır. Buna göre tarafların rızası mevcut olduğu sürece teâtî akdi, değerinin düşük ya da yüksek olmasına bakmaksızın bedeli belli olan her türlü mal, menfaat veya hizmet hakkında geçerli kabul edilmelidir. Aynı şekilde tarafların rızası olduğu sürece akit sırasında yalnızca taraflardan birisinin mal veya bedeli kabzetmesi de yeterli görülmelidir. Akitlerin teâtî yoluyla kurulmasının yaygınlık kazandığı günümüz şartlarına en uygun olanı budur.

İslâm hukukçularının teâtî konusundaki görüşlerinin oluşmasında naslara aykırı olmayan örfü dikkate almaları İslâm hukukunda örfün önemini göstermektedir. Teâtîyi baştan beri kabul eden mezhepler, bu görüşlerini örfün etkisiyle ortaya koyarken, sözlü irade beyanını şart koşan ilk dönem Şâfiî hukukçuları örfü dikkate almamışlardır. Ancak sonraki dönem Şâfiî hukukçuları örf karşısında bu görüşlerini yumuşatma yolunu seçmişler, bir kısmı değeri düşük malların teâtîye konu olabileceğini ifade ederken, diğer bir kısmı daha ileri giderek her türlü malın teâtî yoluyla mübadele edilebileceği görüşünü benimsemiştir.

Kaynakça

Adevî, Ali b. Ahmed, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükerrerem) es-Saidî el-Adevî. *Hâşîye* (Haraşî'nin, Halîl b. İshak'ın *Mubtasar*'ına yaptığı şerhin hâşiyesi). Beyrut: Dârü Sâdır, t.y. (şerhin kenarında).

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ali Haydar Efendi, Küçük. *Dürrü'l-bükkâm şerhu Mecelleti'l-abkâm*. çevr. Raşit Gündoğdu-Osman Erdem. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye*. thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heysen Nizâr Temîm. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1418/1997.

Âlim b. Alâ, Ferîdüddin Âlim b. Alâ el-Enderpetî. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. thk. Şebbîr Ahmed el-Kâsımî. y.y.: Mektebetü Hanefiyye, 1431/2010.

Apaydın, H. Yunus. "İrade Beyanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/387-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Aynî, Bedreddin, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1400/1980.

Bardakoğlu, Ali. "İslam Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 9-29.

Baysa, Hüseyin. "İslâm Borçlar Hukukunda Akdin Konusunu Seçme Özgürlüğünün Kısıtlanmasının Temel Dinamikleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014): 157-172.

Bedreddin Simâvî. *et-Teshîl şerhu Letâîfi'l-ışârât*. thk. İbrahim Mahmûd Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015.

Bezzâzî, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*. thk. Mahmûd Matrâcî. Diyûbend: Mektebetü'l-İttihâd, t.y..

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfî'l-kenâ an metni'l-İknâ'*. thk. İbrahim Ahmed Abdülhamîd. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.

Burhâneddin el-Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî. *el-Muhâtü'l-Burbânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Ahmed İzzü İnâye. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1424/2003.

Burhâneddin el-Buhârî. *eş-Zabîretü'l-Burbâniyye (Zabîretü'l-fetâvâ)*. thk. Ebû Ahmed el-Adilî vd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1440/2019.

Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydullah el-Mahbûbî el-Buhârî. *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye*. thk. Ahmed Mahmûd eş-Şehâde. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, 1438/2017.

Cündî, Ziyâüddîn Ebü'l-Mevedde Halîl b. İshâk b. Mûsâ el-Cündî. *el-Muhtasar*. thk. Ahmed Alî Harekât. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-meşheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1428/2007.

Çalış, Halit. "İslâm Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları". *Dini Araştırmalar*, 7/19 (2004): 269-295.

Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Akidler*. İstanbul: A.H.İ. Yayıncılık, 2006.

Çetintaş, Recep. "İslam Hukuku Açısından Tedarik Sözleşmesinin Meşrûiyeti (Türk Borçlar Hukuku'ndaki Mahiyeti Bağlamında)". *Turkish Studies*, 11/12 (2016): 39-66.

Demîrî, Tâciüddîn Behrâm b. Abdillâh b. Abdilazîz ed-Demîrî el-Mâlikî. *ed-Dürer fi şerhi'l-Muhtasar: eş-Şerhu's-sagîr alâ Muhtasarı Halîl fi'l-fikhi'l-Mâlikî*. thk. Hâfız b. Abdirrahmân Hayr-Ahmed b. Abdilkerîm Necîb. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1435/2014.

Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr el-Adevî. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ Muhtasarı Halîl*. thk. Kemâlüddîn Abdurrahmân Kârî. Sayda/Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1427/2006.

Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî. *Hâşiye ale's-Şerhi'l-kebîr*. y.y.: Dârü'l-Fikr, t.y.

Dilek, Uğur Bekir. "İslâm Hukuku Açısından Genel İşlem Koşulları İçeren Akitler: İz'ân Akitleri (Türk Borçlar Kanunu Bağlamında)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18 / 1 (Haziran 2018): 231-257.

Döndüren, Hamdi. “Muâtât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/329-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “İslâm Hukukunda Alış-Verişte Kâr Haddi Araştırmasına Dair Tenkidî Görüş: 2”. *İslâm Hukukuna Göre Alış-Verişte Vâde Farkı ve Kâr Haddi*. İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları. IX. bs. İstanbul 1990: 151-160.

Ebû Bekir ed-Dimyâtî, Seyyid Bekrî b. Seyyid Muhammed Şettâ. *Îânetü't-tâlibîn alâ halli elfâzi Fethi'l-muîn bi-şerhi Kurretü'l-ayn bi-mühimmâti'd-dîn*. thk. Yâsir es-Seyyid Abdülazîm. Kahire: Dârü's-Selâm, 1434/2013.

Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Yetkin Yayınları 2012.

el-Fetâva'l-Hindîyye. Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye (Bulak 1310'dan ofset), 1973.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-mubît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-Vecîz*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414/1994.

Gazzâlî. *el-Vasît*. Kahire: Dârü's-Selâm, 1417/1997.

Haraşî, Muhammed b. Abdullah, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî. *eş-Şerbu's-sağır alâ Muhtasarı Sîdî Halîl*. Beyrut: Dârü Sâdır, t.y.

Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî. *ed-Dürrü'l-miıntekâ fî şerhi'l-Mültekâ (Mecman'lenhur ile birlikte)*. thk. Halîl İmrân el-Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.

İbn Abdüsselâm el-Hevvârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm b. Yûsuf el-Hevvârî. *Şerhu Câmi'l-ümmehât*. thk. Ahmed b. Abdilkerîm Necîb. Beyrut: Darü'n-Nevâdir, 1349/2017.

İbn Abdüsselâm, İzzeddîn, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî. *el-Gâye fî'btisâri'n-Nihâye*. thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ'. Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 1437/2016.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürrü'l-muhtâr*. thk. Hüsâmüddîn b. Muhammed Sâlih Ferfûr. Dımaşk: Dârü's-Sekâfe ve't-Türâs 1421/2000.

İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. thk. Enver b. Ebû Bekir eş-Şeyhî ed-Dağstânî. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1441/2020.

İbn Kâdî Şühbe, Bedreddin, Ebü'l-Fazl Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî. *Bidâyetü'l-mubtâc fî şerhi'l-Minhâc*. thk. Enver b. Ebû Bekir eş-Şeyhî ed-Dağstânî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1992.

İbn Mâce. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y..

İbn Müflih, Burhâneddin. *el-Mübdî' şerhu'l-Mukni'*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Müflih, Şemseddin. *Kitâbü'l-fürû'*. nşr. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.

İbn Nuceym, Sirâceddin. *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzî'd-dekâik*. thk. Ahmed İzzü İnaye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002.

İbn Nuceym, Zeynüddin. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzî'd-dekâik*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddin Abdisselâm el-Harrânî. *el-Fetâva'l-kübrâ*. thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz. Riyad: Dâru'l-Vefâ, 1418/1997.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddin Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Muhtasarü'l-fer'î (Câmiü'l-ümmehât)* (Cündî'nin *et-Tavzîb'i* içinde). thk. Ahmed Abdülkerîm Necîb. Kahire: Merkezü Necîbeveyh li'l-Mahtûtât ve Hıdmeti't-Türâs, 1429/2008.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. y.y.: Matbaatü Mustafa Bâbî el-Halebî, 1389/1970.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *Ucâletü'l-mubtâc ilâ tevcihi'l-Minhâc*. thk. İzzeddin Hişâm b. Abdülkerîm el-Bedrânî. İrbid: Dâru'l-Kitâb, 1421/2001.

İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddin Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî. *Şerhu Mecmâi'l-babreyn ve mülteka'n-neyyireyn*. thk. Sâlih b. Abdullâh b. Sâlih el-Lühaydân-Hâlid b. Abdullâh b. Muhammed el-Lühaydân-Abdullâh b. Sâlih b. Muhammed el-Lühaydân. Feyyum: Dâru'l-Felâh, 1437/2016.

İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddin Osmân b. Salâhiddin Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Şerhu müşkili'l-Vasît*. thk. Abdülmün'im Halîfe Ahmed Bilâl-Muhammed Bilâl b. Muhammed Emîn. Suudi Arabistan: Dâru Künûzi İşbilyâ 1432/2011.

Kacı, Temel. “Bir Finansman Yöntemi Olarak İsticrâr Akdi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017): 273-297.

Kâdîhan, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Fetâvâ Kâdîhan (el-Fetâva'l-Hindîyye'nin kenarında)*. Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye (Bulak 1310'dan ofset), 1973.

Karaman, Hayreddin. “Akid”. *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi*. 2/251-256. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmecûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

Kemalpaşazâde. *el-İzâh fî şerhi'l-İslâh*. thk. Abdullâh Dâvûd Halef el-Muhammedî-Mahmûd Şemsüddîn Emîr el-Huzâî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007.

Kuhistânî, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî. *Câmiu'r-rumûz fî şerhi'n-Nukâyê*. İstanbul: Matbaatü'l-Ma'sûmiyye, 1290.

Merdâvî, Ali b. Süleyman, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Hâmid el-Fîkî. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1986.

Mergînânî, Burhâneddîn. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedi*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y..

Menûfî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Menûfî el-Mısırî. *Kifâyetü't-tâlibi'r-rabbânî alâ Risâleti İbn Ebi Zeyd el-Kayrevânî*. thk. Ahmed Hamdî İmâm-es-Seyyid Alî el-Hâşimî. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1407/1987.

Minhâcî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Asyûtî (es-Süyûtî) el-Minhâcî. *Cevâbirü'l-ukûd ve muînü'l-kudât ve'l-muvakkîn ve's-şühûd*. thk. Müs'ad Abdülhamîd Muhammed es-Sa'denî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.

Molla Hüsrev. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-abkâm*. thk. İlyas Kaplan et-Türkî. Beyrût: Dârü Sâdır, 1440/2018.

Muhammed Ebû Zehre. *el-Milkîyye ve nazariyyetü'l-akd*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1977.

Muhammed İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İlîş el-Mısırî. *Minebu'l-celîl alâ Muhtasarı Halîl*. Kahire: Dârü Sâdır, 1294.

Muhammed Yûsuf Mûsâ. *el-Emvâl ve nazariyyetü'l-akd fî'l-fıkhi'l-İslâmî*. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1987.

Mustafa el-Hin-Mustafa el-Buğâ-Ali eş-Şerbecî. *el-Fıkhi'l-menbecî alâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992.

Mustafa es-Süyûtî. *Metâlibü üli'n-nühâ fî şerhi Gâyeti'l-müntebâ*. y.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, 1415/1994.

Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânüsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-mubât*. nşr. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Necdî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî. *Hâşiyetü'r-Ravzî'l-mürbi' şerhi Zâdi'l-müstakni'*. nşr. Abdullâh b. Abdurrahmân b. Abdullâh b. Cibrîn- Sa'd b. Abdurrahmân b. Kâsım. y.y.: y.y., 1416.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mübezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Mutî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.

Okur, Hüseyin. "İslam Borçlar Hukukunda İsticrâr Akdi ve Mezheplerin Konuyla İlgili Mülâhazaları". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 1251-1271.

Özdemir, Ahmet. "Akitlerde İrade Beyanı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Temmuz-Aralık 2008): 123-137.

Özdirek, Recep. *İslâm Hukukunda Akdin Sınırları*. İstanbul: Yedirenk, 2010.

Râfî, Abdülkerîm b. Muhammed, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfî el-Kazvîni. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebir)*. thk. Ali Muhammed Muavvez-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1417/1997.

Sâdık b. Abdurrahman el-Garyânî. *Müdevvenetü'l-fıkhi'l-Mâlikî ve edilletüh*. Zliten: Mektebetü ibn Hamûde-Mısrate: Mektebetü's-Şa'b, 2010.

Sadrüşşerîa, Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *Şerhu'l-Vikâye*. Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed, Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî el-Halvetî. *Bulgatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.

Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *Mesâdirü'l-hak fî'l-fıkhi'l-İslâmî*, Kahire ty..

Serahsî, Şemsüleimme, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324–1331.

Suğdî, Ebû'l-Hasen (Hüseyn) Rükñülislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed. *en-Nütef fî'l-fetâvâ*. thk. Selâhaddîn Abdüllatîf en-Nâhî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

Şeyhîzâde. *Mecmau'l-enbur fî şerhi Mülteka'l-ebbur*. thk. Halîl İmrân el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî. *el-Mübezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfî*. thk. Muhammed ez-Zühaylî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem-Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1417/1996.

Şirbînî, Hatîb, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî. *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.

Tarsûsî, Necmeddin, Ebû İshâk Necmüddîn İbrâhîm b. Alî b. Ahmed. *Enfau'l-mesâil ilâ tabri'i'l-mesâil (el-Fetâvâ't-Tarsûsiyye)*. thk. Abdullâh Nezîr Ahmed Mizzî. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1435/2014.

Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Fıkhu'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1967-1968.

Zeylâ, Osman b. Ali. *Tebynü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

MODERN DÖNEM MİSİR SİYASİ ŞİİRİ VE KONULARI*

MODERN EGYPT POLITICAL POETRY AND ITS TOPICS

Muhammed Recai GÜNDÜZ

Dr. Öğretim Görevlisi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagati
ABD, gunduzz@gmail.com, orcid.org/ 0000-0001-8226-1439

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01 Mart 2021/01 March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 07 Haziran 2021 /07 June 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz/ July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 742-767.

Cite as / Atıf: Gündüz, Muhammed Recai. "Modern Dönem Mısır Siyasi Şiiri ve Konuları [Modern Egypt Political Poetry and Its Topics]". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 742-767.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

* Bu makale Prof. Dr. İsmail Güler'in danışmanlığında hazırlanan "Haşim Er-Rıfai Örneğinde Arap Siyasi Şiiri" adlı doktora tezinin ilgili bölümlerinden faydalanılarak yazılmıştır.

Öz

Modern zamanların Arap edebî başlangıcı, Napolyon'un 1798 yılında Mısır'ı işgal etmesi ile başlar. Fransızların yaklaşık olarak üç yıl süren bu işgali hem sosyal hem siyasî hem de kültürel olarak Mısır'ı derinden etkilemiş bu süreçte Mısır, birçok büyük siyasî olay yaşamıştır. Bu olaylar; işgal, işgal girişimleri, devrimler ve yerel hükümetlerin politikaları şeklinde sınıflandırılabilir. Buna bağlı olarak Mısır'ın modern dönem edip ve şairleri, yaşamış oldukları karmaşık ve hareketli siyasî şairlerine konu edinmekten kaçınmamışlardır.

İslam dünyasında yaşanan her bir siyasî olay bir diğer Müslüman ülkeyi doğrudan veya dolaylı olarak bir şekilde etkisi altında bırakmıştır. Mısır'da yaşanan siyasî gelişmelerin hemen hepsi Türkiye'de ve diğer İslam ülkelerinde de benzer şekilde gerçekleşmiş ve gerçekleşmeye devam etmektedir. Dolayısıyla bu olayların nasıl geliştiğini, ülkenin nasıl bir tutum sergilediğini ve bu olaylara karşı ülkenin nasıl muhafaza edileceğini öğrenmek, bu olayları şairlerine konu edinen şairleri tanımaktan ve şairlerini incelemekten geçmektedir.

Anahtar Kelimeler: Şiir, Siyasî Şiir, Mısır, Arap Şiiri, Modern Şiir

Abstract

The beginning of Arab literary of modern times starts with the occupation of Egypt by French soldiers (1798-1801). The impression left by the French occupation, which lasted for about three years, on the social, political and cultural structure of Egypt is profound. In the period following this occupation, Egypt went through many major political events. These events can be classified as occupation, occupation attempts, revolutions, and the politics of local governments. Consequently, modern Egyptian man of letters and poets did not hesitate to make the complex and dynamic politics they lived through into their poems. No political events in the Islamic world take place independently from another Muslim country, and these events affect each other. Almost all of the political developments in Egypt realize in a similar manner in Turkey and other Islamic countries. Therefore, learning how these events developed, how they were defended and how to protect the country against these incidents requires getting to identify the poets who have taken this kind of poetry as the theme of their poems and examining their poems.

Keywords: Poetry, Political Poetry, Egypt, Arab Poetry, Modern Poetry

Extended Abstract

Modern Arab history has witnessed many political and social developments since 19th century. Egypt has become a problematic region due to political instability, especially in the last period of the Ottoman Empire. The attempts to capture the region by many foreign powers, especially the British and the French, left the Ottoman Empire in a desperate situation. Since Mehmet Ali Pasha, who was appointed as the governor of the region, was not successful enough at the point of freedom of Egypt, they lived under British colonization for years and tried to gain strength from Arab nationalism to get rid of this situation. Although the nationalization policies that were initiated with the coming to power of Gamal Abdel Nasser excited the Egyptian people, many states, especially the USA, which took over the legacy of Britain, tried to keep Egypt under its control.

Dealing with political tensions, Egypt faced problems such as economic difficulties, imbalances in income distribution, poverty, corruption, dominant and despotic rule, nepotism and the inability of the people to have a voice in the administration of the country. Egypt, which survived the occupation of foreign powers, was exposed to the cruelty, injustice and corruption of its own country's rulers this time.

Arab poets, who were affected by these developments, did not neglect to use their thoughts, recommendations and poetry in this context within the framework of their own cultural criteria and political ideas. Especially the number of poets who combine the occupation attempts and oppression regimes they were subjected to with the concept of freedom is quite high.

The poems that these poets criticize against these events and write for other purposes are called political poetry. In other words, Political poetry is a type of poetry in which features of poetry such as satire, praise, and scolding are used in line with a goal. In this genre of poetry, a political view, party or thought is criticized, satirized or praised.

Political poetry, which has existed since ancient times and emerged with the increase of the Umayyad period political and sectarian groups, almost came to an end towards the end of the 19th century. However, the political process that started with the French operation in Egypt in particular, started to gain importance again as a result of the invasion attempts of Western countries to Arab countries after the First World War.

The number of poets dealing directly or indirectly with politics is quite high. Barûdi, Ahmed Shavkî, Sayyid Qutb, Ali el-Jârim, Abdurrahman Shukri, Ahmed Muharram, Ismail Sabrî, Mahmud Ghuneym and Abbad Mahmud al-Akkâd came first among these. While some of the political issues mentioned in those poems were directly related to politics and political parties, some of them were indirectly related. For example, criticisms of politicians, leaders, and rulers or their politics are seen directly related to politics. However, it can be said that an exiled poet's handling of his longing for his homeland or issues related to Islamic issues can be seen as indirectly related to politics.

Politics, which means in the dictionary undertaking management and carrying out activities, is the art of managing people. Therefore, the politician manages the internal affairs of his country as well as manages his relations with other countries within the framework of protecting the interests of his own country.

On the other hand, political poetry is a type of poetry in which the characteristics of poetry such as satire, praise, and criticism are used for a purpose. In this type of poetry, a political opinion, party or thought is criticized, satirized or praised. According to Hanân Abdurrahman's definition, political poetry is the poet's treatment of subjects such as politics, regime, democracy, election, war, colonialism, martyrs and heroes. It is one of the arts of poetry that the poet tries to solve by expressing a problem he aims with couplets. As in the past, as the management and authority systems in the modern period are also concerned with issues such as education, health, etc., which affect the social structure, political developments affect social life and are in an inseparable relationship with each other. Therefore, the state is the most important factor affecting the society. One of the ways of conveying social problems to the state is that poets seek solutions to these problems by expressing these problems in different turn of expressions.

Giriş

Edebiyat ve şiir, içinde doğduğu toplumun yaşadığı siyasî ve sosyal olaylarından etkilenir ve bu etki kendisinde iz bırakır. Zira edebiyat; toplumun geçirdiği siyasî, sosyal ve kültürel değişimlerin aynası konumundadır. Bu nedenle siyasî olayların edebiyata yansması kaçınılmazdır. Bir ülkenin tarihini yazacak olan kişiler, yaşanan siyasî değişim ve dönüşümleri yansıtacakları için bu edebî eserleri göz önünde bulundurmaları zorundadırlar. Bu münasebetle Mısır'ın geçirdiği siyasî, sosyal, edebî ve kültürel değişimleri bu edebî mahsuller üzerinden takip etmek mümkündür.

1798 Fransız İşgali Mısır tarihinde modern dönemin başlangıcı olarak kabul edilir. Yaklaşık 3 yıl süren bu işgal sürecinde Mısır halkı ile Fransızlar arasında sürekli çatışma ve mücadeleler baş göstermiştir.¹

Napolyon'un Mısır'a düzenlediği askerî harekât, Arap edebiyatı ve tarihinin bir dönüm noktası sayılmıştır. Bu harekât; Batı'nın İslam dünyasına kültür, edebiyat, ekonomik ve siyaset alanında nüfuzunun başlangıcı olarak görülür. Napolyon'un ordusunda yer alan doktor, edip, şair, eleştirmen, filozof ve zanaatkarlar sayesinde Mısırlılar, Avrupalılar ile yoğun ilişkiler içerisine girmiştir. Napolyon'un beraberinde getirdiği bu bilginler, Mısır'da okul, enstitü, rasathane, kütüphane, matbaa, ilmi ve edebi çalışmaların yapılacağı birçok merkez açmışlar bununla beraber iki Fransızca dergi çıkarıp bir Arapça yayınevi kurmuşlardır. Bütün bu kuruluşlar, Mısır'da her alanda ilim, bilim ve araştırmanın yoğunlaşma sürecini başlatmıştır.² Ne yazık ki edebiyat bu dönemde Ezher Üniversitesi'nde okutulan İslamî ilimler dışında hiçbir etki göstermemiştir.³

Bu dönemde Mısır halkının en önemli müktesebatından birisi özgürlük ve bağımsızlık şuurudur. Bu şuur, Mısır'ın salt siyasetten kurtulup düşünce hayatına, oradan da edebiyat alanına geçişini ivedileştirmiştir. Yine bu dönemde Mısır, çok büyük siyasî krizlere, çatışmalara ve çalkantılara şahit olmuştur. Filistin trajedisi, 1952 Devrimi ve Üçlü Düşman Hamlesi⁴ bunların başında gelmektedir.

Bütün bu siyasî ve kültürel değişimlerden etkilenen Mısırlı edipler ve şairler kendi parti, düşünce ve duruşlarına göre bu meseleleri değerlendirmiş ve ele almışlardır.

1.Siyasî Şiir

Sözlükte yönetimi üstlenme ve işleri yerine getirme gibi anlamlara gelen siyaset, milletleri yönetme sanatıdır. Dolayısıyla siyasetçi, ülkesinin işlerini yönettiği gibi diğer ülkelerle olan ilişkilerini de kendi ülkesinin çıkarları doğrultusunda yürütür.

¹ Şevkî Dayf, *el-Edebî'l-'Arabîyyü'l-mu'âsır fî Mısır* (Kahire: Daru'l-Me'ârif, 1992), 12.

² Hannâ el-Fâhûrî, *el-Cami 'fî Edebî'l-'Arabîyyi'l-hadîs* (Beyrut: Daru'l-Ciyil, 1986), 11; Ahmed Heykel, *Tatavvuru'l-edebî'l-hadîs fî Mısır*, (Kahire: Daru'l-Me'ârif, t.y.), 25.

³ Corci Zeydân, *Tarîhu'l-adâbi'l-lûğati'l-'Arabîyye* (Mısır: Hindâvi Eğitim Kurumu Yayınları, 2012), 1179.

⁴ Süveyş Krizi, Süveyş Savaşı ya da İkinci Arap-İsrail Savaşı, 1956 yılında, bir tarafta Mısır, diğer tarafta İngiltere, Fransa ve İsrail ve üçüncü tarafta Amerika Birleşik Devletleri ve Birleşmiş Milletler'in olduğu, diplomatik ve askeri karşılaşmalarla gerçekleşmiş krizdir.

Siyasi şiir ise hiciv, övme, yerme gibi şiirin özelliklerinin bir hedef doğrultusunda kullanıldığı bir şiir türüdür. Bu tür şiirde bir siyasî görüş, parti veya düşünce eleştirilir, hicvedilir veya methedilir.⁵ Hanân Abdurrahman'ın tanımına göre siyasî şiir şairin; siyaset, rejim, demokrasi, seçim, savaş, sömürge, şehit ve kahramanların övülmesi gibi konuları ele aldığı şiir türüdür. Şairin hedeflediği; şiir sanatlarını kullanarak beyitlerde bir sorunu dile getirip bu sorunu çözme çabasında olmasıdır.⁶ Yönetim ve otorite sistemleri sosyal ve toplumsal yapıyı etkileyen eğitim, sağlık vb. meselelerle ilgilendiğinden dolayı geçmişte olduğu gibi modern dönemde de siyasî gelişmeler sosyal hayatı etkilemekte ve birbiri ile iç içe geçerek ayrılmaz bir ilişki halini almaktadır. Bu nedenle devlet, toplumu etkileyen en önemli unsur konumundadır. Şairlerin, farklı üsluplar ile sorunları dile getirerek bu sorunlara çözüm aramaları, toplumsal ve sosyal problemleri devlete ulaştırmanın yollarından biridir.⁷

Emevî dönemindeki siyasî ve mezhepsel grupların artmasıyla birlikte ortaya çıkan siyasî şiir, uzun bir müddet var olmasına rağmen XIX. yüzyılın sonlarına doğru neredeyse bitme noktasına gelmiştir. Şu kadar ki özelde Mısır'da Fransız hareketiyle başlayan siyasî süreç ile genelde Birinci Dünya Savaşı sonrasında Batılı ülkelerin Arap ülkelerini işgal girişimleri, siyasî şiirin yeniden canlanmasına sebebiyet vermiştir. Bu dönem sanat açısından gelişme kaydetmesine rağmen halka sunulmak istenen mesajların doğrudan anlaşılabilmesi için şairler mesajlarını ancak belagat sanatından yoksun, yalın bir dille ifade edebilmişlerdir.⁸

2.1. Siyasî Şiirin Konuları

2.1. Vatan Sevgisi ve Özlemi

Vatan sevgisi veya vatanperverlik, kişinin yaşadığı veya doğduğu ülkenin bir parçası olduğunu hissetmesi, onu müdafaa ve muhafaza etmek için üzerine düşen görevi yerine getirme şuurunu, geçmişi ile övünme ve geleceğin tesisi için de mücadele etmesidir. Dolayısıyla vatan sevgisini konu alan şiirleri; şairin bu hissiyatı, vatanına duyduğu sevgi ve özlemi şiirlerinde duyurmasıdır.⁹ Arap edebiyatının en eski temalarından biri olan vatan sevgisi ve vatana duyulan özlem içerikli şiirler, siyasî şiirlerde en fazla işlenen konuların başında gelir. Bu temanın daha ziyade milliyetçi duygular ile kabile özlemi ve taassubu gibi amaçlar için kullanılmasının nedeni eski dönemlerde Arap toplumları arasındaki kabile çatışmaları, savaşlar ve yaşam tarzlarının bir gereği vatanlarından uzak yaşamaları olarak gösterilebilir. Aynı zamanda bu tema, modern dönemde siyasî tutumlarından dolayı sürgüne gönderilen veya maruz kaldıkları işgallerden dolayı bağımsızlık mücadelesi veren şairlerin vatana olan sevgi ve özlemlerinin farklı bir ifadesi olarak da değerlendirilebilir. Modern dönem Mısır'ında birçok şair, işgalci devletlere ve otoriter rejime karşı tutum sergilemelerinden dolayı sürgüne

⁵ Hannâ el-Fahûrî, *Tarihü'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Mensûrâti'l-Mektebeti'l-Bulsiyye, 1987), 267.

⁶ Gadbân Zeynep, *Mezâbiru's-Şi'ri's-Siyasî fî Şi'ri Halil Mutrân*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Cezayir: Muhammed Boudiaf üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, 2016), 7.

⁷ Habib er-Râvî, *eş-Şi'ru's-Siyasî fî'l-'Irakî'l-Hadîs*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Beyrut: Amerikan Üniversitesi, 1954), .2.

⁸ Salih Tur, *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbânî ve Poetikası*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 258.

⁹ Muhammed Muhammed Hüseyin, *İtticâhât Vataniyye fî's-Şi'ri'l-'Arabîyyi'l-mu'âsir*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984), 2/184.

gönderilmiştir. Bu nedenle modern dönemde vatan özlemini şiirlerinde dile getirenlerin çoğu sürgünde olan şairlerdir.

İnsanoğlu sosyal bir varlık olduğundan içinde bulunduğu toplumdan bağımsız yaşayamaz. Vatanında gerçekleşen her bir mesele ve hadiseye karşı verdiği tepki; komşusunda, mahallesinde, köyünde veya şehrinde meydana gelen her bir olaya verdiği tepki ile eş değerdir. İnsan kişisel ve toplumsal her felaketten etkilenir, acı çekenin acısını taşır, mutlu olanın ise mutluluğunu paylaşır. Yapısı itibarıyla insan bu durumda iken, olaylara en içten ve duygusal reaksiyon gösteren şair ve ediplerin böylesi hadiselerle tepkisiz ve sessiz kalmaları düşünülemez.¹⁰

Urâbî Devrimi, 1882 yılında İngilizlere karşı başarısızlıkla sonuçlandı ve bu ayaklanmanın liderleri Seylan adasına (Sri Lanka)¹¹ sürgüne gönderildiler. Uzak ülkede sürgüneyken hem aileleri, akrabaları ve dostlarından ayrı kalmanın hem de her dâim çoğunluğun ve gücün yanında olan insanlar tarafından terk edilip yalnız bırakılmanın acısı ve hüznü içerisindeydiler. Sürgüne gönderilenlerden biri de Bârûdî'dir. Sürgünde 17 yıl kalan Bârûdî, bu durumu fırsata çevirip kendisini en güzel şekilde yetiştirerek İngilizce öğrenmiştir. Sürgünde olduğu dönemde ediplerle sürekli mektuplaşan Bârûdî, şiirden ayrı kalmamış ve yazmaya devam etmiştir. Şiirlerinde vatanına, ailesine, akrabalarına ve dostlarına duyduğu özlemi dile getirmiş, vefat eden dostlarına mersiyeler yazmıştır. Vatanından ve yakınlarından uzakta, vatan özlemi içinde Seylan'da yazdıkları onun en dokunaklı şiirleridir. Geniş bir müktesebata sahip olan Bârûdî'nin Türkçe ve Farsçayı bilmesinin yanında Fransız ve İngiliz dil ve edebiyatına hâkim olması şiirinin muhtevâsını zenginleştirmiştir. Mısır'dan ayrılırken dile getirdiği şu dizeler ne derece acı çektiğini gözler önüne sermektedir:¹²

مَحَا الْبَيْنُ مَا أَبَقْتُ عَيْونُ الْمَهَا مَنِّي فَشَبَّتُ وَمَ أَقْضِ اللَّبَانَةَ مِنْ سَنِّي
عَنَاءٌ وَيَأْسٌ وَاشْتِيَاقٌ وَعُزْبَةٌ أَلَا شَدَّ مَا أَلْقَاهُ فِي الدَّهْرِ مِنْ غَبْنِ
فَإِنْ أَكُّ فَارَقْتُ الدِّيَارَ فَلِي بِهَا فَوَادُّ أَصَلَّتْهُ عَيْونُ الْمَهَا مَنِّي¹³

Ayrılık sevgilinin gözlerinin bende bıraktıklarını da aldı götürdü

Artık yaşım ile kendimi kandıramayacak kadar yaşlandım

Sıkıntı, umutsuzluk, özlem ve gurbet

Bakar mısın dünyada ne kadar sıkıntı çektiğime

¹⁰ Ubeyde eş-Şibli, *Şi'ru'l-Gurbe 'Ani'l-vatani beyne'l-kadimi ve'l-badîs*, (Katar: Dirâsât fi'l-Edebi ve'l-Fen, 2018), 15.

¹¹ Resmî adıyla Sri Lanka Demokratik Sosyalist Cumhuriyeti Güney Asya'da, Hindistan'ın 31 kilometre güneyinde ve Hint Okyanusu'nda bulunan bir ada ülkesidir. 1972 yılından önce Seylan olarak bilinirdi

¹² Abdurrahman er-Rafî'i, *Şu'arau'l-Vataniyye fi Mısır*, (Kahire: Daru'l-Me'arif, t.y.), 24; Ömer ed-Dusûkî, *Mahmud Samî el-Barûdî*, (Kahire: Daru'l-Me'arif, t.y.), 25; Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsır fi Mısır*, Kahire: Daru'l-Me'arif, 1992, s.91.; Nasuhi Ünal Karaarslan, "Barûdî", İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), V, 1992, 90-91.

¹³ Mahmud Samî el-Barûdî, *Dîwânu'l-Bârûdî*, thk. Ali el-Carim-Muhammed Şefik Ma'ruf (Beirut: Mektebetu'l-'Avde, 1998), 625.

Memleketten ayrılmış olsam da benim orada

Sevgilinin gözlerini benden saklayan bir gönlüm vardır.

Bârûdî bu şiirinde geride bıraktığı vatanını, ailesini ve dostlarını göremeyecek olmanın hüznünü, mahrum kaldığı sevgilisinin gözleri ile tasvir ederken vatandan ayrılmanın da ne derece zorlu ve fena bir durum olduğunu “hayatında gördüğü en zor sıkıntı” olarak nitelemiştir. Şiirde, Arabistan ceylanı (oryx) anlamında kullanılan *المها* kelimesi alımlı ve gözleri güzel olan kadına teşbih edilmiştir.¹⁴

Vatan sevgisini perçinlemesi, vatanına daha içten bağlanması, onun güzelliklerini ve değerini yeniden keşfetmesi Seylan'da geçirdiği sürgün hayatı sayesinde.

أَرَاكَ الْحِمَى شَوْقِي إِلَيْكَ شَدِيدُ
وَصَبْرِي وَنَوْمِي فِي هَوَاكَ شَرِيدُ
مَضَى زَمَنٌ لَمْ يَأْتِنِي عَنْكَ قَادِمٌ
بُشْرَى وَلَمْ يَعْطِفْ عَلَيَّ بَرِيدُ
وَحِيدٌ مِنَ الْخُلَّانِ فِي أَرْضِ غُرْبَةٍ
أَلَا كُلُّ مَنْ يَبْغِي الْوَفَاءَ وَحِيدٌ¹⁵
لَا فِي سِرْنَدِيْبٍ لِي خِلٌّ أَلُوْدُ بِهِ
وَلَا أَنْيْسٌ سِوَى هَمِي وَإِطْرَاقِي¹⁶

Ey Ülkemin bitkileri! Sizi olan özlemim büyüktür

Aşkından uykularım kaçtı ve sabrım da sönüktür.

Çok zaman geçti senden birinin bana gelmediği

Ve bir postacının yanıma uğramadığı

Gurbet ellerde dostlardan ayrı yalnızım

Her vefa bekleyen yalnız mı olacaktı!

Seylan'da ne vakit geçirebileceğim bir dostum

Ne de acı ve hüznüm dışında bir arkadaşım var

Gurbetin faydası kadar zararları da dokunmuştur. Bârûdî çok büyük sıkıntılar çekmiş ve hastalıklarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Hastalıktan ötürü bünyesi zayıflayan, gözlerini ve işitme duyusunu kaybeden Bârûdî, bu süreci şu şekilde anlatmaktadır:¹⁷

كَيْفَ لَا أُنْدُبُ الشَّبَابَ وَقَدْ أَصْبَحْتُ كَهْلًا فِي مِحْنَةٍ وَأَعْتَرَابِ
أَخْلَقَ الشَّيْبُ جِدَّتِي وَكَسَانِي خِلْعَةً مِنْهُ رَثَّةَ الْجِلْبَابِ¹⁸

Sıkıntı ve gurbette yaşlanmışken

¹⁴ Barûdî, *Dîvânu'l-Barûdî*, 625.

¹⁵ Barûdî, *Dîvânu'l-Barûdî*, 143.

¹⁶ Barûdî, *Dîvânu'l-Barûdî*, 370.

¹⁷ Ömer ed-Dusûkî, *Fi'l-edebi'l-hadîs*, (Beirut: Daru'l-Fikr, 1973), 2/223.

¹⁸ Barûdî, *Dîvânu'l-Barûdî*, 68.

Gençliğimin yasını nasıl tutmam ki

Yaşlılık enerjimi söndürdü ve bana

Hibe olarak elbiselerin en eskisini giydirdi.

Bârûdî şiirinde gurbetin ve gurbette çektiği sıkıntılarının kendisini ihtiyarlattığını ve bu ihtiyarlığın bütün enerjisini emerek onu gül gibi soldurduğunu ifade etmektedir. Henüz vatandan ayrılırken vatan özlemine dair şiirlerini yazmaya başlayan Bârûdî, gurbette geçirdiği onca yılın kendisinde bıraktığı izleri, gördüklerini ve hissettiklerini, vatanına olan özlemini tasvir ederek dile getirmiştir. 17 yıllık sürgün ağır hastalığa yakalanmasına neden olmuş ve ancak bu sayede dönemin yöneticilerinin izni ile 1900 yılında tekrar vatanına dönebilmiştir. Mısır'a dönmesi "edebiyat bayramı" olarak nitelendirilmiş, evi; ediplerin, şairlerin ve tenkitçilerin merkezi haline gelmiş ve burada edebî çalışmalar sürdürülmüştür.¹⁹

Modern Arap şairlerinin en meşhuru olan Ahmed Şevkî, I. Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla İngiliz sömürgeciliğine karşı hareket eden yönetimin yanında yer alması nedeniyle 1914 yılında İspanya'ya sürgüne gönderilmiştir. Ahmet Şevkî'nin şiir yönelimi; İspanya sürgününden önce ve sonra olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sürgüne gönderilmeden önce saray şairi olarak addedilmiş ve şiir muhtevasının neredeyse hepsi, o dönemde yönetimde olan 2. Abbas çerçevesinde gelişmiştir. Ahmed Şevkî Avrupa edebiyatından etkilenmiş olsa da klasik şairler gibi her fırsatta yönetimi ve sarayı öven şiirler kaleme almıştır. Ancak İspanya'ya sürgün edilmesi ile Endülüs'te kaldığı beş yıl içerisinde çektiği sıkıntılar, içinde alevlenen vatan sevgisi ve özlemine dair şiirler yazmasına vesile olmuştur. Sürgünden döndükten sonra da bu duygularla şiir yazmış, tam bir halk şairi olmuştur.²⁰ Sarayla bağını koparan Ahmet Şevkî, şiirlerinin muhtevasını saraydan bağımsız serbest ve geniş tutmuştur. Bu nedenle Ahmet Şevkî'nin son dönemlerinde yazdığı şiirleri, gençliğindeki şiirlere göre daha güçlüdür.²¹ Sürgünden 1920 senesinde döndüğünde ülkesine duyduğu özlemi şu beyitlerle ifade etmiştir:

وَيَا وَطَنِي لَقَيْتُكَ بَعْدَ يَأْسٍ كَأَنِّي قَدْ لَقَيْتُ بِكَ الشَّبَابَا
وَلَوْ أَنِّي دُعَيْتُ لَكُنْتُ دِينِي عَلَيْهِ أَقَابِلُ الحَتَمِ المَجَابَا
أُدِيرُ إِلَيْكَ قَبْلَ البَيْتِ وَجَهِي إِذَا فَهَتْ الشَّهَادَةَ وَالمَتَابَا

Ey Vatanım! Ümitsizlikten sonra kavuştum sana

Sanki sende gençliğimi bulmuş gibiyim

Ölüme çağrıldığımda dinim sen olurdun

Ve bu din üzere canımı verirdim.

¹⁹ Dusûkî, *Fi'l-edebi'l-hadîs*, 224-225.

²⁰ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'asır fi Mısır*, 119-120.

²¹ Rafî'î, *Şu'aran'l-vatanîyye fi Mısır*, 46.

Şehadet ve dönüş zamanı geldiğinde

Kabe'den önce sana dönerdim.

Konusu vatan sevgisi olan şiirler, yalnızca vatandan uzakta yazılan ve özlem içeren şiirlerden ibaret değildir. Bilakis ülke içindeki siyasî ve sosyal durumlara karşı halkı uyandırmak, medeniyeti ve kültürünü övmek de vatan sevgisine dair yazılan şiirlerden sayılır. Özellikle işgal ve zulüm altında olan halklar, ruhlarına iyi gelecek, kendilerini cesaretlendirecek ve coşturacak bir şey bulamadıklarında, yönlerini eski görkemli tarih ve medeniyetlerine dönerler. "Nil şairi" olarak tanınan edip Hâfız İbrahim de ülkesinin siyasî süreçlerde maruz kaldığı sıkıntılardan ötürü "Vatanım" adlı şiirini kaleme almış ve vatan sevgisini dile getirmiştir. Daha sonra bu şiiri Kızlar Okulu'na destek amacıyla yapılan törende okumuştur.²²

كَمْ ذَا يُكَابِدُ عَاشِقٌ وَيُلاقِي فِي حُبِّ مِصْرَ كَثِيرَةَ العُشَّاقِ
إِنِّي لِأَحْمَلُ فِي هَوَاكِ صَبَابَةً يَا مِصْرُ قَدْ خَرَجْتَ عَنِ الأَطْوَاقِ
لَهْفِي عَلَيْكَ مَتَى أَرَاكَ طَلِيقَةً يَحْمِي كَرِيمَ جِهَاكِ شَعْبٌ رَاقِي

Çokça aşığı olan Mısır sevgisinden

Aşık ne sıkıntılar çekiyor ve rahatından vazgeçmiyor

Ben sana olan aşkımdan derin özlem duyuyorum

Ey Mısır! Bu özleme artık tabammülüm yok

Ab bir bilsem ne zaman göreceğim seni hür

Ve yüce bir halkın toprağını koruduğunu

İngilizlerin Mısır'dan çekilmesine sevinen Hâfız İbrahim "Kurtuluş Günü" adlı şiiri ile bu sevincini ifade ederek bu bağımsızlığın gurbete sürgün edilen veya zindana atılan edip dostlarının geri dönmesine ve kurtulmasına vesile olacağını ummaktadır.²³

أَشْرَقَ فَدَتَكَ مَشَارِقُ الإِصْبَاحِ وَأَمِطَ لِتَامِكَ عَن نَهَارٍ ضَاحِي
بَوْرَكَتَ يَا يَوْمَ الخَّلَاصِ وَلَا وَنْتَ عَنكَ السُّعُودُ بِعُدُودَةٍ وَرَوَاحِ
بِاللهِ كُنْ مُنْمَأً وَكُنْ بُشْرَى لَنَا فِي رَدِّ مُغْتَرَبٍ وَفَكَ سَرَاحِ

Doğ ey Mısır, sabahın ışıkları sana feda olsun

Peçeni kaldır aydınlık olan günden

Mübarek olsun en kurtuluş günün

²² Arif Hiccâvî, *İhyau'ş-şi'ri*, (Kahire: Daru'l-Maşrık, 2018), 444.

²³ Ahmet Yıldız, *Nil Şairi Hâfız İbrahim ve Siyasî Şiirleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 78.

Sabah akşam hep baharın açık olsun

Bize bereket getir ve müjdecî ol

Gurbette olanların geri dönmesi ve esirlerin serbest bırakılmasında

2.2. Arap Milliyetçiliği

Siyasi anlamda Müslümanlar arasında milliyetçilik fikrinin yayılması, Batı dünyası ile yoğun temasa geçilmesiyle beraber başlamıştır. Fransız İhtilâliyle birlikte Müslümanlar, Avrupa'da yaygın olan 'anavatan' ve 'milliyet' gibi fikirleri, Avrupa'da bulunan Türkler ve Mısırlı Araplar aracılığıyla XIX. yüzyıl başlarında öğrenmişlerdir. Bu anlamda Mısırlı edip muallim Rifâ'a et-Tahtâvî, Araplar arasında milliyetçilik fikirlerinin yayılmasındaki önemli isimlerden biridir. Mısır'ın aydınlanması denilen "nahda" hareketinin önderlerinden sayılır. Tahtâvî 1826-1831 yılları arasında Fransa'da bulunmuş ve 1834 yılında yayımladığı kitabında²⁴ orada edindiği tecrübelerini aktarırken milliyetçilik ile ilgili kavramlara da vurgu yapmıştır. Milliyetçilik akımı, Mısır'da Avrupa'nın Müslümanlar aleyhine ilerleyişine ve İngilizlerin Mısır'daki uygulamalarına karşı İslâm modernizmi ve Mısır milliyetçiliği şeklinde gelişerek ülkede kendini farklı bir pozisyonda göstermiştir.²⁵ Arap coğrafyasının tamamına hâkim olacak milliyetçilik hareketlerinin başlamasına öncülük etmiş ve modern dönemde bu akımın başlamasında önemli rol oynamış olan Napolyon'un 1798 yılındaki harekâtı da Mısır'da milliyetçilik fikirlerini yaymış ve gerekli ortamı hazırlamıştır.

Yine siyasî anlamda 1948 yılında yaşanan Filistin trajedisi, sadece Filistinlilerin değil bütün Arap ülkeleri arasında bir bilinçlenmenin başlamasına vesile olmuş hem duygusal hem de siyasi anlamda birleştirici bir rol oynamıştır. Mısırlı devlet adamı Cemâl Abdunnâsır'ın da Mısır'da Arap milliyetçiliği fikrini büyük Arap kitleleri ile buluşturması nedeniyle adı ön plana çıkmıştır.²⁶

Klasik dönem şiirlerinde edebî anlamda milliyetçilik teması yokken Modern Arap şiirinin en önemli temalarından biri olmuştur. Arap ülkelerinin sömürgeci işgallere maruz kalması neticesinde bu akım o dönemde bir ideoloji haline gelmiş Arap şairlerinin şiirlerinde işledikleri en temel konuyu teşkil etmiştir.²⁷ XIX. yüzyılda başlayan Arap milli kalkınma şuurunun doğuşu ile milliyetçi şiirlerin ortaya çıkışı birbirine paraleldir. Ancak bu çıkış, yağmurun ilk damlasından ibarettir. Anayasa ve özgürlük hareketiyle başlayıp kök salan Arap siyasî şiiri daha sonraları sömürge altına giren Arap ülkelerinin Birinci Dünya Savaşı'na kadarki zaman diliminde varoluş, milliyetçilik mücadelesi ve Batı sömürgeciliğine olan tepkisellik ile yeni bir boyut kazanmıştır.²⁸

²⁴ "Tahlisu'l-İbrîz" kitabı, modern zamanda batılılaşmanın ve o zaman ortaya atılan "iktibas, kadın ve özgürlük meseleleri" gibi konuların teorik temelinden bahseder.

²⁵ Bayram Soy, Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e kadar, *Bilg*, 30 2004, 176-177.

²⁶ Zafer Ceylan, Modern Arap Şiirinde *Mito Poetik İsyân Temmûzî Şiir Hareketi* (Ankara: Çizgi Kitabevi yayınları, 2019), 189.

²⁷ Mehmet Yalar, *Modern Arap Şiiri* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 211.

²⁸ Ömer ed-Dakkâk, *el-İtticâbu'l-kavmî fi Şi'rî'l-'Arabî'l-badîs*, (Halep: Mektebetu's-Şark, 1963), 416.

Hâfız İbrahim, Ali el-Cârim (1881-1949), Ahmed Muharrem (1877-1945) ve Mahmud Guneym (1902-1972) Mısır'da, Arap milliyetçiliğini şiirlerine yansıtan şairlerin önde gelenleridir.²⁹ Kahire doğumlu Ahmed Muharrem Türk kökenli olmakla beraber Mısır'a olan sevgisinden ve Mısır'ı bölünmez ve bağımsız bir ülke olarak görmek istediğinden her türlü yabancı işgal ve istilaya karşı ayaklanmalara ve devrimlere destek olmuş milliyetçiliği ve Arap birliğini konu edinen şiirler kaleme almıştır.³⁰

أُمَمَ الْعُرُوبَةِ جَاءَ يَوْمُكَ فَاغْلِبِي وَإِلَى مَكَانِكَ فَاغْلِبِي وَتَقَدَّمِي
لَكَ فِي فَمِ الْأَحْدَاثِ دَعْوَةٌ صَارِحٍ يَنْفِي الْقَرَارَ عَنِ الشُّعُوبِ النَّوَمِ
فَدَعِيَ الْمَضَاجِعَ وَأَنْفُضِي عَنْكَ الْكَرَى وَخُذِي السَّبِيلَ إِلَى الْمَقَامِ الْأَعْظَمِ
ضُمِّي الْقَوْمَى وَتَجَمَّعِي فِي وَحْدَةٍ عَرَبِيَّةٍ تَحْمِي الْإِلْوَاءَ وَتَحْتَمِي
لَا تُؤْثِرِي الْعَيْشَ الدَّلِيلَ وَجَانِي حُلُقَ الضَّعِيفِ وَشِبْمَةَ الْمِسْتَسْلِمِ

Ey Arap halkları, artık gün senin günün bunu bil

Ayağa kalk ve layık olduğun yere doğru ilerle

Her olayda sana apaçık bir davet vardır

Tüm halklara uykuyu haram edecek

Uyumayı bırak ve uykuyu kendinden defet

Artık en büyük makama doğru yol al

Toplan ve güçlerini birleştir

Sancağı koruyacak ve kendini koruyacak Arap birliği için

Muharrem, bu şiirinde Arap milletlerinin artık ayaklanması, kenetlenmesi, bir araya gelmesi ve güçlenmesi gerektiğini vurgularken bu birlikle hem Arapçılığı hem de kendi ülkelerini korumalarının ne derece önem arz ettiğine dikkat çekmiştir. Kendisi aslen Türk olmasına rağmen düşüncesi, ruhu ve dili ile tam bir Arap milliyetçisidir.³¹ Ancak bu milliyetçilik onu İslam birliği ve İslam düşüncesinden alıkoymamakta şiirlerinde Arap milliyetçiliğinin yanında İslami hassasiyetini ortaya koyan konulara da çokça yer vermektedir.³² "el-İhyazet'ul-İslamiyye" olarak ta bilinen "Dîvânü Mecd'il-İslâm" adlı divanında İslam dininin yüceliği, Hz. Peygamber'in hayatı, gazveleri başta olmak üzere Arapların kahramanlıklarını konu edinen Muharrem,³³ ırkçı Arap edip ve düşünörlere karşı çıkmış

²⁹ ed-Dakkâk, *el-İtticâhu'l-kavmî fi'ş-ş-i'ri'l-'Arabî'l-hadîs*, s.30.

³⁰ Muhammed Abdulmun'im el-Hafâcî, *Dirâsât fi Edebi'l-'Arabîyyi'l-mu'âsır ve Medârisuhu*, (Beyrut: Daru'l-Ciyil, 1992), 1/138.

³¹ Hafâcî, *Dirâsât fi Edebi'l-'Arabîyyi'l-mu'âsır ve Medârisuhu*, 139.

³² Mustafa Abdurrahman Talib, *Şa'iru'l-'Urûbe ve'l-İslam Ahmed Muharrem ve Divânub*, (Yayımlanmamış doktora tezi), (Pakistan, 1992), 28.

³³ Dakkâk, *el-İtticâhu'l-Kavmî fi'ş-ş-i'ri'l-'Arabîyyi'l-hadîs*, 230.

Osmanlı hilafeti yıkılmadan önce de çoğu Mısırlı şairin aksine Osmanlı'yı ve yönetimini savunarak İslam birliğine vurgu yapmıştır:³⁴

يا آل عثمانَ من تركٍ ومن عربٍ وأي شعبٍ يساوي الترك والعرب
صونوا الهلالَ وزيدوا مجدهَ علماً لا مجدَ من بعده إن ضاع أو ذهب

Ey Türk'ten ve Arap'tan oluşan Osmanoğulları

Hangi millet Türk ve Arap gibi olabilir ki

Hilali koruyun ve şerefini yüceltin ve bilin ki

O olmayınca veya gidince şeref kalmasız

Arap diline olan bağlılığı ve Arap milliyetçiliğine olan sevgisi ile bilinen ve 'Arapçılık ve İslam' şairi olarak adlandırılan tarihî roman yazarı Ali el-Cârim, Mısır halkının bağımsızlık mücadelesi içinde olduğu dönemlerde Arapların izzet ve şereflerini korumaları için bu iki olguya teklifsiz bağlı kalmanın gerektiğini savunmuştur. Şiirlerinde peygamber soyuna mensubiyetinden övünerek bahsetmiş ve bunun kendisi için bir şeref olduğunu ifade etmiştir.³⁵ Milliyetçi ruhunun yanı sıra edebî başarısıyla da Arap toplumlarının övüncü haline gelmiştir.³⁶ Mısır milliyetçiliğine ve edebiyatına olan katkısı 'Nil'in Şairi' Hâfız İbrahim'den daha az değildir. Cârîm; Mısır'a, Mısır'a mensup olan herkese ve Mısır'a ait olan her şeye sevgi beslediğini vurgulayarak Mısır'ın medeniyeti ve kültürü ile övünmüştür.³⁷ Şair, 1939 yılında Kahire Üniversitesi Arap Sağlık Kongresi'nin açılışında okuduğu 'Mısır' adlı şiirinde bu sevgisini şöyle dile getirmiştir.³⁸

صَوَّرَ اللهُ فِيكَ مَعْنَى الْخُلُودِ فَأَبْلُغِي مَا أَرَدْتَهُ ثُمَّ زَيْدِي
أَنْتِ يَا مِصْرُ جَنَّةُ اللهِ فِي الْأَرْضِ وَعَيْنُ الْعَالَمِ وَأَوَّاءُ الْوَجُودِ
أَنْتِ أُمَّ الْمُجْدِّينَ بَيْتَ طَرِيفٍ يَتَحَدَّى الْوَرَى وَبَيْتَ تَلِيدِ
كَمْ جَدِيدٍ عَلَيْهِ نُبُلٌ قَدِيمٍ وَقَدِيمٍ عَلَيْهِ حُسْنٌ جَدِيدِ

(Ey Mısır) Allah sende ebedîliği tasvir etmiş

İstedığın kadar yüksel ve büyü

Sen ey Mısır! Ey Allah'ın yeryüzündeki cenneti

Ve sen ey Varlığın v'si ve ululuğun u'su

³⁴ Dakkâk, *el-İtticâbu'l-Kavmi fi Şi'rî'l-'Arabîyyi'l-hadîs*, 37.

³⁵ Sadık Abdullah Ebu Süleyman, "el-'Urûbe fi Dîvânî'l-Cârim", Şam: *Mecelletu-Mecme'i'l-Luğati'l-'Arabîyye*, 107, 2006, 57.

³⁶ Ahmed Zeki Ebû Şadî, *Kadâya Şi'rî'l-mu'asır*, (Kahire: Hindâvi yayınları, 2014), 74.

³⁷ Bedreddin Süleyman Ahmed, *Mısır fi Şi'rî'l-Carim* (Kahire: Mektebetu'l-Ezher, y.y), 41.

³⁸ Ali el-Cârim, *Dîvânü Ali el-Cârim* (Beyrut: Daru'ş-Şurûk, 1986), 21.

Sen ki insanlığa meydan okuyan yeni ile

Eski asaletlerin anasıdır.

Üzerinde eskinin şâni olan nice yeniler

Üzerinde yeninin zarafeti olan nice eskiler vardır.

Cârim bu şiirinde, Mısır'ın doğal güzelliklerinden ve konumundan dolayı Allah'ın yeryüzündeki cenneti olduğunu ifade etmiş ve Mısır'ı ebediliği ile tasvir ederken onun tarihten bile daha eski olduğunu vurgulamıştır. Şiirde varlığı (v), ululuğu (u) harfiyle sembolize etmiş, kelimenin ortasında geçmesinden ötürü hem geçmişin hem de geleceğin tam ortasında olduğunu ve ikisine de hükmettiğini ifade etmiştir.³⁹

Milliyetçi duyguların gün yüzüne çıkmasının iyi tarafı esasen insanların Batı medeniyetine karşı kendi medeniyet ve geleneklerini savunmuş olmalarıdır. Mahmud Guneym, Arap dili ve belagat sevgisi ile yetişmiş aydınlardan biridir. Müslüman toplumların izzetinin İslâm'ın izzetine bağlı olduğunu vurgulamış bu medeniyeti korumanın tek yolunun İslamî değerlerin korunması olduğunu savunmuştur.⁴⁰ Siyaset, vatan sevgisi, İslam medeniyeti gibi pek çok konuda şiirler kaleme almıştır.⁴¹

Arapları tek çatı altında birleştirmeyi ve ülkelerini yabancı sömürgelerden kurtarmayı amaçlayan birçok şair, milliyetçilik çağrısı yaparken İslam ve Arapçılığı birbirinden ayırt etmemiş gözükseler de Arap ülkeleri ile diğer Müslüman ülkeleri birbirinden farklı görmüşlerdir. Mahmud Guneym ise bu düşünceye karşı olduğunu belirterek Arapçılığın bütün İslam âlemini içine aldığını ifade etmiştir.⁴²

وما العروبة لفظٌ إن نطقت به فالشرق والصَّادُ والإسلامُ معناه

Arapçılık alelade bir söz değildir, onu söylediğinde

Doğuyu, Arapları ve İslam'ı kastetmiş olursun

2.3. Filistin Trajedisi

Arapların neredeyse ittifak ettikleri tek konu olan Filistin meselesinin temelini 1917 yılındaki Balfour Deklarasyonu ve sonrasında 1948 yılında İsrail Devleti'nin kurulmasının ardından yaşanan çatışmalar, savaşlar, zulümler, sürgünler ve Filistinlilerin çektiği acılar olduğu söylenebilir. Her ne kadar özelde Filistinlilerin bir meselesi olsa da bu trajedi hem Arapçılık hem de İslami düşünce gereği bütün Arapları ve Müslümanları ilgilendirmiş dolayısıyla bütün Arap ve Müslüman şairlerin şiirlerine konu olmuştur.

³⁹ Bedreddin Süleyman Ahmed, *Mısır fi Şi'ri'l-Carim*, 42.

⁴⁰ Muhammed Veylâli, el-Kadâya'l-esasiyye ve's-suveril'-beyaniyye fi Şi'ri Mahmud Guneym, [https://www.alukah.net/literature_language/0/29144/\(20.01.2011\)](https://www.alukah.net/literature_language/0/29144/(20.01.2011))

⁴¹ Ahmed Abdüllahatif el-Cada', Hüsnü Ethem Cerrar, *Şu'arau'd-da'veti'l-İslamiyye fi'l-'Asri'l-hadıs* (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1978), 2/51-52.

⁴² İbrâhim el-Ni'me, *ed-Da'vatu'l-kavmiyye* (Amman: Daru'l-Me'mûn, 2008), 40-41; İbrâhim el-Ni'me, *Muamerât fi Munâcebeti'l-İslam* (Amman: Daru'l-Me'mûn, t.y), 211-212.

İsrail'in işgal ve zulüm politikası izleyerek birçok Filistinli insanı öldürmesi, İslam âleminin tümünde tepkiye yol açmıştır. Bu tepkilerini şiirlerine yansıtarak dile getirenlerin başında Mahmud Derviş, Nizâr Kabbânî ve Emel Dunkul gelmektedir.⁴³ Bu minvalde şiir yazar şairlerin gayesi Filistin'de yaşanan zulmü, sürgünü, tedhişi ve tecridi kaleme alarak halk nezdinde direnişi canlı tutmaktır.⁴⁴ Şairlerin ve ediplerin bu bağlamda ele aldıkları konular "hürriyet, özgürlük, siyaset, aidiyet ve Filistin sorunu" olarak sıralanabilir.⁴⁵ 1950'li yıllardan sonra Filistinle ilgili şiirlerde direniş temasının ağır bastığı görülmektedir. Emel Dunkul, bu eğilimin önemli şairlerinden biridir. "Barışma!" adlı şiirinde Filistinlileri her türlü zulme ve işgale karşı başkaldırmaya çağırır:⁴⁶

لا تصالح!
..ولو منحوك الذهب
أترى حين أفقاً عينيك
ثم أثبتت جوهرتين مكانهما..
هل ترى...?
هي أشياء لا تشتري
لا تصالح على الدم.. حتى بدم!
لا تصالح! ولو قبل رأس برأس
أكلك الرؤوس سواء؟⁴⁷

*Barışma, sana altın dahi verseler, senin gözlerini çıkarsam ve yerine iki mücevher koysam, görebilir misin?!
Bunlar paha biçilmez... Kana karşılık kan bile olsa sakın pazarlık yapma, başa karşılık bir baş deseler
dahi... Her baş aynı mı sanıyorsun?!*

"İtiraz Prensi" olarak bilinen Dunkul, Filistin meselesini bir "varlık" sorunu olarak görüp direnişin bağımsızlık için tek çare olduğunu ve Arap liderlerinin hiçbir antlaşma için İsrail ile yakınlaşmaması gerektiği görüşünü savunmuş "Barışma" şiirini de bu bağlamda kaleme almıştır.⁴⁸

Yusuf Karadavî de Filistin'i konu edinen şiirler yazmış; Filistin'e olan özlem, Filistin'in özgürlüğüne kavuşması, Filistin davası uğruna şehit düşenleri anma gibi konuları ele almıştır. Her Müslümanın Filistin'in bir gün tutsaklıktan kurtulacağına dair bir inancı vardır. Karadavî

⁴³ Ahmet Kazım Ürün, Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Temalar, *SÜEFD*, 35, 2016, 139.

⁴⁴ Muhammet Berat Can, Filistin Direniş Edebiyatı, *Ssjournal*, 5/7, 2019, 3390.

⁴⁵ Ürün, *Modern Arap Edebiyatı* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 135.

⁴⁶ Ürün, *Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Temalar*, 140.

⁴⁷ Şiirin tamamı için bkz. Emel Dunkul, *al-A'malu's-şi'riyyetu'l-kâmile* (Kahire: Mektebetu'l-Medbûli, 1987), 324-336.

⁴⁸ Mehmet Hakkı Suçın, İtiraz Prensi: Emel Dunkul, *Aksi Sanat Edebiyat Dergisi*, 3, 2018, 34.

de "el-Avde" şiirini, Müslümanların bu inancı her daim hatırlaması ve bu inancın Müslüman gençlerin dillerinde bir şarkı gibi dolaşması gayesiyle kaleme almıştır.⁴⁹

أنا عائد.. أنا عائد، أفسمتُ أبي عائدُ
والحقُّ يشهد لي ونعم الشَّاهدُ
ومعِّي القَدِيقَةُ والكِتابُ الخالدُ..
ويقودني الإيمانُ نعم القائدُ
يا ثالثَ الحرمين يا أرضَ الفدا..
آليتُ أجعلُ منك مقبرة العدى
ذقت الردى إن لم أعد لك سيدًا..
طعم الردى دون الحياة مشردًا

Döneceğim, döneceğim, yemin olsun döneceğim
Allah şahidim olsun ki o ne güzel şabittir
Elimde silahlarla ve Sonsuz kitap ile
İmanımdır beni yöneten o ne güzel komutandır
Ey Haremeyn'in üçüncüsü ey uğruna can verilesi toprak
Seni düşmana mezar yapmaya yemin ettim
Sana başım dik olarak gelmezsem ölümü tadayım
Yaşam olmadan ölümün tadına varılmaz

2.4. Günlük Siyasi Meseleler

Şairler, yaşadıkları toplumun siyasi olaylarını, hayata ve siyasete bakış açılarına göre farklı yöntemlerle kaleme almışlardır. Bazı şairler siyasî otoritenin yanında yer alırken bazıları da bu otoriteye muhalif bir tavır takınmıştır. Bu şiirleri kaleme alma amaçları genelde halkı bilinçlendirmek, otoriteyi eleştirmek veya övmektir. Bu şiirleri, isim vererek veya hadiseyi doğrudan zikrederek sunmayı tercih edenlerin yanı sıra îma yolu ile ve farklı imgelerin arkasına sığınarak sunmayı tercih edenler de olmuştur. Mısır'ın modern dönemindeki çalkantılı ve değişen siyasî yaşamı bu temayı konu edinen şairlerin şiirlerinde çeşitliliğe yol açmıştır.

Ahmet Şevkî, Hâfız İbrahim, İsmail Sabri; siyasî olaylardan son derece etkilenen, duyguları kabaran ve bu duygular neticesinde olaylara şiirleri ile ayna tutan şairlerin başında gelmektedir. Hâfız ve Şevkî'nin aksine İsmail Sabri, genellikle siyasî olaylarda tarafsız kalmayı

⁴⁹ Yusuf Karadavî, *Nefehât ve Lefehât*, Thk. Husni Edhem Cerrâr (Amman: Daru'l-Me'mûn, 2008), 129.

tercih etmiş, şiirlerini dini duygular çerçevesinde değil de yaşanan olayların insanî boyutundan hareketle kaleme almıştır. Sultan Abdülhamid'in tahttan indirilmesini konu edinen şiirinde de bu tarafsız yaklaşımını göstermiştir.⁵⁰ Ancak Abbas Paşa'nın siyasetini beğendiğini, zekasına hayran kaldığını⁵¹ ve Abbas Paşa'nın hac görevini yerine getirdikten sonra ülkeye dönüşüne dair bir şiir yazarak gelişle bölgenin şenlendiğini ifade etmiştir.⁵²

عباس... قد سُبِّحت البلادَ سياسةً سيُحدث التاريخُ عنها الأعصرا
أَنقذت حُكْمَكَ بادِهاً بِمَسائِلٍ دَقَّتْ على الحُكْماءِ أَنْ تُتَصَوَّرا
وَبَنَيْتَ سَدًّا بِذِكائِكَ دَوْغَمَ فَأَرَيْتَنَّا اليَأْجُوجَ والإسْكَندرا
حَقَّقْتَ آمالِ البلادِ وَجَزَّتها شَأْواً وما جُرَّتِ الشَّبَابَ الأَنْضرا

*Ey Abbas! Ülkeyi öyle güzel yönettin ki
Asırlar boyunca tarih bundan bahsedecek,
Yönetimini büyüleyici fikirlerle icra ettin
Yöneticilerin tasavvur edemeyeceği incelikte,
Zekân ile onlara bir set çektin,
Bizlere Yecüc ve İskender'i gösterdin.
Ülkelinin arzularını yerine getirmekten çok daha fazlasını yaptın
Sen daha gençliğinin başındayken*

İsmail Sabri bu şiirinde o dönemin hükümdarı olan Abbas Paşa'yı överek bozguncuları Yecüc'e benzetip, Abbas'ı da Yecüc ve Mecüc'ü insanlardan korumak için set inşa eden İskender'e benzetmiştir.⁵³

Halkın aydınları ve manen liderleri olan şairler, günlük siyasî söylemlerinin yanı sıra halkın sorunlarıyla da birebir ilgilenmişlerdir. Örneğin Vasıf el- Gâlî, babasının vefat yıl dönümünün yaklaşması dolayısıyla İsmail Sabri'ye bir mektup yazarak şairlerin düşünce adamları ve halkın liderleri olduğunu ifade etmiştir. Kendisinden çatışma içinde oldukları Kıptilerle aralarında aracı olmasını ve söz konusu hadiseyle ilgili bir şiir kaleme almasını talep etmiştir. İsmail Sabri bu talep üzerine Butros Gâlî konusunda Müslüman ve Kıptilerin aynı vatanın evlatları olduğunu, İslam ve Hristiyan dinlerinin aynı kökten beslendiğini, her ikisinin de iyiliği emredip kötülükten alıkoyduğunu vurgulamıştır.⁵⁴

⁵⁰ Ömer ed-Dusûkî, *fî Edebi'l-Hadîs*, 1/124.

⁵¹ Muhammed Muhammed Hüseyin, *İtticâbatu'l-Vataniyye*. s.184.

⁵² İsmail Sabri, *Dîvân İsmail Sabri*, thk.: Muhammed el-Kassâs, Amir Muhammed Buhayri, Ahmed Kemal Zekî (Beyrut: Daru'l-İhyâ'it-Turasi'l-'Arabî, t.y.), 132.

⁵³ Hüseyin, *İtticâbat el-Vataniyye*, 184.

⁵⁴ Hüseyin, *İtticâbat el-vataniyye*, 139-140.

مَعَشَرَ الْقِبْطِ يَا بَنِي مِصْرَ فِي السَّرَاءِ وَقَدْ كُنْتُمْ فِي الضَّرَاءِ
قَدْ فَقَدْنَا مِنَّا وَمِنْكُمْ كَبِيرًا كَانَ بِالْأَمْسِ زِينَةَ الْكِبْرَاءِ
دِينُ عَيْسَى فَيْكُمْ وَدِينُ أَحِيهِ أَحْمَدَ يَأْمُرُونَنَا بِالْإِحْيَاءِ
مِصْرَ أَنْتُمْ وَنَحْنُ إِلَّا إِذَا قَامَتْ بِتَفْرِيقِنَا دَوَاعِي الشَّقَاءِ
مِصْرَ مِلْكُ لَنَا إِذَا تَمَّاسَ كُنَّا وَإِلَّا فَمِصْرُ لِلْغُرَبَاءِ

Ey Kıptiler, Ey bollukta olduğu gibi / Zorlukta da var olan Mısır'ın evlatları

Hem sizden hem bizden bir büyüğü kaybettik / Daha düne kadar büyüklerin efendisi olan

Ki hem İsa hem de Kardeşi Ahmed'in dini / Bizde kardeş olmayı emrediyor

Mısır siz ve bizleriz/ düşmanca nedenler bizi ayırmadığı sürece

Birbirimizi bağlandığımızda Mısır bizimdir / Aksi halde yabancıların olacaktır.

Hâfız İbrahim, ülkesinin toplumsal ve siyasî meselelerine değinerek bu meseleleri halka ulaştırmak için şiirlerini bir araç olarak kullanmış "Halk Şairi" adıyla da şöhret bulmuştur. Hicrî yıl dönümü münasebetiyle yazmış olduğu "Hicri Yılı Selamlama" şiirinde Mısır'ın yönetici, alim ve aydınlarının sahip olması gereken vasıfları ortaya koymuş ve ülkelerinin kalkınması için çok çalışmaları gerektiğini ifade etmiştir. Mısır'a yönetici olanların ve olacakların ülkenin bağımsızlığı için hiç durmamalarını, umutsuzluğa kapılmamaları ve Osmanlı'nın başarılı olduğu örneğiyle kendilerinin de başarılı olması için Osmanlı'nın izinden gitmelerini tavsiye etmiştir. Sultan Abdülhamit'in başarısına değinen Hâfız İbrahim, Türklerin nasıl başarılı olduklarını araştırmalarını ve onlarla istişare ederek tavsiye almalarını vurgulamıştır. Bunun yanında Fars, Afgan, Tunus, Hint ve Cezayirlilerden örnekler vererek siyasî başarılarına işaret etmiştir.⁵⁵

رِجَالِ الْعَدِ الْمَأْمُولِ إِنَّا بِحَاجَةٍ إِلَى قَادَةِ تَبْنِي وَشَعْبٍ يُعَمِّرُ
رِجَالِ الْعَدِ الْمَأْمُولِ إِنَّا بِحَاجَةٍ إِلَى عَالِمٍ يَدْعُو وَدَاعٍ يُدَكِّرُ
رِجَالِ الْعَدِ الْمَأْمُولِ إِنَّا بِحَاجَةٍ إِلَيْكُمْ فَسَدُّوا النِّقْصَ فِينَا وَتَمَيَّرُوا
رِجَالِ الْعَدِ الْمَأْمُولِ لَا تَتَزَكَّوْا عَدَاً يَمُرُّ مَرُورَ الْأَمْسِ وَالْعَيْشِ أَغْبَرُ
رِجَالِ الْعَدِ الْمَأْمُولِ إِنَّ بِلَادَكُمْ تُنَاشِدُكُمْ بِاللَّهِ أَنْ تَتَذَكَّرُوا
عَلَيْكُمْ حُقُوقُ لِلْبِلَادِ أَجْلُهَا تَعَهَّدُ رَوْضِ الْعِلْمِ فَالرَّوْضُ مُقْفَرُ
فُصَارَى مَنَى أَوْطَانِكُمْ أَنْ تَرَى لَكُمْ يَدَاً تَبْتَنِي مَجْدًا وَرَأْسًا يُفَكِّرُ⁵⁶

⁵⁵ Hicri Yılı selamlama şiirinin tamamı için bkz.: Hâfız İbrahim, *Dîvânü Hâfız İbrahim*, thk. Ahmed Emin, Ahmed ez-Zeyn, İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitab, 1987), 351-356.

⁵⁶ İbrahim, *Dîvânü Hâfız İbrahim*, 355-356.

Ey Yarının beklenen adamları! İnşa eden bir lider ve imar eden bir halk istiyoruz
Ey Yarının beklenen adamları! İyiliğe çağırın bir davetçi ve hatırlatıcı bir alim istiyoruz
Ey Yarının beklenen adamları! Sizi muhtacı, eksiklerimizi kapatın ve yola koyulun
Ey Yarının beklenen adamları! Yarının da hayatın zor olduğu dün gibi olmasına izin vermeyin
Ey Yarının beklenen adamları! Ülkeniz "Bizi unutmayın" diye sizlere sesleniyor
Ülkenin haklarını korumak size düştü, bunun en değerlisi de ihmal edilen ilimdir
Vatanımızın size dair en büyük arzusu sizleri inşa eden bir el ve düşünen bir baş olarak görmektir.

Sadece yerelde değil bütün dünyadaki Müslümanların durumları ile alâkadar olan Hâfız, Birinci Dünya Savaşı'nda Müslümanların maruz kaldığı felakete derinden üzülmüş, bu durumdan etkilenerek bu gelişmeleri kaleme alıp hilafete olan bağlılığını dile getirmiştir. Birinci Dünya Savaşı akabinde müttefik devletlerin İstanbul'u Osmanlı'nın elinden almasıyla başkent simgesi konumunda olan Ayasofya'nın grurunun incinmesinden dolayı "Ayasofya" adında şiir kaleme almış, ancak bu şiir 1932 yılında yayımlanmıştır.⁵⁷ Şiirinde hilafet başkentinin zelil duruma düşmesi halinde bütün Müslümanların da bundan etkileneceği uyarısında bulunmuştur.⁵⁸

أَيَا صُوفِيَا حَانَ التَّفَرُّقُ فَادْكُرِي عَهْدَ كِرَامٍ فِيكَ صَلَّوْا وَسَلَّمُوا
إِذَا عُدْتَ يَوْمًا لِلصَّلِيبِ وَأَهْلِهِ وَحَلَى نَوَاحِيكَ الْمَسِيحِ وَمَرِيْمُ
وَدُقَّتْ نَوَاقِيسُ وَقَامَ مُرْمَرٌ مِنَ الرُّومِ فِي مِحْرَابِهِ يَتَرَنَّمُ
فَلَا تُنْكِرِي عَهْدَ الْمَآذِنِ إِنَّهُ عَلَى اللَّهِ مِنْ عَهْدِ النُّوَاقِيسِ أَكْرَمُ
وَكَيْفَ يَذِلُّ الْمُسْلِمُونَ وَيَتَنَهَمُ كِتَابُكَ يُبْلَى كُلَّ يَوْمٍ وَيُكْرَمُ
نَبِيَّكَ مَحْزُونٌ وَيَبْتَئِكَ مُطْرَقٌ حَيَاءً وَأَنْصَارُ الْحَقِيقَةِ نُورُ
عَصِينَا وَخَالَفْنَا فَعَاقَبْتَ عَادِلًا وَحَكَّمْتَ فِينَا الْيَوْمَ مَنْ لَيْسَ يَرَحُمُ

Ab Ayasofya! Ayırlık vakti geldi çattı. Sende, Salât-u Selam getiren büyüklerin dönemlerini hatırla,
Bir gün başlıkların olur ve duvarlarını Mesih ve Meryem resimleri süslerse
Çanlar vurulur ve mihrabında Bizans müzikleri çalınır olursa
Minarelerinin olduğu zamanı unutma, çünkü o Allah nezdinde çanlar döneminden daha üstündür
Kitabın aralarında her gün okunup hüremet görürken, Müslümanlar nasıl zelil olabilir
Resulün mahzun, evin utancından başını eğmiş ve hakikat destekçileri ise uyumakta

⁵⁷ İbrahim, *Dîvânı Hâfız İbrâhîm*, 355-356.

⁵⁸ Ahmet Yıldız, Hâfız İbrahim'in Şiirlerinde Türk İmajı, Konya: *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 25, 2018, 208.

İsyan ettik, sana uymadık, sen de adaletle bizi cezalandırdın ve bize merhametsiz bir yönetici gönderdin

Saray şairi Ahmet Şevki'nin dönemindeki şairlerin çoğu Osmanlı'yı eleştirip İngilizleri desteklerken Şevki, hilafetin sahibinin Osmanlı olduğunu dile getirerek hilafet yanlısı bir tutum sergilemiştir.⁵⁹ Şevki'nin, İngilizlerin Mısır'ı terk etmesini Osmanlı'nın güçlü olmasına bağlaması siyasî ve sosyal meselelerde Osmanlı'ya ve özellikle II. Abdülhamit'e bu denli destek vermesine neden olmuştur. Bunun yanında annesinin Türk olduğu da unutulmamalıdır.⁶⁰

Ahmed Şevki, 1923 Lozan Antlaşması akabinde İngilizlerin Mısır hakkında bir şey bilmediklerini ifade ederek onları eleştirmiş, bağımsızlık kazanılana dek mücadele ruhunu ihtiva eden bir şiir kaleme almıştır.⁶¹ Hâfız gibi Şevki de İslam ülkelerindeki meselelere duyarsız kalmamıştır. Suriye ve Mısır'ın dil ve din kardeşi olduğuna vurgu yapmış, 1926'daki Suriye trajedisine atıfta bulunarak ülkesinin ve Suriyeli kardeşlerinin çektiği sıkıntıları dile getirmiştir. Filistin ve diğer ülkelerde öldürülen birçok kişiye de mersiyeler yazmıştır.⁶²

Ülkesindeki yabancılar ile iş birliği içinde olanlara karşı şiiri bir silah olarak kullanmış ve ihtilal toplantılarına katılanları deli olarak nitelendirmiştir. Dinşavay Hadisesi'nin ilk yıldönümünde bu meseleyi de ele almıştır:

يا دِنْشَوَايَ عَلَى رُبَاكِ سَلَامٌ ذَهَبَتْ بِأَنْسِ رُبُوعِكَ الْأَيَّامُ
شُهَدَاءُ حُكْمِكَ فِي الْبِلَادِ تَفَرَّقُوا هِيَاهُ لِلشَّمْلِ الشَّتِيْتِ نِظَامُ
نُوحِي حَمَائِمَ دِنْشَوَايَ وَرَوَّعِي شَعْباً بِوَادِي النَّيْلِ لَيْسَ يَنَامُ

Ey Dinşavay, tepelerine selam olsun, günler dost meclisinde geçti

Hükümünle şehit olanlar birbirinden ayrıldılar, nerede onları toplayacak bir sistem

Ey Dinşavay güvercinleri ses verin, Mısır'da uyuyamayan bir halkı korkutun

2.5. İslami Söylemler

Klasik dönem İslam toplumlarının şiirlerinde ihlas, şirkten korunma, ahlak, ibadet, cihat gibi konular ele alınmaktayken⁶³ modern dönemde yeni dünya düzeniyle birlikte ülkelerin statülerinin değişimi ve toplumların hemen her alanında gerçekleşen yenilikleri ve gelişmeleriyle İslami şiirlerin konuları da farklılık göstermiştir. Modern dönem şiirlerinin konuları, Avrupa ve sömürge devletlerinin fikir ve edebiyat savaşları ve bunlara karşı yürütülen mücadeleler çerçevesinde şekillenmiştir.⁶⁴

⁵⁹ Enis el-Hûri el-Makdisî, *el-İtticâhâtü'l-edebiyye fi 'Aleml- 'Arabîyyi'l-hadîs*, Beyrut: Amerikan Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, t.y., s.13.

⁶⁰ Hüseyin Yazıcı, "Mısırlı Bir Arap Şairi Ahmed Şevki ve Şiirlerinde Sultan II. Abdulhamid", İstanbul: *İlmî Araştırmalar Dergisi*, 4, 1997, 183-184.

⁶¹ Heykel, *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fi Mısır*, 275.

⁶² Heykel, *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fi Mısır*, 281.

⁶³ Sanâullah el-Ezherî, Mefhûmu'l-Edebi'l-İslamî ve İslamiyyetu'l-edebi 'Abre'l-'usûr, *Journal of Islamic and Religious Studies*, C. 2, S. 2, 68.

⁶⁴ el-Ezherî, *Mefhumu'l-edebi'l-İslamî ve İslamiyyetu'l-edebi*, 71.

Mısır'ın maruz kaldığı istilâ ve Batılılaştırma girişimlerine karşı kaygılanan modern dönem şairleri hem İslami hassasiyetlerin artması hem de Müslümanların tek bir çatı altında birleşmesi için şiirlerini birer araç olarak kullanmış kimi doğrudan halka hitap ederek onları bilinçlendirmek gayesiyle şiirler kaleme almış kimi de hükümdarlara, istilacılara ve İslam'ı olumsuz yansıtanlara karşı reddiye niteliğinde şiirler yazmıştır.

Mısır'ı istila eden İngiliz komutanlarından Lord Kromer, İslam'ın modern hayata uyum sağlayamadığını bu sebeple ona tabi olanların cahil ve geri kaldığını ileri sürmesi üzerine Lord Kromer'e cevap vermek için bir şiir yazan Ahmet Muharrem, şiirinde İslam'ı savunarak Müslümanların geri kalmışlığının asıl sebebinin tam manasıyla İslam ahlakı üzere yaşamamaları olduğunu vurgulamış, İslam'ın bilim ve hayat dini olduğunu savunmuştur. Bu şiiri tam da Mısır'ın çalkantılı olduğu dönemde kaleme almış, Müslümanların İslam dinine gerektiği gibi bağlanmalarının sonucu bu sorunları yaşadıklarını dile getirmiş ve bunlara çözüm önerileri sunmuştur.⁶⁵

زَعَمْتَ بنا مزاعم كاذباتٍ وما يغني مقال الزاعمينا
زَعَمْتَ الدينَ والقرآنَ جاء بما يشقي حياة المسلمينا
زَعَمْتَ محمداً لم يؤت رشداً ولم يسلك سبيل المصلحينا

Yalan iddialarla hakkımızda iftiralar attın, iftira atanların sözlerinin ne değeri var

Kuran ve sünnetin, Müslümanların bayatlarını zorlaştırdığını iddia ettin

Muhammed'in (a.s.) doğru yol için gönderilmediğini ve doğru yolda olmadığını iddia ettin.

Yine Fransız bakan Hanoto'nun İslam ve Müslümanlar ile açıkça alay etmesi ve Peygamber Efendimize hakaret edip kabrinin açılarak incelenmesini istemesi üzerine Ahmed Muharrem'in aynı üslup ile şiir kaleme alması onurlu bir duruş olarak tarihe geçmiştir.⁶⁶ Muharrem, İslam hilafetini Müslümanların kalkanı olarak görmüş,⁶⁷ Mısır sultanlarını zulmün destekçisi olmakla itham ederek Allah'ı unuttuklarını ve dünyalık karşılığında Allah'ın dinini sattıklarını söylemiştir. Şiirlerinde, yakınlarına bu zulüm sahiplerinin peşinden gitmemelerini ve onlara tabi olmamalarını tavsiye etmiştir.

يا أيها الناس إن الله يأمركم أن لا تكونوا لأهل الظلم أعواناً
يا قوم إلا تطيعوا الله أنظركم جزاً وجللكم خزيًا وخسراناً
يا قوم لا تنصروا من ليس ينصره ولا تكونوا لمن عاداه إخواناً

Ey İnsanlar! Allah size, zalimlere destek olmamanızı emrediyor

⁶⁵ Ced'ı, Cerrar, *Şu'arau'd-Da'veti'l-İslamiyye fi 'Asri'l-Hadis*, 4/71

⁶⁶ Abdullah Fethi ez-Zâhir, eş-Şa'ir Ahmed Muharrem ve Şîruhu'l-İslamî, Musul: *Mecelletü'l-Külliyeti'l-İslamiyye*, 12, 2012, 18.

⁶⁷ Zâhir, eş-Şa'ir Ahmed Muharrem, 17.

Ey milletim Allah'a itaat etmezseniz size bela yağdırır ve sizi rezillik ve bozgun ile imtihan eder

Ey milletim! Allah'ın dinine yardım etmeyenlere yardım etmeyin ve ona düşmanlık edenler ile birlikte olmayın.

Muhafazakâr, dindar ve şiiirlerinde din simgelerini konu edinen şairlerden biri de Muhammed Abdulmuttalib'tir.⁶⁸ O dönemde toplumsal bir sorun olarak karşısına çıkan başörtü meselesi, Abdulmuttalib'in bu konu üzerinde yoğunlaşmasını gerekli kılmıştır. Kadının İslam'daki yerine ve örtünmesi konusuna çok önem vermiş şiiirlerinde başörtünün, kadının ilim ve bilim öğrenmesine asla bir engel teşkil etmediğini savunmuş, kadını bir güneşe, başındaki hicabı da karanlıklardan ve kötülüklerden sakınan geceye benzetmiştir. Başörtüsüz bir Müslüman kadının İslam'ın gerektirdiği şekilde hareket etmediğini ifade ederek başörtüyü Müslüman kadının zîneti olarak değerlendirmiştir.⁶⁹

زَعْمُوهُنَّ بِالْحِجَابِ عَنِ الْعِلْمِ وَنُورُ الْعِرْفَانِ مُحْتَجِبَاتِ
بُنْتُ مِصْرَ كَالشَّمْسِ يَحْجُبُهَا اللَّيْلُ وَرَاءَ الْآفَاقِ وَالظُّلُمَاتِ⁷⁰
يَا مُنْزِلَ الْقُرْآنِ نُو رَأَى لِلْبَصَائِرِ وَالْعُقُولِ
عَمِيَتْ بَصَائِرُ أَهْلِ وَادِي النَّيْلِ عَنْ وَضْحِ السَّبِيلِ⁷¹

Hicabın, onları ilim ve irfan nurundan alıkoyduğunu düşündüler

Mısır'ın kızı, ufukların ve karanlıkların ardında gecenin gizlediği bir güneş gibidir.

Ey gözlerin ve akılların nuru olan Kur'an'ı indiren!

Nil Vadisi'nin sakinlerinin gözleri doğru yolu görmekten kör oldu

2.6. Zindan Edebiyatı

Zindan, toplumlarda zaman zaman zulüm ve zorbalıkla yıldırmanın ve baş eğdirmenin yollarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ülkesinin sosyal ve milli sorunları için mücadele edenler de bundan nasibini almıştır.⁷² Zindan şiiirleri; vatan, ümmet, İslam, şehadet arzusu vb. konuları içeren kalem ve bedenle yapılan bir direnişi ve mücadeleyi temsil etmektedir. Duvarlar arasında zifiri karanlıkta işkence gören ve ülkelerinin özlemi ile tutuşan şairlerin dillerinden dökülen bir feryat, haykırış ve dertleşmedir.

Modern döneme ait zindan şiiirleri 1800'lü yıllardan başlayarak günümüze kadar devam etmiştir. Zindan şiiirlerini ele almak, dönemin siyasî ve toplumsal meselelerine adım atmak demektir.⁷³ Yönetimle ve bu yönetimin halkla olan siyasî ilişkisi ile doğrudan bağlantılı olan

⁶⁸ Şair hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed Abdüşşafi, *A'lamu's-sa'îd fi Karni'l-İşrin* (Kahire: Mektebetu Cezireti'l-'Arab, 2017), 32.

⁶⁹ Dusûkî, *fi'l-edebi'l-hadîs*, 2/410-411.

⁷⁰ Dusûkî, *fi'l-edebi'l-hadîs*, 2/412.

⁷¹ Dusûkî, *fi'l-edebi'l-hadîs*, 2/411.

⁷² Hasan Na'îsa, *Şu'arâ Varâe'l-Kudbân* (Beyrut: Daru'l-Hakâik, 1986), 9-10.

⁷³ Salim el-Ma'avvaş, *Şi'ru's-sucûn fi Edebi'l-'Arabîyyi'l-hadîs ve'l-mu'asır* (Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-'Arabîyye), 20.

bu şiirler incelendiği zaman modern dönemde istila girişimlerine ve Batılaştırma çabalarına karşı çıkanlar olduğunu ya sürgüne gönderildiği ya da zindanlara atıldıklarını, zindana atılan önder ve aydınların da zindan hayatlarını fırsata çevirip içerden de olsa halkı bilinçlendirmeye yönelik yazım faaliyetlerine devam ettiklerini görmekteyiz. Öyle ki zindandaki suçlular dahi yapılan bu faaliyetlerden istifade etmiştir.⁷⁴

Bu durumun canlı örneği Mahmud Sâmî el-Bârûdî'dir. Nitekim Urâbî kalkışmasının başarısızlığının ardından bu kalkışmayı gerçekleştirenler ya zindana atılmış ya da sürgün edilmiştir. Kalkışmanın lideri olan Bârûdî ise sürgünden önce zindana da atılmıştır. Dört duvar arasındaki karanlık hücrede yalnızlık çekmiş, ailesine, ülkesine ve dostlarına olan özlemi her geçen gün artmıştır. Onu bu hüznünden, acısından ve yalnızlığından kurtaracak sabahı beklediğini şiirlerine yansıtmış ve önünde sabretmekten başka bir yol olmadığını zikretmiştir.⁷⁵

شَفْنِي وَجَدِي وَأَبْلَانِي السَّهْرَ وَتَعَشَّنِي سَمَادِيرُ الْكَدَرِ
فَسَوَادُ اللَّيْلِ مَا إِنَّ يَنْقُضِي وَيَبَاضُ الصُّبْحُ مَا إِنَّ يُنْتَظَرُ
لَا أُنَيْسُ يَسْمَعُ الشُّكْوَى وَلَا خَبْرٌ يَأْتِي وَلَا طَيْفٌ يَمُرُ
فَاصْبِرِي يَا نَفْسُ حَتَّى تَظْفِرِي إِنَّ حُسْنَ الصَّبْرِ مِفْتَاحُ الظَّفَرِ
هِيَ أَنْفَاسٌ تَفْضَى، وَالْفَتَى حَيْثُمَا كَانَ أَسِيرٌ لِلْقَدَرِ

Aşk beni aldı götürdü, uykusuzluk beni yıprattı, hüznün aklımı başımdan aldı

Gece karanlığı bitmeye yaklaştığında sabahın aydınlığı da beklenmeye başlar

Ne dert dinleyen bir dost ne gelen bir haber ne de geçen bir kervan var

Ey nefis! Kazanana kadar sabret, kazanmanın anahtarı güzel bir sabırdır

İnsan her ne kadar kaderin esiri olsa da bu dünya bitecek birkaç nefestir.

Şiirlerinde vatana olan sevgisini dile getiren ve siyasî meselelere yer veren Barûdî'nin bu şiirinde sadece kendine yer vermesi ve kendi sıkıntılarını dile getirmesi, başlangıçta akıllarda korktuğu veya pişman olduğuna dair soru işaretleri bıraksa da sonraki şiirlerinde dostlarının ve dava arkadaşlarının kendisini yarı yolda bıraktığını ve başına gelen olayların müsebbibinin “Bozguncuların Devrimi” olduğunu dile getirmiştir.⁷⁶ Bârûdî, nimet içindeyken sıkıntıya düşmüş, lider konumundayken en alt tabakaya indirilmiş ve özgür iken tutuklanıp özgürlüğü kısıtlanmışken bütün bu sıkıntıları yaşamış olan bir şairin yaşadığı her olayı sanatına yansıtması düşünülemez.⁷⁷

⁷⁴ Süleyman el-Huraşî, *el-Meşabîr ve's-sucûn* (Riyad: Daru İbni'l-Esir, 2003), 24

⁷⁵ Na'isa, *Şu'arâ Varae'l-kudbân*, 177-178.

⁷⁶ Huvver, *el-Kabdu 'ale'l-cemri*, s.55.

⁷⁷ Muhammed Huvver, *el-Kabdu 'ale'l-Cemri Tecrubetu's-sicni fi ş-ş-ri'l-mu'asır*, Ürdün: el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, 2004, s.54.

صَبْرْتُ عَلَى رَيْبِ هَذَا الزَّمَانِ وَلَوْلَا الْمَعَاذِرُ لَمْ أَصْبِرْ
فَلَا تَحْسِبْنِي جَهَلْتُ الصَّوَابَ وَلَكِنْ هَمَمْتُ فَلَمْ أَقْدِرْ
ثَنَّتْ عِزْمَتِي ثَوْرَةُ الْمُفْسِدِينَ وَعَلَّتْ يَدِي فَتْرَةُ الْعَسْكَرِ
وَكُنَّا جَمِيعًا، فَلَمَّا وَقَعْتُ صَبْرْتُ، وَعَادَرَنِي مَعْشَرِي
وَقُلْتُ لَهُمْ: كُفُّوا عَنِ الشَّرِّ تَعْتَمُوا فَلِلشَّرِّ يَوْمٌ -لَا حَالَةَ -مَاحِقٌ⁷⁸

Bu devrin töhmetlerine sabrettim, boşgörüden olmasaydı sabretmezdim

Doğruyu bilmediğimi sanmayın, doğruyu yapmaya çalıştım ama gücüm yetmedi

Bozguncuların devrimi azmimi kırdı, asker dönemi ellerimi bağladı

Her birlikteydik, bu musibet geldiğinde, sabrettim ve dostlarım beni terk etti.

Onlara "kötülükten sakının ki kazanasınız" dedim, "Kötülük bir gün yok olmaya mahkumdur".

Siyasî görüşleri ve İslam'a olan bağlılığından dolayı zindana atılmış ve daha sonra bu uğurda şehit edilmiş olanlardan biri de edip, şair ve müfessir Seyyid Kutub'dur. 1954'te Cemal Abdunnâsır'a karşı girişilen başarısız suikasttan sorumlu tutulan Müslüman Kardeşler örgütü yöneticileriyle birlikte tutuklanan Seyyid Kutub, on beş yıl hapse mahkûm edilmiş, hapishane şartlarında sağlık durumu iyice bozulunca Irak başkanı Abdüsselam Ârif'in ısrarlarıyla cezasının on yıllık kısmını çektikten sonra 1964'te tahliye edilmiştir. Hapisten çıktıktan sonra bir grup Müslüman Kardeşler Cemaati mensubuyla birlikte teşkilâtı yeniden canlandırma faaliyetlerine katılması sebebiyle 1965'te tekrar tutuklanmış, uzun süren yargılama sonunda idam cezasına çarptırılıp 1966'da cezası infaz edilmiştir.⁷⁹

Zindanda kaldığı süre içerisinde davasına bağlı kalarak dışarıda olan kardeşlerine şiirleri ile mesajlar vermiş, zindanda olan mümin kişinin hâkim olan yöneticiden daha üstün olduğunun altını çizerek onları daha çok fedakârlık yapmaları ve daha aktif olmaları gerektiği konusunda uyarmıştır.⁸⁰

Zindandayken ara sıra koğuş dışına çıkmasına izin verilen Kutub, yine bir gün tek başına dolaşırken demirlerin arkasından bir elin onu coşkuyla selamladığını görmüş ancak kim olduğunu çıkaramamıştır. Bu durumdan çok etkilenen, kardeşlik ve cihat duyguları kabaran Kutub, bunun üzerine "Kardeşim" adlı şiiri yazmıştır. Yazdığı bu şiir edebiyat dünyasında büyük bir yankı uyandırmış ve büyük şairler tarafından bu şiire cevap verilmiştir.⁸¹

أَخِي أَنْتَ حُرٌّ وَرَاءَ السُّدُودِ أَخِي أَنْتَ حُرٌّ بِتِلْكَ الْقُبُودِ

⁷⁸ Huvver, *el-Kabdu 'ale'l-cemri*, s.56.

⁷⁹ Hilal Görgün, "Seyyid Kutub", İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (2006), XXXVII, 64.68.

⁸⁰ Yûsuf el-Azm, *Râidu'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Mu'âsir eş-Şebîd Seyyid Kutub*, Şam, Beyrut: Daru'l-Kalem, 1980, s.114-115.

⁸¹ Ced', Cerrar, *Şu'arau'd-da'veti'l-İslamiyye fil-'asri'l-badîs*, C.4, s.38.

إِذَا كُنْتَ بِاللَّهِ مُسْتَعَصِمًا فَمَاذَا يَضُرُّكَ كَيْدُ الْعَبِيدِ
أَخِي سَتَبِيدُ جُيُوشَ الظَّلَامِ وَيَشْرُقُ فِي الكَوْنِ فَجْرٌ جَدِيدٌ
فَأَطْلِقْ لِرُوحِكَ إِشْرَاقَهَا تَرَى الفَجْرَ يَرْمُقُنَا مِنْ بَعِيدِ

Kardeşim sen parmaklıklar ardında da olsan özgürsün, kardeşim sen prangalara vurulsan da özgürsün

Sen Allah'a bağlı olduğun zaman, kölelerin tuzağı ne zarar verebilir ki sana

Kardeşim karanlığın ordularını kökten yok edeceksin ve bununla yeryüzünde yeni bir sabah doğacak

Sen rubunu bu fecrin doğuşuna teslim et, o zaman fecrin bizi uzaktan karşıladığını göreceksin

Iraklı şair Velid el-A'zamî (Ö. 2004), bu şiire “Mücadele Yankısı” ile cevap vermiş ve kendisini selamlamıştır.⁸²

أَخِي يَا مُقِيمًا وَرَاءَ السُّدُودِ تَلُوحُ بِوَجْهِكَ سَيْمَا السُّجُودِ
فَمَهْمَا أَعَدَّ العَدَى مِنْ قُبُودِ فَلَنْ تَسْتَكِينَ لِحُكْمِ العَبِيدِ

Ey parmaklıkların arkasındaki kardeşim, Secde izleri yüzünde parlıyor

Düşmanlar seni prangalara vursa da kölelerin bükümüne boyun eğmezsin

Sonuç

Mısır, özellikle Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde siyasi istikrarsızlık nedeni ile sorun yaşayan bir bölge haline gelmiştir. Bölgenin başta İngilizler ve Fransızlar olmak üzere birçok yabancı güç tarafından istila edilmeye çalışılması, zor durumda olan Osmanlı'yı çaresiz bırakmıştır. Mısırlılar, bölgeye vali olarak atanan Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'ın özgürlüğü noktasında yeterince başarılı olamadığından yıllarca İngiliz sömürgesi altında yaşamış ve bu durumdan kurtulmak için de Arap milliyetçiliğinden güç almaya çalışmışlardır. Cemal Abdünnâsır'ın iktidara geçmesiyle başlatılan millileşme politikaları, Mısır halkını heyecanlandırırsa da İngiltere'nin mirasını devralan ABD başta olmak üzere birçok devlet Mısır'ı kontrolü altında tutmaya çalışmıştır.

Siyasi gerginliklerle uğraşan Mısır, ekonomik zorluklar, gelir dağılımındaki dengesizlikler, fakirlik, yolsuzluklar, baskın ve despot yönetim, kayırmacılık ve halkın ülke yönetiminde söz sahibi olamaması gibi sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Dış mihrakların işgalinden kurtulan Mısır, bu sefer de kendi ülke yöneticilerinin zulümlerine, haksızlıklarına ve yolsuzluklarına maruz kalmıştır.

Bu gelişmelerden etkilenen Arap şairleri kendi kültürel ölçüleri ve siyasi fikirleri çerçevesinde düşüncelerini, tavsiyelerini ve şiir sanatlarını bu bağlamda kullanmaktan geri durmamışlardır. Özellikle içinde buldukları işgal girişimlerini ve baskı rejimlerini özgürlük kavramıyla birlikte kullanan şairlerin sayısı oldukça fazladır.

⁸² Ced', Cerrar, *Şu'arau'd-da'veti'l-İslamiyye*, C.4, s.37.

Bu şairlerin bu olaylara karşı sessiz kalamayıp eleştirdiği ve başka amaçla yazdığı şiirlere siyasi şiir denilir. Bir başka deyişle siyasi şiir, bir hedef doğrultusunda hiciv, övme, yerme gibi şiirin özelliklerinin kullanıldığı bir şiir türüdür. Bu türde bir siyasi görüş, parti veya düşünce eleştirilir, hicvedilir veya methedilir.

Modern dönemde siyasete dair şiir yazar şairler özellikle işgal girişimlerine ve işgalcilere karşı tutumları ile ön plana çıkmışlardır. Devletlerinin ve milletlerinin yararına, partileri, liderleri ve önemli şahsiyetleri eleştirmişler, bazen de yermişlerdir. Şairlerin insani, vicdani, dindar ve milliyetçi yönleri şiirlerinde açıkça görülmektedir.

Günlük siyasi söylemler, zindan şiirleri, İslam dini ile ilgili şiirler, başta Filistin olmak üzere bütün İslam dünyasına dair şiirler ve vatan özlemi, milliyetçilik vb. modern dönemde siyasi şiir temalarından sayılmıştır.

Kaynakça

Abduşşafî, Muhammed, *A'lamu's-Sa'ûd fi Karni'l-İsrâin*, Kahire: Mektebetu Cezireti'l-'Arab, 2017.

Bayram Soy, Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar, *Bilgi*, 30, 2004.

Dayf, Şevkî, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsir fi Mısır*, Kahire: Daru'l-Me'ârif, 1992.

Ebû Şadî, Ahmed Zeki, *Kadâya's-si'ri'l-mu'âsir*, Kahire: Hindâvi yayınları, 2014.

ed-Dakkâk, Ömer, *el-İtticâbu'l-kavmî fi's-Şi'ri'l-'Arabî'l-hadîs*, Halep: Mektebetu's-Şark, 1963.

ed-Dusûkî, Ömer, *fi'l-edebi'l-hadîs*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1973.

ed-Dusûkî, Ömer, *Mahmud Samî el-Barûdî*, Kahire: Daru'l-Me'ârif, t.y.

el-Azm, Yûsuf, *Râidu'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-mu'âsir eş-Şebâd Seyyid Kutub*, Şam, Beyrut: Daru'l-Kalem, 1980.

el-Cada', Ahmed Abdullahtif; Cerrar, Hüsnü Ethem, *Şu'arau'd-da'veti'l-İslâmiyye fi'l-'asri'l-hadîs*, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1978.

el-Cârim, Ali, Dîvânu Ali el-Cârim, Beyrut: Daru's-Şurûk, 1986.

el-Ezherî, Sanâullah, Mefhûmu'l-Edebi'l-İslâmî ve İslamiyyetu'l-Edebi 'Abre'l-'Usûr, *Journal of Islamic and Religious Studies*, t.y.

el-Faḥûrî, Hannâ, *Tarihü'l-edebi'l-'Arabî*, Beyrut: Menşûrâti'l-Mektebeti'l-Bulsiyye, 1987.

el-Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im, *Dirâsât fi Edebi'l-'Arabîyyi'l-mu'âsir ve Medârisubnu*, Beyrut: Daru'l-Ciyl, 1992.

el-Huraşî, Süleyman, *el-Meşabîr ve's-sucûn*, Riyad: Daru İbni'l-Esîr, 2003.

el-Ma'avvaş, Salim, *Şi'ru's-sucûn fi Edebi'l-'Arabîyyi'l-hadîs ve'l-mu'âsir*, Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-'Arabîyye, t.y.

er-Rafî'î, Abdurrahman, *Şu'arau'l-Vataniyye fi Mısır*, Kahire: Daru'l-Me'ârif, t.y.

- er-Râvî, Habib, eş-Şi'ru's-Siyasî fi'l-'Irakî'l-hadîs, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Beyrut: Amerikan Üniversitesi, 1954
- Gadbân, Zeynep, Mezâhiru's-Şi'ri's-siyasî fi Şi'ri Halil Mutrân, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Cezayir: Muhammed Boudiaf üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, 2016.
- Hiccâvî, Arif, *İhyau's-Şi'ri*, Kahire: Daru'l-Maşrık, 2018.
- Hüseyin, Muhammed Muhammed, *İtticâbât Vataniyye fi's-Şi'ri'l-'Arabîyyi'l-mu'âsir*, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984.
- İbrahim, Hâfız, *Dîvânu Hâfız İbrahim*, thk. Ahmed Emin, Ahmed ez-Zeyn, İbrâhim el-Ebyârî, Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitab, 1987.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal, “Barûdî”, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), V, 1992.
- Karadavî, Yusuf, *Nefebât ve Lefebât*, Thk. Husni Edhem Cerrâr, Amman: Daru'l-Me'mûn, 2008.
- Mahmud Samî el-Barûdî, *Dîvânu'l-Barûdî*, thk. Ali el-Carim-Muhammed Şefik Ma'ruf Beyrut: Mektebetu'l-'Avde, 1998.
- Na'isa, Hasan, *Şu'arâ Varâe'l-kudbân*, Beyrut: Daru'l-Hakâik, 1986.
- Sabri, İsmail, *Dîvân İsmail Sabri*, thk.: Muhammed el-Kassâs, Amir Muhammed Buhayri, Ahmed Kemal Zekî, Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turasi'l-'Arabî, t.y.
- Suçin, Mehmet Hakkı, İtiraz Prensi: Emel Dunkul, *Aksi Sanat Edebiyat Dergisi*, 3, 2018.
- Tur, Salih, *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbânî ve Poetikası*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2020, 258.
- Ubeyde eş-Şiblî, *Şi'ru'l-gurbe 'ani'l-Vatani beyne'l-kadîmi ve'l-hadîs*, Katar: Dirâsât fi'l-Edebi ve'l-Fen, 2018.
- Ürün, Kazım, Modern Arap Edebiyatı, Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Yalar, Mehmet, *Modern Arap Şiiri*, Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Yıldız, Ahmet, Hâfız İbrahim'in Şiirlerinde Türk İmajı, Konya: Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, 25, 2018.
- Zafer Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito Poetik İsyân Temmûzî Şiir Hareketi*, Ankara: Çizgi Kitabevi yayınları, 2019.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İ'RAB FARKLILIKLARI VE KUR'AN'IN ANLAM ÇEŞİTLİLİĞİNE ETKİSİ: MÜ'MİNÜN SÛRESİ ÖRNEĞİ

THE DIFFERENCE IN GRAMMATICAL ASPECTS AND ITS EFFECT ON THE
MULTIPLICITY OF QURANIC MEANINGS: SURAH AL-MU'MINUN AS A SAMPLE

اِحْتِلَافُ الْأَوْجِهِ الْإِعْرَابِيَّةِ وَأَثَرُهُ فِي تَعَدُّدِ الْمَعَانِي الْقُرْآنِيَّةِ: سُورَةُ الْمُؤْمِنُونَ أَمُودَجًا

BOZAN ALHAMAD

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı
Anabilim Dalı, bozanalhamad@aksaray.edu.tr, [orcid.org/ 0000-0001-8446-8505](https://orcid.org/0000-0001-8446-8505)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 10 Şubat 2021/10 February 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 07 Haziran 2021 /07 June 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz/ July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 768-790.

Cite as / Atıf: Alhamad, Bozan. “İ'rab Farklılıkları ve Kur'an'ın Anlam Çeşitliliğine Etkisi:

Mü'minün Sûresi Örneği [The Difference in Grammatical Aspects and its Effect on the Multiplicity of Quranic Meanings: Surah Al-Mu'minun As a Sample]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 768-790.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

Arap dilindeki i'rab olgusu, Kur'ân'ın anlamını belirlemede büyük bir role sahiptir. Dolayısıyla gramer kurallarından yararlanmadan ve bağlamı göz ününde bulundurmadan Kur'ân âyetlerini açıklamak mümkün değildir. Bu yüzden müfessirler, murâd-ı İlahîyi doğru anlamak maksadıyla i'rabı büyük önem göstermişlerdir. Bu çalışmamızda Müfessirlerin ve dil uzmanlarının Mü'minün sûresinde tespit ettikleri i'rab farklılıkları, bu farklılıklarla ilgili önemli görüşleri ve bu farklılıkların anlamın değişimi üzerindeki etkilerini inceleyeceğiz. Bu bağlamda Mü'minün sûresinde farklı i'rab vechlerinin söz konusu olduğu on bir âyet tespit ettik. Bu âyetler, başta Basra, Kûfe dil ekolü ve takipçileri olmak üzere dilciler arasında gramatik açıdan tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda fiiller arası tazmîn, cer harflerinin birbirlerinin yerine kullanılması, marife isme izâfe edilen ism-i tafidîlin izâfesinin lafzî izâfe mi manevî izâfe mi olduğu, (ما) edatının isim mi harf mi olduğu, (إذا) edatının şart mı zarf mı olduğu, (حتى) edatının gâiye mi, cer harfî mi, atf harfî mi, yoksa ibtidâ edatı mı olduğu vb. ihtilaf konuları, çalışmamızda detaylı bir şekilde incelenecektir. Çalışmamızın sonuç bölümünde ise ulaştığımız önemli sonuçlara yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arapça Nahiv, İ'rab, Tefsîr, Mü'minün Sûresi.

Abstract

There is no doubt that syntax has a great role in directing the Quranic meaning. The Noble Qur'an cannot be interpreted without referring to the grammatical rules and knowing the position of the word in the Quranic context. Therefore, the interpreters were keen to translate to reach the intended meaning of any Quranic verse, and in my research I tried Examining the most important aspects of Arabic that were mentioned by exegetes and grammarians in Surat al-Mu'minin, explaining the most important opinions about each aspect of Arabic, detailing it in terms of syntactic and the opinions of commentators and grammarians, and the estimated meaning that the verse came to. Arabic aspects, and each Arabic aspect included some grammatical issues that revolved around the subject of disagreement - in particular the difference between the schools of Basra and Kufa and those who followed their approach - such as the issue of including a verb meaning another verb or an interpretation of a preposition in place of another preposition, and such as the issue of (أفعل), the issue of (ما), the issue of (إذا), and the issue of (حتى).and other issues that were dealt with in detail, and then concluded the research with the most important findings that I reached.

Keywords: Arabic Grammar, Syntax, Exegesis, Surah Al-Mu'minin.

الملخص

مما لا شك فيه أنَّ للإعراب دورًا كبيرًا في توجيه المعنى القرآني، فلا يمكن أن يُفسَّر القرآن الكريم دون الرجوع إلى القواعد النحوية ومعرفة موضع الكلمة في السياقي القرآني، لذا حَرَصَ أهل التفسير على الإعراب للوصول إلى المعنى المراد من أيِّ آية قرآنية، وفي بحثي هذا حاولتُ الوقوف على أهمِّ الأوجه الإعرابية التي ذكرها المفسرون والنحويون في سورة المؤمنون، موضِّحًا أهمِّ الآراء حول كلِّ وجهٍ إعرابيٍّ، مفضِّلاً فيه من الناحية الإعرابية وآراء المفسرين والنحاة، والمعنى التقديري الذي آلت إليه الآية، وقد وقفتُ على 11 موضعًا، كلُّ موضعٍ من هذه المواضع تضمَّنَ عدَّةَ وجوهٍ إعرابية، وكلُّ وجهٍ إعرابيٍّ قد تضمَّنَ بعض المسائل النحوية التي دَارَ حولها موضع الاختلاف - وعلى وجه الخصوص الاختلاف بين مدرستي البصرة والكوفة ومَن سارَ على منهجهم - كمسألة تضمين فعل معنى فعل آخر أو تأويل حرف جرِّ مكان حرفٍ آخر، ومسألة اسم التفضُّل (أفعل) المضاف إلى معرفة، هل إضافته محضة أم غير محضة؟ ومسألة (ما) بين الحرفية والاسمية، ومسألة (إذا) بين الشرطية والظرفية، ومسألة (حتى) بين الغاية والجر، والغاية والعطف، والغاية والابتداء، وغيرها من المسائل التي تناولها البحث بالتفصيل، ثم ختمتُ البحث بأهم النتائج التي توصلتُ إليها.

الكلمات المفتاحية: النحو العربي، الإعراب، التفسير، سورة المؤمنون

Extended Abstract

Syntax and syntax is one of the most noble sciences in Arabic, as it is the practical application of the grammar of the language, and it is the best way for linguists to highlight the positions of words depending on the rules on which they are built, but rather it is the useful method that the learner followed in order to realize the structure of sentences so as not to fall into melody and error. Because his judgment on the integrity of the composition is the science of grammar and syntax.

The importance of syntax in the interpretation of the Noble Qur'an lies in their strong and solid connection with each other, just as interpretation is necessary to understand what Almighty God wants in His verses, and then understand its meanings and goals, so is the syntax. Because its goal is to articulate the meaning, it is no less necessary than interpretation, as parsing is not only verbal signs; Rather, it is entrusted with clarifying and showing the meaning, because abandoning the syntax in the Arabic language destroys it and destroys it for its survival and continuity, and the abandonment of the syntactic movements in speech and writing is a distortion of their vocabulary, and the loss of meaning can be in the loss of parsing, so who can understand the meaning of the Almighty's saying: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} without parsing, for he who understood that Almighty God is the subject corrupted the meaning of the verse, and who can understand what is meant by this method (ما أحسن زيد) without parsing, then by parsing it saves ambiguity and confusion and clarifies the intended meaning.

The one interested in Quranic studies finds that grammatical scholars have differed in the interpretation of the verses of the Qur'an, which led to the multiplicity of meanings resulting from these differences, and this is due to the Qur'an's miraculous way of displaying it, which is organized by its structure, so that no one can grasp all its goals and objectives, so it endured many meanings and faces, And also refer to the grammarians themselves, as they did not know the restriction of opinions, nor the reverence of the opinions of others, but rather they had the freedom of opinion in choosing the most appropriate aspects of the syntactic aspects in order to fit the Quranic meaning

In my research entitled (The Difference In Grammatical Aspects And Its Effect On The Multiplicity Of Quranic Meanings: Surah Al-Mu'minun As a Sample), I wanted to explain the scholars' opinions about the parsing of some words that they found could have more than one Arabic aspect, and each Arabic aspect gives a different meaning to the verse, inferring their different opinions either by a verse Quranic verses, verses of poetry, or words from the Arabs, indicating that the meaning of the verse is linked to the parsing of its vocabulary.

I also found in my research that most of the scholars engaged in the interpretation of the Noble Qur'an and its Arabians such as Al-Zamakhshari, Ibn Hayyan Al-Andalusi, Al-Samin Al-Halabi, Ibn Adel Al-Dimashqi and Al-Aukbari, have listed these grammatical aspects of the singular or the Quranic structure, showing the more correct aspect according to their opinion, citing the other Arabic aspects that other scholars have reported without error. Others or defame his opinion, except what is rare.

In my research, I tried to stand on the most important grammatical aspects that the scholars mentioned in Surat al-Mu'minun, moving away as much as possible from repetition in listing the syntactic aspects in order for the search to be comprehensive for the most syntactic aspects, indicating the most important opinions about these aspects, detailing each Arabic aspect separately in terms of (parsing, And the opinions of scholars regarding this aspect, and the appreciation of the meaning that the verse came to), and I stood on 11 places that contained the difference in the aspects of the expression in Surah Al-Mu'minun, such as the differences in the comment of the neighbor and the traitorous, or the difference in the parsing of (ما), or the difference in the distinction (كم) Interrogative, or the difference in the syntax of (حتى), or the difference in the syntax of the name of the added preference, or the difference in the syntax of (ما), or the difference in the syntax of the attributes specific to Almighty God as (الكريم والمجيد) described by other than Almighty God.

I touched on some of the grammatical issues that scholars cited during their mention of it in their conversation about the different grammatical aspects of some Quranic expressions, such as the

issue of inclusion, that is: the inclusion of a verb in the place of another verb, the issue of the permissibility of deleting the additive and the place of the additive to it as the place of the additive, and the question of the name of the preferred (أفعال) that is added to knowledge Is it pure or not? And the question (ما) between literalism and nominalism, the issue of suspending the neighbor and the traitor with the source, the question of coupling the answer of the condition with the fulfillment if it is a nominal sentence, the question of (إن) between the conditional and the adverbial, the issue of (even) between the purpose and the noun, the purpose and sympathy, the purpose and the beginning, and the question of the source between its interpretation With its derivative and its remaining as it is, the question of the interrogative distinction (كم) added between the denial and the definition, and the question of the adjective cut off from its description.

In my research, I talked about the effect that the different syntactic aspects of some of the Quranic expressions and structures have had on the multiplicity of the interpretative meaning of a single verse, and how the difference in the syntax of one word affects the meaning of the entire Qur'an verse.

The research concluded its study with the most important findings that it reached after learning about the topic in some important grammatical aspects, so that this study would be a useful reference for those who wanted to research the different syntactic aspects.

المدخل

يعدُّ الإعراب ظاهرة من الظواهر المهمّة في اللغة العربية، فقد انشغل بها العلماء واعتنوا بأحكامها ومقاييسها واستخلصوا قواعدها وقوانينها من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وكلام الفصحاء من العرب، كما بيّنوا أنّ تحصيل المعاني من الألفاظ لا يكون إلا بوجود حركات الإعراب حيث يرى أبو حيان أنّ الكلام كالجسم والنحو كالحلية وأنّ التمييز بين الجسم والجسم إنّما يقع بالحلي القائمة والأعراض الحالّة فيه، وأن حاجته إلى حركة الكلمة بأخذه وجوه الإعراب حتى يتميّز الخطأ من الصواب كحاجته إلى نفس الخطاب.¹

والحقّ يُقال: كيف لا يكون للإعراب أثرٌ في المعنى وكثيراً ما يتعسّر علينا فهم بيت من أبيات الشعر أو شرح تركيب من تراكيب العربية دون وجود حركات الإعراب؟، فإذا كتّب كاتب ما: (ما أحسن زيد) غير معرب لم يوقف على غرضه ولم يفهم مراده، فإذا قال: (ما أحسن زيداً!) أو (ما أحسن زيداً) أو (ما أحسن زيداً؟) أفصح بالإعراب عن المعنى الذي أراده، ليس هذا فحسب، بل إنّ تغيير حركة إعرابية في لفظ من ألفاظ القرآن الكريم يؤدي إلى تغيير المعنى المراد، بل قد يؤدي إلى فساد المعنى كقراءة أحدهم: إنّ الله بريء من المشركين ورسوله، بالكسر بدل الضمّ، لذا يرى العلماء أنّه لا يمكن الاستغناء عن حركات الإعراب في القرآن الكريم، فبالإعراب يتجلى الغموض ويروى الشكّ ويظهر اليقين.

ولو نقبنا في كُتُب التفاسير ومعاني القرآن لوجدنا مسائل الاختلاف في الإعراب وأثره على اختلاف المعنى واضحة جلية، ونحن في بحثنا هذا أردنا تسليط الضوء على هذا الأثر فاخترنا سورة من سور القرآن الكريم لتكون موضع تطبيق دالاً على ما قلناه سابقاً من أثر الإعراب في توجيه المعنى، فوقع الاختيار على سورة المؤمنون، وحاولنا استخلاص أهمّ المواضع التي وقع فيها الاختلاف في وجوه الإعراب المؤدي إلى اختلاف المعنى، فنتج لدينا (11) موضعاً، وستقوم بتفصيل كلّ موضع على جده إن شاء الله.

المبحث الأول: مواضع الاختلاف في أوجه الإعراب

لقد تعددت الأوجه الإعرابية في كلّ موضع من المواضع التي قمنا بدراستها، فبعضها جاء على خمسة أوجه، وبعضها الآخر على أربعة، وبعضها على ثلاثة أو اثنين، ولكلّ وجه إعرابي أصحابه ودليله، وهذه المواضع هي:

1- تعليق الجار والمجرور (على أزواجهم) في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حُفْظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المؤمنون: 5-6]

أدى اختلاف تعليق الجار والمجرور (على أزواجهم) في الآية السابقة إلى ظهور خمسة أوجه إعرابية:

- 1- أنه متعلّق بـ (حافظون).
- 2- أنه متعلّق بـ (حافظون) مع تأويل حرف الجر (على) بـ (من).
- 3- أنه متعلّق بـ (حافظون) مع تأويل حرف الجر (على) بـ (عن).
- 4- أن متعلّق بفعل محذوف يدل عليه غَيْرُ مَلُومِينَ.
- 5- أنه متعلّق بحال محذوفة.

أثر الاختلاف في تعدد المعاني

أثر اختلاف تعليق الجار والمجرور (على أزواجهم) في تعدد معاني الآية السابقة، حيث ذهب أصحاب الوجه الأول إلى أنّ الجار والمجرور متعلقان باسم الفاعل (حافظون) على تضمين الفعل (حفظ) معنى الفعل (أمسك)، وقد استدلوا على رأيهم بقوله تعالى: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ﴾ [الأحزاب: 37]، فقد لجأ أصحاب هذا الوجه إلى تضمين الفعل (حفظ) معنى (أمسك) لأنّ الفعل (حفظ) يتعدّى بنفسه ولا يحتاج إلى حرف جرّ يتعدّى به، كما في قوله تعالى: ﴿وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾ [المائدة: 89]، فالفعل (حفظ) تعدّى بنفسه ولم يحتاج إلى حرف جرّ يتعدّى به، وكذلك في قول الشاعرة سليمة بنت المهلهل التغلبيّة عندما أنشدت ترثى أباها:²

وَقَدْ كَانَ يَكْفِي كُلَّ وَعْدٍ مُوَاعِلٍ وَحُفْظُ أَسْرَارِ الْحَبِيلِ الْمُتَّصِحِّ (الطويل)

¹ أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق: وداد القاضي، بيروت: دار صادر، 1988م، 1/180.

² المهلهل بن ربيعة، الديوان، تحقيق: طلال حرب، بيروت: دار العالمية، د.ت، ص 101.

فكلمة (أسرار) في البيت الشعري السابق مفعول به، والفعل (حفظ) فعل متعدٍ لم يحتاج إلى حرف جرٍ حتى يتعدى به، وهذا مذهب البصريين، وهو تضمين الفعل معنى فعل آخر يتعدى بذلك الحرف، مع إبقاء الحرف على موضوعه الأول،³ وقد بيّن ابن هشام الأنصاري أنّ علماء البصرة ومن تابعهم يرون أنّ الحرف باقٍ على معناه في الأماكن التي ادعيت فيها النيابة، وأنّ العامل ضمّن معنى عامل يتعدى بذلك الحرف لأنّ التجوز في الفعل أسهل منه في الحرف،⁴ وعلى هذا يكون تضمين الفعل (حفظ) معنى (أمسك) من باب التجوز لأنّ الفعل (حفظ) يتعدى بنفسه، فيكون معنى الآية على هذا الوجه: والذين هم لفروجهم ممسكونٌ إلّا على أزواجهم أو ما ملكت أيّمانهم فإنّهم غير ملومين.

الوجه الثاني: يرى أصحابه أنّ تعليق الجار والمجرور بـ (حافظون) مع تأويل حرف الجر (على) بـ (من)، وهو من باب تناوب الحروف، وهذا مذهب الكوفيين، فهُمْ يرون أنّه يجوز أن ينوب حرف جرٍ عن الآخر من باب التوسع في المعاني، لأنّ حرف الجر لا يقتصر على معنى واحد؛ بل له أكثر من معنى يؤديه، وقد اتبعهم في هذا الرأي بعض البصريين كالزجاج والهرودي،⁵ وقد ذكر الفراء أنّ (على) و(من) يتناوبان في كثير من المواضع كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المؤمنون: 5-6]، بمعنى (من)،⁶ أي والذين هم لفروجهم حافظونٌ إلّا من أزواجهم، وفي قوله تعالى: ﴿وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ [الأنبياء: 77]، أي: على القوم، وقال أبو عبيدة: ومن الأدوات اللواتي لهنّ معانٍ في مواضع شتى، فتأتي الأداة منهّن في بعض تلك المواضع لبعض تلك المعاني، كما جاءت (في) بمعنى (على) كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا صَلْبَيْكُم فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: 71]، أي: على جذوع النخل، و(على) بمعنى (من) كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ [المطففين: 2]، أي: من الناس،⁷ فيكون معنى الآية على هذا الوجه: الذين هم لفروجهم حافظونٌ إلّا من أزواجهم أو ما ملكت أيّمانهم فإنّهم غير ملومين.

الوجه الثالث: ذهب أبو البقاء العكبري إلى تعليق الجار والمجرور بـ (حافظون) مع تضمين (حافظون) معنى (صائنون)، وتأويل حرف الجر (على) بـ (عن)، لأنّ المعنى صانوها عن كلّ فجٍ إلّا عن فروج أزواجهم،⁸ فهو برأيه هذا جمع بين التضمين والتأويل، أي أنّه جمع بين رأي البصريين الذي يجوز تضمين فعل معنى فعل آخر، ورأي الكوفيين الذي يجوز نيابة حرف جرٍ عن الآخر من باب التوسع في المعاني،⁹ فيكون معنى الآية على هذا الوجه: الذين هم لفروجهم صائنونٌ إلّا عن أزواجهم أو ما ملكت أيّمانهم فإنّهم غير ملومين.

الوجه الرابع: ذهب الزجاج واتباعه الزمخشري إلى تعليق الجار والمجرور بفعل محذوف تقديره (يلامون) دلّ عليه (غير ملومين)،¹⁰ ولا يمكن تعليقه بـ (حافظون) لأنّ المبتدأ (الذين) في الآية السابقة يحتاج إلى خير يتمّ به معنى الآية، لأنّ (حافظون) خير للضمير (هم)، وجملة (هم حافظون) صلة الاسم الموصول، لذا وجب تقدير فعل محذوف يتناسب مع الاستثناء (غير ملومين)، وتقديره (يلامون) يتوافق ومعنى الآية، ولم يعلّقه بـ (ملومين) لسببين:

1- إنّ ما بعد (إنّ) لا يعمل فيما قبلها.

2- إنّ المضاف إليه (ملومين) لا يعمل فيما قبل المضاف.

فيكون معنى الآية على هذا الوجه: الذين هم لفروجهم حافظون يلامون على كلّ مباشرة إلّا على ما أحلّ لهم، فإنّهم غير ملومين عليه.

الوجه الخامس: ذهب الزمخشري أنّ الجار والمجرور لا يمكن تعليقهما بـ (حافظون) بل بحال محذوفة من الضمير الواو في (حافظون)، أي القوامين على أزواجهم، لأنّ المراد في الآية ليس الحفاظ على الأزواج لكنّ المراد هو أنّهم ليسوا مؤاخذين على ما يفعلون بأزواجهم حال قوامتهم عليها، وقد استدلل على هذا المعنى من قول العرب: كان فلان على فلانة فمات عنها فخلّف عليها فلان، ونظيره: كان زياد على البصرة،

³ بدر الدين حسن بن قاسم المرادي، الجني اللداني في حروف المعاني، تحقيق: طه محسن، الموصل: مؤسسة دار الكتب، 1976م، ص108.

⁴ ابن هشام جمال الدين الأنصاري، معني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك وآخرون، دمشق: دار الفكر، 1985م، ص861.

⁵ ينظر: عباس حسن، النحو الوافي، القاهرة: دار المعارف، 1960م، 537/2-538.

⁶ ينظر: يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، تحقيق: عبد الفتاح اسماعيل شبلي، القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت، 231/2.

⁷ ينظر: أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: فؤاد سركين، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1381هـ، 14/1.

⁸ ينظر: أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، بيروت: دار

الكتب العلمية، 1979م، 147/2.

⁹ ينظر: المرادي، الجني اللداني في حروف المعاني، ص108؛ عباس حسن، النحو الوافي، 537/2-538.

¹⁰ ينظر: جار الله محمود بن عمرو الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعبور الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ، 177/3.

أي: واليًا عليها،¹¹ فيكون معنى الآية على هذا الوجه: الذين هم حافظون لفروجهم في جميع الأحوال إلا حال كونهم والين وقوامين على أزواجهم أو ما ملكت أيانهم فإنهم غير مؤاخذين.

2- الأوجه الإعرابية لتعليق الجار والمجرور (من سَلَاةٍ) في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَاةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: 12]

أدى اختلاف تعليق الجار والمجرور (على أزواجهم) في الآية السابقة إلى ظهور وجهين إعرابين:

1- أنه متعلق بالفعل (خَلَقْنَا)، إذا كان حرف الجر (من) لابتداء الغاية.

2- أنه متعلق بحال محذوفة من الإنسان، إذا كان حرف الجر (من) لبيان الجنس.

أثر الاختلاف في تعدد المعاني

كان لاختلاف أوجه تعليق الجار والمجرور (من سَلَاةٍ) في الآية السابقة أثر في إظهار معنيين مختلفين، حيث رأى أصحاب الوجه الأول أنَّ تعليق الجار والمجرور (من سَلَاةٍ) بالفعل (خَلَقْنَا)، وحرف الجر (من) لابتداء الغاية، والسَلَاةُ: هي الخلاصة التي أُسْتُلت من الطين، والإنسان في هذه الآية هو سيدنا آدم عليه السلام، لأنَّ الله سبحانه وتعالى بدأ خلقه من هذه الخلاصة المستلَّة من الطين، وقد ذكر السمين الحلي أنَّ القول الظاهر هو أنَّ يتعلَّقُ بِ(خَلَقْنَا) و (من) لابتداء الغاية، لأنَّه يرى أنَّ السَلَاةُ هي مِنْ سَلَّتْ الشيء من الشيء، أي: استخرَّجته منه، وهي الخلاصة،¹² ومنه قول أمية بن أبي الصلت:¹³

خَلَقَ الرَّيَّةَ مِنْ سَلَاةٍ مُنْتِنٍ وإلى السَلَاةِ كُلِّهَا سَنَعُوذُ (الكامل)

أي: أنَّ الله سبحانه وتعالى خلق الخلائق من خلاصة مستلَّة من طين، وإلى هذه الخلاصة سيرجعون، فيكون معنى الآية على هذا الوجه: ولقد خلق الله عزَّ وجلَّ آدم عليه السلام من الخلاصة التي أُسْتُلت من الطين.

الوجه الثاني: ذهب أصحاب هذا إلى تعليق الجار والمجرور (من سَلَاةٍ) بحال محذوفة من الإنسان، وحرف الجر (من) ببيان لبيان الجنس، والسَلَاةُ: هي النطفة التي أُسْتُلت من ظَهْرِ الفَحْل، والإنسان هو ولد آدم عليه السلام، والطين كناية عن آدم عليه السلام، وقد استدلُّوا على أنَّ الإنسان في هذه الآية هو ولد آدم من الضمير في (جعلناه) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ [المؤمنون: 13]، و أنَّ الطين كناية عن آدم عليه السلام من قوله تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ [السجدة: 10]، وأنَّ السَلَاةُ هي النطفة من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سَلَاةٍ مِنْ مَاءٍ مَّهِينٍ﴾ [السجدة: 8]، أي نسل آدم عليه السلام وهم أولاده وذريته،¹⁴ ومنه قول الشَّماخ:¹⁵

طَوْتُ أَحْشَاءَ مُرْتَجِحَةٍ لَوْفَتِ عَلَى مَشِيجِ سَلَاةٍ مَّهِينٍ (الوافر)

أي: ماء مهين، وهي النطفة، فيكون معنى الآية على هذا الوجه: ولقد خلق الله سبحانه وتعالى ابن آدم حال كونه من نطفة آدم.

3- الأوجه الإعرابية في إعراب (أحسن) في قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14]

أدى اختلاف إعراب (أحسن) في الآية السابقة إلى ظهور ثلاثة أوجه إعرابية:

1- بدل من لفظ الجلالة (الله).

2- صفة للفظ الجلالة (الله).

3- خبر لمبتدأ مقدَّر.

أثر الاختلاف في تعدد المعاني

أظهر الاختلاف في إعراب اسم التفضيل (أحسن) في الآية السابقة وجود ثلاثة معاني، حيث رأى أصحاب الوجه الأول أنَّ إعراب (أحسن) بدل مطابقة من لفظ الجلالة (الله)، وأنَّ إضافة اسم التفضيل (أحسن) إلى المضاف إليه (الخالقين) إضافة غير محضة، بمعنى أنَّها إضافة لفظية

¹¹ ينظر: الرمشمري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل، 176/3.

¹² أحمد بن يوسف بن عبد الدائم السمين الحلي، الدرر المصون في علوم الكتاب المكنون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دمشق: دار القلم، 2011م، 321/8.

¹³ أمية بن أبي الصلت، الديوان، تحقيق: عبد الحفيظ السلطي، دمشق: المطبعة التعاونية، 1974م، ص378.

¹⁴ ينظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ، 265/23.

¹⁵ الشماخ بن ضرار الديناني، الديوان، تحقيق: صلاح الدين الهادي، القاهرة: دار المعارف، 1968م، ص328.

يُرَادُ بِهَا التَّخْفِيفُ، لَذَا وَجِبَ إِعْرَابُ (أَحْسَنُ) بِدَلِّ أَوْ خَيْرٍ مُبْتَدَأُ مَحذُوفٍ، وَلَيْسَ بِصِفَةٍ؛ لِأَنَّهُ نَكْرَةٌ، وَإِنْ أَضْيِفَ؛ لِأَنَّ الْمَضَافَ إِلَيْهِ عَوْضٌ عَنِ (مَنْ) وَهَكَذَا جَمِيعُ بَابِ أَفْعَلَ مِنْكَ،¹⁶ وَذَكَرَ الزَّرْكَشِيُّ فِي الْبَرْهَانِ أَنَّ اسْمَ التَّفْضِيلِ إِذَا أَضْيِفَ إِلَى جِنْسِهِ لَمْ يَكُنْ بَعْضُهُ كَانَتْ إِضَافَتُهُ غَيْرَ مُحْضَةً، وَوَجِبَ تَقْدِيرُ (مَنْ) كَقَوْلِكَ: زَيْدٌ أَشْجَعُ الْأَسْوَدِ، وَأَجُودُ السَّحْبِ، فَيَصِيرُ الْمَعْنَى زَيْدٌ أَشْجَعٌ مِنَ الْأَسْوَدِ وَأَجُودٌ مِنَ السَّحْبِ، فَالْإِضَافَةُ غَيْرُ مُحْضَةٍ؛ لِأَنَّ زَيْدٌ لَيْسَ جِنْسٌ مِنَ الْأَسْوَدِ، وَلَا جِنْسٌ مِنَ السَّحْبِ، وَعَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: (خَيْرِ الرَّازِقِينَ) وَ (أَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ) وَ (أَحْسَنِ الْخَالِقِينَ) أَي: خَيْرٍ مِنْ كُلِّ مَنْ تَسَمَّى بِرَازِقٍ وَأَحْكَمٍ مِنْ كُلِّ مَنْ تَسَمَّى بِحَاكِمٍ وَأَحْسَنٍ مِنْ كُلِّ مَنْ تَسَمَّى بِخَالِقٍ، أَمَّا إِذَا أَضْيِفَ إِلَى وَاحِدٍ مِنْ أَحَادِ جِنْسِهِ كَانَتْ إِضَافَتُهُ مُحْضَةً، كَقَوْلِكَ: زَيْدٌ أَحْسَنُ الرِّجَالِ،¹⁷ أَمَّا ابْنُ يَعِيشَ فِي شَرْحِ الْمَفْصَلِ فَيَرَى أَنَّ إِضَافَةَ أَفْعَلَ التَّفْضِيلِ مِنَ الْإِضَافَاتِ الْمُنْفَصِلَةِ غَيْرُ مُحْضَةٍ فَلَا تَفِيدُ تَعْرِيفًا لِأَنَّ النِّيَّةَ فِيهَا التَّنْوِينَ وَالْإِنْفِصَالَ بِتَقْدِيرِ (مَنْ) فِيهَا، وَإِنَّمَا كَانَتْ (مَنْ) فِيهَا مَقْدَرَةً لِأَنَّ الْمُرَادَ مِنْهَا التَّفْضِيلَ،¹⁸ فَيَكُونُ مَعْنَى الْآيَةِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ: تَعَالَى اللَّهُ فِي قُدْرَتِهِ وَحِكْمَتِهِ أَحْسَنُ مِنْ كُلِّ خَالِقٍ.

الوجه الثاني: ذَهَبَ أَصْحَابُ هَذَا الْوَجْهِ إِلَى أَنَّ إِعْرَابَ (أَحْسَنُ) صِفَةٌ لِلْفِظِ الْجَلَالَةِ (اللَّهِ)، لِأَنَّ الْإِضَافَةَ إِضَافَةُ مُحْضَةٍ أَفَادَتْ اسْمَ التَّفْضِيلِ تَعْرِيفًا، وَقَدْ ذَكَرَ الْأَلُوسِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: {أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ}، أَنَّ إِعْرَابَ (أَحْسَنُ) نَعْتٌ لِلْإِسْمِ الْجَلِيلِ، وَإِضَافَةُ أَفْعَلَ التَّفْضِيلِ إِلَى مَعْرِفَةِ إِضَافَةِ مُحْضَةٍ تَفِيدُهُ تَعْرِيفًا عَلَى الْأَصْحَحِ،¹⁹ وَذَكَرَ الصَّبَانُ فِي حَاشِيَتِهِ عَلَى شَرْحِ الْأَشْمُونِيِّ أَنَّ إِضَافَةَ أَفْعَلَ التَّفْضِيلِ مُحْضَةٌ نَصٌّ عَلَيْهِ سَبِيوِيهِ لِأَنَّهُ يَنْعَتُ بِالْمَعْرِفَةِ- أَي: يَضَافُ إِلَى الْمَعْرِفَةِ- بِدَلِيلِ قَوْلِهِ: مَرَرْتُ بِرَجُلٍ أَفْضَلَ الْقَوْمِ، وَلَوْ كَانَتْ إِضَافَتُهُ مُحْضَةً لَزِمَ وَصْفُ النِّكْرَةِ بِالْمَعْرِفَةِ، فَإِنْ خَرَجَ الْمَخَالَفَ عَلَى الْبَدَلِ أَبْطَلْنَاهُ لِأَنَّ الْبَدَلَ بِمَشْتَقِّ قَلِيلٍ،²⁰ فَيَكُونُ مَعْنَى الْآيَةِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ: تَعَالَى اللَّهُ فِي قُدْرَتِهِ وَحِكْمَتِهِ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.

الوجه الثالث: رَأَى أَصْحَابُ هَذَا الْوَجْهِ أَنَّ إِعْرَابَ (أَحْسَنُ) خَيْرٍ مُبْتَدَأُ مَحذُوفٍ تَقْدِيرُهُ (هُوَ) عَائِدٌ عَلَى لَفْظِ الْجَلَالَةِ (اللَّهِ)، وَذَهَبُوا إِلَى هَذَا الْوَجْهِ لِلسَّبَبِينَ:

1- إِنَّهُ لَا يَصِحُّ إِعْرَابُ (أَحْسَنُ) بِدَلًّا لِأَنَّ الْبَدَلَ بِالْمَشْتَقِّ قَلِيلٌ، كَمَا وَضَّحَ ذَلِكَ الصَّبَانُ فِي حَاشِيَتِهِ، حَيْثُ ذَكَرَ أَنَّ اسْمَ التَّفْضِيلِ الْمَضَافِ إِلَى مَعْرِفَةٍ يَجُوزُ أَنْ يَأْتِيَ صِفَةً لِلنِّكْرَةِ بِنَاءً عَلَى نَصِّ سَبِيوِيهِ: مَرَرْتُ بِرَجُلٍ أَفْضَلَ الْقَوْمِ، فَإِنْ خَرَجَ الْمَخَالَفَ عَلَى الْبَدَلِ أَبْطَلْنَاهُ لِأَنَّ الْبَدَلَ بِمَشْتَقِّ قَلِيلٍ.

2- إِنَّهُ لَا يَصِحُّ إِعْرَابُ (أَحْسَنُ) صِفَةً لِأَنَّ إِضَافَتَهُ إِلَى الْمَعْرِفَةِ إِضَافَةُ غَيْرِ مُحْضَةٍ لَا تَفِيدُهُ تَعْرِيفًا، كَمَا جَاءَ فِي الْوَجْهِ الْأَوَّلِ، فَيَكُونُ مَعْنَى الْآيَةِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ: تَعَالَى اللَّهُ فِي قُدْرَتِهِ وَحِكْمَتِهِ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.

إِلَّا أَنَّ السَّمِينَ الْخَلْبِيَّ فِي إِعْرَابِهِ لَ (أَحْسَنُ) ذَكَرَ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ خَيْرٍ مُبْتَدَأُ مَضْمُرٍ، أَي: هُوَ أَحْسَنُ. وَالْأَصْلُ عَدَمُ الْإِضْمَارِ،²¹ لِأَنَّ الْإِضْمَارَ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ يَكُونُ تَسْوِيَةً لِلصَّنَاعَةِ الْإِعْرَابِيَّةِ وَلَا حَاجَةَ إِلَيْهِ، وَهَذَا مَا أَكَدَّتْ عَلَيْهِ عَائِشَةُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بِأَنَّ بَعْضَ النَّحَاةِ يَهْتَمُونَ بِالصَّنَاعَةِ الْإِعْرَابِيَّةِ أَكْثَرَ مِنْ اِهْتِمَامِهِمْ بِالْمَعْنَى، كَمَا فِي تَقْدِيرِهِمْ لِمَبْتَدَأِ مَحذُوفٍ قَبْلَ الْفِعْلِ (تَدَهْنُونَ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَوَدُّوا لَوْ تُدْهِئُ فَيُدْهِئُونَ﴾ [القلم: 9]، أَي: هُمْ يَدَهْنُونَ، لِأَنَّ الْقَاعِدَةَ النَّحْوِيَّةَ تَقْتَضِي حَذْفَ النُّونِ مِنَ الْفِعْلِ الْمَضَارِعِ (تَدَهْنُونَ) لِأَنَّهُ مَنْصُوبٌ بِأَنَّ الْمَضْمُرَةَ بَعْدَ الْفَاءِ السَّبَبِيَّةِ، حَيْثُ تَقُولُ: إِنَّ جَمْهَورَ الْمُصَاحِفِ عَلَى إِثْبَاتِ النُّونِ كَمَا صَرَّحَ أَبُو حَيَّانٍ فِي (الْبَحْرِ الْمَحِيْطِ)، وَإِنَّمَا جَرَّهْمُ إِلَى كُلِّ هَذِهِ الْوُجُوهِ مِنْ التَّأْوِيلِ وَالتَّقْدِيرِ، أَنَّهُمْ عَرَضُوا الْآيَةَ الْقُرْآنِيَّةَ عَلَى قَوَاعِدِهِمُ النَّحْوِيَّةِ، ثُمَّ رَاحُوا يَلْتَمِسُونَ الْحِيلَ لِتَسْوِيَةِ الصَّنَاعَةِ الْإِعْرَابِيَّةِ، وَقَدْ قَلْتُ وَأَقُولُ: مَا يَجُوزُ أَنْ يَعْضُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمَ عَلَى قَوَاعِدِ النَّحَاةِ، لِأَنَّهُ الْأَصْلُ وَالْحُجَّةُ، وَمَنْ ثَمَّ تَبَقِيَ الْآيَةُ عَلَى وَجْهِهَا، وَتَكُونُ الْفَاءُ فِي (فَيُدْهِئُونَ) حَرْفَ عَطْفٍ، فَتَثْبِتُ النُّونَ رَفْعًا بِالْعَطْفِ عَلَى (تُدْهِئُونَ) وَالْفَاءُ الْعَاطِفَةُ لَا تَفْقَدُ مَلْحَظَ السَّبَبِيَّةِ.²²

¹⁶ عبد الله بن الحسين العكبري، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، القاهرة: مطبعة عيسى البابي وشركاه، 1976م، 951/2.

¹⁷ ينظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957م، 167/4.

¹⁸ يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصل، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م، 157/2.

¹⁹ محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ، 218/9.

²⁰ محمد بن علي الصبان، حاشية الصبان على الأشموني، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م، 364/2.

²¹ السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 324/8.

²² عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقران الكريم، القاهرة: دار المعارف، 1990م، 56/2.

4- الأوجه الإعرابية للمصدر المؤول (أنكم مخرجون) في قوله: ﴿أَيَعِدْكُمْ أَنْكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظْمًا أَنْكُمْ تُخْرَجُونَ﴾ [المؤمنون:

[35]

أدى اختلاف إعراب (أنكم مخرجون) في الآية السابقة إلى ظهور ستة أوجه إعرابية:

- 1- المصدر المؤول توكيداً ل(أن) المحذوفة مع اسمها.
- 2- المصدر المؤول توكيداً ل(أن) مع اسمها وخبرها.
- 3- المصدر المؤول فاعل مرفوع لفعل محذوف، والفعل المحذوف جواب (إذا) الشرطية.
- 4- المصدر المؤول فاعل مرفوع لفعل محذوف، والفعل المحذوف خبر (أنكم) الأولى.
- 5- خبر (أنكم) الأولى محذوف لدلالة خبر (أنكم) الثانية عليه.
- 6- المصدر المؤول مبتدأ وخبره الظرف مقدماً عليه، والجملة خبر عن (أنكم) الأولى.

أثر الاختلاف في تعدد المعاني

أثر الاختلاف في إعراب (أنكم مخرجون) في تعدد معاني الآية السابقة، حيث رأى أصحاب الوجه الأول أنّ المصدر المؤول توكيداً ل (أن) المحذوفة مع اسمها وإقامة ضمير الخطاب (الكاف) في (أنكم) مقام اسمها، وخبرها الجملة الشرطية (إذا متم)، أي: أنّ اسم (إنّ) الأولى محذوف تقديره (إخراج)، وأقام الضمير كاف الخطاب في (أنكم) مقامه، وهو كثير في كلام العرب، وقد ذهب جمهور التحويين إلى جواز إقامة المضاف إليه مقام المضاف، واحتجوا على ذلك بالقرآن الكريم، ويشعر العرب، فرأى سيبويه أنّ جواز حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقام المضاف ضربٌ من الاتساع في الكلام واختصارٌ له، كما في قوله تعالى جدّه: ﴿وَسَلِّ الْأَقْرَبَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَدُوقُونَ﴾ [يوسف: 82]، إنّما يريد: أهل القرية، فاختصر، وعمل الفعل في القرية، كما كان عاملاً في الأهل لو كان ها هنا، وفي قول النابغة الجعدي: ²³

كَأَنَّ عَذِيرَهُمْ يُجُوبُ بَيْلَى نَعَامٍ قَاقٍ فِي بَلَدٍ قِفَارٍ (الوافر)

أي: كأنّ عذيرهم عذير نعام، حذف المضاف (عذير) وأقام المضاف إليه (نعام) مقامه، ²⁴ ويقول العكبري: إنّ (أنكم مخرجون) تكريرٌ؛ لأنّ (أنّ) وما عملت فيه للتوكيد، أو للدلالة على المحذوف، وجملة الشرط مع جوابها المحذوف خبر (أنّ)، فيكون معنى الآية على هذا الوجه: أيعدكم أنّ إخراجكم إذا متمم وكنتم تراباً يحدث أنكم مخرجون.

الوجه الثاني: يرى أصحاب هذا الرأي أنّ إعراب (مخرجون) خبر (أنّ) الأولى، وهو العامل في (إذا) الظرفية، وكررت (أنّ) الثانية توكيداً لما طال الفصل بين اسم إنّ وخبرها، وقد استدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [النمل: 3]، يقول ابن عادل: إنّ (هم) الثاني تكرير للأول على سبيل التوكيد اللفظي، ولا يضرّ الفصل بينهما بالتوكيد، ²⁵ وقال المبرد: هذا باب من أبواب (أنّ) مكررة، وذلك قولك: قد علمت أنّ زيداً إذا أتاك أنّه سيكرمك، وذلك أنّك قد أردت قد علمت أنّ زيداً إذا أتاك سيكرمك، فكررت الثانية توكيداً، ولست تريد بها إلّا ما أردت بالأولى، فمن ذلك قوله عز وجل: ﴿أَيَعِدْكُمْ أَنْكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظْمًا أَنْكُمْ تُخْرَجُونَ﴾ [المؤمنون: 35]، فهذا أحسن الأقاويل عندي في هذه الآية، ²⁶ فهو يرى أنّ تكرار أنّ الثانية في الآية فقط من باب التوكيد اللفظي، وقال الفراء: إنّ إعادة (أنكم) في قوله تعالى: ﴿أَيَعِدْكُمْ أَنْكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظْمًا أَنْكُمْ تُخْرَجُونَ﴾ [المؤمنون: 35]، مرتين ومعناها واحد، إلّا أنّ ذلك حسن لما فرقت بين (أنكم) وبين خبرها ب(إذا)، ²⁷ وقد جيء بها مكررة حتى لا يتوهم السامع أنّ الموعودين بالموت غير الموعودين بالإخراج، فيكون معنى الآية على هذا الوجه: أيعدكم أنكم مخرجون إذا متمم وكنتم تراباً أنكم.

²³ النابغة الجعدي، تيس بن عبد الله، الديوان، ت: واضح الصمد، بيروت: دار صادر، 1998م، ص242.

²⁴ ينظر: عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988م، 1/212-214.

²⁵ عمر بن علي بن عادل الخنبلي، اللباب في علوم الكتاب في علوم الموجود وآخرون، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م،

105/15.

²⁶ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الحالق عظمة، بيروت: عالم الكتب، د.ت، 356/2.

²⁷ الفراء، معاني القرآن، 2/234.

الوجه الثالث: يرى أصحاب هذا الوجه أنّ إعراب المصدر المؤول (أنكم مخرجون) فاعل لفعل محذوف، وهو جواب (إذا) الشرطية، و(إذا) الشرطية وجوابها المقدّر خبر لـ (أنكم) الأولى، وقد قدر الزمخشري الفعل المحذوف بـ(وَقَعَ)، فيكون التقدير: إذا متم وَقَعَ إخراجكم،²⁸ أما أبو البقاء العكبري فقد قدره بـ(يحدث)، والتقدير: أنكم إذا متم يحدث أنكم مخرجون،²⁹ وكذلك أبو حيان فقد استدللّ على أنّ الفعل المحذوف (يحدث) بقول الأَخفش الذي ذهب إلى أنّ (أنكم مخرجون) مقدّرٌ بمصدرٍ مرفوعٍ بفعلٍ محذوفٍ تقديره: يحدث إخراجكم، فعلى هذا التقدير يجوز أن تكون الجملة الشرطية خبراً لأنكم، ويكون جواب (إذا) ذلك الفعل المحذوف، ونحن جَوّزنا في قول الأَخفش هذا الوجه،³⁰ فيكون معنى الآية على هذا الوجه: أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً وَقَعَ إخراجكم، أو: أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً يحدث إخراجكم.

الوجه الرابع: ذهب أصحاب هذا الوجه إلى أنّ إعراب المصدر المؤول (أنكم مخرجون) فاعل لفعل محذوف، وهذا الفعل المقدّر خبر لـ (أنّ) الأولى، وهو العامل في (إذا) الشرطية، وقدّر أبو حيان الفعل المحذوف بـ(يحدث) وجوّز أن يكون خبر (أنكم) الأولى، وهو العامل في الظرف (إذا)،³¹ أما مكي بن أبي طالب فقد أوجب تقدير فعل محذوف تقديره (يحدث) لأنّ الظرف (إذا) يحتاج إلى عامل يتعلّق به، ولا يجوز تعليقه في (مخرجون) ولا بـ (متم) لسببين:

- 1- إذا علّق في (مخرجون) يصير الظرف في صلة الإخراج، وهو مقدّم عليه وتقديم الصلة على الموصول لا يجوز.
 - 2- إذا علّق الظرف (إذا) بقوله (متم) لا يجوز لأنّ (إذا) مضافة إليه ولا يعمل المضاف اليه في المضاف لأنّه بعضه، وهذا كقولك: اليوم القتال، فالיום خبر عن القتال، والعامل في اليوم مضمر، كأنك قلت: اليوم يحدث القتال أو حادث القتال، ولا يجوز أن يعمل في اليوم القتال لأنّه يصير في صلته وهو مقدّم عليه، فذلك غير جائز،³² فيكون معنى الآية على هذا الوجه: أيعدكم أنكم يحدث إخراجكم إذا متم وكنتم تراباً.
- الوجه الخامس:** ذهب سيبويه إلى أنّ إعراب المصدر المؤول (أنكم مخرجون) بدل من (أنّ) الأولى مع خبرها المحذوف الذي دلّ عليه خبر (أنّ) الثانية، كما ذكر ذلك في الكتاب: ومّا جاء مبدلاً من هذا الباب: قولهم: زعم أنّه إذا أتاك أنّه سيفعل، وقد علمت أنّه إذا فعل أنّه سيمضي، أي: زعم أنّه سيفعل إذا أتاك أنّه سيفعل، وقد علمت أنّه سيمضي إذا فعل أنّه سيمضي، فقد جاء المصدر المؤول (أنه سيفعل، وأنّه سيمضي) الثاني بدلاً من المصدر المؤول الأول، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿أَيُعَدُّكُمْ أَنكُمْ إِذَا مِتُّمُ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظْمًا أَنَّكُمْ تُخْرَجُونَ﴾ [المؤمنون: 35]، فكأنّه على: أيعدكم أنكم مخرجون إذا متم، وذلك أريد بهما، ولكنّه إنّما قدمت (أنّ) الأولى ليعلم بعد أي شيء الإخراج،³³ أي: ليعلم أنّ الإخراج سيكون بعد الموت، فيكون معنى الآية على هذا الوجه: أيعدكم أنكم مخرجون إذا متم وكنتم تراباً أنكم مخرجون.
- إلا أنّ المبرد ردّ على قول سيبويه بأنّ إعراب المصدر المؤول (أنكم مخرجون) بدل من المصدر المؤول الأول، وأنّه قدّمت (أنّ) الأولى ليعلم بعد أي شيء الإخراج، قائلاً: هذا قول ليس بالقويّ لأنّ البديل من (أنّ) لا يكون إلّا بعد تمام صلتها، وصلته هو الخبر، والخبر يتمّ إلى قوله (مخرجون) ولم يأت بعد.³⁴
- الوجه السادس:** يرى السمين الحلبي أنّ إعراب (أنكم مخرجون) مبتدأ وخبره محذوف تقديره (كائن أو مستقرّ) متعلّق به الظرف مقدّمًا عليه، والجملة خبر عن (أنكم) الأولى، وهذا الخبر المحذوف هو العامل في الظرف (إذا)، ولا يجوز أن يكون العامل في الظرف (مخرجون) و(متم) للأسباب نفسها التي ذكرها مكي بن أبي طالب، والمصدر المؤول وما في حيّزه سدّ مسدّ مفعولي (يعد)، نحو: وعدتّ زيداً خيراً،³⁵ فيكون معنى الآية على هذا الوجه: أيعد أنّ إخراجكم كائنٌ أو مستقرٌّ وقت موتكم.

²⁸ الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعبير الأماويل في وجوه التأويل، 186/3.

²⁹ أبو البقاء العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 954/2.

³⁰ أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق: محمد جميل صدقي، بيروت: دار الفكر، 2000م، 560/7.

³¹ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 560/7.

³² ينظر: مكي بن أبي طالب، مشكل إعراب القرآن، تحقيق: حاتم صالح الضامن، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ، 501/2.

³³ ينظر: سيبويه، الكتاب، 132/3-133.

³⁴ المبرد، المقتضب، 360/2؛ مكي بن أبي طالب، مشكل إعراب القرآن، 500/2.

³⁵ ينظر: السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، 334/8.

5- الأوجه الإعرابية لتعليق الجار والمجرور (للقوم) في قوله تعالى: ﴿فَأَخَذْتُمُ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ فَجَعَلْنَهُمْ غُثَاءً فَبَعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾

[المؤمنون: 41]

أدى اختلاف في تعليق الجار والمجرور (للقوم) في الآية السابقة إلى ظهور وجهين إعرابين:

1- إنه متعلق بصفة محذوفة للمصدر (بعداً).

2- إنه متعلق بالمصدر (بعداً).

أثر الاختلاف في تعدد المعنى

أثر تعليق الجار والمجرور (للقوم) في ظهور وجهين إعرابين، الأول: يرى أصحابه أن الجار والمجرور (للقوم) متعلق بصفة محذوفة للمصدر (بعداً) تقديرها (كائناً)، وهذا المصدر منصوب بفعل محذوف واجب الإضمار لأنه بمعنى الدعاء، كما في قولك: سقياً له وجدعاً له، أي: سقياً كائناً له، وجدعاً كائناً له³⁶، ويرى الألوسي أن (بعداً) منصوب بمقدّر، أي: بعدوا بعداً من رحمة الله تعالى أو من كل خير، ويجب حذف ناصب هذا المصدر عند سيبويه فيما إذا كان دعائياً، واللام في الجار والمجرور (للقوم) لبيان من دعي عليه أو أخرج ببعده، فهي متعلقة بمحذوف، تقديره (كائناً) لا بالمصدر (بعداً)³⁷، و أن (للقوم) متعلق بصفة ل(بعداً) ولا تتعلق به لأنه لا يحفظ حذف هذه اللام ووصول المصدر إلى مجرورها البتة، ووضع الظاهر موضع المضمرة للتعليل³⁸، فيكون معنى الآية على هذا الوجه: فبعداً كائناً للقوم الظالمين.

إلا أن الصبان في حاشيته يرى أن الجار والمجرور إذا كان ضميراً يوجب تعليقه بمحذوف نحو: سقياً له ورعياً له وجدعاً له، أما إذا كان الجار والمجرور اسماً ظاهراً نحو: سقياً لزيد، فالواجب جعله معمولاً للمصدر واللام زائدة للتقوية، فيكون الكلام كما نقل عن الكوفيين، بمعنى: سقى الله زيداً سقياً.³⁹

الوجه الثاني: يرى الزمخشري أن الجار والمجرور (للقوم) متعلق بالمصدر (بعداً)، لأن المصدر الفعل ناب مناب فعل محذوف تقديره (بعداً)، أي: بعداً بعداً للقوم الظالمين، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعَسَا لَهُمْ وَأَصْلَ أَعْمَلُهُمْ﴾ [محمد: 8]، أي: تعسّ تعساً لهم⁴⁰ كما يرى جمال الدين الفاكهي أن المصادر (سقياً ورعياً وسمعاً وجدعاً وبعداً وتعساً...) من المصادر المنصوبة بأفعال مقدّرة من جنسها تحفظ ولا يقاس عليه؛ لعدم وجود قاعدة كلية للحذف يعرف به لكن محل وجوب حذف عاملها عند استعمالها باللام،⁴¹ وقد رأى السمين الحلبي أن هذا الوجه مردود لأنه لا يحفظ حذف هذه اللام ووصول المصدر إلى مجرورها البتة، ولذلك انشغال في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعَسَا لَهُمْ وَأَصْلَ أَعْمَلُهُمْ﴾ [محمد: 8]، لأن اللام لا تتعلق ب(تعساً) لأنه ليس من المصادر التي يحفظ وجوب حذف عاملها عند استعمالها باللام؛ بل تتعلق بمحذوف⁴²، فيكون معنى الآية على الوجه الذي قاله الزمخشري: فَبَعْدَ بَعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ.

6- الأوجه الإعرابية لكلمة (هارون) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَنٍ مُّبِينٍ﴾ [المؤمنون: 45]

1- بدل.

2- عطف بيان.

3- مفعول به لفعل محذوف تقديره (أعني).

³⁶ ينظر: السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، 344/8.

³⁷ ينظر: الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، 35/9.

³⁸ محي الدين درويش، إعراب القرآن وبيانه، دمشق: دار ابن كثير، 1988م، 515/6.

³⁹ ينظر: الصبان، حاشية الصبان على الأشموني، 172/2.

⁴⁰ ينظر: الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 318/4.

⁴¹ ينظر: جمال الدين الفاكهي، كشف النقاب عن مخدرات ملحّة الإعراب، تحقيق: محمود نصّار، بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م، ص 97.

⁴² السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، 344/8.

أثر الاختلاف في تعدد المعنى

كان لإعراب (ما) في الآية السابقة أثرٌ في تعدد المعاني، حيث رأى أبو البقاء العكبري أنّ إعراب (هارون) بدل منصوب من (أخاه)،⁴³ وقال ابن يعيش: واعلم أنّما افترق في الصفة والتوكيد قد اجتمع في البدل؛ لأنّ فيه إيضاحاً للمبدل، ورفع لبسٍ كما كان ذلك في الصفة، وفيه رفع المجاز و إبطال التوسع الذي كان يجوز في المبدل منه، ألا ترى أنّك إذا قلت: (جاءني أخوك) جاز أن تريد كتابه أو رسوله، فإذا قلت: (زيد) زال ذلك الاحتمال كما لو قلت: (نفسه) أو (عينه)،⁴⁴ وعلى هذا في كلمة (هارون) في الآية السابقة فيها إيضاح للمبدل منه (أخاه) ورفع اللبس والاحتمال عن المبدل منه، وكأنّ المراد هو (هارون) نفسه لا أحد غيره، ولو لم يؤت بـ (هارون) في الآية لتوهم السامع أنّ المراد في الإرسال مع موسى إلى فرعون شخص آخر غير (هارون)، ولكن بمجيء (هارون) أزال الاحتمال عنه، فيكون معنى الآية على هذا الوجه: ثم أرسلنا موسى وهارون بآياتنا إلى فرعون وملائته.

الوجه الثاني: يرى أصحاب هذا الوجه أنّ إعراب (هارون) عطف بيان،⁴⁵ لأنّه اسم جامدٌ تابعٌ لما قبله يجري مجرى النعت في الظهور والتوضيح، فهو تكرر للأول على سبيل البيان والتخصيص، وبهذه الميزة يختلف عن الصفة والتوكيد والبدل،⁴⁶ فالصفة قد تأتي اسماً مشتقاً، أو جملة، وكذلك التوكيد والبدل، أما عطف البيان فلا يأتي إلا اسماً جامداً، يقول ابن السراج: إنّما سُمي عطف بيان ولم يقل أنّه نعت، لأنّه اسم غير مشتق من فعل، ولا هو تجلية، ولا هو ضرب من ضروب الصفات، فعدّل النحويون عن تسميته نعتاً،⁴⁷ فيكون معنى الآية على هذا الوجه: ثم أرسلنا موسى وأخاه هارون بآياتنا إلى فرعون وملائته.

وقد رأى بعض العلماء أنّ عطف البيان ما هو إلا بدل كلٍّ من كلٍّ، فالرضي يرى أنّه لا يوجد فرق جلي بين عطف البيان وبدل الكلٍّ من كلٍّ، وأنّ عطف البيان ما هو إلا بدل كلٍّ من كلٍّ،⁴⁸ أما أبو حيان فيرى أنّ ما جاز أن يكون عطف بيان جاز أن يكون بدل كلٍّ من كلٍّ وليس العكس،⁴⁹ بل إنّ عباس حسن يرى أنّ من قال بوجود فرق بين البدل وعطف البيان، فما هو إلا إرهاق وتعسر بغير طائل؛ لأنّ المعنى واضح على البدلية كوضوحه على عطف البيان، وليس أحدهما أبلغ من الآخر، ولا أكثر تداولاً واستعمالاً، ولا يوجد فرق دقيق إلا أنّ لعطف البيان غرضاً معنوياً، وهو إيضاح الذات نفسها أو تخصيصها، أما بدل الكلٍّ فغرضه هو الدلالة على ذات المتبوع بلفظ آخر و يساويه في المعنى.⁵⁰ وعلى هذا يمكن القول بأنّ إعراب (هارون) في الآية السابقة يمكن أن يكون بدل كلٍّ من كلٍّ من خلال إيضاح المبدل منه وإزالة الاحتمال عنه، وعطف بيان من خلال إيضاح الذات أو تخصيصها.

الوجه الثالث: يرى أصحاب هذا الوجه أنّ إعراب (هارون) تابعٌ قطعٌ عن متبوعه بفعل مقدّر، فأصبح مفعولاً به للفعل المقدّر، أي: ثم أرسلنا موسى وأخاه أعني هارون، ويرى العلماء أنّ الفائدة من قطع التابع عن متبوعه من باب المبالغة في المدح أو الذم، حيث ذكر المبرد أنّه إذا قال: جاءني عبدالله الفاسق الخبيث، فليس بقوله إلا وقد عرفه بالفسق والخبث، فنصبه بـ (أعني) وما أشبهه من الأفعال، وهذا أبلغ في الذم أن يقيم الصفة مقام الاسم، وكذلك في المدح،⁵¹ وإنّما قطع التابع (هارون) عن متبوعه (أخاه) من باب المدح له، لأنّ الله سبحانه وتعالى اختصه بالرسالة إلى قوم فرعون مع أخيه موسى عليهما السلام، كما يرى الزمخشري أنّ الله سبحانه وتعالى قطع التابع (الصابرين) في قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَبْدُوا إِذْ عُذِّبُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَآءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: 177]، فقد نصب (الصّابرين) على الاختصاص والمدح، إظهاراً لفضل الصبر في الشدائد ومواطن القتال على سائر الأعمال،⁵² ويرى بعض العلماء أنّ

⁴³ أبو البقاء العكبري، التبيين في إعراب القرآن، 955/2.

⁴⁴ ابن يعيش، شرح المفصل، 263/2.

⁴⁵ ينظر: السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، 347/8؛ ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب في علوم الكتاب، 221/14.

⁴⁶ ينظر: جلال الدين السيوطي، معجم المصنفين في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، الكويت: دار البحوث العلمية، 1979، 190/5.

⁴⁷ ابن السراج أبو بكر محمد بن السري، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين القنّلي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988، 45/2.

⁴⁸ ينظر: محمد بن الحسن الإستراباذي الرضي، شرح كافيّة ابن الحاجب، تحقيق: يحي بشير مصطفى وآخرون، الرياض: مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،

1966م، 1073/1.

⁴⁹ ينظر: أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: رمضان عبد التواب وآخرون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998م، 1944/4.

⁵⁰ عباس حسن، النحو الوافي، 548/3.

⁵¹ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، 1997م، 30/3.

⁵² الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلومها، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، 220/1.

القطع يشترك مع الاتباع بالتوضيح والتفضيل - وخاصة في البديل لأنه يفيد التوضيح والتخصيص، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ﴾ [الزمر: 60] فيأعراب (وجوههم) بالنصب بدل من (الذين) ودلالة النصب تخصيص وجوه الكاذبين... أما إعرابه بالرفع مبتدأ، ويرى أنّ الأصل في إعراب (وجوههم) النصب على البدلية ولكن أوتر القطع لأنّ المعنى بالقطع أوضح وأجود،⁵³ فيكون معنى الآية على هذا الوجه: ثم أرسلنا موسى و أخاه أعني هارون بآياتنا إلى فرعون وملائته.

7- الأوجه الإعرابية ل (ما) في قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَيْنَ نُسَارِغِهِمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [المؤمنون:

56-55]

أدى اختلاف إعراب (ما) في الآية السابقة إلى ظهور ثلاثة أوجه إعرابية:

1- (ما) موصولة، إذا كانت همزة (أَنْ) مفتوحة.

2- (ما) مصدرية، إذا كانت همزة (أَنْ) مفتوحة.

3- (ما) كآفة، إذا كانت همزة (إِنَّ) مكسورة.

أثر الاختلاف في تعدد المعاني

كان لإعراب (ما) في الآية السابقة أثر في تعدد المعاني، حيث رأى أصحاب الوجه الأول أنّ (ما) موصولة بمعنى الذي، وهي اسم (أَنْ) و (نمدهم به) صلتها، وجملة (نسارع) خبر (أَنْ)، والعاقد من هذه الجملة إلى اسم (أَنْ) محذوف تقديره: به، وقال ابن مالك: قد يحذف الضمير (العاقد) بين المبتدأ والخبر إذا ما جرّ بمسبوق مماثل لفظاً ومعمولاً، كقول الشاعر:⁵⁴

أصبح فالذي تُوصي به أنت مُفْلِحٌ فلا تُكُ إلا في الفلاح مُنَافِسًا (الطويل)

أراد: أنت مفلح به، فحذف (به) لأنه مسبوق بمائل لفظاً ومعمولاً، وهو نظير قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَيْنَ نُسَارِغِهِمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [المؤمنون: 55-56]، أي نسارع لهم به،⁵⁵ قد حذّر ابن مالك حذف العائد من الآية السابقة بين (ما) الموصولة اسم (أَنْ) والخبر بدليل؛ لأنه مسبوق بمائل له لفظاً ومعمولاً، وهو (به) في جملة الصلة، وقد استدل على ذلك بالبيت السابق، أما سيبويه فقد ذكر أنّ الضمير (العاقد) لا يحذف من خبر المبتدأ إلا في الشعر أو في قليل من الكلام، كقول الشاعر:⁵⁶

ثَلَاثٌ كُلُّهُنَّ قَتَلَتْ عَمْدًا فَأَخْرَجَى اللَّهُ رَابِعَةً تُعَوِّدُ (الوافر)

أي: قَتَلَتْهُنَّ⁵⁷، أما أبو حيان فيرى أنّ العائد ليس محذوفاً إمّا هو (الخيرات)، فهو يتفق مع مذهب الأخفش الذي يرى أنّ الربط بالأسماء الظاهرة جائز، وإن لم يكن من لفظ الأول، كقولك زيد الذي قام أبو عبدالله، إذا كان أبو عبدالله كنيه زيد، أي: أنّ العائد على المبتدأ زيد هو الظاهر (أبو عبدالله) كنيته، فأبو عبدالله من حيث المعنى هو الذي قام، كذلك الخيرات من حيث المعنى هي (الذي مدّوا به من المال والبنين)،⁵⁸ وقد جاء في حاشية الدسوقي على مغني اللبيب عن كتب الأعراب أنّ وقوع الظاهر موضع الضمير جائز عند سيبويه في الشعر بشرط أن يكون بلفظ الأول، أما عند الأخفش فيجوز في الشعر وغيره وإن لم يكن بلفظ الأول، نحو: زيد الذي قام أبو طاهر، إذا كان أبو طاهر كنية لزيد،⁵⁹ فسيبويه جوّز مجيء الاسم الظاهر موضع الضمير (العاقد) ولكن فقط في الشعر وبشرط أن يكون بلفظ الأول، أما في غير الشعر فلا يجوز إلا إذا كان ضميراً، وكان له سابق يدلّ عليه، ويرى الأخفش أنّ (ما) لا تكون إلا اسماً، فإن كانت معرفة فهي بمنزلة الذي، والفعل في صلتها كما يكون في صلة الذي، ويرتفع كما يرتفع الفعل إذا كان في صلة الذي، وإذا كانت نكرة فهي في تقدير شيء، ويكون

⁵³ عبد الغني الدقر، معجم القواعد العربية في النحو والتصريف، دمشق: دار القلم، 1986م، ص122.

⁵⁴ قائله مجهول، ينظر: محمد بن عبدالله بن مالك الأندلسي، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق: محمد كامل بركات، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967م، ص48.

⁵⁵ ابن مالك، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ص48.

⁵⁶ قائله مجهول، ينظر: سيبويه، الكتاب، 86/1.

⁵⁷ سيبويه، الكتاب، 86/1.

⁵⁸ ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 568/7.

⁵⁹ ينظر: محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على مغني اللبيب عن كتب الأعراب، بيروت: دار الكتب العلمية، 2012م، 116/3-117.

الفعل بعدها صفة لها، وفي كلا الحالين لا بدّ من عائد يعود عليها،⁶⁰ لذا فهي على رأي الأخفش في هذه الآية موصولة لأنّها بمنزلة الذي، ويوجد في صلتها عائد يعود عليها، وهو الضمير (به)، فيكون معنى الآية على هذا الوجه: أبحسبون أنّ الذي تمّدهم به من مالٍ وبنين نسارع لهم به في الخيرات.

الوجه الثاني: يرى أصحاب هذا الوجه أنّ (ما) مصدرية وهي اسم (أنّ) و (تمّدهم به) صلة المصدر الاسمي، وجملة (نسارع) خبر (أنّ)، وعلى هذا فلا بدّ من تقدير (أنّ) المصدرية قبل (نسارع) ليصح الإخبار، أي: أن نسارع، وقد ذكر ابن عادل أنّ (ما) حرف مصدرية على الصحيح، خلافاً للأخفش وابن السراج في جعل المصدرية اسماً وحينئذ فلا حاجة إلى ضمير عائد على (ما)،⁶¹ وهذا مذهب سيبويه بجعل (ما) مصدرية لأنّها بمنزلة (أنّ) نحو: أعجبتني ما صنعت، أي صنعك، هي بمنزلة: أعجبتني أن قمت، أي قيامك،⁶² والفرق بين (أنّ) و (ما) المصدرية أنّ (أنّ) مختصة بالأفعال لا يليها غيرها، أما (ما) المصدرية مختصة بالأفعال والأسماء، نحو: يعجبني ما تصنع، أي: صنيعك، ويعجبني ما أنت صانع، أي: صنيعك، أي: ينسبك منها وتمّ بعدها مصدر، وهذا شرطهم في مجيء (ما) في الكلام أن ينسبك منها وتمّ بعدها مصدر، إذا صح، فهي مصدرية دون النظر على شرط العائد، كما في الوجه الأول، ويشترط المألقي لمجيء (ما) مصدرية شرطين دون النظر إلى العائد، ف(ما) متى ما كانت مصدرية لا تحتاج إلى عائد، وهما:

- 1- ألا يتقدّم شيء من صلتها عليها.
- 2- ألا يفصل بينها وبين صلتها فاصل، لأنّها هي وصلتها كالكلمة الواحدة، والكلمة الواحدة لا يجوز أن يقدم بعض حروفها على بعض، ولا يفصل بما ليس منها فاصل،⁶³ ف(ما) في الآية السابقة في نظرهم مصدرية لتوفر شروط مجيء (ما) مصدرية فيها، فيكون معنى الآية على هذا الوجه: أبحسبون أنّ إمدادنا لهم بالمال والبنين مسارعةٌ لهم في الخيرات.

الوجه الثالث: رأى الكسائي أنّ (ما) في هذه الآية مهيئة كافة، ويوقف على (وبنين) لأنّه قد حصل بعد فعل الحسبان نسبة من مسندٍ ومسندٍ إليه من حيث المعنى يقدر بمفرد لأنّه ينسبك من أن وما بعدها مصدرٌ، نحو: حسبت أنّما ينطلق عمرو، و أنّما تقوم أنت، فلا تحتاج إلى ضمير ولا حذف،⁶⁴ فالكسائي يرى أنّ (ما) كفت (أنّ) عن العمل، فهي بذلك ليست موصولة ولا مصدرية، لأنّ كلا منهما يحتاج إلى صلة، والجملة بعدها سدّت مسدّ مفعولي حسب، وقال ابن عادل: اعلم أن (إنّ) وأخواتها إذا وليتها (ما) الزائدة بطل عملها، وذهب اختصاصها بالأسماء كما مرّ، إلا (ليت) فإنه يجوز فيها الوجهان سماعاً، ولذلك تليها الجملة مطلقاً، وهي تفيد الحصر عند بعضهم كما في قوله تعالى: من قوله: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾ [هود: 14]، و (أتمّ) حرف مكفوف، و (ما) هذه زائدة، تسمى كافةً ومهيئة،⁶⁵ وسميت مهيئة لأنّها هيأت (إنّ) وأخواتها للدخول على الفعل ولم تكن قبل ذلك صالحة للدخول عليه، لأنّها من خواص الأسماء، وأنّ (ما) المهيئة نوع من أنواع (ما) الكافة،⁶⁶ أما من أجل الوقوف على (وبنين) فقال أبو حاتم السجستاني: لا يحسن الوقوف على (وبنين) لأنّ (يحسبون) يحتاج إلى مفعولين، فتمام المفعولين في (الخيرات)، فاحتجّ عليه أبو بكر الأنباري بقوله: هذا خطأ لأنّ (أنّ) كافة من اسم (يحسبون) وخبرها، ولا يجوز أن يؤتى بعد (أنّ) بمفعول ثان،⁶⁷ فيكون معنى الآية على هذا الوجه: أبحسبون أنّ الذي تمّدهم به من مالٍ وبنين.

8- الأوجه الإعرابية للحرف (حتى) في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجْرُونَ﴾ [المؤمنون: 64]

أدى اختلاف إعراب (حتى) في الآية السابقة إلى ظهور ثلاثة أوجه إعرابية:

- 1- حرف ابتداء.

⁶⁰ ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، 32/5.

⁶¹ ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب في علوم الكتاب، 343/1.

⁶² ينظر: الحسن بن عبد الله السبزي، شرح كتاب سيبويه، تحقيق، على سيد علي وآخرون، بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م، 32/1.

⁶³ أحمد بن عبد النور المألقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دمشق: دار القلم، 1985م، ص381.

⁶⁴ ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 568/7.

⁶⁵ ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، 350/1.

⁶⁶ إميل بديع يعقوب، موسوعة علوم اللغة العربية، بيروت: دار الكتب العلمية، 2006م، 20/8.

⁶⁷ أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1971م، 792/2.

2- حرف جرّ لانتهاه الغاية متعلق ب (عاملون).

3- حرف عطف.

أثر الاختلاف في تعدد المعاني

كان لإعراب (حتى) في الآية السابقة أثر في تعدد المعاني، حيث رأى أصحاب الوجه الأول أنّ (حتى) حرف ابتداء والجملة الشرطية بعدها (إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب إذا هم يجأرون) غاية لما قبلها، و (إذا) الثانية فجائية رابطة لجواب الشرطية، وذهب الزمخشري إلى أنّ (حتى) في هذه الآية هي التي يبتدأ بعدها الكلام، والكلام: الجملة الشرطية،⁶⁸ وذهب الفخر الرازي أيضاً إلى أنّ (حتى) حرف ابتداء وغاية لأنّ الضمير في (مترفيهم) راجع إلى من تقدّم ذكره من الكفار، لأنّ العذاب لا يليق إلا بهم،⁶⁹ وكذلك يرى السمين الحلبي أنّ (حتى) حرف غاية وابتداء لأنّ الجملة الشرطية وجوبها لا يظهر أن تكون غاية ل (عاملون)، وقد استدلل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدُهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ اللَّهَ﴾ [النساء: 18]، لا يجوز أن تكون (حتى) جارة ل (إذا) من حيث إنّها شرطية، والشرط لا يعمل فيه ما قبله، وإذا جعلنا (حتى) جارة تعلقّت ب(يعملون)، وأدوات الشرط لا يعمل فيها ما قبلها، ألا ترى أنه يجوز: بمن تمر أمر، ولا يجوز: مررت بمن يقم أكرمه، لأنّ له صدر الكلام،⁷⁰ أمّا ابن عطية فله رأي مختلف في (حتى) في الآية السابقة، فهو يراها حرف ابتداء لا غير، أي: ليس غاية لما قبلها، والجملة الشرطية جملة استئنافية، أي: أمّهم لهم أعمال من الفساد يستعملونها، و(إذا) الثانية التي هي جواب تمنعان من أن تكون حتى غاية ل (عاملون)،⁷¹ وعلى هذا القول فإنّ (حتى) ابتدائية، والذي سوغ مجيء (حتى) ابتدائية هي (إذا) الأولى والثانية، فالأولى شرطية بدليل وقوع الثانية رابطة في جوابها، وقد ذكر العلماء أنه إذا وقع في جملة جواب الشرط (إذا) الفجائية، فهي شرطية، فابن عطية يتفق مع العلماء أنّ (حتى) ابتدائية، ولكنّه يختلف معهم في معناها، فهي عنده ابتدائية خالية من الغاية والجملة التي بعدها مستقلة عمّا قبلها، إلا أنّ العلماء قد أجمعوا على أنّ (إذا) الواقعة بعد (حتى) لا تخرج عن الظرفية، أي: ظرف لما يستقبل من الزمن متعلق بجوابه وهو (هم يجأرون) و(حتى) حرف غاية وابتداء دخل على الجملة بأسرها ولا عمل له،⁷² فيكون معنى الآية على هذا الوجه: كان غاية عمل كفّار قريش أن يفعلوا أعمالاً سيئة كثيرة غير الكفر والإشراك سيعملونها في المستقبل لتحقّ عليهم الشقاوة حتى يأخذ الله أهل التّعمة والبطر منهم بالعذاب العاجل كالجوع والقتل والأسر إذا هم يصيحون ويرفعون أصواتهم بالاستغاثة.

الوجه الثاني: يرى أصحاب هذا الوجه أنّ (حتى)، حرف جرّ لانتهاه الغاية بمعنى (إلى)، متعلق ب (عاملون)، وقد ذهب الزجاج وابن درستويه إلى أنّه متى أعربت (حتى) حرف جرّ لانتهاه الغاية بمعنى (إلى)، فإنّ (إذا) تتجزّد من معنى الشرط، وتخلص إلى الظرفية، ويكون ما بعد (حتى) مجروراً بها، لأنّ (إذا) متى ما كانت شرطية يجب أن تتعلق بجوابها، ولها حق الصدارة في جملتها،⁷³ وعلى هذا الرأي فإنّ (حتى) في الآية السابقة حرف غاية وجرّ متعلق ب (عاملون) لأنّها أخرجت (إذا) من الشرط إلى الظرف، ويرى مكي بن أبي طالب أنّ (حتى) حرف غاية وجرّ، أي: لكفّار قريش أعمالاً من الشرّ دون أعمال أهل البرّ لها عاملون إلى وقت أخذ الله أهل التّعمة والبطر منهم بالعذاب إذا هم يضحجون ويستغيثون،⁷⁴ فيكون معنى الآية على هذا الوجه: كان غاية عمل كفّار قريش أن يفعلوا أعمالاً سيئة كثيرة غير الكفر والإشراك سيعملونها في المستقبل لتحقّ عليهم الشقاوة إلى وقت أخذ الله أهل التّعمة والبطر منهم بالعذاب العاجل كالجوع والقتل والأسر إذا هم يصيحون ويرفعون أصواتهم بالاستغاثة.

⁶⁸ الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعبور الأقاويل في وجوه التأويل، 193/3.

⁶⁹ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 285/23.

⁷⁰ ينظر: السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، 625/3.

⁷¹ عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م،

149/4.

⁷² ينظر: ابن هشام جمال الدين الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ص 129.

⁷³ ينظر: السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، 356/8؛ ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ص 176.

⁷⁴ مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجل من فنون علومه، الشارقة: مطبوعات جامعة الشارقة، 2008م، 7/

ورأى السيوطي أنه الأصح في (حتى) أنّها حرف جر فقط و أنّ نصب المضارع بعدها إنّما هو (بأن) مضمرة لا بما،⁷⁵ وأورد ابن هشام مقولة يقول فيها: إنّ ابن مالك قد زعم أنّ (حتى) الدّاخل على (إذا) في نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُشِيتُمْ وَمَنَّائِعْتُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 152]، أنّها الجارة وأنّ (إذا) في موضع جرّ بما، وهذه المقالة سبقه إليها الأخفش وغيره، والجمهور على خلافها وأنّها حرف ابتداء،⁷⁶ أمّا الألوّسي فقد دحض ما ذهب إليه ابن مالك بأنّ (حتى) حرف غاية وجرّ، مستدلّاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِنَّمَا الْعَذَابُ وَإِنَّمَا السَّاعَةُ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضْعَفُ جُنْدًا﴾ [مریم: 75]، فسيعلمون جواب الشرط وهما في الحقيقة الغاية، وهو الكلام والشرط قيد له، و(حتى) عند ابن مالك جارة وهي مجرد الغاية، و(حتى) حرف غاية وابتداء كلما دخلت على (إذا) الشرطية، والجملة مستأنفة لا محل لها من الإعراب.⁷⁷

الوجه الثالث: يرى الحوفي أنّ (حتى) في الآية السابقة حرف غاية وعطف، و(إذا) ظرف مضاف لما بعده، فيه معنى الشرط، والعامل فيها (جأروا)، و(إذا) الثانية في موضع جواب الأولى، والعامل فيها (أخذنا)،⁷⁸ فهو يؤول معنى الآية حتى تتلاءم وشروط (حتى) العاطفة، وهي:

1- أن يكون معطوفها ظاهراً لا مضمراً: فهو يؤول (إذا) ظرف كما أوّل أصحاب الوجه الثاني، حيث يراه ظرف زمان مضاف إلى ما بعده، أي: حتى وقت أخذ الله مترفيهم.

2- أن يكون المعطوف غاية لما قبلها: فهو يرى أنّ غاية ارتكاب كفّار قريش الأعمال الفاسدة حتى وقت أخذ الله مترفيهم بالعذاب. فيكون معنى الآية على هذا الوجه: كان غاية عمل كفّار قريش أن يفعلوا أعمالاً سيئة كثيرة غير الكفر والإشراك سيعملونها في المستقبل لتحقّ عليهم الشقاوة، ووقت أخذ الله أهل النعمة والبطر منهم بالعذاب العاجل كالجوع والقتل والأسر إذا هم يصبحون ويرفعون أصواتهم بالاستغاثة. لكنّه حسب رأي ابن هشام قد أخلّ بشروط (حتى) العاطفة، فابن هشام يرى أنّ (حتى) لا تكون عاطفة إلا بهذه الشروط:⁷⁹

1- أن يكون المعطوف جزءاً من المعطوف عليه، نحو: مات الناس حتى الأنبياء، أو نحو: أكلت السمكة حتى رأسها، فالأنبياء جزء من الناس، والرأس جزء من السمكة، ولكن وقت أخذ الله المترفين بالعذاب ليس جزء من ارتكابهم الأعمال الفاسدة.

2- أن يكون المعطوف غاية لما قبلها إنّما في شرف أو خس، نحو: نحو مات الناس حتى الأنبياء، أو نحو: غلبك الناس حتى الصبيان، فالأنبياء غاية للناس في الشرف، والصبيان غاية للناس في الخس، وليس ممّا في ذلك في الآية السابقة.

3- أن يكون معطوفها ظاهراً لا مضمراً، وفي هذا الشرط يتفق مع ابن هشام على اعتبار (إذا) ظرف، فهي بمنزلة الاسم الظاهر. أمّا أبو حيان فيرى في كلام الحوفي أنّه مخبّط ليس أهلاً أن يردّ،⁸⁰ لأنّه يؤيد ما ذهب إليه الزمخشري بأنّها حرف غاية وابتداء، والجملة الشرطية التي بعدها استئنافية، وكذلك السمين الحلبي يرى أنّ كلام الحوفي لا يظهر،⁸¹ أي: لا يمكن أنّ تكون (حتى) حرف غاية وعطف لأنّها لم تحقّق شروط مجيئها عاطفة، بل يراها حرف غاية وابتداء والجملة التي بعدها استئنافية.

9- الأوجه الإعرابية ل (عدد) في قوله تعالى: ﴿قُلْ كَمْ لَبِئْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ﴾ [المؤمنون: 112]

أدى اختلاف إعراب (عدد) في الآية السابقة إلى ظهور أربعة أوجه إعرابية:

1- تمييز ل(كم) وسنين مضاف إليه، إذا كان مضاف.

2- صفة مُقدّمة على موصوفها، إذا كان منوّناً.

3- مفعول مطلق، إذا كان منوّناً.

⁷⁵ جلال الدين السيوطي، الأئبياء والنظائر في النحو، تحقيق: غريد الشيخ، بيروت: دار الكتب العلمية، 2016م، 246/1.

⁷⁶ ابن هشام الأنصاري، المعنى اللبيب عن كتب الأعراب، ص20.

⁷⁷ ينظر: الألوّسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، 442/8.

⁷⁸ ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 356/8.

⁷⁹ ينظر: ابن هشام جمال الدين الأنصاري، معني اللبيب عن كتب الأعراب، ص171-172.

⁸⁰ أبو حيان، البحر المحيط، 571/7.

⁸¹ السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 356/8.

4- بدل من (كم) وسنين بدل منه.

أثر الاختلاف في تعدد المعنى

كان لإعراب (ما) في الآية السابقة أثرٌ في تعدد المعاني، حيث رأى أصحاب الوجه الأول أنّ إعراب (عدد) تمييز لـ (كم) وهو مضاف، و(سنين) مضاف إليه، أي: كم عدد سنين لبثتم في الأرض؟ يرى ابن الأنباري أنّ إعراب (عدد) منصوب على التمييز، والعامل فيها (لبثتم)،⁸² وقال السمين الحلبي: إنّ إعراب (عدد) تمييز لـ(كم)، وهذا هو الصحيح،⁸³ وقد رأى أكثر العلماء أنّ تمييز (كم) الاستفهامية يجب أن يكون مفرداً منصوباً، ويجوز الفصل بينها وبين مميّزها بخبرها، نحو: كم جاءني رجلاً؟ أو بالعامل فيها، نحو: كم اشترت كتاباً؟⁸⁴ وعلى هذا فإنّ إعراب (عدد) في الآية تمييز لـ(كم)، وقد فصل بين (كم) و(عدد) الفعل (لبثتم) وهو العامل في (كم)، فيكون معنى الآية على هذا الوجه: قال كم عدد سنين لبثتم في الأرض.

الوجه الثاني: يرى أبو الفضل الرازي أنّ إعراب (عددًا) المنون في الآية مصدر أقيم مقام الاسم، فهو نعتٌ تقدّم على المنعوت (سنين)، يعني أن الأصل: (سنين عددًا)، أي: معدودة،⁸⁵ لكنّ السمين الحلبي اعترض على إعرابه نعتًا، قائلاً: إذا تقدّم النعت على المنعوت، فصوابه أن يقول: فانتصب حالاً، وهذا مذهب البصريين،⁸⁶ فيرى سيبويه أنّ تقدّم الصفة على الموصوف هو من باب ما ينتصب لأنّه قبيح أن يوصف بما بعده ويبنى على ما قبله، كقولك: هذا قائمٌ رجلاً، فقبيح أن تجعل الصفة موضع الاسم، فتقول: مررت بقائمٍ أو أتاني قائمٌ، فالأولى نصبه على الحال، فيكون: هذا قائماً رجلاً، لأنّه جائز تقديم الحال على صاحبه إذا كان نكرةً، وهذا كلام أكثر ما يكون في الشعر، وأقلّ ما يكون في الكلام،⁸⁷ كما في قول كثير عزة:⁸⁸

لِعَزَّةٍ مُوحِشًا طَلَّلٌ يَلُوحُ كَأَنَّهُ خَلَّلٌ (مجزوء الوافر)

أي: طللٌ موحشٌ، فعندما تقدّمت الصفة على الموصول وجب نصبها على الحال، وعلى هذا جوّز أصحاب هذا الوجه مجيء (عددًا) المعدولة عن (معدودة) صفة تقدّمت على موصوفها، فأعربت حالاً، وإنّ سبب عدول الصفة في هذه الآية إلى الحال هو امتناع جواز تقديم الصفة على الموصوف، لأنّ الصفة تجري مجرى الصلة في الإيضاح، فلا يجوز تقديم الصفة على الموصوف كما لا يجوز تقديم الصلة على الموصول،⁸⁹ فيكون معنى الآية على هذا الوجه: قال كم سنين معدودةً لبثتم في الأرض.

الوجه الثالث: يرى أبو الفضل الرازي أيضاً أنّ إعراب (عددًا) المنون في الآية مفعول مطلق، وذلك بتضمن (لبثتم) معنى (عددتم)، و(سنين) بدل من (عددًا)،⁹⁰ أي: قال كم عددتم عددًا سنين؟ فردّ السمين الحلبي على هذا الرأي بقوله: وفيه بُعدٌ لعدم دلالة اللبث على العدد،⁹¹ فيكون معنى الآية على الوجه الذي قاله الرازي: قال كم عددتم عددًا سنين في الأرض.

الوجه الرابع: يرى أبو البقاء العكبري أنّ إعراب (عددٌ) في الآية بدل من (كم) و (سنين) بدل منه، أي: كم سنةً لبثتم،⁹² وقد ذكر السمين الحلبي أنّ هذا الرأي تفرد به أبو البقاء، وليس بالصواب، لأنّ أكثر العلماء أعربوا (عدد) تمييز لـ (كم)، وهذا الصحيح،⁹³ فيكون معنى الآية على الوجه قاله أبو البقاء: قال كم سنةً لبثتم في الأرض.

⁸² ابن الأنباري، البيان في إعراب غريب القرآن، تحقيق: طه عبد الحميد طه، القاهرة: الهيئة المصرية العامة، 1980م، 189/2.

⁸³ السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، 373/8.

⁸⁴ مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، بيروت: المكتبة العصرية، 1994م، 119/3.

⁸⁵ أبو حيان، البحر المحیط، 588/7.

⁸⁶ السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، 373/8.

⁸⁷ سيبويه، الكتاب، 124/2.

⁸⁸ كثير عزة، الديوان، بيروت: دار صادر، 2005م، ص 289.

⁸⁹ ابن يعيش، شرح المفصل، 63/2.

⁹⁰ أبو حيان، البحر المحیط، 588/7.

⁹¹ السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، 373/8.

⁹² أبو البقاء العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 962/2.

⁹³ ينظر: السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، 373/8.

10- الأوجه الإعرابية للمصدر (عبئاً) في قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: 115]

أدى اختلاف إعراب المصدر (عبئاً) في الآية السابقة إلى ظهور ثلاثة أوجه إعرابية:

1- مصدر واقع موقع الحال.

2- مصدر مفعول مطلق.

3- مصدر مفعول من أجله.

إنّ لإعراب (عبئاً) في الآية السابقة أثراً في تعدد المعاني، حيث رأى أصحاب الوجه الأول: أنّ (عبئاً) مصدر واقع موقع الحال، بمعنى عابثين، وصاحب الحال (نا) في خلقناكم، أي: أفحسبتم أنّما خلقناكم عابثين، فذكر سيبويه وجمهور البصريين أنّه يجوز أن يأتي المصدر النكرة حالاً سماعاً لا قياساً، لأنّ القياس النحوي يرى أنّ الحال النكرة يجب أن تكون مشتقاً، ووصفاً لصاحب الحال، أي: لفاعل الحدث، وهذان الشرطان لا يمكن توفرهما في المصدر، أولاً: إنّ المصدر جامد ليس مشتقاً، ثانياً: إنّ المصدر يتضمّن الحدث فقط دون من قام بالحدث، ولكنّ الاستعمال اللغوي يتنافى مع القاعدة النحوية حيث ورد استعمال المصدر حالاً في كثير من الآيات القرآنية وكلام العرب، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ تَأْتِيهِمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [يوسف: 107]، أي: باغتة، وقولهم: كلمته مشافهة، أي: مشافهاً، ودليلهم على ذلك أنّ المصدر النكرة يقع خبراً ووصفاً للذوات كثيراً في لغة القرآن الكريم ولغة العرب، والأصل ألا يقع لأنه يدلّ على الحدث المطلق، فلا يقال: زيدٌ إقبالٌ وعمرو إدبارٌ، ولكنّه ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ [التوبة: 28]، ف(نجس) مصدر يدلّ على الحدث المطلق، لكنّه جاء في الآية السابقة خبراً، وكذلك في قول الخنساء ترثي أخاها صخر: 94

تَرْتَعُ مَا رَتَّعَتْ حَتَّىٰ إِذَا ادَّكَّرَتْ فَأَيْمًا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ (البيسط)

فكلمتا (إقبالٌ وإدبارٌ) مصدران يدلان على الحدث المطلق، لكنهما جاءا خبرين، وسبويه يرى أنّ وقوع المصدر النكرة خبراً للذوات جائز على سعة الكلام، كما في قولك: إنّما أنت سيرٌ، فإنما جعلته خبراً لأنّك لم تضمّر فعلاً، 95 وكذلك يجوز أن يقال: هذا ماءٌ غورٌ من باب السعة في الكلام، وبما أنّ الحال أخو الخبر والصفة في التركيب فلا مانع من وقوع المصدر حالاً، وجوازهم في هذا أنّهم جعلوا المصدر نفسه حالاً مؤوِّلاً بمشتق، نحو: زيدٌ طلع بغتةً، ف (بغتةً) مصدر وقع موضع الحال مؤول بمشتق، والتقدير: زيدٌ طلع باغتةً، وذكر سيبويه في موضع آخر أنّ المصادر يجوز أنّ تنصب على الحال إذا كانت في موضع فاعل كما في قولك: قتلته صبراً، و لقيته كفاحاً، و لقيته فجاءةً، و مفاجأةً و لقيته عياناً، و كلمته مشافهةً، و أتيته ركضاً و عدواً و مشياً، 96 أي: قتلته مصبوراً، و لقيته مفاجئاً و مكافحاً و معاتباً، و كلمته مشافهاً، أتيته ماشياً و راکضاً و عادياً، لا يحسن: أانا سرعة، و لا أانا رجلة، لأنّ المصدر (سرعة ورجلة) لم يقع موضع الفاعل، أي لم يدلّ على هيئة الفاعل؛ بل دلّ على هيئة الفعل، وكأنّك تستفهم عن كيفية الإتيان، لا عن هيئة الفاعل، وقد أيد هذا الرأي الزمخشري حيث يرى أنّ المصدر قد يقع حالاً كما يقع الاسم المشتق مصدرراً في قولهم: قم قائماً، أي: قم قائماً، كما في قول الفرزدق: 97

عَلَىٰ قَسَمٍ لَا أَشْتُمُ الدَّهْرَ مُسْلِمًا وَلَا خَارِجًا مِنْ بَيْ زُورٍ كَلَامٍ (الطويل)

أي: ولا يخرج خروجاً، وذلك: قتلته صبراً، ولقيته فجاءةً و عياناً كفاحاً، وكلمته مشافهةً، وأتيته ركضاً وعدواً ومشياً، وأخذت عنه سمعاً، أي: مصبوراً ومفاجئاً ومعابهاً، 98 وقد بيّن القاسم بن الحسين الخوارزمي في شرحه لكلام الزمخشري أنّ هذه المصادر إنّما جعلت أحوالاً لأنّ المنصوب بعد الجملة الفعلية أليق بالحال من المفعول المطلق بدليل أنّ الحال تتعلّق بالفعل من حيث هو مركّب بالفاعل أو المفعول أو بهما بخلاف المفعول المطلق، فإنّه يتعلّق بالفعل من حيث هو مفرد، فيجوز أن نقول: كلمته وأنا أشافهه ولا يجوز أن نقول: ضربت عمراً وأنا أضربه، لأنّ جملة (وأنا أشافهه) حال متعلّقة بفاعل الفعل (كلمته)، أما جملة (وأنا أضربه) لا يمكن أن تكون حالاً لأنّها لا تتعلّق بفاعل الفعل (ضربت)،

94 الخنساء تماضر بنت عمرو، الديوان، بيروت: دار المعرفة، 2004م، ص 46.

95 سيبويه، الكتاب، 336/1.

96 ينظر: سيبويه، الكتاب، 371/1.

97 الفرزدق همام بن غالب، الديوان، تحقيق: علي فاعور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م، ص 539.

98 ينظر: محمود بن عمرو الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: علي بو ملحم، بيروت: مكتبة الهلال، 1993م، ص 90.

فيمكن القول: كلمته حال كوني أشافهه، ولا يمكن القول: ضربته حال كوني أضربه،⁹⁹ فيكون معنى الآية على هذا الوجه: أفحسبتم أمّا خلقناكم عابثين وأنكم إلينا لا ترجعون.

الوجه الثاني: يرى أصحاب هذا الوجه أنّ إعراب (عبثاً) منصوب على المصدر بفعل محذوف تقدير (تعبثون)، أي: أفحسبتم أمّا خلقناكم تعبثون عبثاً، فيرى الأخفش والمبرد أنّ المصدر النكرة في الأمثلة التي أوردها أصحاب الرأي الأول على أنّها حال إنما هي مفعول مطلق لفعل محذوف من جنس المصدر، فالفعل المحذوف على هذا هو الحال، كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [يوسف: 107]، أي: تأتيهم تبعتهم بغتة، وفي قولهم: قتلته صبراً، و لقيته كفاحاً، و لقيته فجاءةً، و مفاجأةً و لقيته عياناً، و كلمته مشافهةً، و آتيته ركضاً و عدواً و مشياً، أي: قتلته يصبر صبراً، لقيته يكافح كفاحاً، و لقيته يفاجئ فجاءةً، و مفاجأةً و لقيته يعاين عياناً، و كلمته يشافه مشافهةً، و آتيته يركض ركضاً و يعدو عدواً ويمشي مشياً، وإعراب الفعل المحذوف في كلّ من الأمثلة السابقة حال،¹⁰⁰ فيكون معنى الآية على هذا الوجه: أفحسبتم أمّا خلقناكم تعبثون عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون.

وقد ردّ السيرافي على قول المبرد الذي يرى أنّ المصدر النكرة بعد الجملة الفعلية إنّما هو منصوب على المصدرية لا على الحالية، حيث يقول: كان أبو العباس يقول: إنّ نصبك مشياً إنّما هو بالفعل المقدّر كأنه قال: أتانا يمشي مشياً، و كان يدعي أنّ هذا القياس قول النحويين، ثم يورد رأي الزجاج في هذه المسألة الذي يرى أنّ الصواب هو ما ذهب إليه سيبويه لأنّ قول القائل: أتانا زيد مشياً، يصح أن يكون جواباً لقائل قال: كيف أتاكم زيداً؟ وكذلك: كيف لقيت زيداً؟ فتقول: فجاءةً، إنّما تقع للحال؛ فكأنه قال مفاجئاً، و لو كان على ما قال المبرد: إنّ الناصب للمصدر الفعل المضمر و أنّ ذلك الفعل المضمر في موضع الحال لجاز أن تقول: أتانا زيد المشي، و هو لا يجوز هذا، و على قياسه يلزمه ذلك؛ لأنه يكون تقديره: أتانا زيد يمشي المشي، و الفعل يتعدى إلى المصدر المحض الذي ليس فيه معنى الحال معرّفًا و منكرًا،¹⁰¹ ويؤيد ما ذهب إليه سيبويه ابن يعيش حيث يرى أنّ المبرد كان يقول: إنّ نصب (مشياً) وشبهه إنّما هو الفعل المقدّر من جنس المصدر، وهو (يمشي)، أي: كأنه قال: أتانا يمشي مشياً، والصحيح ما ذهب إليه سيبويه والزجاج، والدليل على صحة ما ذهب إليه سيبويه أنّه لا يجوز أن تقول: أتانا زيد المشي، معرّفًا،¹⁰² فالسيرافي وابن يعيش يريان أنّ رأي سيبويه هو الصحيح لأنّ الفعل المقدّر الواقع موضع الحال لا يتعدى إلى المصدر الذي فيه معنى الحال إلا إذا كان نكرة.

الوجه الثالث: لقد نسب القرطبي هذا الرأي إلى أبي عبيدة، والذي يرى فيه أنّ (عبثاً) في الآية السابقة منصوب على أنّه مفعول لأجله،¹⁰³ أي: أفحسبتم أمّا خلقناكم للعبث في هذه الحياة الدنيا، وقد نقل هذا الرأي مجموعة من علماء التفسير دون ذكر صاحب هذا الرأي، فيقول الرمخشمري: إنّ (عبثاً) إنّما حال بمعنى: عابثين، أو مفعول له، بمعنى: ما خلقناكم للعبث،¹⁰⁴ ولكن بالرجوع إلى مجاز القرآن لأبي عبيدة لم نجد هذا الرأي، وربما توهم القرطبي في إيراد اسم أبي عبيدة، ولكنّه وجه قبيح من وجوه إعراب (عبثاً) لا يمكن إهماله، وقد عرّف النحويون المفعول له بأنّه: المصدر المُثْمَرُ علةً، المشارك لعامله في الفاعل والوقت، وهذا ما يمكن اعتباره الشروط الأساسية للمفعول له، فهو مصدر يذكر لبيان سبب وقوع الفعل، و موافق لعامله في الفاعل والزمن، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ﴾ [البقرة: 265]،¹⁰⁵ فالمصدر (ابتغاء) مفعول لأجله منصوب مصدر قد توافرت فيه الشروط اللازمة لعمل المفعول لأجله، (فابتغاء) علة للفعل (ينفقون) والفاعل واحد، أي: الذين ينفقون، والوقت متفق أيضاً، فزمن الإنفاق هو زمن ابتغاء مرضاة الله، وكذلك المصدر (عبثاً) توافرت فيه شروط المفعول له، فهو علة للفعل (خلقناكم)، والفاعل واحد، أي: الله سبحانه وتعالى، والوقت واحد، فزمن الخلق هو زمن العبث كما يظنّ الكافرون بقاء الله، فيكون معنى الآية على هذا الوجه: أفحسبتم أمّا خلقناكم لأجل العبث في هذه الحياة الدنيا بلا ثواب ولا عقاب.

⁹⁹ ينظر: القاسم بن الحسين الخوارزمي، شرح المفصل في صنعة الإعراب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990م، 429/1.

¹⁰⁰ ينظر: المبرد، المقتضب، 312/4.

¹⁰¹ ينظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه، 258/2.

¹⁰² ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، 12/2.

¹⁰³ ينظر، محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964م، 156/12.

¹⁰⁴ الرمخشمري، الكشف عن حقائق التنزيل وعبون الأماويل في وجوه التأويل، 206/3.

¹⁰⁵ ينظر: محمد الحضري، حاشية الحضري على ابن عقيل، بيروت: دار الفكر، 2003م، 391/1.

إلا أنّ السيوطي في همع الهوامع قد أورد شرطاً آخر من شروطه ذكره معظم المتأخرين، وهو أن يكون مصدرًا قلبياً، فلا يجوز: جئتكم قراءة للعلم، ولا: قتلاً للكافر، لأنّ القراءة والقتل من أعمال الجوارح، فإذا لم يكن مصدرًا قلبياً وجب جرّه بحرف الجر اللام، أي: جئتكم لقراءة العلم، ولقتل الكافر،¹⁰⁶ وبما أنّ المصدر (عبثاً) ليس مصدرًا قلبياً، وجب أن يأتي في الآية مجرور بحرف الجرّ، أي: أفحسبتم أنّما خلقناكم للعبث.

11- الأوجه الإعرابية للصفة (الكريم) في قوله تعالى: ﴿فَتَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون: 116]
أدى اختلاف إعراب (الكريم) في الآية السابقة إلى ظهور ثلاثة أوجه إعرابية:

1- صفة ل (العرش) مجرورة.

2- صفة مقطوعة عن موصوفها مرفوعة.

3- صفة ل (رب) مرفوعة.

أثر الاختلاف في تعدد المعنى

أثر الاختلاف في إعراب الصفة (الكريم) في تعدد معاني الآية السابقة، حيث رأى أصحاب الوجه الأول أنّ إعراب (الكريم) صفة مجرورة ل(العرش)، لتنزل الخبرات منه أو لنسبته إلى أكرم الأكرمين، كما يقال: بيتٌ كريمٌ إذا كان ساكنه كراماً،¹⁰⁷ وهو من باب إضافة صفة الحي إلى الجامد، وهذا كثيرٌ في أشعار العرب من باب الكناية عن النسبة، حيث ينسبون صفة من صفاته إلى شيء عائدٍ عليه، ولكن المراد الشخص نفسه، كما قال الشاعر زياد الأعجم:¹⁰⁸

إِنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمُرْوَةَ وَالنَّدَى فِي فُتَيْهِ ضُرَيْثٌ عَلَى ابْنِ الْحَشْرَجِ (الكامل)

فقد نسب الشاعر صفة المروعة والكرم إلى القبة التي يسكن فيها ابن الحشرج، ولكن المراد هو ابن الحشرج نفسه، وهي من الكنايات اللطيفة التي ذكرها العرب في أشعارهم، وإذا كان العربي قد استخدم هذا الأسلوب في شعره ليظهر براعة أسلوبه في النظم، فيكف بالقرآن الكريم، وهو كلام ربّ العربي وخالفه؟ فمن باب أولى أن يرد في القرآن الكريم هذا الأسلوب، وقد نزل متحدثاً العرب في لغتهم، فالله عزّ وجلّ وصف عرشه بصفةٍ خاصّةٍ به من باب الكناية، فقد وصفه بالكرم، لأنّه عائدٌ إليه، فهو الكريم بفعله، الكريم بعبثائه، وقد استدللّ العلماء على هذا الأسلوب في القرآن الكريم في أكثر من موضع، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَعَلَىٰ حَسْبِي اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [التوبة: 129]، فالسمن الحلبي يرى أنّ الجمهور على جرّ الميم من (العظيم) صفةٌ للعرش،¹⁰⁹ بل إنّه ليطلق صفاته المخصوص بها تعالى شأنه على كتبه ورسله، كما في قوله تعالى: ﴿الرَّ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ [يونس: 1]، في وصف القرآن، وكذلك في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: 128]، في وصف النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فيكون معنى الآية على هذا الوجه: تنزه وتقدّس الله الكبير الجليل عن كلّ عبث ونقص، لا ربّ سواه ولا خالق غيره صاحب العرش الكريم.

الوجه الثاني: ذهب أصحاب هذا الوجه إلى أنّ إعراب (الكريم) صفة مرفوعة مقطوعة لأجل المدح على أنّها خبر لمبتدأ محذوف، تقديره (هو)،¹¹⁰ فيرى عباس حسن أنّ بعض أرباب اللغة يقطعون الصفة عن جملتها ويدخلونها في جملة جديدة، فيحولونها عن سياقها المألوف، وإعرابها الطبيعي لتوجيه الأسماع والأبصار إليها، فيكون الغرض من قطعهم هذا: المدح، بحيث تكون دلالة الجملة الجديدة على تحقيق المراد أقوى وأظهر من دلالة الكلمة المفردة،¹¹¹ فيكون معنى الآية على هذا الوجه: تنزه وتقدّس الله الكبير الجليل عن كلّ عبث ونقص، لا ربّ سواه ولا خالق غيره صاحب العرش هو الكريم.

الوجه الثالث: رأى أصحاب هذا الوجه أنّ إعراب (الكريم) صفة مرفوعة ل (رب)، فالصفة (الكريم) هي من الصفات التي لا تختصّ إلا بالله سبحانه وتعالى ولا يمكن إنزال هذه الصفات على غيره إلا مجازاً، حتى لا يستوي الخالق والمخلوق في الصفة نفسها، وقد أعربوا جميع هذه

¹⁰⁶ ينظر: جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، 131/2

¹⁰⁷ الرازي، مفاتيح الغيب، 300/23.

¹⁰⁸ زياد الأعجم، الديوان، تحقيق: يوسف حسين بكّار، عمان: دار المسيرة، 1983م، ص49.

¹⁰⁹ السمن الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 142/6.

¹¹⁰ ينظر: ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، 271/14.

¹¹¹ ينظر: عباس حسن، النحو الوافي، ص512.

الصفات على أنّها صفة الله سبحانه وتعالى، ففي قوله تعالى: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ [البروج: 15]، يرى مكّي بن أبي طالب أنّ (المجيد) صفة ل(ربك) في الآية السابقة ولا يجوز أن تكون صفة العرش؛ لأنّها من صفات الله تعالى،¹¹² فيكون معنى الآية على هذا الوجه: تنزّه وتقدّس الله الكبير الجليل عن كلّ عبث ونقص، هو ربُّ العرش الكريم.

الخاتمة

بما أنّ القرآن الكريم عماد اللغة العربية وعلم الإعراب، فهو المنزّل بلسانٍ عربيٍّ مبينٍ، قد حظّي باهتمام المسلمين على كافّة أطرافهم ومذاهبهم، فأخذوا يفسّرونه ويستخرجون الغامض من مفرد، ويعربون كلماته وجمله ويضبطون أحكامه حتى يخرج للناس بحلية سهلة مفهومة لا تدع للشك فيها موضعاً، وإبني في بحثي هذا حاولتُ أن أفقّ على بعض المواضع التي كان للإعراب دور في بيان معانيها، فتوصلتُ في نهاية بحثي إلى أهمّ النتائج:

- 1- إنّ الارتباط بين القرآن الكريم واللغة العربية ارتباط وثيق، ففهم القرآن الكريم وبيان تفسيره وتدبّر معانيه لا يكون إلّا بفهم اللغة العربية نحوها وصرفها وفقها وبلاغتها.
- 2- أظهر البحث اتساع علم الإعراب في استيعاب أكثر من وجه إعرابي لأيّ مسألة من المسائل المذكورة في البحث.
- 3- إنّ الاختلاف في إعراب لفظة قرآنية ليس غايته التشكيك في حجية القرآن الكريم؛ بل للدلالة على قوة تركيبه وحصانة نظمه واستيعابه لأكثر المسائل النحوية والصرفية والبلاغية، فهو المصدر الأول من مصادر الاحتجاج في اللغة العربية.
- 4- أظهر البحث أثر اختلاف حركات الإعراب في بعض الآيات من سورة المؤمنون، فننتج عنه تنوع المعاني وتعددتها، ممّا أسهم في إثراء تفسير هذه الآيات وساعد في فهم معانيها من جميع الجوانب.
- 5- احتضن البحث آراء عدّة علماء مفسرين ونحويين حول كلّ مسألة إعرابية ممّا نتج عن ذلك تعدد معاني الآيات القرآنية.
- 6- لا يمكن ترجيح وجه إعرابي من الوجوه المذكورة في البحث على آخر؛ لأنّ لكلّ وجه أدلته وحجته.
- 7- إنّ المعاني المختلفة المفهومة باختلاف وجوه الإعراب غير متعارضة أو متناقضة؛ بل متممة تعضد بعضها بعضاً.

Kaynakça

- Abdurrahmaân, Aişe, *et-Tefsîru'l-beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Kâhire: Dâru'l-me'ârif, 1990.
- A'cem, Ziyâd. *ed-Dîvân*. Thk. Yûsûf Hüseyin Bekkâr. 'Ammân: Dâru'l-mesîre, 1983.
- Âlûsî, Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyinî. *Râhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Cemel, Süleymâ n. *el-Futûhâtu'l-ilâhiyye bi tevdihi tefsîri'l-Celâleyn li'd-dekâik el-hafîyye*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2018.
- Dakr, Abdulganî . *Mu'cemu'l-kavâ'idi'l-Arabîyye fî'n- nahv ve't-tasrîf*. Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1986.
- Dervîş, Muhyiddîn. *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhu*. Dîmeşk: Dâru İbn Kesîr, 1988.
- Dusukî, Muhammed Arafât. *Hâşiyetu'd-Dusukî 'alâ muğni'l-lebîb an kutubi'l-e'ârîb*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüs. *el-Bahrü'l-mubîd*. Thk. Muhammed Cemîl Sıdkî. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *İrtişâfî'd-darab min lisâni'l-'Arab*. Thk. Ramazan Abdüttevâb v.dğr. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.

¹¹² ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، 255/20.

- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzû'l-Kur'ân*. Thk. Fuat Sezgin. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *İzâbü'l-vakf ve'l-ibtidâ'*. Thk. Muhyiddin 'Abdirrahman Ramazân. Dımaşk: Mabû'âtu mecme'u'l-lügati'l-'Arabiyye, 1971.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddin. *Esrârü'l-'Arabiyye ile'l-Beyân fî garîbi irâbi'l-Kur'ânî*. Thk: Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-'Âmme, 1980.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddin. *el-Beyân fî garîbi irâbi'l-Kur'ân*. Thk. Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-'Âmme, 1980.
- Endelüsî, Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüssafî Muhammed. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Fâkihî, Cemâleddin. *Keşfü'n-nikâb 'an muhâdirâti milhati'l-irâb*. Thk. Mâhmûd Nassâr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Ferezdak, Hammâm b. Ğalib. *ed-Divân*. Thk, Ali Fâ'ûr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Kâhire: Dâru'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, ts.
- Galâyînî, Mustafâ. *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 1994.
- Hansâ, Temâdir b. Amr. *ed-Divân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- Hârezmî, Kâsım b. el-Huseyn. *Şerhu'l-Mufasssal fî Sma'ati'l-A'râb*. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfi*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1960.
- Hudârî, Muhammed. *Hâ şiyetu'l Hüderi ala İbni Akil*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2003.
- İbn Âdil, Ömer b. Nüriddin Alî en-Nu'mânî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Ebî Tâlib, Mekkî. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihâ ve abkâmihâ ve cümelîn min fînûni ulûmib*. Şarja: Metbûât-ı Câmîati's-Şarja, 2008.
- İbn Ebî Tâlib, Mekkî. *Müşkilü irâbi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrût t: Müessesetü'r-Risâle, 1405.
- İbn Ebi's-Salt, Ümeyye. *ed-Divân*. Thk. Abdu'l-hafiz es-Selî. Dımaşk: el-Matbaâ tu't-te'avuniyye, 1974.
- İbn Hişâm, Cemâleddin el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb'an kütübî'l-e'arîb*. Thk. Mâzin Mübârek v.dğr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Mâlik, Cemâluddin Muhammed b. Abdillâh et-Tâi el-Endelüsî. *Teshîlü'l-Fevâ'id ve tekmilü'l-Makâsüd*. Thk. M. Kâmil Berekât. Kâhire: Dâ ru'l-Kitabi'l-Arabî, 1967.
- İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed. *el-Usûl fî'n-nahv*. Thk. Abdülhuseyn Fetlî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Yaîş Yaîş b. Alî, *Şerhu'l-Mufasssal*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmad el-Berdonî. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l- Mısriyye, 1964.
- Küseyyir Azze, Abdirrahmân el-Huzâi. *Divân*. Beyrût: Dâru's-Sadr, 2005.
- Mâlekî, Ahmed b. Abdunnûr. *Rasfu'l-mebânî fî şerbi hurûfi'l-me'ânî*. Thk. Ahmed Muhammed el-Herrât. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2002.
- Murâdî, Bedrüddin Hasen b. Kâsım. *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-me'ânî*. Thk. Tâhâ Muhsin. Musul: Müessesetü dâri'l-kütüb, 1976.

- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-luğâ ve'l-edeb*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. Thk. M. Abdülhâlik Uzayme. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, ts.
- Mühelhil, Adî b. Rebîa. *ed-Dîvân*. Kâhire: ed-Dâru'l- 'Âlemiyye, ts.
- Nâbiğa el-Ca'dî, Kays b. Abdillâh. *ed-Dîvân*. Thk. Vâdih es-Samed. Beyrût: Dâru's-Sadr, 1998.
- Radî, Muhammed b. Hasan el-isterabadî. *Şerh-u kâfiyeti İbn Hicâb*. Thk: Yahyâ Beşîr Mustafaâ. Riyâd: Matbûât-ı Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûdî'l-İslâmiyye, 1966.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1420.
- Sabbân, Muhammed b. Alî. *Hâşiyetüs-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Semîn El-Halebî, Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdiddâim. *ed-Dürrü'l-maşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Sîbeveyhî, Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselâm Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhî*. Thk. Ali Seyyid Ali. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-Eşbâb ve'n-nezâ'ir fi'n-nahr*. Thk. Garid eş-Şeyh. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2016.
- Suyûtî, Celâleddîn. *Hem'u'l-bevâmi' fi şerhi'l-Cem'u'l-cevâmi*. Thk. Abdul'âl Sâlim Mekrem. Kuveyt : Dâru'l-Buhusi'l-İlmiyye, 1982.
- Tevhidî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed. *el-Besâ'ir ve'z-zehâ'ir*. Thk. Vidâd el-Kâdî. Beyrût: Dâru's-Sadr, 1988.
- 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ 'Abdillâh b. Hüseyin. *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Kâ hire: Mektebetü 'İsâ el-Bâbî ve Şerîkâhî, 1976.
- 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ 'Abdillâh b. Hüseyin. *İmlâ'ü mâ menne bibi'r-raḥmân min vücûbi'l-i'râb ve'l-ḳur'ât fi cem'i'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1979.
- Yakûb, İmil Bedî. *Mevsû'atu Ulûmi'l-luğati'l-'Arabîyye*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, , 2006.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûbi't-tervîl*. Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Mufasssal fi snâ'ati'l-i'râb*. Thk. Alî b. Melham. Beyrût: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burbân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebû Fadl İbrâhîm. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, 1957.
- Zübyânî, eş-Şemmâh b. Dîrâr. *ed-Dîvân*. Thk. Selâhaddîn el-Hâdî. Kâhire: Dâru'l-ma'rife, 1996.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

YENİ AHİT'TE VE KUR'AN-I KERİM'DEKİ YAHUDİLERE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLERİN ANALİZİ

ANALYSIS OF CRITICISM TO THE JEWS IN THE NEW TESTAMENT AND
QUR'AN

Ömer Faruk ARAZ

Dr. Öğretim Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, omer.araz@marmara.edu.tr,
orcid.org/ 0000-0002-7425-4164

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24 Şubat 2021/24 February 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Mart 2021 / 21 March 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz/ July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, **Sayı / Issue:** 2, **Sayfa / Pages:** 791-833.

Cite as / Atıf: Araz, Ömer Faruk. “Yeni Ahit’te ve Kur’an-ı Kerim’deki Yahudilere Yöneltilen Eleştirilerin Analizi [Analysis of Criticism to the Jews in the New Testament and Qur’an]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 791-833.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

Dini metinlerde başka dinlerle alakalı çeşitli eleştiri ve yorumlara rastlanması, bu dinlerin ortak bir geçmişe sahip olduğu ya da birbiri ile yakın ilişki içerisinde olduğu durumlarda söz konusu olabilmektedir. Bu bağlamda Hıristiyanlığın kutsal kitabı olan Yeni Ahit'te Yahudilerle alakalı oldukça yoğun sayılabilecek eleştiriler yer almaktadır. Hıristiyanlığın Yahudiliğin içinden çıkmış bir din olduğu, dinin en önemli şahsiyeti olan Hz. İsa'nın Yahudi bir anneden dünyaya geldiği ve hayatının tamamını dindar bir Yahudi gibi yaşadığı, ona ilk inananların Yahudilerden olduğu ve iki dinin mensuplarının uzunca bir süre aynı ibadet mekanlarını kullanmaları Yeni Ahit'teki eleştirilerin dikkate alınmasını gerektirmektedir. Benzer şekilde Kur'an-ı Kerim'de Yahudilere yönelik pek çok anlatı ve ifadenin yer alması, Yahudiliğin çok önem verdiği ve peygamber olarak gördüğü pek çok ismi İslam dininin de peygamberler silsilesi içerisinde değerlendirmesi, dini kural ve uygulamaların önemli kısmında iki din arasında çeşitli benzerliklerin olması ve her iki dinin de kendilerini Hz. İbrahim'e dayandırmaları sebebiyle ortak bir geçmişe ve geleneğe vurgu yapmaları ve Hz. Peygamber döneminde Medine'de Müslüman ve Yahudilerin bir arada bulunmaları Kur'an-ı Kerim'in Yahudilere yönelik ifadelerini dikkatle incelemeyi gerekli kılmaktadır. Yeni Ahit ve Kur'an-ı Kerim'de Yahudilere yöneltilen eleştirilerin incelenmesi, eleştirilerde benzer ve farklı yönlerin ortaya konulabilmesi, bu metinlerin tarih boyunca anlaşılması ve yorumlanmasının o dinin mensuplarına nasıl bir bakış açısı kazandırdığını, bu ifadelerin teolojik, tarihi, sosyal vb. yorumlarının Yahudi-Hıristiyan ve Yahudi-Müslüman ilişkilerine günümüze kadar uzanan etkilerini görmeye yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yeni Ahit, Kur'an-ı Kerim, Yahudiler, Eleştiri, Anti-semitizm

Abstract

Various criticisms and interpretations about members of other religions in religious texts may occur when these religions have a common history or are in close relationship with each other. In parallel with this, in the New Testament, which is the holy book of Christianity, there are intense criticisms about the Jews. Christianity is a religion that came out of Judaism. Jesus, the most important figure in the religion, was born to a Jewish mother and lived his entire life as a devout Jew. The first followers to believe in him were Jews, and members of the two religions used the same places of worship for quite some time. Therefore, it requires careful handling of the criticisms in the New Testament. Similarly, the Qur'an contains many narratives and expressions about Jews, many names that Judaism attaches great importance to and regards as prophets which Qur'an evaluates them within the lineage of prophets, and various similarities between two religions in the religious rules and practices. In addition, the fact that both religions state that they have a common past and tradition as they base themselves on Abraham, and the coexistence of Muslims and Jews in Medina during the time of the Prophet making it necessary to carefully examine the statements of the Quran towards Jews. Examining the criticisms of the Jews in the New Testament and the Quran, revealing similar and different aspects in the criticism will help to see how the members of that religion gain perspective by way of understanding and interpretation of these texts throughout history. It will also help to see the effects of theological, historical, social etc. Interpretations of these expressions on Jewish-Christian and Jewish-Muslim relations until today.

Keywords: New Testament, Qur'an, the Jews, Criticism, Anti-semitism

Extended Abstract

Religious texts play an important role in the lives of believing people. Scriptures regulate people's religious lives, but also affect their individual and social relationships. In this context, there are various criticisms against the Jews in the New Testament and the Qur'an. How the expressions in these scriptures were understood by Christians and Muslims throughout history also greatly influenced their view of Judaism and their relations with Jews.

Various concepts are used to refer to the Jews in the New Testament. The expressions such as "Jew" and "Pharisee", "Scribes", "Cohen" and "Kohen Gadol" are examples of these uses. These uses in the New Testament, although there are some exceptions, contain a largely negative meaning.

In the New Testament, criticisms of the Jews are mostly included in the four gospels. However, there are various criticisms in other parts of the New Testament. The content of criticism of the Jews in the New Testament is diverse. Among the criticisms about the character traits of the Jews, there are sometimes insulting expressions such as "hypocrites, fools, brood of vipers". Sometimes these statements are repeated, as in Matthew Chapter 23. In the New Testament, the attitudes of the Jewish clergy towards the people and the attitudes of the Jews towards other communities are also criticized.

Various criticisms are also made in the New Testament against Jews' understanding of religion. In this context, it is stated that, they mistreated the past prophets and killed some of them. It is also told that they persecuted Jesus, trapped him, tried to kill him several times, and eventually had him crucified. Thus, the accusation is made that the Jews are "God killers". This is the heaviest of the charges in the New Testament. This criticism has negatively affected the relations of Christians with Jews throughout history. Another accusation that negatively affects the Christian-Jewish relations is the statement in the Gospel of John that "the ancestors of the Jews are Satan and they are descendants of him". The accusation that the Jews were responsible for the blood of all good people killed since Abel until today also important. Due to such accusations, many anti-Semitic events took place in the Christian world throughout the Middle Ages. Jews were blamed and even attacked in every bad incident such as epidemics, natural disasters. In short, various expressions in the New Testament have been a source of anti-Semitism.

At the basis of the criticisms of Judaism in the New Testament is the process of Christianity becoming an independent religion separate from Judaism. The theological views of the communities from which the Gospels emerged have also been influential in this regard. These differences are also reflected in the styles of the Bibles. For example, while the names of various Jewish groups were criticized by mentioning the names of various Jewish groups in the Synoptic Gospels, the term "Jews" was used to a large extent in the Gospel of John.

In the Quran, Jews are mostly mentioned among other religions. In these narratives, not only negative expressions about Jews were included, but sometimes positive expressions were also used. Criticism of Jews in the Quran is mostly directed towards their religious beliefs, understanding and practices. However, there are also criticisms of the character traits of the Jews, their attitudes towards members of other religions or the attitudes of Jewish clergy.

No collective evaluation and accusation has been made in the Quran's criticism of the Jews. Due to the negative events with the Jews, making them the usual suspects or demonizing them has generally not been the case in Islamic history. The same practice was not applied to all Jewish tribes in the problems that arose with the Jews living in the city of Madinah during the time of the Prophet. Each event was evaluated separately and a verdict was made. For this reason, it has been stated by foreign scholars that Muslim-Jewish relations have generally taken place in a positive atmosphere throughout history.

There are some common criticisms in the New Testament and the Quran. Jews were arrogant, loved money, killed some prophets in the past, the clergy did not inform the people correctly and did not preserve their scriptures. However, important differences regarding the Jewish profiles in the two scriptures are also striking. Especially in the Qur'an, the statements that Jews cannot be united among themselves and that they are cowardly people draw attention. However, after the emergence of Zionism and the establishment of the State of Israel, tensions in Muslim-Jewish relations increased.

The Quran reveals certain rules and principles and criticizes everyone who does not obey them. For this reason, in the Quran, sometimes the addressing to “the People of the Book” and the criticisms after it are striking.

A language and style that is more mild to other belief groups stands out in the Quran. In this context, there is a much harsher style and phrases in the New Testament.

Giriş

Yeni Ahit ve Kur'an-ı Kerim'de Yahudilere yönelik çeşitli eleştiriler yer almaktadır. Bu metinlerde Yahudilere yöneltilen eleştirilerin kapsamı, muhatabı, konusu, bağlamı ve üslubu ile ilgili incelemeler ve olabildiğince mukayeseler yapmak, bu metinlerdeki eleştirilerin benzer ve farklı yönlerini ortaya koymak, bir taraftan Hıristiyan kutsal metinlerinin ortaya çıktığı dönemlerde yaşamış Yahudi ve Hıristiyanların, diğer taraftan Hz. Peygamberin İslam'ı tebliğ ettiği dönemdeki Yahudilerin bireysel, sosyal, dini ve mezhepsel olarak daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Ayrıca bu inceleme her iki kutsal metnin tarihi süreç içerisinde anlaşılması ve yorumlanmasının o dinin mensuplarına nasıl bir bakış açısı kazandırdığını, buna bağlı olarak Hıristiyanların ve Müslümanların Yahudilerle ilişkilerine bu yorumların nasıl etki ettiğini görmemizi sağlayacaktır.

Bu çalışmamızda Yeni Ahit'te ve Kur'an-ı Kerim'de Yahudilere yönelik olarak yer alan çeşitli olumsuz nitelendirme, eleştiri ya da suçlamaları önce belli kategorilere göre tasnif edeceğiz. Daha sonra her iki kutsal kitap özelinde bu eleştirilere yönelik değerlendirme ve analizler yaparak bazı temel sonuçlara ulaşmaya çalışacağız. Ayrıca bu eleştiri ifadelerinin teolojik, tarihi, sosyal vb. alanlardaki etkilerini ortaya koymak suretiyle bunların Yahudi-Hıristiyan ve Yahudi-Müslüman ilişkilerine tarihi süreç içerisinde hangi yönlerden etkileri olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Çalışmamız içerisinde her iki kutsal metindeki eleştirilerin ortak ve farklı noktalarına yönelik çeşitli açıklamalara, yorumlara ve analizlere de yer vereceğiz.

1. Yeni Ahitte Yahudilerle İlgili Olumsuz İfadeler

Konuya geçmeden önce Yeni Ahit'te Yahudilere işaret eden kelimeler ve bunların kullanıldığı yerler ile ilgili bazı temel bilgileri vermek yerinde olacaktır.

Yeni Ahit içerisinde başta Yahudiler kelimesi olmak üzere Ferisiler, Sadukiler, Esseniler, Nazarenler, Herodianlar, Zealotlar, Başkâhin, Başkâhinler, din bilginleri, yazıcılar, otoriteler, kalabalık gibi kavramlar Yahudileri ifade etmek için kullanılmıştır.

Bu kelimelerin kullanıldığı yerler ve kullanım sayılarını inceleyecek olursak örneğin "Yahudiler" ibaresi Yuhanna İncilinde 71 defa geçmekteyken Sinoptik İncillerde¹ sadece 17 defa² geçtiğini görürüz. Sinoptik İncillerdeki paralel anlatımlardaki kullanımları dikkate alacak olursak bu incillerde kelimenin sadece dört farklı sebeple zikredildiği görülecektir. İncillerin haricinde kelime Resullerin İşleri'nde 82 defa kullanılmaktayken, 11 defa Romalılar, 8 defa 1. Korintoslular'daki kullanımı başta olmak üzere toplamda 27 defa da Pavlus'a ait mektuplarda geçmekte, Vahiy Kitabında 2 defa yer almakta, Yeni Ahit boyunca toplam 198 kez kullanılmaktadır. Resullerin İşleri'nde ayrıca "İsrail" kavramı ile 29 kez karşılaşırız.

¹ Sinoptik kelimesi "aynı bakan" anlamına gelmekte olup Kitab-ı Mukaddes ile ilgili terim olarak kullanıldığında Hz. İsa'nın hayatı ve onun çevresinde yaşanan hadiseleri benzer bir anlatım şekliyle aktardıklarından dolayı Matta, Markos ve Luka İncillerini ifade etmektedir.

² Matta ve Luka'da 5 defa, Markos'ta 7 defa geçmektedir.

“Yahudi” kavramının tüm Yeni Ahit boyunca kullanımının Yuhanna İncili ve Resullerin İşleri’nde yoğunlaştığını ifade edebiliriz.³

Üstte kullanıldığı yerlerle ilgili bilgi verdiğimiz “Yahudi” ifadesiyle bağlamına göre farklı kesimlerin ifade edildiğini görüyoruz.⁴ Hz. İsa’nın yaşadığı dönemde gentile⁵ bölgesinden ziyade kendi ait olduğu Yahudi toplumuna yönelik bir dini faaliyet yürüttüğü bilinmektedir.⁶ Bu sebeple muhalifleri kadar yanında, çevresinde yer alanlar da çok büyük oranda Yahudilerden oluşuyordu. Dönemin Kudüs ve çevresindeki Yahudilerin sosyolojik yapısı dikkate alındığında Ferisiler, Sadukiler, Zealotlar, Esseniler başta olmak üzere irili ufaklı pek çok Yahudi grubunun muhataplar arasında olması ihtimal dahilindedir.⁷ Ayrıca Yeni Ahit’teki anlatıların bağlamına göre Yahuda bölgesinde yaşayanlar, dini otoriteler, Mabet yöneticileri, Hz. İsa’ya zulmeden ve ona inananları sinagoglardan uzaklaştıran kişiler, Hz. İsa’yı sapkın inançlı olmakla suçlayan kişilerin “Yahudi” kelimesiyle ifade edildiğini görmekteyiz. Bu izahlara ilaveten kelimenin sıradan halk, gentile kavramının karşısı, Samirilerin karşısı, İsa’nın çağdaşları Herod’un hakimiyet bölgesinde yaşayanlar ve Yahudilerin geleneklerine referanslar için de kullanıldığı ifade edilmiştir.⁸ Bu kullanımlara bakıldığında genelde Hz. İsa’nın karşısı olan, onunla çeşitli hususlarda tartışan kişi ve grupları ifade ettiği, büyük oranda Hz. İsa karşıtlarını anlatan şifre/sembol bir kelime gibi kullanıldığı görülmektedir.⁹ Ayrıca İncillerde anlatıldığı kadarıyla Vaftizci Yahya cemaati ve İsa’nın ölüm tehlikesi sebebiyle merkezden uzaklaştığı ve bu bölgelerde ana omurganın dışında görülebilecek farklı gruplarla irtibat halinde olduğu da dikkate alındığında kavramın bir inanç grubunu ifade etmesinden ziyade büyük oranda Hz. İsa karşıtlığını ifade eden bir çatı isimlendirme olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁰

³ D. Moody Smith, “Judaism and the Gospel of John”, *Jews and Christians: Exploring the Past, Present, and Future* (New York: Crossroad, 1990), 79-81; “Yahudi” kelimesinin tekil, çoğul kullanım durumu ile ilgili bilgi için ayrıca bkz. Robert G. Bratcher, “The Jews’ in the Gospel of John”, *Practical Papers for The Bible Translator* 26/4 (Ekim 1975), 401-402.

⁴ Leon Morris, *The Gospel According to John* (Michigan: Eerdmans, 1971), 130-131.

⁵ Gentile, Yahudi ırkına ve dinine mensup olmayan kişi ve ulusları ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.

⁶ Matta 10:5-6; 15:24; Resullerin İşleri 11:19.

⁷ Smith, “Jud. and the Gospel of John”, 78-80; Bölgedeki yahudi gruplarının çeşitliliği ile ilgili bilgi için ayrıca bkz. Morton Smith, “The Jewish Elements in the Gospels”, *Journal of Bible and Religion* 24/2 (Nisan 1956), 90.

⁸ R. A. Culpepper, “The Gospel of John and the Jews”, *Review and Expositor* 84 (1987), 273-274; Yuhanna İncilinde “Yahudi” kavramının geçtiği yerde tam olarak kime, hangi gruba tekabül ettiği, genel ya da özel bir grubu işaret etmek için kullanılıp kullanılmadığını incelemek için bkz. Bratcher, “The Jews’ in the Gospel of John”, 404-409; Ayrıca bkz. Dennish Hamm, “Are the Gospel Passion Accounts Anti-Jewish?”, *Journal of Religion & Film* 8/1 Special Issue: Passion of the Christ (Şubat 2004), 14-16.

⁹ Yuhanna İncilinde Yahudilere yönelik atıflar incelendiğinde söz konusu genel olarak Yahudilik olduğunda buna yönelik hiçbir olumsuz ifade ve atfın yer almadığı, hatta muğlak sayılabilecek ifadelerin de olmadığı, yaklaşık 18 yerde ise Yahudilikle ilgili nötr denilebilecek atıfların olduğu ifade edilir. Buralarda genellikle Yahudi dini uygulama, gelenek ve adetlerinin anlatımı söz konusu edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Paul N. Anderson, “Anti-Semitism and Religious Violence as Flawed Interpretations of the Gospel of John”, *Faculty Publications - College of Christian Studies* 289 (2017), 16-19; Bu konuda örnek ve tartışmalar için ayrıca bkz. Culpepper, “The Gospel of John and the Jews”, 274.

¹⁰ Culpepper, “The Gospel of John and the Jews”, 275; Ayrıca bkz. S. Mark Veldt, *Christian Attitudes toward the Jews in the Earliest Centuries A.D.* (Western Michigan University, Degree Of Doctor Of Philosophy, 2007), 42-44; Yuhanna’da geçen “Yahudi” kelimesinin anlamı ile ilgili araştırmaların yer aldığı çalışmalar için bkz. Sonya Cronin, *Raymond Brown, “The Jews,” and the Gospel of John* (FSU Digital Library: Florida State University, Doktora Tezi, 2009), 164-183.

Her ne kadar Yuhanna İncilinde “Yahudiler” kelimesinin İsa karşıtlığını ifade ettiği genel olarak söylene de aslında incilin başından itibaren bölümler ilerledikçe artan tarzda bir İsa karşıtlığından bahsedilebilir. Yani bölümler ilerledikçe kelimenin ifade ettiği karşıtlık artmaktadır.¹¹ Bunun yanı sıra Yuhanna İncilinde 7. Bölümden sonra (7-9. bölümler) “Ferisiler” ifadesinin sık kullanıldığı¹² ve bu ifadenin Hz. İsa karşıtlığını daha keskin bir şekilde yansıttığı göze çarpmaktadır. Bu incilde “Baş rahipler” ve “Baş Rahip”¹³, “Otoriteler”, “Kalabalık” kelimeleri gibi çeşitli kullanımlar da görülmektedir.¹⁴

Yahudi kullanımı dışında özellikle “Ferisi/Ferisiler” kullanımı da İnciller başta olmak üzere Yeni Ahitte yer almaktadır. Matta İncilinde bütün bu gruplar arasında İsa karşıtlığında Ferisilerin başı çektiğini görüyoruz. Buna bağlı olarak Yahudi gruplarının isimlerinden Matta İncilinde 30 kullanım ile “Ferisiler” başı çekmektedir. Bunu 25 kullanım ile “baş rahip” ve 23 kullanım ile “yazıcılar” takip etmektedir. Luka İncili de Matta İnciline paralel şekilde “Ferisiler” ifadesi 27 kullanım ile başı çekerken bunu 15 kullanım ile “baş rahip”, 14 kullanım ile “yazıcılar” izlemektedir. Markos İncilinde “baş rahip” 22, “yazıcılar” 21 kez, Ferisiler ifadesi 12 kez yer almaktadır.

Hz. İsa’nın yaşadığı zamanda bu kavramlarla işaret edilen grupların daha sonraki devirlerde, ya da modern devirlerde bu kavramla ifade edilen gruplarla ne kadar uyumlu olduğunu da dikkate almak gerekir. Bu konuda özellikle Ferisîlerle 70 yılı sonrası rabbilerin ilişkisi hususunda ilim adamları arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür.¹⁵ Örneğin Matta İncilinde “Ferisiler” ifadesinin çok kullanılmasını onların Yahudi dini hayatı ve sosyal yaşamındaki lider rolleri sebebiyle olduğu ve bu incildeki ifadelerin tüm Yahudiler için kullanılmayıp çoğunlukla Ferisîlerin kastedildiği şeklinde yorumlara karşın, gerek Rabbâni Yahudiliğin oluşumu gerek Ferisîlerin Rabbâni Yahudilik anlayışı içerisinde önemli bir pozisyona gelmelerinin bir anda olmadığı ve Matta İncilinin de bu süreçten önce yazıldığı ileri sürülmüştür.¹⁶ Ayrıca incillerde “Ferisiler” ismi çok fazla yer alırken diğer Yahudi gruplarının adı son derece sınırlı şekilde kullanılıyor olması, 66-73 yılları arasındaki Yahudi İsyanı ve Roma’nın bu isyanı bastırması sonrasında Zealotlar, Sadukîler, Essenîler, Nazarenler gibi grupların ortadan kalktığı ve İncil yazarlarının önünde sadece Ferisîlerin

¹¹ Culpepper, “The Gospel of John and the Jews”, 280; Ayrıca bkz. Veldt, *Christian Attitudes toward the Jews*, 41-42.

¹² Yuhanna İncilinde “Ferisiler” ifadesi 20 kez kullanılmıştır.

¹³ Yuhanna İncilinde bu ifade 21 kez kullanılmıştır.

¹⁴ Bu kullanım yerleri ve özellikleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Anderson, “Anti-Semitism and Rel. Violence...”, 20-21; Ayrıca bu incilde Zealotlar, Sadukîler ve Herodianlardan bahsedilmemesi bu incilin 70 yılında neticelenen isyan ve savaş sonrasında bu grupların Yahudi toplumu içerisinde etkinliklerini kaybederek ortadan kaybolmaya yüz tuttukları bir dönemin eseri olduğunu ortaya çıkardığı iddia edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. D. Moody Smith, “Judaism and the Gospel of John”, ts., 83.

¹⁵ D. A. Carson, “The Jewish Leaders in Matthew’s Gospel: A Reappraisal”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 25/2 (Haziran 1982), 163-165.

¹⁶ Anders Runesson, “Rethinking Early Jewish-Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict”, *Journal of Biblical Literature* 127/1 (Spring 2008), 108-109 Matta İncilinin ortaya çıktığı Hıristiyan cemaatinin aslında Ferisîlerden ayrılmak suretiyle oluştuğu ve bu metindeki iki grubun münakaşalarını bu bağlamda değerlendirmek mümkün görülebileceği iddiaları için bkz. s.110-111.

kaldığı şeklinde açıklanmıştır.¹⁷ Bunun yanı sıra özellikle Sinoptik İncillerde “Yahudi” kavramının çok daha az kullanılması ve bunun yerine Yahudi toplumunun içindeki çeşitli grupların isimlerinin zikredilmesi, buna karşın Yuhanna İncilinde ise büyük oranda “Yahudi” kavramının kullanımının tercih edilmesinin aslında ilk üç incilin yazılma döneminin Hıristiyan topluluğunun Yahudilerle iç içe olduğu ve bu sebeple genel bir gruplama değil de topluluğun içindeki her fırkanın ayrı ayrı işaret edildiği bir dönemi yansıttığı, Yuhanna İncilinin ise ayrışmanın yaşandığı dönemde kaleme alındığından bu gruplara dikkat etmeksizin toplu bir isimlendirme yoluna gittiği de ifade edilmiştir.¹⁸ Aslında ifadenin hangi dini ya da sosyal gruba tekabül ettiği kadar bu insanların incil metni içindeki fonksiyonları ve ifadelerinin düşmanlık olarak görülüp görülmeyeceği şeklindeki değerlendirmeler de önemli bir meseledir.¹⁹ Bu açıdan bakıldığında yukarıda ifade ettiğimiz kavramların hemen hemen hepsinin çoğunlukla olumsuz bir anlamda kullanıldığını, bu ifadelerin Yahudilerin karakterleri, din anlayışları ve onların ötekilere yaklaşımları ile ilgili negatif bir bakış açısını yansıttığını ifade edebiliriz.

1.1. Karakter Özellikleri İle İlgili Olumsuz İfadeler

Yeni Ahit içerisinde Yahudi karakterine yönelik çeşitli olumsuz ifadeler yer almaktadır. Yahudilerin kibirli, inatçı, güvenilmez, ikiyüzlü ve vefasız oldukları, parayı çok sevdikleri, söz dinlemeyen, isyankâr bir halk oldukları, anlayışlarının eksik olduğu, kendi düzenlerini sürdürmek için suçsuz birilerine zarar verebildikleri belirtilmektedir.

Kibirli oldukları ile ilgili olarak Luka 18:9-14'te “Kendi doğruluklarına güvenip başkalarına tepeden bakan bazı kişilere İsa şu benzetmeyi anlattı...” ifadeleriyle başlayan ve devamındaki cümleler ile Luka 20:45-46'da İsa'nın öğrencilerine uyarısı olarak yer alan “...Uzun kaftanlar içinde dolaşmaktan hoşlanan, meydanlarda selamlanmaya, havralarda en seçkin yerlere, şölenlerde başköşelere kurulmaya bayılan din bilginlerinden sakının...” ifadeleri zikredilebilir.

İnatçı oldukları Resullerin İşleri 7:51-53: “Ey dik kafalılar, ...Siz tıpkı atalarınıza benziyorsunuz, her zaman Kutsal Ruh'a karşı direniyorsunuz...” cümlelerinde ifade edilmektedir.

Güvenilmez oldukları Romalılar 3:3'teki “Peki, kimi Yahudiler güvenilmez çıkmışsa ne olur?...” ifadelerinde; İkiyüzlü oldukları ise Matta 15:7'de yer alan “Ey ikiyüzlüler! Yeşaya'nın sizinle ilgili şu peygamberlik sözü ne kadar yerindedir...” cümlesi, Markos 22:18'deki “Ey ikiyüzlüler!” dedi. “Beni neden deniyorsunuz...” ifadesindeki hitap başta olmak üzere Yeni Ahit içerisinde çeşitli cümlelerde görülebilir.²⁰ Vefasız oldukları ile ilgili olarak Hz. İsa'nın

¹⁷ Marvin Perry - Frederick M. Schweitzer, *Antisemitism Myth and Hate from Antiquity to the Present* (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 22-23.

¹⁸ Smith, “The Jew. Elements in the Gospels”, 91.

¹⁹ John Ashton, “The Identity and Function of the 'Ioudaioi' in the Fourth Gospel”, *Novum Testamentum* 27/1 (1985), 40.

²⁰ Yahudilere “İkiyüzlüler” biçiminde Yeni Ahit içerisinde çeşitli yerlerde hitaplar bulunmaktadır. Yukarıdaki örnekler dışında Matta 6:5, Markos 7:6 gibi yerlerdeki cümleler örnek olarak verilebilir. Ayrıca Matta 23. Bab

Matta 12:39'daki "...Kötü ve vefasız kuşak bir belirti istiyor..." şeklindeki ifadeleri zikredilebilir.

Parayı çok sevdikleri Luka 16:14'te yer alan "Parayı seven Ferisîler bütün bu sözleri duyunca İsa'yla alay etmeye başladılar." cümlesinde ifade edilmektedir.

Söz dinlemeyen, isyankâr bir halk oldukları ile ilgili olarak Romalılar 10:21' deki "...Söz dinlemeyen, asi bir halka, bütün gün ellerimi uzatıp durdum." cümlesi ile Titus 1:10'daki "Çünkü asi, boşboğaz, aldaticı birçok kişi vardır. Özellikle sünnet yanlıları bunlardandır." cümlelerini örnek olarak zikredebiliriz.

Yahudilerin söyleneni anlamadıkları, anlayışlarının eksikliği Yuhanna 3:10'daki "Sen İsrail'in öğretmeni olduğun halde bunları anlamıyor musun?" ifadesi ve Yuhanna 7:35-36'daki "Bunun üzerine Yahudiler birbirlerine, 'Bu adam nereye gidecek de biz O'nu bulamayacağız?' dediler... 'Beni arayacaksınız ama bulamayacaksınız. Ve benim bulunduğum yere siz gelemezsiniz' diyor. Ne demek istiyor?" cümleleri zikredilebilir.

Kendi düzenlerini sürdürmek için suçsuz olduğunu bildikleri birine zarar verebildiklerinin örneği olarak Yuhanna 12:10-11'de yer alan "Başkâhinler ise Lazar'ı da öldürmeyi tasarladılar. Çünkü onun yüzünden birçok Yahudi gidip İsa'ya iman ediyordu." ifadesini verebiliriz. Ayrıca azılı bir haydut olan Barabba'yı suçsuz olduğunu bildikleri Hz. İsa'ya tercih etmelerini gösteren Matta 27: 21'deki ifadeler²¹ ile İsa'ya karşı inançsızlarla, zalim ve yabancılarla birlikte hareket ettiklerini gösteren Resullerin İşleri 4:27'deki "Gerçekten de Hirodes ile Pontius Pilatus, bu kentte İsrail halkı ve öteki uluslarla birlikte senin meshettiğin kutsal kulun İsa'ya karşı bir araya geldiler." cümlesi ile Yuhanna 11: 48-50'deki "... Böyle devam etmesine izin verirsek, herkes O'na iman edecek...Bütün ulus yok olacağına, halk uğruna bir tek adamın ölmesi sizin için daha uygun. Bunu anlamıyor musunuz?" cümleleri örnek verilebilir.

Bunlara ilaveten Yeni Ahit içerisinde Yahudi karakterine yönelik başka olumsuz ifadeler de yer almaktadır. Yapı olarak onlardan uzak durmak gerektiği,²² soylarına yönelik Vaftizci Yahya'nın ifadesinde yer alan "Ey engerekler soyu!.." şeklindeki cümle²³ ile Luka 11:40'taki Hz. İsa'nın Yahudilere yönelik "Ey akılsızlar!" hitabını örnek olarak verebiliriz.

1.2. Dini Tutum ve Davranışları İle İlgili Olumsuz İfadeler

Yeni Ahit içerisinde Yahudilerin dini inanç, anlayış ve uygulamalarına yönelik pek çok olumsuz ifade, eleştiri ve suçlama yer almaktadır. Tanrının gönderdiklerine iman etmedikleri, münafıklık yaptıkları, riyakar oldukları, inanmadıkları halde inanmış gibi göründükleri, içlerinde Tanrı sevgisi olmadığı, kendilerinin gerçek imana sahip olup Hz. İbrahim'in inanç

içerisinde peş peşe yedi cümlenin başında Yahudilere hitaben bu kelime kullanılmaktadır. (Bu kısım daha sonra ayrıntılı işlenecektir.)

²¹ Matta 27:21: Vali onlara şunu sordu: 'Sizin için hangisini salıvermemi istersiniz?' 'Barabba'yı' dediler.

²² Matta 16:11: Ben size 'Ferisiler'in ve Sadukiler'in mayasından kaçının' derken, ekmekten söz etmediğimi nasıl olur da anlamazsınız?

²³ Matta 3:7: "Ey Engerekler soyu! Gelecek gazaptan kaçmak için sizi kim uyardı?"

geleneğinin temsilcisi olduklarını haksız bir şekilde iddia ettikleri, geçmiş peygamberleri yalanladıkları, onlara zulmettikleri ve onların bazılarını öldürdükleri, peygamberlerden inanmak için mucize istedikleri, Şeytana kul-köle oldukları, Hz. İsa ile alay edip Hz. İsa’ya ve ona inananlara zulmettikleri, ona tuzak kurdukları, Hz. İsa’yı çarmıha gerip öldürdükleri, ona iman etmedikleri için lanetlendikleri, dinin özüne değil biçimsel uygulamalara odaklandıkları, din adamlarının halka uygulanması zor emirler verdikleri, onları bilgilendirmeyip dini bilgileri sadece kendilerine sakladıkları, din adamlarının fakir halkın mallarını haksız şekilde yedikleri, din adamlarının ibadethaneleri kötü amaçla kullandıkları, gördüklerini, duyduklarını anlamayacak duruma geldikleri ve Tanrının gönderdiklerine iman etmemeleri sebebiyle artık doğru yolda olmadıkları yönündeki eleştirileri bu başlık altında değerlendirilebilir.

Daha önce gelen peygamberlerinin kendilerine tebliğ ettiği şeylere uymadıkları Yeni Ahit’te Yahudilere yöneltilen eleştirilerden biridir. Yuhanna 7:19’da “Musa size Kutsal Yasa’yı vermedi mi? Yine de hiçbiriniz Yasa’yı yerine getirmiyor?..” şeklindeki ifadede bu durum görülmektedir. Yahudilerin inanmadıkları halde inanmış gibi göründükleri ile ilgili Markos 7:6’da şöyle denilmektedir: “İsa onları şöyle yanıtladı: ‘Yeşaya’nın siz ikiyüzlülerle ilgili peygamberlik sözü ne kadar yerindedir! Yazmış olduğu gibi, ‘Bu halk, dudaklarıyla beni sayar, ama yürekleri benden uzak...’ Yahudilerin riyakarlık yaptıkları ile ilgili olarak Matta 6:5’te Hz. İsa şöyle demektedir: “Dua ettiğiniz zaman ikiyüzlüler gibi olmayın. Onlar, herkes kendilerini görsün diye havralarda ve caddelerin köşe başlarında dikilip dua etmekten zevk alırlar.”

Yahudilerin içlerinde Tanrı sevgisinin olmadığı eleştirisi Yuhanna 5:42’de “Ama ben sizi bilirim, içinizde Tanrı sevgisi yoktur.” şeklinde geçmektedir. Kendilerini haksız şekilde Hz. İbrahim’e nispet ettikleri ile ilgili olarak Yuhanna 8:39-40’ta “...İsa, ‘İbrahim’in çocukları olsaydınız, İbrahim’in yaptıklarını yapardınız’ dedi. ‘Ama şimdi beni –Tanrı’dan işittiği gerçeği sizlere bildireni– öldürmek istiyorsunuz. İbrahim bunu yapmadı.” cümleleri yer almaktadır.

Yahudilerin geçmiş peygamberleri yalanladıkları, onlara zulmettikleri ve onların bazılarını öldürdükleri ile ilgili Yeni Ahit içinde pek çok ifade yer almaktadır. Matta 23:34’te şöyle denmektedir: “İşte bunun için size peygamberler, bilge kişiler ve din bilginleri gönderiyorum. Bunlardan kimini öldürecek, çarmıha gereceksiniz. Kimini havralarınızda kamçılacaksınız, kentten kente kovalayacaksınız.” Benzer şekilde Luka 11:49’da “Ben onlara peygamberler ve elçiler göndereceğim, bunlardan kimini öldürecek, kimine zulmedecekler.” cümlesi yer almaktadır. Yine Matta 23:37 ve Luka 13:34’te şu ifade yer almaktadır: “Ey Yerusolim! Peygamberleri öldüren, kendisine gönderilenleri taşıyan Yerusolim!²⁴ Bu ifadelerle bir de İlyas peygamberin ağzından aktarılan şu cümleleri ekleyebiliriz: “Ya Rab, senin peygamberlerini öldürdüler, senin sunaklarını yıktılar. Yalnız ben kaldım. Beni de öldürmeye çalışıyorlar.”²⁵ Ayrıca Matta 23:30-31’de Yahudilerin ağzından geçmiş peygamberleri

²⁴ Bu konuda ayrıca Matta 5:12; Luka 11:47-49; Yuhanna 10:31, 11:8’de benzer ifadeler bulunmaktadır.

²⁵ Romalılar 11:2.

öldürdükleri itirafı da şöyle yer almaktadır: “Atalarımızın yaşadığı günlerde yaşasaydık, onlarla birlikte peygamberlerin kanına girmezdik’ diyorsunuz. Böylece, peygamberleri öldürenlerin torunları olduğunuza kendiniz tanıklık ediyorsunuz.”

Yahudilerin peygamberlerden mucize istemeleri de Yeni Ahit’te yer almıştır. Matta 12:38-39’da “...Bazı din bilginleri ve Ferisiler, “Öğretmenimiz, senden doğaüstü bir belirti görmek istiyoruz” dediler. İsa onlara şu karşılığı verdi: “Kötü ve vefasız kuşak bir belirti istiyor! Ama ona Peygamber Yunus’un belirtisinden başka bir belirti gösterilmeyecektir.”

Yeni Ahit’te Yahudilere yönelik en dikkat çekici ve ağır eleştirilerden birisi onların şeytana kul ve köle oldukları, İblis’in soyundan geldikleri ve onun isteğini yerine getirdikleri ifadeleridir. Yuhanna 8:43-44’te şöyle denilmektedir: “Söylediklerimi neden anlamıyorsunuz? Benim sözümü dinlemeye dayanamıyorsunuz da ondan. Siz babanız İblisteniz ve babanızın arzularını yerine getirmek istiyorsunuz. O başlangıçtan beri kâtil idi.”

Yahudilerin Hz. İsa ile alay ettikleri, Hz. İsa’ya ve ona inananlara zulmettikleri ile ilgili Yeni Ahit’te çeşitli ifadeler yer almaktadır. Örneğin Markos 15:31-32’de “...Başkâhinler ve din bilginleri de onunla alay ederek aralarında, “Başkalarını kurtardı, kendini kurtaramıyor” diye konuşuyorlardı. İsrail’in Kralı Mesih şimdi çarımhtan insin de görüp iman edelim...” ifadeleri yer almaktadır. Yuhanna 8:48-49’da ise Hz. İsa’yı cin çarpmış olmakla itham ederek aşağıladıkları görülmekte, Hz. İsa’nın “...Ben Babamı onurlandırıyorum, ama siz beni aşağılıyorsunuz.” diyerek Yahudilere cevap verdiği ifade edilmektedir. Ayrıca Yuhanna 5:16, 5:18, 18:22 ve 1. Selanikliler 2:15-16’da Hz. İsa’ya ve ona inananlara yapılan zulümlerden bahsedilmektedir.²⁶ Hz. İsa’ya inananlara yapılan zulümlerin geldiği son noktayı göstermesi açısından Stefan’ın Yahudiler tarafından taşlanarak öldürülmesini hatırlamak gerekir.²⁷ Ayrıca havarilerden Petrus başta olmak üzere pek çoğuna baskı yapıp tehdit ettikleri de Yeni Ahit’te yer almaktadır.²⁸

Hz. İsa’ya çeşitli zamanlarda Yahudiler tarafından tuzak kurulduğu Markos 3:6; Yuhanna 7:1; 7:32 ve 10:39’da yer almaktadır. Yuhanna 11:53’te de şöyle geçmektedir: “Böylece o günden sonra İsa’yı öldürmek için düzen kurmaya başladılar.” Bunların yanı sıra Yeni Ahit içerisinde çeşitli yerlerde Hz. İsa’yı zorda bırakma maksatlı çeşitli sorular sordukları da yer almaktadır. Matta 22:15’te “Bunun üzerine Ferisiler çıkıp gittiler. İsa’yı, kendi söyleyeceği sözlerle tuzağa düşürmek amacıyla düzen kurdular.” ifadesiyle başlayan anlatıda Roma idaresine vergi vermenin hükmünü sormalarını buna örnek olarak zikredebiliriz.

Yahudilerin Hz. İsa’yı çarmıha gerdikleri ve bu suretle öldürdükleri ile ilgili Yeni Ahit içerisinde Yahudilere yönelik pek çok suçlama ifadesi yer almaktadır. Matta 27:21-25’te Hz. İsa’nın çarmıha gönderilmesi şöyle anlatılmaktadır: “Vali Pilatus onlara şunu sordu: ‘Sizin için hangisini salıvermemi istersiniz?’ ‘Barabba’yı’ dediler. Pilatus, ‘Öyleyse Mesih denen İsa’yı ne

²⁶ Hz. İsa’ya inananlara yönelik uygulanan baskı ve takibat ile ilgili Yeni Ahit’te yer alan cümleler de bu kapsamda değerlendirilebilir. Bkz. Yuhanna 9:22 ve 12:42.

²⁷ Resullerin İşleri 7:58-60.

²⁸ Resullerin İşleri 4:1, 4:17, 14:19; 2. Korintliler 11:24-25.

yapayım?’ diye sordu. Hep bir ağızdan, ‘Çarmıha gerilsin!’ dediler. Pilatus, ‘O ne kötülük yaptı ki?’ diye sordu. Onlar ise daha yüksek sesle, ‘Çarmıha gerilsin!’ diye bağrışıp durdular. Pilatus, elinden bir şey gelmediğini, tersine, bir kargaşalığın başladığını görünce su aldı, kalabalığın önünde ellerini yıkayıp şöyle dedi: ‘Bu adamın kanından ben sorumlu değilim. Bu işe siz bakın!’ Bütün halk şu karşılığı verdi: ‘O’nun kanının sorumluluğu bizim ve çocuklarımızın üzerinde olsun!’ Markos 15:12-15 arasında ve Luka 23:18-22’de aynı hadise benzer cümlelerle aktarılmaktadır. Bunlara ilaveten Yeni Ahit’in çeşitli kitaplarında Yahudilere yönelik aynı suçlama yer almaktadır.²⁹

Yahudilerin Hz. İsa’ya iman etmemeleri nedeniyle lanetlendikleri Yeni Ahit’te onlara yönelik bir başka olumsuz ifade olarak zikredilebilir. Yuhanna 7:49’da “Kutsal yasayı bilmeyen bu halk lanetlidir”; Romalılara Mektup 9:3’te Pavlus’un ağzından “...Kardeşlerimin, soydaşlarım olan İsraililerin yerine ben kendim lanetlenip Mesih’ten uzaklaştırılmayı dilerdim...” ifadelerinde bunu görüyoruz.

Yeni Ahit içerisinde Yahudi dini liderlerine yönelik de çeşitli eleştiriler yer almaktadır. Dinin özüne değil, şekline, biçimine önem verdikleri ile ilgili olarak Hz. İsa Yahudileri Luka 11:39-42’de şöyle eleştirmektedir: “Siz Ferisiler, bardağın ve tabağın dışını temizlersiniz, ama içiniz açgözlülük ve kötülükle doludur. Ey akılsızlar! Dışı yapanla içi yapan aynı değil mi? Siz kaplarınızın içindekini sadaka olarak verin, o zaman sizin için her şey temiz olur. Ama vay halinize, ey Ferisiler! Siz nanenin, sedefotunun ve her tür sebzenin ondalığını verirsiniz de adaleti ve Tanrı sevgisini ihmal edersiniz. Ondalık vermeyi ihmal etmeden esas bunları yerine getirmeniz gerekirdi.”³⁰

Din adamlarının halka uygulanması zor emirler buyurdıkları ve onları dini konularda bilgilendirmedikleri ile ilgili eleştiriler de yer almaktadır. Luka 11:46-47’de Hz. İsa, “Sizin de vay halinize, ey Yasa uzmanları!” dedi. “İnsanlara taşınması güç yükler yüklersiniz, kendiniz ise bu yükleri kaldırmak için parmağınızı bile kıpırdatmazsınız...” ifadesi ile Luka 11:52’de yer alan “Vay halinize, ey Yasa uzmanları! Bilgi kapısının anahtarını alıp götürdünüz. Kendiniz bu kapıdan girmediniz, girmek isteyenlere de engel oldunuz.” ifadelerini örnek olarak zikredebiliriz. Bunlara ilaveten din adamlarının kendi düzenlerini sürdürmek için Tanrı’nın sözlerini bir kenara ittikleri de ifade edilmektedir. Markos 7:9’da “... Kendi törenizi sürdürmek için Tanrı buyruğunu bir kenara itmeyi ne de güzel beceriyorsunuz!” sözleri ile Hz. İsa din adamlarını eleştirmektedir.

Yeni Ahit içinde Yahudi din adamlarına yöneltilen bir başka eleştiri ise onların fakir halkın mallarını haksız şekilde yedikleri şeklindedir. Öncesinde Yahudi din adamlarının toplum içinde kibirle dolaştıkları eleştirilerinden sonra Luka 20:47’de Hz. İsa’nın “Dul kadınların malını mülkünü sömüren, gösteriş için uzun uzun dua eden bu kişilerin cezası daha ağır olacaktır.” dediği ifade edilir.

²⁹ Bkz. Resullerin İşleri 2:23; 2:36; 3:13-15; 4:10; 13:27-28; 1. Selanikliler 2:15-16.

³⁰ Bu konuyla ilgili ayrıca bkz. Romalılara Mektup 2:21-24.

Hz. İsa'nın Yahudilere yönelttiği suçlamalardan bir tanesi de ibadethaneleri kötü amaçlarla kullandıklarıdır. Luka 19:46'da şöyle geçmektedir: "Onlara, 'Evim dua evi olacak' diye yazılmıştır. 'Ama siz onu haydut inine çevirdiniz' dedi." Bu yaklaşımın bir benzeri olarak Vahiy kitabında Yahudi ibadethanesinin adı iki defa son derece ağır bir niteleme olarak değerlendirilebilecek "şeytanın sinagogu" biçiminde kullanılmaktadır.³¹

Bütün bu eleştirilere ilaveten Yahudilerin gördüklerini, duyduklarını anlamayacak, idrak edemeyecek duruma geldikleri de ifade edilmektedir. Matta 13:13-14'te "... 'Baktıkları halde görmezler, duydukları halde duymaz ve anlamazlar.' Böylece Yeşaya'nın peygamberlik sözü onlar için gerçekleşmiş oldu: 'Duyacak duyacak, ama hiç anlamayacaksınız; bakacak bakacak, ama hiç görmeyeceksiniz!'" Ayrıca 2.Korintoslular 3:14'te de "...İsrailoğulları'nın zihinleri körelmişti..." ifadesi yer almaktadır.

Yahudilerin Tanrının gönderdiğine iman etmedikleri için artık doğru yolda olmadıkları ifadesi Yuhanna 5:38'de "O'nun sözü sizde yaşamıyor. Çünkü O'nun gönderdiği kişiye iman etmiyorsunuz." biçiminde yer almaktadır.

1.3. Kendileri Dışındakilere Yaklaşımları İle İlgili Olumsuz İfadeler

Yeni Ahit içerisinde Yahudilerin diğer insanlara yönelik çeşitli tutum ve davranışları ile ilgili eleştiriler de yer almaktadır. Bunların başında Yahudi iken Hıristiyanlığı kabul edenlere zulmettikleri, toplumdaki dışlayarak onlara herem cezası uyguladıkları ile ilgili ifadeler gelmektedir.³² Yuhanna 9:22'de, 12:42'de bu türden ifadeler yer almaktadır.³³ Yuhanna 16:2'de ise Yahudilerin böyle bir zulme teşebbüs edeceklerini Hz. İsa kendisine inananlara önceden şu sözlerle haber vermektedir: "Sizi havra dışı edecekler. Evet, öyle bir saat geliyor ki, sizi öldüren herkes Tanrı'ya hizmet ettiğini sanacak."

Havarilerin Filistin dışındaki şehirlerde inançlarını yaymak üzere Yahudiler dışındaki diğer inanç mensuplarına (gentile) yönelik faaliyetlerine dahi Yahudilerin müsamaha göstermedikleri, müdahale ettikleri ve bu faaliyetleri engellemeye çalıştıkları Yeni Ahit'te ifade edilmektedir. 1.Selanikliler ve Resullerin İşleri'nde Yahudilerin bu türden engellemelerine yönelik anlatımlar yer almaktadır.³⁴

Yahudilerin başkalarının yaşadığı acı ve zulümlerden memnun hatta mutlu olduklarına dair Yeni Ahit'te çeşitli ifadeler yer almaktadır. Resullerin İşleri 12:1-3'te bu hususta şöyle

³¹ Vahiy 2:9; 3:9.

³² Herem, Yahudilikte kişinin toplumdaki dışlanması şeklinde uygulanan dini arka planı olan sosyal bir cezadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Julius H. Greenstone, "Excommunication", *The Jewish Encyclopaedia* (USA: Ktav Publishing House, 1901), 5/285-287.

³³ Yuhanna 9:22: Çünkü yetkililer, İsa'nın Mesih olduğunu açıkça söyleyeni havra dışı etmek için aralarında sözbirliği etmişlerdi.

³⁴ 1.Selanikliler 2:15-16: Rab İsa'yı ve peygamberleri öldüren, bize de zulmeden Yahudilerdir. Öteki uluslardan olanlarla konuşmamızı ve böylece onların kurtulmasını engellemekle Tanrı'nın hoşnutsuzluğuna yol açıyor ve bütün insanlara karşı geliyorlar...

Resullerin İşleri 13:6-8: ... Baf'a geldiler. Orada büyücü ve sahte peygamber Baryeşu adında bir Yahudi'yle karşılaştılar. Baryeşu, Vali Sergius Pavlus'a yakın biriydi. Akıllı bir kişi olan vali, Barnaba'yla Saul'u çağırıp Tanrı'nın sözünü dinlemek istedi. Ne var ki Baryeşu onlara karşı koyarak valiyi iman etmekten caydırmaya çalıştı.

denmektedir: “O sırada kral Hirodes, kiliseden bazı kişilere eziyet etmeye başladı. Yuhanna’nın kardeşi Yakup’u kılıçla öldürttü. Yahudilerin bundan memnun kaldığını görünce ardından Petrus’u da yakalattı...”

Yahudilerin insanları bölgelere göre kategorize ettikleri ve eleştirdikleri ile ilgili ifadeler de bulunmaktadır. Hz. İsa’yı dinledikten sonra yargılamak gerektiğini söyleyen bir yahudiye topluluğun çıkışarak onu ait olduğu şehirden hareketle aşağılayarak susturdıkları Yuhanna 7:52-53’te şöyle yer almaktadır: “Ona, ‘Yoksa sen de mi Celile’densin?’ diye karşılık verdiler. ‘Araştır, bak, Celile’den peygamber çıkmaz.’ Bundan sonra herkes evine gitti.”

Yahudilerin belli inanç gruplarını aşağıladıkları ve onlarla hiç muhatap olmayıp konuşmadıkları Yeni Ahit içerisindeki bazı ifadelerde görülmektedir. Yuhanna 4:7-9’da şöyle geçmektedir: “Samiriyeli bir kadın su çekmeye geldi. İsa ona, ‘Bana su ver, içeyim’ dedi... Samiriyeli kadın, ‘Sen Yahudi’sin, bense Samiriyeli bir kadınıym’ dedi, ‘Nasıl olur da benden su istersin?’ Çünkü Yahudiler’in Samiriyeliler’le ilişkileri yoktur.”

Yeni Ahit içerisinde Yahudilerin diğer milletlere yönelik olumsuz tutum ve davranışları bağlamında değerlendirilebilecek bir diğer husus ise onların kendi çıkarları uğruna diğer insanları kullandıkları, manipüle ettiklerini gösteren ifadelerdir. Örneğin Pavlus’un faaliyetlerini engellemek için Resullerin İşleri 17:5’te yer alan “Yahudiler bunu kıskandı. Çarşı pazardan topladıkları bazı kötü insanlardan bir kalabalık oluşturup kentte kargaşalık çıkarttılar.” cümleleriyle Resullerin İşleri 14:2’deki “...Yahudiler, öteki uluslardan olanları kardeşlere karşı kışkırtarak zihinlerini bulandırdılar.” cümlelerini zikredebiliriz.

1.4 Yeni Ahitteki Olumsuz İfadelerle İlgili Değerlendirmeler

Yukarıda görüldüğü üzere Yeni Ahit’te Yahudilerle ilgili pek çok olumsuz ifade yer almaktadır. Şüphesiz ki bu metinlerin oluşturulduğu şartlar ve oluşturulma gayelerini bilmek bize metinlerde yer alan ifadelerle ilgili daha makul değerlendirme yapma imkânı sağlayacaktır. Buna göre Hıristiyanlığın tarihi gelişimi ile İncillerin ortaya çıkış zamanları bir arada değerlendirildiğinde, aslında Yahudi kimliğine sahip bir şahsiyet etrafında oluşmaya başlayan dini bir hareketin giderek Yahudi kimliğinden sıyrılması, buna bağlı olarak da Yahudilere yönelik söylemin şekillenmesinden bahsetmemiz mümkün olacaktır. Buna bir de Hıristiyanlığın kendi bağımsız teolojisini oluşturma serüvenini de dahil ettiğimizde Yeni Ahit boyunca Yahudilere yönelik genel eleştirel tutum daha anlaşılır bir hal alacaktır.

Öncelikle İncillerin pek çok fonksiyon ifa etmek için yazıldığı dikkate alınmalıdır. Bu fonksiyonlar bir yönüyle Yahudiliğe yönelik eleştiri ve itirazların da ana başlıklarını oluşturmaktadır. Hz. İsa’nın hayatı, Yahudi tarihinde Hz. İsa’yı konumlandırma, ona inanmanın önemi, inananların üstünlüğü ve inanmayanların kötülüğü, yeni din için taraftar toplama çabası, Yahudilikten ayrı yeni teolojik inanç konuları ve bunları hem Yahudi kutsal kitabı hem de Hz. İsa’nın sözleri ve yaşamı ile ortaya koyma çabası, yeni inanca yönelik eleştirilere cevaplar, İsa’nın ölümü ile oluşan kaotik durumu siyasi konjonktüre uygun yorumlama, yeni inanç mensuplarına yönelen baskı ve şiddet eylemlerini önlemeye çalışma

bu kapsamda sayılabilir. Bütün bu başlıkların Yahudilerle bir şekilde irtibatı olduğu düşünüldüğünde İncillerdeki onlara yönelik olumsuz ifadelerin fazlalığı daha anlaşılır olacaktır.

İncillerin Hz. İsa'nın hayatını odağa almak suretiyle onun hikayesini anlatmaktan daha ziyade, içinde yaşadıkları Hıristiyan topluluğun teoloji ve inançlarını Hz. İsa'nın yaşam hikayesi içerisine yerleştirerek ya da onun hayatından tercih ettikleri unsurları yazarak kendi görüşlerine dayanak kılma çabası içerisinde oldukları, Hz. İsa'nın Vali Pilatus'un huzuruna çıkarıldığı sahnenin anlatımlarına bakıldığında net olarak görülecektir.³⁵ Bir başka örnek de Yuhanna 11:51 ve 18:14'te Başkâhin Kayafa'nın tüm halkın zarar görmesinden bir kişinin bütün halk için kurban olarak ölmesinin daha iyi olacağını söylemesidir.³⁶ Aslında bu sözler Hz. İsa'nın çarmıhta tüm insanlık için kurban olmasına yönelik bir mesaj da ihtiva etmektedir. Bu konuda bir başka örnek olarak Şabat yasaklarına riayet ile ilgili İncillerde yedi ayrı yerde³⁷ Hz. İsa'nın yasayı çiğnediği belirtilmekte ve Şabat yasaklarını çiğnemeyi alışkanlık haline getirmiş bir profil sergilemektedir.³⁸ Bu durum zamanla yasanın gereksizliği ve şeriatın ortadan kaldırılması görüşleri açısından düşünüldüğünde önem arz etmektedir. Çünkü İncillerde şeriatı iptale değil de ikmale geldiğini, şeriatın bir harfinin dahi kaybolmayacağını (Matta 5:17-18) söyleyen bir kişinin, Yahudiliğin alamet-i fârikası olan Şabat yasaklarını sürekli çiğnemesi tezat teşkil etse de anlatıda bunlara yer verilmiştir.³⁹

İncillere baktığımızda Yahudilerin neredeyse tüm gruplarına yönelik suçlamaların ve olumsuz ifadelerin kullanıldığı, yönetici, din adamı ya da sıradan halk ayırımı yapılmadığını kolaylıkla ifade edebiliriz. Örneğin genel bir kavram olan "Yahudi" ifadesinin bazen Mabet görevlileri, yazıcılar, Ferisiler, Sanhedrin heyeti, bazen de halk için kullanıldığı görülecektir.⁴⁰ Bu durumdan hareketle yapılan iki farklı yorum dikkat çekmektedir. İlki Hıristiyanlık tarihi boyunca kendini gösteren Yahudi karşıtlığının Yeni Ahit'e dayanan Hıristiyan teolojisinin bir

³⁵ Matta (27:11-14) ve Markos (15:2-5) İncillerinde Hz. İsa'nın sorulara sadece iki kelime ile cevap verip sessiz kaldığı ifade edilirken Yuhanna İncilinde (18:35-38) Hz. İsa ile vali arasında uzunca bir diyalog geçmektedir.

³⁶ Örnekler için bkz. Markos 2:23-24; 7:19.

³⁷ Yuhanna 5:18, (Matta 12:1-8, Markos 2:23-28, Luka 6:1-5), (Matta 12:9-14, Markos 3:1-6, Luka 6:6-11), Luka 13:10-17, Luka 14:1-6, Yuhanna 7:19-24, Yuhanna 9:1-41.

³⁸ Paula Fredriksen, "The Birth of Christianity and the Origins of Christian Anti-Judaism", *Jesus, Judaism & Christian Anti-Judaism*, ed. Adele Reinhartz - Paula Fredriksen (Luisville and London: Westminster John Knox Press, 2002), 10; Ayrıca bkz. Smith, "The Jew. Elements in the Gospels", 90-92; Kim Papaioannou, "John 5:18: Jesus and Sabbath Law A Fresh Look at a Challenging Text", *Journal of the Adventist Theological Society* 20/1-2 (2009), 244-245.

³⁹ Bu yorumların aksine Yahudilerle Hıristiyanların birbirinden kesin çizgilerle ayrışma sürecinin uzun zaman aldığı, iki grubun Roma İmparatorluğunun büyük şehirlerinde yan yana yaşamaları üçüncü yüzyılın başlarına kadar devam ettiği ve kesin ayrılık sürecinin Hıristiyanlığın serbestiyet ve sonrasında devlet dini otoritesini kazandığı 4.yy'da gerçekleştiği de söylenmiştir. Phyllis Goldstein, *A Convenient Hatred: The History of Antisemitism* (Brookline: MA : Facing History and Ourselves, 2012), 31-32; Smith, "The Jew. Elements in the Gospels", 91; Anderson, "Anti-Semitism and Rel. Violence...", 11.

⁴⁰ Ancak bu grupları doğrudan Hz. İsa'nın bizzat muhalifleri değil de incillerin yazıldığı dönem ve topluluklardaki muhaliflerin Hz. İsa'nın hayatına yerleştirilmesi olarak görmek de mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bkz. John G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1985), 259-260.

sonucu olduğudur.⁴¹ İkincisi ise bu ifadelerin zahirinde Yahudi karşıtlığının bulunması, İncillerin doğrudan bu niyetle yazıldığı anlamına gelmeyeceği, İncil yazarlarının temel amacının Yahudilere Hz. İsa'nın beklenen mesih olduğunu kabul ettirmek olduğudur.⁴²

İncillerde Hz. İsa döneminde birbiri ile hiç anlaşamayan, sürekli mücadele içinde olan farklı Yahudi gruplarının Hz. İsa karşıtlığında bir araya gelerek yekpare bir cephe oluşturdukları ifade edilmiştir. Buna bağlı olarak ilk üç İncil bu grupların isimlerine değinmeyi belli durumlarda tercih etmiş, Yuhanna ise bu yolu tercih etmemiştir.⁴³ Ancak İncil metinleri incelendiğinde aslında farklı grupların Hz. İsa ile ilgili tutumlarında farklı davranış biçimleri geliştirdikleri de görülebilir. Örneğin Matta 22:15-22'de Herodcular'ın tamamen siyasi bir manevra yaparak Sezar'a vergi verme konusunu gündeme getirdiklerini, Matta 22:23-33'te Sadukîlerin ölümden sonra dirilişe inanmamaları ile ilgili görüşlerinden hareketle İsa'ya sorular sorduklarını, Matta 22:34-40'ta ise Ferisîlerin şeriatın yorumu ile alakalı soru sorduklarını; aslında Hz. İsa karşıtlığı paydasında buluşmuş olsalar da her grubun kendi özelliklerine uygun şekilde bu karşıtlığı sergileme yoluna gittiğini söyleyebiliriz.

İncillerle ilgili bu değerlendirmelerden sonra Hıristiyan kutsal metinlerinde Yahudilere yönelik eleştirilerin analizine geçeceğiz. Bu bağlamda tarih boyunca Matta ve Yuhanna İncili üzerinde daha fazla durulmuştur. Zaten Markos İncili dört incilin en kısası, Matta ve Luka'nın da kaynakları arasındadır. Ayrıca Matta İncilinde Yahudilik karşıtı ifadelerin Luka İnciline nazaran daha yumuşak olduğu, Yuhanna İnciline göre ise daha sert olduğu belirtilmiştir.⁴⁴ Bu sebeple biz de dikkatimizi daha çok bu iki incile yoğunlaştıracacağız.

Matta İncilinin kim ya da hangi dini cemaat arasında ortaya çıktığı konusunda farklı görüşler vardır. Birinci görüşte, üslup ve ifadelerinden hareketle Yahudilere yönelik dışardan, ötekini kasteden bir tarzda değil de Yahudilerle bir arada olan Yahudi-Hıristiyan bir cemaatin ürünü olduğu, yani bir yönüyle iç mücadeleyi yansıttığı, Yahudilerle daha çok inanç odaklı bir tartışma içerisinde yeni inanç mensuplarının dini yaklaşım ve uygulamalarla ilgili Yahudilerden ayrışma sürecine zemin oluşturmak için Yahudilere yöneltilen suçlamalarda bu boyutun ön planda olduğu belirtilmiştir.⁴⁵ Matta'nın aslında bir grup Yahudinin dini anlayış ve tutumlarına itiraz ettiği ve bunların yanlışlarının Kudüs'ün ve mabedin sonunu hazırladığını ifade ettiği belirtilmiştir.⁴⁶ Hatta Yahudi toplumu ile yakın ilişkide olduğu kabul

⁴¹ Perry - Schweitzer, *Antisemitism*, 259-260.

⁴² Hamm, "Are the Gospel Passion Acc. Anti-Jew?", 4; Ayrıca bkz. James H. Charlesworth, "Exploring Opportunities for Rethinking Relations among Jews and Christians", *Jews and Christians, Exploring the Past, Present and Future*, ed. James H. Charlesworth (New York: The Crossroad Publishing Company, 1990), 52.

⁴³ Jack Dean Kingsbury, "The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Matthew's Gospel: A Literary-Critical Study", *The Catholic Biblical Quarterly* 49/1 (Ocak 1987), 58.

⁴⁴ Christopher J. Probst, "Anti-Judaism and the Gospel of John", *IIIM Magazine Online* IV/29 (2002), 3-4.

⁴⁵ Francois Viljoen, "Matthew, the church and anti-Semitism", *Verbum et Ecclesia* JRG 28(2) (2007), 700; Linda Joanne Lubin, *Anti-Judaism in the Gospel of St. Matthew* (Wilfrid Laurier University, Master Of Art Degree, 1981), 1-6.

⁴⁶ Runesson, "Rethinking Early Jewish-Christian Relations...", 116; Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için ve alternatif görüşler için bkz. Carson, "The Jewish Leaders in Matthew's Gospel", 161-162; Ayrıca bkz. Lubin, *Anti-Judaism in the Gospel of Matthew*, 12; Runesson, "Rethinking Early Jewish-Christian Relations...", 103-104.

edilen Matta İncilinin Eski Ahit içerisinde peygamberlerin çevrelerindeki insanlara karşı kullandıkları suçlayıcı üsluplarını örnek alarak Hz. İsa karşıtlarına yönelik olarak kullanmış olabileceği ifade edilmiştir.⁴⁷ Matta İncilinin yazarı ile ilgili ikinci görüş ise bu incilin bir Yahudinin değil de gentilenin kaleminden çıktığı şeklindedir.⁴⁸ Matta İncili 4:23, 12:9 ve 13:54'te yer alan “onların sinagogu” ya da “sizin sinagogunuz” ifadeleri sanki dışardan bir bakışı yansıtmaktadır.⁴⁹ Genelde birinci görüş kabul görmektedir. Ancak bütün bu değerlendirmeler bir tarafa Matta İncilinde önemli miktarda Yahudilik karşıtı ifadenin yer aldığı bir gerçektir. Bu boyutuyla Matta İncili Hıristiyan anti-semitizmine kaynaklık etmekle itham edilmiştir.⁵⁰

Matta İncili ve diğer İncillerde Yahudilere yönelik en ağır suçlama onların “Tanrı katili” olduğudur. Hıristiyanlar Hz. İsa’yı “Tanrı” olarak kabul ettiklerinden dolayı onun çarmıha gerilmesi suretiyle can vermesini sağlayan Yahudiler de “Tanrı katili” olmaktadır. Matta 27:25'te “Bütün halk şu karşılığı verdi: Onun kanının sorumluluğu bizim ve çocuklarımızın üzerine olsun.” ifadesi ile tüm Yahudiler Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesinin sorumlusu olarak gösterilmektedir. Bu anlatı benzer ifadelerle dört incilde de yer almaktadır.⁵¹ Yahudilerin “tanrı katili” yaftası ile yaftalanarak lanetlenmeleri, Hıristiyan dünyada tarih boyunca çeşitli şiddet olaylarına maruz kalmalarına, İncillerdeki bu ifadeler de Hıristiyan anti-semitizminin en önemli dini kaynakları arasında gösterilmesine neden olmuştur. Hıristiyan dünyada tüm Yahudilerin tanrı katili olarak değerlendirilmelerine yönelik söylem değişimi yaklaşık iki bin yıl sonra, 1965 yılında Papalık tarafından yayınlanan *Nostra Aetate* adlı doküman ile ortaya çıkmıştır.⁵²

İncillerdeki Hz. İsa'nın yargılanarak çarmıha gerilmesi anlatısının içerisinde Yahudilere yönelik farklı imalar yatmaktadır. Özellikle Vali Pilatus'un Yahudileri Barabbas isimli haydut ile Hz. İsa'nın arasında serbest bırakmak için bir seçim yaptırması ve Barabbas'ı seçmeleri aslında onların şeytanın, kötülüğün ve günahın tarafında yer aldıklarının ve dolayısıyla kendilerine yöneltilen suçlamaları hak ettiklerinin farklı bir şekilde ifade edilmesi olarak görülebilir.⁵³ Ayrıca Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesinin sorumluluğunu Yahudilerin üzerine almaları ifadeleri, İncillerin Mabedin yıkılması sonrası yazıldığı dikkate alındığında, bunun Yahudilerin hayatında büyük felaketlere neden olduğuna dair yorumlarda bulunma çabası olarak görülebilir. Çünkü Mabedin yıkılmasının ilahi bir cezalandırma olduğu şeklindeki

⁴⁷ Viljoen, “Matthew, the church and anti-Semitism”, 706-707.

⁴⁸ Lubin, *Anti-Judaism in the Gospel of Matthew*, 4, 11-12; Bu konudaki tartışmalar için ayrıca bkz. Runesson, “Rethinking Early Jewish-Christian Relations...”, 99-100.

⁴⁹ Bu ifadelerin aslında her dini grubun kendine özgü sinagogları olduğu şeklinde farklı yorumlar da yapılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Runesson, “Rethinking Early Jewish-Christian Relations...”, 121-125.

⁵⁰ Viljoen, “Matthew, the church and anti-Semitism”, 699; Lubin, *Anti-Judaism in the Gospel of Matthew*, 98-101; Matta İncili'nde Yahudi liderlere yönelik yaklaşımla ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Carson, “The Jewish Leaders in Matthew's Gospel”, 161-174.

⁵¹ Markos 15:13-14'te Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesini isteyenler halk yerine “Başkahinler” olarak ifade edilmektedir. Luka 23:13 ve 21'de ise Başkahnlar, yöneticiler ve halkın Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesini istediği belirtilmektedir. Yuhanna 19:6'da ise Başkahnlar ve görevlilerin bu istekte bulunduğu yer almaktadır.

⁵² Vatikan, “*Nostra Aetate*” (Erişim 11 Ekim 2020).

⁵³ Perry - Schweitzer, *Antisemitism*, 36.

anlayış sadece Matta'ya mahsus da değildir.⁵⁴ Luka 19:41-44'e ve 21:23-24'e göre Hz. İsa'yı kabul etmemenin Kudüs ve Yahudilere bedeli ağır olacaktır. Buna göre Kudüs muhasara edilerek taş üstünde taş bırakılmayacak şekilde yıkılıp düşman çizmeleri altında ezilirken Yahudiler de yerlere çalınacak, gazaba uğrayacak, kılıçtan geçirilecek ve diğer ulusların arasına sürgüne gönderilecektir. İnciller dışında Josephus gibi tarih, 4. Ezra ve 2. Baruh gibi dini metinlerde de bu yaklaşım görülmektedir.⁵⁵

Hz. İsa'dan farklı olarak tarihin çeşitli dönemlerinde Yahudilerin bazı peygamberleri öldürdükleri Matta İncili başta olmak üzere Yeni Ahit içerisinde çeşitli yerlerde ifade edilmiştir.⁵⁶ Ancak bu suçlamanın çok ötesinde, Habil'den başlayarak tüm iyi kişilerin ölümünün hesabının Yahudilerin sorumlusu oldukları ifadesi son derece dikkat çekicidir. Matta 23:35-36'da, "Böylelikle, doğru kişi olan Habil'in kanından, tapınakla sunak arasında öldürdüğünüz Bereky'a oğlu Zekeriya'nın kanına kadar, yeryüzünde akıtılan her doğru kişinin kanından sorumlu tutulacaksınız..." denmektedir. Aynı suçlama Luka 11:50-51'de yukarıdaki ifadeye benzer şekilde yer almakta, dünyanın kuruluşundan itibaren akıtılan bütün peygamberlerin kanının sorumluluğu Yahudilere yüklenmektedir. Aslında bu ifadeler bir taraftan Hıristiyanlıktaki "Asli günah" anlayışının bir şekilde farklı kılıklar altında uygulanması olarak görülebilir. Nasıl ki Hz. Âdem ve Hz. Havva'yı tüm insanlığın günahkâr olarak doğmasının sorumlusu olarak görüyorlarsa benzer şekilde tüm Yahudileri -aslında işlemedikleri- geçmişte ve gelecekteki pek çok cinayetten sorumlu tutmaktadırlar.

Matta İncilinde ayrıca Yahudilere yönelik "ikiyüzlülük" ithamı 13 defa, şeriata uymayıp kötülük yaptıkları üç yerde geçmektedir. En az dört yerde de benzetmeler yoluyla Yahudilerin dışlanması ve eleştirilmesi söz konusudur. Sadece 23. Bab içerisinde Yahudi cemaatinin ileri gelenlerine yönelik, kalabalık bir topluluk önünde kullanılan eleştiri ve tahkir ifadeleri aslında muhataba yönelik hissedilen öfkenin şiddetini ve bu İncildeki Yahudi karşıtlığının yoğunluğunu ifade etmeye kâfi gelecektir.⁵⁷

Luka İnciline özgü en temel söylem Yahudi halkının seçilmişliği, tanrı ile yapmış oldukları ahdin geçerliliğini yitirdiği ve Yahudilerin yerine İsa'ya inananların tanrının seçilmiş halkı konumuna yükseldiğidir.⁵⁸ Bu konu Pavlus'un mektupları ve diğer İncillerde de vurgulanmaktadır. Matta 21:43'te İsa "Tanrı'nın Egemenliği sizden alınacak...", 23:38'de "...Eviniz ıssız bırakılacak." ifadeleri ile mektuplarda yer alan "Yahudi Grek ayrımı yoktur, aynı Rab hepsinin Rabbidir. Kendisini çağırınların tümüne eli açıktır."⁵⁹, "Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayrımı var. Hepiniz Mesih İsa'da birsiniz. Eğer Mesih'e aitseniz, İbrahim'in soyundansınız, vaade göre de mirasçısınız."⁶⁰ gibi cümleler

⁵⁴ Jon A. Weatherly, "The Jews in Luke-Acts", *Tyndale Bulletin* 40.1 (1989), 114, 116.

⁵⁵ Viljoen, "Matthew, the church and anti-Semitism", 703, 709.

⁵⁶ Özellikle Matta 23. Bab içerisinde çeşitli cümlelerde bu konuda suçlamalar yer almaktadır.

⁵⁷ Shirley Jackson Case, "The Origin and Purpose of the Gospel of Matthew", *The Biblical World* XXXIV/6 (Aralık 1909), 391, 400.

⁵⁸ Elaine Pagels, *The Origin of Satan* (New York: Random House, 1995), 89-91.

⁵⁹ Romalılar 10:12.

⁶⁰ Galatyalılar 3:28-29.

Yahudilerin seçilmişliği düşüncesine yönelik doğrudan bir meydan okuma olarak görülebilir. Bu yönüyle Yeni Ahit, Tanrının seçilmiş kavmi yerine Hz. İsa'ya iman eden herkesin kurtuluşa erebileceğini ve Hz. İbrahim'in soyundan olmanın ırksal değil de imana bağlı bir durum ile olduğunu vurgulayarak seçilmişliği Hıristiyan cemaatine (kiliseye) verme çabasıdır.⁶¹

Yahudi karşıtlığı açısından Yeni Ahit'teki en tartışmalı bölümlerden birisi Yuhanna İncilidir. Bu konudaki görüşleri genel olarak üç grupta toplayabiliriz. İlk grupta Yuhanna İncilinin kesinlikle anti-semitik karakterde olduğunu iddia edenler yer almaktadır. İkinci gruptakiler ise bu iddianın tersini ileri sürerek, aslında burada kastedilenin toplumun Hz. İsa karşıtı lider kesimi olduğu, halka yönelik herhangi bir karşıtlık durumunun söz konusu olmadığını söylerler. Üçüncü gruptakiler ise anti-semitizm'den değil de anti-judaizm'den söz etmenin daha doğru olacağını, bu sebeple Yuhanna İncilinin Yahudi karşıtı değil, Yahudiliğin özel bir yorumunun karşıtı olduğunu ileri sürerler.⁶² Ancak bu genel yaklaşımların dışında farklı görüşler ileri sürenler de bulunmaktadır. Mesela bu incilin Yuhanna'nın kristolojik anlayışını benimsemeyen Hıristiyan gruplara karşı polemik maksadıyla yazıldığı; Yuhanna'nın görüşlerini, yaklaşık altmış yıl önce yaşamış Hz. İsa'nın ağzından muhaliflerine karşı kurgusal bir şekilde söyletme yoluna gittiği ifade edilmiştir.⁶³

Anti-semitizm eleştirilerinden kurtulmak için Yuhanna İncilinde Yahudilere yönelik ifadeleri izah çabası söz konusu olsa da⁶⁴ İncillerde tüm Yahudilere yönelik suçlamalar söz konusudur. Eleştirilerin yoğunlaştığı Kohenler ve Ferisiler cemaatin lideri konumundaydı. Mabet yönetimi kohanlerin uhdesinde olup Sanhedrin denilen dini mahkeme üyeleri arasında Ferisiler de yer alıyordu. Bu yönüyle Mabet ve Sanhedrin yönetimi demek bir açıdan zaten tüm cemaat demektir. Başkohen Yahudi toplumunda büyük saygı görüyordu. Örneğin onu gören bir Yahudi, Başkohen uzaklaşınca kadar ayakta saygıyla beklemek zorundaydı.⁶⁵ Yahudi toplumunun en kutsal kişisi kabul edilen Başkohen'e yönelik suçlama doğal olarak tüm cemaate yönelik görülebilir. Ayrıca Resullerin İşleri 3:17'deki "Şimdi ey kardeşler, yöneticileriniz gibi sizin de bilgisizlikten ötürü böyle davrandığınızı biliyorum." ifadeleri suçlamanın halka da yapıldığını çağrıştırmaktadır.

Yuhanna İncilinde Hz. İsa'nın Yahudiliği hakkında herhangi bir vurgu yoktur. Böyle bir söyleme ihtiyaç duyulmamıştır. Bu bağlamda 7:19, 8:17 ve 10:34'teki "yasanız" ifadesi, 7:22'deki "sünnetiniz" ifadesi, 8:56'da Hz. İbrahim için "atanız İbrahim" ifadesi, 6:49'da da "atalarınız" ifadelerinden Hz. İsa'nın kendisini bir Yahudi olarak ifade etmekten imtina ettiğini düşündürmektedir. Ayrıca Hz. İsa'nın Yahudi olarak tavsif edildiği iki yerde de (4:9

⁶¹ Perry - Schweitzer, *Antisemitism*, 38.

⁶² Her grubun temsilcileri ile ilgili örnekler için bkz. Culpepper, "The Gospel of John and the Jews", 283-284.

⁶³ De Jonge, "Anti-Jud. and the Fourth Gospel", 121-122.

⁶⁴ Eleştirilerin Yahudi ırkına değil din anlayışına olduğu ya da dini otoritelerin hedef alındığı, Hıristiyanlara zulmeden Roma topraklarındaki farklı cemaatlerin hedef alındığı, Hz. İsa ve ilk inananların da yahudi kökenli olduklarından dolayı yahudilerin eleştirilmiş olamayacağı gibi yorumlar için bkz. Anderson, "Anti-Semitism and Rel. Violence...", 5-7.

⁶⁵ Bikkurim 3:3, *Kudüs Talmudu* (Erişim 20 Ekim 2020).

ve 18:35) Yahuda bölgesinden bir kişi anlamında coğrafi aidiyet kastedilmektedir. Kısaca bu incildeki tüm çaba Yahudilikten farklı yeni bir teolojinin ortaya konmasıdır.⁶⁶

Yuhanna İncilindeki belli ifadeler Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinin tarihi seyrinde önemli rol oynamıştır. 8:31-45'teki anlatıda kölelik-özgürlük bağlamında başlayan ve Hz. İsa'nın kendisinin "Tanrı oğlu" olduğu ile ilgili ifadelerine Yahudilerin karşı çıkması ile oluşan tartışma ortamında Hz. İsa'nın Yahudilere ağır suçlamalarda bulunduğu ve onların İblisten geldiğini ifade ettiği görülmektedir.⁶⁷ Sırf bu ifadelerin bile Yahudilere yönelik anti-semitik bir yaklaşımın göstergesi olduğu değerlendirilmeleri yapılagelmiştir.⁶⁸

Aslında miladi 1.yy'da "Tanrı oğlu" ifadesi Yahudilerin hiç bilmedikleri ya da duymadıkları bir kavram değildi. Çünkü Mezmurlar 2:7'de ve Hoşea 11:1'de bu kavram kullanılmaktaydı.⁶⁹ Ancak bu kullanım mecazi bir ifade olarak görülüyordu. Özellikle gentile Hıristiyanlığının gelişimi ile birlikte bu ifadelerin, Yahudilerin anladığından çok farklı şekilde, gerçek anlamıyla yorumlanması ve Hıristiyanlığın teolojisinin bu doğrultuda oluşmaya başlamasıyla Hz. İsa "Tanrı'nın Oğlu" olarak değerlendirilmiş, Yuhanna İncilinde bu teolojiye itiraz edeceklerin kökenleri İblis'e dayandırılarak tartışmaların önü alınmaya çalışılmıştır. Ancak bu yeni söylemle Yahudiler "Mesih katili" olmaktan "Tanrı katili" olmaya terfi etmiş, Hıristiyanlar arasında Yahudilere yönelik duyulan nefret hissi de her geçen gün artmıştır.

İncillerdeki bu eleştirilerin yanı sıra Yeni Ahit boyunca Yahudilere yönelik hakaret olarak görülebilecek başka ifadeler de yer almaktadır. Filipililer 3:2-3'te "köpek" ve "sünnet bağınazları"; Titus 1:13-14'te "Yahudi masalları" ifadeleri örnek olarak zikredilebilir.

İncillerde sadece doğrudan ifadelerle değil, bazı benzetme ya da kıssaların – Mesela Matta 21, 22, 24, 25. Bablar, Luka 19. Bab'daki- Yahudilere yönelik polemik maksadıyla anlatıldığı, oralardaki olumsuz imaların Yahudilere yönelik olduğu değerlendirmeleri yapılmıştır. Benzetmelerin siyak-sibakı ve üslubu bu iddiayı güçlendirmektedir.⁷⁰

İncillerde Pontus Pilatus'un Hz. İsa'nın cezalandırılması konusunda isteksiz davranması ve çarımh hadisesinde suçsuz çıkarılmaya çalışılması, Yahudi karşıtlığının ve İncillerin belli gayelerle yazıldığı en iyi görüldüğü yerlerdendir. Philo ve Josephus gibi dönemin Yahudi yazarlarının yansıttığı gaddar, ölüm cezasını kolayca veren, inanç konusunda Yahudilere düşmanca davranan Pontus Pilatus imajı İncillerdeki ile uyuşmamaktadır.⁷¹ İncillerde Pontus Pilatus'a Hz. İsa'nın yargılanmasında suçsuzluğunun söylenmesi ve

⁶⁶ Smith, "The Jew. Elements in the Gospels", 92; Bratcher, "The Jews' in the Gospel of John", 402.

⁶⁷ Yuhanna 8:44-45: Siz babanız İblistenisiniz ve babanızın arzularını yerine getirmek istiyorsunuz. O başlangıçtan beri katildi. Gerçeğe bağlı kalmadı. Çünkü onda gerçek yoktur. Yalan söylemesi doğaldır. Çünkü o yalancıdır ve yalanın babasıdır. Ama ben gerçeği söylüyorum. İşte bunun için bana iman etmiyorsunuz.

⁶⁸ İfadelerin problemlili yapısından kurtulmak için bu kısmın İsa tarafından söylenmediğini iddia ederek problemi çözmeye çabasında olanlar için bkz. Probst, "Anti-Judaism and the Gospel of John", 3, 12-13.

⁶⁹ Mezmurlar 2:7: "RAB'bin bildirisini ilan edeceğim: Bana, 'Sen benim oğlumsun' dedi, 'Bugün ben sana baba oldum.' Hoşea 11:1: "Çocukluğunda sevdim İsrail'i, Oğlumu Mısır'dan çağırdım."

⁷⁰ Daniel J. Harrington, "Polemical Parables in Matthew 24-25", *Union Seminary Quarterly Review* 44/3-4 (1991), 288, 292-293.

⁷¹ Pagels, *The Origin of Satan*, 30.

çarmıha gerilmesinde onun temize çıkarılması, aslında Roma Devletinde görülmeye başlanan Hıristiyan zulümleri ile ilgili, hem devlet yetkililerine Hıristiyanların Roma için tehlikeli kimseler olmadıkları izlenimi vermek hem de Roma yönetimine karşı dikkatli bir dil kullanıp tüm suçlamaları Yahudilere yönelttiklerini göstermektedir.⁷² Pilatus'a yönelik bu olumlu yaklaşım çok farklı noktalara taşınmıştır. Kıpti Kilisesi onu aziz olarak tavsif ederek 25 Haziran günü, Grek Ortodoks Kilisesi ise eşini Azize Claudia Procula adıyla 27 Ekim günü anmaktadır.⁷³

İncillerdeki Yahudi karşıtlığının ilk dönem Hıristiyanların dünyanın sonunun çok yakın olduğu, Hz. İsa'nın her an gelebileceği beklentisi ile de yakın ilişkisi vardır. Bunların dünyayı, bir tarafta tanrı ve onun tarafında olan iyi güçlerin, karşısında ise bu iyi güçlerle rekabet halinde olan şeytan ve taraftarlarından oluşan kötü güçlerin mücadele ettiği iki kutuplu değerlendirmeleri, Hz. İsa ve taraftarlarına karşı olanların şeytan ve onun ekibi şeklinde ifade edilmesini doğurmuştur. Yakın eskatolojik beklenti Yahudilerle Hıristiyanların ayrışmasında önemli rol oynamış, M.S. 66'da Roma yönetimine karşı başlayan ve 70 yılında Mabedin yıkımı ile sonuçlanan Yahudi ayaklanmasında Hıristiyanların Yahudilerin yanında mücadeleye girişmemelerini doğurmuş, bu durum bir taraftan iki inanç grubunun ayrışmasını, diğer taraftan aralarında ortaya çıkan mücadele ve münakaşanın yeni kaleme alınmaya başlayan İncillerde Yahudilere yönelik nefret dili, demonizasyon olarak kendine yer bulmasını sağlamıştır.⁷⁴

Hıristiyanlar arasında Yahudi karşıtlığı ve iki grubun mücadelesi Roma İmparatorluğunun pek çok şehrinde yaşanmıştır.⁷⁵ Pavlus'un mektuplarında bu durum açıkça görülmektedir. Bu mektuplar ve ikinci yüzyılın başından itibaren Hıristiyanlığın teolojisinin oluşturulmasıyla ayrışmanın daha belirginleştiği söylenebilir.⁷⁶ Bu sürecin geldiği noktayı en iyi göreceğimiz yer ikinci yüzyılda yaşamış olan Marcion'un görüşleridir.⁷⁷ Marcion ile birlikte, Yuhanna'nın tamamen dışardan bir bakışla Yahudi gelenek ve bayramlarını anlatış tarzı ondan yaklaşık elli yıl sonra Hıristiyanlığın içerisindeki tüm Yahudi unsurların temizlenmesi düşüncesine kadar gelmiş; bu düşünce tarih boyunca bir şekilde modern döneme kadar varlığını sürdürmüştür.⁷⁸ Yeni Ahit'in açtığı Yahudi karşıtı yolda daha sonraki yüzyıllarda

⁷² Örneğin Matta İncili Neron dönemindeki zulüm ortamında Yahudileri çarmıh hadisesinin asıl faili olarak göstererek kendilerini kurtarma çabasını yansıtmaktadır. Benzer gerekçe ile Luka İncilinde Pilatus'a üç kez Hz. İsa'nın suçsuzluğu ifade ettirilmekte; hatta çarmıhta görevli Roma askeri yüzbaşıya bile Hz. İsa'nın doğru biri olduğu söylenilmektedir (Luka 23:4, 14, 22, 47). Goldstein, *A Convenient Hatred: The History of Antisemitism*, 28-29.

⁷³ Perry - Schweitzer, *Antisemitism*, 34.

⁷⁴ İsa sonrası dönemde takipçileri arasında yoğun eskatolojik beklentilerle ilgili bilgi için bkz. Pagels, *The Origin of Satan*, 9-12.; Ayrıca bkz. Goldstein, *A Convenient Hatred: The History of Antisemitism*, 24-25.

⁷⁵ Gager, *The Origins of Anti-Semitism*, 114.

⁷⁶ Fredriksen, "The Birth of Christianity...", 28-29.

⁷⁷ Marcion ve taraftarlarının yahudilere yönelik tutumları için bkz. Stephen G. Wilson, "Marcion and the Jews", *Anti-Judaism in Early Christianity*, ed. Stephen G. Wilson (Canada: Wilfrid Laurier Univ. Press, 1986), 45-58.

⁷⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Susannah Heschel, *The Aryan Jesus, Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008).

Justin, Tertullian, Cyril, Chrysostom, Ignatius, Augustine gibi kilise babaları ilerlemişlerdir.⁷⁹ 4. yüzyıla gelindiğinde Yahudi sinagogları tiyatro ya da genelev olarak ifade ediliyor, Yahudiliğe ait muska vb. şeyler kullanarak şifa bulmaktansa ölmenin daha iyi olduğu ilan ediliyordu.⁸⁰ Hıristiyanlık devlet otoritesine kavuştuktan sonra Yahudilere yönelik nefretin ifadesi, İskenderiye'deki Yahudi cemaatini sürgün eden Cyril ile yakılan bir sinagog hakkında imparatora mektup yazarak hadisenin gerekçelerini izah eden Milano'da Ambrose'nin yaptıklarında görülebilir.⁸¹

Hıristiyanlığın Yahudileri şeytanlaştırması ve Yahudi karşıtlığını getirdiği noktanın daha iyi anlaşılması için Avrupa tarihindeki her dramatik hadisenin Yahudilere etkisinin iyi incelenmesi gerekecektir. Çarpıcı bir örnek olarak 14. yy ortalarında tüm Avrupa'yı etkileyen "Kara Veba" olarak bilinen hadisenin sebebi olarak Yahudilerin gösterilmesi ve buna bağlı üretilen çeşitli bahanelerle onlara karşı şiddet ve hatta küçük çaplı soykırım hareketlerinin organizesi verilebilir.⁸²

Orta çağ boyunca Hıristiyan dünyada Yahudi karşıtlığının yılın belli dönemlerinde özellikle yükseldiği görülmektedir. Paskalya Bayramı'nın yaklaştığı günlerde Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ile sonuçlanan hadiselerin kilisede cemaate anlatılmasıyla Yahudi karşıtlığının dönemsel olarak zirve yaptığı ve bunun bazen şiddete döndüğü görülmektedir.⁸³

Modern döneme gelindiğinde Hıristiyanlığı Yahudi unsurlardan temizleme düşüncesinin canlılığını koruduğu, Nazi devrinde Hz. İsa'yı Yahudi kökeninden kurtarıp ona aryan bir soy nispet etme çabalarında görülebilir. Nazi Almanya'sında "Institute for the Study and Eradication of Jewish Influence on German Church Life/Institut zur Erforschung und Beseitigung des Jüdischen Einflusses auf das Deutsche Kirchliche Leben" gibi enstitüler aracılığı ile ortaya konmaya çalışılan, 'Hıristiyanlığın bir Cermen dini olduğu, Hz. İsa'nın aslında Yahudi olmadığı ve Yahudiliği yıkmak için mücadele ettiği sırada kurban haline geldiği' düşüncesi, mevcut şartlarda Yahudilerin Almanya'ya zarar vermeye çalıştıklarından dolayı onlara karşı verilen mücadelenin bizzat Hz. İsa'nın çabasına ortak olmak anlamına geleceği şeklindeki yorumlar üzerine düşünülmesi gerekir. Bu çaba bir süre sonra resmi kilise görevlileri ve teoloji profesörleri eliyle Hıristiyan literatür ve litürjisinden Yahudilikle ilgili unsurların temizlenmesi, Aryan ruhunun korunması ve Hıristiyanlığın Aryan ırkına ait bir din haline getirilmesi noktasına ulaştı. Hatta bu gaye uğruna neo-pagan akımlarla iş birliğine de gidildi. Yapılanın aslında reformun yeni bir biçimi olduğu, Luther'in Katolikliği dönüştürdüğü

⁷⁹ Lloyd Gaston, "Judaism of the Uncircumcised in Ignatius and Related Writers", *Anti-Judaism in Early Christianity*, ed. Stephen G. Wilson (Canada: Wilfrid Laurier Univ. Press, 1986), 33-39; Ayrıca bkz. Carlo Maria Martini, "Christianity and Judaism A Historical and Theological Overview", *Jews and Christians, Exploring the Past, Present and Future*, ed. James H. Charlesworth (New York: The Crossroad Publishing Company, 1990), 20-21.

⁸⁰ Kilise babalarının bu tutumları ile ilgili örnek için bkz. Gager, *The Origins of Anti-Semitism*, 118-119.

⁸¹ Gager, *The Origins of Anti-Semitism*, 120.

⁸² Samuel K. John, "The Black Death and the Burning of Jews", *Past & Present* 196 (Ağustos 2007), 3-36.

⁸³ Perry - Schweitzer, *Antisemitism*, 4.

gibi bu hareketin de Hıristiyanlığı Yahudiliğin etkisinden kurtarıp Aryan saflığına getireceği ifade edildi.⁸⁴

2. Kur'an-ı Kerim'de Yahudilerle İlgili Olumsuz İfadeler

Kur'an-ı Kerim'de diğer din mensuplarından çeşitli vesilelerle bahsedilmektedir. Ancak bu grupların içerisinde en fazla bahse konu olanlar Yahudilerdir. Medine'de çeşitli Yahudi kabilelerinin bulunması ve hayatın akışı içerisinde Yahudilerle Müslümanlar arasında değişik vesilelerle irtibatın olmasına ilaveten Yahudilerin peygamber olarak gördüğü ve kendi kutsal kitaplarında yer verdikleri pek çok ismi İslam'ın da peygamber silsilesi içerisinde kabul etmesi, ayrıca İslam'ın ortaya koyduğu çeşitli dini emir ve uygulamaların Yahudilikle benzerlik ve farklılıkları olması, bu konularda Yahudi ve Müslümanlar arasında tartışmaların cereyan etmesi ve bu tartışmalarda Hz. Peygambere yöneltilen çeşitli sorulara cevap sadedinde vahiy gelmesi, Kur'an-ı Kerim'de Yahudilere yönelik ifade ve atıfların fazlaca yer almasının temel sebepleri arasında zikredilebilir.

Çalışmamızın muhtevası gereğince Kur'an-ı Kerim'in Yahudilere dair yaptığı tüm atıflardan daha ziyade onlara eleştirel yönelttiği kısımlar üzerine yoğunlaşacağız. Konuya başlarken ilk olarak Kur'an-ı Kerim'de Yahudileri ifade eden kelimeler ve bunların kullanıldığı yerler hakkında bilgi vermek istiyoruz.

Kur'an-ı Kerim'de Yahudilerden bahsetmek için “هاد/ hâde” fiili ve çoğulu olan “هادوا/ hâdû” ifadesi yedi surede on ayette geçmektedir.⁸⁵ Dört farklı ayette on bir defa ise isim formatında “هود/ hûd, اليهود / el-yehûd, يهودي/ yehûdiyyun” şeklinde geçmektedir.⁸⁶ Ancak Kur'an-ı Kerim'de Yahudiler için yukarıda bahsedilen ifadelerden başka özel isim olarak genellikle “Beni İsrail/İsrailoğulları” ve “Yahûd/Yahudi” kavramları kullanılmıştır. On altı farklı surede toplam kırk bir defa yer alan “Beni İsrail” ismi Mekkî surelerde daha çok kullanılırken Medeni surelerde genellikle “Yahûd” ismi tercih edilmiştir.⁸⁷

“Beni İsrail” ifadesinin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarına bakıldığında Hz. Musa döneminden başlayarak Hz. Peygamber dönemindeki Medine Yahudilerine kadar, Yahudi tarihinin çeşitli dönemleri ile ilgili olarak bu kavramın kullanıldığı görülecektir. Bunun yanı sıra Kur'an-ı Kerim'de Yahudilerden sadece olumsuz bir şekilde bahsedilmediği, “Beni İsrail”

⁸⁴ Heschel, *The Aryan Jesus*, 1-2. Hz. İsa'nın Aryan kökenli olduğu iddiası için Roma döneminde Galile bölgesindeki nüfusun büyük çoğunluğunun Yahudi olmayanlardan oluştuğu ve bu bölge halkının İbraniye bilmediği ileri sürülmekte; onun dini olarak Yahudi bir arka planı olduğu ancak ırk olarak Aryan olduğu söylenmektedir. Ayrıca bkz. s.42.

⁸⁵ Bakara 2/62; Nisa 4/46 ve 160. ayetler; Maide 5/ 41, 44 ve 69; En'am 6/146; Nahl 16/118, Hac 22/17; Cuma 62/ 6.

⁸⁶ Bakara 2/111, 113, 120, 135, 140; Ali İmran 3/67; Maide 5/18, 51, 64, 82; Tevbe 9/30. Kur'an-ı Kerim'de Yahudileri ifade etmek için kullanılan kelimelerle ilgili ayrıca bkz. Uri Rubin, “Jews and Judaism”, *Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden&Boston: Brill, 2003), 3/21; Kelimelerin kökeni ile ilgili farklı görüşler için bkz. N.A. Stillman, “Yahûd”, *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2002), 11/239.

⁸⁷ Stillman, “Yahûd”, 11/240; Ayrıca bkz. Necmettin Gökçür, “Kur'an Dilinde Ehl-i Kitab Kültürünün İzleri: Sosyo-Linguistik Bir Yaklaşım”, *Tarihîten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçür vd. (Ankara: Kuran ve Tefsir Akademisi, 2010), 99-101; Ömer Faruk Harman, “İsrail (Beni İsrail)”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2001, 23/193-194.

ifadesinin Kur'an-ı Kerim'de Yahudilerden nispeten olumlu anlamda bahsederken kullanıldığı, Yahudilere yönelik eleştirilerin çoğunlukla “Yahudi” kelimesinin kullanımı ile yapıldığı ifade edilmiştir. Ayrıca İslami kaynaklarda “Beni İsrail” ifadesi Yakup peygamberin soyundan gelenleri ifade etmek için kullanılırken, “yahûd” kelimesi bu grubun yanı sıra diğer milletlerden Yahudiliği benimseyenleri ifade etmek için de kullanılmıştır.⁸⁸ Bu sebeple İslam'ın ortaya çıktığı Hicaz bölgesinde Araplardan Yahudiliği kabul eden kabileler de bulunduğu Kur'an-ı Kerim'de vahyin nazil olduğu dönemde genellikle “Yahudi” ifadesinin tercih edildiği de belirtilmiştir.⁸⁹ Kur'an-ı Kerim'de doğrudan Yahudilere yönelik olarak kullanılan yukarıdaki kavramların yanı sıra “ehl-i kitap” kavramının muhataplarından birinin de Yahudiler olduğu dikkate alınmalıdır.

2.1. Karakter Özellikleri ile İlgili Olumsuz İfadeler

Kur'an-ı Kerim'de Yahudilerin karakter özellikleri ile ilgili olumsuz bazı nitelermeler yer almaktadır. Yahudilerin sözlerinde durmadıkları, yalan söyledikleri, emanete hıyanet ettikleri, kin ve buğz sahibi oldukları, mala mülke çok düşkün oldukları ve dünyayı çok sevdikleri, bozgunculuk yaptıkları, fitne fesat çıkardıkları, kibirli oldukları, korkak oldukları ve aralarında birlik olamadıkları gibi olumsuz vasıfları örnek olarak zikredebiliriz.

Yahudilerin sözlerinde durmadıkları, yalan söyledikleri ve emanete hıyanet ettikleri ile ilgili olarak Maide 5/13'te Yahudilerin sözlerinde durmadıkları ifade edilmekte, 41. ayette ise Hz. Peygambere hitaben “... Onlar (Yahudiler) yalan uydurmak için (seni) dinlerler...” denilmek suretiyle yalan söyledikleri ortaya konmaktadır. Ayrıca Âli İmran 3/75'te ehl-i kitaba yönelik ifadeler de bu bağlamda düşünülebilir.⁹⁰

Yahudilerin kin ve buğz sahibi oldukları ile ilgili Âli İmran 3/118-120'de “...Onların kinleri konuşmalarından apaçık ortaya çıkmıştır. Kalplerinde gizledikleri ise daha büyüktür... Onlar sizinle karşılaştıkları zaman "inandık" derler. Ama kendi başlarına kaldıklarında, size karşı kinlerinden dolayı parmaklarını ısırırlar... Size bir iyilik dokunursa, bu onları üzer. Başımıza bir kötülük gelse, ona sevinirler...” denilmektedir.

Mala-mülke düşkünlükleri ve dünyayı çok sevdikleri onların bir diğer karakter özelliği olarak ifade edilmektedir. A'raf 7/169'da “Derken, onların ardından yerlerine Kitab'a (Tevrat'a) varis olan (kötü) bir nesil geldi. Şu geçici dünyanın değersiz malını alır ve (nasıl olsa) biz bağışlanacağız' derlerdi. Kendilerine benzeri bir mal gelse onu da alırlar...” denmektedir. Bakara 2/96'da ise insanların yaşamaya en düşkün oldukları, bin yıl yaşamak istedikleri ifade edilmektedir.

Bozgunculuk yaptıkları ve fitne fesat çıkardıkları ile ilgili olarak Bakara 2/100'de, “Onlar ne zaman bir antlaşma yaptılarsa içlerinden bir takımı o antlaşmayı bozmadı mı?..”

⁸⁸ Harman, “İsrail (Beni İsrail)”, 23/193-194.

⁸⁹ Gökür, “Kur'an Dilinde Ehl-i Kitap Kültürünün İzleri...”, 100-102; Ayrıca bkz. Stillman, “Yahûd”, 11/239-240.

⁹⁰ “...Fakat onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet etsen, tepesine dikilip durmadıkça onu sana iade etmez...”

ifadeleri yer alırken Maide 5/64'te ise "... Her ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa Allah onu söndürmüştür. Onlar yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışırlar..." denmektedir.

Yahudilerin kibirli oldukları hususunda Mü'min 40/56'da "...Onların kalplerinde ancak bir büyüklük taslama vardır..." ifadeleri yer almaktadır.⁹¹ İsrâ 17/4'te: "Biz, Kitap'ta (Tevrat'ta) İsrailoğullarına, 'Yeryüzünde muhakkak iki defa bozgunculuk yapacaksınız ve büyük bir kibre kapılarak böbürleneceksiniz' diye hükmettik." denilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de Yahudilerin karakter özellikleri arasında zikredilen bir başka husus onların korkak olduklarıdır. Bu hususta Haşr 59/14'te şöyle denmektedir: "Onların kalplerinde sizin korkunuz, Allah'ın korkusundan fazladır... Onlar müstahkem kaleler içinde veya duvarlar arkasında olmadan sizinle toplu hâlde savaşmazlar..." Yahudilerin cemaat olarak birlik olamadıkları da aynı ayet içerisinde ifade edilmekte, Müslümanlar onları birlik halinde zannetse de kendi aralarında sert mücadeleler verdikleri ve kalplerinin darmadağın olduğu söylenmekte; Maide 5/64'te de kıyamete kadar aralarında düşmanlık ve nefret olacağı belirtilmektedir.⁹²

2.2. Dini Tutum ve Davranışları ile İlgili Olumsuz İfadeler

Yahudilerin bazı yanlış inanç, dini tutum ve davranışları olduğu ile alakalı Kur'an-ı Kerim'de çeşitli olumsuz ifade ve eleştiriler yer almaktadır. Allah'ın gönderdiklerini inkâr ettikleri, Tevrat'ın bir kısmına iman edip bir kısmını inkâr ettikleri, sözlerinden/imanlarından dönmeye meyilli oldukları ve döndükleri, kitapta olmayan şeyleri uydurdıkları, kitabı/ayetleri ve dinlerini tahrif ettikleri, peygamberleri yalanladıkları, onların bildirdiklerine karşı geldikleri, peygamberlere inanmak için şartlar ileri sürdükleri, peygamberlerini sorguya çektikleri, bazı peygamberleri öldürdükleri, dinlerinde ayrılığa düştükleri, Allah'a ve ahirete yönelik yanlış inanç ve ifadeleri olduğu, Cebrail'e düşmanlık besledikleri, diğer insanları Allah yolundan alıkoydukları, insanları hak yoldan alıkoydukları, faizci oldukları, Seb't/Şabat yasağına uymadıkları, isyan edip haddi aştıkları, kalplerinin katılaştığı, din adamlarını kutsadıkları, din adamlarının halkı uyarma görevini tam olarak yerine getirmediği, din adamlarının halka zulmettiği, onların mallarını haksız şekilde yedikleri, din adamlarının halka emrettikleri hususlarda kendilerinin bu emirlere riayet etmedikleri, dini hakikatleri gizledikleri, dini emirlerin uygulanmasında güçlük çıkardıkları ve birbirlerini kötülükten sakındırmadıkları gibi hususları bu kapsamda örnek olarak zikredebiliriz.

Yahudilerin Allah'ın gönderdiklerini inkâr ettikleri hususunda; Yahudilerin inkarcılıklarından ve bu sebeple lânetlendiklerinden bahsedildikten sonra⁹³ "Tevrat'ı tasdik eden Kur'an'ı ve Tevrat'tan tanıyıp bildikleri Hz. Peygamberi inkâr ettikleri" belirtilmektedir.

⁹¹ Bakara 2/87'de Yahudilerin kibirlenerek asi olduklarından bahsetmektedir.

⁹² Âli İmran 3/111 ve Maide 5/44'te Yahudilerin bu özellikleri ifade edilmektedir.

⁹³ Bakara 2/87-88: Size herhangi bir peygamber, hoşunuza gitmeyen bir şey getirdikçe, kibirlenip (onların) bir kısmını yalanlayıp bir kısmını da öldürmediniz mi? "Kalplerimiz muhafazalıdır" dediler. Öyle değil. İnkârları sebebiyle Allah onları lânetlemiştir. Bu yüzden pek az iman ederler.

En'am 6/91'de, 'Allah hiç kimseye hiçbir şey indirmedir' dedikleri söylenmektedir. Bu konuda ayrıca Bakara 2/93 ile aynı surenin 101. ayetini de örnek olarak zikredebiliriz.

Tevrat'ın bir kısmına iman edip bir kısmını inkâr ettikleri ile ilgili Yahudilerin Tevrat'taki bazı emirlere uymadıkları ile ilgili bilgiler verildikten sonra Bakara 2/85'te, "Yoksa siz Kitab'ın (Tevrat'ın) bir kısmına inanıp, bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz?.." ifadeleri yer almaktadır.

Yahudilerin inançlarından dönmeye meyilli oldukları ile ilgili olarak mucizevi bir şekilde denizden geçerek Firavun ve ordusundan kurtulmalarının hemen akabinde karşılaştıkları bir topluluktan etkilenerek puta tapmak istemelerinin anlatıldığı A'raf 7/138 örnek olarak zikredilebilir.⁹⁴ Sözlerinden/imanlarından döndükleri ile ilgili olarak ise Bakara 2/83'te şöyle söylenmektedir: "Hani İsrailoğulları'ndan, "Allah'tan başkasına kulluk etmeyin, anneye-babaya, yakınlara, yetimlere ve yoksullara iyilikle davranın, insanlara güzel söz söyleyin, namazı dosdoğru kılın ve zekâtı verin" diye misak almıştık. Sonra siz, pek azınız hariç, döndünüz ve (hala) yüz çeviriyorsunuz." Benzer şekilde Bakara 2/246'da da, cihat için peygamberlerinden başlarına bir melik tayin etmesini istedikleri, peygamberlerin onları "Ya üzerinize savaş yazıldığı halde savaşmayacak olursanız?" diye uyarmasına rağmen itiraz ettikleri, sonrasında ise Yahudilerin az bir kısmı hariç yüz çevirdikleri belirtilmektedir.⁹⁵

Kitapta olmayan şeyi uydurdukları, kitabı/ ayetleri ve dini tahrif ettikleri hususunda Bakara 2/75'te bir kısmının Allah'ın kelamını bile bile tahrif ettikleri; Ali İmran 3/78'de ise, "... Kitap'tan olmadığı halde Kitap'tan sanasınız diye (okudukları) Kitap'tanmış gibi dillerini eğip bükerek ve, 'Bu, Allah katındandır' derler... Bile bile Allah'a karşı yalan söylerler." ifadeleri yer almaktadır. Bu konuda ayrıca Nisa 4/46'da Yahudilerden bazılarının dillerini eğip bükerek, kelimeleri değiştirip tahrif ederek anlamlarından uzaklaştırdıkları belirtilmekte; Mâide 5/13'te de "... Kelimeleri yerlerinden kaydırarak (tahrif edip) değiştiriyorlar..." ifadeleri yer almaktadır.⁹⁶

Kur'an-ı Kerim'de Yahudilerin peygamberleri yalanladıkları, onların bildirdiklerine karşı geldikleri, peygamberlere inanmak için şartlar ileri sürdükleri, peygamberlerini sorguya çektikleri, bazı peygamberleri öldürdükleri şeklinde onlara çeşitli suçlamalar yöneltilmektedir. Peygamberleri yalanladıkları ile ilgili olarak Saf 61/6'daki "Hani Meryem oğlu İsa da: 'Ey İsrailoğulları, gerçekten ben, sizin için Allah'tan gönderilmiş bir elçiyim. Benden önceki Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra ismi 'Ahmed' olan bir elçinin de müjdeleyicisiyim' demişti. Fakat o, onlara apaçık belgelerle gelince: 'Bu, açıkça bir büyüdür' dediler." ifadeleriyle, Maide 5/70'teki "...Fakat her ne zaman bir Peygamber onlara nefislerinin

⁹⁴ A'raf 7/138: "İsrailoğulları'nı denizden geçirdik. Putları önünde bel büküp eğilmekte olan bir topluluğa rastladılar. Musa'ya dediler ki: "Ey Musa, onların ilahları (var; onlarınki) gibi, sen de bize bir ilah yap." O: "Siz gerçekten cahillik etmekte olan bir kavimsiniz" dedi."

⁹⁵ Maide 5/13 de bu konuya örnek olarak zikredilebilir.

⁹⁶ Bu konuya örnek olarak ayrıca Bakara 2/79'daki yer "'Vay o kimselere ki, elleriyle Kitab'ı yazarlar, sonra da onu az bir karşılığa değiştirmek için, 'Bu, Allah'ın katındandır' derler..." ifadeleri ile A'raf 7/162'deki "... Onlardan zulmedenler hemen sözü, kendilerine söylenenden başka şekle soktular..." ifadelerini de zikredebiliriz.

hoşlanmadığı bir hükmü getirdiyse, onlardan bir kısmını yalanladılar...” ifadelerini örnek olarak zikredebiliriz. Peygamberlerinin bildirdiklerine karşı geldikleri hakkında Maide 5/24’te Hz. Musa’ya ‘Sen ve Rabbin gidin onlarla savaşın. Biz burada oturacağız.’ dediklerini; peygamberlere inanmak için şart ileri sürmeleri hususunda ise Bakara 2/55’te Hz. Musa’ya söyledikleri ‘Biz Allah’ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız’ ifadelerini örnek olarak zikredebiliriz. Peygamberlerini sorguya çektikleri hususunda Kur’an-ı Kerim Bakara 2/98’de Müslümanları uyarırken bu fiili yapan Yahudileri şöyle örnek vermektedir: “Yoksa, daha önce Musa'nın sorguya çekildiği gibi, siz de peygamberinizi sorguya çekmek mi istiyorsunuz?..”

Peygamberlerini yalanladıkları ve/veya öldürdüklerini ise Maide 5/70’teki “...Fakat her ne zaman bir Peygamber onlara nefislerinin hoşlanmadığı bir hükmü getirdiyse; onlardan bir kısmını yalanladılar, bir kısmını da öldürdüler.” ifadeleri yer almakta, Âli İmran 3/21’de ise onlardan haksız yere peygamberleri öldürenlerin korkunç bir azaba uğrayacakları vurgulanmaktadır.

Yahudilerin ihtirasları yüzünden dinlerinde ayrılığa düştükleri hususunda Âli İmran 3/19’da şöyle denmektedir: “...Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf, aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler...” En’am 6/159’da ise “Şu dinlerini parça parça edenler ve kendileri de grup grup ayrılmış olanlar var ya...” ifadeleri ile bu durum anlatılmaktadır. Yunus 10/93’te de benzer şekilde Allah’ın Yahudileri çok güzel bir yurda yerleştirip rızıklandığı, kendilerine bilgi gelinceye kadar ayrılığa düşmedikleri, sonrasında ayrılığa düştüklerinden bahsedilmektedir.

Kur’an-ı Kerim Yahudilerin Allah-u Teala ile ilgili bazı yanlış inançlara sahip oldukları ve Allah hakkında yanlış ifadeler kullandıklarını belirtmektedir. Örneğin kendilerini Allah’ın çocukları ve sevdikleri olarak nitelendirdikleri, ‘Allah’ın eli bağlıdır’ ve ‘Allah fakirdir, biz zenginiz’ dedikleri bu başlıkta zikredilebilir. Maide 5/18’de, “Yahudi ve Hıristiyanlar: ‘Biz Allah’ın çocuklarıyız ve sevdikleriyiz’ dedi...” ifadeleri sonrasında onların beşer oldukları vurgulanmakta; Maide 5/64’te de Yahudilerin ‘Allah’ın eli bağlıdır’ iddiaları zikredilip “Hayır, O’nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir...” denmektedir. Âli İmran 3/181’de ise “Allah; ‘Şüphesiz, Allah fakirdir, biz zenginiz’ diyenlerin sözünü elbette duydu...” ifadeleri yer almaktadır.

Yahudilere yöneltilen en önemli suçlamalardan bir tanesi Allah’a evlat nispet ettikleridir. Bu suçlama Tevbe 9/30’da ‘Üzeyir Allah’ın oğludur’ ifadeleriyle yer almaktadır.

Ahiretle ilgili bir takım yanlış inançlara sahip olduğu ifade edilen Yahudilerin bu inançlarına örnek olarak Bakara 2/80’de yer alan, “...Sayılı birkaç gün dışında ateş bize asla dokunmayacaktır...” ifadesi ile aynı surenin 111. ayetindeki “Yahudi yahut Hıristiyan olandan başkası cennete asla giremeyecek.” ifadelerini örnek olarak zikredebiliriz.

Yahudilerle ilgili bir başka suçlama ise onların Cebrail’e düşmanlık besledikleri hususudur. Bu iddia Bakara 2/97’de ifade edilmekte, Cebrail’in Allah’ın izni ile Kur’an’ı,

önceki kitapları doğrulayıcı, müminler için de bir hidayet rehberi ve müjde verici olarak Hz. Peygamberin kalbine indirdiği belirtilmektedir.

Yahudilerin Allah'ın koyduğu sınırları, haddi aştıkları, aşırıya gittikleri ile ilgili bazı ifadeler Kur'an-ı Kerim'de yer almaktadır. En'am 6/146'da bu nedenle Allah'ın Yahudilere bazı helalleri haram kıldığı ifade edilmektedir. Maide 5/32'de ise apaçık delillerle gelen peygamberlere rağmen onların haddi aştığı belirtilmektedir. Benzer şekilde Bakara 2/60'ta Yahudilerin zillet ve yoksulluğa düçar olup Allah'ın gazabına uğramalarının sebebi olarak isyan edip aşırıya gitmeleri zikredilmektedir.⁹⁷

Yahudilerle ilgili Kur'an-ı Kerim'de zikredilen bir başka olumsuzluk ise başka insanları Allah yolundan alıkoymaları ve faizcilik yapmalarıdır. Nisa 4/160-161'de bu konuda şöyle denmektedir: "Yahudilerin yaptıkları zulüm ve birçok kimseyi Allah yolundan alıkoymaları, kendilerine yasaklanmış olduğu halde faiz almaları, insanların mallarını haksız yere yemeleri sebebiyle önceden kendilerine helal kılınmış temiz ve hoş şeyleri onlara haram kıldık..." Yahudilerin Sebt/Şabat yasağına uymadıkları ve bu ihlali yapanlardan bir taifenin maymuna dönüştürüldüğü konusu Bakara 2/65'te, A'raf 7/163 ve 166'da benzer ifadelerle yer almakta ve ısrarla bu yasağı çiğneyenler için "...aşağılık maymunlar olun" denildiği ifade edilmektedir.

Yahudilerin yanlış davranışları sebebiyle kalplerinin katılaştığı ifade edilmektedir. Bakara 2/74'te "Sonra bunun ardından kalpleriniz yine katılaştı; taş gibi, hatta daha katı oldu..." denilmekte; Maide 5/13'te, "İşte, verdikleri sözlerini bozmaları sebebiyledir ki onları lânetledik, kalplerini de kaskatı kıldık..." ifadeleri yer almaktadır. Bu konuda ayrıca Nisa 4/155-156'da ise yaptıkları çeşitli kötü fiilleri sebebiyle Allah'ın onların kalplerini mühürlediği ifade edilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de Yahudi din adamlarıyla ilgili çeşitli suçlamalar da yer almaktadır. Yahudilerin din adamlarını kutsadıkları Tevbe 9/31'de, "... Allah'ın yanında hahamlarını ve ruhbanlarını da rabler edindiler." şeklinde ifade edilmektedir.

Din adamlarının halkı uyurma görevini tam olarak yerine getirmediği ve halka emrettikleri hususlarda kendilerinin bu emirlere riayet etmedikleri Bakara 2/44'te, "Siz Kitabı (Tevrat'ı) okuyup durduğunuz halde, kendinizi unutup başkalarına iyiliği mi emrediyorsunuz?.." ifadeleri ile, Maide 5/63'te, "Bunları, din adamları ve bilginler günah söz söylemekten ve haram yemekten sakındırsalardı ya!.." şeklinde belirtilmektedir. Dini hakikatleri gizledikleri ise Kur'an-ı Kerim'de Bakara 2/146, 159 ve 174'te Ali İmran 3/187

⁹⁷ En'am 6/146: Yahudi olanlara her tırnaklı (hayvanı) haram kıldık. Sığırlardan ve koyunlardan, sırtlarına veya bağırsaklarına yapışan veya kemiğe karışanlar dışında iç yağlarını da onlara haram kıldık. 'Azgınlık ve hakka tecavüzde bulunmaları' nedeniyle onları böyle cezalandırdık...

Maide 5/32: Bu nedenle, İsrailoğulları'na şunu yazdık: Kim bir nefsi, bir başka nefse ya da yeryüzündeki bir fesada karşılık olmaksızın (haksız yere) öldürürse, sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de onu (öldürülmesine engel olarak) diriltirse, bütün insanları diriltmiş gibi olur. Andolsun, elçilerimiz onlara apaçık belgelerle gelmişlerdir. Sonra bunun ardından onlardan birçoğu yeryüzünde ölçüyü taşıyanlardır.

Bakara 2/60: ... Onlar, Allah'ın gazabına uğradılar. Bunun sebebi, onların; Allah'ın ayetlerini inkâr ediyor, peygamberleri de haksız yere öldürüyor olmaları idi. Bütün bunların sebebi ise, isyan etmek ve aşırı gitmekte oluşlarıydı.

ve En'am 6/91'de ifade edilmektedir.⁹⁸ Din adamları ile ilgili bir diğer suçlama ise onların halka zulmettiği, halkın mallarını haksız şekilde yedikleridir. Bu konuda Tevbe 9/34'te şöyle denmektedir: "Ey iman sahipleri! Şu bir gerçek ki, hahamlardan ve rahiplerden birçoğu halkın mallarını uydurma yollarla tıka basa yerler ve Allah'ın yolundan geri çevirirler."

Yahudilerin Tevrat'la amel etmemeleri ile ilgili Cuma 62/5'te, "Tevrat'la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerle kitap taşıyan eşeğin durumu gibidir..." denilmek suretiyle yapılan "kitap yüklü eşek" benzetmesinin muhatabının Yahudiler olduğunu ifade etmeliyiz.

Yahudilerin dini emirlerin uygulanmasında güçlük çıkardıkları Bakara 2/67-70 arasında anlatılan, Allah'ın Yahudilere bir sığır kesmelerini emretmesi ve Yahudilerin ayak diremeleri sonunda bu emri güçlkle yerine getirdikleri anlatımında görülmektedir. Yahudilerin birbirlerini kötülükten sakındırmadıkları ise Maide 5/79'da "İşledikleri herhangi bir kötülükten birbirlerini vazgeçirmeye çalışmazlardı..." şeklinde ifade edilmektedir.

2.3. Kendileri Dışındakilere Yaklaşımları ile İlgili Olumsuz İfadeler

Kur'an-ı Kerim'de Yahudilerin kişilik özellikleri ve bazı yanlış dini inançlarının yanı sıra çeşitli eleştiriler yöneltilen bir başka tarafları ise kendi dışındakilere karşı çeşitli olumsuz tutum ve davranışları hakkındadır. İnsanları inançlarından saptırmaya çalışmaları, toplumdaki diğer insanlarla barış ve uzlaşi içinde olmadıkları, yaptıkları anlaşmaları bozdukları ve Müslümanlara karşı kafirlerle ittifak içinde oldukları, Müslümanlara düşmanlık besledikleri, kendilerini herkesten üstün gördükleri ve kendileri dışındakilere karşı hiçbir sorumlulukları olmadığını suçlamalarını bu kapsamda zikredebiliriz.

Bakara 2/109'da Yahudilerin Müslümanları imanlarından vazgeçirip küfre döndürmek istedikleri açıkça belirtilmektedir. Ayrıca Âli İmran 3/69, 99 ile Nisa 4/44 bu bağlamda değerlendirilebilir.⁹⁹

Yahudilerin diğer insanlarla barış / uzlaşi içinde olmadıkları ve kendi dinlerine girmek dışındaki seçeneklerden memnun olmayacakları Bakara 2/120 ve Mâide 5/64'te ifade edilmektedir.¹⁰⁰ Yahudilerin yaptıkları anlaşmaları bozdukları ise Enfâl 8/56'da şöyle dile getirilmektedir: "Onlar, kendileriyle antlaşma yaptığın, sonra da her defasında antlaşmalarını hiç çekinmeden bozan kimselerdir." Müslümanlara karşı kafirlerle dostluk / ittifak yaptıkları Maide 5/80'de, "Onlardan birçoğunun inkâr edenleri dost edindiklerini görürsün..."

⁹⁸ Bu konuda iki ayet mealini vererek iktifa edeceğiz. Bakara 2/146: Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Bununla birlikte, içlerinden bir zümre, bilip durdukları halde gerçeği gizliyorlar. Âli İmran 3/187: Hani Allah, kendilerine kitap verilenlerden, "Onu (Kitabı) mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz" diye sağlam söz almıştı. Fakat onlar verdikleri sözü, arkalarına atıp onu az bir karşılığa değiştiler. Yaptıkları bu alışveriş ne kadar kötüdür.

⁹⁹ Zikredilen son üç ayette ehl-i kitaba yönelik bir hitap vardır. Yahudiler ehl-i kitap arasında kabul edildiğinden burada örnek olarak zikredilmiştir.

¹⁰⁰ Bakara 2/120: Sen onların dinlerine uymadıkça, Yahudi ve Hıristiyanlar senden kesinlikle hoşnut olacak değillerdir.

Maide 5/64: ...Her ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa Allah onu söndürmüştür. Onlar yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışırlar...

biçiminde yer alırken, Müslümanlara karşı düşmanlık besledikleri hususu Maide 5/82'de dile getirilmekte bu düşmanlıkta en şiddetlisinin Yahudiler ile müşrikler olduğu ifade edilmektedir. Yahudilerin Müslümanların/Hz. Peygamberin aleyhine çaba sarf ettikleri ayrıca Maide 5/41'de belirtilerek Hz. Peygambere onların bu çabasından üzülmemesi tavsiye edilmektedir.

Yahudilere yöneltilen en önemli suçlamalardan bir tanesi kendilerini herkesten üstün gördükleri ve Allah katında özel bir konumlarının olduğu iddiasıdır. Bu konu Mâide 5/18'de şöyle dile getirilmektedir: “(Bir de) Yahudiler ve Hıristiyanlar, ‘Biz Allah’ın oğulları ve sevgili kullarıyız’ dediler... Hayır, siz de O’nun yarattıklarından bir beşersiniz...” Benzer bir ifade Bakara 2/111'de şöyle yer almaktadır: “... ‘Yahudi ve Hıristiyanlardan başkası Cennet'e girmeyecek’ dediler. Bu, onların kuruntuları!..”¹⁰¹ Yahudilerin üstünlük iddiası ile ilgili en temel önermelerinden birisi, kendilerinin Hz. İbrahim’in soyundan geliyor oldukları ve onun inancını temsil ettikleri iddiasıdır. Kur'an-ı Kerim bu konuyu çeşitli ayetlerde ele alarak değerlendirmiş ve Yahudilerin iddiasının geçersizliğini ortaya koymuştur. Bakara 2/140 ile Âli İmran 3/67 bu bağlamda zikredilebilir.¹⁰²

Kendilerinden olmayanlara karşı hiçbir sorumluluklarının olmadığı düşünceleri Yahudilere¹⁰³ yöneltilen bir diğer suçlamadır. Âli İmran 3/75'te bu konuda “Kitap ehlinde öylesi vardır ki, ... ona bir dinar emanet etsen, tepesine dikilip durmadıkça onu sana iade etmez. Bu da onların, ‘Ümmîlere karşı (yaptıklarımızdan) bize vebal yoktur’ demelerinden dolaydır...” ifadeleri yer almaktadır.

2.4. Kur'an-ı Kerim'deki Olumsuz İfadelerle İlgili Değerlendirmeler

Yukarıdaki eleştirilere ve suçlamalara bir bütün halinde bakıldığında her başlık altında çeşitli olumsuz ifadeler yer almakla birlikte Kur'an-ı Kerim'in genellikle Yahudilerin dini inanç ve uygulamaları ile ilgili yanlış olarak değerlendirdiği hususlara yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bağlamda dinlerdeki temel inanç konularının hemen hemen her bir başlığı ile ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'in Yahudilere çeşitli eleştiriler yönelttiğini ifade edebiliriz. Örneğin, Tanrı inancı ile alakalı eleştiriler bağlamında Yahudilerden bir grubun “Üzeyir Allah’ın oğludur” demek suretiyle hataya düştükleri belirtilmektedir. İslam alimleri bu iddia ile ilgili çeşitli izahlar yapmışlardır. Son devirdeki izahlardan bir tanesinde, öncelikle ayetteki bağlam dikkate alınarak Hıristiyanların Hz. İsa'ya yönelttikleri vasıfların Yahudi dini geleneğinde araştırması yapılarak Üzeyir'in genelde sanıldığı aksine Ezra olmadığı ve Yahudi geleneğinde Enoh olarak isimlendirilen ve göğe yükseltildikten sonra bir dönüşüm

¹⁰¹ Bu ayetlerdeki anlatıya paralel ifadeler Bakara 2/94'te de yer almaktadır.

¹⁰² Bakara 2/140: Yoksa siz, İbrahim de, İsmail de, İshak da, Yakub ile Yakuboğulları da Yahudi, ya da Hıristiyan idiler' mi diyorsunuz? De ki: 'Sizler mi daha iyi bilirsiniz, yoksa Allah mı?' Allah tarafından kendisine ulaşan bir gerçeği gizleyen kimseden daha zalim kimdir? Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.

Âli İmran 3/67: İbrahim ne Yahudi idi ne de Hıristiyan. Fakat o, hanif (Allah'ı bir tanıyan, hakka yönelen) bir Müslümandı. Allah'a ortak koşanlardan da değildi.

¹⁰³ Ayette ehl-i kitap muhatap alınmakla birlikte İslam literatüründe daha çok Yahudilerin bu iddiada buldukları ifade edilmiştir.

geçirerek özellikle mistik yorumlarda Metatron adıyla ilahi alemde önemli roller ifa ettiği belirtilen kişi olduğu açıklamaları buna örnek olarak zikredilebilir.¹⁰⁴

Yahudilerin Allah hakkında ileri sürdüğü yanlış görüşlerinden birisi olan “Allah’ın fakir, kendilerinin zengin olduğu” ifadelerini daha farklı anlamak mümkündür. Yahudilikte de din kardeşine hiçbir faiz işletmeksizin borç vermenin Tanrıya borç vermek gibi olduğunun belirtilmesi, tam tersini yaparak din kardeşine borç verip tefecilik yaparak faiz işletene Tanrının iki ayrı bela vereceğinin belirtilmiş olması sebebiyle,¹⁰⁵ Yahudilerin bu ifadeleri Müslümanları alaya alma ya da -kendilerince- imtihana tabi tutma maksadıyla söylemiş olabilecekleri de düşünülebilir.

Peygamber inancı bağlamında Yahudilere yönelik çok çeşitli eleştiri ve suçlamalara yer verilmekte, ancak kendilerine gönderilen bazı peygamberleri öldürdükleri iddiası bu husustaki en ağır itham olarak gözükmektedir.¹⁰⁶ Bu konuda bizzat Yahudi kutsal kitabında yer alan çeşitli ifadeler bakıldığında Kur'an-ı Kerim’in aslında Yahudilerin bilmediği ya da kabul etmeyecekleri bir eleştiri getirmediği görülecektir. Örneğin 1. Krallar 19:14’te İlyas peygamberin ağzından Yahudilerin kendilerine gönderilen peygamberleri kılıçtan geçirdikleri ifade edilmektedir. Benzer şekilde 2. Tarihler 24:21’de Yahudilerin Zekeriya peygamberi öldürdükleri ifade edilmektedir.¹⁰⁷ Bunlara ilaveten İşaya, Amos ve Yahya peygamberlerin öldürüldükleri de çeşitli kaynaklarda yer aldığı göz önünde bulundurulursa Kur'an-ı Kerim’in bu konudaki eleştirileri daha iyi anlaşılacaktır.¹⁰⁸

Yahudilerin Hz. İsa’ya yönelik çeşitli planları olsa da onu öldürmedikleri Kur'an-ı Kerim’de özellikle vurgulanmaktadır. Bu durum Hıristiyanların Yahudilere yönelik en önemli suçlamaları arasında yer alan Hz. İsa’yı öldürdükleri ile ilgili olarak Kur'an-ı Kerim’in konuya yaklaşımını göstermesi açısından önem arz etmektedir.¹⁰⁹

Kutsal kitap inancı bağlamında Yahudilere yönelik eleştirilerde iki boyut dikkat çekmektedir. İlk boyut kendi kutsal kitapları ile ilgili yaklaşımları hakkında bir dizi eleştiri sıralanması; ikincisi ise Kur'an-ı Kerim’deki bazı kelimeleri İbranicedeki kök ya da ses benzerliğinden hareketle olumsuz bir anlamı çağrıştıracak şekilde kullanmaları anlatılmaktadır.

¹⁰⁴ Konu ile ilgili geniş açıklamalar için bkz. Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları* (İstanbul: Pınar Yay., 2016), 45-89.

¹⁰⁵ H. Freedman - M. Simon (ed.), *Midrash Rabbah* (London: Soncino Press, 1939), 3 (Exodus)/378, 390.

¹⁰⁶ Yahudilerin peygamberlik inancı bağlamında sahip oldukları çeşitli inançlarla ilgili onlara İslam alimlerinin yönelttiği pek çok eleştiri bulunmaktadır. Bu eleştirilerle ilgili değerlendirmeler için bkz. Recep Önal, “İmam Mâtürîdî’nin Yahudilerle Polemiği: Nübüvvet İnançlarına Yönelik Teolojik Eleştirileri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 109-142.

¹⁰⁷ 2. Tarihler 24:21: Bunun üzerine Zekeriya’ya düzen kurdular. Kralın buyruğuyla Rabbin Tapınağı’nın avlusunda taşa tutup onu öldürdüler.

¹⁰⁸ Örneğin Amos peygamberi öldürüldüğü ile ilgili bilgi için bkz. John Taylor, “Amos”, *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hasting (Edinburg: T.&T. Clark, 1898), 1/86.

¹⁰⁹ İleride bu mevzuaya tekrar döneceğimizden burada ayrıntıya girmeyeceğiz.

Kur'an-ı Kerim'de Yahudilerin Tevrat'ta yer alan bazı hükümleri değiştirdikleri ifade edilmektedir. Yahudilerin kitapta olmayan şeyleri uydurmaları ve ayetleri tahrif etmelerinin keyfiyeti ve bu konudaki Kur'an-ı Kerim ayetlerinin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili tartışmalar tarih boyunca İslam alimlerini meşgul etmiş ve bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür.¹¹⁰ Kur'an-ı Kerim'de ayrıca Yahudilerin Tevrat'a hakkıyla uydukları takdirde Hz. Peygambere iman edecekleri belirtilmektedir.

Melek inancı bağlamında Kur'an-ı Kerim'de Yahudilere yöneltilen iki temel suçlama vardır. Birincisi Cebrail'e düşmanlık besledikleri, ikincisi ise melekleri tanrının kızları olarak niteledikleridir. Kur'an-ı Kerim bu iddiaları cevaplamış, İslam alimleri de Yahudilerin bu inançlarının kökenleri ve yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.¹¹¹

Yahudilerin ahiret ile ilgili çeşitli yanlış inançlara sahip oldukları belirtilerek eleştirilmiş ve bu inançlarına meydan okunmuştur. Buna göre kendilerini Tanrı nezdinde özel insanlar olarak görmelerine bağlı olarak “cehennemde çok az bir süre kalacakları” ve “cennetin yalnızca kendileri için hazırlandığı” iddialarının bir kuruntudan ibaret olduğu belirtilmek suretiyle kesin ifadelerle yalanlanmıştır.¹¹²

Kur'an-ı Kerim Yahudilere yönelik olarak bir dinde temel inanç konuları/başlıkları ile ilgili yukarıda açıkladığımız eleştirileri getirmekle birlikte bunların kişi ve toplum üzerindeki etkisine bağlı ortaya çıkan bazı olumsuzluklara da değinmektedir. Kısaca Yahudilerin dini anlamdaki çeşitli yanlış inanç ve uygulamaları onlarda psikolojik ve sosyolojik birtakım olumsuzlukların (gurur, kibir, ayrılığa, tefrikaya düşüp parçalanma vs.) ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Yani İslam'da Yahudilerin bizatihi kötü kişiler olarak görülmesi söz konusu değildir. Aslında onlarla ilgili zikredilen olumsuzluklar lokal ve arızî bir özellik arz etmekte, yanlış inanç ve uygulamaların zamanla kişi ve toplum içerisinde çeşitli bozulmalara ve kabul edilemeyecek hasletlerin doğmasına kaynaklık teşkil ettiği belirtilmektedir. Bu görüşü Kur'an-ı Kerim'de Yahudilerden çeşitli vesilelerle olumlu şekilde bahsedildiği ayetler de desteklemektedir. Örneğin Âli İmran 3/75'te kitap ehlinden bazılarının emanete riayet konusunda titiz olduğu; Maide 5/44'te Yahudi din bilginlerinin Tevrat ile gerektiği şekilde hüküm verdikleri ifade edilmektedir. Âli İmran 3/79'da “rabbâniyyûn” kelimesinin olumlu bir anlamda kullanıldığı görülmektedir.¹¹³ Bunlara ilaveten Bakara 2/83, 100 ve 246'da Yahudilerden bir kısmının ayetlerde zikredilen yanlış işlemedikleri ifade edilmektedir. Bakara

¹¹⁰ Tevrat'ın tahrifi meselesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Baki Adam, “Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXVI (1997), 359-404; Ayrıca bkz. Muhammet Tarakçı, “Tevrat ve İncil'in Tahrifi ile İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu”, *Usul: İslam Araştırmaları* 2 (2004), 33-54.

¹¹¹ Nuh Arslantaş, “Hz. Peygamber'in Çağdaş Yahudilerin İnanç-ibadet ve Dini Hayatları ile İlgili Bazı Tespitler”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008), 60-61.

¹¹² Bakara 2/79-80, 94 ve 111; Âli İmran 3/23-24. Konu ile ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Rubin, “Jews and Judaism”, 3/23-25.

¹¹³ Yahudi din bilginleri olan “rabbâniyyûn” ve “ahbar” ile ilgili ayrıntılı bilgi, bu kelimelerin Kur'an ve İslami literatürde kullanımlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Salime Leyla Gürkan, “Rabbâniyyûn”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 34/376-377; Osman Cilacı, “Ahbâr”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1/486.

2/59 ve Nisa 4/159'da kavimden bir kısım inkarcıların cezaya/azaba uğratıldığı ifade edilmekte; 162'de ise Yahudilerden bir kısmının iman ehli olduklarından bahsedilmektedir. A'raf 7/169'da da zamanla "Tevrat'a varis olan kötü bir neslin geldiği" ifade edilmektedir. Bu ifadeden kötü nesil gelmeden önce Tevrat ile amel eden iyi insanların da bulunduğu anlaşılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de yer alan bütün bu kullanımlardan hareketle İslam'ın Yahudilere iman ve yanlış inanç nokta-i nazarından eleştiriler yönelttiği, en baştan toptan bir yaklaşımla bütün bir kavmi suçlamadığı görülmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de Yahudi din adamları ya da dini liderleri ile ilgili çeşitli eleştiriler getirilmektedir. Ancak bu eleştirilerde dini grup ya da mezhep isimleri zikredilmemekte, bütün bir grubun hedef alınması gibi bir tutum yerine yapılan yanlış uygulamalar zikredilerek kişilere değil fiillere dikkat çekilmektedir. Bu arada -yukarıda zikrettiğimiz gibi- Kur'an-ı Kerim'de Yahudi din adamlarından bazen olumlu şekilde bahsedildiği de görülmektedir. Benzer şekilde Kur'an-ı Kerim'in Yahudilere yönelik bazı eleştirel ifadelerinde Hıristiyanlara da yer vererek konuya ilkesel olarak yaklaştığını açıkça ortaya koymaktadır. Hıristiyanları da zikretmek suretiyle eleştirilerle hedefinin Yahudi halkı olmadığı, İslam'ın belirlediği kaidelere uygun davranmayan herkese yönelik olarak net bir tavır ve söyleme sahip olduğu görülmektedir.¹¹⁴

Kur'an-ı Kerim'in ve İslam tarihi boyunca Müslümanların Yahudilere yönelik topyekûn bir suçlama içerisine girmediğini Hz. Peygamberin hayatındaki bazı uygulamalarından da görmek mümkündür. Hz. Peygamber Medine döneminde şehirde yaşayan Yahudi kabilelerinin tamamına yönelik toptan, tek bir hüküm vermemiş, Medine anlaşmasını ilk ihlal eden Benî Kaynuka Yahudilerinin yaptıklarını¹¹⁵ bir fırsat olarak değerlendirip şehirdeki tüm Yahudi kabilelerine yönelik bir eylemde bulunmamıştır. Hatta Medine'de Benî Nadir Yahudilerinin Hz. Peygamber'e karşı suikast girişiminde bulunduğu ve bunun sonucunda Medine'den çıkarılmış oldukları ifade edilmesine rağmen¹¹⁶ tüm Yahudilerin suçlu olarak görülmesi gibi bir durum İslam dünyasında hiçbir zaman söz konusu olmamış, bir grup yahudinin işlediği suç genele şamil kılınarak bunun hesabı ve intikamı tüm Yahudilerden sorulmamıştır. Hz. Peygamber döneminden itibaren başlayan bu toptancı olmayan ilkesel yaklaşım İslam dini literatüründe de kolaylıkla görülecektir. Örneğin buzağıya tapmak suretiyle Allah'a ortak koşanların, Üzeyir'in Allah'ın oğlu olduğu iddiasında bulunanların, cumartesi yasağı sebebiyle ilahi cezaya uğrayanların Yahudilerin bir kesimi olduğu Kur'an-ı Kerim'de ve diğer eserlerde açıkça ifade edilmiştir.

Yahudilerin bazı yanlış inançları ya da uygulamalarına bağlı olarak o inanç sahipleri ya da fiili işleyenlerin lanetlendikleri ya da cezalandırılacakları Kur'an-ı Kerim tarafından ifade edilmiştir. Ancak bu cezalandırılma, lanetlenme gibi ifadelerin tamamı ahirete yönelik olarak

¹¹⁴ Örnek olarak Tevbe 9/34, Bakara 2/120, 135, Maide 5/66 zikredilebilir.

¹¹⁵ Casim Avcı, "Kaynuka (Benî Kaynuka)", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25/88.

¹¹⁶ Nadir Özkuyumcu, "Nadir (Benî Nadir)", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türk Diyanet Vakfı, 2006), 32/275.

anlaşmıştır. Dolayısıyla Yahudilerin İslam tarihi boyunca çeşitli İslam devletlerinin hakimiyetleri altında yaşamaları esnasında onların dünya hayatında iken cezalandırılmaları şeklinde hiçbir uygulama kaynaklarda yer almamış, Yahudiler Müslüman ülkelerde rahat içerisinde yaşamışlardır.¹¹⁷ Bunu sağlayan hukuki yapı olan Ehl-i Kitap uygulaması (zımmî statüsü) İslam dinine özgü olup buna göre İslam'a inanmayan Yahudiler, Hıristiyanlar ve Mecusiler gibi diğer din mensuplarının kendi inançlarını muhafaza ederek yaşayabilmeleri mümkün olmaktadır.¹¹⁸ Sadece bu uygulama bile İslam dininin kendisinden başkasına yaşam hakkı vermeyen bir söylem ve politika izlemediğini göstermeye yetecektir. Bu uygulamanın Yahudilerin tarihteki en iyi dönemlerini yaşamalarını sağladığını Moritz Steinschneider, Ignaz Goldziher, Bernard Lewis gibi pek çok araştırmacı ifade etmektedir.¹¹⁹

Kur'an-ı Kerim'deki suçlamalarda bazen ehl-i kitap ifadesi kullanılarak sadece Yahudilerin hedef alınmaması İslam'ın ilkesel bir yaklaşım sergilediğinin bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Mesela kendilerine gönderilen kitaplarına uymama, kitaplarında belirtileni kabul etmeme, Hz. Peygamberin kitaplarında müjdelenmiş olmasına rağmen ona inanmama (Mâide 5/66), Allah'a oğul isnadı (Tevbe 9/30), bile bile hakkı gizledikleri (Bakara 2/146), Müslümanları küfre döndürmeye çalıştıkları (Bakara 2/109; Âli İmran 3/72), Allah hakkında gerçek olmayan şeyler söyledikleri (Nisa 4/171) gibi suçlamaları sadece Yahudilere yapmadığını, bu gibi suçlamaların ehl-i kitaba yönelik olması sebebiyle bunların Yahudilerin hedef alındığı bir suçlama biçimi gibi görülmesi yerine ilkeye uymayan tüm grupların aynı şekilde değerlendirilmesi olarak görmek gerekir. Aslında Kur'an-ı Kerim sadece Ehl-i Kitaba değil müşriklere de toptan bir yaklaşım sergilemez. Onların da aynı olmadığını, bazılarının infakta bulunmak ve ahirete inanmak gibi olumlu hasletlere sahip olduğunu ifade etmektedir.¹²⁰

Müslümanlar arasında tarih boyu açıkça görülmeyen anti-semitik söylemin özellikle Amerika'da ortaya çıkan Siyahi İslami hareket ile birlikte Hıristiyan coğrafyadakine benzer sert bir söylem şeklinde görülmeye başlandığı ifade edilebilir. Fard Muhammed, Elijah Muhammed, Louis Farrakhan gibi isimlerin ön planda olduğu "The Nation of Islam" hareketinde kendine yer bulan siyah hakları savunuculuğu, hatta siyah ırkçılığı denebilecek söylemlerinin yanına zamanla sert anti-semitik ifadeleri de eklemiştir. Hatta Halid Abdul Muhammed hareketten ayrılmadan önce tamamen Yeni Ahit'te Yahudiler aleyhine kullanılan ifadeleri oradan ödünç alarak Yahudi karşıtı söylemlerini dile getirmiştir.¹²¹ Buna ilaveten batı tarzı anti-semitik eserlerin İslam dünyasına girişi 19.yy'da özellikle Fransızcadan yapılan tercüme yoluyla olduğu ve bu eserlerde Yahudilerin Fransa'ya verdikleri zararlar ve dünya

¹¹⁷ Perry - Schweitzer, *Antisemitism*, 266.

¹¹⁸ Ehl-i Kitap'la ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Remzi Kaya, "Ehl-i Kitap", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/516-519.

¹¹⁹ Perry - Schweitzer, *Antisemitism*, 267; Ayrıca bkz. Jerome A. Chanes, *Antisemitism* (Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2004), 41-44.

¹²⁰ Tevbe 9/99: Bedevilerden kimileri de vardır ki, Allah'a ve ahiret gününe inanır. Harcaacaklarını, Allah katında yakınlığa ve Peygamberin dualarını almağa vesile sayarlar...

¹²¹ Marvin Perry - Frederick M. Schweitzer, "Antisemitic Mythes Blackwashed, The Nation of Islam Inherits a Devil", *Antisemitism Myth and Hate from Antiquity to the Present* (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 223-257.

için ne kadar zararlı oldukları iddia edilerek onların Fransa'dan sürülmeleri gerektiğini anlatılmaktadır.¹²² İslam tarihi boyunca Yahudiler tek tanrıya inanan ve peygamberi geleneğe sahip kitap ehli bir millet olarak görülmüştür. Ancak özellikle İsrail devletinin kurulması sürecinin başladığı 20.yy'ın başından itibaren yaşanan siyasi çatışmaların etkisi ile Kur'an-ı Kerim'deki bu eleştiriler anti-semitizm düzeyinde anlaşılmaya ve yorumlanmaya başladığı, İslam dünyasının çeşitli yerlerinde siyasi olarak pek çok hadisenin doğrudan ya da dolaylı şekilde İsrail veya Yahudilerle irtibatlandırıldığı ifade edilmiştir.¹²³

3. İki Kutsal Metindeki Olumsuz İfadeler ile İlgili Değerlendirmeler

Yahudilere yönelik bazı suçlamaların Kur'an-ı Kerim ve Yeni Ahit'te ortak olduğu göze çarpmaktadır. Kişilik özellikleri bağlamında kibirli oldukları, mala mülke, paraya düşkünlükleri başta olmak üzere pek çok eleştirinin benzer olduğu görülecektir. Bu konuda Kur'an-ı Kerim'de korkak oldukları eleştirileri dikkat çekicidir. Çünkü bu durum Yeni Ahit'teki Yahudi profilinden farklılık arz etmektedir. Hıristiyanlık Yahudileri ölümcül bir güce sahip ve evrensel/kozmik kötülüğün temel gücü gibi görüp değerlendirirken İslam tarihi boyunca Müslüman kaynaklarında Yahudiler kindar, düşmanca tutum içerisinde tarif edilse bile korkulması gereken bir güç değil, zayıf, korkak ve önemsiz unsurlar olarak görüldüler.¹²⁴ Aslında Siyonizm'in doğuşuna kadar İslam dünyasında bir Yahudi tehdidinden söz edildiğini göremeyiz. Ayrıca Yeni Ahit'te Yahudiler bir taraftan farklı siyasi ve dini gruplara bölünmüş olarak takdim edilirken bir taraftan da bu grupların kendi aralarındaki büyük mücadele ve tartışmalar dikkate alınmaksızın Hz. İsa ve Hıristiyanlık karşılığında birleşmiş bir grup şeklinde sunulmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de ise Yahudilerin aralarında birlik olamadıkları, kalplerinin bölük pörçük olduğu ifade edilmektedir. Tarihten günümüze Yahudilerin siyasi ve dini olarak farklı gruplara bölündükleri ve bunların önemli bir kısmının birbirleri ile sorunlar yaşadıkları ve mücadele içinde oldukları dikkate alındığında Kur'an-ı Kerim'deki ifadelerin Yeni Ahit'e nazaran realiteye uygun olduğu görülecektir.

Dini inanç ile ilgili meselelerde yapılan eleştirilerde her iki kutsal kitapta önemli benzerlikler dikkat çekmektedir. Bunların başında Yahudilerin Tanrının gönderdiklerine iman etmeyip inkârcı oldukları, peygamberlere inanmak için mucize isteyip çeşitli şartlar ileri sürdükleri ile din adamlarının halkı bilgilendirmediği, onlara zulmettiği, onların mallarını haksız şekilde yedikleri eleştirileri gelmektedir. Özellikle din adamlarına yönelik eleştirilerin iki kutsal metinde de son derece benzer şekilde yer aldığını ifade etmeliyiz. Bunların yanı sıra bazı hususlarda iki metinde de eleştiriler yer alsa da aralarında belli farklılıkların olduğu görülmektedir. Mesela Yeni Ahit'te Yahudiler peygamberlerinden bazılarını zulmettikleri, onları öldürdükleri, Hz. İsa'ya zulmederek onu öldürmeyi planladıkları, ayrıca havarilere yönelik benzer eylemlerde buldukları ifadelerine yer verilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de de bu suçlamalar yer almaktadır. Bu konuda Yeni Ahit ve Kur'an-ı Kerim arasındaki en önemli

¹²² Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice* (New York and London: W. W. Norton & Company, 1987), 133.

¹²³ Martin Kramer, *The Salience of Islamic Antisemitism* (London: Institute of Jewish Affairs Report, Ekim 1995).

¹²⁴ Lewis, *Semites & Anti-Semites*, 129.

farklılık Hz. İsa'nın akıbeti hususundadır. Hıristiyanlıkta var olduğu kabul edilen Yahudi karşıtlığının en önemli teolojik kaynağı olarak görülen İncillerdeki "Hz. İsa'nın Yahudiler tarafından öldürüldüğü" iddiası Kur'an-ı Kerim tarafından kabul edilmemektedir. Kur'an-ı Kerim Yahudilerin her ne kadar Hz. İsa'yı öldürmek istedilerse de bunda başarılı olamadıklarını ifade etmektedir.¹²⁵ Aslında iki din mensuplarının tarih boyu aralarındaki büyük çatışma ve kavgalara neden olan bu konuda Kur'an-ı Kerim'in yaklaşımı dünya barışı açısından da son derece kıymetlidir. Ayrıca bu konuda Vali Pontus Pilatus'un resmi sorumluluğunu dikkate almak gerekmektedir. Her ne kadar İncillerde çeşitli şekillerde Vali Pilatus çarmıh hadisesinden kurtarılmaya çalışılsa da, bölgenin en üst düzey yöneticisi olarak birinin çarmıha gerilmesinin doğrudan sorumlusu olmaktan ellerini yıkamakla kurtulamayacağı ve halkın talebi ile sorumluluğun onlara devredilmesinin yasalara göre mümkün olmadığı da¹²⁶ ortadadır. Dolayısıyla Hz. İsa'nın çarmıha gerilip gerilmediği tartışmalarını bir kenara koysak bile Yeni Ahit'in hükmü veren, gücü elinde bulunduran ve ölüm cezalarını tatbik eden otoriteyi değil de Yahudileri bu konuda tarih boyunca suçlamaları, üzerine düşünmeyi gerektirmektedir.

Yeni Ahit Yahudilerin Hz. İbrahim'in soyundan gelmekle iftihar etmelerini eleştirmekte; onun inanç geleneğini sürdürmenin, ona imanda tabi olmanın soy bağından daha önemli olduğunu ifade etmektedir. Bu konu Kur'an-ı Kerim'in Yahudilerle birlikte Hıristiyanlara da eleştiriler getirdiği hususlardan birisidir. Aslında Yeni Ahit'teki vurgu Kur'an-ı Kerim tarafından da yapılmakta ve Hz. İbrahim'in inanç yönü öne çıkartılmakla birlikte Yahudi ve Hıristiyanların bu inançtan uzak oldukları, onun Yahudi ve Hıristiyan değil de "Hanif bir Müslüman" olduğu ifade edilmektedir.¹²⁷

Yeni Ahit'te Yahudilere yönelik eleştiri getirilen hususlardan birisi de onların Tanrının seçilmiş kavmi olduğu iddiasıdır. Yeni Ahit'te Yahudilerin seçilmişliği yoruma tabi tutularak onların yerine İsa Mesih'e iman edenlerin, dolayısıyla Hıristiyanların seçilmiş olduğu yerleştirilmeye çalışılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de ise her iki grubun seçilmişlik iddiaları kesin bir dille reddedilmiş, bunların bir zamanlar imanlarına bağlı üstünlükleri söz konusu olsa da Allah'a isyan etmeleri sebebiyle bu özelliklerini kayb ettikleri ifade edilmiş, eğer ısrar ediyorlarsa iddialarını ispat etmeye davet edilmiştir.¹²⁸

Yahudilerin kutsal kitaplarını muhafaza etmedikleri ve onunla amel etmedikleri Yeni Ahit ve Kur'an-ı Kerim'de ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra Kur'an-ı Kerim Yahudilerin kutsal kitaplarını hedef alan ifadeler kullanmamaktadır. Bilakis Tevrat'ın Allah katından olduğu ve içerisinde hakikati barındırdığı belirtilmektedir.¹²⁹ Kur'an-ı Kerim'de bu gerçek yer alsada

¹²⁵ Nisa 4/157.

¹²⁶ Hamm, "Are the Gospel Passion Acc. Anti-Jew?", 11-12.

¹²⁷ Âli İmran 3/67.

¹²⁸ Bakara 2/111; Nisa 4/49; Maide 5/18; Cuma 62/6.

¹²⁹ Hac 22/40: ...Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle edilirdi...

Yahudilerin kendi kitaplarını tahrif ettikleri ve bazı hükümleri gizledikleri ifade edilmiş, çeşitli ayrıntılar verilerek kelime oyunları yaptıkları vs. belirtilmiştir.

Yeni Ahit ve Kur'an-ı Kerim'deki eleştiriler dil ve üslup açısından ele alındığında Kur'an-ı Kerim'in ve Müslümanların Yahudilere yönelik eleştirilerini ilkesel düzeyde yaptığı ve aslında toplu bir suçlama içerisine girmediği diğer din mensubu araştırmacılar tarafından da ifade edilmektedir. Hz. Peygamberi zehirleme teşebbüsünde bulunan Yahudi kadının hayatının bağışlandığı, bu hadiseden dört sene sonra Hz. Peygamberin şiddetli baş ağrıları çekmeye başladığı ve kısa süre sonra da öldüğü, aslında bu yaşadıklarının zehirlenmesinin kalıcı etkilerinden kaynaklanabileceği ifade edilebilecekken, Hıristiyanların Hz. İsa'nın ölümünden Yahudileri sorumlu tutarak onları topluca suçlayacak ifadeler dini literatürlerinde yer vermelerinin bir benzerini Müslümanların yapmadıklarını ve kaynaklarda Yahudilerin Hz. Peygamberin ölümünden sorumlu gösterilerek suçlanmalarının söz konusu olmadığı ifade edilmektedir.¹³⁰

Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere hadislerde Yahudilerle ilgili olumsuz nitelendirmeler veya ifadeler yer almaktadır. Ancak bunların hiçbirisi Hıristiyan kilise geleneği tarafından Yahudilere tarih boyunca yöneltilen topyekûn ihanet içinde olma, topyekûn suçlu olma gibi bir söylem şekline dönüşmemiştir. Bu sebeple İslam coğrafyasında yaşayan Yahudiler Hıristiyan dünyada yaşayanların maruz kaldığı anti-semitik suçlamalara maruz kalmamıştır.¹³¹

Yeni Ahit'te Yahudi mabedi ile ilgili gerek Hz. İsa'nın ağzından oraların haydut inine çevrildiği ifade edilmiş, gerek "şeytanın sinagogu" gibi kullanımlara yer verilmiştir. Kur'an-ı Kerim ise Yahudi mabetlerine yönelik kötü bir ifade kullanmamıştır. Aksine buralarda Allah'ın adının anıldığından bahsederek sinagoglara zarar verilmemesi buyurulmuştur. Hatta Bakara 2/114'te yer alan "mescitlerin harap olması için çalışan" ifadesinin yorumlarına bakıldığında İslam dünyasında Yahudi mabedine zarar verme teşebbüslerinin de bu ayet kapsamında değerlendirildiği görülecektir.¹³²

Yeni Ahit ve Kur'an-ı Kerim'de Yahudilere yöneltilen suçlamalarla ilgili hususlardan birisi her iki dini metinde de Yahudilerin kendi inançları dışındaki insanları küçümsedikleri, onlarla ya hiç sosyal ilişkide bulunmadıkları ya da sadece kendi çıkarlarını düşünerek ilişkide buldukları ifade edilmekte, Yeni Ahit'te Hıristiyanlara karşı, Kur'an-ı Kerim'de de Müslümanlara karşı düşmanca davrandıkları vurgulanmaktadır.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'de ve Yeni Ahit'te Yahudilere yönelik çeşitli eleştiriler bulunmaktadır. Her iki kutsal metinde de ortak olan pek çok eleştiri söz konusudur. Ancak Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi hususunda olduğu gibi farklı eleştiriler de söz konusudur.

¹³⁰ Reuven Firestone, *An Introduction to Islam for Jews* (Philadelphia: JPS, 2008), 40-41.

¹³¹ Lewis, *Semites & Anti-Semites*, 122.

¹³² Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2003), 1/192-194.

Kur'an-ı Kerim belli kurallar ya da prensipler ortaya koyarak bunlara muhalefet eden herkese yönelik eleştirilere yer vermektedir. Kur'an-ı Kerim'de bazı eleştirilerde Yahudilerin yanı sıra Ehl-i Kitabın, diğer din mensuplarının, hatta müşriklerin de zikredilmesinden bu durum açıkça görülmektedir. Yeni Ahit'te ise Yahudilere yönelik eleştirilerde genel ifadelerle toptan bir suçlama yoluna gidildiği ve tüm Yahudilere önemli bazı konularda ağır suçlamalar yöneltildiği görülmektedir.

Yeni Ahit'te yer alan bazı eleştirilerdeki ifadeler tüm Yahudilerin lanetlenmeleri, suçlanmaları ve tarih boyu anti-semitik uygulamalara maruz kalmalarına neden olmuştur. Özellikle Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesinin sorumluluğunun tüm Yahudilerin üzerine olduğu, Yahudilerin şeytanın soyundan geldikleri ve onun isteklerine uygun hareket ettikleri ile Habil'den günümüze kadar öldürülen bütün iyi insanların kanından Yahudilerin sorumlu olduğu ifadeleri bu konuda başı çekmektedir. Bu ifadeler Yahudilere yönelik anti-semitik uygulamalara teolojik zemin oluşturmuş; milyonlarca yahudinin canına mâl olacak saldırılarda temel motivasyon kaynağı olmuştur.

Tüm dinlerde olduğu gibi Yahudilikte de pek çok dini ve siyasi grubun olduğu, bunların yaşanan hadiselerle farklı tepkiler verdiği aşikardır. Ancak Yeni Ahit'teki toptancı suçlama ifadeleri daha önceki devirlerde yaşamış ve o dönemde yaşayan iyi insanların da işlemedikleri çeşitli suçlamalarla muhatap kılınmasına neden olmaktadır. Oysa Kur'an-ı Kerim'de hem geçmişte hem de vahyin geldiği dönemde – az da olsa – iyi insanların da bulunduğu ifade edilmekte, herkese yönelik aynı yaklaşım sergilenmemektedir. Bu durum Medine'deki Yahudilerle yaşanan problemlerde de kendini göstermiş, her gruba yönelik ayrı hükümler ve uygulamalar tatbik edilmiştir.

Yeni Ahit'teki ifadelerin aksine Kur'an-ı Kerim'de Yahudilerin bazı gruplarının lanetlendiği ya da cezalandırılacağı şeklindeki ifadeler ya da eleştiriler İslam tarihinin hiçbir döneminde Yahudilere yönelik toptan bir suçlama olarak değerlendirilmemiş ve çatışmalara kaynaklık teşkil etmemiştir. Zaten Kur'an-ı Kerim'deki Yahudi profili kendi aralarında birlik olamayan, korkak kimseler olarak gözükmektedir. Buna paralel olarak Müslümanlar açısından Yahudiler, son devirde Siyonizm'in ortaya çıkışına kadar tarihin hiçbir döneminde bir tehdit unsuru olarak algılanmamıştır.

Özellikle İnciller bağlamında Yahudilerle ilgili eleştiriler dikkate alındığında şu sonuçlar görülmektedir: Dört incil nokta-i nazarından Yahudilere yönelik suçlayıcı ifadeler en az yer verenin Markos İncili olduğu görülmektedir. Bu durum Markos İncilinin dört incilden ilk yazılanı kabul edilmesi ile uyumlu gözükmektedir. Farklı Yahudi gruplarının isimlerinin zikredilmesi açısından en zengini Matta İncilidir. Matta İncilinde büyük oranda dini sistem, kurum ve uygulamalarla bağlantılı eleştiriler söz konusu edilmiştir. Luka İncilinde Yahudilik karşıtlığı Sinoptik İnciller arasında daha benzer yapıda olduğu Matta İnciline göre nispeten daha yumuşak bir üslupla işlenmiştir. Yuhanna incilinde "Yahudiler" ifadesine diğer İncillerle kıyaslanmayacak ölçüde fazla yer verilmesi, dışardan bir bakışla başka bir gruptan bahsediliyormuş izlenimi vermektedir. Bu durum da Yuhanna İncilinin iki dinin tamamen

ayrıştığı bir devirde kaleme alındığı, diğer üç incilden daha sonraki bir devirde ortaya çıktığına işaret olarak değerlendirilebilir. Bu incildeki “Yahudiler” ifadesi genel olarak Hz. İsa karşıtlığını ifade etmektedir. Bu yönüyle de kelime olumsuz bir anlam çağrışımı yapmakta, Yahudi karşıtlığına zemin hazırlamaktadır. Ayrıca Yuhanna İncilinde Yahudilerle ilgili yer yer son derece sert ifadelerle yer verilmesi iki dinin taraftarlarının ayrıştığı bir zamana işaret ettiği ve bu yönüyle Yuhanna İncilinin yazıldığı dönem hakkında önemli ipuçları barındırmaktadır.

Başka inanç grubuna karşı takındığı tavır dikkate alındığında Kur'an-ı Kerim'in üslup ve hacim olarak eleştiri konusunda Yeni Ahit'e göre çok daha itidalli davrandığı görülmektedir. Özellikle eleştirilerdeki üslubun İslam Tarihi boyunca suiistimale imkân vermeyecek ölçüde net olduğu görülmektedir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de Yahudilere yönelik sadece eleştiri ifadelerinin yer almadığı, onlara yönelik hatırlatma, çağrıda bulunma, iddiaları cevaplama ve onları bilgilendirme tarzında ifadelerle de yer verildiğini ifade etmemiz gerekir.

Yeni Ahit'te Yahudi mabedi ile ilgili çeşitli ağır ifadeler yer alsa da Kur'an-ı Kerim'de sadece Yahudi mabetleri değil, içerisinde Allah'ın adının anıldığı hiçbir ibadethaneye zarar verilmemesi belirtilmektedir.

Yeni Ahit metinlerinin ortaya çıktığı ortam da Yahudilere yönelik suçlamalarda etkili olmuştur. Çünkü bahsettiğimiz dönemde Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrılarak kendi kurumsal yapısını oluşturma yoluna girdiği dikkate alındığında, Hıristiyanların kendi varoluşlarını gerekçelendirme düşüncesi ile içinden ayrıldıkları Yahudi toplumunu eleştirme konusunda daha rahat davrandıklarını ifade edebiliriz. Özellikle M.S. 70 yılı sonrası dönemdeki siyasi gelişmeler Kudüs ve Mabet merkezli Yahudiliğin süratle merkez ve biçim değiştirmesine, Hıristiyanlığın da gentile denilen Yahudi dışı gruplar arasında daha fazla ilgi görmesine bağlı olarak birbirlerini ötekileştirme ve şeytanlaştırmalarına zemin hazırlamış ve bu süreç içerisinde ortaya çıkan Hıristiyan kutsal metinlerinde de bu ifadeler kendilerine bolca yer bulmuştur. Aslında aynı dönemden itibaren oluşmaya başlayan Rabbâni Yahudilik metinlerinde de Hıristiyanlara karşı benzer söylemler yer alsa da bu husus çalışmamızın sınırlarını aşmakta ve ayrı bir araştırmayı gerektirmektedir.

Kaynakça

- Adam, Baki. "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXVI (1997), 359-404.
- Adam, Baki. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*. İstanbul: Pınar Yay., 2016.
- Anderson, Paul N. "Anti-Semitism and Religious Violence as Flawed Interpretations of the Gospel of John". *Faculty Publications - College of Christian Studies* 289 (2017), 1-77.
- Arslantaş, Nuh. "Hz. Peygamber'in Çağdaş Yahudilerin İnanç-ibadet ve Dini Hayatları ile İlgili Bazı Tespitler". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008), 55-92.
- Ashton, John. "The Identity and Function of the 'Ioudaioi' in the Fourth Gospel". *Novum Testamentum* 27/1 (1985), 40-75.
- Avcı, Casim. "Kaynuka (Benî Kaynuka)". *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*. 25/88. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Bratcher, Robert G. "The Jews' in the Gospel of John". *Practical Papers for The Bible Translator* 26/4 (Ekim 1975), 401-409.
- Carson, D. A. "The Jewish Leaders in Matthew's Gospel: A Reappraisal". *Journal of the Evangelical Theological Society* 25/2 (Haziran 1982), 161-174.
- Case, Shirley Jackson. "The Origin and Purpose of the Gospel of Matthew". *The Biblical World* XXXIV/6 (Aralık 1909), 391-402.
- Chanes, Jerome A. *Antisemitism*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2004.
- Charlesworth, James H. "Exploring Opportunities for Rethinking Relations among Jews and Christians". *Jews and Christians, Exploring the Past, Present and Future*. ed. James H. Charlesworth. New York: The Crossroad Publishing Company, 1990.
- Cilacı, Osman. "Ahbâr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1/485-486. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.
- Cronin, Sonya. *Raymond Brown, "The Jews," and the Gospel of John*. FSU Digital Library: Florida State University, Doktora Tezi, 2009.
- Culpepper, R. A. "The Gospel of John and the Jews". *Review and Expositor* 84 (1987), 273-288.
- Firestone, Reuven. *An Introduction to Islam for Jews*. Philadelphia: JPS, 2008.
- Frederiksen, Paula. "The Birth of Christianity and the Origins of Christian Anti-Judaism". *Jesus, Judaism & Christian Anti-Judaism*. ed. Adele Reinhartz - Paula Fredriksen. Luisville and London: Westminster John Knox Press, 2002.
- Freedman, H. - M. Simon (ed.). *Midrash Rabbah*. London: Soncino Press, 1939.
- Gager, John G. *The Origins of Anti-Semitism*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Gaston, Lloyd. "Judaism of the Uncircumcised in Ignatius and Related Writers". *Anti-Judaism in Early Christianity*. ed. Stephen G. Wilson. 33-44. Canada: Wilfrid Laurier Univ. Press, 1986.

Goldstein, Phyllis. *A Convenient Hatred: The History of Antisemitism*. Brookline: MA : Facing History and Ourselves, 2012.

Gökkır, Necmettin. “Kur’an Dilinde Ehl-i Kitab Kültürünün İzleri: Sosyo-Linguistik Bir Yaklaşım”. *Taribten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökkır vd. 93-121. Ankara: Kuran ve Tefsir Akademisi, 2010.

Greenstone, Julius H. “Excommunication”. *The Jewish Encyclopaedia*. 5/285-287. USA: Ktav Publishing House, 1901.

Gürkan, Salime Leyla. “Rabbâniyyûn”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 34/376-377. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.

Hamm, Dennish. “Are the Gospel Passion Accounts Anti-Jewish?” *Journal of Religion & Film* 8/1 Special Issue: Passion of the Christ (Şubat 2004), 1-26.

Harman, Ömer Faruk. “İsrail (Beni İsrail)”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 23/193-195, 2001.

Harrington, Daniel J. “Polemical Parables in Matthew 24–25”. *Union Seminary Quarterly Review* 44/3-4 (1991), 287-298.

Heschel, Susannah. *The Aryan Jesus, Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.

John, Samuel K. “The Black Death and the Burning of Jews”. *Past & Present* 196 (Ağustos 2007), 3-36.

Jonge, Henk Jan de. “The Jews" in the Gospel of John”. *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. ed. R. Bieringer vd. USA: Westminster John Knox Press, 2001.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur’an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2003.

Kaya, Remzi. “Ehl-i Kitap”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10/516-519. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Kingsbury Jack Dean. “The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Matthew’s Gospel: A Literary-Critical Study”. *The Catholic Biblical Quarterly* 49/1 (Ocak 1987), 57-73.

Kramer Martin. *The Salience of Islamic Antisemitism*. London: Institute of Jewish Affairs Report, Ekim 1995. <https://martinkramer.org/reader/archives/the-salience-of-islamic-antisemitism/>

Lewis, Bernard. *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice*. New York and London: W. W. Norton & Company, 1987.

Lubin, Linda Joanne. *Anti-Judaism in the Gospel of St. Matthew*. Wilfrid Laurier University, Master Of Art Degree, 1981.

Martini, Carlo Maria. “Christianity and Judaism A Historical and Theological Overview”. *Jews and Christians, Exploring the Past, Present and Future*. ed. James H. Charlesworth. New York: The Crossroad Publishing Company, 1990.

Morris, Leon. *The Gospel According to John*. Michigan: Eerdmans, 1971.

- Önal, Recep. “İmam Mâtürîdî'nin Yahudilerle Polemiği: Nübüvvet İnançlarına Yönelik Teolojik Eleştirileri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 109-142.
- Özkuyumcu, Nadir. “Nadir (Benî Nadîr)”. *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*. 32/275-276. Ankara: Türk Diyanet Vakfı, 2006.
- Pagels, Elaine. *The Origin of Satan*. New York: Random House, 1995.
- Papaioannou, Kim. “John 5:18: Jesus and Sabbath Law A Fresh Look at a Challenging Text”. *Journal of the Adventist Theological Society* 20/1-2 (2009), 244-261.
- Perry, Marvin - Schweitzer, Frederick M. “Antisemitic Mythes Blackwashed, The Nation of Islam Inherits a Devil”. *Antisemitism Myth and Hate from Antiquity to the Present*. 213-257. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Perry, Marvin - Schweitzer, Frederick M. *Antisemitism Myth and Hate from Antiquity to the Present*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Probst, Christopher J. “Anti-Judaism and the Gospel of John”. *IIIM Magazine Online* IV/29 (2002).
- Rubin, Uri. “Jews and Judaism”. *Encyclopaedia of the Qur'an*. ed. Jane Dammen McAuliffe. 3/21-34. Leiden&Boston: Brill, 2003.
- Runesson, Anders. “Rethinking Early Jewish-Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict”. *Journal of Biblical Literature* 127/1 (Spring 2008), 95-132.
- Smith, D. Moody. “Judaism and the Gospel of John”. *Jews and Christians: Exploring the Past, Present, and Future*. 76-96. New York: Crossroad, 1990.
- Smith, D. Moody. “Judaism and the Gospel of John”, ts.
- Smith, Morton. “The Jewish Elements in the Gospels”. *Journal of Bible and Religion* 24/2 (Nisan 1956), 90-96.
- Stillman, N.A. “Yahûd”. *The Encyclopaedia of Islam*. 11/239-242. Leiden: Brill, 2002.
- Tarakçı, Muhammet. “Tevrat ve İncil'in Tahrîfi ile İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu”. *Usul: İslam Araştırmaları* 2 (2004), 33-54.
- Taylor, John. “Amos”. *A Dictionary of the Bible*. ed. James Hasting. 1/85-88. Edinburg: T.&T. Clark, 1898.
- Vatikan. “Nostra Aetate”. Erişim 11 Ekim 2020. Erişim 11 Ekim 2020. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html
- Veldt, S. Mark. *Christian Attitudes toward the Jews in the Earliest Centuries A.D.* Western Michigan University, Degree Of Doctor Of Philosophy, 2007. <https://scholarworks.wmich.edu/dissertations/925>
- Viljoen, Francois. “Matthew, the church and anti-Semitism”. *Verbum et Ecclesia* JRG 28(2) (2007), 698-718.
- Weatherly, Jon A. “The Jews in Luke-Acts”. *Tyndale Bulletin* 40.1 (1989), 107-117.

Wilson, Stephen G. “Marcion and the Jews”. *Anti-Judaism in Early Christianity*. ed. Stephen G. Wilson. 45-58. Canada: Wilfrid Laurier Univ. Press, 1986.

Kitab-ı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997.

Kudüs Talmudu. Erişim 20 Ekim 2020. <https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Yerushalmi>



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

20. ASIRDAN GÜNÜMÜZE USÛLÎ İMÂMÎYYE-NUSAYRÎYYE İLİŞKİSİ

THE RELATIONSHIP BETWEEN USULI İMAMIYYA AND NUSAYRIYYA FROM THE
20TH CENTURY TO THE PRESENT

Ahmet SONAY

Dr., T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, Cafer Recai Gizer Lisesi, Seyhan/Adana
ahmet_sonay@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-9913-1809

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26 Nisan 2021/26 April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Haziran 2021 /16 Jun 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz/ July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 834-859.

Cite as / Atıf: Sonay, Ahmet. “20. Asırdan Günümüze Usûlî İmâmîyye-Nusayriyye İlişkisi [The Relationship Between Usuli İmamiyya and Nusayriyya From The 20th Century to the Present]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 834-859.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

Usûliyye ile Nusayriyye, on iki imamcı İmâmiyye Şîası'nın iki ayrı koludur. Bu iki kol arasındaki ilişkinin 11. asrın başından 20. asrın ilk çeyreğine uzanan yaklaşık 900 yıllık zaman diliminde neredeyse tamamen koptuğu gözlenmektedir. İlişkinin kopma noktasına varması, Nusayriyye'nin iç ve dış dinamiklere bağlı olarak dinî, kültürel ve siyasî alanlarda yaşadığı trajik gerilemeyle yakından alakalıdır. Nusayriyye, yaşadığı gerilemenin sonucu olarak diğer dinî gruplarla iletişim kurabilme yeteneğini yitirmiş ve tamamen içine kapanmıştır. 20. asrın ilk çeyreğinde dinamiklerin olumlu yönde değişmeye başlamasıyla birlikte Nusayriyye ile Usûliyye arasında yeniden iletişim kurulmuş ve yakın bir ilişkinin temelleri atılmıştır. Söz konusu ilişkinin şekillenmesinde dinî, sosyolojik ve siyasî faktörler etkili olmuştur. Bu makalede Usûliyye-Nusayriyye ilişkisinin 20. asırdan günümüze kadarki seyri konu edilmiş, böylelikle konunun aydınlatılmasına mütevazı bir katkı yapmak amaçlanmıştır. Makalede deskriptif yöntemin yanı sıra yorumlayıcı yöntem de uygulanmıştır. Elden geldiğince konunun öznelere olan Usûliyye ve Nusayriyye âlimlerinin eserleri kullanılmakla birlikte tamamlayıcı bilgiler içeren diğer eserlere bazen müracaat bazen de işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, İmâmiyye, Usûliyye, Nusayriyye, Alevîlik.

Abstract

The Usûliyya and the Nusayriyya are two separate branches of the twelver Shi'ism. These two branches continued to exist in complete detachment from one another for about a 900 years, from the beginning of the 11th century until the first quarter of the 20th century. The rupture in the 5th/11th century happened at a time when the Nusayriyya experienced a decline in religious, cultural and political arenas due to various internal and external factors. As a result, the Nusayriyya lost the ability to communicate with other religious groups and became an isolated branch of Shi'ism. When the group's interactions with others increased in the first quarter of the 20th century, the connection between the Nusayriyya and the Usûliyya was re-established and laid the foundations of a closer relationship. This article discusses the course of the Usûliyya-Nusayriyya relationship from the 20th century to the present day and aims to make a modest contribution to the topic. The descriptive method of the social sciences as well as the interpretative method was employed in this study. In addition to the works of Usûlî and Nusayrî scholars, which are the primary sources for this examination, other works containing supplementary information were also referenced.

Keywords: History of Muslim Sects, İmâmiyya, Usûliyya, Nusayriyya, 'Alawism.

Extended Abstract

It can be said that the Imâmiyya were divided into three groups during the minor occultation period (260-329/874-941). These groups are Akhbâriyya, Usûliyya and Nusayriyya. The Akhbâriyya-Usûliyya split, occurred mainly as a result of the discussions on reason and revelation. The main issue that separates Nusayriyya from these two groups is its conception of bābs. It is known that there was a relationship between Nusayriyya and Usûliyya in the 10th century, although its nature is not very clear. However, it is understood that this relationship was broken at the beginning of the 11th century and this break continued until the first quarter of the 20th century. The main reason for this is the negative conditions surrounding Nusayriyya. It is observed that Nusayriyya experienced a tragic regression in religious, cultural and political fields as a result of these conditions. It is possible to say that this regression turned Nusayriyya into an introverted school and deprived it of the ability to communicate with other schools.

After hundreds of years of disconnection, the first attempt to re-establish communication between Nusayriyya and Usûliyya was made by Sheikh Salman Bıysın (d. 1228/1813), one of the Nusayrî scholars. However, this attempt was short-lived. After the death of Sheikh Salman, this initiative was interrupted for about a hundred years. The joint visit of the Nusayrî scholars Sheikh Suleiman al-Ahmad (d. 1942) and Sheikh Ibrahim Abdullatîf (d. 1916) to Jabal Âmil in 1914 helped to open a new page in terms of the relationship between the two schools. After this visit, the relationship in question gradually developed and gained different dimensions.

It is possible to examine the process of the Usûliyya-Nusayriyya relationship from the 20th century to the present in five periods, each of which is a quarter of a century. In the first quarter of the 20th century, the relationship between the two schools developed on a scientific-literary ground that was far from the influence of politics. During this period, Nusayrî scholars were careful not to bring up the different points between them and the Usûlîs. In addition, they received help from Usûlî scholars in the procurement of works that deal with the common beliefs of all Imâmiyya. It is understood from the expressions they used in their correspondence with Nusayrî scholars that the Usûlî scholars provided this assistance sincerely. However, the situation changed in the second quarter of the 20th century, and Usûliyya started to take steps to draw Nusayriyya into its own line. For example, Sheikh Habîb al-Âmilî's sending 10 Nusayrî students to Najaf to receive religious education, and the support of these students by Sayyid Muhsin al-Hakîm, one of the religious authorities in Najaf, can be evaluated within this framework. In the third quarter of the 20th century, the efforts of Usûliyya to draw Nusayriyya into its own line increased. The most concrete indication of this is that Sheikh Habîb al-Âmilî founded the association called "Jafarî Islamic Charity Society" in Latakia in 1951, together with Nusayrî scholars. However, the association, which aimed to spread the Jafarî fiqh and to build mosques and madrasas suitable for the Jafarî sect, could not be very successful due to financial impossibilities and the lack of a response in the Nusayrî society. Another remarkable development in this period is that Nusayrî scholars wrote some works in the Usûlî line. Among them, Sheikh 'Abd al-Rahmân al-Khayyir's booklet called *Kitâbu's-Salat wa's-siyâm wifqa'l-madhabî'l-Ja'farî* is especially important. The fact that Hafiz al-Assad became the Syrian president in 1971 constituted a very important breaking point in the Usûliyya-Nusayriyya relationship. When the Salafis started a smear campaign against al-Assad and the Nusayrîs, Nusayrî scholars published a statement explaining their creed. Usûlî scholars also supported this declaration. This incident was perceived as a confirmation that Usûliyya and Nusayriyya were on the same side in the political-sectarian polarization in the Middle East. Another breaking point of the period is Musa al-Sadr's attempt to impose a Usûlî identity on the Nusayrîs in Lebanon under the name of Ja'farism. However, this attempt was inconclusive due to the determined stance of the Lebanese Nusayrîs. In the fourth quarter of the 20th century, the political unity of the two schools was consolidated. The reason for this is that al-Assad agrees with Khomeini, who came to power in Iran with the 1979 revolution, on the point of anti-imperialist politics. However, al-Assad was wary of Iran's moves to export the revolution and did not allow him to open associations, madrasahs and mosques in Syria. However, al-Assad was wary of Iran's attempts to export the revolution and did not allow him to open associations, schools and mosques in Syria. In this period, it was observed that strong dialogues were established between Usûlî and Nusayrî scholars. The fact that Usûlî scholars wrote introductions to the works written by Nusayrî scholars

embodies this. In the first quarter of the 21st century, Bashar al-Asad opened the doors of Syria to Iran's influence. The war, which started in the Middle East in 2011 and especially affected Syria, has led to an increase in Iran's influence in this country. Iran is implementing a systematic plan to integrate the Nusayrīs living on the Syrian coast into the velayet-i faqih system. The most concrete indication of this is that the city centers and villages on the Syrian coast are filled with schools teaching Usūlī fiqh. The schools in Karsana, Qirdaha, Jabla, Tartus, Drayqış, Bânyâs, Ras al-Ayn and Bahlûliyya are some of them. It is estimated that around 10 thousand students receive scholarship in these schools. Iran has also built a large number of mosques, complexes and science basins in order to spread political Shiism on the Syrian coast. Nusayrī clergy and intellectuals are very uncomfortable with the political Shiite project. However, they do not have sufficient means to oppose this project. The target audience of the project is the children and youth of the poorest affected by the war. If this generation adopts political Shiism, the future of Nusayriyya in Syria will be in grave danger. According to one assessment, despite all the efforts during the crusaders period, the Christianization project in the region did not work, and the political Shiism project would not work either. Time will undoubtedly tell if this assessment is correct. Despite everything, it is observed that the scholars of Usūliyya and Nusayriyya come together on various occasions such as feasts and funerals and have managed to meet on common points. Today, it is observed that the scholars come together on various occasions such as holidays and funeral ceremonies and they manage to come together at common points. These points focus on the axis of loyalty to the Qur'an and Ahl al-Bayt in the religious field, and anti-imperialism and anti-Zionism in the political field.

Giriş

Bu makalenin odak noktası, 20. asırdan günümüze Usûlî İmâmîyye-Nusayriyye ilişkisidir. Söz konusu ilişkinin doğru bir tasvirini sunabilmek için öncelikle Nusayriyye'nin Şülik içerisindeki yerinin tam olarak tespit edilmesi gerekmektedir. Ancak Nusayrîlik hakkında çok fazla spekülâtif bilgi bulunması, bunu ciddi anlamda zorlaştırmaktadır. Kanaatimizce bu zorluğu aşabilmek için uygulanması gereken yöntem, şu beş adımı ihtiva etmelidir: 1) Önyargıları bir kenara bırakarak konuyu objektif bir bakış açısıyla ele almak 2) Ekole yöneltilen suçlamaları eleştiri süzgecinden geçirmek 3) Ekolün sahiplenmeyip ısrarla reddettiği kaynaklara¹ ihtiyatla yaklaşmak 4) Ekolün sahih kabul ettiği kaynakları² esas alıp ilmî üslupla değerlendirmek 5) Ekolün itibarlı âlimleriyle görüşerek fikirlerini almak. Sanırız bu adımlar atıldığı takdirde ulaşılabilecek sonuçlar daha gerçekçi ve bilimsel olacaktır.

Zikrettiğimiz yöntem doğrultusunda ulaştığımız sonuçlara göre Nusayrîlik, ya da müntesiplerinin tercih ettiği adıyla Alevîlik,³ İmâmî-İsnâaşerî Şüliğin bir koludur. Her şeyden önce, ekolün bâb olarak kabul ettiği Muhammed b. Nusayr (ö. 270/884); İmam Muhammed el-Cevâd (ö. 220/835) İmam Ali el-Hâdî (ö. 254/868) ve İmam Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) has ashabındandır.⁴ Ekolün en büyük otoritelerinden sayılan Hüseyin b. Hamdân

¹ Bu kaynakların başında, Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-mecmû'* adlı metin gelmektedir. Metnin Nusayrîlikten ayrılıp önce Yahudiliğe, ardından Hıristiyanlığa geçen Süleyman el-Âzenî (ö. 1863[?]) tarafından ilk defa Hasîbî'ye nispet edilmiş olması, bu nispet hakkında büyük bir soru işareti doğurmaktadır. Nusayrî âlimlerin bu metni kesin bir dille reddettiği de göz önünde bulundurulursa, onun Nusayrîlik ile ilgi çalışmalarında referans alınması büyük bir hatadır.

² Bu kaynaklar arasında Ahmed b. Muhammed el-Berkî'nin *el-Mehâsin*, Hasîbî'nin *el-Hidâyetü'l-kübrâ* ve *el-Mâide*, Hasan b. Şu'be el-Harrânî'nin *Tuhfetu'l-ukûl* adlı klasik eserleri oldukça önemlidir. Modern dönemde kaleme alınan kaynaklardan en önemlileri ise Şeyh Mahmut es-Sâlih'in *en-Nebeü'l-yakîn 'ani'l-Aleviyyîn* ve Esad Ali el-Âsî'nin *el-Aleviyyîn târihen ve mezheben* adlı eserleridir.

³ Nusayrîler ilk zamanlarda Hz. Ali'ye bağlılıklarını ifade etmek için Alevîler ismini, Muhammed b. Nusayr'ın bâbliğini benimsedikleri için de Nusayrîler ismini kullanmaktaydılar. Ancak zamanla Nusayrîler ismine menfi anlam yüklenince bu ismi kullanmaktan vazgeçip diğer isimleriyle anılmayı tercih ettiler. Bu tercih, 1936 yılında Lazkiye'nin Kırdâha beldesinde toplanan kongrede Nusayrî kanaat önderleri tarafından karara bağlanmıştır. Kongreden çıkan bildiriye yer alan diğer kararlarla birlikte bu karar da dönemin Fransız manda yönetimi tarafından kabul edilmiştir. Bu kararın Fransızlar tarafından alınıp Nusayrîlere dayatıldığı yönündeki iddia ise hiçbir delile dayanmamaktadır. Tam aksine, tarihî vesikalar Nusayrîlerin Fransızlar bölgeye gelmeden yüzyıllar önce Alevîler ismini kullandıklarını göstermektedir. Bu vesikalardan biri, 850/1447 yılında Şeyh Ahmed el-Kâdî tarafından yazılmıştır. Vesikada şu ifadeler yer almaktadır: “Bânyâs ve Lazkiye dağlarında yaşayan Alevîler, üzerlerindeki baskı artınca 593 senesinde Sincâr'daki din kardeşlerine durumu bildiren elçiler yolladılar.” Bu hususlara ilişkin bk. Mahmûd es-Sâlih, *en-Nebeü'l-yakîn 'ani'l-Aleviyyîn* (Lazkiye: Dârü'l-Mürsât, 1417/1997), 26, 55. Bu makalede mevzunun sıyakına göre bazen Nusayrîler, bazen Alevîler ismi kullanılmıştır.

⁴ İbn Nusayr hakkında bazı suçlamalar bulunması, kanaatimizce bu gerçeği değiştirmez. Çünkü bunların kaynağı, İbn Nusayr'a karşı büyük bir husumet besleyen Sa'd b. Abdullah el-Kummî'dir (ö. 301/913). Sa'd, sadece İbn Nusayr'a değil, Şîa'nın birçok sembol ismine husumet beslemesiyle tanınan biridir. Bu sembol isimlerin başında, Cafer es-Sâdik'in defalarca övgüsüne mazhar olan Hişâm b. Hakem (ö. 186/803) gelmektedir. Sa'd, onu ve öğrencisi Yunus b. Abdurrahman'ı yeren *Mesâlibu Hişâm ve Yunus* adlı bir eser yazmıştır. Sa'd hakkındaki bu bilgiler, onun suçlamalarını dikkate alınmanın mümkün olmadığını göstermektedir. *Firaku's-Şîa*'daki suçlamalara gelince, biz bu eserin Hasan b. Musa en-Nevbahtî'ye (ö. 310/922) ait olmadığını, Sa'd'ın *Kitâbü'l-Makâlât vel-Firak*'ıyla aynı eser olduğunu düşünüyoruz. Sa'd'ın İbn Nusayr'a yönelttiği suçlamalar ve bunların Nusayrîler tarafından nasıl değerlendirildiği hakkında bk. Ahmet Sonay, *İmâmîyye ve Nusayriyye'de Dört Sefir Telakki* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 76-79.

el-Hasibî (ö. 346/957) ise İmâmiyye'nin güvenilir muhaddislerinden biridir.⁵ Onun *el-Hidâyetü'l-kübrâ* adlı eseri, bunun canlı şahidi konumundadır. Şii literatürde "14 masum" tabiriyle anılan Hz. Peygamber, kızı Hz. Fâtıma ve on iki imamın hayatlarını ve mucizelerini konu edinen eser, Şîa'ya özgü gaybet, rec'at, takiyye gibi inanç esaslarının yaygınlaşmasında kilit rol oynamıştır. Eser, bu özelliği sayesinde İsnâaşerî Şiiliğin temel kaynakları arasına girmiştir.⁶ Bu somut bilgiler, Nusayrîliğin İmâmî-İsnâaşerî kimliğini tekit etmektedir. Ekolün guluv içeren inançlarla itham edilmesi, kanaatimizce bu gerçeği değiştirmeye kâfi değildir. Zira bu ithamların Gaybet-i Suğrâ döneminde (260-329/874-941) İmâmiyye içerisindeki otorite mücadelesi sırasında belli çevreler tarafından üretildiği bilinmektedir. Bu ithamlardan en meşhuru, on iki imama ulûhiyet atfedilmesidir. Fakat bu itham makul gözükmemektedir. Zira Nusayriyye'nin on iki imamı ilahlaştırmadığını gösteren güçlü deliller vardır. Bu bağlamda Muhammed b. Nusayr kanalıyla Şîa imamlarından nakledilen şu cümle son derece önemlidir: "Bizi rızıklandırılmış kullar olarak kabul edin, ondan sonra faziletimiz hakkında dilediğiniz şeyi söyleyin. Çünkü faziletimizi asla idrak edemezsiniz."⁷ Gayet açıktır ki, on iki imamın rızıklandırılmış kullar olduklarına ve faziletlerinin beşeri akılla idrak edilemeyeceğine inanmanın, onları ilahlaştırmakla hiçbir alakası yoktur. Ekolün saygın âlimlerinin aşırılıktan (guluv) ve aşırıya gidenlerden (gulât) arındıkları da hesaba katılırsa,⁸ bahsi geçen ithamın kabul edilmesi ne kadar doğrudur?

Yukarıdaki değerlendirmeleri, Nusayriyye'yi savunmak bağlamında değil, ilmî kriterler çerçevesinde tanı(t)mak bağlamında yaptığımızı özellikle vurgulamak istiyoruz.

Makalemizin sınırları, Nusayrîlik ile ilgili spekülasyonların hepsini ele almaya müsait değildir. Konunun müstakil ve uzun bir çalışmayı gerektirdiği muhakkaktır. Biz, vardığımız sonuçların mutlak doğruluğunu iddia etmemekle birlikte, en azından zihinlerdeki Nusayrîlik tasavvurunun tashihe muhtaç olduğunu sezdirdiğimizi düşünüyor ve burada şu tespiti yapmakla yetiniyoruz: İmâmî-İsnâaşerî Şiiliğin bir kolu olan Nusayriyye; İslam ve imanın tanımı, teşbih ve tecsimin nefyi, cebir ve tefvizin reddi, imamet, rec'at, bedâ, takiyye gibi konularda Usûlî İmâmiyye⁹ ile ittifak etse de nasçı bir metodolojiyi izlemesi, Allah'ın rü'yeti

⁵ Şeyh Tûsî, Hasibî'nin meşhur İmâmiyye âlimlerinden Tef'ûkbürî'ye (ö. 385/995) icazet vermesine dikkat çekmiştir. Çağdaş İmâmilardan Muhsin Emîn el-Âmilî, bunu Hasibî'nin güvenilir (sika) bir muhaddis olduğuna delil saymıştır. bk. Muhsin Emîn el-Âmilî, *A'yânü's-Şî'a* (Beyrut: Dârü't-Ta'âruf, 1403/1983), 5/450.

⁶ Meclisî, *Bihârü'l-envâr* adlı geniş hacimli eserinde, referans aldığı kaynaklar arasında *el-Hidâye*'yi de zikretmiştir. bk. Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr* (Kum: İhyâ'ül-Kütübül-İslâmiyye, 1430/2009), 1/15.

⁷ Hüseyin b. Hamdân el-Hasibî, *el-Hidâyetü'l-kübrâ*, thk. Mustafa Subhî el-Hıdır (Beyrut: Şeriketü'l-A'lamî li'l-Matbû'ât, 1427/2007), 585.

⁸ Sâlih, *en-Nebeü'l-yakîn*, 36-37.

⁹ Usûliyye, Mustafa Öz'ün *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki tarifine göre İmâmiyye Şîası geleneğinde dinî hükümlerin akli istidlâl yoluyla elde edilebileceğini savunan ekolün adıdır. Ekol, akli metot çerçevesinde oluşturduğu fikhî ve kelâmî görüşler neticesinde teşekkül etmiştir. Bu ekolün karşısında, nasçı din anlayışını benimseyen Ahbârî İmâmîlik yer almaktadır. İki ekolün farkları hakkında bk. Abdullah es-Semâhicî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", çev. İbrahim Kutluay, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Haziran 2013), 137-153.

ve nuraniyetine inanması, marifet ve hidâyeti vehbî görmesi ve Muhammed b. Nusayr'ı bâb olarak kabul etmesi gibi konularda ondan ayrılmaktadır.¹⁰

Nusayrîliğin Şîilik içerisindeki yerini tespit ettikten sonra makalemizin ana konusuna geçiş yapabiliriz. Usûlî İmâmîyye-Nusayriyye ilişkisinin izlerini 4./10. asra kadar sürmek mümkündür. Hasîbî'nin öğrencilerinden olup Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şerîf Radî'ye (ö. 406/1015) hocalık yapan Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî'nin¹¹ (ö. 392/1002) vefatıyla başlayan ve yüzyıllarca devam eden süreçte ise iki ekol arasındaki ilişkinin neredeyse tamamen koptuğu gözlenmektedir. İlişkinin kopması, temelde iki ekolü çevreleyip kuşatan baskıcı siyasetin bir sonucudur.¹² Ancak iki ekol arasındaki belirgin fark, Usûliyye gibi güçlü bir organizasyonu ve ilim havzaları bulunmayan Nusayriyye'nin söz konusu baskıdan daha fazla zarar görmüş olmasıdır.¹³ Nitekim Nusayriyye'nin dış dinamiklere ek olarak iç dinamiklerin de etkisiyle dinî, kültürel ve siyasî alanlarda yüzyıllarca süren bir gerileme yaşadığı görülmektedir.¹⁴ Yaşanan gerilemenin, ekolü dış dünyayla irtibat kurabilme imkânından mahrum bıraktığı anlaşılmaktadır.

Uzun süren kopukluktan sonra Usûliyye-Nusayriyye ilişkisini yeniden canlandırmaya yönelik ilk adım, Nusayriyye'nin önde gelen âlimlerinden Şeyh Selman Bıysîn (ö. 1228/1813) tarafından atılmıştır. O, 13./19. asrın başlarında Cebel Âmil'deki Usûlîlerle hem manzum hem mensur türde yazışarak yakın bir dostluk kurmuştur. Bu yazışmalarda sevgi ve kardeşlik duyguları gayet samimi ve ince bir dille ifade edilmiş, Nusayriyye ile Usûliyye arasındaki kopukluktan şikâyetle bulunulmuştur.¹⁵ 13./19. asrın başlarında gerçekleşen bu temas, Şeyh Selman'ın ölümünden 1914 yılına kadar sekteye uğramış, bu tarihten sonra ise iki ekol arasındaki ilişkide tedricî olarak gelişme gözlenmiştir. Bu makalede söz konusu ilişki, kırılma noktalarına dikkat çekmek amacıyla her biri çeyrek asırdan oluşan beş döneme ayrılarak incelenecektir.

¹⁰ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Esad Ali el-Âsî, *el-'Aleviyyân târihen ve mezhebun* (Beyrut: Dârü'l-Mehecce'tü'l-Baydâ', 1432/2011), 419-479.

¹¹ Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/398.

¹² Baskıcı siyaset neticesinde Nusayrîlerin Halep'i terk ederek Lazkiye dağlarına sığındıkları, bu kıraç dağlarda yüzlerce yıl medeniyetten kopuk bir şekilde yaşamak zorunda kaldıkları bilinmektedir. Bu konuda bk. Sâlih, *en-Nebeü'l-yakîn*, 172-175.

¹³ Nusayriyye'nin tarihi hakkında bk. Muhammed Emîn Gâlib et-Tavîl, *Târîhu'l-'Aleviyyân* (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1399/1979); Munir eş-Şerîf, *el-Müslimîn el-'Aleviyyân men hum ve eyne hum* (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1415/1994), 86-106; Sâlih, *en-Nebeü'l-yakîn*, 93-196; Muhammed Ahmed Ali, *el-'Aleviyyân fi't-târîh* (Beyrut: y.y., 1417/1997); Muhammed Havende, *Târîhu'l-'Aleviyyân ve ensâbuhum* (Beyrut: Dârü'l-Mehecce'tü'l-Baydâ', 1425/2004), 277-292; Âsî, *el-'Aleviyyân*, 243-306; Emîl Abbas Âl Ma'rûf, *Târîhu'l-'Aleviyyân fi bilâdi's-Şâm* (Trablus: Dârü'l-Emel ve's-Selâm, 1434/2013); Stefan Winter, *A History of the Alawis* (Princeton: Princeton University Press, 2016).

¹⁴ Nusayriyye'nin günümüze kadar varlığını korumuş olması, tarihsel süreçte maddî ve manevî büyük sıkıntılarla yüzleşmediği anlamına gelmemektedir. Şeyh Süleyman el-Ahmed, Muhammed Kürd Ali'ye yazdığı cevabî mektupta bu konuya şöyle değinmektedir: "Beş asır boyunca art arda siyasî ve ictimâî felaketler yaşayan, bunun tesiriyle son derece bitkin düşen, âlimleri ve sâlihleri inzivaya çekilen, aşiretleri arasında cehaletin kol gezdiği bir toplum hakkında yazmak kolay değildir." bk. Hüseyin Muhammed el-Mazlûm, *el-Müslimîn el-'Aleviyyân beyne müfîtereyâtî'l-aklâm ve cevri'l-hükkâm* (Beyrut: Dârü'l-Mehecce'tü'l-Baydâ', 1422/2001), 2/294.

¹⁵ Sâlih, *en-Nebeü'l-yakîn*, 197-199.

1. 20. Asrın İlk Çeyreğinde Usûliyye-Nusayriyye İlişkisi

20. asrın ilk çeyreğinde Usûliyye ile temasa geçen ilk Nusayriyye âlimleri, Şeyh Süleyman el-Ahmed¹⁶ (ö. 1942) ve Şeyh İbrahim Abdüllatîf¹⁷ (ö. 1916). Nusayrî toplumdaki cehalete, kör taklide ve bâtil geleneklere karşı savaş açan bu iki ıslahat adamı, mensup oldukları topluluğun içe kapalılığına ve fikrî durgunluğuna yol açan uzleti yıkarak 1914 yılında Cebel Âmil'i birlikte ziyaret ettiler.¹⁸ Beyrut, Saydâ ve Sûr'u kapsayan bu ziyarette, Necefli Usûlî âlimlerden Şeyh Muhammed Hüseyin Kâşifülğitâ (ö. 1954) ile tanıştılar.¹⁹ Kâşifülğitâ bu esnada *ed-Dîn ve'l-İslâm* adlı kitabını yayımlamak amacıyla Lübnan'da bulunuyordu.²⁰ Günler süren buluşmalar ve sohbetler neticesinde onunla bahsi geçen âlimler arasında mezhepsel anlamda bir tanışma gerçekleşti ve kardeşlik duyguları pekişti. Bunu, ayrılmalarından sonra birbirleriyle yazışmalarından anlamak mümkündür. Bu yazışmalardan birinde Kâşifülğitâ, Şeyh Süleyman'a şöyle seslenmektedir:

“Sana bu mektubumu yazarken özlemim alevlenmekte, sabır bahçem kurumaktadır. Yazarken, o temiz kökeni, yüce ahlakı ve büyük fazileti anmaktayım.... Benimle sürekli yazışacağınızdan şüphem yoktur. Nitekim tek iletişim aracımız budur.... Son söz olarak benden sana ve senden bana selamların dâim olmasını temenni ediyorum. İzzet, şeref, selamet ve selamla daim ol!”²¹

Şeyh Süleyman'ın bu mektuba yazdığı cevapta şu ifadeler yer almaktadır:

“Ey faziletli üstat! Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi üzerine olsun. Allah şahittir ki - zaten O, şahit olarak yeter- ünsiyetinizle geçirdiğimiz o birkaç saat, kalbimin derinliğinde size sarsılmaz bir sevginin doğmasına sebep oldu. Bunu ibareye sığdırmam ya da işaretle izah etmem mümkün değildir.... Seyyid Sadreddin es-Sadr ve Darwin felsefesini eleştiren büyük filozofla tanışmak, ikisinin bilgi ve birikiminden istifade etmek istiyorum. Bu konuda aracı olman mümkün mü? Bunda maddî ve edebî, dinî ve dünyevî ne kadar fayda olduğunu takdir edersin. Biz böylesi bir çağda böyle bir görevi üstlenmeye şiddetle ihtiyaç duyuyoruz. İrfan matbaasının sahibine de bunları söyledim. Bu konuda bizden yardımınızı esirgeyeceğinizi

¹⁶ Hasan b. Yusuf el-Mekzûn es-Sincârî'den (582-637/1187-1240) sonra Alevî geleneğin en büyük âlimi sayılan el-Ahmed hakkında geniş bilgi için bk. Abdüllatîf Sa'ûd – Muhammed Hasan Şaban, *Hayâtü's-Şeyh Süleyman el-Ahmed* (Lazkiye: y.y., 1405/1985), 1-30; Ali Süleyman el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed* (Dımaşk: Dârü'l-Ferkad, 1431/2010), 17-37, 61-89, 103-115, 187-223.

¹⁷ Çağının büyük fikir adamlarından ve allâmelerinden sayılan Şeyh İbrahim Abdüllatîf hakkında bilgi için bk. Abdüllatîf İbrahim, *ed-Dîvân* (Dımaşk: Matba'atu'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1399/1979), 13-17; es-Sâlih, *en-Nebeü'l-yakîn*, 206; Hâşim Osman, *el-'Aleviyyûn beyne'l-ustûra ve'l-bakîka* (Beyrut: Müessesetü'l-'Alâmî, 1405/1985), 214.

¹⁸ Sa'ûd – Şaban, *Hayâtü's-Şeyh Süleyman el-Ahmed*, 22; Abdüllatîf İbrahim, *ed-Dîvân*, 14-15.

¹⁹ Kâşifülğitâ hakkında genel bilgi için bk. Ahmet Özel, “Kâşifülğitâ, Muhammed Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/19-20.

²⁰ Abdurrahman el-Hayyir, *'Akâidetunâ ve vâkı'unâ nabnu'l-Müslimîn el-Ca'feriyyîn el-'Aleviyyîn* (Dımaşk: Kütüb Zâtü Fâide, 1414/1994), 39.

²¹ Beyrut'ta yazılan 24 Recep 1332 (18 Haziran 1914) tarihli bu mektup için bk. el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*, 68-70.

düşünmüyorum. Değerli üstattan dileğim, eline geçen faydalı eserleri bize göndermesi ve bu konuda en ufak bir maddî külfet üstlenmemesidir.”²²

Kâşifülgitâ Necef'e vardıktan sonra Şeyh Süleyman'a 10 Ramazan 1332 (2 Ağustos 1914) tarihli bir mektup yazmış, bu mektupta sevgisini ve özlemini samimi bir dille ifade etmiş, kendisinden istediği kaynakları gönderme vaadinde bulunmuştur. Benzer içerikli, 11 Ramazan 1332 (3 Ağustos 1914) tarihli bir mektubu da Şeyh İbrahim'e yollamıştır.²³ Kâşifülgitâ, Şeyh Süleyman'ın 25 Şaban 1332 (19 Temmuz 1914) tarihli mektubuna yazdığı cevabî mektupta ise, “Senin, kavminin içinden çıkıp büyük bir aydınlanma hareketi başlatmada, solmuş ümitleri yeşerten bir parıltı vardır. Biz velayet ehlinin arasında senin gibi birkaç kişi olsaydı, fevze ve saadete ulaşırdık.” demektedir ve bir eserine yönelttiği yapıcı eleştiriler için kendisine teşekkür etmektedir.²⁴

Bu yazışmalardan kısa süre sonra Şeyh İbrahim Abdüllatîf 1916 yılında beklenmedik bir şekilde 37 yaşında vefat etmiş,²⁵ Usûliyye âlimleriyle diyalogu bir süreliğine Şeyh Süleyman el-Ahmed tek başına yürütmüştür. O, bu çerçevede Cebel Âmil'in büyük âlimlerinden Seyyid Şerefüddin el-Musevî²⁶ (ö. 1957) ile sıkça yazışmıştır.²⁷ Bu yazışmalardan birinde Musevî kendisine şöyle seslenmiştir:

“Yüksek himmetinize, tükenmez azminize yemin olsun, Haydar el-Kerrâr'ın necdetinden mülhem necdetiniz ve İmam Ali'nin hamiyetinden müktesep hamiyetiniz beni derinden etkilemektedir. Ben kişiliğinize hayranım, vasıflarınıza aşığım.... İbnü'l-Müseyyeb hakkındaki fikrime gelince, onun Ehlibeyt'ten²⁸ inhirafı yadsınamaz. Özellikle Ehlibeyt'e nisbeti kesin biçimde bilinen görüşlere muhalefet ettiği hatırlanırsa, onun durumu daha da netleşir.... Âlimlerimizden bir grup, bazı haberlere istinaden onun Şii olduğunu savunmuşlardır. Ancak biz, *Sebîlü'l-mü'minîn* adlı kitabımızda bu haberlerin zayıflığını ispat ettik.”²⁹

Yukarıdaki mektupta en çok dikkat çeken nokta, Şeyh Süleyman'ın, Musevî'nin Saîd İbnü'l-Müseyyeb (ö. 94/713) hakkındaki görüşünü öğrenmek istemesidir. Nitekim

²² Lazkiye'de yazılan 25 Şaban 1332 (19 Temmuz 1914) tarihli bu mektup için bkz. el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*, 70-72.

²³ Bu mektup için bk. el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*, 77-78.

²⁴ Tarih belirtilmeden gönderilen bu mektubun tamamı için bk. el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*, 78-83.

²⁵ Abdüllatîf İbrahim, *ed-Divân*, 10.

²⁶ Musevî hakkında geniş bilgi için bk. Şerefüddin el-Musevî, *el-Mürâca'ât* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1415/1995), 7-29; İlmî Heyet, *Mu'cemü tabakâti'l-mütekellimîn*, ed. Cafer Subhânî (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1426/2005), 5/299-304; Mustafa Öz, “Şerefeddin el-Âmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/552-553.

²⁷ Musevî'nin Şeyh Süleyman'a gönderdiği mektuplar için bk. el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*, 84-90, 96-98.

²⁸ Ehlibeyt terimini, dilimizde kalıplaşmış hale geldiği için bu şekilde yazmayı tercih ediyoruz.

²⁹ 23 Rebiyülevvel 1332 (19 Şubat 1914) tarihli bu mektup için bk. el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*, 89-90.

İmâmiyye'nin bu meşhur tâbiî hakkında ihtilafa düştüğü bilinmektedir.³⁰ Nusayriyye'nin tamamı ve Usûliyye'nin bir kısmı İbnü'l-Müseyyeb'i tebcil etmekte, ancak Usûliyye'nin geneli yermektedir. Şeyh Süleyman'ın buradaki amacı, polemige girmeden, Musevî'nin bu konuda hangi tarafta yer aldığını öğrenmektir. Bu nedenle o, Musevî'nin kendisinden farklı düşündüğünü anlayınca, ona herhangi bir itirazda bulunmamış ve konuyu kapatmıştır.

Şeyh Süleyman'ın daha az da olsa Dımaşk'ta ikamet eden ve Suriye'deki Usûlîlerin mercii olan Seyyid Muhsin Emîn el-Âmilî³¹ (ö. 1952) ile yazıştığı bilinmektedir.³² Şeyh Süleyman, ileride hem tıp doktoru hem din âlimi olacak oğlu Ali'yi 1923 yılında Âmilî'nin Dımaşk'ta kurduğu el-Medresetü'l-'Aleviyye'ye göndermiş, orada iki yıl eğitim almasını sağlamıştır. Ali Süleyman el-Ahmed, bu medresede geçirdiği iki senenin benliğinde derin izler bıraktığını, bu medresede dinî vecibeleri icra etme sevgisini kazandığını ve İslâm'ın temel ilkelerini öğrendiğini bildirmektedir.³³

1925 yılına gelindiğinde Şeyh İbrahim Abdüllatîf'in oğlu ve aynı zamanda Şeyh Süleyman el-Ahmed'in öğrencisi olan Şeyh Abdüllatîf İbrahim'in (1903-1995) Şerefüddin el-Musevî ile Sûr şehrinde buluştuğu ve birçok defa yazıştığı görülür. Musevî bu yazışmaların önemine şu sözleriyle değinmiştir: "Aramızdaki yazışmalar derlenirse kendi babında çok değerli bir kitap meydana gelebilir. Güzel bir eser teşkil edecek bu kitabın eski ve yeni kaynaklarının çoğu elimizin altındadır. Bu kitabın kaleminiz tarafından derlenmesi münasiptir. Bu konuda son karar sizindir."³⁴ Şeyh Abdüllatîf aynı yılda Muhsin Emîn el-Amilî ile de iletişim kurmuş ve şer'î meseleler konusunda uzun müddet yazışmıştır.³⁵

Yukarıdaki verilerden, 20. asrın ilk çeyreğinde Usûliyye-Nusayriyye ilişkisinin ilmî-edebî bir zeminde ilerlediği, siyasetin etkisinden uzak olduğu anlaşılmaktadır.

2. 20. Asrın İkinci Çeyreğinde Usûliyye-Nusayriyye İlişkisi

20. asrın ikinci çeyreğinde Usûliyye ve Nusayriyye âlimleri arasındaki iletişimin yoğunlaştığı gözlenmektedir. Bu çerçevede Şeyh Abdüllatîf İbrahim 1933 yılında babasının yakın dostu olan ve 1919 yılından ölümüne dek merci-i taklid görevinde bulunan Şeyh Muhammed Hüseyin Kâşifülgâtâ ile iletişim kurmuş, fıkıh alanında onunla birçok defa yazışmıştır.³⁶ Şeyh Abdüllatîf, Kâşifülgâtâ'ya methiye olarak yazdığı zarif kasideye, cevabıyla

³⁰ Muhammed b. Ömer el-Keşşî, *İhtiyârü ma'rifeti'r-ricâl* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1427/2006), 108-111.

³¹ Âmilî hakkında genel bilgi için bk. Ahmet Özel, "Muhsin el-Emin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/46-47.

³² Âmilî'nin Şeyh Süleyman'a gönderdiği mektuplar için bk. el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*, 95-96.

³³ Bu malumatı bizimle paylaşan Lübnan Alevî İslâm Meclisi üyelerinden Şeyh Ahmed el-Âsî'ye teşekkürlerimizi sunuyoruz.

³⁴ Abdüllatîf İbrahim, *ed-Dîvân*, 11.

³⁵ Abdüllatîf İbrahim, *ed-Dîvân*, 11.

³⁶ Abdüllatîf İbrahim, *ed-Dîvân*, 11-12.

birlikte divanında yer vermiştir.³⁷ Şeyh Abdüllatîf ayrıca 1946 yılında Baalbek müftüsü Şeyh Habîb İbrahim el-Âmilî (ö. 1965) ile de yazışmaya başlamıştır.³⁸

Bu dönemde, bir önceki dönemden farklı olarak Usûliyye'nin Nusayrîliği kendi potasında eritebilmek adına adımlar attığı görülmektedir. Mesela Şeyh Habîb el-Âmilî, o yıllarda Nusayrî gençlerden oluşan bir grubu dinî eğitim almak üzere Necef'e yollamayı düşünmüştür. Bu düşünceye hem bazı Nusayrî din adamları hem de Necef'teki dinî mercilerden Seyyid Muhsin el-Hekîm (ö. 1970) destek vermiştir. Hekîm, on kişiden oluşan grubun³⁹ her ferdine aylık dört dinar maaş bağlamıştır.⁴⁰ Buna benzer bir proje 1946-1947 yıllarında denenmiş, 10 küsur öğrenci Necef'e gönderilmiştir. Ancak onların buradaki eğitim sistemine adapte olamamaları ve Necef'teki öğrencilerin onlara ılımlı bakmaması nedeniyle istenilen sonuç alınamamıştır.⁴¹

1947 yılında Muhsin Emîn el-Âmilî Lazkiye'ye bir heyet göndermiş, bu heyete yardım eden Şeyh Abdurrahman el-Hayyir'e⁴² (ö. 1986) 24 Şevval 1366 (10 Eylül 1947) tarihli bir teşekkür mektubu yazmıştır.⁴³ Bu hâdis, Necef ve Dımaşk'taki Usûlî mercilerin Nusayriyye'yi etki altına alma hususunda birbiriyle rekabet ettikleri izlenimini uyandırmaktadır. İlerleyen süreç, bu rekabette Necef'in daha güçlü taraf olduğunu gösterecektir. Bunda, Muhsin Emîn'den sonra Dımaşk'ta onun düzeyinde bir Şîî merci yetişmemesi etkili olmuş gözükmektedir.

3. 20. Asrın Üçüncü Çeyreğinde Usûliyye-Nusayriyye İlişkisi

1940'lı yıllardaki dikkat çekici hâdiselerden sonra, 1950 yılında Usûliyye-Nusayriyye ilişkisi açısından kritik bir gelişme yaşanmıştır. Seyyid Muhsin el-Hekîm, bu yılda Şeyh Habîb el-Âmilî'yi Suriye ve Lübnan'daki Alevîlerle iletişime geçmekle görevlendirmiştir.⁴⁴ Şeyh Habîb, görevi çerçevesinde sırasıyla Trablus, Tartus ve Lazkiye'yi ziyaret ederek dönemin saygın Alevî din adamlarıyla ve edipleriyle tanışmıştır. Onlardan yakın ilgi ve saygı görmüştür. Şeyh Habîb onlarla birlikte 1951 yılında Caferî fıkhını yaymayı ve Caferî mezhebine uygun mescitler ve medreseler inşa etmeyi amaçlayan "Caferî İslâmî Hayır Cemiyeti" adlı derneği kurmuştur. Derneğin başkanlığına, Lazkiye'de ikamet eden Usûlîlerden Şerîf Abdullah getirilmiştir.⁴⁵ Şeyh Habîb, *el-İslâm fî me'ârifîhi ve funûnîhi* adlı dergisinde, daha doğrusu müteselsil kitabında, bu derneğin kurulmasının doğurduğu heyecanı yansıtmış ve basında bu konuda çıkan haberlere yer vermiştir.⁴⁶ Ayrıca derneğin altı maddeden oluşan tüzüğünü

³⁷ Abdüllatîf İbrahim, *ed-Dîvân*, 85-91.

³⁸ İki âlimin birbirine yazdıkları ilk iki mektup için bk. Hıdır Muhammed Nebhâ, *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil* (Beyrut: Menşûrât Dîfâf, 2013), 91-100.

³⁹ Grup üyelerinin adları ve toplu çekildikleri fotoğraf için bk. Nebhâ, *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 160.

⁴⁰ Nebhâ, *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 118.

⁴¹ Hayyir, *'Akâdetunâ ve vâki'unâ*, 73.

⁴² Önde gelen Alevî âlimlerden Hayyir'in biyografisi için bk. Hayyir, *'Akâdetunâ ve vâki'unâ*, 103-106.

⁴³ Abdurrahman el-Hayyir, *er-Red 'ala'd-Dektûr Şâkir Mustafa* (Dımaşk: Kütüb Zâtü Fâide, 1416/1996), 76.

⁴⁴ Nebhâ, *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 45.

⁴⁵ Nebhâ, *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 49.

⁴⁶ Nebhâ, *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 49-50.

kaydetmiştir. Derneğin dinî, ilmî, islahatçı, siyasetten ve hizipçilikten uzak olduğunu; İslâm kültürünü yaymayı, mescitler ve dinî medreseler açmayı, Alevîlerin Caferî mezhebine göre dinî eğitim almasını yaygınlaştırmayı, yoksul öğrencileri ücretsiz okutmayı, hastaneler inşa etmeyi, İslâm mezhepleri arasında yakınlaşma fikrini ve diğer gruplarla uzlaşmayı amaçladığını vurgulamıştır.⁴⁷ Derneğin kurulmasından sonra Şeyh Abdullatîf İbrahim, Şeyh Habîb'e 14 Ramazan 1370 (19 Haziran 1951) tarihli bir mektup göndermiş ve Alevî gençlerin derneğe ilgisinden bahsederek çalışmalarını yöreleştirmiştir.⁴⁸

Şeyh Habîb, Şerîf Abdullah'ın daveti üzerine 15 Şevval 1370 (20 Temmuz 1951) tarihinde dernek üyelerinin özel toplantısına katılmıştır. Toplantıdan sonra Alevî din adamlarından Şeyh 'Îd el-Hayyir ile Şeyh Muhammed Hâmid, akşam vakti Şerîf Abdullah'ın evinde Şeyh Habîb ile buluşmuşlardır. Lübnanlı Usûlî âlimlerden Ahmed ez-Zeyn'in sahibi olduğu *el-İrfân* dergisinin Şevvâl 1370 (Temmuz 1951) sayısında Alevîler aleyhinde bir yazıya yer verilmesinden duydukları üzüntüyü Şeyh Habîb'e bildirmişlerdir. Bu yazı, meşhur Alman şarkiyatçı Strothmann'a aitti ve Halep Üniversitesi'nden Üstat Muhammed Muhyiddîn el-Hâşimî tarafından Arapçaya çevrilmişti. Şeyh 'Îd, "Ey Şeyh Habîb! Alevîler sen gelmeden önce de, sen geldikten sonra da eziyete uğradılar." diyerek sitemde bulununca, Şeyh Habîb ondan sabırlı olmasını dilemiş, yeryüzünün Allah'a ait olduğunu ve onu kullarından dilediğine miras bırakacağını, mutlu sonun takva sahiplerine nasip olacağını hatırlatmıştır.⁴⁹

Şeyh Habîb, derneğin Bânyâs'ta yapılan 14 Zilkade 1370 (17 Ağustos 1951) tarihli ikinci toplantısına da katılmıştır. Önde gelen Alevî âlimlerden Şeyh Hüseyin Meyhûb'un (ö. 1959) ev sahipliğinde gerçekleşen toplantı, Cuma namazının kılınmasından ve öğle yemeğinin yenmesinden sonra 200'den fazla Alevî şeyhin ve diğer gruplardan küçük bir azınlığın katılımıyla başlamıştır. Şerîf Abdullah'ın kısa bir açılış konuşmasından sonra dernek genel sekreteri Şeyh Abdurrahman el-Hayyir derneğin amaçlarını açıklamış, cemaati derneğe destek vermeye çağırmıştır. Kendisinden sonra Tartus'tan bir şeyh söz alarak iki önemli soru tarh etmiştir: 1) Alevîlerin dini ve mezhebi üzerinde bir değişiklik yapılmak mı istenmektedir? 2) Derneğin adında neden "Alevî İslâmî" değil de "Caferî İslâmî" tabiri kullanılmıştır?⁵⁰ Hayyir, birinci soruyu cevaplarırken Alevîlik inancında herhangi bir değişikliğin söz konusu olmadığını, Caferîlik mezhebiyle Alevîlik mezhebinin aslında eskiden beri aynı olduğunu, ancak Alevî camianın karşılaştığı zor şartlar nedeniyle duraklama yaşadığını, şu anda ise mezhebini yenilemek için hamle yapmak istediğini belirtmiştir. İkinci sorunun cevabında ise Caferî ile Alevî arasında fark bulunmadığını, her Caferînin Alevî ve her Alevînin Caferî olduğunu söylemiştir. Hayyir'in cevaplarından sonra Tartuslu şeyh, mezhebin neden diğer imamlara değil de İmam Cafer es-Sâdık'a (ö. 148/765) nisbet edildiğini sormuştur. Hayyir, cevabı Şeyh Habîb'e havale etmiş, o da döneminde İmam es-Sâdık'ın herkesin imamı olmasıyla bu durumu açıklamıştır. Alevî kadınlardan Şeyh Yasin'in, "Hanefî ve Şafîî adlandırmalarına

⁴⁷ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli 'Âmil*, 50.

⁴⁸ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli 'Âmil*, 50.

⁴⁹ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli 'Âmil*, 50-51.

⁵⁰ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli 'Âmil*, 52.

mukabil Caferî denmiştir. Amaç, diğer mezheplerden ayırt edilmektir.” şeklindeki görüşüne Şeyh Habib itiraz etmiş, bu doğru olsaydı mezhebe Alevî, Hasanî ya da Hüseyinî gibi adların da verilebileceğini öne sürmüştür. İmam es-Sâdık’ın içinde bulunduğu şartların, onu mezhep imamı ve Ehlibeyt mezhebinin yayıcısı yaptığını, işte bu sebeple mezhebin ona nisbet edildiğini belirtmiştir.⁵¹ Bu suretle tartışma sona ermiş, Hayyir, ayağa kalkarak alınan kararları okumuş ve hazır cemaati derneğe maddî yardım yapmaya çağırmıştır. Böylece insanlar bağışta bulunmaya ve derneğe üye olmak için adlarını yazdırmaya başlamışlardır. Amaçlarını gerçekleştirebilmesi için derneğin desteklenmesi üzerinde uzlaşşı sağlanmıştır.⁵²

Burada bir parantez açıp yukarıdaki sorularla bunlara verilen cevapları analiz etmekte fayda görüyoruz. Tartuslu şeyhin soruları, Caferî İslâmî Hayır Cemiyeti hakkında Alevî camiada şüpheler bulunduğunu göstermektedir. Tartuslu şeyhin ve muhtemelen toplantıdaki diğer pek çok şeyhin, Alevîlerin fikhî ve itikadî öğretileri üzerinde bir değişiklik yapılmasından endişe duydukları, cemiyetin isminde Alevî ismi yerine Caferî isminin yer almasını bunun bir işareti olarak gördükleri sezilmektedir. Aslında Alevîler nezdinde Hz. Ali’ye intisap etmekle torunu Cafer es-Sâdık’a intisap etmek arasında bir fark yoktur. Fakat tarihsel süreçte Alevî ismi daha çok Nusayrîlikle, Caferî ismi ise Ahbârî ve Usûlî İmâmîlikle özdeşleşmiştir. Muhtemelen cemiyetin ismi hususundaki endişe tam da noktadan kaynaklanmıştır. Dolayısıyla bu endişeyi dile getiren şeyh, haksız sayılamaz. Hayyir’in şeyhe verdiği cevaplar ise tatmin edici gözükmemektedir. Zira İmâmîyye’nin tüm kolları Cafer es-Sâdık’ın fikhına bağlı olsalar da her birinin bu fıkha bakış açısı farklıdır. Alevîlik ve Ahbârîlik nasçı din anlayışını benimsedikleri için şüphesiz daha fazla ortak noktaya sahiptirler.⁵³ Ancak içtihadı yoğun olarak kullanan Usûlîlik, fikhî ve itikadî birçok konuda Alevîlikten ve Ahbârîlikten farklı bir çizgiye sahiptir. Hayyir, Alevîlerin tarihsel süreçte zor şartlarla karşılaşmalarından ötürü duraklama yaşadıklarını söylemekle doğru bir tespit yapmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Hayyir ve benzerleri, İmâmîyye’nin en güçlü ve organize kolu olan Usûlîyye’ye sığınmayı, bu duraklamadan kurtulabilmenin tek çaresi görmekteydiler. Onlar bu kanaate, Alevîlerin maddî ve manevî açılardan tükeniş noktasına geldiklerini düşündükleri için varmış olabilirler. Ancak onlar, buldukları çarenin tehlikelerini iyi hesaplamış gözükmemektedirler. Tartuslu şeyhin, mezhebe Caferîlik adının verilmesi hususundaki sorusu, daha önceki sorularına verilen cevapları yetersiz bulduğunu ima etmektedir. Bu soruya Şeyh Habib’in verdiği ilk cevap isabetsizdir. Zira Cafer es-Sâdık herkes tarafından imam kabul edilmemiştir. Şeyh Yasin’in verdiği cevapla Şeyh Habib’in verdiği ikinci cevabın her ikisi de isabetlidir ve aslında birbirini tamamlamaktadır.

⁵¹ Nebhâ, *Cebelü’l-‘Alevîyyîn ve Cebelü ‘Amil*, 53.

⁵² Nebhâ, *Cebelü’l-‘Alevîyyîn ve Cebelü ‘Amil*, 54.

⁵³ Âsî, Alevîlik ile Ahbârîlik arasındaki benzer ve farklı noktaları şu şekilde özetler: “Biz Alevîler, içtihadı reddetmek konusunda Ahbârîlerle beraberiz. Ne var ki onların, ahbârî içeren dört kitabın senetlerinin kesin olduğu ve bu kitaplardaki tüm haberlerin mevsum olduğu yönündeki görüşüne katılmıyoruz. Onların, tahrim konusunda şüpheye düşülürse söz konusu kitaplardaki delillerin ıskat edilerek ihtiyatlı davranmanın zorunlu olması şeklindeki düşüncesini ise benimsiyoruz.” bk. Âsî, *el-‘Alevîyyîn*, 399.

Açtığımız parantezi kapattıktan sonra konumuza kaldığımız yerden devam edebiliriz. Şeyh Habîb, Caferî İslâmî Hayır Cemiyeti'nin Cebele ile Bânyâs arasında dinî ilimleri öğreten bir külliye inşa etmeye karar verdiğini bildirmiştir. O, Alevî gençlerin çağdaş ilimleri tahsil etmesine de ön ayak olmak istemiş, bu çerçevede Âmiliyye Külliyesi'nin sahibi Reşîd Baydûn'a bir mektup yazarak külliyenin birinci kademesine 10 Alevî öğrencinin ücretsiz kabul edilmesini kendisinden rica etmiştir. Baydûn, Şeyh Habîb'e birinci kademenin tertibinin bitmemiş olmasını mazeret göstermiş, fakat bir sonraki seneye 15 Alevî öğrenciyi ücretsiz kabul edeceğini vaat etmiştir.⁵⁴

Şeyh Habîb, Alevî din adamlarından yaklaşık 100 mektup almış ve bunlara cevaplarıyla birlikte *el-İslâm fî me'ârifîhi ve funûnîhi* adlı dergisinde yer vermiştir. Bu mektuplardan ilki, 1946 yılında Şeyh Abdüllatîf İbrahim'den, sonuncusu ise 1956 yılında Şeyh Muhammed Hâmîd'den gelmiştir.⁵⁵ Şeyh Habîb'in Alevîlere yönelik projesinin bu tarihten sonraki akıbeti meçhuldür. Bununla birlikte Şeyh Habîb'in 1965 yılında vefat etmesiyle projenin kesintiye uğradığı anlaşılmaktadır.

1951 yılında Kâşifülgitâ'nın Caferî İslâmî Hayır Cemiyeti konusunda Hayyir'e mektup yazdığı, onun da kendisine derneğin durumunu anlatan 18 Şevval 1370 (23 Temmuz 1951) tarihli bir cevap yolladığı görülmektedir.⁵⁶ Bu hâdise, Usûliyye'nin en büyük mercüinin Alevîlerle yakından ilgilendiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Yine bu dönemde Alevî din adamlarının Usûlî çizgiye uygun eserler verdikleri göze çarpmaktadır. Mesela 1952 yılında Şeyh Abdüllatîf el-Hayyir ile Şeyh Mahmud es-Sâlih, Abdurrahman el-Hayyir'in gözetiminde *el-Mubtasaru'l-câmi' fî usûli'd-dîn ve fîrû'ibi* adlı bir eser yayımlamışlardır. Şeyh Habîb, bu eseri iki ekolün tek bir ekole dönüştüğünün göstergesi olarak telakki etmiştir.⁵⁷ Usûlî çizgideki bu eser iki kısımdan oluşmaktaydı. Birinci kısım, usule dair olup tevhit, adalet, nübüvvet, imamet ve mead konularını kapsıyor ve Ali b. Ebû Tâlib'den Muhammed b. Hasan el-Mehdî'ye kadar on iki imamın imametlerini tekit ediyordu. İkinci kısım ise fûrua ilişkin olup taklîdin anlamını açıklayan bir mukaddimeyle başlıyor, ardından abdest, namaz, oruç, zekât, hac ve cihat konularını ele alıyordu.⁵⁸ Eserin sonunda, Suriye Hükümeti'nin ve baş müftü Şeyh Muhammed Şükrî el-Ustuvânî'nin 1952 yılında imzaladığı, Caferî mezhebinin geçerliliğini gösteren iki kararnameye yer verilmişti.⁵⁹

Bu siyakta, Necef'te eğitim gören Tartuslu Şeyh Mahmud Murhic el-Fâtımî'nin önde gelen Alevî âlimlerden Şeyh Haydar Muhammed'e (ö. 1991) Bağdat'tan 1953 yılında gönderdiği mektuba değinmemiz gerekir. Fâtımî, mektubunda Şeyh Haydar'a Şii ilkeleri yaşatma yolunda harcadığı emeklerin Irak ve İran'daki âlimler tarafından takdir edildiğini, bu âlimlerin başında da Seyyid Hibetüddîn eş-Şehristânî'nin geldiğini haber vermiştir. Ayrıca

⁵⁴ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli 'Âmil*, 54.

⁵⁵ Bu mektuplar için bk. Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli 'Âmil*, 59-358.

⁵⁶ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Dektûr Şâkir Mustafa*, 76.

⁵⁷ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli 'Âmil*, 55.

⁵⁸ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli 'Âmil*, 55-56.

⁵⁹ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Dektûr Şâkir Mustafa*, 26.

mektubunda, Seyyid Hibetüddîn'in Alevî âlimlerle Usûlî âlimler arasında iletişim kurulmasını, fikir alışverişi yapılması, sevgi bağlarının kuvvetlendirilmesi ve şiddetle ihtiyaç duyulan güç birliğinin kurulması açılarından önemsendiğini aktarmıştır. Mektubun önemli pasajlarından biri de Seyyid Hibetüddîn'in Alevîlere yöneltilen guluv ithamını kalemi ve diliyle reddettiğinin belirtilmesidir.⁶⁰

1960'lı yıllarda da bazı Usûlî âlimlerin Alevîlere ilgileri devam etmiştir. Örneğin 1961 yılında Caferî Şer'iyye Mahkemesi Müsteşarı Şeyh Muhammed Cevâd Muğniyye⁶¹ (ö. 1979) Alevî bölgeleri ziyaret etmiş, ziyaretinden sonra Şeyh Abdüllatîf İbrahim'e 8 Zilkade 1381 (23 Nisan 1964) tarihli bir mektup göndermiştir. Mektupta şu ifadeler yer almıştır:

“Değerli Alevî kardeşlerimi ziyaretim sebebiyle gerçekten mutluyum, son derece huzurluyum. Zira onların ihlas, iman ve sahih dine bağlılıklarını gözlerimle gördüm. Bizimle onlar arasında hiçbir fark olmadığını - Allah'a hamd ve binlerce şükür olsun- kesin bir şekilde anladım. Bir araya geldiğimiz kısa süre içerisinde kıymetli şahsiyetinizde tecelli eden iyilik, onur ve temizliği hissettim. Benzer şekilde kavrayış, bilgi, analiz ve dinî bilincinizin farkına vardım. Allah bu ümmette emsalinizi arttırsın. Suretiniz zihnimde ve aklımda olup beni asla yalnız bırakmamaktadır. Bir kere daha söylüyorum: Genel olarak Alevî kardeşlerimle, özelde ise sizinle tanışmaktan son derece mutlu oldum. Değerli kardeşim! Biz ve siz aynı yolda, aynı hedefe ilerleyen tek bir yüreğiz. Bu yol, hakka ve hak ehline bağlılıktır. Hedef ise Allah'ın rızasını kazanmaktır.”⁶²

Muğniyye ayrıca Tartus'ta bulunan İmam Ali Mescidi'nin imamı Şeyh Abdülkerim Ali Hasan'a ve Doktor Hasan el-Hasan'a da benzer içerikli birer mektup göndermiştir.⁶³ Muğniyye'nin, Alevî İslâm Hayır Derneği'nin daveti üzerine Trablus'ta Cebel Muhsin'in bitişiğindeki İmam Ali Mescidi'nde “İmam Ali'nin Doğumunun Anısı” münasebetiyle düzenlenen toplantıya katıldığı ve burada uzun bir konuşma yaptığı da dikkat çekmektedir.⁶⁴ Bununla birlikte Muğniyye'nin Alevîlere yönelik faaliyetlerinin Şeyh Habîb'in faaliyetleri kadar uzun soluklu ve yoğun olmadığı anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan, Şeyh Abdurrahman el-Hayyir 1963 yılında *Kitâbu's-Salât ve's-sıyâm vifka'l-mezhebi'l-Caferî* adlı bir kitapçık yayımlamıştır. Usûlî çizgide yazılan kitapçığın girişinde Hüseyin Mekî el-Âmilî'nin şu ibareleri dikkat çekmektedir: “Bu değerli risaleyi gözden geçirdim ve üzerinde bazı düzeltmeler yaptım. Bu haliyle risale, İmam el-Hekîm'in (Allah ömrünü uzatsın) fetvalarına uygundur. Onunla amel etmek inşallah caizdir.”⁶⁵ Hayyir, kitapçığını el-Hekîm'e onaylatmakla eserine meşruiyet kazandırmayı amaçlamış olabilir.

⁶⁰ İlmî Heyet, *Fî ribâbi'z-zîkrâ: eş-Şeyh Haydar Muhammed Haydar* (Dımaşk: el-Ehâli li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1412/1992), 563.

⁶¹ Hakkında genel bilgi için bk. Ahmet Özel, “Muğniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), EK-2/284-288.

⁶² Mazlûm, *el-Müslimîn el-'Aleviyyûn*, 1/148-149.

⁶³ Mazlûm, *el-Müslimîn el-'Aleviyyûn*, 1/149.

⁶⁴ Mazlûm, *el-Müslimîn el-'Aleviyyûn*, 1/149-154.

⁶⁵ Abdurrahman el-Hayyir, *Kitâbu's-Salât ve's-sıyâm vifka'l-mezhebi'l-Caferî* (Dımaşk: Matba'atu'l-İnşâ', 1387/1967), 1.

Ancak Alevîler açısından düşünüldüğünde, bu davranış, Usûlî bir âlimin otoritesinin kabul edilmesi anlamına geldiği için rencide edici gözükmemektedir.

1971 yılında Hâfız el-Esed'in (ö. 2000) Suriye devlet başkanı olmasıyla⁶⁶ Usûliyye-Nusayriyye ilişkisi yeni bir merhaleye girmiştir. Alevî kökenli birinin devlet başkanı olması, Seleflerin tepkisini çekmiş, Alevîlik aleyhinde bir karalama kampanyasının başlamasına yol açmıştır. Suriye ve Lübnan'daki 80 Alevî din adamı bu durumdan vazife çıkararak Alevîlere atılan iftiralara karşı 1972 yılında "Beyânu 'Akîdeti'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn" adlı bir bildiri yayımlamışlardır.⁶⁷ Bu bildirin ön sözünü, Usûlî âlimlerden Seyyid Hasan Mehdî eş-Şîrâzî'nin yazması manidardır. Bu, Usûliyye'nin Alevîlerle aynı safta yer aldığı ilanı anlamına gelmektedir. Şîrâzî ön sözünde şöyle demektedir:

"Önde gelen Alevî âlimlerin icmasıyla yayımlanan bu bildiri, bilinen gerçekleri tasdik etmiştir. Bu bildiri aracılığıyla Alevî Müslüman kardeşlerimiz hizipçilikten geriye kalan sislerin üzerine başlarını kaldırmış ve yüksek sesle şunu haykırmişlardır: 'Biz, dediğimiz gibiyiz. Başkalarının bizim hakkımızda dedikleri gibi değiliz.' Fazilet sahibi şeyhlerin kamuoyuna duyurduğu bu bildiri, iki noktayı açık seçik biçimde göstermektedir. Birinci nokta şudur: Alevîler Şîî'dir. Emîrî'l-mü'minîn Ali b. Ebû Tâlib'in velâyetine intisap etmektedirler. Bazı Alevîler, diğer bazı Şîîler gibi hem velâyet hem de soy bakımından İmam Ali'ye dayanmaktadırlar. İkinci nokta da şudur: Alevîlik ve Şîîlik, İmâmiyye ve Caferiyye gibi eş anlamlı iki kelimedir. Her Şîî, Alevî akideye ve her Alevî Şîî mezhebe bağlıdır."⁶⁸

Aslında Şîrâzî de Alevîlerle diğer İmâmîler arasında bazı farkların bulunduğunu bilmektedir. Ancak dönemin siyasî konjonktürü, farkların görmezden gelinmesini ve tüm İmâmîlerin ortak hareket etmesini gerektirmiş gözükmemektedir.

1973 yılına gelindiğinde Lübnan Yüksek Şîî İslâm Meclisi Başkanı Seyyid Musa es-Sadr'ın (ö. 1978) Trablus'taki Alevîlere yönelik ciddi bir açılım başlattığı gözlenmektedir. O dönemde Lübnan Alevîleri ikinci sınıf vatandaş muamelesi görüyor ve devlet kademelerinde istihdam edilmiyorlardı. Sadr, onların bu mağduriyetini Usûlîler açısından fırsata çevirmek istemiş, Alevîlere, Caferî ismini kullanmaları durumunda birinci sınıf vatandaşlar gibi muamele görececeklerini vaat etmiştir. Bu konuda 13 Safer 1392 (29 Mart 1972) tarihinde Yüksek Şîî İslâm Meclisi'nde düzenlenen geniş toplantıda, Alevî ve Şîî isimlerinin, tek bir mezhebin ve tek bir grubun, yani Caferî grubun coğrafî iki ismi olduğu noktasında ittifak edilmiştir. Alevîlere yapılan haksızlıkların ortadan kaldırılması için şu kararlar alınmıştır: 1) Trablus'ta Alevî bir müftünün görev yapacağı bir fetva merkezi kurulması 2) Caferî mahkemelerin Şîî ve Alevîlerin davalarına bakma yetkisine sahip kılınması 3) Devlet kadrolarında istihdam konusunda Alevîlerle Şîîler arasında eşitlik sağlanması ve bunun Sivil Hizmet Meclisi'ne bildirilmesi 4) Kimliklerde Alevî yerine Şîî kelimesinin kullanılmasının

⁶⁶ el-Esed dönemi hakkında bk. Hâşim Osman, *Târîhu Sûriyye el-badîs ('Abdu Hâfız el-Esed)* (Beirut: Rıyâd er-Reyyis li'l-Kütüb ve'n-Neşr, 1435/2014). el-Esed'in son on yılını ele alan bir çalışma için bk. Büseynâ Şaban, *'Aşratü a'vâm me'a Hâfız el-Esed 1990-2000* (Beirut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1436/2015).

⁶⁷ İlmî Heyet, *Beyânu 'akîdeti'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn* (Beirut: Dârü'l-Mehecce'ti'l-Baydâ', 1425/2004).

⁶⁸ Mazlûm, *el-Müslimîn el-'Aleviyyîn*, 1/127-128.

mezhep değişikliği değil, isim düzeltme olarak değerlendirilmesi (bunun tersi de doğrudur) 5) Şer'î mahkemelerde Alevî kadı ve memurlar görevlendirilmesi 6) Trablus'ta Alevîler için bir milletvekili kontenjanı oluşturmak için çaba harcanması.⁶⁹

Bu kararlar doğrultusunda Şeyh Ali Mansur Trablus müftülüğüne, Şeyh Ali Aziz İbrahim Trablus fetva müderrisliğine atanmıştır. Müftüye 550, müderrise 250 Lübnan lirası aylık maaş bağlanmıştır.⁷⁰ Lübnan Caferî Şer'î Mahkemeleri Başkanı ve Genel Müdürü Şeyh Hüseyin el-Hatîb, Alevîlere Caferîler gibi muamele edilmesi yönünde fetva vermiştir.⁷¹ Ancak Lübnan Alevîlerine yönelik bu açılım, Alevî kimliği buharlaştırdığı için tehlikeli bulunmuş ve genel kabul görmemiştir. Alevîler alternatif olarak vatandaşlık haklarını savunmak amacıyla Ali Yusuf 'Îd önderliğinde 1973 yılında "Hareketü's-Şebâb el-'Alevî" adlı bir hareket başlatmışlardır. Lübnan iç savaşının 1990 yılında bitmesiyle imzalanan Taif anlaşması neticesinde Alevîler haklarına kavuşmuşlar, 1995 yılında dinî işlerini yürütmek üzere Trablus'ta Alevî İslâm Meclisi'ni kurmuşlardır. Bu meclis, Beyrut'taki Şîî İslâm Meclisi'nden bağımsız olmakla birlikte onunla yakın diyalog içerisindeydi.

4. 20. Asrın Dördüncü Çeyreğinde Usûliyye-Nusayriyye İlişkisi

20. asrın dördüncü çeyreğinde Usûlî âlimlerle Alevî âlimlerin yakın temas halinde olduğu gözlenmektedir. Bunu, Alevî âlimlerin Alevîlik hakkındaki kitaplarına Usûlî âlimlerin yazdıkları mukaddimelerden anlamak mümkündür. Örneğin Şeyh Ali Aziz İbrahim'in⁷² Beyrut'ta 1995 yılında yayımladığı *el-'Alevîyyîn beyne'l-guluv ve'l-felsefe ve't-tasavvuf ve't-teşeyyû* adlı kitabın⁷³ ön sözünü Lübnan Yüksek Şîî İslâm Meclisi Başkanı Seyyid Muhammed Mehdi Şemseddîn (ö. 2001) yazmıştır. Ön sözde şu ifadeler yer almıştır:

"İsnâaşerî İmâmîyye Şîasî'ndan olan Alevîler, Müslümanların ihtilaf ve taassup sorununun doğurduğu açık ve üzücü bir örnektir. Alevîlerin hâkim güçlerle ihtilafı, bu güçler tarafından toplumdan soyutlanıp muhasara edilmelerine ve haklarında iftiralar atılmasına neden olmuştur. Bu durum onların İslâm toplumuyla, hatta mezheplerinin cumhurunu oluşturan İsnâaşerî İmâmîyye mezhebiyle bile bağlarını ve iletişimlerini kesmeleriyle sonuçlanmıştır. Tam da bu noktadan, onlar hakkında şüpheler doğmuş, ithamlar artmış ve kökleşmiştir. Öyle ki, onların İslâm'a nispetinde bile şüphe edilmiş, iş, İslâm'dan çıkıp küfre girdiklerine hüküm verilmesine kadar varmıştır.... Oysaki İslâm birleştirici bir dindir ve Alevî âlimlerin kitapları, aydınlarının beyanları onların bu dine bağlılıklarını ortaya koymaktadır."⁷⁴

Şemseddîn'in tespitlerinin genel anlamda isabetli ve dikkate değer olduğunu düşünüyoruz. Ancak onun burada çok önemli bir noktayı ihmal ettiğini de belirtmeliyiz. Bu

⁶⁹ Nebhâ, *Cebelü'l-'Alevîyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 10.

⁷⁰ Nebhâ, *Cebelü'l-'Alevîyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 8-9.

⁷¹ Nebhâ, *Cebelü'l-'Alevîyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 375-76.

⁷² Mazlûm, bu şahsın Alevîleri temsil etmediğini, Alevîler hakkında yazdıklarının zayıf ve hatalı olduğunu, bu nedenle yazılarının tüm Alevîler tarafından reddedildiğini söylemektedir. bk. Mazlûm, *el-Müslimûn el-'Alevîyyîn*, 1/168.

⁷³ Mazlûm'un bu esere yönelik eleştirileri için bk. Mazlûm, *el-Müslimûn el-'Alevîyyîn*, 2/297-326.

⁷⁴ Mazlûm, *el-Müslimûn el-'Alevîyyîn*, 1/168-171.

nokta, Alevîleri diğer İmâmî-İsnââşerîlerden ayıran görüşlerin bulunduğu gerçeğidir. Ortadoğu'daki mezhepsel/siyasî kamplaşma, bu gerçeğin tüm İmâmîyye kolları tarafından hasıraltı edilmesine yol açmış görünmektedir.

Benzer şekilde, 2000 yılında Ahmed Haşim Abbas'ın *Usûlu'd-dîn 'inde's-Şî'ati'l-'Aleviyyîn* adlı kitabının ön sözünü, Lübnan'ın önde gelen Usûlî âlimlerinden Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullâh (ö. 2010) yazmıştır. Fadlullâh ön sözünde şunları söylemiştir:

“Alevîler zorlu bir tarihsel süreçten geçmişlerdir. Zira İslâm topraklarına hâkim olan mutaassıp yönetimler onları baskı altında tutmuşlardır. Uzlet içerisinde yaşamak zorunda bırakılmaları, onları İslâm kültürünün genel hareketinden koparmıştır. Bu da aleyhlerinde haksız hükümlerin verilmesine ve üzerlerinde sis perdesinin oluşmasına yol açmıştır. Ancak bunlara rağmen Alevîler irfan meşalesini ve velâyet ruhunu kaybetmemişlerdir. Bazı âlimler ve düşünürler onların hakiki suretini resmetmeye çalışarak Ehlibeyt çizgisinde Müslümanlar olduklarını göstermişlerdir.... Söz konusu Alevîler, İslâm'ı hiçbir şeye değiştirmemekte, aşırı fikirleri (guluv) reddetmektedirler. Bu sebeple bu kitap, akidelerde açıklığın peşinde olan İslâm kütüphanesindeki önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Zira aslî kaynaklara dayanan bu açıklık sayesinde Müslümanlar düzeyli bir tartışma imkânına kavuşacaklar ve birbirlerinin akidelerini, metotlarını ve şer'î meseleler hakkındaki görüşlerini anlayacaklardır. Bu aslî kaynaklar, her grubun kendi hakkında yazdıklarını içermelidir; emanet, doğruluk ve ihlas noktalarından hareket etmemeleri muhtemel olan başkalarının iddialarını içermemelidir. Bu kitabın ardından başka kitapların da yayımlanmasını ümit ediyoruz. Nitekim bu sayede doğru bir Alevîlik tasavvuru oluşmasına katkı sağlanacaktır. Böylece bulanık suda avlananlar, her türlü çirkin avlanma yönteminden vazgeçmek zorunda kalacaklardır.”⁷⁵

Kanaatimizce Fadlullâh ön sözünde önemli noktalara temas etmiştir. Özellikle o, Alevîlerin aşırı fikirleri reddettiğini belirtmekle önemli bir şahitlik yapmıştır. Onun, her ekolün kendi yazdığı eserler doğrultusunda değerlendirilmesini, hasımlarının yazdıkları üzerinden değerlendirilmemesini talep etmesi de gayet isabetlidir. Sanırız tüm ılımlı İslâm âlimlerinin dile getirdiği bu talep gerçekleştirildiği takdirde İslâmî fırkalar ve mezhepler hakkında daha doğru tasavvurlar oluşacaktır.

Usûlî âlimlerin bu gibi mukaddimeler dışında da Alevîlerden söz ederken olumlu bir dil kullandıkları görülmektedir. Örneğin çağdaş Usûlî âlimlerinden Şeyh Cafer Subhânî, fırak kitaplarının onlar hakkında yergi ve tekfir söylemleriyle dolu olduğunu,⁷⁶ ancak -haklı olarak- bunlara Alevîlerin kendi kaynaklarına başvurmadan ve yaşadıkları bölgeleri ziyaret etmeden itimat edilemeyeceğini söylemiştir.⁷⁷ Alevîlerin ahvaline şahit olanların yazdıkları kaynaklara göre Alevî akidenin İsnââşerî İmâmî akideden farklı olmadığını, tüm yazarların onları

⁷⁵ Mazlûm, *el-Müslimîn el-'Aleviyyîn*, 2/341-342.

⁷⁶ Söz konusu fırak kitaplarının başında Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî'nin *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-frak*'i ile Hasan b. Musa en-Nevbahtî'ye nispet edilen *Fraku's-Şî'a* gelmektedir. Subhânî'nin sözlerinden, bu eserlerde Nusayriyye aleyhine yazılanlara itimat etmediği anlaşılmaktadır.

⁷⁷ Cafer Subhânî, *Bubûs ji'l-milel ve'n-nihal* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 1428/2008), 8/397.

İsnâaşerî göstermesinin bu noktayı tekit ettiğini belirtmiştir.⁷⁸ Abdurrahman el-Hayyir'in '*Akâdetunâ ve vâkı'unâ*' adlı eserinden Alevîlerin usul ve fûru hakkındaki genel inançlarını naklettikten sonra⁷⁹ cebir ve tefviz meselesine bakışlarını Şeyh Ali Aziz İbrahim'in *el-'Aleviyyûn ve't-teşeyyûn*' adlı kitabına dayanarak aktarmıştır.⁸⁰ Alevîler hakkındaki söylentilere değindikten sonra⁸¹ şöyle diyerek onları bu söylentilerden tenzih etmiştir:

“Hiçbir kaynağa, dayanağa ve tarihî vesikaya dayanmayan bu iftira ve töhmetler bir tek şeye hizmet etmektedir: İnsanları Alevîler aleyhine kışkırtmak! Söz konusu iftira ve töhmetleri kaleme alanlar, bunların doğruluğunu araştırma zahmetine girmemişlerdir. Zaten fırak ve milel-nihal kitaplarını yazanların genellikle tek derdi, mezhepler arasındaki ihtilafları derinleştirmek, mümkün olduğunca fazla sayıda fırka kaydetmek, bir de makul ve meşru olmayan garip fikirler ortaya atmak olmuştur.”⁸²

Subhânî, Alevîlerin İsnâaşerî İmâmîyye Şîası'ndan olup Ehlibeyt mezhebine bağlı olduklarını vurguladıktan sonra Cünbülâniyye tarikatına intisap etmek ve on iki imamın bâblarına inanmakla temayüz ettiklerini belirtir.⁸³ Alevîlerin tarihsel süreçte uğradıkları haksızlıklara değinir⁸⁴ ve ardından İsmailîler ve Karmatîlerle karıştırılmalarının yanlışlığına dikkat çeker.⁸⁵ Alevî aşiretler hakkında bilgi verdikten sonra⁸⁶ önde gelen Alevî şahsiyetler hakkında kısaca bilgi verir.⁸⁷ Ancak Alevî ekolünü yeterince tanımadığı için burada ciddi yanlışlara düşer. Mesela Muhammed b. Nusayr'ın bâbliğini reddeden İshak el-Ahmar'ı (ö. 286/899) Alevîlerden göstermesi,⁸⁸ Münteceb el-Ânî'nin (ö. 400/1010) Lazkiye'de Hasîbî ile tanıştığını söylemesi,⁸⁹ Mekzun es-Sincârî'nin (ö. 638/1240) Muhyiddin el-Arabî'nin (ö. 638/1240) felsefesine meyilli olduğunu iddia etmesi⁹⁰ bu kabildendir.

Lübnanlı akademisyen Hıdır Muhammed Nebhâ, Subhânî'nin Alevîleri insafli bir şekilde tanıttığını ve haklarındaki karalamaları reddettiğini ifade eder. Kendisinin bundan duyduğu memnuniyeti Kum şehrinde Subhânî'ye iletliğini, onun da bu durumdan gayet mutlu olduğunu haber verir.⁹¹

Burada şu analizleri yapma ihtiyacını duyuyoruz: Subhânî'nin bahsettiği Cünbülâniyye tarikatı, Alevî büyüklerinden Ebû Muhammed Abdullah el-Cennân el-Cünbülânî'ye (ö. 287/891) nispet edilmektedir. Ancak Alevîlerin çok azı bu tarıkata bağlıdır. Dolayısıyla bu

⁷⁸ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/405-406.

⁷⁹ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/406-408.

⁸⁰ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/408-409.

⁸¹ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/409-410.

⁸² Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/410.

⁸³ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/411-413.

⁸⁴ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/413-414.

⁸⁵ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/415-416.

⁸⁶ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/416-417.

⁸⁷ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/418-422.

⁸⁸ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/418.

⁸⁹ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/418.

⁹⁰ Subhânî, *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 8/421-422.

⁹¹ Nebhâ, *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 5-6.

tarikâtı tüm Alevîlere mal etmek doğru değildir. Diğer taraftan, bu tarikâtı mezhep gibi sunmak da yanlıştır.⁹² Subhânî, bâblık konusunun Alevîleri diğer İmâmîlerden farklı kıldığını söylemekle isabet etmiştir. Biz bir adım daha ileri giderek bu farklılığın önemli sonuçlar doğuran büyük bir ayrışma noktası olduğunu düşünüyoruz. Alevîlerin bâblık ile ilgili tasavvurunu şu şekilde özetleyebiliriz: Alevîlere göre on iki imamlardan her birinin bir bâbı vardır. Fazilet ve mertebe bakımından eşit olan bâblar, imamlar gibi masumdurlar ve mucize gösterebilirler. Bâblar, imamların ilmini yaymakla görevlidirler. İmamların malî işlerini ise vekiller yürütür.⁹³ Bâblar hiyerarşide imamlardan sonra gelirler. Bir bâbı inkâr etmek, imamı inkâr etmek anlamına gelir. Bâbların birincisi Selman el-Fârisî, on birincisi Muhammed b. Nusayr'dır. On ikinci bâb, on ikinci imam gibi gaybet halindedir ve onun zuhuruyla birlikte zuhur edecektir.⁹⁴ Ahbârîler ve Usûlîlerde ise bâblık hususunda net bir tasavvur mevcut değildir. Zira onların bâblık ile vekillik arasında fark gözetmedikleri, kimlerin bâb olduğu hususunda şüpheye düştükleri, bâbların özellikleri hakkında malumata sahip olmadıkları anlaşılmaktadır.

5. 21. Asrın İlk Çeyreğinde Usûliyye-Nusayriyye İlişkisi

21. asrın ilk çeyreğinde Arap-İslâm dünyasında yaşanan siyasî gelişmeler Usûliyye-Nusayriyye yakınlaşmasının artmasına vesile olmuştur. Nebhâ, 2006 yılında Lübnan Hizbullah Örgütü'nün⁹⁵ İsrail karşısında gösterdiği başarının ve örgütün genel sekreteri Seyyid Hasan Nasrullah'ın Alevî toplum üzerinde olumlu etki meydana getirdiğini tespit etmiş, bu etkinin zamanla daha da belirginleşeceğini öngörmüştür.⁹⁶ Örnek olarak Alevî dostlarından Muhammed Ahmed Ali'nin 2006 savaşıdan sonra *İlmu nefsi'l-mukâvame* adlı bir kitap yazdığını, yayımlanamayan bu kitabı kendisinin mahtut halde gördüğünü, ayrıca dostunun *Ref'u's-şübubât* adlı kitabında Seyyid Hasan Nasrullah'a ve Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah'a teşekkür ettiğini zikretmiştir.⁹⁷

2011 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nin öncülüğünde Arap Baharı operasyonunun başlaması, Usûliyye-Nusayriyye ilişkisini stratejik hale getirmiştir. Ortadoğu'daki kanlı savaşta kendilerini Direniş Cephesi'nde (Mihverü'l-Mukâvame) konumlandırılan iki ekol, varlıklarını tehdit eden bu operasyona karşı direnmek için sıkı bir işbirliğine girişmişlerdir. Suriye'yi kana

⁹² Abdurrahman el-Hayyir de bu görüştedir. bk. Abdurrahman el-Hayyir, "Nakd ve Takrîz", *Târîhu'l-'Aleviyyîn*, 57-59, 62-63.

⁹³ Alevîlere göre Mehdî'nin vekilleri, sırasıyla Osman b. Saîd el-Amrî, oğlu Muhammed ve Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî'dir. Diğer İmâmîlerin dördüncü vekil olarak kabul ettiği Ali b. Muhammed es-Semerrî ise Mehdî'nin değil, Hüseyin b. Rûh'un şahsî işleri için atadığı vekilidir. Zira İbn Rûh, şahsî mal ve mülkünü idare etmekten aciz olan oğlu Ebû Tâlib yerine Semerrî'yi vekil olarak görevlendirmiştir. Bazı Şii'ler onu Mehdî'nin vekili zannederek zekât ve humuslarını ona teslim etmişlerdir. Ancak diğer Şii'ler, Hüseyin b. Rûh'tan gördükleri alametleri onda göremeyince zekât ve humuslarıyla birlikte evlerine dönmüşlerdir. bk. Hasîbî, *el-Hidâye*, 588-592.

⁹⁴ Hasîbî, *el-Hidâye*, 539-587.

⁹⁵ Bu örgüt hakkında akademik bir çalışma için bk. Gökhan Erdem, "Lübnan'da Şii Siyasi Hareketin Evrimi: EMEL'den Hizbullah'a", *The Turkish Yearbook of International Relations* 49/1 (2018), 21-55.

⁹⁶ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli' Âmil*, 35.

⁹⁷ Nebhâ, *Cebeli'l-'Aleviyyîn ve Cebeli' Âmil*, 35.

bulayan olayların⁹⁸ başlamasından yaklaşık iki yıl sonra 2013 yılında Hizbullah, Alevî kökenli Beşşâr el-Esed'in yönetimindeki Suriye'ye destek vermek üzere Suriye topraklarına girmiştir. Hizbullah, hâlâ bu ülkedeki faaliyetlerini sürdürmektedir. el-Esed rejiminin, operasyonun başlamasından günümüze kadar ayakta kalabilmiş olmasında Hizbullah'ın ve destekçisi İran'ın çok önemli payı olduğu aşikârdır.⁹⁹ Bu husus, Usûliyye-Nusayriyye dayanışmasının günümüzde siyasî ve askerî alanda ulaştığı boyutu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Usûliyye-Nusayriyye ilişkisinin 21. asrın ilk çeyreğindeki seyri dinî açıdan ele alındığında, iki ekolün âlimleri arasındaki diyalogun devam ettiği, genelde ortak noktaların ön plana çıkarıldığı gözlenmektedir. Bu bağlamda Alevî din adamlarından oluşan heyetlerin çeşitli dinî münasebetlerle Necef, Kum ve Tahran'a davet edildiği, benzer şekilde Usûlî din adamlarının da Alevî bölgeleri ziyaret ettikleri bilinmektedir.¹⁰⁰ Bununla birlikte zaman zaman iki ekol arasında gerilime yol açan bazı kitapların yayımlandığı göze çarpmaktadır. Bu kitaplardan bir tanesi, Muhammed Hasan el-Bâdiyânî'nin 2010 yılında yayımladığı *el-'Aleviyyûn hum etbâ'u Ehlilbeyt* adlı eseridir.¹⁰¹ Eser, bazı Alevî âlimlerin takrizlerini içermesine rağmen genel anlamda Alevî çevrede tepkiyle karşılanmış, hatta Lübnanlı Alevî âlimlerden Şeyh Hüseyin Muhammed el-Mazlûm esere küçük hacimli bir reddiye yazmıştır. Mazlûm, Bâdiyânî'ye 52 noktada itiraz ettiği reddiyesinin girişinde şöyle demektedir:

“Şeyh Muhammed el-Bâdiyânî en-Nîsâbü'rî'nin telif ettiği *el-'Aleviyyûn hum etbâ'u Ehlilbeyt* adlı kitabı okudum. Kitabın garip şüphelerle dolu olduğunu gördüm. Bunlara karşı susmanın caiz olmadığına kanaat getirdim ve bu mülahazaları kaleme aldım. Böylece Bâdiyânî'nin kasıtlı ya da kasıtsız biçimde attığı iftiralara, ifade özgürlüğü zaviyesinden reddettim. Şu muhakkak ki Alevî Müslüman zümre, evlere bacalardan giren hastalıklı kalemlerden bıkmış usanmıştır. Acaba bu zümrenin kendisini anlatacak yazarlara sahip olmadığı, ya da diyarının yoldan geçen herkese mubah olduğu mu zannedilmektedir? Bâdiyânî'den isteğim, şayet iddia ettiği gibi insaflıysa, yanlışlarını düzeltmesi, kendisini ilgilendirmeyen konulara dalmaması ve çeşitli yöntemler kullanarak hakkı olmayan şeyleri iddia etmemesidir.”¹⁰²

Mazlûm, reddiyesinin sonunda ise şu ifadelere yer vermektedir:

⁹⁸ Suriye'de hâlâ devam eden savaş hakkında bk. Kemal Dîb, *el-Harbu's-Sûriyye: Târîhu Sûriyye el-mu'âsir 1970-2015* (Beyrut: Dârün-Nehâr, 1436/2015); Tim Anderson, *el-Harbu'l-kaşîra 'alâ Sûriyyâ: Vâşuntun, Tağyûru'n-nizâm ve'l-mukâveme*, çev. Nâhid Tâc Hâşim (Dımaşk: Merkezu Dımaşk li'l-Abhâs ve'd-Dirâsât, 1437/2016); Nikolaos van Dam, *Tedmîr vatan: el-Harbu'l-ehliyye fî Sûriyyâ*, çev. Lamâ Bevâdî vd. (Beyrut: Dârü Cenâ Tâmir, 1439/2018).

⁹⁹ Suriye'deki savaşa müdahale eden güçler hakkında bk. İnci Bilgin, *Suriye İç Savaşı'nda Küresel ve Bölgesel Güçlerin Kesişen Müdahaleleri: Nedenler, Yöntemler ve Zamanlama* (Ankara: Ortadoğu teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹⁰⁰ Hatay merkezli EHDAV Vakfî'nin her sene düzenlediği Gadîr Bayramı paneline katılan konuşmacıların çoğunlukla Irak ve İranlı Usûlî âlimlerden teşekkül etmesi dikkat çekicidir.

¹⁰¹ Muhammed Hasan el-Bâdiyânî, *Mensû'atü el-'Aleviyyûn hum etbâ'u Ehlilbeyt* (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1431/2010).

¹⁰² Hüseyin Muhammed el-Mazlûm, *ed-Da'vetî zâ'tü'ş-şübûbe* (Beyrut: Dârü'l-Mehecce'tü'l-Baydâ', 1430/2009), 5-6.

“Bâdiyânî”nin gayesi, müstakil Alevî kimliği ilga etmek ve Alevîleri fetvalarında ihtilaflar bulunan fakihleri taklide çağırarak velâyet-i fakih sistemine¹⁰³ eklemektir. Hâlbuki bu sistem bizim metodumuza uygun değildir. Çünkü velâyet, ‘Sizin veliniz ancak Allah’tır, peygamberidir, bir de rükû eder halde namazı kılıp zekâtı veren müminlerdir.’¹⁰⁴ ayeti gereğince, Allah’a, Resûlüne ve onun Ehlibeyt’ine özgüdür. Ayetteki ‘innemâ’ sınırlama edatı, velâyetin bunlardan başkasına uzanmadığını gösterir. Bu durumda niyabet (masum imama vekillik etmek) geçersizdir. Çünkü niyabet yalnızca masum imamın doğrudan tayiniyle gerçekleşebilir. Oysaki masum imam hiç kimseyi naib atamamıştır. Şayet atasaydı, bu hususta mütevatir bir nas bulunurdu.”¹⁰⁵

Mazlûm’un sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla Bâdiyânî, Alevîlere velâyet-i fakih sistemini empoze etmek istemiştir. Aslına bakılırsa daha önce Hâfız el-Esed’in kardeşi Cemil el-Esed (ö. 2004) de kurduğu el-Murtazâ adlı dernek vasıtasıyla aynı şeyi denemiştir. Dernek, Suriye sahili boyunca onlarca Hüseyniyye açmış ve ücretsiz hac turları düzenlemiştir. Ancak Alevî kamuoyunun şikâyeti ve el-Esed kardeşlerin arasının bozulması üzerine bu dernek 1983 yılında kapatılmış, üstelik üyeleri tutuklanmıştır. Hâfız el-Esed, ölene kadar Suriye’de İran’a bağlı dernek, medrese ve mescitlerin açılmasına izin vermemiştir. Ancak oğlu Beşşâr el-Esed’in yönetimi devralmasıyla birlikte İran Suriye’de nüfuz kurmaya başlamış, savaşın başladığı 2011 yılından sonra da nüfuzunu giderek arttırmıştır. Bunun en bariz göstergelerinden bir tanesi, günümüzde Suriye sahilindeki şehir merkezleri ve köylerin Usûlî fikhî öğreten medreselerle dolmasıdır. Kersâna, Kırdâha, Cebele, Tartus, Dreykîş, Bânyâs, Rasûlayn ve Behlûliyye medreseleri bunlardan bazılarıdır. Bu medreselere 10 bin civarında öğrencinin devam ettiği tahmin edilmektedir.¹⁰⁶ İran, yürüttüğü siyasî Şîlik projesi kapsamında Suriye sahilinde medreselerin yanı sıra çok sayıda mescit, külliye ve ilim havzaları da inşa etmiştir. Alevî din adamları ve aydınları siyasî Şîlik projesinden rahatsız olsalar da bu projeye karşı durabilmek için yeterli olanaklara sahip gözükmemektedirler.¹⁰⁷ Projenin hedef kitlesi, 2011 yılında başlayan ve ne zaman biteceği belli olmayan savaştan en çok etkilenen eğitimsiz ve yoksul kesimdir. Dolayısıyla projenin başarısı, bir anlamda onların seçimlerine bağlıdır. Bir değerlendirmeye göre, haçlılar döneminde onca çabaya rağmen bölgede Hıristiyanlaştırma projesi tutmadığı gibi, siyasî Şîlik projesi de tutmayacaktır. Bu değerlendirmenin doğru olup olmadığını, şüphesiz ki zaman gösterecektir.

¹⁰³ Humeyni’nin ileri sürdüğü bir siyasal teori olan bu sistem hakkında bkz. İsmail Safa Üstün, “Velâyet-i Fakih”, *Türkiye Dîyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/19-22.

¹⁰⁴ el-Mâide 5/55.

¹⁰⁵ Mazlûm, *ed-Da’vetü’l-Şîiyye*, 60-61.

¹⁰⁶ Hâzım Mustafa, “es-Sâhîlu’s-Sûrî: Hel Veka’a fi Fahhi’t-Teşyîs-Siyâsî?”, <https://syriauntold.com/2017/04/11/>, (Erişim 30 Mart 2021); a.mlf., “el-Medârisu’l-Ca’feriyye fi’s-Sâhîli’s-Sûrî”, <https://syriauntold.com/2017/03/01/>, (Erişim 30 Mart 2021).

¹⁰⁷ Siyasî Şîlik projesine karşı sosyal medyada aktif bir şekilde mücadele eden Alevî aydınlardan biri, Tışrîn Üniversitesi akademisyenlerinden Ahmed Edîb Ahmed’dir. Onun bu konuda yazdığı makalelerden biri, “el-İzâhü’l-Latîf fi Kelâmi’s-Şeyh Abdüllatîf” başlığını taşımaktadır. O, makalesinde siyasî Şîliği şeytanî bir proje olarak nitelemekte ve Alevî âlimlerden Şeyh Süleyman el-Ahmed, Şeyh Abdüllatîf İbrâhim gibi sembol isimlerin bu projeye alet edilmeye çalışılmasını şiddetle kınamaktadır. bk. Ahmed Edîb Ahmed, “el-İzâhü’l-Latîf fi Kelâmi’s-Şeyh Abdüllatîf”, www.alawis.net, (Erişim 3 Nisan 2021).

Sonuç

Asırlar süren kopukluğun ardından 20. asrın ilk çeyreğinde canlanan Usûliyye-Nusayriyye ilişkisi, başlangıçta dinî-kültürel zeminde ilerlemiştir. İlişkinin canlanmasında başrolü oynayan Şeyh Süleyman el-Ahmed, Nusayriyye adına başlattığı ilmî-edebî harekette Usûliyye'nin hem desteğini hem takdirini kazanmayı başarmış, bununla birlikte iki ekol arasındaki sınırları titizlikle korumuştur.

20. asrın ikinci çeyreğinde durum değişmiş, Usûliyye, Nusayrîliği kendi potasında eritebilmek için harekete geçmiştir. Bunun en somut göstergesi, Necef'e Nusayrî öğrenciler gönderilmesinin desteklenmesi olmuştur.

20. asrın üçüncü çeyreği başlarken bazı Nusayrî âlimlerin Usûliyye'ye aşırı meylettği görülmüştür. Usûliyye'nin desteğine duyulan ihtiyaçtan kaynaklanan bu meyil, bazı Nusayrî âlimlerin Usûlî-İmâmî çizgide eserler yazmaları ve Lazkiye'de Caferî İslâmî Hayır Cemiyeti'nin kurulması gibi hadiseler şeklinde sahaya yansımıştır. Hâfız el-Esed'in 1971 yılında Suriye devlet başkanı olması, siyasî bakımdan iki ekölü birbirine yaklaştıran önemli bir kırılma noktası teşkil etmiştir. Bunun en somut göstergesi, özelde el-Esed'i, genelde Alevîliği hedef alan Selefî propagandaya karşı iki ekölün sergilediği ortak duruştur. Zira 80 Alevî âlimin söz konusu propagandaya karşı "Beyânu 'Akîdeti'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn" adıyla yayımladığı bildiri, Seyyid Hasan Mehdi eş-Şîrâzî'nin ön sözü vasıtasıyla Usûliyye'nin desteğine mazhar olmuştur. Bununla birlikte o yıllarda Usûliyye'nin Alevî kimliği dönüştürme girişimleri hız kazanmıştır. Bu bağlamda en ciddi girişim, Musa es-Sadr'ın Trablus'taki Alevîlere Caferî kimliği dayatması şeklinde tezahür etmiştir. Ancak bu girişim, Sadr'ın 1978'de Libya'da gizemli bir şekilde ortadan kaybolması, Alevîlerin 1990'da imzalanan Taif Anlaşması ile sosyal haklarına kavuşmaları ve 1995'te Alevî İslâm Meclisi'ni kurmalarıyla başarısızlığa uğramıştır.

20. asrın dördüncü çeyreğinde İran'da İslâm devrimi gerçekleşmiş, Hâfız el-Esed antiemperyalizm noktasında bulunduğu Humeynî (ö. 1989) ile siyasî maslahat çerçevesinde bir ilişki geliştirmiştir. Ancak İran'ın Suriye topraklarında dernek, medrese ve mescit açmasına müsaade etmemiştir. Kardeşi Cemil el-Esed'in siyasî Şîliği yaymak amacıyla kurduğu el-Murtazâ adlı derneği 1983 yılında kapatmıştır. Bu dönemde Usûliyye-Nusayriyye ilişkisi siyasî alanda ihtiyatlı olsa da dinî alanda karşılıklı saygı çerçevesinde ilerlemiş gözükmektedir. Bunu, Seyyid Muhammed Mehdi Şemseddin, Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullâh ve Cafer Subhânî gibi önde gelen Usûlî âlimlerin Nusayriyye hakkındaki görüşlerinden anlamak mümkündür.

21. asrın ilk çeyreğinde İran'ın Beşşâr el-Esed yönetimindeki Suriye üzerinde nüfuz kurması, Usûliyye-Nusayriyye ilişkisinin seyri açısından belirleyici olmuştur. Siyasî tecrübesi yeterli olmayan Beşşâr el-Esed, İran'ın etkisi altına girmekle Suriye'de siyasî Şîliğin kök salmasına sebebiyet vermiştir. İran, özellikle Alevîlerin yoğun olduğu Suriye sahillerinde siyasî Şîliği yaymak amacıyla mescit, medrese, külliye ve ilim havzaları inşa etmiş, buralarda binlerce öğrenciyi burslu okutmuştur. Bu gerçeğe rağmen günümüzde Usûliyye ve Nusayriyye âlimlerinin bayramlar ve cenaze törenleri gibi çeşitli münasebetlerde bir araya geldikleri ve

ortak noktalarda buluşmayı başardıkları gözlenmektedir. Bu noktalar dinî alanda Kur'ân'a ve Ehlîbeyt'e bağlılık, siyasî alanda ise antiemperyalizm ve anti Siyonizm ekseninde odaklanmaktadır.

Makalemizde Usûliyye-Nusayriyye ilişkisini tüm boyutlarıyla ortaya koyduğumuzu iddia edemeyiz. Ancak makalemizin bu önemli konu hakkında ileride yapılacak çalışmalara kapı araladığını düşünüyoruz. Zamanla yeni güvenilir kaynakların ortaya çıkması, şüphesiz ki konu hakkındaki bilgilerimizi arttıracaktır. Bu da bize, konuyu daha fazla aydınlatılabileme imkânı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Abdüllatîf İbrahim. *ed-Dîvân*. Dımaşk: Matba'atu'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1399/1979.
- Ahmed, Ahmed Edîb. "el-Îzâhü'l-Latîf fî Kelâmî's-Şeyh Abdüllatîf". (Erişim 3 Nisan 2021). www.alawis.net
- el-Ahmed, Ali Süleyman. *el-İmâm eş-Şeyb Süleyman el-Ahmed*. Dımaşk: Dârü'l-Ferkad, 2. Basım, 1431/2010.
- Âl Ma'rûf, Emîl Abbas. *Târîhu'l-'Aleviyyîn fî bilâdi's-Şâm*. 3 Cilt. Trablus: Dârü'l-Emel ve's-Selâm, 1434/2013.
- Ali, Muhammed Ahmed. *el-'Aleviyyîn fî't-târîh*. Beyrut: y.y., 1417/1997.
- el-Âmilî, Muhsin Emîn. *A'yânü's-Şî'a*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü't-Ta'âruf, 1403/1983.
- Anderson, Tim. *el-Harbu'l-kazîra 'alâ Sûriyyâ: Vâsıtın, Tağyîru'n-nizâm ve'l-mukâvame*. çev. Nâhid Tâc Hâşim. Dımaşk: Merkezi Dımaşk li'l-Abhâs ve'd-Dirâsât, 1437/2016.
- el-Âsî, Esad Ali. *el-'Aleviyyîn târihen ve mezheben*. Beyrut: Dârü'l-Mehecce'ti'l-Baydâ', 1432/2011.
- el-Bâdiyânî, Muhammed Hasan. *Mevsû'atü el-'Aleviyyîn hum etbâ'u Ehlîl-beyt*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1431/2010.
- Bilgin, İnci. *Suriye İç Savaşı'nda Küresel ve Bölgesel Güçlerin Kesişen Müdahaleleri: Nedenler, Yöntemler ve Zamanlama*. Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Dîb, Kemal. *el-Harbu's-Sûriyye: Târîhu Sûriyye el-mu'âsir 1970-2015*. Beyrut: Dârü'n-Nehâr, 1436/2015.
- Erdem, Gökhan. "Lübnan'da Şii Siyasi Hareketin Evrimi: EMEL'den Hizbullah'a". *The Turkish Yearbook of International Relations* 49/1 (2018), 21-55.
- el-Hasîbî, Hüseyin b. Hamdân. *el-Hidâyetü'l-kübrâ*. thk. Mustafa Subhî el-Hıdır. Beyrut: Şirketü'l-A'lâmî li'l-Matbû'ât, 1427/2007.
- Havende, Muhammed. *Târîhu'l-'Aleviyyîn ve ensâbuhum*. Beyrut: Dârü'l-Mehecce'ti'l-Baydâ', 1425/2004.
- el-Hayyir, Abdurrahman. *Kitâbu's-Salât ve's-siyâm vifka'l-mezhebi'l-Ca'ferî*. Dımaşk: Matba'atu'l-İnşâ', 2. Basım, 1387/1967.
- el-Hayyir, Abdurrahman. *'Akâidetunâ ve vâki'unâ nabnu'l-Müslimîn el-Ca'feriyyîn el-'Aleviyyîn*. Dımaşk: Kütüb Zâtü Fâide, 7. Basım, 1414/1994.
- el-Hayyir, Abdurrahman. *er-Red 'ala'd-Dektûr Şâkir Mustafa*. Dımaşk: Kütüb Zâtü Fâide, 5. Basım, 1416/1996.
- İlmî Heyet. *Fî ribâbi'z-zikrâ: eş-Şeyh Haydar Muhammed Haydar*. Dımaşk: el-Ehâlî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1412/1992.
- İlmî Heyet. *Beyânü 'akâdeti'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn*. Beyrut: Dârü'l-Mehecce'ti'l-Baydâ', 1425/2004.

- İlmî Heyet. *Mu'cemü tabakâti'l-mütekellimîn*. ed. Cafer Subhânî. 5 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1424-1426/2003-2005.
- el-Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdulazîz. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Cevâd Kayyûmî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1427/2006.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- el-Mazlûm, Hüseyin Muhammed. *el-Müslimûn el-'Aleviyyûn beyne müftereyâtî'l-aklâm ve cevri'l-hükkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mehecce'tî'l-Baydâ', 1420-1422/1999-2001.
- el-Mazlûm, Hüseyin Muhammed. *ed-Da'vetû zâti'ş-şübûbe*. Beyrut: Dârü'l-Mehecce'tî'l-Baydâ', 1430/2009.
- el-Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-ennâr*. 110 Cilt. Kum: İhyâü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1430/2009.
- el-Musevî, Şerefüddin. *el-Mürâca'ât*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1415/1995.
- Mustafa, Hâzim. “es-Sâhilu's-Sûri: Hel Veka'a fi Fahhi't-Teşyî's-Siyâsî?”. (Erişim 30 Mart 2021). <https://syriauntold.com/2017/04/11/>
- Mustafa, Hâzim. “el-Medârisu'l-Ca'feriyye fi's-Sâhili's-Sûri”. (Erişim 30 Mart 2021). <https://syriauntold.com/2017/03/01/>
- Nebhâ, Hıdır Muhammed. *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil*. Beyrut: Menşûrât Dıfâf, 2013.
- Osman, Hâşim. *el-'Aleviyyûn beyne'l-ustûra ve'l-hakâika*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1405/1985.
- Osman, Hâşim. *Târîhu Sûriyye el-badîs ('Abdu Hâfîz el-Esed)*. Beyrut: Rıyâd er-Reyyis li'l-Kütüb ve'n-Neşr, 1435/2014.
- Öz, Mustafa. “Şerefeddin el-Âmilî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/552-53. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. “Tabersî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/324-25. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet. “Kâşifülgitâ, Muhammed Hüseyin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/19-20. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özel, Ahmet. “Muhsin el-Emin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/46-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet. “Muğniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/284-88. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- es-Sâlih, Mahmud. *en-Nebeü'l-yakîn 'ani'l-'Aleviyyîn*. Lazkiye: Dârü'l-Mürsât, 3. Basım, 1417/1997.
- Sa'ûd, Abdüllatîf – Şaban, Muhammed Hasan. *Hayâtu's-Şeyb Süleyman el-Abmed*. Lazkiye: y.y., 1405/1985.
- es-Semâhicî, Abdullah. “İmâmiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”. çev. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Haziran 2013), 137-153.
- Sonay, Ahmet. *İmâmiyye ve Nusayriyye'de Dört Sefir Telakkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Subhânî, Cafer. *Bubûs fi'l-milel ve'n-nihal*. 8 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1427-1428/2006-2007.
- Şaban, Büseynâ. *'Aşratü a'râm me'a Hâfîz el-Esed 1990-2000*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 3. Basım, 1436/2015.
- eş-Şerîf, Munîr. *el-Müslimûn el-'Aleviyyûn men hum ve eyne hum*. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1415/1994.

- et-Tavîl, Muhammed Emîn Gâlib. *Târîhu'l-'Aleviyyîn*. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 3. Basım, 1399/1979.
- Üstün, İsmail Safa. “Velâyet-i Fakîh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/19-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Van Dam, Nikolaos. *Tedmîr vatan: el-Harbu'l-ehliyye fî Sûriyyâ*. çev. Lamâ Bevâdî vd. Beyrut: Dârü Cenâ Tâmir, 1439/2018.
- Winter, Stefan. *A History of the Alawis (From Medieval Aleppo to the Turkish Republic)*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Yavuz, Mehmet. “İbn Cinnî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/397-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yılmaz, Musa Kazım. “Mecma‘u'l-Beyân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/257. Ankara: TDV Yayınları, 2003.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

MERVÂNİLER DÖNEMİ EMEVÎ HAC EMİRLERİ VE UYGULAMALARI*

UMAYYAD HAJJ/PILGRIMAGE ORDERS AND PRACTICES OF THE MARWÂNİDS PERİOD

Ömer AKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, Sıyer-i Nebî ve İslâm Tarihi Anabilim Dalı, Kastamonu/Türkiye
e-mail. omeraktas6154@hotmail.com, orcid.org/000-0003-4762-9474

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Nisan 2021 / 29 April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Haziran 2021 / 24 Jun 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz/ July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 860-892.

Cite as / Atıf: Aktaş, Ömer. “Mervânîler Dönemi Emevî Hac Emirleri ve Uygulamaları [Umayyad Hajj/Pilgrimage Orders and Practices of the Marwânids Period]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 860-892.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

* Emevî Devleti, Süfyânîler ve Mervânîler olarak iki döneme ayrılmaktadır. Süfyânîler dönemi Hac Emirleri konusu, Diyanet İşler Başkanlığı tarafından 1-3 Nisan 2021 tarihinde Ankara’da yapılan Uluslararası “Değişen Ve Gelişen Şartlar Bağlamında Hac” Sempozyumunda “Süfyânîler Dönemi Emevî Hac Emirleri Ve Uygulamaları” başlığıyla tebliğ olarak sunulmuştur.

Öz

Kâbe'nin varlığı ve bir ibadet merkezi olarak Arap yarımadasında bilinmesi çok eskiye dayanmaktadır. İslâm öncesi Arap toplumları ferdi ve toplumsal ibadet ihtiyaçlarını ve uygulamalarını harem olarak kabul edilen Kâbe'de ifa etmeye özen göstermekteydiler. Bu ibadetlerin başında da hac gelmekteydi. Çünkü Araplar, hac ibadetinin Hz. İbrahim tarafından tesis edildiğine inanmaktaydılar. Zamanla hem inançsal hem de şekilsel bir kısım değişikliğe uğrasa da câhiliye Araplarında haccın yeri ve değeri hiç kaybolmamıştır. İslâm dini de haccı bir ibadet yükümlülüğü olarak tesis etmiş ve Mekke'nin fethinden bir müddet sonra da farz kılmıştır. Ferdi ve toplumsal bazı özelliklerle bezenmiş olan bu yeni ibadetin yükümlülüklerini yerine getirmek için ilk hac emiri olarak Hz. Ebû Bekir görevlendirilmiştir. Bir yıl sonra da Hz. Peygamber bu görevi yerine getirmiştir. Emevîlere gelinceye kadar raşid halifeler ve ashâb arasından görevlendirdikleri kişiler, hac emirliğini yerine getirmişlerdir. Emevîler ise kutsiyetinin yanında, İslâm toplumuyla yaşadıkları bazı sıkıntıları bertaraf etmek ve gelecekle ilgili bazı tasarruflarını kolaylaştırmak için hac emirliğinin toplumsal gücünden istifade etmeye çalışmışlardır. Bu nedenle hac emirlerini hep kendi kabile üyelerinden seçmeye dikkat etmişlerdir. Bu durumu hem Süfyanîler hem de Mervânîler döneminde görmek mümkündür. Bu çalışmada, Mervânîler dönemi içerisinde değerlendirdiğimiz Abdullah b. Zübeyr'in hac emirliği ve uygulamalarıyla birlikte, Mervânî hac emirleri ve uygulamaları incelenmiştir. Dört farklı kaynaktan tespit ettiğimiz altmış sekiz yıllık hac emirleri, tablolarda gösterilerek anlaşılır hale getirilmeye çalışılmıştır. İttifak ve ihtilaf edilen hac emirlerine vurgu yapılarak varsa Haremeyn'le ilgili önemli hizmetlerine ve uygulamalarına temas edilmiştir.

Anahtar kelimeler: İslâm Tarihi, Emevîler, Mervânîler, Mervân b. Hakem, Hac Emiri.

Abstract

The existence of the Ka'ba and its knowledge in the Arabian Peninsula as a center of worship dates back to very old times. Pre-Islamic Arab societies took care to fulfill their individual and social worship needs and practices in the Ka'ba, which was accepted as a harem. At the beginning of these worships was the pilgrimage. Because the Arabs believe that Hajj worship it was established to the Prophet by İbrahim. Although it has undergone some change both faithfully and formally over time, the place and value of the pilgrimage has never been lost in the Arabs of Jahiliyya. Islam also established pilgrimage as an obligation of worship and made it obligatory for awhile after the conquest of Mecca. To fulfill the obligations of this new worship, which is adorned with some individual and social characteristics, as the first pilgrimage leadership was appointed to (Hz.) Abu Bakr. A year later, the Prophet fulfilled this duty. Until came to the Umayyads, the rashid caliphs and the people they assigned among the companions, they fulfilled the pilgrimage leadership. Umayyads, on the other hand, beside their holiness in order to eliminate some of the problems they have with the Islamic community and to facilitate some of their savings about the future they tried to take advantage of the social power of the pilgrimage leadership. For this reason, they have always taken care to choose their pilgrimage leaders from their own tribe members. It is possible to see this situation in both the Sufyanids and Marwanids periods. In this study, we evaluated that in the Marwanids period together with the pilgrimage emirate and practices of 'Abdallâh b. al-Zubayr, Marwani Hajj orders and practices are also examined. Sixty-eight years of pilgrimage leaders, which we have retained from four different sources it has been shown in the charts to make it more understandable by showing in tables. With emphasis on alliance and disputed Hajj orders important services and practices related to Haremeyn, if there were any, were touched upon.

Keywords: Islamic History, Umayyads, Marwânids, Marwân b. al-Ḥakam, Amîr of Hajj/Pilgrimage.

Extended Abstract

The Banū Umayyad, one of the important tribes of the Quraysh, has been involved in the administration of the city of Mecca since their great-grandfather Qusay. The existence of the Ka'ba and the honor and reputation it offered to its servants attracted the attention of the sons of the Umayya as well as the other Quraysh tribes. Although there was no very active role of the sons of Umayya in the Mecca administration during the process, this family, which developed and got stronger over time, had a say in the administration of Mecca. Abū Sufyān, who became the ruler of Mecca after the Battle of Badr, fulfilled this duty until the conquest of Mecca.

The Umayyad state was founded by Mu'āwiya b. Abī Sufyān in the forty-one Hijri (41/661). Who came to the position of caliphate after him, his son Yazīd and his grandson II. After Mu'āwiya, the administration fell into an administrative vacuum. The members of Banu Umayyah gathered in Jābiye, after long negotiations, they agreed to Marwān b. al-Ḥakam to assume the caliphate. His transition to the caliphate was in sixty-four hijri (64/683/84), the Marwani period started in the Umayyads. Marwān b. al-Ḥakam after the referee assumed the duty of caliphate, he made a special effort to keep this duty in his own children. Especially with the effect of the success he achieved after the Egypt expedition, he forcibly discouraged those whom he had previously accepted as crown princes from these requests. In their place, he appointed his own sons 'Abd al-Malik and 'Abd al-'Azīz as crown princes.

Marwān b. al-Ḥakam and his son Abdulmalik in the first years, 'Abdallāh b. al-Zubayr since the issue of could not be resolved and unity could not be established in the country, it was not possible to assign the pilgrimage emirate by the Marwanids in these years. Hajjāj b. Yūsuf al-Thaqafī in the year seventy-three (73/692/93) of the Hijri of, Ibn Zubayr's murder the double-headedness in the Islamic world has been eliminated. Thus, the unity of Muslims was ensured and a single-handed administration centered in Damascus began. From this moment on, the appointments of the Hajj leadership began to be made by the Marwanis. This situation continued until 132/750, when the Abbasid state was established.

Hajj worship, one of the five attributes of Islam, was obligatory after the conquest of Mecca. As the first pilgrimage leader, in 9/631, (Hz.) Abu Bakr was appointed. A year later, the Messenger of Allah fulfilled this duty as both a prophet and a head of state. After this year, two functions of this worship, which was carried out under the responsibility of the pilgrimage leaders, came to the forefront: ensuring the fulfillment of the pilgrimage obligatory and directing and managing those who went on the pilgrimage. The Hajj leadership is a part-time duty performed during the months of pilgrimage. It is seen that some pilgrimage orders that carry out this duty have important services to the Haremeyn cities of Mecca and Medina, and even to Masjid-i Harām and Masjid-i Nabawi. One of the periods in which these services come to the fore is the Marwanids period.

Marwanids period including 'Abdallāh b. al-Zubayr lasted sixty-eight (68) years as a Hijri. Alongside the Marwanid caliph and governors, Ibn Zubayr also had important services to the Ka'ba. In our study, During the Mervanids period, their names were mentioned as the Emir of Hajj, 'Abdallāh b. al-Zubayr's including persons, Khalifa b. Hayyāt, Ibn Habīb, Ya'kûbî and Ṭabarī were tried to be determined by researching and scanning from four different sources of early Islamic History. In order to make the study understandable, the persons were shown in tables and the information was interpreted. Alliance and disputed pilgrimage leadership were shown, and alternative sources were consulted in disputed cases. In addition, important services and practices related to pilgrimage and Haremeyn, if there were any, under the responsibility of the pilgrimage leader were touched upon.

Like the Sufyânids as it is Marwanids also with some of their actions, they tried to take advantage of the obligatory and social impact of the pilgrimage, as well as the pilgrimage and umrah features of Mecca and Medina, in order to correct their distorted images in the eyes of Muslims. For this reason, unless there is a very important excuse, the Marwani caliphs commanded the pilgrimage, when it comes to the question of the future, they have assigned their children to this task. However, according to the conditions of the period, either the closest members of the family or the Haremeyn governors

appointed from among the family members were assigned to fulfill this duty. Some powerful governors from outside the family were also appointed as the Emir of Hajj.

Keywords: Islamic History, Umayyads, Marwānids, Marwān b. al-Ḥakam, Amīr of Hajj/Pilgrimage.

Giriş

Mekke'nin ve Kureyş'in önemli kabilelerinden biri olan Benî Ümeyye, büyük dedeleri Kusay'dan itibaren Mekke şehrinin yönetim işleriyle alakadar olagelmışlerdir. Kâbe'nin varlığı ve hizmet edenine sunduğu şeref ve itibar diğer Kureyş kabilelerinin ilgisini çektiği gibi Ümeyyeoğullarının da ilgisini çekmekteydi. Kusay'ın Mekke şehri ve Kâbe hizmetleriyle ilgili idari düzenlemeleri takdirle karşılanmış olsa da, sağlığında ve sonrasında bu görevlerin taksimatı konusunda yapmış olduğu uygulamalar aynı oranda bir takdirle karşılanmamıştır. Süreç içerisinde Kusay'ın torunları, itibar anlamında öne çıkan bu görevler nedeniyle karşı karşıya gelmiş ancak bazı yapıcı ve yatıştırıcı kişilerin araya girmesiyle olası bir savaştan vazgeçilmiştir. Bununla birlikte Kâbe ve Mekke'nin yönetimiyle ilgili taksimat yeniden gözden geçirilmiş ve bir kısım görevler Abdümenâf b. Kusay'ın çocuklarına geçmiştir.¹ Bu taksimatta Ümeyyeoğullarına düşen herhangi bir görev gözükme de zamanla gelişen ve güçlenen bu aile Mekke'nin yönetiminde söz sahibi olmuştur.² Bedir Savaşı'ndan sonra Mekke'nin yöneticisi konumuna gelen Ebû Süfyân, Mekke'nin fethine kadar bu görevi yerine getirmiştir.

Birkaç istisna dışında Mekke'nin fethinden sonra İslâm'a giren Ümeyyeoğulları tarihin ve talihin bir cilvesi olarak Hz. Peygamber'in kurmuş olduğu devletin yöneticileri durumuna gelmişlerdir. Bu nedenle onların yöneticiliği, silah ve güç kullanılarak elde edilmiş bir yetki/görev kabul edildiğinden dolayı Hz. Peygamber'in kurmuş olduğu devletin devamı niteliğinde değil, müstakil bir haneden devleti yani Emevî devleti şeklinde nitelenir olmuştur.

Emevî devleti hicri kırk bir (41/661) yılında Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından kurulmuştur.³ Kendisinden sonra hilafet makamına gelen oğlu Yezîd ve torunu II. Muâviye'den sonra ise yönetim idari anlamda bir boşluğa düşmüştür. Bunun sebebi ise II. Muâviye'nin kendisinden sonrası için veliaht bırakmadan ölmüş olmasıdır. Bu durum, hem

¹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, thk. Mustafa es-Sakâ vd. (Mısır: y.y., 1375/1955), 1/129-132; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001), 1/57-59; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eyrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/56-57.

² Kaynaklarda Kusay'ın diğer görevlerin yanında Kıyâde görevini de Abdüddâr'a verdiği, Abdüddâr ile Abdümenâf'ın çocuklarının mücadelesinde de bu görevin Abdüddâr'ın çocuklarında kaldığı gözükmektedir. Buna rağmen bu görevin Ümeyyeoğullarının uhdesinde olduğu bilgisi de bazı kaynaklarda ifade edilmektedir. Bkz. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh el-Ezrakî, *Abhârü Mekke*, thk. Rüşdî Sâlih Melhas (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1403/1983), 2/109-110.

³ Ebû Amr Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977), 203; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülâk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 5/159-165; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 3/5-7.

devletin merkezi Şam'da hem de devletin yöneticileri konumunda olan Ümeyyeoğulları arasında bir tedirginliğe neden olmuştur.⁴ Bu esnada Mekke'de bulunan Abdullah b. Zübeyr de halifeliğini ilan ederek insanlardan biat almaya başlamıştı. O, bir taraftan askeri ve siyasi hâkimiyet alanını genişletirken aynı şekilde halkın da teveccühüne mazhar olmaktaydı.⁵ Emevî yöneticileri hatta ailenin önde gelenleri de durumdan etkilenerek pozisyon belirleme gayretine düşmüşlerdi. Öyle ki pek çoğu Abdullah b. Zübeyr'e biat etmeyi düşünmekteydiler. Bunlardan bir tanesi de Harre vakasında çocuklarıyla birlikte Mekke'den çıkartılan Mervân b. Hakem'di.⁶

Mervân b. Hakem, Ümeyyeoğullarından olup bu ailenin önemli ve önde olan kimselerindedir. Hz. Osmân'ın amcasının oğlu olan Mervân'ın şeceresi Mervân b. Hakem b. Ebî'l-Âs b. Ümeyye b. Abdışems b. Abdimenaf b. Kusay'dır.⁷ Mervân ve ailesi Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn döneminin ilk yıllarında geçmişteki bazı olumsuz tutum ve davranışları nedeniyle geri planda kalmışlardı. Bununla birlikte Hz. Osmân'ın halife olmasıyla işler değişmiş ve yıldızı parlamaya başlamıştır. Mervân bu dönemde halifenin özel kâtibi konumuna gelebilmiştir.⁸ Mervân'ın, Süfyânîler döneminde Muâviye ile olan ilişkilerinde inişli-çıkışlı bir grafik gözükse de o, bu dönemde Medine valiliğine en çok ve en uzun süre atanan vali konumunda ve hac emiri olarak da adı en çok zikredilen kişi konumundadır.⁹

Muâviye b. Yezîd'in vefatından sonra ortaya çıkan siyasi krizden kurtulmak için Câbiye'de toplanan Benî Ümeyye mensupları uzun görüşmelerden sonra Mervân b. Hakem'in halifeliği üstlenmesine razı olmuşlardır. Mervân'ın yönetim konusunda hem yaş itibarıyla olgun olması hem de devlet tecrübesinin bulunması ona bu görüşmelerde bir avantaj sağlasa da –Şam ve civarında her kesin onayını alarak- halifelik görevini üstlenmesi görüldüğü kadar kolay olmamıştır. Bu anlamda o, bir takım görüşmelerle bir takım ittifaklar yapmış ve hilafet için bazı tavizler vermek zorunda kalmıştır. Hatta o, amacına ulaşmak için Hâlid b. Yezîd'in annesiyle de evlenmiştir. Mervân, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın dünürleri ve çocuklarının da dayıları olan Yemen asıllı Kelb kabilesinin desteğini alarak Hâlid b. Yezîd'i birinci, Amr b. Saîd el-Eşdak'ı da ikinci veliaht olarak kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu durum bile onun meşruiyetini sağlamamış ve Şam valisi Dahhâk b. Kays el-Fihri ile savaşmak zorunda kalmıştır. Mervân, Mercirâhit'te yapılan savaşı kazandıktan sonra halifelik makamına gelebilmiştir. Onun hicri altmış dört (64/683/84) yılında halifelığe geçmesiyle de Emevîlerde Mervânîler dönemi başlamıştır.¹⁰

⁴ Halife b. Hayyât, *Tarih*, 255; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1410/1990), 2/17-18; Taberî, *Târîh*, 5/501-503.

⁵ İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, 2/16-20.

⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/43-44, 222; Ebû Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineverî, *Abbârü't-tval*, thk. Abdülmün'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1380/1960), 286.

⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/39-40; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/255.

⁸ Halife b. Hayyât, *Tarih*, 179; Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işraf*, nşr. Abdullah İsmail es-Sâvî (Kahire: y.y., trz.), 254.

⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/257.

¹⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/44-45, 223-224; Halife b. Hayyât, *Tarih*, 258-260; İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, 2/21-22.

Mervân b. Hakem'in halifelik görevini üstlenmesinden sonra bu görevin kendi çocuklarında kalması hususunda özel bir gayreti olmuştur. Özellikle Mısır seferinden sonra elde etmiş olduğu başarının da etkisiyle daha önce veliaht olarak kabul ettiği kişileri zorla bu isteklerinden vazgeçirmiş ve yerlerine oğulları Abdülmelik ile Abdülazîz'i veliaht tayin etmiştir. Yapılan bu uygulamayla da Mervânîlerin Şam merkezli devlet yönetimindeki pozisyonları tam anlamıyla sağlanmış ve güçlenmiştir.¹¹

Mervân b. Hakem ve oğlu Abdülmelik'in ilk yıllarında Abdullah b. Zübeyr meselesi çözülemediği ve ülkede/yönetimde birlik sağlanamadığı için bu yıllarda Mervânîler tarafından hac emirliği görevlendirilmesi yapılamamıştır. Abdülmelik'in Sakîfli Haccâc b. Yûsuf'u görevlendirmesi ve hicri yetmiş üç (73/692/93) yılında Abdullah b. Zübeyr'i öldürmesiyle yönetimde iki başlılık ortadan kaldırılmış ve Şam merkezli tek elden yönetim sağlanmıştır.¹² Bu andan itibaren de hac emirliği görevlendirmeleri Mervânîler tarafından yapılmaya başlanmış ve Abbasî ihtilalinin 132/750 yılında başarıyla hitama ermesine kadar devam etmiştir.

Bilindiği üzere İslâm'ın beş şiarından biri olan hac ibadeti Mekke'nin fethinden sonra farz kılınmıştır. İlk hac emiri olarak da 9/631 yılında Hz. Ebû Bekir görevlendirilmiştir. Bir yıl sonra da Allah Rasûlü hem bir peygamber, hem de bir devlet başkanı vasfıyla bu görevi yerine getirmiştir. Bu yıldan sonra ise hac emiri veya emîru'l-hac'ın uhdesinde gerçekleştirilen bu ibadetin, hac farızasının yerine getirilmesini sağlama ve hacca gidenleri sevk ve idare etme şeklinde iki fonksiyonu öne çıkmıştır.¹³ Bu fonksiyonları içeren hac emirliğinin haccın rükünlarından olmamasına rağmen hem hac görevi hem de hac emiri görevlendirmesi yapmak Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn'in sünnetlerinden olmuştur.¹⁴

Diğer taraftan tamamen dinî ritüellerden ibaret olan ve ibadet kastıyla milyonlarca insanın iştirak ettiği haccın, ekonomik ve sosyal yönlerinin de olduğu bir hakikattir. Dolayısıyla hac organizasyonunda görev alan hac emiri/emiru'l-hac sadece bir ibadetin sağlıklı şekilde teminini gerçekleştirmekle kalmaz; aynı şekilde ekonomik, siyasi ve sosyal yönden de pek çok fonksiyonu gerçekleştirmiş olurdu.¹⁵ Bu nedenle başlangıcından itibaren hac emirliği görevi dinî, siyasi ve idarî yönünün yanında prestij tarafının da düşünülerek tercih edilen bir görev olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Emevî halifeleri de hac ibadetinin bu çok yönlü gücünden ve toplumları birleştirici özelliğinden istifade etmeye çalışmışlardır. Onlar hem kendi konumları, hem veliaht tayin etmeyi düşündükleri çocukları ve hem de sülalelerinin saygınlığının devamı açısından hac ibadetini amaç ve araç olarak kullanma yoluna

¹¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/46, 223-224; Halife b. Hayyât, *Tarih*, 261.

¹² İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/47; Halife b. Hayyât, *Tarih*, 268-269; Dineverî, *Abbârü't-tval*, 315.

¹³ Hac emirliğinin tarifi ve görevleriyle ilgili bilgiler için bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Abkâmî's-sultânîyye* (Kahire: Dâru'l-Hadis, trz.), 172-178; Ünal Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik* (Konya: Yediveren Yayınları, 2004), 109-111. Ayrıca bkz. Mehmet Erkal, "Hac Emirliği (Yönetimi) Ve Bununla İlgili Bazı Fıkhî Meseleler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 145-161; Münir Atalar, "Emîr-i Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

¹⁴ Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013), 53.

¹⁵ Kılıç, *Valilik*, 104.

gitmişlerdir. Bu nedenle çok önemli bir mazeret olmadığı müddetçe Emevî halifeleri hacca emirlik etmiş, istikbal meselesi olduğunda da çocuklarını bu işle görevlendirmişlerdir. Aksi bir durumla karşılaştıklarında da ya ailenin en yakın üyeleri veya aile üyeleri içerisinde atanan Haremeyn valileri bu görev için görevlendirilmiştir. Bu uygulamayı özellikle Süfyânîler döneminde görmek mümkündür. Mervânîler ise bu uygulamaya ilave olarak kabile dışından ancak güçlü valileri de bu görevde tercih etmişlerdir.¹⁶

Hac emirliği, kısmi zamanlı bir görev olsa da -özellikle hilafet görevi esnasında- bu görevi icra eden bazı hac emirlerinin Haremeyn şehirleri olan Mekke ve Medine'ye ve dahi Mescid-i Harâm ile Mescid-i Nebevî'ye önemli hizmetlerinin olduğu görülmektedir. Bu hizmetlerin öne çıktığı dönemlerden bir tanesi de Mervânîler dönemidir. Mervânîler dönemi -Abdullah b. Zübeyr dâhil- hicri olarak altmış sekiz (68) yıl sürmüştür. Mervânî halife ve valilerinin yanında Abdullah b. Zübeyr'in de Kâbe'ye önemli hizmetleri olmuştur.

Bu nedenle çalışmamızda Mervânîler döneminde hac emiri olarak adları geçen – Abdullah b. Zübeyr dâhil- kişiler Halife b. Hayyât, İbn Habîb, Ya'kûbî ve Taberî gibi erken dönem İslâm Tarihinin dört farklı kaynağından araştırma ve tarama yapmak suretiyle tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmayı anlaşılır kılmak için kişiler tablolar halinde gösterilmiş ve bilgiler yorumlanmıştır. İttifak ve ihtilaf edilen hac emirleri gösterilmiş, ihtilafli durumlarda ise alternatif kaynaklara müracaat edilmiştir. Ayrıca hac emirliği uhdesinde hac ve Haremeyn'le ilgili varsa önemli hizmetlerine ve uygulamalarına temas edilmiştir.¹⁷

¹⁶ Mervânîler dönemi valileri için bkz. Mahmud Şakir, *Hız Adem'den Bugüne İslâm Tarihi*, çev. Ferit Aydın (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1993), 3/153-156; Hakan Temir, *Emevîlerde Valilik* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019), 337-350.

¹⁷ Hac Emirleriyle ilgili daha önce yazılan ve Türkçe'ye çevrilen bir makale bulunmaktadır. Bu makalede Hac Emirleri, Hz. Peygamber'den başlayıp Abbasîlerin sonuna kadar kronolojik bir isim sırasıyla zikredilmeye çalışılmıştır. Ancak bu çalışmada yazım veya tercüme esnasında sehven olduğunu düşündüğümüz bir kısım hataların olduğu da görülmüştür. Mesela, Attâb b. Esîd'in İtâb b. Useyd, Ebân b. Osman'ın İbbân b. Osman şeklinde yazılması gibi. Ayrıca bazı tarihlerde de hataların olduğu görülmektedir. Mesela, Ömer b. Abdülazîz'den sonra halife olan Yezîd b. Abdülmelik'in el-Hâdî olarak zikredilmesi gibi. Bkz. Bedri Muhammed Fahd, "Hacc Emirleri Tarihi", çev. Münir Atalar, *Dîyanet İlmî Dergî* 33/1 (1997), 37-72. Biz ise dönem kısıtlaması yaparak daha dar bir zamanı daha zengin kaynaklardan işlemeye çalıştık. Farklı kaynaklardan tespit ettiğimiz Hac Emirlerini karşılaştırma yapmak ve anlaşılır kılmak için tablolarda gösterdik ve varsa uygulamalarına temas ettik.

1. Mervânîler Dönemi Hac Emirleri

Mervânîler döneminde on bir halife görev yapmıştır. Onların yönetimde oldukları – Abdullah b. Zübeyr dâhil- altmış sekiz (68) yıllık dönemde hac emirleri aşağıdaki tablolarda göstereceğimiz şekilde şu kişilerden oluşmaktadır:¹⁸

Hicri 64. (64/683) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a (240/854-855) göre	İbn Habîb'e (245/859) göre	Ya'kûbî'ye (292/905) göre	Taberî'ye (310/923) göre
Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr veya Yahyâ b. Safvân el-Cümahî	Abdullah b. Zübeyr
Hicri 65. (65/684) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr
Hicri 66. (66/685) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Abdullah b. Zübeyr, Necde b. Âmir, Muhammed b. Hanefiyye ¹⁹	Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr

¹⁸ Hicrî tarihleri miladi takvime çevirirken Lütüfî GÖKER'in, "Hicretten Bugüne Hicrî-Miladî Yılların Karşılaştırılması" adlı çalışmasında yer alan "karşılaştırmalı tablo" esas alınmıştır.

¹⁹ Halife b. Hayyât, bu yılda adları zikredilenlerin kendi gruplarına hac yaptırdıklarını söylemektedir. Bkz. Halife b. Hayyât, *Tarih*, 263. Burada adları zikredilenlerden Muhammed b. Hanefiyye'nin Hz. Ali'nin oğlu olarak dini ve siyasi bir duruşunun olduğu bilinmektedir. Necde b. Âmir ise Hanifeoğullarından olup hâricî akidesine mensuptur. O, Abdullah b. Zübeyr'in Abdülmelik ile mücadelesinde ortaya çıkıp başlangıçta İbn Zübeyr'i, onun bertaraf edilmesinden sonra ise Mervânîleri uğraştırmıştır. Birlikte hareket ettiği insanlardan ayrılarak kısa sürede Bahreyn, Yemen, Umman, Yemâme, Hadramevt ve Tâif gibi şehirlerde etkin konuma gelmiştir. Kaynaklar onun, Abdullah b. Zübeyr döneminde ve onunla anlaşarak taraftarlarına hac emirliği yaptığını ifade etmekte ancak tarihinde ihtilaf etmektedirler. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/281-285.

Ömer AKTAŞ
MERVÂNİLER DÖNEMİ EMEVÎ HAC EMİRLERİ VE UYGULAMALARI

Hicri 67. (67/686) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr

Hicri 68. (68/687) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr, Necde b. Âmir, Muhammed b. Hanefiyye ve Ümeyyeoğulları ²⁰	Abdullah b. Zübeyr, Necde b. Âmir, Muhammed b. Hanefiyye ve Ümeyyeoğulları

Hicri 69. (69/688) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr

Hicri 70. (70/689) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr

²⁰ Halife b. Hayyât'ın bir önceki yılda dediği gibi Ya'kûbî de, adları zikredilenlerin kendi sancakları altında Arafat'ta vakfe yaptıklarını ayrıca Ümeyyeoğullarının da kendi sancakları altında Arafat'ta bulduklarını söylemektedir. Bkz. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdü'l-Emir Mühenna (Beyrut: Şirketü'l-E'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010), 2/187.

Hicri 71. (71/690) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr	Abdullah b. Zübeyr

Hicri 72. (72/691) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî	Haccâc b. Yûsuf veya Abdullah b. Zübeyr ²¹	Haccâc b. Yûsuf	Haccâc b. Yûsuf

Hicri 73. (73/692) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Haccâc b. Yûsuf	Haccâc b. Yûsuf	Haccâc b. Yûsuf	Haccâc b. Yûsuf

Hicri 74. (74/693) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Haccâc b. Yûsuf	Abdülmelik b. Mervân	Haccâc b. Yûsuf	Haccâc b. Yûsuf

Hicri 75. (75/694) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Abdülmelik b. Mervân	Ebân b. Osmân veya Haccâc b. Yûsuf	Abdülmelik b. Mervân	Abdülmelik b. Mervân

²¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, thk. Eliza Lichten Stater (Beyrut: b.y., trz.), 24.

Ömer AKTAŞ
MERVÂNİLER DÖNEMİ EMEVÎ HAC EMİRLERİ VE UYGULAMALARI

Hicri 76. (76/695) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Ebân b. Osmân b. Affân ²²	Abdülmelik b. Mervân veya Ebân b. Osmân	Ebân b. Osmân	Ebân b. Osmân

Hicri 77. (77/696) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Ebân b. Osmân	Abdülmelik b. Mervân veya Ebân b. Osmân	Ebân b. Osmân	Ebân b. Osmân

Hicri 78. (78/697) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Velîd b. Abdülmelik	Abdülmelik b. Mervân veya Ebân b. Osmân	Ebân b. Osmân	Velîd b. Abdülmelik

Hicri 79. (79/698) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Ebân b. Osmân	Abdülmelik b. Mervân veya Ebân b. Osmân	Ebân b. Osmân	Ebân b. Osmân

Hicri 80. (80/699) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Ebân b. Osmân	Süleyman b. Abdülmelik veya Ebân b. Osmân	Ebân b. Osmân	Ebân b. Osmân veya Süleyman b. Abdülmelik

²² Halife b. Hayyât, *Tarih*, 298.

Hicri 81. (81/700) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Süleyman b. Abdülmelik	Süleyman b. Abdülmelik	Süleyman b. Abdülmelik	Süleyman b. Abdülmelik

Hicri 82. (82/701) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Ebân b. Osmân	Ebân b. Osmân	Ebân b. Osmân	Ebân b. Osmân

Hicri 83. (83/702) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Hişâm b. İsmail el-Mahzumî	İbn Habîb, bu yılda hac emiri zikretmemiştir. ²³	Hişâm b. İsmail el-Mahzumî	Hişâm b. İsmail el-Mahzumî

Hicri 84. (84/703) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Hişâm b. İsmail	Hişâm b. İsmail	Hişâm b. İsmail	Hişâm b. İsmail

Hicri 85. (85/704) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Hişâm b. İsmail	İbn Habîb, bu yılda hac emiri zikretmemiştir. ²⁴	Hişâm b. İsmail	Hişâm b. İsmail

²³ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 25.

²⁴ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 25.

Ömer AKTAŞ
MERVÂNİLER DÖNEMİ EMEVÎ HAC EMİRLERİ VE UYGULAMALARI

Hicri 86. (86/705) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Hişâm b. İsmail	İbn Habîb, bu yılda hac emiri zikretmemiştir. ²⁵	Hişâm b. İsmail	Hişâm b. İsmail

Hicri 87. (87/706) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Ömer b. Abdülaziz b. Mervân	Hişâm b. İsmail	Ömer b. Abdülaziz	Ömer b. Abdülaziz

Hicri 88. (88/707) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Ömer b. Velid b. Abdülmelik	Ömer b. Abdülaziz veya Ömer b. Velid b. Abdülmelik	Ömer b. Abdülaziz	Ömer b. Abdülaziz

Hicri 89. (89/708) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Ömer b. Abdülaziz	Ömer b. Abdülaziz	Ömer b. Abdülaziz	Ömer b. Abdülaziz

Hicri 90. (90/709) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Ömer b. Abdülaziz	Ömer b. Abdülaziz	Ömer b. Abdülaziz	Ömer b. Abdülaziz

²⁵ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 25.

Hicri 91. (91/710) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Velîd b. Abdülmelik	Ömer b. Abdülaziz	Velîd b. Abdülmelik veya Ömer b. Abdülaziz ²⁶	Velîd b. Abdülmelik

Hicri 92. (92/711) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Ömer b. Abdülaziz	Velîd b. Abdülmelik veya Ömer b. Abdülaziz	Ömer b. Abdülaziz	Ömer b. Abdülaziz

Hicri 93. (93/712) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Abdülaziz b. Velîd b. Abdülmelik	Ömer b. Abdülaziz veya Velîd b. Abdülmelik	Ömer b. Abdülaziz	Abdülaziz b. Velîd b. Abdülmelik

Hicri 94. (94/713) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Mesleme b. Abdülmelik	Bişr b. Velîd b. Abdülmelik, Velîd b. Abdülmelik, Abdülaziz b. Velîd veya Mesleme b. Abdülmelik	Mesleme b. Abdülmelik	Mesleme b. Abdülmelik veya Abdülaziz b. Velîd

Hicri 95. (95/713-14) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre

²⁶ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/206, 215.

Ömer AKTAŞ
MERVÂNİLER DÖNEMİ EMEVÎ HAC EMİRLERİ VE UYGULAMALARI

Bişr b. Velîd	Bişr b. Velîd	Ebû Bekir Muhammed b. Amr b. Hazm (el- Ensârî)	Bişr b. Velîd
---------------	---------------	--	---------------

Hicri 96. (96/714) Yıl Hac Emiri

Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Ebû Bekir Muhammed b. Amr b. Hazm	Ebû Bekir Muhammed b. Amr veya Mesleme b. Abdülmelik	Ebû Bekir Muhammed b. Amr	Ebû Bekir Muhammed b. Amr

Hicri 97. (97/715) Yıl Hac Emiri

Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Süleyman b. Abdülmelik	Süleyman b. Abdülmelik	Süleyman b. Abdülmelik	Süleyman b. Abdülmelik

Hicri 98. (98/716) Yıl Hac Emiri

Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Abdülaziz b. Abdullah b. Hâlid b. Esîd	Ebû Bekir Muhammed b. Amr veya Abdülaziz b. Abdullah b. Hâlid	Abdülaziz b. Abdullah b. Hâlid	Abdülaziz b. Abdullah b. Hâlid

Hicri 99. (99/717) Yıl Hac Emiri

Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Ebû Bekir Muhammed b. Amr	Ebû Bekir Muhammed b. Amr	Ebû Bekir Muhammed b. Amr	Ebû Bekir Muhammed b. Amr

Hicri 100. (100/718) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Ebû Bekir Muhammed b. Amr	Ebû Bekir Muhammed b. Amr	Ebû Bekir Muhammed b. Amr	Ebû Bekir Muhammed b. Amr

Hicri 101. (101/719) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Abdurrahman b. Dahhâk b. Kays el-Fihri el-Kureşî	Abdurrahman b. Dahhâk b. Kays veya Abdülaziz b. Ömer	Abdurrahman b. Dahhâk b. Kays	Abdurrahman b. Dahhâk b. Kays

Hicri 102. (102/720) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Abdurrahman b. Dahhâk b. Kays	Abdurrahman b. Dahhâk b. Kays	Abdurrahman b. Dahhâk b. Kays	Abdurrahman b. Dahhâk b. Kays

Hicri 103. (103/721) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Abdurrahman b. Dahhâk b. Kays	Abdurrahman b. Dahhâk b. Kays	Abdurrahman b. Dahhâk b. Kays	Abdurrahman b. Dahhâk b. Kays

Hicri 104. (104/722) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Abdülvâhid b. Abdullah en-Nasrî (Nasr b. Muâviye)	Abdülvâhid b. Abdullah en-Nasrî	Abdülvâhid b. Abdullah en-Nasrî	Abdülvâhid b. Abdullah en-Nasrî

Hicri 105. (105/723) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
İbrahim b. Hişâm b. İsmail el-Mahzumî ²⁷	İbrahim b. Hişâm b. İsmail	İbrahim b. Hişâm b. İsmail	İbrahim b. Hişâm b. İsmail

Hicri 106. (106/724) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Hişâm b. Abdülmelik	Hişâm b. Abdülmelik	Hişâm b. Abdülmelik	Hişâm b. Abdülmelik

Hicri 107. (107/725) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî

Hicri 108. (108/726) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî

²⁷ Halife b. Hayyât, kronolojiye göre 105. yılda hac emirinin kim olduğunu belirtmemektedir. 107. yılda ise İbrahim b. Hişâm b. İsmail'in adını zikretmektedir. Ancak sonraki sayfalarda toplu zikrettiği isimler arasında 105. yılın emirini –kısaltmış olarak düşündüğümüz- Hişâm b. İsmail olarak zikretmektedir. Diğer kaynakları da dikkate alarak bu ismi vermeyi uygun gördük. Bkz. Halife b. Hayyât, *Tarih*, 331-337, 360.

Hicri 109. (109/727) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî

Hicri 110. (110/728) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî

Hicri 111. (111/729) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî

Hicri 112. (112/730) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî	İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî

Hicri 113. (113/731) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Süleyman b. Hişâm b. Abdülmelik	Süleyman b. Hişâm b. Abdülmelik	Süleyman b. Hişâm b. Abdülmelik ²⁸	Süleyman b. Hişâm b. Abdülmelik veya İbrahim b. Hişâm el-Mahzumî

Hicri 114. (114/732) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Hâlid b. Abdülmelik b. el-Hâris b. Hakem b. Ebî'l-Âs	Hâlid b. Abdülmelik b. el-Hâris b. Hakem	Hâlid b. Abdülmelik b. el-Hâris b. Hakem	Hâlid b. Abdülmelik b. el-Hâris veya Muhammed b. Hişâm b. İsmail

Hicri 115. (115/733) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Muhammed b. Hişâm b. İsmail	Velîd b. Abdülmelik ²⁹	Muhammed b. Hişâm b. İsmail	Muhammed b. Hişâm b. İsmail

Hicri 116. (116/734) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Velîd b. Yezîd b. Abdülmelik veya İsa b. Mukassim	İbn Habîb, bu yılda hac emiri zikretmemiştir. ³⁰	Velîd b. Yezîd b. Abdülmelik	Velîd b. Yezîd b. Abdülmelik

²⁸ Ya'kûbî'nin, bu yıldaki hac emiriyle Süleyman'ı mı yoksa onun oğlunu mu veya başka birini mi kastettiği tam olarak anlaşılammaktadır. Ancak diğer kaynakları dikkate alarak bu ismi vermeyi uygun gördük. Bkz. Ya'kûbî, *Târîb*, 2/259.

²⁹ İbn Habîb'in burada zikrettiği Velîd, Abdülmelik'in oğlu halife Velîd olmamalıdır. Çünkü o, daha önce vefat etmiştir. İbn Habîb, 26. sayfada onun 14 Cemâziyelâhir 96 tarihinde vefat ettiğini söylemektedir. Ona göre bu yılki hac emiri bir önceki veya sonraki yılın hac emiri olmalıdır. Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 26, 29-30.

³⁰ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 29-30.

Hicri 117. (117/735) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Hâlid b. Abdülmelik b. el-Hâris b. Hakem	Hâlid b. Abdülmelik b. el-Hâris	Hâlid b. Abdülmelik b. el-Hâris	Hâlid b. Abdülmelik b. el-Hâris

Hicri 118. (118/736) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Muhammed b. Hişâm b. İsmail	Muhammed b. Hişâm b. İsmail	Ya'kûbî bu yılda hac emiri zikretmemiştir. ³¹	Muhammed b. Hişâm b. İsmail

Hicri 119. (119/737) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Mesleme b. Hişâm b. Abdülmelik	Süleyman b. Hişâm b. Abdülmelik	(Ebû Şâkir) Mesleme b. Hişâm b. Abdülmelik ³²	Mesleme b. Hişâm b. Abdülmelik

Hicri 120. (120/738) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Muhammed b. Hişâm b. İsmail	Muhammed b. Hişâm b. İsmail	Muhammed b. Hişâm b. İsmail	Muhammed b. Hişâm b. İsmail

Hicri 121. (121/739) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre

³¹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/259.

³² Ebû Şâkir'in Mesleme'nin künyesi olduğunu düşünmekteyiz.

Ömer AKTAŞ
MERVÂNİLER DÖNEMİ EMEVÎ HAC EMİRLERİ VE UYGULAMALARI

Muhammed b. Hişâm b. İsmail	Muhammed b. Hişâm b. İsmail	Muhammed b. Hişâm b. İsmail	Muhammed b. Hişâm b. İsmail
Hicri 122. (122/740) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Muhammed b. Hişâm b. İsmail	Muhammed b. Hişâm b. İsmail	Muhammed b. Hişâm b. İsmail	Muhammed b. Hişâm b. İsmail

Hicri 123. (123/741) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Yezîd b. Hişâm b. Abdülmelik (el-Efkam)	Muhammed b. Hişâm b. İsmail	Yezîd b. Hişâm b. Abdülmelik	Yezîd b. Hişâm b. Abdülmelik

Hicri 124. (124/742) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Muhammed b. Hişâm b. İsmail	Muhammed b. Hişâm b. İsmail	Muhammed b. Hişâm b. İsmail	Muhammed b. Hişâm b. İsmail

Hicri 125. (125/743) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Yûsuf b. Ömer es-Sekafî	Yûsuf b. Muhammed b. Yûsuf es-Sekafî	Muhammed b. Musa es-Sekafî	Yûsuf b. Muhammed b. Yûsuf es-Sekafî

Hicri 126. (126/744) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Yûsuf b. Muhammed b. Yûsuf	Ömer b. Abdullah b. Abdülmelik b. Mervân veya Abdülaziz b. Ömer b. Abdülaziz	Ömer b. Abdullah b. Abdülmelik veya Haccâc b. Abdülmelik	Abdülaziz b. Ömer b. Abdülaziz b. Mervân
Hicri 127. (127/745) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Abdülaziz b. Ömer b. Abdülaziz b. Mervân	İbn Habîb, bu yılda hac emiri zikretmemiştir. ³³	Abdülaziz b. Ömer b. Abdülaziz	Abdülaziz b. Ömer b. Abdülaziz

Hicri 128. (128/746) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Abdülaziz b. Ömer b. Abdülaziz	Abdülaziz b. Ömer b. Abdülaziz	Abdülaziz b. Ömer b. Abdülaziz	Abdülaziz b. Ömer b. Abdülaziz

Hicri 129. (129/747) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Abdülvâhid b. Süleyman b. Abdülmelik	Abdülvâhid b. Süleyman b. Abdülmelik	Abdülvâhid b. Süleyman b. Abdülmelik	Abdülvâhid b. Süleyman b. Abdülmelik

³³ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 32-33.

Hicri 130. (130/747) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre	İbn Habîb'e göre	Ya'kûbî'ye göre	Taberî'ye göre
Muhammed b. Abdülmelik Muhammed b. Atiyye es-Sa'dî (Sa'd b. Bekir)	Muhammed b. Abdülmelik Muhammed	Abdülmelik b. Muhammed b. Mervân	Muhammed b. Abdülmelik b. Mervân

Hicri 131. (131/748) Yıl Hac Emiri			
Halife b. Hayyât'a göre ³⁴	İbn Habîb'e göre ³⁵	Ya'kûbî'ye göre ³⁶	Taberî'ye göre ³⁷
Velîd b. Urve b. Muhammed b. Atiyye es-Sa'dî	Velîd b. Urve b. (Muhammed b. Atiyye) es-Sa'dî	Muhammed b. Abdülmelik b. Atiyye es-Sa'dî	Velîd b. Urve b. Muhammed b. Atiyye es-Sa'dî

2. Tabloların Değerlendirilmesi.

Hicri 64/683/84 yılında Mervân b. Hakem'in Emevîlerin yönetimini ele almasıyla başlayan Mervânîler dönemi, son halife II. Mervân b. Muhammed'in 132/749-50 yılında Mısır'da öldürülmesiyle son bulmuş aynı zamanda Emevî devleti de yıkılmıştır.³⁸ Bu andan/yıldan (132/750) itibaren de hac emirliği görevlendirmeleri Abbâsîler tarafından yapılmaya başlanmıştır.

Mervânîler dönemi, on bir halife olmak üzere toplamda altmış sekiz (68) yıl sürmüştür. 64 ile 71 yılları arasında Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'deki konumu nedeniyle bu yıllarda – bir-iki teşebbüsleri hariç- Mervânîler hac emiri görevlendirmesi yapamamışlardır. Yetmiş ikinci (72) yılda ise kimin hac emiri olduğu konusunda tam ittifak söz konusu değildir. İbn Sa'd, Haccâc'ın bu yılda hac ettiğini ancak Abdullah b. Zübeyr'in kuşatma altında olması nedeniyle Kâbe'yi tavaf edemediğini, İbn Zübeyr öldürüldükten sonra tavaf edip, kurban kestiklerini -ve haclarını tamamladıklarını- ifade etmektedir.³⁹ İbn Habîb bu yılda Haccâc b.

³⁴ Mervânîler dönemi hac emirleri için bkz. Halife b. Hayyât, *Tarih*, 253-408.

³⁵ Mervânîler dönemi hac emirleri için bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 21-33.

³⁶ Mervânîler dönemi hac emirleri için bkz. Ya'kûbî, *Tarih*, 2/187, 203, 206, 215, 223, 225, 235, 242-243, 259, 265, 267, 281.

³⁷ Mervânîler dönemi hac emirleri için bkz. Taberî, *Tarih*, 5/582, 622, 6/118, 138, 149, 150, 166, 175, 178, 194, 201, 209, 256, 318, 321, 324, 329, 341, 356, 384, 388, 417, 426, 433, 437, 441, 447, 465, 668, 482, 491, 493, 522, 529, 545, 554, 563, 589, 617, 620, 7/20, 26, 35, 42, 45, 53, 66, 69, 87, 89, 90-92, 98, 107, 112, 138, 159, 179, 191, 197, 199, 228, 299, 329, 347, 376, 402, 410.

³⁸ Halife b. Hayyât, *Tarih*, 404, 408; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 33.

³⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/225-226. Benzer ifadeler için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî, *Abbâru Mekke*, thk. Abdülmelik Abdullah Dehiş (Beirut: Dâru Hazar, 1414/1993), 2/342.

Yûsuf'un hac emiri olduğunu, farklı bir rivayette ise Haccâc veya Abdullah b. Zübeyr'in hac emiri olduğunu ancak İbn Zübeyr'in Mekke'de olması nedeniyle Haccâc'ın şehre giremeyip Mina ve Arafat'taki görevleri yaparak haclarını idrak ettiklerini söylemektedir.⁴⁰ Dineverî ise, yetmiş ikinci yılın hac günlerinde Haccâc'ın Mekke'yi kuşattığını ve insanların hac görevini ifa edinceye kadar şehirde kaldığını ifade etmektedir.⁴¹ Taberî ise bu tarihte Abdullah b. Zübeyr'in öldürülmediğini ancak muhasara altında olduğunu belirterek bu yılda Haccâc b. Yûsuf'un emir olduğunu söylemektedir.⁴²

Mervânîler 73/692-93 yılında Abdullah b. Zübeyr'den Mekke'yi almalarına rağmen bu ilk yıllarda aile içerisinden değil Sakîfli Haccâc b. Yûsuf'u hac emiri olarak görevlendirmişlerdir. Ondan sonra Abdülmelik b. Mervân'ın hac emiri olarak adı geçmektedir. Mervânîlerin kurucusu olan Mervân b. Hakem, hem siyasi şartlar hem de ömrü itibarıyla kısa süreli halifeliği esnasında ne hac emirliği ne de hac emiri görevlendirmesi yapamamıştır.⁴³ Tablolar incelendiğinde Mervânî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân ile üç oğlu Velîd, Süleyman ve Hişâm halife ve hac emiri vasfıyla hac yapmışlardır. Diğerleri ise hilafetleri esnasında hac ve hac emirliği yapmamışlardır.

Mervânî ailesinden olup hilafet görevi esnasında hac emirliği yapmayanlar ile şehzadelik veya valilikleri dönemlerinde hac emiri olarak adları geçenler ise şunlardır: Ömer b. Abdülaziz, Ömer b. Velîd b. Abdülmelik, Abdülaziz b. Velîd b. Abdülmelik, Mesleme b. Abdülmelik, Bişr b. Velîd b. Abdülmelik, Süleyman b. Hişâm b. Abdülmelik, Velîd b. Yezîd b. Abdülmelik, Mesleme b. Hişâm b. Abdülmelik (Ebû Şâkir), Yezîd b. Hişâm b. Abdülmelik (el-Efkam), Ömer b. Abdullah b. Abdülmelik, Abdülaziz b. Ömer b. Abdülaziz, Abdülvâhid b. Süleyman b. Abdülmelik, Muhammed b. Abdülmelik b. Mervân, Abdülmelik b. Muhammed b. Mervân.⁴⁴

Tablolarda da görüldüğü gibi Mervânîlerin en tanınmış halifelerinden olan Ömer b. Abdülaziz Medine/Hicâz valiliği döneminde pek çok kez hac emiri olmuş ancak o da hilafet görevi esnasında hac ve hac emirliği yapmamıştır.

Mervânîler genellikle aile içerisinden tercih etmekle birlikte aileye siyasi ve sıhri olarak yakın ve devletlerine samimiyetle hizmet eden Ensâr'dan Ebû Bekir Muhammed b. Amr b. Hazm el-Ensârî, Sakîf'ten Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî ile Yûsuf b. Muhammed b. Yûsuf, Mahzum kabilesinden Hişâm b. İsmail ile İbrahim b. Hişâm b. İsmail el-Mahzumî ve Şam ehlinen Abdülvâhid b. Abdullah en-Nasrî gibi bürokratları müteaddit kez hac emiri olarak görevlendirmişlerdir.

⁴⁰ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 24.

⁴¹ Dineverî, *Abbâru't-tvâl*, 315-316.

⁴² Taberî, *Târîh*, 6/175.

⁴³ Süfyânîler döneminde hac emiri olarak adı en çok geçenlerden biri Mervân b. Hakem'dir.

⁴⁴ İbn Sa'd, görev tarihi (96-99/714-717) olan Süleyman b. Abdülmelik'in kendisinden sonra birinci veliaht olarak Ömer b. Abdülaziz'i, ikinci olarak da kardeşi Yezîd b. Abdülmelik'i tayin ettiğini, ancak Yezîd'in bu tarihte hac emiri olduğundan dolayı Şam'da olmadığını ifade etmektedir. Ancak bizim kaynaklarımızda bu tarihte Yezîd'in adı hac emiri olarak geçmemektedir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/329-330.

Çalışmamızı yaptığımız ve tabloları oluşturduğumuz kaynakların verilerinden hareketle, hac emirinin belirtilmediği yıllar ile iki veya üç kişinin belirtildiği yılları çıkardığımızda kaynaklarımız almış sekiz yıllık Mervânîler döneminde hicri 65, 67, 69, 70, 71, 73, 81, 82, 84, 89, 90, 97, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 117, 119, 120, 121, 122, 124, 128, 129 yılları olmak üzere toplam otuz üç yılın hac emirinde ittifak etmişlerdir.

3. Hac Uygulamaları

Genel anlamda hac emirliği, muayyen ay ve günlerde yapılan hac ibadetinin⁴⁵ sorunsuz bir şekilde ifa edilmesiyle, bu ibadeti yerine getirecek ziyaretçilerin sağlıklı ve güvenli bir şekilde geliş ve gidişlerini sağlama gibi öne çıkan iki ana sorumluluğu içermektedir.⁴⁶ Bu anlamda Mervânîler dönemi hac emirlerinin zikredilen hususiyetlerle ilgili kaynaklara yansıyan ve öne çıkan vazifelerine çokça temas edilmemektedir. Bununla birlikte Mervânî halife ve hac emirleri, günlük ibadetin haricinde hac ve umre için hem ibadet hem de ziyaret mekânları olan Mescid-i Harâm ile Mescid-i Nebevî'nin -sayıları her geçen gün artan- Müslümanların ihtiyacını karşılayacak şekilde, bakım, onarım, tamir ve tadilat gibi bir kısım düzenleme, yenileme ve genişletme çalışmalarına ön ayak olmuşlardır. Ayrıca Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'deki konumu ve gelişen siyasi şartlar gereği onun yönetim devresinin bir yılının Süfyânîler, sekiz yılının ise Mervânîler dönemi içerisinde değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Kısa süreli ve kuşatılmış bir yönetim süresi olsa da Abdullah b. Zübeyr'in hac emirlikleri ve Kâbe'yle ilgili tasarrufları dikkat ve ilgi çeken uygulamalar olarak gözükmektedir. Onun Kâbe inşası Mervânîlerin bu konuya ilgisini arttırmıştır.

Yezîd b. Muaviye'nin emriyle yola çıkan ordu, Harre Savaşıyla Medine'yi kuşatmış ve yağma etmişti. Aynı ordu komutan değiştirilerek buradan Mekke'ye geçmiş ve Kâbe'yi kuşatmıştı. Bu kuşatma esnasında da Kâbe zarar görmüş ve yanmıştı.⁴⁷ Yezîd'in ölümünden sonra kuşatma kaldırılmış ve Abdullah b. Zübeyr rahatlamıştı. Bu fırsattan istifade eden Abdullah b. Zübeyr de Kâbe'yle ilgili tasarruflarda bulunabilmişti. Abdullah b. Zübeyr, yanan Kâbe binasının durumuyla ilgili Mekkelilerle istişare etmiş, Kâbe'nin yıkılmasının insanların gönlündeki sevgisinin azalmasına neden ve sonrada gelenlere de yıkma konusunda bir yol/gelenek oluşturacağı şeklindeki itiraz ve eleştirileri de göze alarak Kâbe'yi yıkmıştır. İbn Zübeyr, Hz. Peygamber'in "... imkân olsaydı Kâbe'yi şu şekilde yapardım..." gibi sözlerinden hareketle, Hz. İbrahim'in Kâbe'yi inşa ettiği asıl temelleri dikkate alıp, duvarları yer seviyesine indirmiş, Kâbe'ye doğu ve batıdan olmak üzere yer seviyesinde iki kapı açtırmış ve Hatîm, Hicr veya Hicru İsmâil denilen kısmı binaya eklemiştir. Yangın sırasında zarar gören Hacerulesved'i de tamir ettirerek yerine koymuştur. İnşaat bittikten sonra da Kâbe'yi bir örtüyle giydirmiş ve halkın da katıldığı umre ziyaretiyle Kâbe'nin açılışını gerçekleştirmiştir. Kâbe'nin iç kısmını da kumaşla örtmüş, güzel kokması için de gerekli

⁴⁵ Bakara sûresi 2/197, 203.

⁴⁶ Mâverdi, *Abkâmü's-sultâniyye*, 172-178; Erkal, "Hac Emirliği", 145-161; Atalar, "Emîr-i Hac", 11/131-133.

⁴⁷ Halife b. Hayyât, *Tarih*, 236-237, 251-257; İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, 2/16-20; Dineverî, *Abbâru't-tval*, 262-269.

tedbirleri almıştır.⁴⁸ Ayrıca, inşaat esnasında bazı evleri satın alarak Mescid-i Harâm'ın alanını genişletmiştir.⁴⁹ Diğer taraftan Abdullah b. Zübeyr, Hz. Peygamber'in Arafat'ta bulunan minberinin hasar görmesi nedeniyle onun yerine hurma ağacından yenisini yaptırmıştır.⁵⁰

Mervânî halifelerinin şüphesiz en güçlü ve dirayetlisi Abdülmelik b. Mervân'dır. O, Abdullah b. Zübeyr ile aralarında vuku bulan gerginlik günlerinde Şamlılara haccı yasaklamıştır. Gerekçesi ise İbn Zübeyr'in hacca giden Şamlılardan biat almasıdır. Bu durumu öğrenince Şam'dan Mekke'ye gidişleri engellemiştir. İnsanlar ise "Allah'ın bize farz kıldığı şeyden mi bizleri men ediyorsun" diyerek bu duruma tepki vermişlerdir.⁵¹

Abdullah b. Zübeyr meselesi halledildikten sonra Abdülmelik b. Mervân, Haccâc b. Yûsuf'u Hicâz valisi olarak görevlendirmiştir. Haccâc, İbn Zübeyr'in Kâbe'nin aslından olmayan ilaveler yaptığını Abdülmelik'e yazmıştır. Abdülmelik de ona: "Kâbe'nin batı tarafındaki ikinci kapıyı kapatmasını, Hatîm, Hicr veya Hicru İsmâil denilen ilave yeri yıkarak" Beytullah'ın eski haline getirilmesini emretmiştir.⁵² Haccâc da verilen emri yerine getirmiştir.⁵³

Emevîlerin ikinci kurucusu kabul edilen ve yirmi yıl (20) halifelik yapan Abdülmelik görev süresi içinde sadece bir kez hacca gitmiştir. O, 75 yılında hac ve hac emirliği yapmıştır. Yolculuk esnasında Medine'ye uğramış ve halka hutbe irad etmiştir. Buradan ihrama girerek Mekke'ye geçmiş, âfâkî yani Mekke dışından gelmesi nedeniyle Kudûm tavafı (Kâbe'yi selamlama tavafı) yapmıştır.⁵⁴ Yolculuk ve tavaf esnasında umre/hac/tavaf/selamlama gibi konularda beraberindekilerle görüş alışverişlerinde bulunmuştur. Halka ihسانlarda bulunmuş, hac günlerinde Mekke'de insanlara -dört gün- hutbeler okumuş ve kurbanını da Mina'da satın alarak kesmiştir. Ayrıca o, Arafat, Müzdelife ve Mina'daki görevleri Hz. Osmân'ın yaptığı usulle yapmaya çalışmıştır.⁵⁵

Abdülmelik b. Mervân, hilafet görevi esnasında her yıl Kâbe'ye kaliteli kumaşlardan yapılmış örtü göndermiştir. Bu örtü önce -halkın görmesi için- yol güzergâhında bulunan Mescid-i Nebevî'ye serilip oradan Mekke'ye gönderilirdi. Bununla birlikte Abdülmelik, hem

⁴⁸ Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 1/201-220, 253, 257, 288-289, 311-312, 2/69-71. Abdullah b. Zübeyr'in Kâbe'yi hicri 64 veya 65 yıllarında yaptığı ifade edilmektedir. Bkz. Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, 261; Dineverî, *Abbâru't-tval*, 287-288; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümmem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 6/22-23 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/286.

⁴⁹ Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 1/287.

⁵⁰ Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 2/195.

⁵¹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/177-178.

⁵² Abdülmelik'in, Abdullah b. Zübeyr'in yapmış olduğu Kâbe binasını yıktırmakla pişman olduğu bilgisi de bulunmaktadır. Bkz. Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 1/211, 220.

⁵³ Haccâc'ın Kâbe'yle ilgili düzenlemeleri hicri yetmiş dört yılında yaptığı ifade edilmektedir. Bkz. Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, 270-271; Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 2/210-211, 220; Dineverî, *Abbâru't-tval*, 288, 315-316; Taberî, *Târîh*, 6/195. Ayrıca bkz. Fâkihî, *Abbâru Mekke*, 1/331; Ali Aksu, *Emevi Saltanatının Irak Valisi Haccâc b. Yûsuf* (İstanbul: Kitabevi, 2009), 150.

⁵⁴ Tavafla ilgili olarak bkz. Salim Ögüt, "Tavaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/178-180.

⁵⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/221-232. Ayrıca onun daha önce babasıyla birlikte hac yaptığı ve bu ibadet hakkında bilgi ve tecrübesinin olduğu da anlaşılmaktadır. Bu hac yolculuğu esnasında Medine'de okuduğu hutbeyle insanlara, karakteriyle ilgili biraz sert ifadelerle bilgiler de vermiştir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/434-435.

Mescid-i Nebevî'ye hem de Beytullah'a güzel kokmaları için buhur ve buhurdanlıklar göndermiştir.⁵⁶ Ayrıca o, Kureyş'in ileri gelen bazı yaşlı kabile üyelerine haber gönderip Mekke'nin Harem sınırlarının yenilenmesi talimatını vermiştir.⁵⁷ Diğer taraftan Mekke valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, –halifenin bilgisi dâhilinde- kadın ve erkeklerin karışık olarak tavaf yapmasına engel olmak için görevliler tahsis etmiş ve tavafın ayrı yapılması hususunda ciddi bir tavır sergilemiştir. Ayrıca o, namaz esnasında cemaatin Kâbe etrafında halka oluşturmasını ve namazların bu şekilde kılınmasını sağlamıştır.⁵⁸ Abdülmelik b. Mervân'ın Kâbe ve Mekke'yle ilgili hizmetlerinin sadece zikredilenlerden ibaret olmadığı da görülmektedir. Hicri seksen yılında hac mevsiminde Mekke'de aşırı yağmur nedeniyle oluşan selden bir kısım ev ve Kâbe zarar görmüş, pek çok insan da ölmüştü. Bu hadise “Cuhâf seli” olarak adlandırılmıştır. Hadiseyi öğrenen Abdülmelik, yüklü miktarda para ve usta göndererek yıkılan evlerin yeniden inşasını sağlamıştır. Yağacak yağmurlardan şehrin ve evlerin zarar görmemesi için bentler, Beytullah'ın önüne de duvardan setler yaptırmıştır.⁵⁹

Haremeyn şehirlerinin ikincisi Medine'dir. Hicretle birlikte Hz. Peygamber (sav) Mescid-i Nebevî'yi inşa etmişti. Kiblenin Kâbe'ye çevrilmesiyle birlikte mescidin mihrab yönü değiştirilmiş ve bu esnada da mescid biraz genişletilmişti. 7/628 yılında yapılan Hayber'in fethinden sonra da mescid bir miktar daha genişletildi.⁶⁰ Müslümanların sayısının giderek artması Hz. Ömer ve Hz. Osmân'ın bir kısım tadilat ve ilaveler yapmasını gerekli kılmış ancak Hz. Peygamber'in mescidiyle ilgili köklü değişiklikler Mervânîlerin üçüncü halifesi Velîd b. Abdülmelik'in halife, Ömer b. Abdülaziz'in ise Medine valisi olduğu dönemde gerçekleşmiştir.

Hz. Peygamber, Mescid-i Nebevî'yi ve ailesinin kalacağı yerleri yaparken günün şart ve ihtiyaçlarına göre inşa etmişti. Ancak süreç içerisinde Müslümanların sayısının artması Mescid'e ilaveleri gerekli kılmıştır. Hz. Peygamber'in eşlerinin kaldığı evler ise mirasçılara tevarüs etmiş ancak zamanla bu evler hem yapılış teknolojisi hem de fonksiyonelliği açısından mahremiyeti sağlayamama ve ibadet alanına müdahil duruma gelmişti. Hem veliahtlığı esnasında yerinde müşahedeye hem de görevlilerinden aldığı bilgilerle bu evlerin Mescid'e dâhil edilmesinin gerekliliğini gören halife Velîd, valisi Ömer b. Abdülaziz'e talimat vererek gerekli istimlak çalışmalarının yapılmasını emretmiştir. Bu sebeple –bazı özel işçilik gerektiren kısımlar için- Bizans'tan inşaat ustası ve malzemesi getirterek çalışmaların önünü açmıştır. Vali Ömer de, bir kısım itirazlara rağmen Hz. Peygamber'in eşlerinin evleriyle birlikte, Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf, Ammâr b. Yâsir ve Hz. Abbâs gibi kimselere ait bazı evleri istimlak ederek Mescid-i Nebevî'ye katmış ve mescidin ibadet alanını genişletmiştir. Bu çalışma

⁵⁶ Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 1/255.

⁵⁷ Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 2/130.

⁵⁸ Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 2/20, 65.

⁵⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Heyetü'l-Mısrıyye el-Âmme l'l-Kitâb, 1412/1992), 357; Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 2/168-169, 251; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988), 61.

⁶⁰ Halife b. Hayyât, *Tarih*, 63-65; Taberî, *Tarih*, 2/415-417. Ayrıca bkz. <http://www.3dmekeanlar.com/tr/mescid-i-nebevi.html> (erişim tarihi: 01.04.2021); <https://sonarex.com.tr/ziyaret-yerleri/mescidi-nebevi-424> (erişim tarihi: 14.04.2021)

esnasında Mescid tamamıyla elden geçirilmiş, ilaveler haricinde bazı kısımlar da yıkılıp yeniden yapılmıştır. Ayrıca Allah Rasûlü'nün kabrinin bulunduğu Hücre-i Saâdet de bir kısım tadilat ve yenilemeye tabi tutulmuştur. Mescid'e mihrap yapılmış ve içi de mozaiklerle süslenmiştir. Yapılan hizmetlerin korunması ve ibadetlerin sağlıklı yapılması için de hizmetliler tahsis edilmiştir.⁶¹ Ömer b. Abdülaziz, Mescid-i Nebevî'nin dört köşesine de birer minare yaptırmıştır.⁶² Farklı bilgiler olsa da genel kabule göre hicri seksen sekiz (88) yılında başlayan inşaat doksan bir (91) yılında bitirilmiştir. Velîd b. Abdülmelik'in 91/710 yılında hac yaptığı bilgisinin bulunması da bu tarihin daha doğru olacağı anlaşılacaktır. Hac vesilesiyle Medine'ye uğrayan Velîd, yapılan işleri denetlemiş, yeni yapılan Mescid'te hutbe okumuş, halka hediyeler dağıtarak gönüllerini almıştır.⁶³

Velîd b. Abdülmelik, Mescid-i Harâm ile de ilgilenmiştir. O, vali Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'ye para göndererek Kâbe kapısının üzerine altın levhalar koydurmuş, oluğunu altından yaptırmış, içini de altınla süslemiştir. Ayrıca Kâbe'nin duvarlarını da farklı renkli mermerlerle kaplatmıştır. Bununla birlikte Kâbe'nin örtüsünü yenileyerek insanlara ikramda bulunmuştur.⁶⁴

Mervânîlerin hac yapan üçüncü halifesi Süleyman b. Abdülmelik'tir. O, hac için yola çıktığında önce Medine'ye uğramıştır. Medine günlerinde gerekçesi tam anlaşılabilen bir sebeple vali Ömer b. Abdülaziz'in Mescid-i Nebevî'ye yaptırmış olduğu dördüncü minareyi yıktırıştır. Böylelikle mescidin üç minaresi kalmıştır. Gözüken gerekçe ise minarenin dedesi Mervân'ın evine yakın olmasıdır.⁶⁵

Süleyman'ın haccına Ömer b. Abdülaziz de eşlik etmiştir. Mekke'ye gittiklerinde tavaftan sonra Abdullah b. Zübeyr'in yaptırmış olduğu Kâbe'yle ilgili çalışmalarını sormuş, almış olduğu cevaplar üzerine "Keşke (babası) Emîrülümünin Abdülmelik, Kâbe'yi Abdullah b. Zübeyr'in yaptırmış olduğu şekliyle bıraksaydı" demiştir.⁶⁶

Mekke valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, Süleyman b. Abdülmelik'in talimatıyla Safâ ile Merve arasında Recep ve hac aylarında ilk defa kandiller yakarak insanların gece de sa'y

⁶¹ Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hasen İbn Zebâle, *Abbâru'l-Medîne (Medine Tarihi)*, çev. Fatih Mehmet Yılmaz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 50-52, 65-66, 71-78; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1415/1995), 5/86-87; Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed es-Semhûdî, *Vefâ'ül-vefâ bi-abbâri dâri'l-Mustafâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 1/265-271, 282-283, 2/53-55, 89-97.

⁶² İbn Zebâle, *Abbâru'l-Medîne*, 81; Semhûdî, *Vefâ'ül-vefâ*, 2/99.

⁶³ Belâzürî, *Fütûh*, 17; Dineverî, *Abbâru't-taval*, 326, 328; Taberî, *Târîh*, 6/465-467; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 4/29-34.

⁶⁴ Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 1/211-213, 291, 2/71-72; Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî el-Fâsî, *Şifâ'ül-ğarâm bi-abbâri'l-beledi'l-barâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/157; Muhammed b. Ahmed b. Bahâüddîn Ebü'l-Begâ İbnü'z-Ziyâ el-Mekki, *Târîhu Mekketi'l-Müşerrefe ve'l-Mescidi'l-Harâm ve'l-Medineti's-Serife ve'l-Kabri's-Serif*, thk. Alâ İbrahim - Eymen Nasr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 111.

⁶⁵ İbn Zebâle, *Abbâru'l-Medîne*, 81-82; Fâsî, *Şifâ'ül-ğarâm*, 2/436; Semhûdî, *Vefâ'ül-vefâ*, 2/99.

⁶⁶ Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 1/220-221; Fâsî, *Şifâ'ül-ğarâm*, 1/136.

yapmalarına yardımcı olmuştur.⁶⁷ Ayrıca yine Süleyman'ın emriyle Hâlid b. Abdullah, Sekabe Dağı'ndan çıkan tatlı suyu gerekli depolama ve akıtma yöntemlerini kullanarak Mescid-i Harâm'a getirmiş ve insanların istifadesine sunmuştur.⁶⁸

Süleyman'dan sonra Ömer b. Abdülaziz halife olmuştur, ancak o, görevdeyken hacca gitmemiştir. Bununla birlikte Ömer b. Abdülaziz, valisi Ebû Bekir b. Hazm'ı hac emiri olarak görevlendirmiş, ona yazdığı mektupla hac emirinin Mekke'deki görevlerini hatırlatarak, Zilhicce'nin 7. günü, yani terviye'den bir gün önce insanlara öğle namazını kıldırmasını, Mina günlerinin sonunda güneşin batmaya yaklaşmasıyla da oradan ayrılmasını emretmiştir. Ayrıca o, Harem sınırlarını belirleyen taşların yenilenmesini, Mekke'deki evlerin –hacıların sıkıntıya düşmemesi ve ev bulamama endişesi yaşamaması için- kiraya verilmesini ve Mina'da da bina yapılmasını yasaklamıştır.⁶⁹

Mervânîlerden görevdeyken hacca giden son halife ise Hişâm b. Abdülmelik'tir. Yirmi yıllık hilafetinde sadece bir kez hacca giden Hişâm'ın bu ziyaretiyle ilgili kaynaklarda doyurucu bilgiler bulunmamaktadır.⁷⁰ Ancak onun hac mevsiminde Merve mıntıkasında kurulan çadırda özel bir karışımla hazırlanmış Sevik içeceğini hacılara dağıttığı ifade edilmektedir.⁷¹ Diğer taraftan Hişâm'ın hac yaptığı günlerde Hz. Osmân evlatlarından biri ona gelip Hz. Ali aleyhine konuşmasını istemiştir. Ancak Hişâm bu isteğe “herhangi bir kimseye dil uzatmak veya lanet etmek için gelmediklerini bilakis hac etmek için geldiklerini” söyleyerek tepki vermiştir.⁷²

Yine Hişâm, kendisinden sonra veliaht olan yeğeni Velid b. Yezid'in kötü ahlak sahibi ve içki içen birisi olarak hilafete layık olmadığını görünce belki düzelir diye onu hac işlerinden sorumlu yapmıştır. Ancak bu görev esnasında Velid'in davranışlarıyla halkın inançlarını küçümsediğini görmüş onun yerine kendi oğlu Mesleme'yi hilafet için uygun bulmuştur. Bu amaçla Hişâm, Ebû Şâkir künyesini taşıyan oğlu Mesleme'yi hicri yüz on dokuz (119) yılında hac emiri olarak görevlendirmiştir. Mesleme, bu görev esnasında ibadetlerini tam yaparak, halka yumuşak davranmış ayrıca çeşitli hediyeler dağıtarak hilafete hazır olduğunu göstermiştir.⁷³ Ancak Hişâm'ın ani ölümü bu amacın gerçekleşmesini engellemiştir.

Hişâm b. Abdülmelik'ten sonra devlet yönetiminde dâhili ve harici nedenlerle bir takım sorunlar görülmeye başlanmış ve süreç hızlı bir şekilde Emevî devletini yıkılmaya götürmüştür. Buna rağmen Mervânîler devletlerinin yani Emevîlerin yıkıldığı 132/750 yılına kadar hac emiri görevlendirmesinden geri kalmamışlardır.

⁶⁷ Ezrakî, *Abbâru Mekte*, 1/187; Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Hasenî el-Fâsî, *el-İkdi's-semîn fî târîhi'l-beledi'l-emîn*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4/15.

⁶⁸ Ezrakî, *Abbâru Mekte*, 2/107-108; Fâsî, *el-İkdi's-semîn*, 4/15.

⁶⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/356; Ezrakî, *Abbâru Mekte*, 2/162-164, 173-174. Ezrakî, valinin farklı kişi olduğunu söylemektedir.

⁷⁰ İbn Kuteybe, Hişâm'ın hilafeti döneminde on bir kere hacca gittiğini ifade etse de yukarıdaki bilgilere göre o sadece bir kere hacca gitmiştir. Bkz. İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, 2/143.

⁷¹ Ezrakî, *Abbâru Mekte*, 2/249; Fâsî, *el-İkdi's-semîn*, 1/27.

⁷² Taberî, *Târîh*, 7/36; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/172-173; Fâsî, *el-İkdi's-semîn*, 1/104-105.

⁷³ Taberî, *Târîh*, 7/209-210; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/282-285.

Sonuç

Emevîlerin dini tarihlerinin siyasi ve askeri tarihlerinden ayrı ve bağımsız değerlendirilmemesi gerekmektedir. Çünkü Emevîler bu üç unsuru zorla/silahla elde ettikleri hilafetlerinin devamı için kullanmışlardır. Bu hususu hem Süfyânîler hem de Mervânîler döneminde görmek mümkündür.

Emevî Devleti, Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından kurulmuş ancak zamanla ve şartlar gereği yönetim aynı ailenin farklı bir kolu olan Mervânîlere geçmiştir. Bu geçiş kolay olmamıştır. Geniş bir kabile yapısı olan Benî Ümeyye'nin her bir kolunun gelecekle ilgili tasavvurları dikkate alınarak Câbiye'de yapılan toplantıda Mervân b. Hakem'in halife olmasına karar verilmiştir.

Emevîler, Muâviye ile başlattıkları veraset/veliahtlık sisteminin sıkıntılarını her iki dönemde kendilerine karşı oluşan muhalefette görseler de özellikle Mervânîler döneminde veliaht sayısını birden fazla belirleyerek yönetimin kendilerinde kalmasını sağlamışlardır.

Süfyânîlerin mirası olarak kalan Abdullah b. Zübeyr meselesi sanıldığı gibi kolay çözülememiştir. Mervânîler dönemi, Abdullah b. Zübeyr'in Mekke merkezli 8 yıllık hilafeti dâhil altmış sekiz yıl sürmüştür. İbn Zübeyr'in bu dönemdeki sekiz yıllık hac emirliğinin dışında geri kalan altmış yılda Mervânîler hac emirliği görevlendirmesi yapmışlardır.

Emevîler, Süfyânîler ve Mervânîler olarak iki kısma/döneme ayrılrsa da bu iki dönemde Mekke'nin kuşatılıp Allah'ın evi Kâbe'nin hasar görmesi gibi konularda benzerlik bulunmaktadır. Diğer taraftan Kâbe'nin şekli ve ebatları konusunda Abdullah b. Zübeyr ile Mervânîler arasında ihtilafın olması yenilenen Beytullah'ın bir kısmının yıkılıp yeniden yapılmasına neden olmuştur.

Süfyânîler de olduğu gibi Mervânîler de yaptıkları bazı icraatlarla Müslümanlar nezdinde bozulan imajlarını düzeltmek için haccın farziyyetinden, toplumsal etkisinden, Mekke ve Medine'nin hac ve umre için ziyaretgâh olması özelliklerinden istifade etmeye çalışmışlardır. Bu nedenle çok önemli bir mazeret olmadığı müddetçe Emevî/Mervânî halifeleri hacca emirlik etmiş, istikbal meselesi olduğunda da çocuklarını bu işle görevlendirmişlerdir. Ancak dönemin şartları gereği daha çok ya ailenin en yakın üyeleri veya aile üyeleri içeresinden atanan Haremeyn valileri bu görevi yerine getirmekle görevlendirilmiştir. Aile dışından bazı güçlü valiler de hac emiri olarak atanmıştır.

Hac, İslam'ın beş şartından biridir ve toplu yapılan bir ibadettir. Kâbe'nin Müslümanların namazları için kible olması ve aynı zamanda haccın şartlarından olan tavaf ve sa'y'ın onun etrafında yapılması, Mina, Müzdelife ve Arafat gibi mekânların hacla bağlantılı olarak Mekke'de bulunması gibi hususlar çok kalabalık insan kitlelerine çok çabuk ulaşma imkânı vermekteydi. Bu anlamda Mervânîler, Haremeyn şehirleri olan Mekke ve Medine ile burada bulunan Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî'nin genişletme, yenileme, bakım ve

onarımına önem vermişlerdir. Böylelikle de Müslümanların gönüllerine girmeyi hedeflemişlerdir.

İstikrarlı bir yönetim sergileyen Abdülmelik, Velîd b. Abdülmelik ve Hişâm dönemlerinde yapısal anlamda Haremeyn hizmetlerinin öne çıktığı görülmüştür. Halifeler, valileri aracılığıyla bu mekânların sağlıklı ve huzurlu bir ibadete ev sahipliği yapmaları için gerekli temizlik ve güvenlik tedbirlerini almanın yanında, hacıların güvenli bir şekilde geliş ve gidişlerinin sağlanması, kalacak yerleriyle yiyecek ve içecek gibi temel gıda maddelerinin temini gibi gerekli pek çok hizmete önayak olmuşlardır. Halifeler, bizatihi bulunarak veya valileri aracılığıyla yaptırarak hizmetlerin teftiş ve denetiminde hac emirliğini bir araç olarak da kullanmışlardır. Hac emiri vasfıyla bir taraftan İslâm'ın beş şartından birini yerine getirirken bir taraftan da köklerinin dayandığı Mekke ve Medine halkıyla görüşüp gönüllerini alma imkânı bulmuşlardır.

Kaynakça

- Aksu, Ali. *Emevi Saltanatının Irak Valisi Haccâc b. Yûsuf*. İstanbul: Kitabevi, 2009.
- Atalar, Münir. "Emîr-i Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/131-133. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eyrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Zirikî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988.
- Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Davud. *Abbâru't-tval*. thk. Abdülmün'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1380/1960.
- Erkal, Mehmet. "Hac Emirliği (Yönetimi) Ve Bununla İlgili Bazı Fıkhî Meseleler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 145-161.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *Abbâru Mekte*. thk. Rüşdî Sâlih Melhas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1403/1983.
- Fahd, Bedri Muhammed. "Hacc Emîrleri Tarihi". çev. Münir Atalar. *Diyanet İlmi Dergi* 33/1 (1997), 37-72.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs. *Abbâru Mekte*. thk. Abdülmelik Abdullah Dehiş. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Hazar, 2. Basım, 1414/1993.
- Fâsî, Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî. *el-İkdi's-semîn fî târihi'l-beledi'l-emîn*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Fâsî, Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî. *Şifâ'ü'l-ğarâm bi-abbâri'l-beledi'l-harâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Tarih*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Muhabber*. thk. Eliza Lichten Stater. Beyrut: b.y., trz.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ vd. 2 Cilt. Mısır: y.y., 1375/1955.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Ali Şîrî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1410/1990.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbn Zebâle, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hasen. *Abbâru'l-Medîne (Medine Tarihi)*. çev. Fatih Mehmet Yılmaz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî, Muhammed b. Ahmed b. Bahâüddîn Ebü'l-Begâ. *Târihu Mekketi'l-Müşerrafe ve'l-Mescidi'l-Harâm ve'l-Medineti's-Şerîfe ve'l-Kabri's-Şerîf*. thk. Alâ İbrahim - Eymen Nasr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Kılıç, Ünal. *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik*. Konya: Yediveren Yayınları, 2004.
- Kılıç, Ünal. *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Abkâmü's-sultâniyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, trz.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Alî. *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*. nşr. Abdullah İsmail es-Sâvî. Kahire: y.y., trz.
- Öğüt, Salim. "Tavaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/178-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî. *Vefâ'ül-vefâ bi-abbâri dâri'l-Mustafâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Şakir, Mahmud. *Hız: Adem'den Bugüne İslâm Tarihi*. çev. Ferit Aydın. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.

Temir, Hakan. *Emevîlerde Valilik*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdü'l-Emir Mühenna. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü'l-E'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1415/1995.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İSLAM ÖNCESİ DÖNEMDEKİ ARAPLARDA KİŞİLERE AD VERMEYİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER

FACTORS AFFECTING NAMING PEOPLE IN THE PRE-ISLAMIC ARABS

Ahmet İhsan DÜNDAR

Dr., Öğretim Görevlisi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı, adundar@uludag.edu.tr, orcid.org/0000-0002-4178-2294

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 18 Nisan 2021 / 18 April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 3 Mayıs 2021 / 3 May 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 893-909.

Cite as / Atıf: Dündar, Ahmet İhsan. “İslam Öncesi Dönemdeki Araplarda Kişilere Ad Vermeyi Etkileyen Faktörler [Factors Affecting Naming People in the Pre-Islamic Arabs]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 893-909.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

Herhangi bir dilin kökeni, o dilde var olan kelimelerin hangi etkenler altında ve nasıl ortaya çıktığı konusu öteden beri araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Merak uyandıran ve çeşitli yorumlar getirilen bu konu tabiatıyla özel adları da kapsamaktadır. Ad verme olgusu, insanoğlunun kendi tarihi kadar eskilere uzanmaktadır. Bu kapsamda çeşitli varlıklara özel adlar verirken insanoğlu çok sayıda ilham kaynağından yararlanmış, çeşitli faktörlerin etkisinde kalmıştır. Kişilere ad vermede dayanan ilham kaynakları, takip edilen yöntemler topluma, toplumu oluşturan daha küçük birimlere, inançlara, etnik yapılara vs. göre değişiklik göstermektedir.

Çalışmamızda Arapların kişilere ad verme konusunda ne tür ilham kaynaklarından istifade ettiklerini, ne gibi faktörlerden etkilendiklerini incelemeye çalıştık. Arapların yaklaşık on beş asırlık bir süreyi kapsayan tarihleri ve yayılmış oldukları geniş coğrafya göz önünde bulundurulduğunda kişi adları konusunun ne denli geniş boyutlara sahip olduğu tahayyül edilebilir. Bu nedenle konuyu İslam öncesi dönemdeki Araplar özelinde incelemeye gayret ettik. Dilbilim de dâhil olmak üzere çeşitli bilim dallarınca incelenmesi mümkün olan Arap kişi adları etraflıca ele alınmayı bekleyen bir alan olarak görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Adbilim (*Onomasiology*), Kişi adları bilimi (*Antroponim*), Ad verme, Ad verme geleneği, Araplarda ad verme.

Abstract

The origin of any language, under what factors, and how the words in that language emerged have attracted the attention of researchers for a long time. This topic, which arouses curiosity and various interpretations, naturally also includes special names. The phenomenon of naming goes back as old as the history of mankind. In this context, while giving special names to various beings, human beings have benefited from many sources of inspiration and have been affected by various factors. The sources of inspiration and methods followed in naming people are based on the society, the smaller units that make up the society, beliefs, ethnic structures, etc. vary according to.

Our study tried to examine what kinds of inspiration the Arabs benefited from in naming people and what factors were affected by them. Considering the history of Arabs spanning nearly fifteen centuries and the wide geography in which they have spread, one can imagine how wide the subject of personal names has been. For this reason, we tried to examine the issue with the Arabs in the pre-Islamic period. Arab personal names, which can be studied by various disciplines, including linguistics, are seen as a field that awaits detailed consideration.

Keywords: Onomasiology, Anthroponym, Naming, Naming tradition, Naming in Arabs.

Extended Abstract

Special names are created for persons, places, or other objects by choosing from the words that are defined as the general name or genre name existing in the language. “During naming, one of the words of the language, most often a species name, is given to a person, a place, a mountain or a river, it turns into a special name.”

The act of converting the genre name to a special name is called “naming, naming, naming”. This action is the common property of all societies in the world. The act of naming each society's own language structure, history, tradition, culture, geography, belief, and so on. It has been processed and developed in line with the factors.

To mention common practices for almost every society such as naming based on religious items, famous and respected people, epics, myths and fairy tales, geographical names, historical events, as well as having their own traditions, customs, practices, and sources of inspiration in naming. it is also possible.

Regardless of society, the name treasure of a nation is the expression of its present mental and spiritual state. In this respect, the Arab cultural heritage contains important examples in the period starting from the pre-Islamic period and reaching the present day regarding the names of individuals, which are not considered as symbols only.

One of the works that can be considered directly related to the names of people in terms of linguistics in Arabs is the work named *Kitāb ul-İstiqāq* by the famous Arabic linguist Ibn Duraid (d. 933)

Another work is the work named *al-Mubhij fī tafsīr asmā' shu'arā' Divān al-ḥamāsah* by the famous Arabic linguist Ibn Jinnī (d. 1002).

Related to the subject, Ibrāhīm Sāmerrā's (d. 2001) studied the names of Arabic people origin used in various countries, *A'lām al-'Arabīyyah: dirāse lughavīyyah, icīmāyyah*, as well as *Onomasticon Arabicum* by Leone Caetani (d. 1935) and Giuseppe Gabrieli (d. 1942), which he compiled with the help of a committee, are some of the works that have been done in the modern period.

In addition, it would be appropriate to point out the work named *Islamic Names* by Annemarie Schimmel (d. 2003).

It would not be wrong to say that Arabs, like almost every nation, are under psychological, sociological, economic, political, security, and similar influences while naming them. In the light of the information, we have gathered from the works we have the opportunity to examine, the factors and practices inspired by the Arabs living in the pre-Islamic period -without sorting by any measure- are as follows:

1- *The desire to inflict fear on his enemies and provide psychological superiority:*

Names like “أسد (= lion)”, “نمر (= tiger)” and “فهد (= pars)” with the desire to be strong and assertive as in predators; - It is seen that the names related to war and war materials such as “حرب (= war)”, “حربة (= bayonet)” and “سهم (= arrow)” were given to their children by the Arabs in the pre-Islamic period.

2- *Good luck, abundance, and good wishes:*

They used names such as “نوفل (= open-handed, generous, bountiful)”, “هاشم (= crumbling bread for dinner)” and “وهاب (= grant)”, which mean generous and open-handed.

3- *The first object seen or heard during birth:*

The person who named his child “حجر (= stone)” with the inspiration, he got from the first object he saw, and/or heard the name of, chooses this name by attributing the meanings of his child being strong, durable, patient, and long-lasting like a stone.

4- *Geographical formations:*

“جبل (= mountain)”, “حَزْن (= hard ground, hilly place)”, “صخر (= rock)” and “سهل (= plain)” etc. words, strength, endurance, breadth and so on. It is evaluated that they give the name by interpreting good meanings.

5- *Celestial bodies:*

“نجم (= star)”, “شمس (= sun)”, “قمر (= moon)”, “برج (= zodiac sign)” and “سعد (= each of the stars in the constellation Aquarius)” are a few of these names.

6- *Religious belief:*

The word “عبد” which means servant was added in front of the words Lât, Menât, Uzzâ, Hübel, each of which is idols, and they formed “عبد اللات ، عبد مناة ، عبد العزى”.

7- *Superstitions:*

They can name a woman of perfect beauty with the words “جرباء (= barren)” or “قبيحة (= ugly)”.

8- *Names with bad meaning:*

According to the naming practice generally seen in Arabs, they give their children like “حرب (= war)”, “ضرار (= to harm)”, “مرّة (= bitter)”, “حنظلة (= bitter melon)”, “كلب (= dog)” they give unpleasant names.

9- *Names with uncertainty of meaning:*

There's a rumour, Halil B. When Ahmed asked the renowned Bedouin Arab Ebu'd Dukaysh what the word “دقيش” meant in his name, he said, “I don't know. ”These are names which we have heard but whose meaning we do not know”.

10- *Meaningful names:*

“Why do you give your children the worst “ذئب (wolf)” and “كلب (dog)” to Abou Al-Doqaysh, but you name your slaves with the most beautiful names such as “رباح (gain)” and “مرزوق (bestowed)”?” “We name our children for our enemies and our slaves for ourselves”, he said.

As we found out during our study, the special names used by Arabs both in the pre-Islamic period and in the post-Islamic period are waiting for researchers who will subject the field to multi-faceted analysis. For, with its many sub-categories, Arabian science does not seem to have received enough attention despite its rich and vast treasure. The low number of works written in the field reveals this situation.

It is possible to evaluate the name treasure of society as materials that carry information about the psychology, sociology, history, ideals, expectations, events, and other aspects of that society. In this respect, in our opinion, studies and researches to be conducted on Arabic names in terms of linguistics will reveal significant data and results.

Giriş

İnsanın düşünme, kavrama konuşma ve anlaşma eylemlerini sağlıklı biçimde sürdürebilmesinde kelimelere ihtiyaç duyduğu açık bir gerçektir. Bu nedendir ki kelimelere dökülemeyen bir şeyin insanoğlu açısından hiçbir zaman var olmadığını söylemek abartı olmaz. Soyut-somut, canlı-cansız, hakiki-hayali her ne olursa olsun kendisine ad verildiği takdirde insanın algılama, anlama ve anlatma kapsamına girebilmektedir. Adı bilinmeyen bir şeyin kavranması da mümkün görülmemektedir.¹ Kaldı ki dilin kendisi de bütünüyle bir adlandırma örgüsü olarak kabul edilmektedir.² O halde ad nedir?

Ad “varlıklarla nesnelere, eylemleri, duyguları, nitelikleri, görüngüleri vb. gösteren sözcük”³ veya “bir kimseyi, bir şeyi anlatmaya, tanımlamaya, açıklamaya, bildirmeye yarayan söz”⁴ olarak tanımlanmaktadır. Sözlüklerin çok büyük bölümünü adlar oluşturmaktadır. Daha geniş bir açıdan değerlendirildiğinde ve adın bir genellemeden ibaret olduğu göz önünde bulundurulduğunda dilde var olan ifadelerin her birinin ad olduğu söylenebilir.⁵

Dilde var olan genel ad⁶ veya tür adı⁷ olarak nitelendirilen kelimelerden seçimde bulunarak kişiler, yerler veya diğer nesnelere için özel adlar oluşturulmaktadır. “Ad verme sırasında dilin sözcüklerinden biri, en sık olarak da bir tür adı, bir kişiye, bir yere, bir dağ ya da ırmağa verilince özel ada dönüşmüş olur.”⁸

Tür adının özel ada dönüştürülmesi eylemi “ad verme, ad koyma, ad takma” olarak adlandırılmaktadır. Bu eylem yeryüzünde gelmiş geçmiş tüm toplumların ortak malı niteliğindedir.⁹ Ad verme eylemi her toplumun kendi dil yapısı, tarihi, geleneği, kültürü, coğrafyası, inancı vb. etkenler doğrultusunda işlenmiş ve gelişmiştir. Ad verme eylemi veya olayının özel adlarla ilgili yanını konu edip incelemek üzere adbilim (*onomasiology*) olarak anılan bilim dalı ortaya çıkmıştır.¹⁰ Bu bilim dalı bir yandan özel adları kullanım yönünden inceleyerek anlambilimle (*semantics*); öte yandan özel adların verilme geleneklerini inceleyerek halkbilimle (*folklore*) ilişkili görülmektedir.¹¹ Söz konusu geleneklerle özel adların anlam ve kullanımları arasında, birbirini besleme ve destekleme bakımından sıkı bir bağ bulunduğu da göz ardı edilemez.

¹ Necip Üçok, *Genel Dilbilim: Lengüistik*. (İstanbul : Multilingual, 2004), 48.

² Günay Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. (Ankara : Türk Dil Kurumu, 2013), 26.

³ Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul : Multilingual, 2007), 12.

⁴ Türk Dil Kurumu, *Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 11 Şubat 2021), “Ad”.

⁵ Abartılı olarak değerlendirilmesi mümkün olan ve tartışmaya açık bulunan bu değerlendirme için bkz. Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, 26-37.

⁶ Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, 40-41.

⁷ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara : Türk Dil Kurumu, 2009), 3: 95.

⁸ Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 3: 95.

⁹ Orhan Acıpayamlı, “Türk Kültüründe ’Ad Koyma Folkloru’nun Morfolojik ve Fonksiyonel Yönlerden İncelenmesi”, *IV. Milletlerarası Türk halk kültürü kongresi bildirileri : gelenek, görenek ve inançlar*. (Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi., Ankara : Kültür Bakanlığı, 1992), 4/1.

¹⁰ Acıpayamlı, “Türk Kültüründe ’Ad Koyma Folkloru’nun Morfolojik ve Fonksiyonel Yönlerden İncelenmesi”, 4/1.

¹¹ Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, 42.

Adbilimin ortaya koyduğu bilgiler ve veriler dilbilim (*linguistics*), toplumbilim (*sociology*), halkbilim (*folklore*), hukuk (*law*) gibi bilim dallarıyla ilgili olup bu alanlardaki uzmanlar tarafından incelenip çeşitli sonuçlara varılmaktadır.¹² Diğer bilim dallarıyla olan ilişkisi yanında adbilim, yer adları (*toponim*), dağ adları (*boronim*), kavim, kabile, halk adları (*etnonim*), gök cisimlerinin adları (*cosmonim*), dinsel veya mitolojik varlıkların adları (*teonim*), hayvan adları (*zoonim*), su adları (*hidronim*), kurumların adları (*ketatonim*) ve konumuzla ilgili olan kişi adları bilimi (*antroponim*) gibi alt dallara ayrılmaktadır.¹³

Kişi adları kapsamına göbek adı, asıl adı, soyadı, takma adlar, sanlar girmektedir. Araplar tarafından kullanılan künye ve nisbeler de aynı kapsamda değerlendirilebilir. İnsana verilen ad, insan için taşıdığı değere ışık tutmasının yanı sıra o insanın üyesi olduğu toplumun kültürü ve gelenekleriyle çok sıkı bir ilişkiye sahiptir. Doğum veya daha başka yollarla topluma yeni katılan bireylere ad verme konusunda her toplumda kendine özgü bir gelenek meydana geldiği görülmektedir. Bu geleneğin oluşmasında toplumların kültür tarihleri, birbirlerinden etkileşimleri, bağlı buldukları dinî, siyasi, sosyal ve kültürel çevreleri, sosyoekonomik yapıları etkili olmuştur.¹⁴

Her toplumda çocuğa, o toplumun örf ve âdetleri gözetilerek; çocuğun kişiliğini tanıtabilecek veya ailenin çocukta görmek istediği özellikleri yansıtabilecek adlar verilir.¹⁵ Çocuğuna vereceği adı seçecek olan kişi dilsel formlar, sanatsal şekiller, mitolojik semboller, dini unsurlar vb. ile kuşatılmış karmaşık dokuya sahip simgeler ağı içerisinde yaşamını sürdürmektedir.¹⁶ Bu simgeler ağı içerisinde ad seçiminde bulunurken çocuğun doğduğu gün gerçekleşen doğa olaylarından; yarıtlar ve ziyaret yerleriyle ilgili adlardan; benimsediği dini inanç açısından kutsal, yüce veya üstün kabul edilen kişi ve varlıklarından (mesela Müslüman ise Allah'ın isimleri ve sıfatlarından, peygamberlerin veya onların yakınlarının, arkadaşlarının isimlerinden); tarihi kahramanların, siyasi liderlerin veya ideologların adlarından; hayvanlarla, madenlerle, bitkilerle ilgili adlardan; çocuğun doğduğu yerle ilgili adlardan; minnet, şükran, hayranlık ve dostluk duygularından; ölmüş aile büyüklerinin adlarından; coğrafi, kozmik, göksel ve meteorolojik olaylar veya öğelerle ilgili adlardan; birbirine uyumlu adlar olması arzusunun; modayla ve kültür değişimleriyle ilgili adlardan vb. ilham alındığı görülmektedir.¹⁷

Ad verme konusunda her toplumun kendine göre gelenekleri, görenekleri, uygulamaları ve ilham kaynakları bulunmasının yanı sıra dini öğelerden, ünlü ve saygın kişilerden, destan,

¹² Nevin Balta, "Gaziantep'te çocuklara Ad Verme Geleneği", *Folklor/Edebiyat* 19/76 (2013), 195.

¹³ Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, 631-632; Ahmet Kayasandık, "Türkçe Kişi Adları Bibliyografyası Denemesi", *Journal of Strategic Research in Social Science* 5/1 (2019), 59; Umut Balcı, "Türk Toplumunda Adlar ve Soyadları (Sosyo-Kültürel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım)", *Diyalog Interkulturelle Zeitschrift Für Germanistik* 2/2 (31 Aralık 2014), 110.

¹⁴ Balta, "Gaziantep'te çocuklara Ad Verme Geleneği", 195.

¹⁵ Bülent Gül, "Hayvan Adları ile Kurulan Türk ve Moğol Kişi Adları", *Türkbilgi* 12 (01 Haziran 2006), 185.

¹⁶ Salâh Kâzım Hâdî, "Simyâu't-tesmiye inde'l-Arab", *Mecelletü'l-Bâbis (Kerbela Üniversitesi, Beşeri Bilimler Eğitim Fakültesi)* 11/4 (2014), 103.

¹⁷ Mevlüt Metin Türkteş, "Türklerde Ad Verme İle İlgili Bazı Tespitler", *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 7/17 (2019), 38.

söylence ve masallardan, coğrafi adlardan, tarihsel olaylardan hareketle ad verme gibi hemen hemen her toplum için ortak uygulamalardan söz etmek de mümkündür.¹⁸

Meydana gelmesi ve gelişmesi belli kanunlara dayanan kişi adları, onları ortaya çıkaran ve yaşatan halkın tarihi, manevi hazinesi ve milli varlığını gösteren sembollerdir.¹⁹ Hangi millet olursa olsun, sahip olduğu ad hazinesi o milletin bugünkü zihinsel ve ruhsal durumunun anlatımıdır.²⁰ Bu açıdan bakıldığında sadece birer simge olarak değerlendirilmesi mümkün görülme-yen kişi adları konusunda Arap kültür mirası İslam öncesi dönemden başlayıp günümüze değin ulaşan süreçte önemli örnekler barındırmaktadır.

Arap dilindeki özel adlar ve bu kapsamdaki kişi adları konusu daha ziyade gramer kitaplarında ele alınıp çoğunlukla Arap dil bilgisi kuralları (nahiv) açısından incelenmiştir.²¹ Çocuklara ad verilmesinde izlenen yollar, ilham kaynakları, gelenek ve göreneklerle anlamları üzerine yapılan araştırmaların daha ziyade modern dilbilim çalışmaları kapsamında gerçekleştirildiği gözlemlenmektedir.

Araplarda kişi adları konusunda dilbilim açısından doğrudan ilgili olarak değerlendirilebilecek eserlerden biri, ünlü Arap dil bilgini İbn Düreyd'e (ö. 321/933) ait *İştikâku esmâ'i'l-kabâ'il* adlı eserdir. Bu “eserde, Hz. Peygamber ve onun Meâd b. Adnân'a kadar uzanan soy kütüğündeki özel isimler başta olmak üzere Arap dilindeki birçok şahıs, kabile ve yer adlarının kökeni açıklanmıştır. İbn Düreyd'in, Şuûbiyye hareketi mensuplarının ve bazı kimselerin Arapların isimlerinin anlamlarını bilmediklerinden çocuklarına hayvan adı koydukları yönündeki iddialarına cevap vermek üzere telif ettiği eser Arap kabileleri, kabilelerin tarihi ve meşhur kimselere dair önemli bilgiler yanında çeşitli hadislerin ve şiiirlerin yorumunu ihtiva eder.”²² İbn Düreyd'in bu kitabı dışında tarih, biyografi ve ensâba dair eserlerde özel adlar ve kişi adları hakkında bilgilere rastlanmaktadır.²³

Bir diğer eser ünlü Arap dilci İbn Cinnî'ye ait (ö. 392/1002) *el-Mübbih fî tefsîri esmâ'i şu'arâ'i'l-Hamâse* adlı eserdir. İbn Cinnî bu eserinde Ebû Temmâm'ın *Dîvânü'l-Hamâse*'sinde yer alan yaklaşık 220 şairin adlarının iştikakı ve manalarını açıklamıştır.²⁴

Konuyla ilgili olarak İbrahim Sâmerrâî'nin (ö. 2001) çeşitli ülkelerde kullanılan Arapça kökenli kişi adlarını incelediği *el-A'lâmü'l-Arabiyye: dirâse lugaviyye, ictimâ'iyye* adlı eserinin yanı

¹⁸ Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 3: 117-118.

¹⁹ Ajn Bağirov, “Nahçıvan'da Çocuklara Ad Verme Adetleri”, çev. Lütfiye Velibeyli, *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler dergisi* 4 (K 1997), 149.

²⁰ Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 3: 115.

²¹ İbrâhim Samerrâî, *el-A'lâmü'l-Arabiyye: dirâse lugaviyye, ictimâ'iyye*. (Bağdad : el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1964), 5.

²² Nasuhi Ünal Karaaslan, “İbn Düreyd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999), 19/418.

²³ Nevzat Erkan - Ahmet İhsan Dündar, *et-Tenvîr fî Mevlidi's-Sirâci'l-Münîr İbn Dihye el-Kelbî (inceleme-metin-çeviri)*. (Bursa : Bursa Akademi, 2020), 77, 97.

²⁴ Mehmet Yavuz, “İbn Cinnî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999), 19/399; Ebü'l-Feth Osman b Cinnî el-Mevsîli İbn Cinnî, *el-Mübbih fî tefsîri esmâ'i şu'arâ'i'l-Hamâse*. (Dimaşk #Beyrut : Dârü'l-Kalem #Dârü'l-Menâre, 1987), 19-20.

sıra Leone Caetani'nin (ö. 1935) Giuseppe Gabrieli (ö. 1942) ve bir heyetin yardımıyla derlediği *Onomasticon arabicum* adlı eser modern dönemde yapılmış çalışmalardan bir kaçıdır. Caetani'nin adı geçen eseri Arapça kişi adlarıyla sınırlı olmayıp İslâm'la ilgili tarih, coğrafya ve biyografi alanındaki çalışmalarda geçen şahıs ve yer adları konusunda bilgi veren tamamlanamamış bir çalışmadır.²⁵ Ayrıca Annemarie Schimmel'a (ö. 2003) ait *Islamic Names* adlı esere de işaret etmek yerinde olacaktır. Schimmel bu çalışmasında Müslüman ülkelerdeki adları ele alarak özellikle Arapça, Türkçe ve Farsça kişi adları ile diğer özel adları konu etmiştir.²⁶ Adı geçen eserlerin yanında bu alanda kaleme alınmış çeşitli makalelerden de söz edilebilir. Ayrıca konuyla doğrudan ilgili olmayan İslam'da evlilik, anne-baba hakları konulu eserlerde bazı bilgilere rastlamak mümkündür.

Kişilere Ad Vermede Arapların İlham Aldıkları Kaynaklar

Kişileri göstermek üzere çeşitli adlandırmalarda bulunduğu görülmektedir. Göbek adı, asıl adı, takma ad, mahlas vb. adlandırmaların Türkçede; alem, lakab, künye, nisbe gibi adlandırmaların da Arapçada kullanıldığı görülmektedir. Bu çalışmamızda Arapçada kişiler için kullanılan lakap, künye ve nisbe hariç olmak üzere alem kapsamındaki adların ilham kaynakları örnekleriyle birlikte tespit edilmeye çalışılacaktır.

Tarihçi Kalkaşendî (ö. 821/1418), *Subhü'l-a'sâ fî snâ'ati'l-inşâ* adlı eserinde Arapların neşeleri konusunda incelemede bulunacak kimselerin dikkat etmesi gereken hususları maddeler halinde sıralarken iki maddede Arapların, verdikleri adlar konusundaki adetlerine işaret ederek şu ifadelere yer vermiştir: "Arapların isimlerinin geneli hayal hazinelerinde deveren edip duran ve içli dışlı oldukları şeylerden; yırtıcı hayvanlardan, bitkilerden, canlılardan ya da yeryüzünde var olan diğer cansız varlıklardan alınmadır. Genel olarak görülen ad verme uygulamalarına göre Araplar çocuklarına nahoş karşılanan isimleri, kölelerine ise sevilen isimleri vermektedirler."²⁷

Arapların çevrelerinde bulunan canlı veya cansız varlıkların isimlerini çocuklarına vermeleri konusunda Kalkaşendî'nin bu değerlendirmeleri doğruluk payına sahip olmakla birlikte ad vermeye ilişkin olarak izledikleri tek yol ya da ilham aldıkları tek kaynak olmasa gerektir. Hayata, insana, ahlâkî değerlere, kadere, dinlere, kabileler arası çekişmelere, savaşımlara, yaşam koşullarına ve daha başka olgulara bakış açılarının da ad vermede Araplar üzerinde etkili olduğunu değerlendirmek mümkündür. Tarihçi Cevâd Ali'nin (ö. 1987) Arapların isimleri "ilginç ve alışılmadık dışına çıktığı için dikkatleri çeken konulardan biridir"²⁸ sözleri bu yönde yorumlanabilir. Ayrıca İbn Düreyd'in yukarıda belirtilen *İştikâku*

²⁵ Mahmut H. Şakiroğlu, "Leone Caetani", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992), 6/544.

²⁶ Annemarie Schimmel, *Islamic Names*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995), vii.

²⁷ Ahmed b. Ali Kalkaşendî, *Subhü'l-a'sâ fî snâ'ati'l-inşâ* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyyeti, 1922), 1: 312.

²⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. (Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 1993), 1: 527.

esmâ'î'l-kabâ'il adlı eserinde ele aldığı kişi adlarına dair açıklamalarında bu durumu gözlemek mümkündür.

Hemen hemen her millet gibi Arapların da ad verirken psikolojik, sosyolojik, ekonomik, politik, güvenlik ve benzeri etkiler altında kaldıklarını söylemek yanlış olmayacaktır. İnceleme imkânı bulduğumuz eserlerden derlediğimiz bilgiler ışığında tespit ettiğimize göre, İslam öncesi dönemde yaşayan Arapların kişilere ad verirken ilham aldıkları etkenler ve uygulamalar -herhangi bir ölçüye göre sıralama yapmaksızın- şunlardır:

1- Düşmanlarına korku salıp psikolojik üstünlük sağlama arzusu:

Bilindiği üzere özellikle İslam öncesi Arap toplumu kan bağına dayalı kabileler halinde yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Kabile üyesi olmak, kişinin var olma garantisi anlamına gelmekte ve dolayısıyla kabilenin bekası için kişinin gönülden bağlılık göstermesini, yeri geldiğinde kendi haklarından ve hatta canından fedakârlık göstermesini gerekli kılmaktaydı.²⁹

Bununla birlikte içinde buldukları çöl ortamı Arapları, bir yandan sert coğrafi şartlarla bir yandan da çevredeki diğer kabilelerle sürekli bir mücadele içinde olmaya mecbur bırakmıştır. Aralarında antlaşma bulunmayan kabileler birbirlerinin doğal düşmanı olarak telakki edilmiş, kabileler arasındaki kavgalar, baskınlar, intikamlar ve savaşlar neredeyse rutin hale gelmiştir.³⁰

Söz konusu çetin çöl şartları altında ve kabileler arası mücadele ortamında Araplar düşmanlarına bir nevi psikolojik üstünlük sağlamak, düşmanları üzerinde caydırıcı bir etki oluşturmak gayesiyle çocukları için bu yönde isimler tercih etmişlerdir.³¹

Bu kapsamda değerlendirilmesi mümkün olan adlar için farklı ilham kaynaklarından veya ad vermede amaçlanan hedeflerden söz etmek mümkündür. Şöyle ki ad verilecek çocukta;

- Yırtıcı hayvanlardaki gibi güçlülük ve atılganlık olması arzusuyla “أسد (=aslan)”, “نمر (=kaplan)” ve “فهد (=pars)” gibi isimler;

- Yırtıcı kuşlardaki gibi keskin ve saldırgan niteliklere sahip olması arzusuyla “صقر (=şahin)” ve “عقاب (=kartal)” gibi isimler;

- Dikenli, sağlam ve acı çöl bitkileri gibi dayanıklı ve yıkılmaz olması arzusuyla “حنظلة (=acı kavun)”, “قتادة (=geven otu)” gibi isimler vermekteydiler. Bunların yanı sıra;

- Galibiyet, üstünlük ve zafer anlamı taşıyan “غالب (=galip)”, “باسل (=cesur, yiğit)” ve “شداد (=güçlü)” gibi isimler;

²⁹ Adem Apak, *Anabatlarıyla İslam öncesi Arap tarihi ve kültürü*. (İstanbul : Ensar Neşriyat, 2019), 129.

³⁰ Apak, *Anabatlarıyla İslam öncesi Arap tarihi ve kültürü*, 131-132; Yaşar Acat - Sümeyye Satı, “Araplarda İsim Koyma Mantığı” 29 (Ekim 2018), 350.

³¹ Hâdî, “Simyâu't-tesmiye inde'l-Arab”, 104; M. Özgü Aras, “Ad Koyma”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988), 1/332.

- “حرب (=savaş)”, “حربة (=sümgü)” ve “سهم (=ok)” gibi savaşla ve savaşta kullanılan gereçlerle ilgili isimlerin de İslam öncesi dönemdeki Araplar tarafından çocuklarına verildiği görülmektedir.³²

2- Uğur, bereket ve iyi dilek:

İslam öncesi dönemde yaşayan Araplarda ahlaki erdem olarak yiğitlik ve cömertliğin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu ahlaki özelliklerin önemsenmesinin arka planında kişinin veya mensubu olduğu kabilenin gurur kaynağı olmak, namını yüceltmek, saygınlığını korumak gibi yine kabileyi önceleyen bir anlayışın olduğunu ifade etmek mümkündür.³³

Söz konusu maksatlara yönelik olarak güzel ahlaki özellikler o dönemin Araplarınca da önemsenerek çocuklar için bu yönde uğur ve bereket getirmesi düşüncesiyle, güzel ahlaki özelliklerle bezenmesi arzusuyla iyilik dilekleri ihtiva eden isimler tercih edilmiştir. Bu kapsamda olarak çocukları için;

- Cömert ve eli açık olma anlamı taşıyan “نوفل (=eli açık)”, “هاشم (=yemeğe ekmek ufalayan)” ve “وهب (=hibe eden)” gibi isimleri³⁴;

- İyi dilek anlamı taşıyan “نانل (=umduğuna erişen)”, “سعيد (=bahtiyar)” ve “عامر (=uzun ömürlü, bayındır kılan)” gibi isimleri tercih etmişlerdir.³⁵ Düşmana korku salmak, psikolojik üstünlük sağlamak düşüncesiyle verilen adların bir kısmında da iyi dilek ve uğur beklentisi bulunduğu söylenebilir.

Konar göçer olarak yaşayan bedevi Arapların ad verirken içinde buldukları yaşam şartları çerçevesinde daha ziyade somut varlıklardan ilham aldıkları görülmektedir. Şehirlerde yerleşik halde yaşam süren Arapların ise ad verirken iyilik ümidi, bereket, gönül huzuru, imrenme, sevinç, neşe, sağlık, uzun ömür gibi anlamlara gelebilecek veya bu tür dilekleri içerdikleri çağrışımına yol açan kelimeleri ad olarak tercih ettikleri ifade edilmektedir. “مسعود (=mutlu)”, “بشر (=muştı)”, “أيمن (=bereketli)” ve “حسن (güzel)” bu adlardan birkaçıdır.³⁶

3- Doğum sırasında görülen veya sesi duyulan ilk nesne:

Çölün çetin ortamında yaşamını sürdüren ve içinde bulunduğu coğrafi çevrenin bir parçası olan Arap erkeği eşi doğum yaptığı sırada dışarı çıktığında beliren ilk hayvanın, sağ tarafından gelip sol tarafına doğru giden bir kuşun ya da gözüne ilk ilişen cansız bir nesnenin adını çocuğuna verebilmektedir. Bu kapsamdaki isimlere de bir önceki maddedeki isimlerde olduğu gibi uğur getirme arzusu yönünde bir anlam yüklenmiş olması söz konusudur.³⁷

³² Acat - Sati, “Araplarda İsim Koyma Mantığı”, 351.

³³ Apak, *Anabatlaryla İslam öncesi Arap tarihi ve kültürü*, 116.

³⁴ Acat - Sati, “Araplarda İsim Koyma Mantığı”, 352.

³⁵ Hannâ Nasr Hittî, *Kâmûsü'l-esmâ'l-Arabiyye ve'l-muarrabe ve tefsîru me'ânihâ* (Beirut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 160.

³⁶ Acat - Sati, “Araplarda İsim Koyma Mantığı”, 356, 357.

³⁷ Acat - Sati, “Araplarda İsim Koyma Mantığı”, 353.

Gördüğü ve/veya adını duyduğu ilk nesneden aldığı ilhamla çocuğuna "حجر (=taş)" adını veren kişi çocuğunun da taş gibi güçlü, dayanıklı, sabırlı ve uzun ömürlü olması anlamlarını kastederek bu adı tercih etmektedir. Benzer şekilde "كلب (=köpek)" adını çocuğuna veren kişi, köpekte var olan koruyuculuk, cana yakınlık ve sesinin uzak mesafelere kadar ulaşması gibi güzel anlamları hedefleyerek bu adı vermektedir. "جحش (=sıpa)", "حجر (=taş)" vb. çağrıştırdığı ilk anlam bakımından hoş olmayan kelimelerin kişi adı olarak kullanılması, kelimenin işaret ettiği varlığın iyi yönleri kastedilerek Araplar tarafından ad olarak tercih edildiği yorumu yapılmaktadır.³⁸ Bu tarzda bir adlandırmada bulunmadan önce Arapların -Câhiz'in (ö. 255/869) ifade ettiğine göre- kuşları ürkütüp kaçırmak yöntemini veya daha başka bir fal yöntemini uygulanmaları da ihtimal dahilindeydi.³⁹

4- Coğrafi oluşumlar:

İslam'dan önceki dönemde yaşamış olan Arapların hayatlarında içinde buldukları çevre büyük rol oynamıştır. Yaşamlarının şekillenmesinde çevreden etkilendikleri gibi, kültürlerinin ve düşüncelerinin oluşumunda da etraflarındaki somut nesnelere ilham almışlardır. Bu durumun kişilere verdikleri adlara da yansıdığı görülmektedir. Dağ, tepe, kayalık, ova gibi çeşitli coğrafi oluşumları da çocuklarına ad olarak vermişlerdir. "جبل (=dağ)", "حزن (=sert zeminli, engebeli yer)", "صخر (=kaya)" ve "سهل (=ova)" vb. kelimeleri, işaret ettikleri varlıklarda var olan güç, dayanıklılık, genişlik vb. iyi anlamlara yormak suretiyle ad olarak verdikleri değerlendirilmektedir.⁴⁰

Coğrafi oluşumlardan hareketle ad verme konusunda dikkat çeken bir husus, Arapların "جبل (=dağ)", "سند (=yamaç)", "طود (=yüce dağ)" gibi tür adı olan kelimeleri kişiler için ad olarak kullanırken Uhud, Sebîr, Ece, Selmâ gibi dağlara ait özel adları kişilere vermemeleridir. Oysaki adları sayılan bu dağlar her zaman gözlerinin önünde duran, çadırlarından her çıktıklarında görebildikleri dağlardır.⁴¹

5- Gök cisimleri:

İslam'dan önceki dönemde yaşamış olan Araplarda, çocuklarına ad verirken etraflarındaki coğrafi oluşumlar yanında gök cisimlerinin adlarından da yararlandıkları görülmektedir. "نجم (=yıldız)", "شمس (=güneş)", "قمر (=ay)", "برج (=burç)" ve "سعد" (=kova takımıyıldızındaki yıldızlardan her biri)⁴² bu adlardan birkaçıdır.

O dönemin Arap toplumunda gökcisimlerine tapınma görülmesi⁴³ sebebiyle bu adlandırmaların inançlarından kaynaklanmış olduğu düşünülebilir. Ayrıca doğum esnasında

³⁸ Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail Seâlibî, *Fıkhü'l-luga ve esrârü'l-Arabîyye*. (Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 408.

³⁹ Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinani el-Leysi Câhiz, *Kitâbü'l-hayevân* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1965), 1: 324.

⁴⁰ Acat - Sati, "Araplarda İsim Koyma Mantığı", 355, 356.

⁴¹ Câhiz, *Kitâbü'l-hayevân*, 325.

⁴² Acat - Sati, "Araplarda İsim Koyma Mantığı", 356.

⁴³ Apak, *Anahatlarıyla İslam öncesi Arap tarihi ve kültürü*, 239.

gördükleri ilk nesnenin uğur getireceği inancıyla yaptıkları adlandırma kapsamında gök cisimlerinin adlarını vermiş olmaları da mümkündür. Câhiz'in ifadelerine göre Araplar “برج” (=burç), “شمس” (=güneş), “قمر” (=ay) kelimelerini ad olarak verirlerken “فلك” (=felek, yörünge), “أرض” (=yeryüzü) ve “سماء” (=gökyüzü) kelimelerini ad olarak kullanmamaktadırlar. O, güneş, ay, yeryüzü ve gökyüzü kelimelerini ise sadece övgü maksadıyla ve lakap tarzındaki isimlendirmede kullandıklarını belirtmiştir.⁴⁴

6- Dini inanç:

Arapların İslam'dan önce Güneş, Ay ve Zühre yıldızı gibi çeşitli gök cisimlerine, çeşitli isimlerle anılan çok sayıdaki putlara tapındıkları ve bir kısmının Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik, Sâbüîlik, Haniflik gibi dinlere mensup oldukları ilgili kaynaklarda yer almaktadır.⁴⁵

Benimsedikleri dinin, taptıları putların kişilere verdikleri adlara etkisi görülmektedir. Örneğin birer put ismi olan Lât, Menât, Uzzâ, Hübel kelimelerinin önüne kul anlamına gelen “عبد” kelimesini ekleyerek “عبد اللات، عبد مناة، عبد العزى” şeklinde kişi adları oluşturmuşlardır.⁴⁶ Ayrıca Güneş'e tapmayı ifade eden “عبد شمس” (=güneşin kulu) ismi de o dönemde Araplar tarafından kişi adı olarak kullanılmıştır.⁴⁷ İslam öncesi cahiliye döneminin ünlü Arap şairi İmruülkays'ın (ö. 540 civarı) lakap olarak kullanılan bu adının (امرئ القيس) da Kays kabilesinin tapındığı put adından hareketle “Kays putunun kulu” anlamında olduğu dile getirilmektedir.⁴⁸ Birçok puta tapınmalarının yanında o dönemin bazı Arapları Allah'a da inandıklarından Abdullah adını da kullanmışlardır. Bu adla ilgili en belirgin örnek Hz. Peygamber'in, adı Abdullah olan babasıdır.⁴⁹

İslamî dönemde Arapların köklü bir değişim yaşamaları dini inanışın kişi adlarına ilham kaynağı olması bakımından dikkat çeken bir olgudur. Hayatın hemen her alanıyla ilgili olan bu değişim Arapların kişi adlarına da yansımıştır. Tevhit inancına ve güzel ahlaka çağrı yapan, geçmiş peygamberleri örnek almayı öğütleyen bir dine girdikten sonra Araplar artık önceki uygulamalardan vaz geçerek benimsedikleri yeni dinin ölçülerine ve Hz. Peygamber'in “Çocuklarınıza peygamberlerin adlarını veriniz! Yüce Allah'a en sevimli olan isim Abdullah ve Abdurrahman isimleridir. İsimler içinde en düzgün olanı Hâris ve Hümâm; en çirkinini de Harb ve Mürre'dir.” (Müslim, 3135) gibi tavsiyelerine uygun adlar vermeye başladılar.⁵⁰ İslam dinini benimseyen diğer milletlerde de aynı etki görülmektedir.

7- Batıl inançlar:

⁴⁴ Câhiz, *Kitâbü'l-hayevân*, 325.

⁴⁵ Apak, *Anabatlarıyla İslam öncesi Arap tarihi ve kültürü*, 238-239.

⁴⁶ Samerrâî, *el-A'lâmü'l-Arabîyye*, 31; Acat - Satı, “Araplarda İsim Koyma Mantiği”, 357.

⁴⁷ Apak, *Anabatlarıyla İslam öncesi Arap tarihi ve kültürü*, 238; Hâdî, “Simyâu't-tesmiye inde'l-Arab”, 104.

⁴⁸ Hâdî, “Simyâu't-tesmiye inde'l-Arab”, 106.

⁴⁹ Erkan - Dündar, *et-Tenvîr fî Mevlîdî's-Sirâci'l-Münîr İbn Dihye el-Kelbî (inceleme-metin-çeviri)*, 103.

⁵⁰ Cemal Ağırman, “Ad Koyma ve Hz.Peygamber'in İsimlere Karşı Tutumu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (15 Aralık 1998), 135.

İslam öncesi Arap toplumunun ‘câhiliye’ toplumu olarak nitelendirilmesinin altında yatan belki de en önemli etkenlerden biri salim inanç ve akıl değil tarihin derinliklerinden getirdikleri batıl inançlardır.⁵¹ Bu inanışlarına göre çeşitli varlıklara, canlılara veya eşyaya birtakım anlamlar yüklemişler ve yaşamlarını buna göre planlamışlar, buna göre yön vermişlerdir.

Kişi adları verirken de Araplarda bu batıl inanışların etkisi görülmektedir. Câhiz’in belirttiği gibi çocuğa ad vermeden önce kuşları ürkütüp kaçırmak şeklindeki veya daha başka bir tarzdaki fal yönteminin uygulanması⁵² suretiyle görülen veya sesi duyulan ilk nesnenin adının çocuğa verilmesi şeklindeki uygulama bu kapsamda değerlendirilebilir.

Ayrıca mükemmel güzelliklere sahip olan kadınlara kışkanç gözlerin ve kötü ruhların zarar vermesinden duydukları endişe nedeniyle Arapların, bu kadınları olumsuz anlama gelen kelimelerle adlandırdıkları ifade edilmektedir. Örneğin bu nitelikteki bir kadını “جرباء (=çorak)” veya “قبيحة (=çirkin)” kelimeleriyle adlandırabilmektedirler. Arap erkeği, göz değmesinden sakındığı kızını yılanı benzetip “شوهاة (=çirkin)” diye adıyla çağırabilmektedir.⁵³ Benzer şekilde nitelendirmenin daha sonraları o kadının veya kızın asıl adı yerine geçip özel adı olarak kalması da mümkündür.⁵⁴

8- Anlamı kötü olan adlar:

İslam öncesi dönemdeki Arapların anlam bakımından hoş karşılanmayacak kelimeleri de ad olarak verdikleri görülmektedir. “İsimlerinin geneli hayal hazinelerinde deveren edip duran ve içli dışlı oldukları şeylerden; ya “أسد (aslan)” ve “نمر (=kaplan)” gibi yırtıcı bir hayvandan ya “حنظلة (=acı kavun)” ve “نبت (bitki, fidan)” gibi bitkilerden ya “حية (=yılan)” ve “حش (=kara yılan)” gibi canlılardan ya da “صخر (=kaya)” ve “فهر (=taş)” gibi yerde bulunan cansız nesnelere alınmadır. Araplarda genel olarak görülen isimlendirme uygulamasına göre onlar çocuklarına “حرب (=savaş)”, “ضرار (=zarar vermek)”, “مرّة (=acı)”, “حنظلة (=acı kavun)”, “كلب (=köpek)” gibi nahoş karşılanan isimler vermekteydiler.”⁵⁵

Zihinlerde güzel çağrışım yapmayan bu tür adların Araplar tarafından kullanılması düşmanlarına korku salarak psikolojik üstünlük sağlamak, bu kelimelerin işaret ettiği nesnelere var olan güçlülük, dayanıklılık, sadakat gibi güzel özelliklerin hayrına ve bereketine nail olma ümidine (tefeül) dayalı olarak kelimelerin yan anlamlarının kastedildiği şeklinde yorumlanmaktadır. Kötü ruhlardan, kışkanç bakışlardan ve göz değmesinden çocuğu korumak amacıyla bu tür kötü adların verilmiş olduğu da değerlendirilmektedir.⁵⁶

⁵¹ Apak, *Anabatlaryla İslam öncesi Arap tarihi ve kültürü*, 158-168.

⁵² Câhiz, *Kitâbü'l-hayevân*, 1: 324.

⁵³ Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinani el-Leysi Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz* (Kahire : Mektebetü'l-Hancı, 1964), 2: 105.

⁵⁴ Acat - Sati, “Araplarda İsim Koyma Mantığı”, 358.

⁵⁵ Kalkaşendî, *Subhü'l-a'şâ fi snâati'l-inşâ*, 1: 312; Hâdî, “Simyâu't-tesmiye inde'l-Arab”, 104.

⁵⁶ Acat - Sati, “Araplarda İsim Koyma Mantığı”, 351; Hittî, *Kâmûsü'l-esmâi'l-Arabiyye ve'l-muarrabe ve'tefsîru me'ânihâ*, 160.

9- Anlamı belirsiz adlar:

İbn Düreyd geçen satırlarda sözü edilen *el-İştikâk* adlı eserini telif etme nedenini ifade ederken bazı kimselerin Arapçaya dil uzatmalarından ve Arapların kendi dillerinde bulunmayan birtakım kelimelerle kişileri adlandırdıklarından, bunu yaparlarken de iştikak konusunda bilgi sahibi olmadıkları bazı kelimelere ve Halîl b. Ahmed'den (ö. 175/791) yaptıkları rivayete istinat ettiklerinden söz etmiştir.⁵⁷

Söz konusu rivayete göre Halîl b. Ahmed, II./VIII. yüzyılda yaşamış dili iyi kullanan ünlü Arap bedevilerden olan Ebü'd-Dükayş'a⁵⁸, kendi künyesindeki “دقیش” kelimesinin ne anlama geldiğini sorduğunda “Bilmiyorum. Bunlar bizim duyduğumuz ama anlamını bilmediğimiz isimlerdir” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine “Bilmediğin bir şeyi mi kendine künye yaptın?” diye sorması üzerine de “İsimler ve künyeler birer simgedir. Dileyen dilediği adı alır” demiştir.⁵⁹ Arapların çevrelerinde olan nesnelere hareketle ad verdiklerini söyleyen Kalkaşendî'nin ve eserinde her bir kişi adının iştikakı ve anlamı konusunda bilgi vermeyi hedefleyen İbn Düreyd'in değerlendirmeleriyle Ebü'd-Dükayş'ın kişi adlarının birer simgeden ibaret olduğunu dile getiren bu ifadeleri arasında bir uyum görünmemektedir. Kişi adının kelime anlamının ne olduğu değil, kimi gösterdiği konusuna dikkat çeken Ebü'd-Dükayş'ın bu açıklaması dilbilimde özel adlarla ilgili olarak yer verilen ‘anlam boşalması’⁶⁰ durumunu akla getirmektedir.

10- Anlamı güzel adlar:

Güzel anlam taşıyan kelimeleri özel ad olarak kullanma konusunda kaynaklarda ilgi çekici bir bilgi bulunmaktadır. Ad verme konusunda Arapların izledikleri yöntemlerden söz eden Kalkaşendî şu satırlara yer vermiştir: “Araplarda genel olarak görülen isimlendirme uygulamasına göre çocuklarına “حرب (savaş)”, “ضرار (zarar)”, “مرّة (acı)”, “حنظلة (acı kavun)” ve “كلب (köpek)” gibi nahoş karşılanan isimler verirlerken kölelerine “نجاح (başarı)” ve “فلاح (kurtuluş)” gibi hoşça giden, anlamı güzel isimler vermektedirler. Bununla ilgili olarak anlatıldığına göre Ebü'd-Dükayş'a⁶¹ “Siz çocuklarınıza neden, “ذنب (kurt)” ve “كلب (köpek)” gibi en kötü isimleri veriyorsunuz da kölelerinizi “رباح (kazanç)” ve “مرزوق (bahşedilmiş)” gibi en güzel isimlerle adlandırıyorsunuz?” denildiğinde “Çocuklarımızı düşmanlarımız için; kölelerimizi ise kendimiz için adlandırıyoruz” demiştir. Düşmanları için hazır edilmelerinden dolayı çocuklarına güzel olmayan isimler seçtiklerini; kendileri için hazır edilmeleri nedeniyle de kölelerine en güzel isimleri seçtiklerini kastetmektedir.”⁶² Bu ifadelerden anlaşıldığına göre

⁵⁷ Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd, *el-İştikâk*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Beirut : Dârü'l-Cil, 1991), 4.

⁵⁸ Ahmed Hasan el-Hasan - Riyad Rızkullah Ebû Hüle, “Ebü'd-Dükayş el-A'râbi : hayâtuhü ve merviyâtuhü ve ârâuhü'l-lugaviyye”, *Mecelletü'l-Ulûmi'l-Arabîyye* 42 (Muharrem 1438), 125.

⁵⁹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-'Ayn : müratteben alâ hurûfi'l-mu'cem*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beirut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434), 3: 208-209.

⁶⁰ Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, 121-122.

⁶¹ İbn Düreyd benzer bir sorunun el-Utbî'ye sorulduğunu ve yukarıdakine benzer bir cevabı verdiğini aktarmaktadır. Bkz. İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 4.

⁶² Kalkaşendî, *Subhü'l-a'sâ fî sinâati'l-inşâ*, 1: 312.

gece gündüz hizmetlerinde bulunan ve her an seslenebilecekleri kölelerin adlarını kendileri kullanacak oldukları için anlamı güzel kelimelerden seçmekteydiler. Benzer bir durum daha sonraki devirlerde köle ve cariyelere verilen isimlerde de görülmektedir.⁶³

Sonuç

Çalışmamız sırasında tespit ettiğimize göre gerek İslam'dan önceki gerekse İslam'dan sonraki dönemde Arapların kullandıkları özel adlar alanı çok yönlü incelemeye tabi tutacak araştırmacıları beklemektedir. Zira birçok alt kategorisi ile Arap adbiliminin, sahip olduğu zengin ve engin hazineye karşın yeterince ilgi görmemiş olduğu görülmektedir. Alana ilişkin kaleme alınmış eserlerin sayıca az olması bu durumu ortaya koymaktadır.

Bir toplumun sahip olduğu ad hazinesinin o toplumun psikolojisi, sosyolojisi, geçmişi, idealleri, beklentileri, olayları ve daha başka yönleri hakkında bilgi taşıyan materyaller olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu bakımdan Arap kişi adları üzerine dilbilim açısından çok yönlü yapılacak inceleme ve araştırmalar kanaatimizce kayda değer veriler ve sonuçlar ortaya çıkaracaktır.

Çalışmamız sırasında yaptığımız bu tespitler yanında İslam öncesi Arapların kişilere ad verirken çevrelerinde bulunan canlı veya cansız varlıkların adlarını, coğrafi oluşumların adlarını, uğur ve iyi dilek anlamı içeren kelimeleri, asıl anlamı bakımından kötü veya kaba olarak değerlendirilebilecek kelimeleri ve düşmanlarına karşı üstünlük sağlayacakları psikolojik silah olarak nitelendirilebilecek kelimeleri tercih ettikleri görülmektedir. Asıl anlamı kötü çağrışım yapan kelimelerin kişi adı olarak kullanılmasında ise, yan anlamları kastederek ad verdikleri değerlendirilmektedir.

Kaynakça

- Acat, Yaşar - Sati, Sümeyye. "Araplarda İsim Koyma Mantığı" 29 (Ekim 2018), 348-368.
- Acıpayamlı, Orhan. "Türk Kültüründe 'Ad Koyma Folkloru'nun Morfolojik ve Fonksiyonel Yönlerden İncelenmesi". *IV. Milletlerarası Türk halk kültürü kongresi bildiri: gelenek, görenek ve inançlar*. 4/1-14. Ankara : Kültür Bakanlığı, 1992.
- Ağırman, Cemal. "Ad Koyma ve Hz.Peygamber'in İsimlere Karşı Tutumu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (15 Aralık 1998), 124-143.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. 3 Cilt. Ankara : Türk Dil Kurumu, 5. Basım, 2009.
- Ali, Cevâd. *el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat : Bağdat Üniversitesi, 2. Basım, 1993.

⁶³ Hekmat Dirbas, "Naming of Slave-girls in Arabic: A Survey of Medieval and Modern Sources", *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 69 (2019), 30-31.

- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslam öncesi Arap tarihi ve kültürü*. İstanbul : Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2019.
- Aras, M. Özgü. “Ad Koyma”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/332-333. İstanbul, 1988.
- Bagirov, Ajn. “Nahçıvan’da Çocuklara Ad Verme Adetleri”. çev. Lütfiye Velibeyli. *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler dergisi* 4 (K 1997), 149-154.
- Balcı, Umut. “Türk Toplumunda Adlar ve Soyadları (Sosyo-Kültürel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım)”. *Diyalog Interkulturelle Zeitschrift Für Germanistik* 2/2 (31 Aralık 2014), 110-114.
- Balta, Nevin. “Gaziantep’te çocuklara Ad Verme Geleneği”. *Folklor/Edebiyat* 19/76 (2013), 195-206.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinani el-Leysi. *Kitâbü’l-bayevân*. Beyrut : Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 2. Basım, 1965.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinani el-Leysi. *Resâilü’l-Câbiç*. 4 Cilt. Kahire : Mektebetü’l-Hancî, 1964.
- Cinnî, Ebü’l-Feth Osman b Cinni el-Mevsilî İbn. *el-Mübbic fî tefsîri esmâi şu’arâi’l-Hamâse*. Dimaşk #Beyrut : Dârü’l-Kalem #Dârü’l-Menâre, 1987.
- Dirbas, Hekmat. “Naming of Slave-girls in Arabic: A Survey of Medieval and Modern Sources”. *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 69 (2019), 26-38.
- Erkan, Nevzat - Dündar, Ahmet İhsan. *et-Tenvîr fî Mevlidi’s-Sirâci’l-Münîr İbn Dihye el-Kelbî (inceleme-metin-çeviri)*. Bursa : Bursa Akademi, 2020.
- Gül, Bülent. “Hayvan Adları ile Kurulan Türk ve Moğol Kişi Adları”. *Türkbilgi* 12 (01 Haziran 2006), 185-191.
- Hâdî, Salâh Kâzım. “Simyâu’t-tesmiye inde’l-Arab”. *Mecelletü’l-Bâbis (Kerbelâ Üniversitesi, Beşeri Bilimler Eğitim Fakültesi)* 11/4 (2014), 101-118.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbu’l-Ayn : müratteben alâ hurûfi’l-mu’cem*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut : Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1434.
- Hasan, Ahmed Hasan el- - Ebû Hûle, Riyad Rızkullah. “Ebü’d-Dükayş el-A’râbi : hayâtuhû ve merviyâtuhû ve ârâuhu’l-lugaviyye”. *Mecelletü’l-Ulûmi’l-Arabiyye* 42 (Muharrem 1438), 119-212.
- Hittî, Hannâ Nasr. *Kâmûsü’l-esmâi’l-Arabiyye ve’l-muarrabe ve tefsîru me’ânihâ*. Beyrut : Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 3. Basım, 2002.
- İbn Düreyd, Muhammed b. el-hasan. *el-İştikâk*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Beyrut : Dârü’l-Cil, 1991.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. *Subbü’l-a’sâ fî snâati’l-inşâ*. Kahire : Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyyeti, 1922.

- Karaağaç, Günay. *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. Ankara : Türk Dil Kurumu, 2013.
- Karaaslan, Nasuhi Ünal. “İbn Düreyd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/416-419. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999.
- Kayasandık, Ahmet. “Türkçe Kişi Adları Bibliyografyası Denemesi”. *Journal of Strategic Research in Social Science* 5/1 (2019), 57-90.
- Samerrâî, İbrâhim. *el-A'lâmü'l-Arabiyye : dirâse lughaviyye, ictimâiyye*. Bağdad : el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1964.
- Schimmel, Annemarie. *Islamic Names*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1995.
- Seâlibî, Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail. *Fıkhü'l-luga ve esrârü'l-Arabiyye*. Sayda : el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Şakiroğlu, Mahmut H. “Leone Caetani”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/544-545. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992.
- Türk Dil Kurumu. *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 11 Şubat 2021. <https://sozluk.gov.tr/>
- Türktaş, Mevlüt Metin. “Türklerde Ad Verme İle İlgili Bazı Tespitler”. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 7/17 (2019), 34-44.
- Üçok, Necip. *Genel Dilbilim: Lengüistik*. İstanbul : Multilingual, 2004.
- Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul : Multilingual, 2. Basım, 2007.
- Yavuz, Mehmet. “İbn Cinnî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/397-400. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

HANEFİ MEZHEBİNDE NEHYİN HÜKME DELÂLETİ HUSUSUNDA FARKLI DEĞERLENDİRME ÖRNEKLERİ

DIFFERENT EVALUTION EXAMPLES ABOUT DALALAT OF AL-NAHY ON
JUDGMENT IN THE HANEFİ SECT

Muhammed Hüsnu ÇİFTÇİ

Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
husnuc_@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-7877-2113

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Nisan 2021 / 29 April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Haziran 2021 / 28 Jun 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 910-931.

Cite as / Atıf: Çiftçi, Muhammed Hüsnu. “Hanefi Mezhebinde Nehyin Hükme Delâleti Hususunda Farklı Değerlendirme Örnekleri [Different Evaluation Examples About Dalalat of al-Nahy on Judgment in the Hanefi Sect]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi-İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 910-931.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

Sözlükte “bir işin yapılmasını istemek, menetmek, yasaklamak” manasına gelen nehiy/nehı, fıkıh usulü terimi olarak, bağlayıcı biçimde fiilden el çekme veya fiili terk etme talebi içeren has lafzı belirtmek üzere kullanılır. Bu yöndeki talep değişik şekillerde ifade edilebilmekte olup cumhura göre karinelere soyutlanmış nehiy tahrime delâlet eder. Hanefi mezhebinde ise haramlığa hükmetmek için bu talebin kat’i olması gerekir; talebin zannî delille sabit olması durumunda fiilin tahrime mekruh olduğuna hükmedilir. Bununla birlikte birçok meselede, konuya ilişkin muhtelif delil ve karinelerin bulunması sebebiyle mezhep içinde farklı değerlendirmeler yapılabilmektedir. Bu çalışmada, “nehiy”, “haram” ve “mekruh” terimlerinin usul-i fıkıh ilminde yer alan kavramsal tartışmalarından çok, Hanefi mezhebinde bu kapsamdaki bazı fûrû-ı fıkıh meseleleri hakkında zaman içinde yapılan farklı değerlendirmeler müşahhas örnekler üzerinden incelenecektir. Özellikle Hanefi mezhebi imamlarının sözlerinde yer alan nehiy ifadelerinin zaman içinde farklı algılandığı; bir kısmı tarafından tenzihen veya tahrime mekruh bazılarınca da haram olarak telakki edildiği tespit edilmiştir. Bu sebeple mezhep içindeki bazı fakihlerin zaman zaman cumhurun görüşüne meylettikleri görülmüştür. Bu bağlamda mezhep içindeki farklı düşüncelerin arka planındaki asıl sâikin ne olduğu konusu incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Nehiy, Delâlet, Tahrime Mekruh, Tenzihen Mekruh

Abstract

Prohibition/al-nahı word used in the dictionary meaning “to ask, forbid, forbid a work not to be done”, as a term of fiqh procedure, hand pulling from verb in binding form, used to indicate the has statement containing the actual abandonment request. This demand can be expressed in different ways and according to the majority, al-nahı, isolated from presumption, is a sign of forbid. In the Hanafi sect, this demand must be clear (qat’i) in order to rule on forbidden (haram); if the demand is fixed by circumstantial evidence, the verb is deemed to be makrooh tahrime. However, on many issues, due to the presence of various evidence and presumption regarding the subject, different evaluations were made within the sect. In this study, rather than the conceptual debates of the terms “al-nahı”, “forbidden (haram)” and “makrooh” in the science of usul al-fiqh, the different evaluations made in the Hanafi sect about some fiqh issues in this context will be examined through concrete examples. In particular, al-nahı statements contained in the words of the imams of the Hanafi sect are perceived differently over time; it has been found by some that makrooh tanzihan or makrooh tahrime, is haram by some. For this reason, it has been observed that some faqih in the sect tend to the opinion of the republic from time to time. In this context, the question of what is the main motive in the background of different thoughts within the sect has been tried to be examined.

Keywords: Usul al-Fiqh, al-Nahı, Dalalat(Signifying), Makrooh Tahrime, Makrooh Tanzihan.

Extended Abstract

Prohibition/al-nahy word used in the dictionary meaning “to ask, forbid, forbid a work not to be done”, as a term of fiqh procedure, hand pulling from verb in binding form, used to indicate the has statement containing the actual abandonment request. This demand can be expressed in different ways and according to the majority, al-nahy, isolated from presumption, is a sign of forbid. In the Hanafî sect, this demand must be clear (qat’i) in order to rule on forbidden (haram); if the demand is fixed by circumstantial evidence, the verb is deemed to be makrooh tahrîman, However, on many issues, due to the presence of various evidence and presumption regarding the subject, different evaluations were made within the sect. In this study, rather than the conceptual debates of the terms “al-nahy”, “forbidden (haram)” and “makrooh” in the science of usul al-fiqh, the different evaluations made in the Hanafî sect about some fiqh issues in this context will be examined through concrete examples. In particular, al-nahy statements contained in the words of the imams of the Hanafî sect are perceived differently over time; it has been found by some that makrooh tanzîhan or makrooh tahrîman, is haram by some. For this reason, it has been observed that some faqihs in the sect tend to the opinion of the republic from time to time. In this context, the question of what is the main motive in the background of different thoughts within the sect has been tried to be examined. For example, one of the issues on which the jurists disagree is the issue of raising one's hands (raf'al-yadain) while bowing and getting up from ruku', except for the takbir of al-*iftitah*. The majority of fukahas believe that raising one's hands (raf'al-yadain) is sunnah during the transfer. As a matter of fact, scholars such as Ibn Hâdjâr al-Asqâlânî, al-Suyûtî, al-Kattânî, Zurqânî, Kashmîrî and Mubârakpûrî say that the narrations on this subject have reached the degree of tawâtur. All of the Hanafî sect imams are in agreement that hands should not be raised during the transfer. They are based on the following saying of Ibrâhîm an-Nehâî: "you should not raise both hands after the first takbir in prayer!". The first imams of the sect said, "You should not raise your hands!" He did not use any prohibitive expression other than the expression. The majority of the scholars of the later sects saw raf'al-yadain as makrooh tanzîhan, while jurists such as Kâsânî and Kaşgarî considered it “makrooh tahrîman”. It is understood that Itkânî's prayer is a destructive deed, unlike scholars such as Dihlavî and Abd al-Hayy al-Lakhnawî, it is sunnah, while al-Jassas and Kashmîrî consider it permissible. In short, this word that Nehâî uttered about “raf'al-yadain” is considered a clear statement from the point of view of usul, but It expresses uncertainty about whether he reached the prophet with a solid chain. This may be one of the main causes of conflict within the sect, as well as other possibilities. In addition, although the hadith that the majority of the people have reached the degree of tevâtur, the fact that the General Hanafîs have counted these narrations in the degree of khabar-i wâhid can be considered as another important reason for the conflict. This is probably due to the narrowing description that the Hanafî's brought to the mutawâtîr hadith. As a matter of fact, Abu'l-Barakât al-Nasafî (d.710/1310), one of the Hanafî scholars, defines mutawâtîr as "the news conveyed by an innumerable crowd" in Manar. However, the majority does not bring any number records in this regard. In addition, it is important for the author to give the hadith about the transmission of the Qur'an and the five prayers as an example of the mutawâtîr hadith to show how wide the Hanafîs hold this number. It is also possible to see similar practices in issues such as the person who follows the imam reciting al-Fatiha, the provision of saying ‘Ameen’ aloud after the conqueror in prayer, and the cem of the prayers at a time. For example, as in the example of the muqtadî reading al-Fatiha, some of the jurists considered it obligatory for the muqtadî to recite al-Fatiha, while some Hanafî jurists considered it makrooh tahrîman. However, some scholars of the last period have inclined to the opinion of the majority, allowing the muqtadî to perform recitation in secret prayers. As a matter of fact, faqihs such as Ibrâhîm al-Ḥalabî and Ibn Nuchaym have argued that the qiraa of the muqtadî is makrooh tahrîman scholars such as Alî al-Qârî, Dihlavî and al-Lakhnawî and Kashmîrî have said that muqtadî will be free in places where the an imâm reads in secret.

GİRİŞ

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların yeni yerleri fethetmesi yeni toplum ve kültürlerle tanışması, tabiatıyla bazı fikhî problemlerin ve ihtilafların ortaya çıkmasına neden olmuştur. İslam hukuku literatüründe günümüze kadar zikredilen ihtilaflar usul farklılığı, usulün meselelere tatbikindeki farklılık, müçtehitlere bazı hadislerin ulaşım ulaşmaması gibi sebeplere dayanmış olsa da¹ fakihler her zaman Allah ve Resûlünün emir ve nehiylerindeki makâsıdı anlama ve idrak etme gayreti içinde olmuşlardır. Bununla birlikte fakihlerin Kur'an ve sünnet gibi İslam'ın temel kaynaklarının yanında icmâi esas almaları metodolojik açıdan ortak bir zemin arayışına da işaret etmektedir. Nitekim emir-nehî gibi lafızları anlamada nas odaklı bir yol izlemeleri bunu destekler mahiyettedir.

Tüm bu müspet yaklaşımlara rağmen bazı fikhî meselelerde, naslarda veya Hanefî imamlarının sözlerinde yer alan nehiy ifadelerinin zaman içinde farklı algılandığı; bazılarınca tenzihen veya tahrimen mekruh diğer bazılarınca da haram olarak telakki edildiğine rastlanmaktadır. Bu makalede ilk dönemden günümüze kadar intikal eden bazı tartışmalı fikhî meseleler esas alınarak, mezkûr terimlerin zaman içinde ne tür farklı değerlendirmelere muhatap olduğu konusu örnekler üzerinden incelenmeye çalışılacaktır. Böylelikle fakihin özellikle nehye delalet eden lafızları ele alırken, karşı tarafın ileri sürdüğü delilleri hem usul hem de cerh ve tadil kriterleri çerçevesinde nasıl ele alması gerektiği konusu ortaya konulacaktır. Bu bağlamda öncelikle “nehiy”, “haram” ve “mekruh” terimlerinin usûl-i fıkıh ilminde yer alan kavramsal tanımlarına kısaca değinilecektir.

1. Nehye Delalet Eden Lafızlara Genel Bir Bakış

Fakihler arasındaki ihtilafları tek bir nedene indirgemek mümkün değildir. İhtilaflar ya delillerin sübutu ve *istihsan* gibi bazı delillerin meşruiyetine yönelik yaklaşımlardan ya da nasların delâletinden kaynaklanmaktadır. Delillerin sübutu ve meşruiyetine yönelik yaklaşımlar; rivayetin sıhhat ve ittisali, haber-i vâhidin hüccet değeri, râvinin rivayetine muhalif ameli, sika râvinin ziyadesi, müctehidlerin bazı hadislere vâkıf olamaması, sahabe kavli, şer'u men kablenâ, istihsan, seddü'z-zerâi' ve istishâb çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Nasların delâletinden kaynaklanan ihtilaflar ise âmm lafzın delâleti, emir-nehî, mutlakın mukayyede hamli, müşterek lafız, hakikât-mecâz, mücmel lafız, mefhûmu'l-muhâfefe, nasların teâruzu ile nâsih-mensûh hususlarında meydana gelmiştir.² Bu çalışma mezkûr ihtilaf sebeplerinden sadece nehyin delâleti ile sınırlı tutulacağından öncelikle konuyla ilgili literatürde yer alan bazı temel kavramların tanımlanması faydalı olacaktır.

Sözlükte “bir şeyi yasaklamak, engellemek” anlamındaki nehiy lafzı, usûl-i fıkıhta “bir işten sakınmayı emredici bir tarzda talep etmeye delâlet eden lafız”³ olarak tanımlanmaktadır. Nehye uyan kimse şer'an övülür, uymayan da kınanır ve belki ikâba müstahak olur. Nehiy, aksine bir karine söz konusu olmadığı müddetçe talep bakımından tıpkı emir gibi talebin

¹ Şükrü Özen, “İhtilaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/565-568, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000)

² Yılmaz, Muharrem, *Fıkıhî İhtilafların Usûlî Temelleri*, (Bursa: Emin Yay, 2018), 38-120.

³ Tehânevî Ali b. Muhammed, *Keşşâfu Istulâbâtı'l-fümûn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4/271.

kesinliğini yani haramı ifade etmektedir.⁴ Hanefî usul kaynaklarında emir ve nehiy şeklindeki teklifî hükümler, hâs lafızlar arasında zikredilirken⁵ usulcülerin çoğunluğu nehyi, sarîh ve gayr-i sarîh şeklinde iki kısma ayırmaktadırlar. Sarîh nehiy, “Yapma!” (لا تَفْعَلْ) veya “Yapmasın!” (لا تَفْعَلْنَ) şeklinde tanımlanırken gayr-i sarîh nehiy ise “nehyetti (نَهَى), haram kıldı (حَرَّمَ), helal olmaz (لا يَحِلُّ)” şeklinde fiil cümlesi kalıbıyla veya “Orada İbrahim’in makamı vardır. Kim oraya girerse güven içinde olur.” ayetinde olduğu gibi isim cümlesi şeklinde ifade edilmektedir.⁶ Hanefî usulcülerini mezkûr teklifî hükümleri, hükme esas olan delillerin kat’î veya zannî olmasına göre tertip etmektedirler. Buna göre şâri bir şeyin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı bir tarzda ister ve bunun delili de kat’î olursa söz konusu fiil haram, zannî olursa tahrîmen mekruh olarak tanımlanmaktadır. Şâri bir şeyin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istemiş ise buna da tenzîhen mekruh denir.⁷

2. Hanefî Mezhebinde Nehyin Hükme Delâleti Hususunda Farklı Değerlendirme Örnekleri

Kur’an ve sünnette yer alan teklifî hükümlerin yanı sıra kaynaklarda bazen müctehid imamlara isnat edilen bazı sarîh veya gayri sarîh türden yasaklayıcı ifadelere rastlamak da mümkündür. Bu tür nehiy ifadelerinin hangi kategoride bir hüküm ifade ettiği, mezhebin sonraki fakihleri üzerinde ne derece bağlayıcı olduğu hususu usul açısından daima merak konusu olmuştur. Özellikle mezhep imamlarınca kullanılan “yapılmasına gerek yok”, “yapmasın da olur” anlamında da anlaşılabilmesi mümkün olan bazı nehiy ifadelerin zamanla bazı fakihler tarafından “yapılmasa daha iyi olur”, “yapmak mekruhtur” hatta “yapmak tahrîmen mekruhtur” şeklinde evrildiği görülmektedir. Bu makalede bu konuya dair müşahhas örnekleri görme imkânı bulunacaktır.

2.1. Namazda İftitah Tekbiri Dışında Elleri Kaldırmak

Fakihler, namazın bir rüknü olan iftitah tekberi dışında rükûya eğilirken ve rükûdan kalkarken getirilen intikal tekbirleri sırasında kişinin ellerini kaldırıp (ref’u’l-yedeyn) kaldırmayacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Fukahanın çoğunluğu intikal esnasında ref’u’l-yedeynin sünnet olduğunu hatta İbn Hacer, Süyûtî, Kettânî, Zürkânî, Keşmîrî ve Mübârekfûrî gibi zevat bu konudaki rivayetlerin tevâtür derecesine ulaştığını söylemektedir.⁸ Hanefî mezhebi imamlarının tamamı ise, namazda iftitah tekberi dışındaki tekbirlerde ellerin

⁴ Fahrettin er-Râzî, *el-Mabsûl fî ilmi usûli’l-fıkah*, (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1992), 2/281; Muhammed Ebû Zehra, *Usûli’l-fıkah*, (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, ts.), 143; Yılmaz, Muharrem, *Fıkahî İhtilâfların Usûlî Temelleri*, 95.

⁵ Molla Hüsrev, *Mirkâtü’l-vusûl ilâ ilmi’l-usûl*, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2012), 62; Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü’l-esrâr*, (Beirut: Dâru’l-Küttâbi’l-Arabî, 1997), 1/239.

⁶ Şâkir Hanbelî, *Fıkah Usulü*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fak. Yay., 2010), 92; Yunus Apaydın, “Nehiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/544-547, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006)

⁷ Zekiyüddin Şaban, *Usûli’l-fıkahî’l-İslâmî*, (Beirut: Dâru’l-Kütüp, 1971), 240; Abdülkerim Zeydân, *el-Veçîh fî Usûli’l-fıkah*, (Beirut: Müessesetü’r-risâle, 2009), 38. Dilek, Uğur Bekir, *İslam Hukuku Metodolojisinde Teklifî Hüküm Terimleri (Doğuş-Gelişimi-Terimleşmesi)*, Doktora Tezi, (Konya: Selçuk ÜSBE., 2010), 159-160.

⁸ Süyûtî, *Katîbü’l-vezhârî’l-mütenâsire fi’l-abbâri’l-mütenâsire* (ibk. Halil Muhyiddîn Meys), (Beirut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1985), 95-96; Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-abvezî*, 1/553; Keşmîrî, *Feyzü’l-bârî*, 1/255. Leknevî, *et-Ta’lîku’l-mümecced*, 1/385; قال السيوطي إن حديث الرفع متواتر عن النبي صلى الله عليه و سلم كما عرفت فيما قبل 1/385

kaldırılmaması hususunda ittifak halindedirler.⁹ Onlar konuyla ilgili olarak İbrahim en-Nehâî'nin "Namazda ilk tekbirden sonra iki elini kaldırmamalısınız!"¹⁰ mealindeki sözünü esas almaktadırlar.¹¹

Mezhebin ilk imamları konuyla ilgili olarak "ellerini kaldırmamalısınız!" ifadesinin dışında herhangi bir yasaklayıcı ifade kullanmazken müteakip dönem bazı Hanefî fakihlerin bu yasağı "tahrimen mekruh" şeklinde mütalaa ettikleri hatta kaynaklarda da fetvanın bu yönde olduğu görülmüştür.¹² Şöyle ki ilk dönem Hanefî fakihlerinden Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/980), elleri kaldırma konusunun ezanda terci', kamet lafızlarının birer defa söylenmesi, bayram ve teşrik tekbirleri gibi (umûmü'l-belvâ sayılan) konuların tartışmalı meseleler olduğunu, bu sebeple fertlerin amel edip etmeme konusunda serbest bırakılması gerektiğini savunmaktadır.¹³ Öte yandan Hanefilerden Debûsî'nin (v.430/1039), "Sünnet, rişkûa varırken ve rişkûdan kalkarken elleri kaldırmamaktır."¹⁴, İmam Serahsî'nin de (v.483/1090), "elleri kaldırmak sünnet değildir" ifadesini kullanması¹⁵ her iki fakihin de bu fiili tenzihen mekruh gördükleri izlenimini vermektedir. Fakat daha sonraki dönemde İmam Kâsânî (ö. 587/1191) seleflerinden farklı olarak ilk defa bunu "bidat" ve "namazı bozan bir amel" olarak tanımlarken¹⁶ Kâşgarî (ö. 705/1305), *Münye'de* muhtemeldir ki İmam Kâsânî'ye ait bidat görüşünden esinlenerek elleri kaldırmayı "tahrimen mekruh" olarak değerlendirmiştir.¹⁷ Onun bu yaklaşımı Hanefî kaynaklarında bir ilk olmakla birlikte, sonraki dönem âlimleri için de emsal teşkil etmiştir.¹⁸ Nitekim İbrâhim el-Halebî (ö. 956/1549) *Münye* şerhinde, -bu hüküm hususunda her hangi bir tercihte bulunmamakla birlikte- İmam Azâm'dan naklettiği bir habere istinaden ref'u'l-yedeyn'in namazı bozacağı görüşünü savunmuştur.¹⁹ Yine Hanefilerden İtkânî (ö. 758/1357), *Mukaddime*'sinde ref'u'l-yedeyn'in namazı ifsât ettiğini, bu sebeple tekrar edilmesi gerektiği fikrini ileri sürmektedir. Hatta mezkûr eserinde (kendisinin yanlışıyla) Şâfiî bir imam arkasında namaz kıldığını daha sonra iade ettiğini belirtmektedir.²⁰

⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, (Kahire: Dâru's-selâm, 2000), 1/131; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.), 3/262.

¹⁰ Şeybânî, Muhammed b. Hasan b. Ferkad, *el-Âsâr*, (Kahire: Dâru's-selâm, 2006), 1/142; بَلَّغْنَا عَنْ إِبْرَاهِيمَ اللَّهِ قَالَ : لَا تَرْفَعُ يَدَيْكَ فِي شَيْءٍ مِنْ صَلَاتِكَ بَعْدَ الْمَرَّةِ الْأُولَى

¹¹ Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/142; Şeybânî, *el-Muvatta'*, (Kahire: el-Mektebetü'l-ilmîyye, t.y.), 58; لَا تَرْفَعُ يَدَيْكَ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَاةِ بَعْدَ التَّكْبِيرَةِ الْأُولَى

¹² Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'ü's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* thk. Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: Dâru'l-küttâbi'l-Arabî, 1982), 1/208.

¹³ Cessâs, Ebû Bekr Muhammed b. Ali er-Râzî, *Abkâmü'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1993), 1/282.

¹⁴ Debûsî, *el-Esrâr*, I, 127; السُّنَّةُ الْأُولَى تَرْفَعُ الْيَدَى عِنْدَ الرَّكْعَةِ وَعِنْدَ رَفْعِ الرَّأْسِ مِنَ الرَّكْعَةِ

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 14; أِنَّ هَذَا التَّكْبِيرَةَ يُؤَيِّ بِهٖ فِي حَالِ الْإِثْقَالِ فَلَا يُسَنُّ رَفْعُ الْيَدِ عِنْدَهُ كَتَكْبِيرَةِ السُّجُودِ

¹⁶ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, 1/208; Ayrıca bk. Kuhistânî, Şemseddîn Muhammed b. Hüsameddîn el-Horasânî el-Kuhistânî, *Câmi'ü'r-rumûz*, (İstanbul: Matbaatü'l-Ma'sumiyye, 1290), 1/97.

¹⁷ Kâşgarî, Ebû Abdullah Sedîdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali, *Münyetü'l-musallî ve gunyetü'l-mübeddî* thk. Abdülkerîm Hamza, (Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyrûtî, 2002), 131; ان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع

¹⁸ Kuhistânî, *Câmi'ü'r-rumûz*, 1/97.

¹⁹ İbrâhim el-Halebî, Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed, *Haleb-i sagîr (Mubtasaru Ğunyeti'l-mütemelli)*, (İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1310), 211.

²⁰ İtkânî, Kıvâmu'ddîn Emîr Kâtîb b. Emîr Ömer el-Fârâbî, *Mukaddime fi terki ref'i'l-yedeyn fi's-salât*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 2269. 92/a.; Çiftçi, Muhammed Hüsnü, *Ebl-i Re'y ve Ebl-i Hadis'in Fıkhi Yaklaşımları (Ebû Hanîfe*

Dihlevî (ö. 1176/1762) ise ellerin kaldırılmasının, Hz. Peygamber tarafından bazen yapıp bazen terk edilen fiillerden olduğunu, bu sebeple sünnet sayılabileceğini belirtirken²¹ Leknevî (ö. 1304/1886), ref'û'l-yedeyn ile ilgili hadislerin kaynaklarda nispeten çokça zikredildiğini, (sadece) müekked bir sünnet olmadığını belirtir.²² Hadisçi yönü öne çıkan Keşmirî (ö. 1352/1933) ise *Feyzû'l-bârî*'de elleri kaldırmanın sahâbeye ait bir sünnet olduğunu aksine “tahrîmen mekruh” şeklinde bir hükmün ise ağır olacağını belirtir.²³ Kısaca mezhep âlimlerinin çoğunluğunun ref'û'l-yedeyni tenzihen mekruh, Kâsânî ve Kâşgarî gibi fakihlerin tahrîmen mekruh, İtkânî'nin namazı ifsat edici bir amel, Dihlevî ve Leknevî gibi âlimlerin aksine sünnet, Cessâs ve Keşmirî'nin ise bunu câiz gördüğü anlaşılmaktadır.

Hanefî âlimlerinin ifadeleri, Nehâî'nin “ref'û'l-yedeyn” hususunda sarf ettiği “*Namazda ilke tekbirden sonra iki elini kaldırmamalısın!*” sözünün farklı zamanlarda tenzihen mekruh, tahrîmen mekruh hatta bazı dönemler namazın iadesini gerektirecek fasit bir amel olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Nehâî'nin mezkûr sözü usul açısından sarîh bir ifade sayılmakla birlikte Hz. Peygamber'e merfu bir senetle ulaşıp ulaşmadığı konusunda bir belirsizliği ifade etmiş olması mezhep içindeki ihtilafın nedenlerinden biri olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Ayrıca çoğunluğun konuyla ilgili istidlal ettiği hadislerin tevâtür derecesine ulaşmış olmasına rağmen Hanefîlerin genelinin bu rivayetleri haber-i vâhid derecesinde saymış olmaları ihtilafın diğer önemli bir sebebi olarak tezahür etmektedir. Muhtemelen bu durum Hanefîlerin mütevâtîr hadise getirdikleri daraltıcı tariften kaynaklanmaktadır. Nitekim Hanefî usulcülerinden Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), *Menârî*'de mütevâtîri “sayılamayacak kadar kalabalık bir topluluğun... naklettiği haber” olarak tanımlamaktadır. Hâlbuki cumhur bu hususta her hangi bir sayı kaydı getirmemektedir.²⁴ Ayrıca müellifin Kur'an'ın ve beş vakit namazın nakli hususundaki hadisleri mütevâtîr hadislerle örnek olarak vermesi Hanefîlerin bu sayıyı ne kadar geniş tuttıklarını göstermesi bakımından önemlidir.²⁵

Buhârî Özelinde, (İstanbul: Akademi Nizamiye, 2020), 228-229; Bayder, Osman, “8/14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma”, (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), (Bahar 2019), 7/13, 116-132.

²¹ Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdîrrahîm b. Vecîhüddîn Şâh Veliyyullâh, *Hüccetullâhî'l-bâliğâ* thk. Muhammed Şerîf Sükker, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm 1990), 2/25.

²² Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhây b. Muhammed, *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvatta'i İmâm Mâlik* thk. Takıyyüddîn en-Nedvî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991), 1/388.

²³ Keşmirî, Muhammed Enver Şâh b. Muazzam Şâh Keşmirî, *Feyzû'l-bârî*, (Karaçi: el-Mektebetü'r-Reşîdiyye, t.y.), 2/255-256.

²⁴ Seyyid Abdulmâcid el-Gavrî, *Mu'cemu'l-mustalabâti'l-badisiyye*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2007), 656-657; Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed, *Fethü'l-mugîs bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadis li'l-İrâkî* thk. Ali Hüseyin Ali, (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 4/15.

²⁵ Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Menârü'l-enwâr (İbn Melek şerhi ile birlikte)*, (İstanbul: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1292), 206.

2.2. İmama Uyan Kişinin Fatıha Okuması

Fakihlerin pek çoğu imama uyan kişinin (muktedî) Fâtıha'yı kıraat etmesinin namazın bir rüknü olduğunu söylerken Hanefîlerin çoğunluğu²⁶ ile bazı fakihler²⁷ sadece imamın kıraatinin kâfi geleceğini, bilakis muktedînin sessiz kalıp, okumamasının vâcip olacağını, Fâtıha'yı okumasının ise "tahrimen mekruh" sayılacağını savunmaktadır.²⁸

Âlimlerin çoğunluğu Ubâde b. Sâmit'in rivayet ettiği "Fâtıha'yı okumayanın namazı yoktur."²⁹ mealindeki benzer hadislerle istidlal ederken³⁰ Hanefîler konuyla ilgili olarak Câbir b. Abdullah'ın rivayet ettiği "Kim imama uyarırsa, imamın okuyuşu onun da okuyuşudur."³¹ benzer rivayetler ile Ebû Hanîfe'den nakledilen "İmam ister açıktan ister gizli okusun muktedî kıraat yapmamalıdır."³² mealindeki benzer sözleri esas almaktadırlar.³³

Mezhep imamları konuyla ilgili olarak "muktedî kıraat yapmamalıdır." ifadesinin dışında yasaklayıcı farklı bir ifade kullanmadıkları hatta Tahâvî (ö. 321/933),³⁴ Cessâs,³⁵ Kudûrî (ö. 428/1037)³⁶ ve Debûsî (ö. 430/1039)³⁷ gibi mütekaddim âlimler ilgili âyetin³⁸ genel manasından esinlenerek, imamın gerek açıktan gerekse gizli olarak kıraat yaptığı durumlarda muktedînin susup dinlemesi gerektiğini savunmakla birlikte "tahrimen mekruh" olduğuna dair herhangi bir ifade kullanmamışlardır. Fakat daha sonraki dönemde İmam Serahsî'nin (ö. 483/1090), imama uyan kişinin Fâtıha'yı okuması durumunda imamın kıraatini dinleyemeyeceğini belirtmesi, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın "Kıraat yapan muktedînin namazı fâsîd olur." mealindeki benzer sözlerini nakletmesi ve bunlara ilaveten muktedînin kıraatinin namazını ifsât edeceği yönündeki görüşü savunması sonraki dönem bazı âlimler için örnek teşkil

²⁶ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî, *Mubtasaru İhtilâfî'l-ulemâ* thk. Abdullâh Nezîr Ahmed, (Beirut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 1/204; Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî* thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Hâfız Aşûr Hâfız, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2000), 1/55.

²⁷ Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhim, *Me'âlimü's-sünen şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 1/178; İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî, *el-İstizkâr* thk. Abdülmütî' Emîn Kal'acî, (Beirut: Dâru Kuteybe, 1993), 4/228-229.

²⁸ Leknevî, *el-Ta'liku'l-mi'mecced*, 1/413; (وذكر أكثر أصحابنا أن القراءة خلف الإمام عند أبي حنيفة وأصحابه مكروه تحريماً)

²⁹ Buhârî, "Ebvâbü sifati's-salât", 14; Müslim, "Salât", 34; قَالَ الْبُخَارِيُّ : وَ تَوَاتَرَ الْحَبَشِيُّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ : لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَتَقَرَّ بِقِيَامَةِ الْكِتَابِ Bu hadis Kütüb-i Sitte'nin tamamında yer almaktadır. Bk. Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 1/365.

³⁰ Buhârî, *Hayru'l-kelem fi'l-karâ'a half'e'l-imâm*, 43; قَالَ الْبُخَارِيُّ : لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقِرَاءَةِ أَمِّ الْقُرْآنِ

³¹ Şeybânî, *el-Muwatta'*, 61; قَالَ الْبُخَارِيُّ : لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقِرَاءَةِ أَمِّ الْقُرْآنِ قَالَ الْإِمَامُ فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ وَمَا لَا يَجْهَرُ فِيهِ بِالْقِرَاءَةِ فَرْقٌ بَيْنَهُمَا ; عن جابر بن عبد الله عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال من صلى خلف الإمام فإن قراءته الإمام له قراءة؛ Küçük lafız farklılıklarıyla beraber bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/414.

³² Şeybânî, *el-Hüccce alâ ehlil-Medîne* tsh. Mehdi Hasan Kîlânî el-Kâdirî, (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1/87; (قَالَ) (أبو حنيفة : لا قراءة خلف الإمام في شيء من الصلاة ما يجهر فيه بالقراءة وما لا يجهر فيه بالقراءة)

³³ Şeybânî, *el-Muwatta'*, 60; قَالَ مُحَمَّدٌ : لَا قِرَاءَةَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِيمَا جَهَرَ فِيهِ وَلَا فِيمَا لَمْ يَجْهَرَ بِذَلِكَ جَاءَتْ عَائَةُ الْأَثَرِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ

³⁴ Tahâvî, *Mubtasaru İhtilâfî'l-ulemâ*, 1/204-205.

³⁵ Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'ân*, 3/62-63.

³⁶ Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mubtasaru'l-Kudûrî (el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb ile birlikte)* thk. Abdürrezzâk el-Mehdi, (Beirut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî 1994), 1/88.

³⁷ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ, *el-Esrâr* thk. Salim Özer, Doktora Tezi, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, SBE., 1997), 1/147.

³⁸ el-A'râf, 7/204; وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

Hanîfe'ye isnat edilen “*muktedî kıraat yapmamalıdır*” şeklindeki yasak ifade eden sözü sarih bir ifade olmakla birlikte herhangi bir merfu hadis ile temellendirilemediğinden usul açısından bağlayıcı görünmemektedir. Ayrıca Hanefîlerin dışındaki fakihlerin rivayet ettikleri bir kısım hadislerin tevâtür derecesinde olduğu bilgisinin bazı Hanefî fakihleri tarafından öğrenilmesi, sessiz namazlarda Fâtihâ'nın imam arkasında okunabileceği kanaatine meyletmelerinde etken olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle bu sebepler arasında konuyla ilgili rivayetlerin tamamının Kûfe mektebine ulaşmamış olabileceği, bundan dolayı Ebû Hanîfe'nin İbrâhîm en-Nehâî'nin içtihad ve yorumları doğrultusunda görüş beyan ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kevserî, Ebû Hanîfe'nin bazı konularda Kâdî Şüreyh (ö. 80/699) ve İbrâhîm en-Nehâî gibi fakihlerin içtihadını, delillerini incelemeyen olduğu gibi aldığını söyler.⁵² Mesela vakıfla ilgili bir meselede Hz. Ömer'e ait bir rivayetin Ebû Hanîfe'ye ulaşmadığını Ebû Yûsuf şöyle nakletmektedir: “*Hz. Ömer'in bu hadisi Ebû Hanîfe'ye ulaşmış olsaydı, onunla hükmederdi.*”⁵³

2.3. Namazda Fâtîha'dan Sonra Sesli Olarak ‘Âmîn’ Demenin Hükümü

Sözlükte “*kabul et*” manasına gelen âmîn (أَمِينَ) lafzı,⁵⁴ terim olarak “*Namazda Fâtîha sonundaki الصَّالِينَ وَلَا لَفْظًا*” lafzından sonra veya duaların bitiminde “*kabul et*” anlamında söylenen bir dua lafzı” olarak tarif edilmektedir.⁵⁵

Fakihler, cemaatin namazda Fâtîha'nın sonunda “*kabul et*” manasındaki “*âmîn*” sözcüğünü söylemesinin sünnet olduğu hususunda ittifak etmekle beraber imam ve cemaatin bu lafzı sesli söyleyip söyleyemeyeceği konusunda ihtilâf etmişlerdir. İmam Şâfî, Ahmed b. Hanbel, Atâ, Ebû Sevr, İshâk b. Râhûye, Dâvûd ez-Zâhirî ve hadis âlimlerinin çoğunluğu⁵⁶ Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği “*İmam âmîn dediğinde siz de âmîn deyiniz. Kimin âmîn sözü imamın ve meleklerinkine muvafık düşerse o kişinin geçmiş günahları bağışlanır.*”⁵⁷ anlamındaki benzer hadislerden hareketle âmîni sesli söylemenin müstahap olduğunu savunurken Hanefî mezhebi imamları, gerek imam gerekse cemaatin cehrî olarak eda edilen namazlarda Fâtîha'nın bitiminde açıktan “*âmîn*” demesini tenzihen mekruh görürler.⁵⁸ Onlar konuyla ilgili olarak İbrâhîm en-Nehâî'nin naklettiği “*Dört şey vardır ki imam onları gizli söyler; Sübhâneke Allahümme ve bihamdik, Şeytan'dan Allah'a sığınmak, Bismillahirrahmanirrahîm ve âmîn demek*”⁵⁹ mealindeki benzer rivayetleri esas almaktadırlar.

⁵² Benzer ifadeler için bk. Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 1/100; Abdülfettâh Ebû Gudde, Tehânevî'nin (*Kavâid*, s. 137) (dp. 60) adlı eserine yaptığı talik.

⁵³ Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 8/105; Kevserî, *en-Nüketü't-tarîfe*, (Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1365), 41; Kevserî, *İbkâku'l-hak bi ibtâlil-bâtul fi muğsî'l-halk*, (Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1360), 26; لو بلغ حديث عمر أبا حنيفة لقال به;

⁵⁴ Kal'aci, Muhammed Revvâs, “*Âmîn*”, *Mu'cemu luğatî'l-fukahâ: Arabî-İncilîzî*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1988), 37.

⁵⁵ Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ, *Umdetü'l-kârî şerhu Sabîbi'l-Buhârî*, (Kahire: İdâretü't-Tibâati'l-Müniriyye t.y.), 6/49.

⁵⁶ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mübezzeb*, 3/232; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî* thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin Türkî, Abdülfettâh Muhammed el-Huly, (Kahire: Hicr Li't-tibâa ve'n-Neşr, 1992), 2/162; Mervezî, Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr b. Yahyâ, *İbtîlâfî'l-fukahâ* thk. Muhammed Tâhir Hekim, (Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 2000), 105.

⁵⁷ Buhârî, “*Ebvâbü sifâtî's-salât*”, 32; إذا أمن الإمام فأمنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه

⁵⁸ Kâşgarî, *Miinyetü'l-musallî*, 134, 140; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istulâbât-i Fıkhiyye Kâmusu*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1950), 159.

⁵⁹ Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/151; وهو قول أبي حنيفة أربع يخافت بمن الإمام : سبحانك اللهم وبحمدك ، والتعوذ من الشيطان ، وبسم الله الرحمن الرحيم ، وأمين قال محمد: وبه تأخذ

Hanefî mezhebin ilk imamı konuyla ilgili olarak herhangi bir yasaklayıcı ifade kullanmazken müteakip dönem Hanefî fakihleri âmîn kelimesini sessiz söylemenin sünnet olduğunu ifade etmeleri, bu lafzı sesli söylemenin onlar nezdinde “tenzihen mekruh” olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim Debûsî,⁶⁰ Kâsânî,⁶¹ Mergînânî,⁶² Dihlevî⁶³ ve İbn Âbidîn⁶⁴ gibi fakihler âmîn lafzını fasıla vermeksizin gizli söylenmesinin sünnet olacağını, ayrıca bu uygulamanın Hz. Ali ve İbn Mes‘ûd’un tercihi olduğunu belirtirler.⁶⁵ Müteahhir dönem fukahadan Ali el-Kârî, âmîn sözünü hem imamın hem de muktedînin gizli okuyacağı konusunda Hanefî imamlarıyla hem fikir olmakla birlikte, kendisi bunu müstehap görmektedir.⁶⁶ Leknevî ise meselenin insaf çerçevesinde düşünülmesi gerektiğini zira âmîn lafzının cehrî olarak söylendiği ile ilgili rivayetlerin daha sağlam olduğunu belirtir.⁶⁷ Keşmîrî ise, önceki dönem fakihlerin çoğunluğunun Fâtiha’yı gizli okuduklarını hatırlatmakla birlikte âmîni açıktan söylemenin de câiz olabileceğini, dolayısıyla gizli telaffuz etmenin sünnet, aşıkâr söylemenin de mekruh olduğu görüşünü savunmanın hatalı olacağını belirtir.⁶⁸ Kevserî, âmînin gizli ve aleni olarak telaffuz edilmesinin sahih olduğunu, bu meselelerde Resûlullah’tan (s.a) sahih senetle pek çok rivayet nakledildiğini söyler. Ayrıca bunun bir tartışma konusu olamayacağını bilakis bu hususta bir müsamaha olduğunu, özellikle tartışmanın hangi amelin daha faziletli olup olmadığı hususunda cereyan ettiğini bildirmektedir.⁶⁹ Tehânevî ise âmînin sessiz söylenmesiyle ilgili rivayetlerin tercihe şayan olduğunu bununla birlikte cehrî olduğu hususundaki hadislerin ise sahabeye talim maksadıyla Resûlullah tarafından okunmuş olabileceğini söyler.⁷⁰

Özetle Hanefîlerden Leknevî ve Kevserî gibi âlimlerin, âmînin sesli söylenmesi hususunda diğer görüş sahiplerinin istidlal ettiği hadislerin oldukça fazla ve kuvvetli olduğunu belirtmesi hatta Keşmîrî’nin âmînin açıktan okunmasını mekruh gören Hanefîleri hataya nispet etmesi oldukça dikkat çekicidir. Âmînin cehrî olarak söylenmesi tarihi seyri içinde herhangi bir yasaklayıcı hüküm ifade etmezken tenzihen mekruh seviyesine çıktığı daha sonra bir kısım Hanefîlerce itirazlara muhatap olduğu görülmektedir.

İbrahim en-Nehâî ve Ebû Hanîfe’ye isnat edilen “Dört şey vardır ki imam onları gizli söyler;...” şeklindeki yasak ifade eden rivayet merfu bir hadis ile teyit edilemediğinden usul açısından bağlayıcı görünmemektedir. Zira Hanefîlerin dışındakilerin konuyla ileri sürdükleri

⁶⁰ Debûsî, *el-Esrâr*, 1/126.

⁶¹ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 1/207.

⁶² Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/122-3.

⁶³ Dihlevî, *el-Müsevvâ fî ebâdîsi’l-Muvatta’*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-ilmîyye, 1983), 1/146.

⁶⁴ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî, *Reddî’l-mubtâr ale’d-Dürri’l-mubtâr şerhi Temvîri’l-ebşâr*, (İstanbul: Kahraman yay., 1984), 1/475.

⁶⁵ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 1/207.

⁶⁶ Ali el-Kârî, *Fethü bâbi’l-inâye*, 1/251.

⁶⁷ Leknevî, *et-Ta’liku’l-mümecced*, 1/446; Mübârekfûrî, Ebû’l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm, *Tuhfetü’l-abvezî*, (Kahire: Dâru’l-hadîs, 2001), 1/526.

⁶⁸ Keşmîrî, *Feyzü’l-bârî*, 2/291.

⁶⁹ Kevserî, *en-Nüketü’l-tarîfe*, 185.

⁷⁰ Tehânevî, *Îlâi’s-sünen*, 2/254-5; Keşmîrî, *Feyzü’l-bârî*, 2/291.

riyayetler sayı ve senet bakımından daha kuvvetli olması hasebiyle özellikle hadisçi yönü öne çıkan bazı fakihlerin mezhep içinde bu kerâhete muhalefet ettiği anlaşılmaktadır.

2.4. Seferde Namazların Cem' Edilmesi

İslam hukuku terimi olarak namazların cem' edilmesi, *öğle ile ikindi veya akşamla yatsı namazlarını bir vakitte peş peşe kılmak* şeklinde tanımlanmaktadır. Âlimlerin pek çoğu seferde namazların cem' edilmesinin câiz olduğunu söylerken, Hanefilerin geneli ile bir kısım fukaha, "cem'-i hakîkî"nin Resûlullah (s.a) tarafından ancak Arafat ile Müzdelife'de yapıldığını, bu yerlerin haricindeki cem' ile ilgili uygulamaların cem'-i sûrî (الْجُمُعُ الصُّورِيُّ) (yani ilk namazın kendi vaktinin sonunda, diğerinin ise kendi vaktinin ilk kısmında eda edilmesi) olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunurlar.⁷¹

Cumhur, Sâlim b. Abdullah'ın rivayet ettiği "Resûlullah (s.a), acilen sefere hazırlandığında akşam ile yatsı namazlarını birleştirirdi."⁷² şeklindeki benzer rivayetlerle istidlal ederken Hanefiler konuyla ilgili İbn Mes'ûd'dan nakledilen "Arafat'ta öğle ile ikindinin dışında iki namaz cem' edilemez."⁷³ hadisi ile Serahsî'nin *el-Mebsût*'da Hz. Ömer'in söylediği "İki namazı bir vakitte birleştirmek, büyük günahların en büyüğündendir."⁷⁴ şeklindeki sözünü delil göstermektedir.

Mezhep imamları konuyla ilgili olarak "iki yerin dışında cem' yoktur" ifadesinin dışında herhangi bir yasaklayıcı ifade kullanmazken müteakip dönem bir kısım Hanefî fakihlerin cem'î "büyük bir günah (haram)" olarak tanımladıkları tespit edilmiştir. Nitekim Tahâvî, Serahsî, Kâsânî ve Mergînânî gibi ilk dönem âlimler, Hz. Peygamber'in yaptığı cem'in sadece Arafat ve Müzdelife'de meydana geldiğini, dolayısıyla bu iki yerin dışında hiçbir namazın kendisine tayin edilen vaktin dışında kılınmaması gerektiğini aksi takdirde bunun büyük bir günah olacağını belirtmişlerdir.⁷⁵ Fakat sonraki dönem Hanefî fakihlerinden İbn Ebi'l-İzz, seleflerinin aksine rivayetlerde bahsedilen cem'in, cem'î hakîkî olduğunu bu sebeple cumhur âlimlerin istidlal ettiği rivayetlerin sahih, Hanefî fakihlerin delil getirdiği hadislerin ise zayıf kaldığını belirtir.⁷⁶ Dihlevî'nin cem'in, namazların kısaltılması hususunda olduğu gibi mubah görüldüğünü fakat Resûlullah'ın (s.a) bunu her zaman uygulamadığını ifade etmesi⁷⁷ selefi Sadruddîn İbn Ebi'l-İzz'in görüşüne benzer bir görüşe sahip olduğunu göstermektedir. Abdulhay el-Leknevî'nin ise temel hadis kaynaklarında konuyla ilgili sarıh rivayetlerin bulunması sebebiyle konunun oldukça problemlili olduğunu bu sebeple karar veremediğini belirtir.⁷⁸

⁷¹ İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali Halef b. Abdülmelik, *Şerhu Sabîhi'l-Buhârî* göz. geç. Ebü Temîm Yâsir b. İbrâhîm, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2000), 3/95; Kirmânî, Ebü Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sabîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1981), 6/174. Ayrıca bk. Şahin, Osman, "Ahkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması Ve Yorumlanması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2017), 43/ 31-73.

⁷² Buhârî, "Kasru's-salât", 13; كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَجْمَعُ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ إِذَا جَدَّ بِهِ الشَّيْءُ

⁷³ Şeybânî, *el-Hüce*, 1/165; عن علقمة بن قيس والاسود بن يزيد قالا كان عبد الله بن مسعود يقول لا جمع بين الصلاتين الا بعرفة الظهر والعصر

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/149; وقال عمر رضى الله تعالى عنه إن من أكبر الكبائر الجمع بين الصلاتين

⁷⁵ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1/163; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/150; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 1/127; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/360.

⁷⁶ Sadruddîn İbn Ebi'l-İzz, *et-Tenbîh*, 3/1029-1030.

⁷⁷ Dihlevî, *Hüccetullahi'l-bâliğa*, 2/60.

⁷⁸ Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, 1/570.

Bu görüşlerden farklı olarak özellikle Zeynüddîn İbn Nuceym ile Sirâcüddîn İbn Nuceym, Haskefi, İbn Âbidîn, Tahtâvî ve Tehânevî gibi son dönem Hanefî âlimlerin, özel ve meşakkat durumlarında diğer mezheplerin taklit edilebileceği görüşünü savunmuş olmaları, Arafat ve Müzdelife dışında yapılan cem'in büyük bir günah (haram) olduğu anlayışının zamanla yerini daha esnek bir yaklaşıma bıraktığını göstermektedir. Bunda da asıl sâik bazı Hanefî âlimlerinin de belirttiği gibi karşı tarafın istidlal ettiği hadislerin daha kuvvetli olmasıdır. Ayrıca kanaatimizce Hz. Ömer'in söylediği "İki namazı bir vakitte birleştirmek, büyük günahların en büyüğündendir."⁷⁹ şeklindeki söz sebepsiz yere namazlarını cem' eden mukim kişi hakkında söylenmiş olma ihtimalini de akla getirmektedir. Zira rivayette "seferde cem" ile ilgili her hangi bir ifade yer almamaktadır.

2.5. Sabah Namazında Kunut Duası Okumak

Sözlükte "ibadet etmek ve ayakta durmak" manasında kullanılan kunut, ıstılahta, "namaz esnasında kıyamda dua veya beddua etmek suretiyle Allah'a iltica etmek" şeklinde tarif edilmektedir.⁸⁰ Fakihler kunutun vitirde okunacağı konusunda hem fikir olmakla birlikte sabah namazında okunması hususunda farklı düşünmüşlerdir.⁸¹ Saîd b. Müseyyeb, İbn Sîrîn, Katâde, Tâvûs, Ubeyd b. Umeyr, Ubeydetü's-Selmânî, Urve b. ez-Zübeyr, Abdurrahmân İbn Ebî Leylâ, Hammâd, Evzâî,⁸² Şam ulemasının pek çoğu, İbn Mübârek, İmam Mâlik,⁸³ Hicaz Ehli, Şâfi'⁸⁴ ve İshâk b. Râhûye'nin de aralarında bulunduğu âlimlerin çoğunluğu sabah namazlarında kunut okumanın müstehap olduğunu savunurken Hanefîlerin tamamı kunutun sadece vitir namazında okunacağını dolayısıyla sabah namazında okunduğuna dair rivayetlerin mensuh olduğunu ileri sürerler. Bunun dışında bir kısım Hanefî âlimleri ile Ahmed b. Hanbel'⁸⁵ bazı özel durumlarda sabah namazlarında kunut duasının okunabileceğini söylemişlerdir.

Cumhur, Enes b. Mâlik'in rivayet ettiği "(Enes): Kunut akşam ve sabah namazlarında yapılırdı, demiştir."⁸⁶ şeklindeki benzer rivayetlerle istidlal ederken Hanefîler, İbrâhim en-Nehâî'den nakledilen "Resûlullah (s.a) sadece müşriklerle savaştığı bir aylık dönemde sabah namazında kafîrler için kunut okudu ve beddua etti. Ne öncesinde ne de sonrasında kunut okuduğu görülmüştür."⁸⁷ mealindeki sözü esas almaktadırlar.

⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/149; وقال عمر رضي الله تعالى عنه إن من أكبر الكبائر الجمع بين الصلاتين

⁸⁰ Nesefî, Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Tulbetü't-talebe fi'l-ıstılabâti'l-fıkhiyye*, (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1995), 83; Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî, *Keşşâfu ıstılabâti'l-fünûn*, (Kahire: el-Müessesetü'l-mısriyyeti'l-amme, 1963), 3/504.

⁸¹ Hâzîmî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ, *el-İtibâr fi'n-nâsib ve'l-mensûb mine'l-âsâr*, (Haleb: Dâru'l-va'y, 1982), 141.

⁸² Kal'acî, Muhammed Revvâs, *Mevsûatu fıkhi Abdurrahmân el-Evzâî*, (Kuveyt: Câmîatü'l-Kuveyt lecneti't-te'lif ve't-ta'rib ve'n-neşr, 2003), 511.

⁸³ İbn Rüşd (el-Hafid), Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Kahire: Dâru's-selâm, 2006), 1/310; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 6/202.

⁸⁴ Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvî'l-kebîr Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 2/151; Gazzâlî, Ebû Hâmid Hüccetü'lislâm Muhammed b. Muhammed, *el-Hulâsa* (Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2007), 129.

⁸⁵ İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 87.

⁸⁶ Buhârî, "Vitr", 7; كَانَ الْقُوْثُ فِي الْمَعْرَبِ وَالْفَجْرِ

⁸⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-âsâr* tsh. Ebû'l-Vefâ, (Kahire: İhyâü'l-maârifî'n-nu'mâniyye, 1936), 70; *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, (Kahire: Matbaatü'l-vefâ, 1357), 112.

İlk dönem fakihlerinden Serahsî,⁸⁸ Kâsânî⁸⁹ ve Mergînânî⁹⁰ gibi âlimler kunutun sadece vitir namazında okunacağını sabah namazında okunduğuna dair rivayetlerin mensuh olduğunu söylerler. Fakat Sadruddîn İbn Ebi'l-İzz, Serûcî'ye göre musibet hallerinde imamın sadece sabah namazlarında kunut okuyabileceğini, aksine cumhurun ileri sürdüğü hadislerin mensuh olmadığını bilakis meşrû olduğunu belirtir.⁹¹ Hanefiler mutlak olarak sabah namazında kunutu mensuh görmemişler, bilakis umum afet ve bela gibi durumlarda sabah namazında okunabileceğini ifade etmişlerdir.

İbnü'l-Hümâm, Hanefî eserlerinde anılan "*Resûlullah (s.a) sadece bir ay boyunca kunut duası okudu, bu olaydan önce de sonra da kunut okumadı.*" mealindeki hadislerin felaket halinde kunut duası okumaya engel olmayacağını belirtmektedir.⁹² Yine İbn Kemâl'in (ö. 940/1534) Şâfi mezhebine göre sabah namazlarında kunut okunmasının hükmüne dair bazı nakillerde bulunmuş olması felaket halinde Hanefî mezhebinde de sabah namazında kunut okunabileceği kanaatine sahip olduğunu göstermektedir.⁹³

İbrâhim el-Halebî (ö. 956/1549), İbn Nüceym (ö. 970/1563), Dihlevî (ö. 1176/1762), Ali el-Kârî (ö. 1014/1606), Haskefî (ö. 1088/1677) ve Leknevî'nin de aralarında bulunduğu bir kısım müteahhir fukaha, bela durumlarında sabah namazında kunut yapmanın herhangi bir sakıncasının olmayacağı hususunda İmam Tahâvî'ye ait bir görüşü tercih ettikleri anlaşılmaktadır.⁹⁴ Tehânevî ise Hanefî mezhebi imamlarının sabah namazlarında kunut duasının okunmayacağı yönündeki tercihleri ile nâzile (musibet) halinde câiz olabileceği hususundaki İmam Tahâvî'ye atfedilen görüşü arasını bularak kunut duasının sadece şiddetli belalarda okunabileceğini söylemektedir.⁹⁵

Kısacası Hz. Peygamber'in müşriklere yaptığı dua hariç ne öncesinde ne de sonrasında kunut okumadığı yönündeki İbrâhim en-Nehâ'ye ait gayri sarîh nehiy ifadesi zamanla farklı değerlendirilmiştir. Bu ifade ilk dönemlerde kunutun sadece vitir namazında okunabileceği şeklinde anlaşılırken zamanla bela ve musibet durumlarında da okunabileceği şeklinde anlaşılmıştır. Bu durumun nesih konusunda cumhur ile Hanefiler arasında cereyan eden metodoloji farklılığından kaynaklandığı hatta bazı Hanefî fakihlerinin cumhurun nesih anlayışını tercih etmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Fakat asıl belirleyici unsurun her iki görüş sahiplerinin ileri sürdüğü deliller olduğunu ortaya koymaktadır.

⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/165.

⁸⁹ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 1/273.

⁹⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/170.

⁹¹ Sadruddîn b. Ebi'l-İzz, *et-Tenbîh*, 2/655.

⁹² İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 1/434.

⁹³ İbn Kemâl, Ahmed Şemseddîn Kemalpaşazâde, *el-İzâh fî şerhi'l-İslâh fî'l-fikhi'l-Hanefî*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007), 1/131.

⁹⁴ İbrâhim el-Halebî, *Haleb-î kebîr*, 420; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/78; İbn Âbidîn, *Reddül-mubtâr*, 2/11; Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye alâ şerhi'l-Vikâye*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 2/212.

⁹⁵ Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 6/114-115.

2.6. Akşam Namazının Farzından Önce İki Rek'at Nafile Namaz Kılmak

İslam âlimleri akşamın farzından önce, ezanla kamet arasında iki rek'at nafile kılınip kılınamayacağı konusunda ihtilâf etmişlerdir.⁹⁶ Çoğunluk bu iki rek'at namazın müstehap olduğu ile hükmederken Hanefî mezhebinin ilk imamları akşam vaktinin dar olması ve geciktirilmemesi nedeniyle kılınmaması gerektiği hususunda hem fikirdirler.

Fakihlerin çoğunluğu Abdullah İbn Muğaffel el-Müzenî'nin rivayet ettiği "Hz. Peygamber (s.a.) her iki ezan (ezan ve kamet)⁹⁷ arasında namaz vardır. ' buyurdu ve bunu üç kez tekrarladı. Üçüncüsünde 'dileyene' (yani dileyeniniz kılabilir) dedi."⁹⁸ mealindeki hadisle istidlal ederken Hanefiler konuyla ilgili olarak İbrâhim en-Nehâî tariki ile gelen "(Hammâd b. Süleyman şöyle dedi:) İbrâhim'e akşamın farzından önce eda edilen iki rek'atlık namaz hususunda sordum. Beni bundan nehyetti. Resûlullah (s.a), Ebû Bekir ve Ömer'in bu iki rek'at nafile namazı kılmadığını belirtti."⁹⁹ mealindeki benzer rivayetleri esas almaktadırlar.

Mezhep imamları, İbrâhim en-Nehâî'nin konuyla ilgili olarak "Beni bundan nehyetti" şeklindeki ifadesinin dışında herhangi bir yasaklayıcı ifade kullanmazken¹⁰⁰ müteakip dönem bazı Hanefî fakihlerin bunu "tahrimen veya tenzihen mekruh" şeklinde mütalaa ettikleri görülmektedir.¹⁰¹

İmam Tahâvî, *Muhtasar*'ında mezkûr nafile namazla ilgili hadisleri nakletmesine hatta İbrâhim en-Nehâî'nin bu namaza 'bidat' dediğine dair sözünü aktarmasına rağmen herhangi bir hüküm ifade eden lafız kullanmamaktadır.¹⁰² Nitekim aynı tavrı halefi Kudûrî,¹⁰³ Serahsî,¹⁰⁴ Kâsânî¹⁰⁵ ve Mergînânî¹⁰⁶ gibi âlimlerde de görmek mümkündür. Fakat daha sonraki dönem Hanefilerden Ebû'r-Recâ Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî (ö. 658/1260), *Gunyetü'l-fetâvâ* isimli eserinde bu iki rek'at için "tahrimen mekruh" hükmünü zikretmiştir. Halefi olan Bedreddin el-Aynî "tahrimen mekruh" hükmünü ilk ona nispet etmektedir. Fakat Sadrüddîn İbn Ebi'l-İzz,¹⁰⁷ İbnü'l-Hümâm,¹⁰⁸ İbn Nuceym,¹⁰⁹ Keşmîrî¹¹⁰ ve Tehânevî¹¹¹ gibi âlimlerin muhtemelen

⁹⁶ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, 4/387; Mûsâ b. Ali b. Muhammed el-Emîr, *Câbir b. Abdillab ve fıkhub*, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2000), 1/291.

⁹⁷ Şevkânî, *Neylü'l-entâr*, 2/9.

⁹⁸ Buhârî, "Ezân", 14, 16; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 304; Tirmizî, "Salât", 185; Ebû Dâvûd, "Salât", 301; Nesâî, "Ezan", 39; İbn Mâce, "Salât", 149; *بَيْنَ كُلِّ أَدَاتَيْنِ صَلَاةٌ فَلَا تَأْتِي لِمَنْ شَاءَ*

⁹⁹ Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/201; *وَبِهِ نَأْخُذُ* : *سَأَلْتُ إِتْرَاهِيمَ عَنِ الصَّلَاةِ قَبْلَ الْمَغْرِبِ فَتَهَيَّأَ عَنْهَا ، وَقَالَ : إِنَّ النَّبِيَّ وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ هُمَا لَمْ يُصَلُّوهَا قَالِ مُحَمَّدٌ : وَبِهِ نَأْخُذُ*

¹⁰⁰ Zeylâî, Fahreddîn Osmân b. Ali b. Mihcen, *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzî'd-dekâik*, (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-emîriyye, 1313), 1/87.

¹⁰¹ Semerkandî, Nâsireddîn Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Yûsuf Hasenî, *el-Fıkhu'n-nâfi'*, (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2000), 1/241; Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 2/69.

¹⁰² Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, 4/389.

¹⁰³ Kudûrî, *Muhtasar (el-Lübâb ile birlikte)*, 1/91.

¹⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/153.

¹⁰⁵ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 1/287.

¹⁰⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/100.

¹⁰⁷ Sadrüddîn İbn Ebi'l-İzz, *et-Tenbîh*, 1/479-482.

¹⁰⁸ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fetihî'l-kadîr*, 1/446.

¹⁰⁹ İbn Nuceym, *el-Babri'r-râik*, 1/439-440.

¹¹⁰ Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî*, 2/81.

¹¹¹ Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 2/69-70.

bu fikhî hükmü ağır bularak bu iki rek'atın kılınabileceği görüşünü savundukları anlaşılmaktadır.

Kısacası İbrâhim en-Nehaî'nin gayri sarîh olarak ifade ettiği yasak (نهی) lafzı müteahhir fukaha nezdinde farklı şekillerde değerlendirilmiş olması delillerin teâruzu (çelişmesi) (تعارض الأدلة) konusunu gündeme getirmektedir. Zira fıkıh usûlünde delillerin teâruzu; aynı meselede kuvvet bakımından denk olan iki delilden birinin bir şeyin haram, diğerinin mubah olduğuna delalet etmesi durumuna denir.¹¹² Hanefiler genel olarak haram kılan delil ile mubah kılan delil teâruz ettiğinde, haram kılanın tercih edilmesini benimserler.¹¹³ Bu iki rek'at namazın mekruh kılınmasında bu kaidenin bazı âlimlerce tercih sebebi olmuş olabileceği gözardı edilmemelidir. Buna mukabil diğer bazı Hanefî fakihleri muhtemelen akşamdan önce kılınan iki rek'atla ilgili rivayetleri daha kuvvetli görmüş ve bu namazın câiz olabileceğini tercih etmişlerdir. Ayrıca Hanefîlerin karşı tarafın zikrettiği hadislerin mensuh hükmünde olduğunu iddia etmelerine¹¹⁴ rağmen delillerin tarih sırasını belirleyememeleri bazı Hanefî fakihlerinin cumhurun görüşüne meyletmiş olabileceği ihtimalini ortaya koymaktadır.

2.7. Yağmur Duası (İstiskâ) Namazı

Sözlükte “su istemek” manasında kullanılan *istiskâ*, fikhî bir terim olarak “kuraklık nedeniyle insanların Allah'tan yağmur istemesi”¹¹⁵ manasında kullanılmaktadır. Bu sebeple eda edilen iki rek'at nafilîye de istiskâ (yağmur isteme) namazı denir.¹¹⁶ İslam âlimleri istiskâda namaz kılınıp kılınamayacağı konusunda ihtilâf etmişlerdir. İmam Mâlik,¹¹⁷ Şâfiî,¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel,¹¹⁹ Ebû Yûsuf ve Şeybânî¹²⁰ gibi âlimlerin de içinde yer aldığı fukahanın çoğunluğu¹²¹ gerek münferit gerekse cemaatle iki rek'at sesli namazın sünnet olduğu söylerken¹²² İbrâhim en-Nehaî ve Ebû Hanîfe ise istiskâ namazının dua ve istiğfardan müteşekkil olduğunu savunur. Bazı kaynaklarda ise Ebû Hanîfe'nin ancak münferit olarak istiskâ namazı kılınabileceği görüşünde olduğu zikredilmektedir.¹²³

Fakihlerin çoğunluğu Abdullah b. Zeyd'in rivayet ettiği “Hz. Peygamber istiskâ yaptı, iki rek'at namaz kaldı ve elbisesini ters çevirdi.”¹²⁴ mealindeki hadisle istidlal etmiştir. Ebû Hanîfe ise,

¹¹² Serahsî, Ebû Bekr Şemsülemme Muhammed b. Ahmed, *Usûl*, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993), 2/12; Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü fıkhi'l-İslâmî*, (Beirut: Dâru'l-Kütüb, 1971), 391.

¹¹³ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 1/386.

¹¹⁴ Aynî, *el-Binâye*, 1/852.

¹¹⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, 2/454; Ayrıca bk. Kirmânî, *Şerhu'l-Buhârî*, 6/99; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 2/492; Kandehevî, *Encezü'l-mesâlik*, 4/61.

¹¹⁶ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 1/283.

¹¹⁷ Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, (Beirut: Dâru sâdır, 1905), 1/165-166; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 7/133.

¹¹⁸ Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbâs, *el-Ümm thk*. Ali Muhammed vd., (Beirut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001), 2/85.

¹¹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/334.

¹²⁰ Şeybânî, *el-Hüccet*, 1/336; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/219-220.

¹²¹ Tahâvî, *Mubtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, 1/383.

¹²² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7/25.

¹²³ Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1984), 1/185; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 1/282; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/219; Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye tsh*. Muhammed Ömer, (Beirut: Dâru'l-fikr, 1980), 2/913; Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 1/122.

¹²⁴ Buhârî, “İstiskâ”, 17; أن النبي صلى الله عليه و سلم استقى فصلى ركعتين وقلب رداءه

Süfyân es-Sevrî tariki ile gelen “Hz. Ömer ile istiskâda bulunmak için çıktık. O, “Rabbinizden mağfîret dileyin; zira Allah çok affedicidir. (Bağışlanmayı isteyin ki,) gökten üzerinize bolca yağmur indirsün,¹²⁵ âyetinden daha fazlasını eklemedi.”¹²⁶ rivayeti ile el-İclî tarikiyle gelen “İnsanlar bir defasında istiskâ namazı için çıktıklarında İbrâhim en-Nehaî de onlarla birlikte çıktı. Daha sonra onlar kalkıp namaz kıldılar. İbrâhim istiskâ namazı kılmadan oradan ayrıldı.”¹²⁷ mealindeki rivayetleri esas almaktadır.

Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin cemaatle istiskâ namazı kılmanın sünnet olmadığı görüşünde olduğu anlaşılacakla birlikte bu konuda herhangi bir yasaklayıcı ifade kullanmadığı görülmektedir. Bununla birlikte imamın iki önemli talebesi İmam Ebû Yûsuf ve Şeybânî başta olmak üzere İmam Tahâvî,¹²⁸ Sadruddîn İbn Ebi'l-İzz,¹²⁹ Dihlevî,¹³⁰ Tehânevî¹³¹ ve Kevserî¹³² gibi âlimlerin istiskâda cemaatle namaz kılmanın sünnet olduğu görüşünü benimseyerek cumhurun görüşüne meylettikleri görülmektedir. Bu görüş yanında mezhep içinde Serahsî,¹³³ Kâsânî,¹³⁴ Mergînânî¹³⁵ ve Keşmîrî¹³⁶ gibi âlimlerin ise üçüncü bir yol takip ederek istiskâda cemaatle namaz kılmanın müstehap olduğu görüşünü tercih ettikleri tespit edilmiştir. Her ne kadar bazı Hanefîler Hz. Peygamber'in cemaatle istiskâ namazı kıldığı şeklindeki rivayetlerin şâz olduğunu, zira bunun sahabeden herkesin görüp bilebileceği (umûmü'l-belvâ) türden şeyler olduğunu belirtse de¹³⁷ çoğu zaman sahabîlerin görüp gözettikleri her şeyi nakletmediklerini de unutmamak gerekir.

Sonuç

Hanefî fakihleri naslarda zikredilen nehiy lafızlarının delâletinde çoğunlukla haram, tahrimen mekruh veya tenzihen mekruh gibi birbirine yakın hükümler hususunda hem fikir kalmakla birlikte furû-i fıkha dair bazı meselelerde nehye delâlet eden lafızlar hakkında farklı farklı neticelere varmışlardır.

Bu çalışmada özellikle Hanefî mezhebinde mezhep imamlarının bazı meselelerde kullandıkları nehiy kavramının mezhebin sonraki fakihleri tarafından bazen “tahrimen mekruh” bazen de “tenzihen mekruh” şeklinde yorumlandığı hatta bazı durumlarda ameli ifsat eden haram bir davranış olarak telakki edildiği anlaşılmaktadır. Öte yandan aynı meselenin diğer mezhep imamları tarafından farklı rivayetler sebebiyle “müstehap”, “sünnet” hatta yapılması “farz” bir amel olarak anlaşıldığı tespit edilmiştir. Nitekim muktedînin Fatiha okuması örneğinde olduğu gibi bir kısım fukahâ muktedînin Fatiha okumasını farz sayarken

¹²⁵ en-Nûh, 71/10-11; اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلَ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا

¹²⁶ Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/335.

¹²⁷ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 2/359.

¹²⁸ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1/325; *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, 1/383.

¹²⁹ Sadruddîn İbn Ebi'l-İzz, *et-Tenbîh*, 2/777-778.

¹³⁰ Dihlevî, *Hüccetullâbi'l-bâliğa*, 2/51-52.

¹³¹ Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 8/183.

¹³² Kevserî, *en-Nüketü't-tarîfe*, 204.

¹³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/76.

¹³⁴ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 1/283.

¹³⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/219-220.

¹³⁶ Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî*, 2/377.

¹³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/76.

bir kısım Hanefî fakih bunu tahrimen mekruh saymıştır. Fakat son dönem bazı âlimler ise gizli namazlarda muktedirin kıraat yapabileceğine ruhsat vererek cumhurun görüşüne meyletmiştir.

Tarihi süreç içinde nehiy lafzına yüklenen bu farklı manaların kuşkusuz hukuki bir izahı söz konusudur. Cumhurun, hakkında sünnet olduğuna dair rivayetler bulunan bir amel/ibadet hususunda nehyedildiğine dair tamamen aksi yönde rivayetler bulan bazı Hanefî âlimlerinin meseleye usul açısından baktıkları görülmektedir. Bu durumda “haram kılan ile mubah kılan delil teâruz ettiğinde haram kılanın tercih edilmesi gerekir” yönündeki usul kaidesini işlettikleri, hakkında en fazla tenzihen mekruh hükmü verilebilecek bir amel hususunda tahrimen mekruh veya namazı ifsat eden (haram) bir fiil olarak tanımladıkları görülmüştür.

Ebû Hanîfe'nin Hammâd b. Süleyman ve İbrahim en-Nehaî'nin nehiy ifade eden bir sözünü veya uygulamasını -tetkik etme ihtiyacı duymaksızın- esas almış olması bazen karşı tarafın delil getirdiği aksi yönde hüküm ifade eden sahih hatta tevâtür derecesindeki rivayetleri haber-i vâhid veya mensûh saymalarına neden olmuştur. Zira pek çok mevzu hadisin yaygın olduğu Kûfe ilim muhitinde Hanefî fakihler hadisler hususunda titizlik göstermişlerdir. Bununla birlikte tedvin sürecinin hicri 3. asırda tamamlanmış olması nedeniyle ilerde tevâtür derecesine ulaşacak olan bir kısım hadisler, maalesef ilk dönem Hanefilerce haber-i vâhid, zayıf veya mensûh hükmünden nasiplerini almıştır.

Nehiy hususundaki bu farklı yaklaşımların tezahüründe doğrudan olmasa da tarihî, coğrafi, sosyal ve kültürel sebeplerin hiç de azımsanmayacak bir tesire sahip olduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim Hindistan ve Pakistan gibi hadis ilmiyle meşguliyetin nispeten yoğun olduğu ilmi muhitlerde yetişen Keşmîrî, Dihlevî, Tehânevî ve Leknevî gibi müteahhir Hanefî âlimlerin, Mâverâünnehir ilim havzasında yetişen mütekaddim dönem fakihlere oranla daha müsamahalı ve uzlaştırıcı bir tavır takındıkları anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Abdülkerim Zeydân. *el-Vecîz fî Usûli'l-fıkıh*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2009.

Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Sultan Muhammed. *Fethü bâbi'l-înâye bi şerhi'n-Nukâye* nşr. Muhammed Nizâr Temîm. Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-erkâm b. ebi'l-erkâm. 1997.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *Umdetü'l-kârî şerhu Sabîhi'l-Buhârî*. Kahire: İdâretü't-tibâati'l-münîriyye t.y.

Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* tsh. Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1980.

Bayder, Osman, “8/14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma”, (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), (Bahar 2019), 7/13, 116-132.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhât-i Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1950.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'ü's-sabîh*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, t.y.

- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr*. Beyrut: Dâru'l-küttâbi'l-Arabî, 1997, 1/239.
- Cessâs, Ebû Bekr Muhammed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1993.
- Çiftçi, Muhammed Hüsnü. *Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis'in Fıkhi Yaklaşımları (Ebû Hanîfe-Buhârî Özelinde)*. İstanbul: Akademi Nizamiye, 2020.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *el-Esrâr* thk. Salim Özer, Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üni. SBE., 1997.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhüddîn Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî. *Hüccetullâhi'l-bâliğa* thk. Muhammed Şerîf Sükker. Beyrut: Dâru İhyâ'ül-ülûm 1990.
- Dihlevî, *el-Müsevvâ fî ebâdîsi'l-Muvatta'*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983.
- Dilek, Uğur Bekir. Doktora Tezi. Konya: Selçuk ÜSBE., 2010.
- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhim b. Habîb el-Ensârî el-Kûfî. *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Kahire: Matbaatü'l-vefâ, 1357.
- Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-âsâr* tsh. Ebû'l-Vefâ. Kahire: İhyâ'ül-maârifî'n-nu'mâniyye, 1936.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Hüccetüslâm Muhammed b. Muhammed. *el-Hulâsa (Hulâsatü'l-Muhtasar ve nekâvetü'l-mu'tasâr)*. thk. Emced Reşîd Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2007.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî. *el-İstizkâr* thk. Abdülmütî' Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebâr*. İstanbul: Kahraman yay., 1984.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali Halef b. Abdülmelik. *Şerhu Sabîhi'l-Buhârî* göz. geç. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2000.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Musannef fî'l-ebâdîs ve'l-âsâr* nşr. Saîd Lehhâm. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1994.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sabîhi'l-Buhârî* thk. Abdülazîz b. Abdullâh b. Abdurrahmân b. Bâz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Muhıbbüddîn el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, t.y.
- İbn Kemâl, Ahmed Şemseddîn Kemalpaşazâde. *el-İzâh fî şerhi'l-İslâh fî'l-fıkhi'l-Hanefî* thk. Abdullah Dâvûd Halef el-Muhammedî. Mahmûd Şemseddîn Emîr el-Huzâî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî* thk. Abdullâh b. Abdülmühsin Türkî. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1992.
- İbn Kudâme, *el-Kâfî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- İbn Nuceym Zeynüddîn, Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî. *el-Babri'r-râik şerhu Kenzî'd-dekâik*. Kahire: el-Matbaatü'l-İlmîyye, 1311.
- İbn Rüşd (el-Hafîd), Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru's-selâm, 2006.

İbnü'd-Dehhân, Ebû Şücâ' Fahreddîn Muhammed b. Ali b. Şuayb. *Takevîmü'n-nazar fî mesâilî bilâfîyye zâi'a fî nübezî mezhebîyye en-nâfi'a* thk. Eymen Nasreddîn el-Ezherî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd. *Şerbu Fetihî'l-kadîr*. y.y: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970.

İbrâhim el-Halebî, Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed. *Haleb-î sagîr (Muhtasaru Ğunyeti'l-mütemellî)*. İstanbul: İbrahim Efendi matbaası, 1310.

İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer el-Fârâbî. *Mukaddime*. Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 2269.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhim. *Me'âlimü's-sünen şerbu Sünen-i Ebî Dâvûd* thr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1991.

Hâzîmî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ el-Hâzîmî. *el-İtibâr fî'n-nâsib ve'l-mensûb mine'l-âsâr* thk. Abdülmütî' Emîn Kal'acî. Haleb: Dâru'l-va'y, 1982.

Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mevsûatu fıkhi Abdurrahmân el-Evzâî*. Kuveyt: Câmiatü'l-Kuveyt lecneti't-te'lif ve't-ta'rif ve'n-neşr, 2003.

Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mu'cemu luğatî'l-fukahâ : Arabî-İngilizî*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1988.

Kandehlevî, Mevlânâ Muhammed Zekerîyyâ. *Evcezi'l-mesâlik ilâ Muvatta'i Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1989.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'ü's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâi'* (thk. Ali Muhammed Muavviz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-küttâbî'l-Arabî, 1982.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh b. Muazzam Şâh Keşmîrî. *Feyzu'l-bârî*. Karaçi: el-Mektebetü'r-reşîdiyye, t.y.

Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Ali Zâhid. *en-Nüketü't-tarîfe*. Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1365.

Kirmânî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Kirmânî. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sabâbi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru ihyâ'i't-türâsi'l-Arabî, 1981.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasaru'l-Kudûrî (el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* ile birlikte) thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî 1994.

Kuhistânî, Şemseddîn Muhammed b. Hüsameddîn el-Horasânî el-Kuhistânî. *Câmi'ü'r-rumûz*. İstanbul: Matbaatü'l-ma'sumîyye, 1290.

Kâşgarî, Ebû Abdullah Sedîdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali. *Münyetü'l-musallî ve gunyetü'l-mübeddî* thk. Abdülkerîm Hamza. Dimaşk: Mektebetu dâri'l-beyrûtî, 2002.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed. *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvatta'i İmâm Mâlik* thk. Takıyyüddîn en-Nedvî. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1991.

Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye alâ şerhi'l-Vikâye* thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hac. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr Şerbu Muhtasari'l-Müzenî* thk. Ali Muhammed Muavviz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.

Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedtâ* thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Hâfız Aşûr Hâfız. Kahire: Dâru's-selâm, 2000.

Mervezî, Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr b. Yahyâ. *İhtilâfî'l-fukahâ* thk. Muhammed Tâhir Hekim. Riyad: Mektebetü edvâi's-selef, 2000.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde ed-Dımaşkî el-Hanefî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* thr. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1994.

Mübârekfûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdürrahîm. *Tuhfetü'l-abvezî*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2001.

Nesefî, Ebû Hafis Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *Talbetü't-talebe fî'l-istilâhâtî'l-fikhiyye* nşr. Hâlid Abdurrahmân Ak. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1995.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mübezzeb*. Beyrut: Dâru'l-fîkr, t.y.

Özen, Şükrü. "İhtilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/565-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Sadruddîn İbn Ebî'l-İzz, Ebü'l-Hasen Sadruddîn Ali b. Alâeddîn Ali b. Muhammed. *et-Tenbîh alâ müşkilâtî'l-Hidâye* thk. Abdülhakîm b. Muhammed Şâkir. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.

Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru sâdır, 1905.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1984.

Semerkandî, Nâsireddîn Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Yûsuf Hasenî. *el-Fıkhu'n-nâfi'* thk. İbrâhim Muhammed b. İbrâhim el-Abbûd. Riyad: Mektebetü'l-ubeykan, 2000.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. İstanbul: Çağrı yay., 1982-1983.

Süyûtî, *Katfû'l-ezhâri'l-mütenâsire fî'l-abbâri'l-mütevâtire* (thk. Halil Muhyiddîn Meys). Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985.

Şahin, Osman. "Ahkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması Ve Yorumlanması". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (2017), 43/ 31-73.

Şener, Mehmet. "Cenaze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/355. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan b. Ferkad. *el-Âsâr* thk. Ahmed İsâ el-Mi'sarâvî. Kahire: Dâru's-selâm, 2006.

Şeybânî, *el-Muvatta'* thk. Abdülvehhâb Abdülatîf. Kahire: el-Mektebetü'l-ilmîyye, t.y.

Şeybânî, *el-Hüccetü alâ ehlî'l-Medîne* tsh. Mehdî Hasan Kîlânî el-Kâdirî. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983.

Şinkîti, Muhammed Emîn b. Ahmed Zeydân el-Cekenî. *Şerhu Hâli b. İshâk el-Mâlikî*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.

Şâfî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm* thk. Ali Muhammed vd. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 2001.

Şâkir Hanbelî. *Fıkıh Usulü*. İzmir: İzmir İlahiyat Fak. Yay., 2010.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî. *Muhtasarü İbtılâfî'l-ulemâ* thk. Abdullâh Nezâr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.

Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr* thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârukî el-Hanefî. *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn* thk. Lütfî Abdülbedî'. Kahire: el-Müessesetü'l-mısriyyetü'l-amme, 1963.

Tehânevî, Zafer Ahmed et-Tehânevî. *İ'lâii's-sünen*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, 1415.

Yunus Apaydın. "Nehiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Zekiyüddin Şaban. *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Daru'l-kütüp, 1971. 240.

Zeylaî, Fahreddîn Osmân b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzî'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1313.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhi'l-İslâmî ve edilletüb*. Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1997.

Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf. *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta'i İmâm Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1987.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

KELÂM GELENEĞİNDE EF'ÂL-İ İBÂD İLE İLİŞKİLİ TEORİLER

THEORIES ASSOCIATED WITH AL-AFÂL AL-İBÂD IN THE ISLAMIC KALAM TRADITION

Bayram ÇINAR

Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi kocacinarby@gmail.com,
orcid.org/0000-0002-4886-7610

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Nisan 2021 / 20 April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Mayıs 2021 / 25 May 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 932-956.

Cite as / Atıf: Çınar, Bayram. “Kelâm Geleneğinde Ef'âl-İ İbâd İle İlişkili Teoriler [Theories Associated With al-Afâl al-Ibâd in the Islamic Kalam Tradition]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 932-956.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

İslam kelâmında *ef'âl-i ibâd* olarak kavramsallaştırılan insan fiillerinin dini statüsü konusunda, farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Farklı mezheplerin insanın eylemlerine ilişkin yorumları, onların teolojik kabullerine göre insanın statüsünü de belirler. Söz konusu ekollere göre, teolojik bağlamda insan nedir (?) sorusuna karşılık gelen anlayışları, onların insan fiillerine ilişkin bu yargılarının bir sonucudur. *Ef'âl-i ibâd* ile bağlantılı İslam geleneği içerisinde üç temel yaklaşım olduğu görülür. Bunlardan ilki Cebrî teolojik yorumdur. Cebrîyye, insana nispet edilen tüm eylemlerin gerçek öznesinin Allah olduğu anlayışı ile insana söz konusu eylemlerin nispetinin sadece gramatik olduğunu iddia eder. Onlar dil yetersizlikleri sebebiyle söz konusu eylemlerin insan ile ilişkilendirildiği görüşünü ortaya atmışlardır. Buna göre, *gereke pozitif gerekse negatif hiçbir eylemin insana nispeti hakikaten olamaz, bu nispet ancak mecazendir*, tezini savunmuşlardır. Onlar bu görüşleri ile önemli oranda İslam Ahiret inancı ile uzlaşması mümkün olmayan iddialarda bulunmuşlardır. Bu görüşe göre, insan eylemlerinden dolayı azabı ve mükâfatı hak edemez. Allah dilediğini cennete dilediğini ise cehenneme koyar. Konuya ilişkin ikinci görüş tefvîz olarak ifade edilen Mu'tezilî tezdîr. Onlar, Allah'ın insana belirli özellikler vermiş olduğunu, insanın da bu özellikler ile özgürce eylemede bulunma imkânı yakaladığını varsaymışlardır. İnsan iyi ya da kötü eylemi kendi tercihi ile yapar. Bu edimleri sebebiyle de insan Ahiretteki durumunu kendisi belirler tezini savunurlar. Mu'tezilî tez insan sorumluluğu konusunda başarılı görülsün bile onların insanın eylemlerinin yegâne öznesi olduğu şeklindeki düşünceleri İslam inancı açısından düalist bir tanrı anlayışını gündeme getirmiş ve Mu'tezilî ekol bu bağlamda eleştirilmiştir. *Ef'âl-i ibâda* ilişkin üçüncü ve son tez ise ilk iki tezin çözüm getirmekte yetersiz kaldığı alanlarda çözüm önerisi geliştirmek amacıyla ortaya çıkmış ara çözümlerdir. Bu tez *kesb* teorisi olarak meşhur olmuş bir tezdîr. Tezin tarihi daha eskilere dayansa bile İslam kelâm geleneğinde Eş'arî (ö. 324/935) ve Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) kavramı yeniden yorumlamaları ile alanda yaygınlığı artmıştır. Bu tez, tek kuram iması uyandırsa bile, kavrama ilişkin yorumlar farklılık gösterir. Bu yönüyle Eş'arî'nin *kesb* yorumu Mâtürîdî *kesb* yorumundan farklıdır. Bu çalışmada İslam teolojik geleneğinde *ef'âl-i ibâda* ilişkin söz konusu üç tez ele alınarak tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ef'âl-i ibâd, Cebr, Tefvîz, Kesb.

Abstract

Different approaches have been put forward on the religious status of human acts that are conceptualized as al-afâl al-ibâd in the Islamic kalam. The interpretation of different sects of human actions also determines the status of man according to their theological acceptance. According to the schools in question, their understanding of what is a human (individual) (?) In the theological context is a result of these judgments about human acts. It is seen that there are three basic approaches within the Islamic tradition associated with the Ef'âl-i ibâd. The first of these is the Jabri theological interpretation. With the understanding that God is the real subject of all actions attributed to man by force, he claims that the proportion of actions in question to man is only grammatical. They put forward the view that the actions in question are associated with human beings due to language deficiencies. According to this, they defended the thesis that neither positive nor negative action has a proportion to human beings, this proportion is only a metaphor. With these views, they made significant claims that could not be reconciled with the belief in the Islamic afterlife. According to this view, man does not deserve punishment and reward for his actions. Allah puts whatever He wills in Paradise and whatever He wills in Hell. The second opinion on the subject is the Mu'tazilite thesis, which is expressed as tafwid. They have given human beings certain characteristics by God, and these features enable human beings to act freely. Man does the good or bad action by his own choice. Because of these actions, they defend the thesis that man himself determines his state in the hereafter. Even though the Mu'tazilian thesis is considered successful in the subject of human responsibility, their idea that human beings are the sole subject of their actions brought up a dualist understanding of god in terms of Islamic belief and the Mu'tazilian school was criticized in this context. The third and the last thesis on al-afâl al-ibâd are intermediate solutions that emerged in order to develop a solution proposal in areas where the first two theses were insufficient to solve. This thesis is a famous thesis as the theory of kasb. Even though the history of the thesis goes back to earlier times, it is a view that has increased widespread in the field with the reinterpretation of the concept by Al-Ash'arî and al-Mâtürîdî in the Islamic kalam tradition. Even if this thesis implies a single theory, interpretations of the concept differ. In this respect, the interpretation of Eş'arî's kasb differs from the interpretation of Mâtürîdî kasb. In this study, the three theses in question regarding al-afâl al-ibâd in the Islamic theological tradition will be discussed.

Keywords: Kalam, al-afâl al-ibâd, Jabr, Tafwid, Kasb.

Extended Abstract

Different approaches have been put forward on the religious status of afâl-al ibâd, which is a source of human responsibility in the Islamic theology tradition. Throughout the process, the interpretations of different sects regarding human actions were reflected in the theological discourses of these schools. For, these theological interpretations also determined their approach to man's responsibility in the universe. According to the schools in question, their views on the position of man in the universe in a theological context have been related to the meaning they attribute to human acts. In this context, the answers given by the schools in question to the question of what is human are a result of their judgments about human actions.

On a theological ground where the possibilities provided by religious texts, the theological methods and priorities of the schools are determinant to a great extent, the evaluations of the schools regarding human have also differed. In this context, a theological reading claiming that man is the subject of his own actions is different from schools that do not approve of man being a subject in his own actions. This basic theological acceptance is capable of determining the position of the individual in the universe. In this respect, it is impossible to expect a strong expression of human responsibility in a theological reading that does not grant freedom to the individual in his actions. On the other hand, it should not be forgotten that these theological claims have the potential to determine human approaches to self-awareness as well. It can therefore be theologially assumed that these theological presuppositions govern perceptions of man in the Islamic theological tradition, and that this set of perceptions produces an average Muslim individual. In the differing perceptions of the schools, there is a tendency for marginal groups to emerge. For this reason, it has been observed that the existence claims of some schools, which are concentrated in different periods of history, have weakened considerably in other periods of history. The schools that convince the social layers of their claims and persuade them have found more powerful interlocutors in the society with each passing day.

It is seen that; there are three basic approaches within the Islamic tradition associated with the afâl al- ibâd. The first of these is the Jabrî theological interpretation. According to the interpretation of this theological school, it is assumed that the real subject of all actions attributed to man is God. With this theological understanding, they claim that the proportion of actions in question to man is merely figurative statements. They thought that the actions in question were associated with human beings due to the expressive deficiencies of the language, and they expressed it this way. According to their claims; It is impossible for any action, both positive and negative, to actually be proportionate to human beings. They defended the thesis that a qualification in this direction cannot be an expression of truth, this expression and proportion can only be figuratively. With these views of the Jabrî school, they made claims that cannot be reconciled with the belief of Islam in the hereafter, and displayed an image that is far from being able to explain the responsibility of man in the universe with these theological interpretations. According to this view, man does not deserve punishment and reward for his actions. Allah puts whatever He wills in Paradise and whatever He wills in Hell.

The second view on the subject is the Mu'tazilî thesis conceptualized as tafwid. This theological interpretation has taken a theological attitude closer to explaining man's responsibilities in the universe. Mu'tazile made theological interpretations with the understanding that God gives certain characteristics to human beings and that these features allow human beings to act freely. They assumed that human beings do good or bad deeds of their own choice, and that they have a free potential in this regard, and that this area of free action is the basis of human responsibility. Therefore, they defended the thesis that the individual himself determines the situation of the human being in the hereafter by realizing his own choices in the field of free action. With these theological interpretations, it can be said that the Mu'tazilian thesis has achieved a certain degree of success in making sense of human responsibility. On the other hand, even if they are seen as successful in human actions; their thoughts that man is the sole subject of their own actions brought to the agenda a dualist understanding of god in terms of Islamic belief, and the Mu'tazilî school was seriously criticized by its interlocutors in this context.

The third and last thesis on afâl al- ibâd has emerged with the aim of developing a solution proposal in theological fields where the Mu'tazilî and Jabrî thesis are insufficient to produce solutions. By its very nature it promises an intermediate solution aimed at reconciling two extreme theological interpretations. This thesis has been conceptualized into the form of kesb theory and has become a

common solution proposal in the Islamic theological tradition. Although the date of the thesis points to a rather early time period, the spread of the theory in question as a discourse in the Islamic theological tradition was only after the 10th century. More than one interpretation of the Kesb theological interpretation has been made in the Islamic theological tradition. One of these comments was made by al-Asharî and the other by al-Mâtûrîdî. Different interpretations of the concept have allowed different theological components to come to the fore, and this has created a rich theological language. The problem-solving capacity of Kasb's theory has been linked to its theological components.

Giriş

İslam teolojik geleneğinde insan fiillerine ilişkin değerlendirmeler, dinin nelîği ve niçinliğı aksenli bir okuma çabalarının parçasıdır. Bu sorun etrafındaki yorumlar farklı dindarlık algılarının ortaya çıkmasında başat rol üstlenmiştir. Öte yandan İslam dindarlarının insan fiillerine duyduğu ilgi sonradan ortaya çıkmış bir teolojik tartışma olmayıp, Hz. Peygamber döneminde de insanların ilgi duydukları bir teolojik zemin olmuştur. İnsan edimlerine ilişkin merakın ilk kuşak İslam inananları arasında bulunduğu, bu merakın sonradan oluşmadığını tespiti ek olarak, insan fiilleri ile Ahirette karşılaşacağı sonuç arasında, bir gereklilik ilişkisinin olduğuna da yine söz konusu ilgileri anlaşılır kılar. İlk kuşak Müslümanlar dünya hayatı ile Ahiret hayatı arasında pozitif bir korelasyon olduğunu varsaymış, bunu farklı vesilelerle görünür kılmışlardır.¹ *Ed-dünya mezrau'l- ahire* onların varsaydıkları bu ilişkiyi gösteren bir izlektir.

Fakat özellikle mezhepleşme sonrası dönemde konuya ilişkin söylemlerde nassın berrak söyleyişi yerini bulanık teolojik ifadelerle bırakmıştır. İdeo-teolojik yorumlar bazen siyasal çevreler tarafından topluma pompalanmış, bazen de söz konusu bu siyasal çevreler tarafından desteklenmiş görünüyor. Cebri kader anlayışının Emevî iktidarları tarafından himaye gördüğü dile getirilmiştir. Bu bağlamda siyasal ideolojiye paralel ilk organize ekolün, Cebriyye olduğu varsayılmıştır. Bu ekole muhalefet niteliği taşıyan tefvîz görüşünün de Cebri görüşe muhalefet amacıyla siyasal iktidarlar tarafından desteklendiğı ifade edilmiştir. Bu iki zıt yaklaşımın çözüm üretmekte yetersiz kaldığı teolojik zeminde sorunlara daha makul çözümler üretmek iddiası ile kesb teorisinin farklı yorumları süreç içerisinde ortaya çıkmıştır. Buna göre en az iki kesb okuması olduğu görülen teolojik zeminde, Eş'arî kesb yorumu Cebri akıma yakın bir seyir takip ediyorken, Mâtûrîdî kesb yorumu tefvîzci akıma daha yakın bir duruş sergilemiştir.

1. Cebri Teori

Allah'ın mutlak irade ve kudreti karşısında insan iradesinin ve kudretinin konumunun dini tespiti, insana fiilleri sebebiyle dini sorumluluk atfetmek amacına dönüktür. Bu tartışma, insanın evrendeki konumunu belirlemeye dönük olduğu gibi, dinin insanın dünyasındaki

¹ el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahib Muslim* thk. Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, ts.), 4/2040 (no. 2648).

konumunu da belirleyen bir tartışmadır. İnsan iradesinin fiillerine etkisini var mıdır (?) var ise bunun oranı nedir tartışmaları, İslam kelâm geleneğinde uzun yüzyıllar içinde ancak şekillenmiştir.

İnsan fiillerine ilişkin Cebri yorumun kendine İslam geleneği içerisinde dayanaklar bulunduğu, konuya ilişkin ayetlerin yorumundan kaynaklanan teolojik okuma biçimlerinin ve bazı rivayetlerin ilham verici olduğunu söylemek icap eder. Dolayısıyla bu kader okumasının kültürel köklerden yoksun olduğunu söylemeye imkân olmadığı gibi, sosyal ve siyasal zemin de bu ekolün teolojik tezinin beslediği kaynaklar olduğu söylenebilir.² Öte yandan İslam geleneğinde bu sosyo-kültürel zeminde insan fiillerine ilişkin ilk organize söylemin Cebri okuma olduğu varsayılmıştır.³ Sahabe'nin temsil ettiği görüşün geleneksel kalıplar içinden süzülerek gelen ve önemli oranda Hz. Peygamber'in anlayışını yansıtan yaklaşımı ise organize bir yapıyı temsil etmediği için bu değerlendirmenin dışında tutulmuştur. Hasan el-Basri'nin (ö. 110/728) değerlendirmesine göre onların temsil ettiği anlayış Cebri görüşten önce ve ondan farklı olduğu şeklindedir.⁴ Buna ek olarak Cebri kader okumasının Emevi siyasal iktidarının, meşruiyet talebi ile birlikte düşünülmesi gerektiği telkin edilmiştir. Buna göre, siyasal iktidarın “*bi'zi siz'in başımıza Allah getirdi, size düşen ise Allah'ın tercihine saygı duymak ve itaat etmektir*” temelli bir retorik, teolojik bir varsayım olarak alanda varlık göstermiştir. Söz konusu bu siyasal söylemin Cebri kader yorumuna temel teşkil ettiği varsayılır. Bununla bağlantılı olarak Abdülmelik b. Mervan'ın (ö. 86/705), Hasan el-Basri'den *ef'al-i ibâd* konusunda beklediği okuma biçimi de kaderin Cebri yorumudur.⁵

İslam kelâm geleneğinde konuya ilişkin organize ilk söylemin Cebri iddia olduğu, İslam Kelâm geleneğinde varsayılmıştır. Onlar (Cebriyye) *ef'al-i ibâdın* insana nispetini mecazi görür.⁶ Buna göre; insana nispeti yapılan hiçbir edimin gerçekte faili insan değildir.⁷ Aslında bu edimler Allah'a aittir ve Allah tarafından icra edilir fakat bir dil alışkanlığı olarak söz konusu fiiller insana nispet edilir. İnsana bu fiillerin nispetinin suya akmanın, havaya atılan taş düşmenin nispetinden bir farkı yoktur.⁸ İnsanın buradaki teolojik pozisyonu, gramatik olarak cümledeki konumu gibi aslında nesne ya da mefuldür. *Tevlid* ve *tevellüd* dolayısıyla, konuya ilişkin insanın oluşturduğu dil de bu yüzden kurgusaldır ve gerçeğin sadece yarısını gösterir, diğer yarısını ise perdeler. Aslında konuya ilişkin dilin pasif olması bu ekole göre gerçeği ifade etmeye daha yakın ve bu teolojik durumu ifade etmek için daha uygundur.

² Bayram Çınar, “Kelâm Geleneğinde Kesb Teorisi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2021), 129–148.

³ Çınar, “Kelâm Geleneğinde Kesb Teorisi”, 129–148.

⁴ Mehmet Kubat, “Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik B. Mervân'ın Hasan el-Basri'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basri'nin Abdülmelik B. Mervân'a Gönderdiği (Cevabi) Mektup)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 351–374.

⁵ Kubat, “Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik B. Mervân'ın Hasan el-Basri'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basri'nin Abdülmelik B. Mervân'a Gönderdiği (Cevabi) Mektup)”, 351–374.

⁶ Mahmut Ay, “Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskişen* 31/ (2015), 25–50.

⁷ Bayram Çınar, “‘Bu Ümmetin Mecusileri Kaderiyedir’ Hadisinin Mu'tezili Yorumu Bir Eş'arî Apolojisi mi?”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/ (2020), 86–101.

⁸ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden, 1980), 279.

Ali yürüdü–cümlesi bu anlayışa göre; aslında *Ali yürütüldü* şeklindedir. Burada özne gizlidir ve söz konusu eylemin her hangi bir varlığa nispeti yoktur. Cebrî teolojik okumada dinin burada özne olarak tanrıyı önerdiği varsayılır. İlk cümlede özne ve yüklemden ibaret olduğu varsayılan bu cümleyi bu anlayış temelinde öğelerine ayırdığımızda karşımıza çıkan resim; *Allah Ali'yi yürüttü* şeklinde bir yapıya dönüşür. Bu ikinci durumda *Al*'nin eylemin öznesi ya da faili olduğunu söylemek, ilkinde olduğu kadar kolay değildir. Bu durumda *Ali* ögesi asıl özne olan *Allah*'ı gizleyen paravan bir ögedir. Görüldüğü kadarıyla fiilin ona nispeti de mecazîdir. Zira denklemin öğelerine yakından bakıldığında *Allah* ögesinin de cümlede var olduğu görülecektir. Ve bu öge diğer öğelerle doğası itibariyle eşit bir öge de değildir. Belirleyici ve şekillendirici merkezi bir ögedir.

Bu yüzden Allah'ı merkeze alan Cebrî teolojik okumayla cümleye yeniden döndüğümüzde; cümlede özne *Allah*, insanı temsilen *Ali*, tümleç ya da nesne, eylemin kendisi olan yürümek ise cümlenin fiili ya da yüklemidir. Görüldüğü üzere, bu gramatik okumada; cümlede değişen insanın edimler karşısındaki konum ve pozisyonudur gibi gözükse de bu teolojik okumanın temsil ettiği şey, yaşamın hiçbir aşamasında denklemde varsayım dışı tutulamayacak olan tanrının da eklenmiş olduğudur.

Buna göre;

“*Ben konuştum*” cümlesi, bu okuma egzersizde “konuşturuldum” şeklini alır.

“*Sustum*” cümlesi “*susturuldum*” şeklinde bir anlama kavuşur.

Söz konusu egzersizde insanın pozitif eylemlere ilintisi nasıl değişmiş ise, negatif eylemlere ilintisi de aynı oranda değişmiştir. Bu yönüyle Cebrî okuyuşta eylemin insana pozitif nispeti ne ise negatif fiiller için de aynıdır ve farklılık göstermez. Buna göre, insanın pozitif eylemleri sebebiyle ödüle liyakati düşünülmemeyeceği gibi, günahları sebebiyle itham edilmesi de bu teolojik yorumda kolay olmayacaktır. Zira bu durumda; “*ben günah ya da suç işledim*” cümlesi artık literal anlamı dışında bir anlama bürünerek; “*Bana suç işlettirildi*” şekline dönüşür. Bu teolojik, felsefî algı farklılaşmasında insanı mahkeme etmek ve cezalandırmak da mümkün olmayacağı açıktır.

Teolojik bir evren okumasını temsil eden İslam dindarlığının Cebrî kanadında, insanın edimlerinden kaynaklanan bir hak talebi olamayacağı gibi negatif edimlerinden de suçlanması mümkün görünmez.⁹ Bu durumda; insana negatif fiilleri sebebiyle hesap sorulabilmesi, felsefî imkânını kaybeder. *Allah bana günah/suç işletti* şekline dönüşen bir yapıda, insanı söz konusu edimlerinden dolayı hesaba çekmeyi ifade eden Ahiret inancı da bu durumda anlam kaybına uğrayacaktır.

Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025), Cebrî ekolün kudretin zıddına taallukatı olmadığı anlayışında olduğunu, dolayısıyla “bir kudret ne için var ise ancak onun içindir” yargısını paylaştığını kaydeder. Buna göre Cebrîyye; “bir kişi mümin ise kâfir olmaya, kâfir ise de

⁹ el-Hâmedânî Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/724.

mümin olmaya kudretinin olmadığını” iddia eder.¹⁰ Bu teolojik okumada bireyin “ben müminim” ifadesi “kâfir olmaya kudretim olmadığı için zorunlu olarak müminim” anlamı ifade edecektir. Öte yandan kâfir olduğunu söyleyen bireyin de aslında ifade ettiği şey, “küfrü terk etmeye kudretinin olmamasından dolayı kâfir olarak kalmaya yazgılıyım” demiş olmaktadır.¹¹

Gramatik olarak bu cümle nasıl analiz edilir, öğelerine nasıl ayrılır bunu bilmiyorum, bunun önemi de yok zaten. Zira bu düşünceye göre birey edimine sahip çıkmadığı için hukuk doktrini çökmüş, zaten babasız olan suç olgusu, hiçbir suçlunun sahiplenmeyeceği oranda sahipsizdir. Çünkü bu teolojik okumaya göre her durumda fail ya da özne Allah’tır. Zira bu ekole nispet edilen anlayışa göre, onların Allah-insan tasavvuru; “*rüzgâra nispetle yaprağın konumu*” şeklinde olduğu dile getirilmiştir. Bu anlayıştaki bir bireyin ise eyleminin ardında durmasına ve “*ben yaptım*” demesine felsefi ve teolojik olanak yoktur. En iyi ihtimal ile söylenecek olan “*bana yaptırıldı*” şeklinde olacaktır. Tüm bunlardan sonra; “*ben bu yazıyı yazdım*” cümlesinin teolojik olmayan felsefi ifade biçimi, “*bana yazdırıldı*” şeklinde iken, Cebrî aynadan yansıyan teolojik yorumu “*bu bana Allah tarafından yazdırıldı*” şeklinde olması beklenir.

Bu anlayışın İslam dindarlığı içerisinde farklı sorun alanlarına yol açtığı ve İslam’ın öngördüğü din ve insan anlayışı ile örtüşme sorunları gösterdiği için rağbet görmediği iddia edilmiştir. Bu sorun alanlarının başında, İslam’ın Ahiret inancı gelir. Zira insanın Ahiretteki pozisyonunda kulun fiillerin etkisi, Cebrî teolojik yorumda, izah edilememiş görünüyor. Onlara insanın fiile zorlanmış olduğunu ifade etmek amacına dönük olarak, *Cebrî* denilmiştir.¹² Buna göre Cebrîyye, insanı Allah tarafından önceden belirlenmiş işleri yapmaya zorunlu ve mecbur bir varlık olarak görmüştür.¹³ Bu teolojik yaklaşımın insanı görmezden geldiğini düşünen ve onların insanın evrendeki pozisyonunu yeterince takdir edemediğini varsayan çevreler, insan sorumluluğunu, konuya ilişkin algılarının merkezine alan bir söylem geliştirmiştir. İslam kelâm geleneğinde bu teolojik yaklaşım ise tefvîzci okuma olarak isimlendirilmiştir.

Cebrî anlayışa, siyasi-ideolojik yönlendirmelerin perspektif sağladıkları yönündeki iddialar dışarda tutulduğu takdirde; onların söylemlerinin irade ve yaratmasında Allah’ın birliğini koruma ve ona ortak tanımama çabasının rehberlik ettiği söylenebilir. Onlar, tenzih konusundaki aşırı tutumları ile evrendeki tüm eylemleri Allah’ın takdir ve yaratması ile izaha kalkışmaları sebebiyle, İslam dindarlığı içinde insanın sorumluluğunu açıklayamamıştır. Cebrî ekolün insan fiillerini yorumlamak konusundaki teolojik tezi bu yüzden belirli kaotik durumlar içerir. Onların bu kaosu gidermek için tercih ettikleri çözüm önerisi ise Allah’ın ezeli bilgisi ve *keyfe mâ yâşâ keyfe mâ yurid* iradesi ile önceden belirlediği şeylerin, gelecekte vuku bulacak olanı belirlediği yönlü yaklaşımlarıdır. Fakat ortaya çıkan tablo insan çabasını anlamsızlaştıran bir nitelik arz eder. Buna göre onların teolojik yorumunda insanın, Allah

¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/724.

¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/724.

¹² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/724.

¹³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/724.

tarafından yazılmış bir senaryoda kendi rollerini oynadıkları var sayılmıştır.¹⁴ Bu senaryoya göre; Allah'ın itaat etmelerini kararlaştırdığı kulları itaat etmiş, asi olmasını diledikleri de Allah'ın dilediği üzere asi olmuştur. Dolayısıyla bu teolojik kurguya göre evrende Allah'a asi olmaya imkân da yoktur.¹⁵ Bu teolojik yaklaşıma göre şeytan da kendisine verilen rolü oynamıştır.¹⁶ Dolayısıyla onu suçlama imkânı da yoktur. Kendisine yüklenen “*isyanca*” rolünü ifa etmesi sebebiyle aslında Allah'a itaat etmiş olmaktadır. Bu kurguya göre kimin cennette olacağı, kimin cehennemde olacağı mutlak biçimde Allah'ın dilemesine bağlıdır. Bu teolojik yorumda bireyin buna bir dahli olduğundan da bahsedilemez.

Ortaya koydukları tezde ceza ve mükâfat için teolojik bir gerekçe ortaya koyamayan Cebri akıma göre, bireyin Ahiretteki konumunu bireyin kendisi değil, Allah belirler. Bu belirlemede yegâne illet, O'nun mutlak olan dilemesidir. “*Neden falan cennette de filan cehennemdedir*” sorusunun Cebri teorideki cevabı “*çünkü Allah öyle diledi*” den ibaraettir. Bu durumda söz konusu teoriye göre makul bir gerekçeden de söz edilemez.

İnsanın ibadet olarak i'fa ettiği eylemlerin de teolojik bir yorumu bu ekol tarafından yapılabilmüş değildir. Bu durum dinin anlamı tartışmasına kaynaklık eden teolojik bir sorundur. Teolojik teorilerine makul bir gerekçe bulmayı başaramadıkları için olmalı ki cennet ve cehennemin ebediliğini gerektirecek bir teolojik yoruma gitmeleri de olası olmamıştır. Sonuç olarak, İslam geleneği içerisinde, cennet ve cehennemin ebediliğine muhalefet ederek, geçiciliğini savunan yegâne ekol¹⁷ Cebri akım ile aynılaştırılan Cehmî ekol olmuştur.¹⁸

Kâdî Abdulcebbar kendilerinin asi kulları ve şeytanı suçlayan ifadeler dile getirdiklerinde, Cebri ekol, onların bu isyanlarında suçlu olmadıklarını, dolayısıyla eleştiri yapmakla onlara haksızlık edildiği yönünde kendilerine eleştiriler yapıldığını dile getirir.¹⁹ Onların bu algılarının sebebi *ef'âl-i ibâd* konusundaki yaklaşımları olduğu söylenebilir. Varlığa fiil nispet etmeyen bir akımın, ortaya çıkan edimler sebebiyle onu yargılamasına doğal olarak imkân yoktur. Yine insan fiillerine ilişkin yorumlarının gölgesinde, imanın Allah'ı bilmek, inkârın da O'na ilişkin cehalet olduğunu söylemek durumunda kalmışlardır.²⁰ Onların bu iman anlayışı, insana eylem nispet etmekten kaçınmaları sebebiyledir. Bu bağlamda insan düşen yegâne sorumluluk evrendeki *yegâne fail*²¹ farkına varmak ve ya farkına varamamak aralığında olduğu görülür. Allah'a ilişkin “*el-ma'rife*”, yani farkındalık Cebri akıma göre iman ile inkâr arasındaki ayrımın tümünü ifade eden kavramdır.²²

¹⁴ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 280; Kâdî Abdulcebbar, *Şerbu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/724.

¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerbu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/724.

¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerbu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/724, 730.

¹⁷ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 279; Ebu'l-Hüseyn Hayyat, *el-İntisar*, thk. Nyberg H.S. (Beyrut: Evraku's-Şarkiya, 1993), 12.

¹⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerbu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/210, 3/806.

¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerbu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/726.

²⁰ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 279.

²¹ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 279.

²² Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 279.

Cebrî yönelimin temel iddialarından kabul edilen görüşlerine göre, onların “*kelûn ne fiili vardır, ne fiil üzerinde bir kudreti vardır*” algısında oldukları söylenmiştir.²³ Bu yüzden de onların insana nispet ettikleri fiillerse insanın hür değil, mecbur ve mudtâr olduğuna hükmetmişlerdir. Bu algılarının bir sonucu olarak Cebrîyye, yaşamın tüm alanlarında etkin bir tanrısal gücün var olduğunu ve bu tanrısal güç karşısında insanın fiile mecbur olduğunu dile getirir. Evrendeki eylemler bir bütün olarak Allah’a nispet edilince, doğal olarak her türlü şer, zulüm gibi fiillerin Allah’a nispetinde de Cebrî ekolde kaçınılmazdır.²⁴ Cafer b. Harb’e (ö. 236/850) nispet edilen bir görüşe göre Cebrîyye’nin Allah’a sadece hayrı nispet etmedikleri, şer fiilleri de Allah’a nispet ettiklerini ortaya koyar. Bu durum insana fiil nispet etmemelerinden kaynaklanan bir sebeple, onların evrende vaki olan durumu tasvir ettiklerini ortaya koyar.²⁵ Cebrî ekolün Allah’a kabîhi nispet etmesi, Mu‘tezile’nin tenzih doktrinine göre teolojik bir yanlış olduğundan dolayı eleştiriye uğramıştır. Bu iki tenzih anlayışından Cebrîyye her türlü fiili yalnız ve yegâne yaratan bir Allah’ı öngörmekteyken, Mu‘tezile; kendisine kabîh fiiller nispet edilemeyen Allah anlayışlarından dolayı kabîhi başka özneye nispet eden bir teolojik yorum öngörmüşlerdir. Fakat unutulmamalıdır ki bu ikici tasavvur Allah’a kabîhi nispet etmez ise de O’nun yaratma alanındaki hükümlerliğini bir başka özne ile paylaşmaktadır. Mu‘tezile’ye göre bu özne insandır.

İslam kelâm geleneğinde bu ekole *Cebrî* denilerek, sanki onların insana fiil nispet ettikleri fakat bunun bir zorunluluk altında olduğu gibi bir çağrışım yapar. Oysa Cebrî ekolün insan fiillerine ilişkin yorumu, insanın eyleme zorlandığını değil, insanın fiilinin olmadığı şeklindedir. Dolayısıyla zorlanmak icbar edilmek şeklindeki yorum, insana nispi bir sorumluluk yüklemeyi öngörse de Cebrî ekolün savunduğu teolojik yorum, teorik olarak da insana bir eylem nispet etmeyi öngörmez. Bu yönüyle Cebrî kavramı doğası itibarı ile bir zorlamayı çağırırsa bile, ifade zorlukları sebebiyle gelenekte böyle bir değerlendirmeye gidilmiştir denilebilir. Zira Cebrî öngöründe insan, mecazî bir özne bile değildir. Bu detaya işaret edilmesinin nedeni, Eş‘arî kesb yorumunu, Cebrî kader telakkisinden ayırmak amacına dönüktür.

Cebrî ekol, Allah’ın kaderi olmaksızın hiçbir şeyin vuku bulmasını onaylamadığı için, vukua gelen şeyleri de Allah’ın izini ve rızası ile olduğunu varsayar. Meydana gelen şeylerde ise Allah’ın dışındaki varlığın dahilinin olmadığını öngörür. Bu zihin durumu, onların olanı aklamak yönündeki teolojik bir tutum sergilemelerinin temel nedenidir.²⁶ Mu‘tezile ise onların bu görüşü karşısında, evrende önceden bir belirleme olduğu fikrine şiddetle karşı çıkmıştır.²⁷

Hayyât (ö. 300/913), kendisine Cebrî görüş nispet edilen Cehm b. Safvan’ın (ö. 128/745); Allah’ın ilminin ezeli olmadığını savunduğunu söyler.²⁸ Onun bu görüşünün tartışmaya ilişkin sınırlı bir katkısı olsa bile; Cehm b. Safvan’ın tanrı tasavvuruna ilişkin bir

²³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkef*, 3/806.

²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/724.

²⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/724.

²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/726.

²⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/728.

²⁸ Hayyât, *el-İntisar*, 126.

izlenim uyandıran bu teolojik görüşünün konumuz bağlamında yorumu gerekir. Buna göre denilebilir ki âlem hadis olduğuna göre, ona ilişkin ilim de hadistir, zira konuya ilişkin temel kabul ilmin maluma tabi olduğu şeklindedir.

İslam dindarlığında Cebrî ekole duyulan ilginin sınırlılığı onların insan sorumluluğunu (teklif) kendi tezleri içerisinde anlamlı bir zemine oturtamaması ve açıklayamaması ile bağlantılıdır. Bu teolojik anlayışın farklı sorun alanlarına yol açtığı farkına varılıp, İslam'ın kul fiillerine ilişkin öngördüğü değerlendirme ile örtüşmediği tespit edilmiş ve tarihi süreçte ekole duyulan ilgi azalarak, süreç içerisinde muhatap kitlesi tükenmiştir. Sonuç olarak ise bu teolojik yorumun İslam müminleri içerisinde takipçileri kalmamış ve Cebrî ekol Sosyoloji'nin konusu olmaktan çıkarak, 'Tarih'in konusu haline gelmiştir. Onların insan fiillerine yaklaşımlarının doğurduğu sorun alanlarının en başta geleni İslam'ın Ahiret inancı ve insan fiilleri ilişkisinin izah edilememiş olmasıdır.²⁹ Bu teolojik okumanın diğer bir açmazı ise insanı birey olarak evrendeki sair “şeyler”den ayırmayı başaramamış olmasıdır. Oysa insan psikolojik olarak evrendeki sair varlıktan ayrı ve onlardan daha özel olduğunu kabule yatkındır. Cebrî ekol insanın bu psikolojik ihtiyacını da gideremediği için taraftar sorunu yaşayarak varlık sahasında kalmayı başaramamıştır.

Cebrî teoride önceden belirlenmişliği ifade eden ezeli yazgıyı sembolize eden *levh-i mahfuz* kavramındaki önceden belirlenmişliği Ebu Hanife de kabul eder.³⁰ Fakat onun bu kabulü Cebrî kabulden farklıdır. Ebu Hanife'ye göre “*Allah'ın söz konusu bu belirlemesinde, olacak olayların hükmen değil vasfen yer aldığı*” ifade edilir. Ebu Hanife bu algısıyla İslam Ahiret inancını anlamsızlaştıran; kişinin ezelden mümin ve ya kâfir olduğu anlayışına bu ifadeleri ile karşı çıkar.³¹ O, buradan daha ileri bir noktaya giderek, kişinin başlangıçta iman ve küfürden “*sâlim*” olduğunu, kişi sorumlu tutulduğunda, onun teklife karşı edindiği tavrın kişinin Ahiretteki durumunu belirlediğini söyler.³² Onun bu ifadeleri Cebrî ekolün konuya ilişkin tezlerine de eleştiriler içerir.

Mu'tezile, Cebrî ekolü önceden belirlenmiş bir kader anlayışını savunmaları sebebiyle Kaderiye olarak nitelemiştir.³³ Öte yandan İslam geleneği içerisinde, Cebrî ekolün savunduğu tezin tam tersini savunan ve insanın kendi fiillerinin sahibi olduğunu savunan ve “*kaza ve kader bizden (insan) dir Allah'tan değil*” diyen Mu'tezilî ekole de Kaderiye denilmiştir. Bu durum iki zıt kader yorumunun Kaderiye şekliyle nitelenmesine neden olmuştur.³⁴ İslam

²⁹ Ay, “Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, 25-50.

³⁰ Levh-i mahfuz'a ilişkin detaylı bilgi için bkz. Mustafa Yıldız, “Hacı Hasan Hilmi Efendi ve Ravzatü's-Sü'adâ'sı-Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme.”, *Kader: Kelâm Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2019), 398–436.

³¹ Ebu H, “el-Fıkhu'l-Ekber, thk. M. Zahid el-Kevserî”, *el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Ebsat, el-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasıyye* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriye li't-Turas, 2001), 63.

³² Ebu Hanife, “el-Fıkhu'l-Ekber”, 64.

³³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/ 722-732.

³⁴ Husemu'd-din Suğnâkî, *el-Kâfî Şerhu'l- Pezdevî*, thk. Fâhru'd-din Seyyid (Mektebetü'r-Ruşd, 2001), 2/731.

kültür geleneğinde birbirine zıt iki ekole Kaderiyye isminin nispet edilmesinin başlı başına bir teolojik zorluk oluşturduğu ise tespit edilmiş bir konudur.³⁵

Sonuç olarak Cebri düşünce bir insan zihin durumu, ruh halidir. İslam'a özgü değil, insana özgüdür. Bu yüzden farklı coğrafyalarda farklı inanç ve dünya görüşüne sahip insan grupları arasında görülmeleri bizi şaşırtmamalıdır. “Şayet havaya atılan bir taş (konuşabilseydi) düşünelseydi, kendi isteğiyle yere düştüğünü söylerdi” cümlesi insanın bu fantastik düşüncelere duyduğu ilgiyi ifade eder. İnsanı sorumluluktan uzak, hesap vermez bir konuma yükseltmeyen bu felsefi yaklaşım, teolojik bir algı olarak İslam geleneği içerisinde temsilciler bulmuş ve bir dönem savunulmuştur. Bu ekolün İslam Ahiret inancını tehlikeye sokan yorumları bir yana hukuk teorisi ve kriminolojik sorumluluklar açısından da tehlikeli bir söylem olduğu söylenebilir.

2. Tefvîz Teorisi

İnsanın kendi fiilinin öznesi olduğunu savunan anlayışa İslam kelâm geleneğinde *tefvîzci* anlayış denilmiştir. Tefvîz kavramı Arapça'da “f-v-d” kökünden türetildiği ifade edilmiştir. Kavramın dini kökeni, Kur'an'ın “Siz benim söylediklerimi sonra anlayacaksınız. Ben işimi Allah'a havale ediyorum. Şüphesiz Allah, kullarını görür, gözetir” mealindeki Mu'min suresi 44. ayetinden kaynaklanır. Fıkıhta “kişinin kendine ait hukukî bir yetkiyi başkasının kullanmasına izin vermesi” anlamına gelir. Kendisine bir iş tevdi edilen vekil anlamına geldiği dile getirilmiştir. Buna göre kendisine iş havale edilene *müfevvîz* ya da *müfevvîze* denilir.

Kelâm'da kavramın kullanılışı ise *yetkiyi devralmak*, *izin verildiği kadaryla asıl yetki sahibi adına, geçici bir süreyle söz konusu yetkiyi kullanmak* anlamında kullanılır.³⁶ Kelâmî kullanımda asıl yetki sahibi olan ise Allah'tır. Geçici bir süreyle bu yetkinin insana verildiği varsayılır.³⁷ İslam geleneği içinde insana devredilmiş bu yetki, *kulun fiili* olduğu savunulmuştur. İnsanın kendi fiillerinin sahibi olduğu şeklindeki en net yorum da Mu'tezile ekolü tarafından savunulmuştur. Buna göre İslam fırka geleneğinde *tefvîzci* kader yorumunun temsilcisinin Mu'tezile olduğu varsayılmıştır. Bu teolojik ön kabulün gereği olarak Mu'tezile, insanın kendi fiillerinin sahibi olduğunu kabul etmiş ve buna dayalı olarak cennet ve cehennemi insanın edimleri ile hak ettiğini söylemiştir. Dolayısıyla Mu'tezile, Ahiret yaşamı ile insan fiilleri arasında zorunlu bir ilişki olduğunu varsaymış, teklif ilkesi gereği insana Allah'ın ancak onun güç yetirebildiği edimlerden sorumlu tuttuğunu kabul ederek, *teklif-i mâ lâ yutâka* teolojik olarak onaylamamıştır. Çünkü onların temel yaklaşımlarına göre din insan sorumluluğunu anlamlı kılmak için vardır. O halde, insan ancak güç yetirdikleri ile sorumlu tutulursa bu ilişki anlamlı olacaktır. Aksi durum, insan açısından dini anlamsızlaştırdığı gibi, bu durumda insan sorumluluğu da anlam yitimine uğrayacaktır. Zira onlara göre, Allah insan gücünü aşan şeyden sorumlu tutmayacağını taahhüt etmiştir.³⁸ Aksi durum ise Allah'ın adaletini tartışmaya

³⁵ Hilmi Karaağaç, “Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları”, *Kader: Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 191–212.

³⁶ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 334.

³⁷ Eş'arî Ebu'l-Hasan, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 93.

³⁸ el-Bakara 2/ 286.

konu yapar. Zira unutmamak gerekir ki onlara göre insanın hayattaki eylemleri Ahiretteki konumunu belirlemektedir. Mu'tezile, insan edimleri ile Ahiretteki durum arasında sebep-sonuç ilişkisi katılığında determinist bir ilişki olduğunu varsaymıştır.³⁹

İnsan sorumluluğunu çözüm önerilerinin odağına yerleştiren Mu'tezile, hem dinin gerekliliğine bir gerekçe ortaya koymaktaydı hem de insanın Ahiretteki konumunu anlamlı bir yoruma kavuşturmakta idi. Bu teolojik yorumda belirli oranda başarı sağladıkları da söylenebilir. Fakat özellikle her teolojik çözümde Allah'ı da görmek isteyen insanların onların çözüm önerilerinde tatmin olduklarını söylemek ise mümkün değildir. Zira onlar ısrarlı bir biçimde bu teolojik çözümde tanrının rolünü görmeyi istemektedirler. Mu'tezile ise teorisinde insanın sorumluluğunu gösterdiği oranda Allah'ı göstermekte başarılı değildir. Aslında hem insanı hem de tanrıyı aynı oranda bu denklemde görünür kılmak gerekemeyebilirdi. Zira bu teolojik çözümde amaç tanrıyı görünür kılmak değil, insanın fiillerini dini metinler bağlamında anlamlı bir zeminde göstermek yeterli olabilirdi. Fakat muhataplar ısrarla bunu istemişlerdi. Oysa Mu'tezilî çözümde insan öne çıkmaktaydı çünkü pozisyonuna cevap aranan insandı. İnsanın Ahiretteki durumunu ise dünyadaki edimleri belirlemektedir. Bu teoride tanrı, ise kuralları koyan ve koyduğu kurallar çerçevesinde Ahirette hesabı gören ve yargılayandı. Bu yönüyle insanın eylemlerini yorumlayan bu Mu'tezilî çözümde tanrıya yer verilmediği söylenemezdi. Fakat tanrının teorideki görünürlüğünün insandan daha net olmadığı da söylenebilirdi. Bu normaldi zira araştırmanın konusu insan eylemleriydi. Fakat Mu'tezile bu durumu asla muhataplarına anlatabilme başarısı gösteremeyecekti. Bu algı farkı onların Allah'ın dışında yaratıcı kabul ettikleri şekliye seneviye benzetilmelerine kaynaklık edecekti.

Mu'tezile tarafından temsil edilen ve tefvîz olarak gelenekte algılanan yaklaşım ise insana ayrılan fiil alanında Allah'ın hiçbir etkisinin olmadığını savunduğu ifade edilmiştir. Bu algının sorunları ekolün kendi retorığı içerisinde açığa kavuşacak bir konudur. Buna göre; kendisine ayrılan eylem alanında insan tam anlamıyla özgürdür, Allah'ın kendisine takdir ettiği iradesiyle mümkünler âlemi içindeki dilediği fiili seçebildiği varsayılır. Buna göre insan Allah'ın kendisine verdiği güçle ve evrende yarattığı imkânlar içerisinde eylemini gerçekleştirir. Onlara göre tefvîz de tam olarak bu işbölümüne karşılık gelmektedir. Eylem için gereken tüm yetileri Allah insana bahşetmiştir ve insan kendisine verilen bu potansiyelle eylemlerde bulunmaktadır. Buna göre insan, her ne kadar bağımsız bir biçimde eylemde bulunsa bile ona bu nitelikleri veren Allah'tır. Onlar teorilerinde Allah'a bu noktada yer vermişlerdir. Fakat görüldüğü kadarıyla bu muhataplarını ikna etmekte yetersizdi. İnsan, Allah'ın kendisine açtığı alanda özgür iradesiyle gerçekleştirdiği eylemlerinden sorumlu

³⁹ Bayram Çınar, "İnsanî Eylem-İlahî Fiil İlişkisi Üzerine Bir Diyalogun Kelamî Analizi", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14/ (2020), 335-363.; Bayram Çınar, "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 31-44; Bayram Çınar, "Eş'arî ekolünde Allah tasavvuru", *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110.

tutulmaktadır. Söz konusu eylemin niteliğine göre Ahirette de ödül ya da ceza görür. Onlara bu ödül ve cezayı takdir eden de yine Allah'tır.⁴⁰

Mu'tezilî tez Ahiret yaşamı ile insan fiilleri arasında determinist bir ilişki olduğunu varsaymış bu yüzden de *teklif-i mâ lâ yutâk*'a onay vermemiştir.⁴¹ Çünkü mademki Allah kulluk teorisine göre insanın yapması isteniyor, o halde yapabilecek fiili kulundan istemelidir anlayışı ile *lâ yukellîfullalabu nefsen ille vusaba*⁴² ayetinin sağladığı zeminde, güçlü bir savunma hattı ortaya koydular. Zira onlara göre teklif sorumluluk önerisi demektir. Sorumluluğun olduğu yerde ise hürriyet, bir koşul olarak makuliyetin gereği olarak ortaya çıkar. Dinin hür bireyi muhatap alması, teklif için hür iradenin kaçınılmaz önemini ortaya koymuş ve bu durum onların algılarında belirleyici öneme sahip olmuştur.⁴³

Mu'tezile, konuya ilişkin teolojik yorumunda, Cebrîyye'nin insanın sorumluluğunu gösteremeyen anlayışına karşı, insanı öne çıkaran bir yaklaşım sergilemiştir. Onlar *ef'âl-i ibâda* ilişkin olarak; insana o derece yoğun vurgu yaptılar ki İslam düşüncesinde, onların Allah'ın iktidar alanını tehdit ettiği, hatta sınırladığı varsayımı ile eleştirilere muhatap oldular.⁴⁴ Mu'tezile'nin insana fiilini nispet etmesi, İslam geleneğinin bir kesimi tarafından Allah dışında yaratıcı varsaydıkları eleştirisi ile bu ümmetin Mecusileri oldukları eleştirisine onları muhatap kılacaktı. Eylemde bulunmayı yaratma ile yaklaştıran bu teolojik algıda Mu'tezile'nin insanı kendi fiillerinin, öznesi olarak kabul etmesi, Allah'a eş ikinci bir yaratıcı ihdas ettikleri eleştirilerini beraberinde getirmiştir. Böylece onların bu yaklaşımla İslam'ın tevhid ilkesini ihlal ettikleri ve dualist (seneviye) bir tanrı anlayışına yöneldikleri söylenmiştir.⁴⁵ Fakat Kâdî, insana fiil nispet etmekle Allah'a ortak koştukları konusundaki eleştirilerinde muhataplarının kendilerine haksızlık ettiklerini, çünkü onların iddia ettikleri gibi bir söylemde bulunmadıklarını söyler.⁴⁶

Mu'tezile'nin, istitâatin fiil den önce olduğu görüşünde olduğunu aktaran Mâtrurîdî, bu kabulün güç yetirilemeyen *mâ lâ yutâk*'ı kabule insanı mecbur edeceğini varsayar.⁴⁷ Oysa Mu'tezile, kudreti fiilden öncelediği halde kulun güç yetiremediği fiilden sorumlu tutulduğuna da karşı çıkarlar. Bu durum konuya ilişkin teolojik bir çelişki iddiası olarak ortada durmaktadır.

Mu'tezilî anlayışın Cebrî görüşe muhalif olarak ortaya çıktığı varsayıldığı için, onun temel argümanlarına olumsuz yaklaştığı ve onun çözüm üretemediği alanlara çözüm ürettiği

⁴⁰ Ebu'l-Kasım el-Belhî, Abdülcebbar Kâdî, ve el-Cüşemî Hâkim, "Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubayenetihim li- Saîri'l- Muhalifin, thk. Fuâd Seyyid", *Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile yazan Abdülcebbar Kâdî* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 16.

⁴¹ W Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London: Luzac Company, Ltd, 1948), 69.

⁴² el-Bakara 2/ 286.

⁴³ el-Belhî, Kâdî, ve el-Cüşemî, "Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubayenetihim li- Saîri'l- Muhalifin", 16.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/728.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/728.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/728.

⁴⁷ Ebu Mansur el- Mâtrurîdî, *Kitâbu't-Tevbûd*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi (Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010), 349.

varsayılmıştır. Bu yüzden doğal olarak Cebri ekolün çözmekte yetersiz kaldığı ya da çözüm önerisi geliştiremediği alanda önerilerini ortaya koymuşlardı. Muhatabının çözümde ikna edici olduğu konularda uğraş sarf etmeleri ise teolojik olarak anlamsızdı. Öte yandan onlar doktrinel iç tutarlılık sebebiyle, tezlerini savunulabilir kılmak zorundaydılar. Bu yüzden muhaliflerinin tezlerinin kendilerini ikna eden bölümlerine bile mesafeli davranmak zorundaydılar. Bu durum İslam kelâm geleneğinin yapısı ile ilişkili bir yöntem sorunudur.

3. Kesb Teorisi

İslam dindarlığında *ef'âl-i ibâd* konusunda Cebri ve *tefvîzci* olmak üzere iki uç söylem dışında ara çözümler de ortaya çıkmıştır. Cebri ekolün çözümünde insanın sorumluluğunu izahta yetersiz kalışı, dini teklif ile insanın Ahiretteki durum arasındaki bağlantıyı izahtaki yetersizlikleri sebebiyle eleştirilere konu edilmiştir. Mu'tezile ise ortaya koyduğu insan odaklı çözümünde, Allah'a "yeterince" yer vermediği, dolayısıyla insan fiilleri üzerindeki ilahi etkiyi izah edemediği yönünde eleştirilere muhatap olmuştur. Ortaya konulan bu ara çözümler diğer iki söylemin çözümde ihmal ettiği ya da izah edemediği sorunları gidermek amacıyla ortaya çıkacaklardı. Bu ara çözümlerin ortak niteliği hem Cebriyye'nin ihmal ettiği insanı çözümlerinde göstermeleri hem de Mu'tezile'nin sınırlamadığı insanın özgür iradesini sınırlamayı vaad etmekteydiler. Onlar böylece insan eylemlerinde Allah'ı göstermeyi amaçlamaktaydı. Bu yüzden *kesb* kavramı hem *ef'âl-i ibâd* konusunda insanın etkisini göstermekteydi hem de bu etkinin sınırlı olduğunu vurgulamaktaydı. Dolayısıyla iki ekole de kavramın temas eden bir yönü vardı. İnsanı tümüyle ihmal etmeyen, öte yandan Allah'ın irade ve kudretini de tehdit etmeyen bu çözüm önerisi, daha uzlaşmacı söyleme imkân vermektedir.

Teolojik bir kavram olarak *kesbin*, insan fiillerine ilişkin alana entegresinde önemli oranda belirleyici olan, kavramın Kur'an'da "*kazanmak*" anlamında kullanılması olmuş olmalıdır.⁴⁸ "*Kendi yaptıklarınızın (kesbinizin) cezası olan azabı tadın*"⁴⁹ şeklindeki Kur'an pasajları, bu konudaki sorunu çözmek konusunda kesb kavramının tercih edilmesinde etkili olmuş görünüyor. Zira Cebri anlayışın konuya ilişkin cevaplayamadığı, dolayısıyla cevabı aranan soru, insanın Ahiretteki durumunun neye göre belirleneceğidir. Sorunu çözmeye yolunda bu yüzden *kesb* bir Kur'an kavramı olarak görev üstlenmiştir. Lügatte de Kur'an'daki kullanıma paralel olarak kavramın "*çalışıp çabalamak*" anlamı öne çıkarılmıştır.⁵⁰

Kesbin, insan fiillerini Cebri görüş karşısından anlamlı bir zemine oturtma çabasının bir sonucu olduğu söylene bile, bu kavramı literatüre kimin kazandırdığı tartışmalıdır.⁵¹ Elimizdeki verilere dayanarak söyleyebileceğimiz şey; kronolojik olarak erken bir döneme

⁴⁸ el-Bakara 2/ 134, 141, 225, 281; Âl-i İmrân 3/25, 61; el-Mâide 5/89; el-En'âm 6/70, 158; er-Râ'd 13/33; İbrahim 14/51; el-Tur 52/21; Leheb 111/2.

⁴⁹ el-A'raf 7/39.

⁵⁰ Ebu'l-Fadl İbn Manzur, *Lisânü'l-arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1990). "ksb" mad.; Ragıb İsfehanî, *Mufredâtü'l-elfâzî'l-Kur'an* thk.Safvan Adnan Davudî (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009). "ksb" mad.

⁵¹ Ünverdi Veysi, "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kesb Teorisi", *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015), 71–100.

mensup olan Ebu Hanife'nin (ö. 150/767) eserlerinde *kesb* kavramına yer verildiğidir.⁵² O, “*insanın hareket ve sükkûndan oluşan fiilleri hakikatte insanın kesbidir*” çıkışıyla, fiilin kesb olmak yönüyle insana nispetinin mecazen değil hakikaten olduğu yönünde bir tutum geliştirirken, kesb kavramına da teolojik yorumunda yer verir.⁵³

Abrahamov, konuya ilişkin araştırmasında Ebu Hanife dışında diğer bazı kelâmcıların da kesb kavramına teolojik çözümlerinde yer verdiklerini ortaya koyar.⁵⁴ Buna göre İslam kelâm geleneğinde çok erken dönemlerden itibaren kesb, bir çözüm önerisi olarak gündemde yer almıştır. Bu yüzden önce Cebrî söylemin ortaya çıktığı söylenebilirse bile, tefvîzi temsil eden Mu'tezilî teorinin onu takiben ortaya çıktığını varsaymak belirli güçlükleri içerir. Dolayısıyla da kesbin bu teorilerin en son ortaya çıkan olduğunu söylemek oldukça zordur. Buna bağlı olarak söyleyebileceğimiz bir başka şey de süreç içerisinde kesb kavramı olarak ifade edilmiş birden fazla tezin olduğudur. Mesela Ebu Hanife'nin ifade ettiği kesb teorisinde fiilin kesb yönüyle insana nispetini hakikaten görürken, Eş'arî teori bu nispetin mecazen olduğunu söyler. Bu ayrım bile İslam geleneğinde en az iki kesb yorumu olduğu iddiasını savunmak için yeterlidir.

Öte yandan insan fiillerinin Allah'ın meşîeti içerisinde yorumlanıp yorumlanamayacağı tartışmalarının kendisinden önceki bir tarihi olduğunu bizzat Eş'arî de tespit eder. Onun tespit ettiği zeminde söz konusu tartışmalar Haricî gruplar arasında süre-gitmektedir.⁵⁵ Eş'arî'nin aktardığı şekliyle bu tartışmalardan bazılarının içeriği “*Allah, kul fiillerini, insanın kendisine havale etmiştir. Onlara mükellef tutuldukları şeyleri yapmak için istitâat (yapma kudreti) vermiştir. Onlar da bu istitâat ile isterlerse iman edebilir isterse inkâr edebilirler. Kul fiillerine ilişkin Allah'ın meşîyeti ise yoktur. Dolayısıyla kul fiilleri, Allah tarafında da yaratılmazlar*”⁵⁶ şeklindedir. Söz konusu Haricî gruplar arasında konuya ilişkin sürdürülen bu tartışmaların felsefî-teorik bir zeminden değil, yaşamın kendi pratiklerinden doğan güncel sorunlar temelli olduğu görülür. Dolayısıyla bu erken dönemde spekülâtif tartışmaların sürdürüldüğü de söylenemez. Buna göre; İslam geleneğinde kendisine fırka da nispet edilen Meymûn (II./VIII. yüzyıl); yine kendisine fırka nispet edilen Şu'ayb'tan (II./VIII. yüzyıl) alacaklıdır. Meymûn, Şu'ayb'tan alacağını tahsil etmek istediğinde O; “*Allah dilerse vereceğim.*” der. Buna karşılık Meymûn; “*Allah, borcunu bana vermeni şimdi diliyor.*” der. Şu'ayb “*Eğer Allah dileseydi sana borcumu vermeye gücüm olurdu*” der. Meymûn: “*Allah emrettiği şeyi dilemiştir. Emretmediği şeyi dilememiştir. Dilemediği şeyi de emretmemiştir*” diye cevap verir.⁵⁷

Bu anlatının öncelikli önemi, yaşamın teolojik tezlere öncülük ettiğinin tespit etmeye imkan vermesidir. Bundan daha az olmayan bir diğer önemi de erken dönem Müslümanlığında konuya ilişkin tartışmaların varlığını işaret etmiş olmasıdır.

⁵² Ünverdi Veysi, “Eş'arî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kesb Teorisi”, 71–100.

⁵³ Ebu Hanife, “el-Fıkhu'l-Ekber”, 64.

⁵⁴ Bunyamin Abrahamov, “Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi çev. Hayrettin Güdeklî”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/ (2011), 187–200.

⁵⁵ Eş'arî Ebu'l-Hasan, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 93.

⁵⁶ Eş'arî Ebu'l-Hasan, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 93.

⁵⁷ Eş'arî Ebu'l-Hasan, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 94,95.

Geleneğe yöneldiğimizde daha önce konuya ashâbın ilgi duyduğu görülür. Anlatıya göre Hz. Peygambere “*Ey Allah’ın resulü; biz hakkında hükmün kesinleşip, kalemin kurduğu şeyler için mi yoksa henüz hakkında bir şeyler yapabileceğimiz, hükmün kesinleşmediği şeyler için mi uğraşıyoruz*” diye sorulur. Rivayete konu olduğu şekliye; Hz. Peygamber’in; “*hakkında hükmün kesinleştiği ve kalemin kurduğu şeylerdir*” şeklinde olduğu aktarılır. Buna karşı soruyu soran sahabe; “*o halde ameller ne içindir?*”⁵⁸ “*O halde neden ibadet ediyorsunuz diye sorar...*” Anlatı devam eder.

Bu anlatılar bütünü konunun İslam geleneğine sonradan eklenen tartışmalar olmayıp, insan fiillerinin onun akıbetini belirlemekteki fonksiyonu her dönemde farklı kavramlar üzerinden tartışıldığını gösterir. Bu kavramlardan Cebri teori ve tefviz teorisine ek olarak alanda şöhret bulan bir diğer öneri de kesb teorisidir. Bu teorinin iki farklı yorumu yapılmıştır. Biri Eş’arî kesb yorumu, diğeri de Mâturîdî yorumdur.

3.1. Eş’arî’nin Kesb Yorumu

Konuya ilgi duyan araştırmacıların genel kanaati, Eş’arî ekolün, İslam kelâm geleneğinde kesb teorisini yaygın hale getirdikleri yönündedir. Yapılan tespit, onun bu teoriye ilişkin yorumunda İbadî âlim Abdullah b. Yezid’den (ö. 179/795) etkilenen bazı Mu’tezilî âlimlerden etkilendiği şeklindedir.⁵⁹ Buna göre Mu’tezile kökenli Eş’arî, İbadî âlimin etkisindeki Neccar’ın (ö. 230/845)kesb teorisini devralmıştır.⁶⁰

Eş’arî’ye göre âlemde meydana gelen her şey, sadece Allah’ın iradesi ve yaratmasıyla oluşmaktadır. İnsanın, Allah’ın irade etmediği şeyi yapması düşünülemez gibi, O’nun iradesi olmadan bir şeyin meydana gelmesi de düşünülemez.⁶¹ Dırâr b. Amr’ın (ö. 200/815) savunduğu kesb görüşüne göre ise “kulların fiilleri yaratılmıştır. Bir fiil, iki özneye taalluk edebilir; bunlardan biri bu fiili yaratır ki bu Allah’tır, diğeri de onu kesb eder ki bu da kuldür. Allah, kulların fiillerinin gerçek öznesi olduğu gibi kullar da aynı eylemin gerçek öznesidir.”⁶² Buna göre Mu’tezilî ekol içerisinde kesb teorisini, bu ekolün kendi özgün tefvîz görüşünü ortaya çıkarıncaya değin konuya ilişkin çözüm arayışı çerçevesinde gündeme gelmiştir denilebilir. Dırâr b. Amr’ın mensubu bulunduğu ekol ile ayrışmasının da kesb teorisine ilişkin görüşü olduğu söylenir.⁶³ Geç dönem Mu’tezilî âlimlere göre ise kesb, bir kişiyi fail yapmak için yeterli değildir. Kesb eden bireyin özne ya da fail olduğu da söylenemez.⁶⁴ Dolayısıyla kesbin fiile etkisi olduğu bile bu ekol açısından tartışmalıdır. Buna göre Mu’tezilî ekolde kesb, ekolün nihai söylemini temsil etmez. O, ara bir evrenin ifade biçimidir ve bazı ekol mensupları

⁵⁸ Müslim, *Sahih Muslim*, 4/2040 (no. 2648).

⁵⁹ Abrahamov, “Kitâbü’l-Lüm’a’ya Göre Eş’arî’nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi”, 187–200.

⁶⁰ Abrahamov, “Kitâbü’l-Lüm’a’ya Göre Eş’arî’nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi”, 187–200.

⁶¹ Ebu’l-Hasan Eş’arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-redî alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, nşr. Hammûde Zeki Gurâbe (Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musahame Mısıriye, 1955),47.

⁶² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/44

⁶³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/106.

⁶⁴ el-Hâmedânî Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, thk. Mustafa Hilmî, Ebu’l-Vefâ el-Gânimî. (Kahire: Mektebetü’n-Nahdâ, 1962), 8/164,165.

tarafından dile getirilmiştir. Eş'arî'nin de bu Mu'tezilî öncülerden esinlenerek kendi kesb teorisini ortaya çıkarmıştır denilebilir.⁶⁵

Kesb teorisini kullanan ekol ve âlimlerin konuya ilişkin teolojik yorumlarına imkân veren temel materyal, konuya ilişkin ayetlerdir. Kesbin farklı yorumları "...*Allahu balîku kullu şeyin...*"⁶⁶ ifadelerinin yer aldığı ayet gruplarına yaptıkları yorumlar, tarafların ihtilaflarının temel kaynağıdır. Söz konusu ayet gruplarını Eş'arî düşünce, ayetin lafzında her hangi bir tahsis ve tahdit kullanılmadığı için, mutlak anlamda her şeyi kapsadığına hükmetmişlerdir. Buna göre; Eş'arî âlimler söz konusu ayeti *hiçbir şeyin Allah'ın kudretinin dışında kalamayacağı* şeklinde yorumlarken, Mu'tezilî düşünürler, ise "*kullu*" ifadesinin her durumda mutlak anlam ifade etmediğini dile getirmişlerdir. Konuya ilişkin metinde lafzi bir tahsis yok ise de akli bir tahsisin olduğuna hükmetmişlerdir. Onlara göre "*kullu*" ifadesine mutlak anlamı vermenin önündeki engel, insanların fiillerinde kubûhun da bulunmasıdır. Kabîhi Allah'a nispet etmenin ahlaki ve teolojik imkânına ek olarak, ontolojik olarak da bir araz olan kabîhin Allah'a nispet edilme imkânının olmaması olduğunu söylerler.⁶⁷ Allah'ın kötülük yaratmayacağından hareketle, kabîh de olabilen kulların iradî fiillerini, Allah'ın yaratma alanı dışında tutarlar. Mu'tezile'nin *ef'âl-i ibâd*, Allah'a değil, insanın kendisine nispet etmeleri; "*Oysa Allah sizî de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır*"⁶⁸ ayeti çerçevesinde de eleştirilmiştir.⁶⁹ Onların bu yaklaşımları Allah'ın her şeyin yaratıcı olduğu anlayışıyla çeliştiği gerekçesiyle, eleştirilmiştir.⁷⁰ Zira Mu'tezilî yaklaşıma göre *şerrin yaratılmasının Allah'a nispeti mecazîyledir*. Allah'a gerçek anlamıyla şer isnat etmek ise Mu'tezilî ekole göre bireyin İslam dışı ilan edilmesini gerektirir.⁷¹

Eş'arî gelenek kesbi, "*kendisiyle bir faydanın elde edildiği ya da bir zararın ortadan kaldırıldığı şey*" olarak kabul eder.⁷² Onlar, yaratmanın sadece Allah'a mahsus olduğundan hareketle, insanın fiilinin yaratıcısının da Allah olduğunu öne sürer. Bu yönüyle, Eş'arîlere göre kesb yaratmadan ayrıdır ve yaratma ile ayrıldığı noktada anlamını bulur. Bu yüzden de kesbi, yaratmadan ayrılan nitelikleriyle tanımlama gayreti gütmüş görünürler. Bu durum, onların Allah'ı sair evrenden yaratmak yönüyle ayırmak çabasına karşılık gelir. Onlara göre yaratma ile kesbin farkı, *kesbin, hadis kudretin kendisine illet olması ile ortaya çıkmasıdır*. Yaratmada ise hadis kudretin etkisi yoktur.⁷³ Bu vurgu Allah'ın kudret alanı dışında, insana ait bir alanın olduğunu dile getirmek ve bu iki alanın ayrımını yapmak amacına dönük olmalıdır.

Eş'arî ekol iktisâbî fiil ile kesb teorisine imkân tanıyan anlayışlarını şekillendirirken, insan fiillerinin ıztırârî alanlarını bu tartışmanın dışında tuttıkları görülür. Onların kesp

⁶⁵ Abrahamov, "Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi", 187–200.

⁶⁶ el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16; el-Mü'min 40/62; ez-Zümer 39/62.

⁶⁷ Hayyat, *el-İntisar*, 27.

⁶⁸ es-Sâffât 37/96.

⁶⁹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 69.

⁷⁰ İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *el-Akâidetü't-Tabâniyye ve Şerhi*, çev. Beşir M Eryarsoy (İstanbul: Guraba Yayınları, 2008), 143.

⁷¹ Hayyat, *el-İntisar*, 85, 86.

⁷² Ebu'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîâm*, thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 806 ; Ünverdi Veysi, "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kesb Teorisi", 71-100.

⁷³ Ebu'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîâm*, 806.

teorisinde iradî olmayan ıztırârî fiiller tanımlanmış, fakat iradî insan fiillerinden ayırımı yeterince vurgulanmamıştır. Onlar insanın iradî fiil alanını kesbi ve zorunlu fiiller şeklinde ayırırlar.⁷⁴ Fakat her iki fiilde de yaratma Allah'a aittir. Çünkü insanın iradî fiillerini Allah yarattığı gibi, zorunlu fiilleri yaratan da Allah'tır.⁷⁵ Bu durumda iradi fiil ile ıztırârî fiili ayırmanın pratik bir değeri olduğu da söylenemez. İnsanın ıztırârî ve iradî fiilleri ayırmakta zorunlu bilgiye sahip olduğu ise bu ekolde tespit edilmiştir. Eş'arî, iktisâbî fiili, iradî fiil karşılığında kullanır.⁷⁶ ıztırârî fiil ile iradî fiile ilişkin konulan yegâne ayırım da ıztırari fiilin kesbin konusu olmamasıdır.

Öte yandan Eş'arî, kesbin de Allah tarafından yaratıldığı görüşünde olduğunu ifade eder.⁷⁷ Zaten teorik bağlamda da Eş'arîlere göre "evrende yaratmaya ilişkin her ne var ise, Allah'a aittir." Bu kabul ekol açısından net bir kuramsal ilke olarak kabul edilir. Bu yönüyle ekol içi bir iç tutarlılıktan söz etmek mümkündür.

Allah'ın irade ve meşîetini, her türlü yaratma ile ilişkili, kadâsını ise rızası ile bağlantılı ele alan Eş'arî ekol, yaratmak ve meşîet açısından Allah'ın küfür ve masiyetin yaratıcısı olduğunu söylemekte bir beis görmez. Fakat kendisinden razı olduğu fiil olarak Allah küfür ve masiyet ile hükmetti (kadâ) denmesini ise onaylamaz. Hükmetmeyi, razı oldu anlamıyla, yarattı kavramından ayırır.⁷⁸ Eş'arî, kâdâ (hükmetti) ifadesini radâ (razı oldukları) anlamında ele alarak, razı olduklarını, iradesinin ve kudretinin taalluk ettiği sair fiillerinden ayırır.⁷⁹ Eş'arî kurama göre, Allah emretmediklerinden ya da nehy ettiklerinden razı olmaz, dolayısıyla onlarla hükmetmez. Onlara göre Allah sadece razı oldukları ile hükmeder. Yaratmak açısından şerrin de Allah'tan olduğu görüşü Eş'arî tarafından onaylanır.⁸⁰ Zira Eş'arî görüşüne göre evrende Allah'tan başka yaratıcı yoktur. Öte yandan şerre razı olduğunu söylemek ise onların teolojik algısında mümkün değildir.

Eş'arî ekol ihtiyarî fiillerin iki kudret tarafından gerçekleştiği kanaatinde olmuştur. Buna göre Allah'ın kadîm kudreti bu fiilleri ihdas ederek meydana gelişini sağlar. İnsana ait olan muhdes kudret ise söz konusu fiilin kesbi ile bağlantılıdır.⁸¹ Buna göre; söz konusu teolojik okumada insanın kudretinin fiile tesiri "iktisâb"tan ibarettir. Bir makdûrun aynı anda iki kudretin etkisinde olabileceği görüşünü kabul eden Eş'arî gelenek, bu kudretlerin biri ihdas eden kadim kudret, diğeri ise insana nispet edilen iktisâb eden muhdes kudrettir, görüşünü savunur.

⁷⁴ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 75.

⁷⁵ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 77.

⁷⁶ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 76.

⁷⁷ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 78,79.

⁷⁸ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 81,82.

⁷⁹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 82,83.

⁸⁰ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 84.

⁸¹ Ebu Bekr İbn Fûrek, *Müccerradü Makâlâtü's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987), 92.

Eş'arî ekol kesb yorumu konusunda ekol içerisinde bir uzlaşa sağlayamamış, bazı ekol mensupları ekolün genel söyleminden farklılaşmışlardır.⁸² Bu ekole mensup bir kısım ulemanın Mu'tezilî söyleme yaklaştığı iddia edilmiştir.⁸³ Özellikle kulun kudretinin kendi fiillerinde hiçbir tesiri olmadığı yönündeki Eş'arî tez, ekol içinde ciddi eleştirilere konu olmuştur.⁸⁴ Çünkü şayet durum söylendiği gibi ise bu durumda dini teklif anlamsız, peygamberlerin gönderilmesinin ise abes olduğu söylenmiştir.⁸⁵

Bu ekolün önemli isimlerinden Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013), yaratılmış kudretin fiile tesir ettiğini onaylamış olduğu ve bunu *muktesibin* sıfatı olarak gördüğü aktarılmıştır.⁸⁶ Buna karşı genel akım Eş'arî ekol, fiili sadece ezeli kudrete nispet etmektedir.⁸⁷ Eş'arî ekolden İsferyânî (ö. 418/1027), "*yardımlaşarak yapılan her fiil, yardımlaşanlar arasındaki ortaktır*" dolayısıyla fiilin Allah'a ve insana nispetinin de mümkün olduğu görüşünü dile getirir.⁸⁸ Buna karşı Eş'arî'nin, "insanın yaratılmış kudretinin, makdûra hiçbir etkisi yoktur, aslında insanın fiili de Allah'ın kudretiyle gerçekleşir" dediği aktarılmıştır.⁸⁹ Buna göre ekol içindeki birçok diğer isim gibi Ebu'l-İshak el- İsferyânî de Eş'arî'nin kesb sunumuna ikna olmuş görünmez. O, fiil ve fiilin sıfatlarının iki kudretle gerçekleştiği görüşüyle Eş'arî'den farklılaşır.⁹⁰ Râzî (ö. 606/1210) de ekolün genel söylemine ikna olamayan ekol mensupları içerisinde yer alır.⁹¹

Son olarak Eş'arî söylem konuya ilişkin kurgusunda Cebrî akımı muhatap almamış görünüyor. Zira onların insan fiillerine ilişkin müktesebatlarında Cebrî eleştiriye neredeyse hiç rastlanmaz. Bunun önemli nedenlerinden biri onların süreçte söylem gücünü yitirmiş olmaları ve muhtemelen alanda temsilcisi kalmadığı içindir. Diğer önemli nedeni ise Cebrî ekol ile kul fiillerine ilişkin önemli oranda benzeşmesi olmalıdır. Bu bağlamda kesb teorisi yaratmayı bir bütün olarak Allah'a vermek suretiyle Cebrî öğretiyeye bir muhalefet niteliği taşımaz. Gelenek onların, Cebrî anlayış ile benzeşen bu taraflarına vurgu ile bu yüzden onları *cebr-i mutavassıt* olarak nitelmiştir. Eş'arî söylemini daha çok Mu'tezilî ekolün düşünce ve yorumları üzerinden şekillendirmiş, eleştirilerini de o bu ekole yöneltmiştir. Bu durumun rasyonel sebebi, Eş'arî'nin, Mutezile kökeni sebebiyle onların iddialarına aşinalığı ile yorumlanabilir.

⁸² Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge- Massachusetts-London: Harvard University Press, 1976),691

⁸³ el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelem*, 903; Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî, *el-'Akâdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992), 43, 44.

⁸⁴ el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelem*, 903

⁸⁵ el-Cüveynî, *el-'Akâdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, 44, 45.

⁸⁶ el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelem*, 902.

⁸⁷ el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelem*, 903.

⁸⁸ "*Kullu fi'lîn va'ka' ala't-tervun kâne kesben mine'l- mustei'n*" bkz. Ebu'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelem*, 807.

⁸⁹ Fahreddin Râzî, *Mubassal efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteabhirîn*, thk. Tâhâ Abdurrûf Sa'd (Kahire: Mektebetü Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1991), 194.

⁹⁰ Râzî, *Mubassal efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteabhirîn*, 194.

⁹¹ Râzî, *Mubassal efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteabhirîn*, 194-222.

3.2. Mâturîdî'nin Kesb Yorumu

Mâturîdî ekole göre fiil, yaratma yönüyle Allah'a, kazanma ve kesb yönüyle insana aittir. Yani kul kâsib, Allah ise haliktir.⁹² Buna göre Mâturîdî açısından fiilin iki yönü (vucûh) vardır.⁹³ Birinci yönü yaratma yönüyledir ve bu yönüyle fiil bütünüyle Allah'a aittir. Yaratılma açısından fiil zorunlu olup, bu açıdan İnsanın fiile bir dahli yoktur. İkinci yönü olan kesb açısından ise fiil ihtiyârîdir, tercihe dayanır.⁹⁴ Bu yönüyle ise fiil insana nispet edilir. Bu nispet mecazen değil, hakikatendir. Buna göre Allah yaratıcı olarak gerçek faildir, insan ise kâsib olarak gerçek faildir. Mâturîdî'ye göre buradaki kritik ayırım, insana fiil nispet edildiğinde anlaşılması gereken onun fiili kesb ettiği, aynı fiil Allah'a nispet edildiğinde ise O'nun söz konusu fiilin mucidi ve yaratıcısı olduğudur.⁹⁵ Buna göre *ef'âl-i ibâdî* Mâturîdî, aynı anda hem Allah'a hem de insan nispet eder ve bunda teolojik bir sakınca da görmez.⁹⁶

Mâturîdî, insana fiil nispet etmesinin nedenini dini teklife dayandırarak, emir ve yasağa muhatap olan insana fiil nispet etmesinin teolojik nedeninin olguya muvafakat olduğu imasında bulunur.⁹⁷ Zira ona göre dindarlığın gereği olan fiili durum, insana gerçek manada fiil ispat etmeyi gerektirmektedir. Bunun ikinci nedeni ise Allah'a çirkin fiilleri nispet etmesinin, tenzih ilkesi gereği mümkün değildir.⁹⁸ Onun bu kabulünün üçüncü gerekçesi ise insana fiil nispet edilmemesi durumunda Allah'a, emir ve yasaklar sebebiyle mükâfat ve cezaya konu fiillerin yüklenmesi endişesidir.⁹⁹ Öte yandan Mâturîdî, insanın kendi eyleminin yaratıcısı olmadığına ilişkin bir görüşe sahiptir. Onun bu kanaati; insanın yaptığı varsayılan bir fiili, yeniden yapmaya güç yetiremeyeceğinden hareketle, yaratmanın insana nispet edilemeyeceği şekliye dile getirilmiştir.¹⁰⁰ Çünkü ona göre yaratmak, bir şeyi bütün bileşenleri ile planlayarak ve sebep sonuç ilişkisine hâkim olarak, söz konusu şeyi ihdas etmeyi gerektirir. Oysa insanın bir şeyi ihdas etmesi bir yana bunu anlaması dahi imkân dışıdır.¹⁰¹ Mâturîdî fiillerin kesbinin ise insana nispet edilebileceği düşünür.

Ef'âl-i ibâdâ ilişkin olarak Allah'ın fiilinin kulun fiilinden farklı olduğunu dile getiren Mâturîdî, aynı eylemde Allah'ın fiilinin insanın eyleminden farklı olduğunu ifade ederken; insan Allah'ın fiilinin faili değil, mefulü olduğunu söyler.¹⁰² Buna göre fiillerin yaratılmasında onun insana nispet ettiği şey, yapılan eylemden etkilen olduğudur.¹⁰³

⁹² Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 349.

⁹³ M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Neseî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (Ankara: Akid Yayıncılık, 1988),42.

⁹⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 349, 364.

⁹⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 349.

⁹⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 345.

⁹⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 345.

⁹⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 345.

⁹⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 345.

¹⁰⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 350.

¹⁰¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 350,351.

¹⁰² Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 362.

¹⁰³ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 362.

¹⁰³ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 362.

Ebu'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115), ise Mâturîdî kesb teorisinin alana sağladığı katkı konusunda hayati bir tespitte bulunur. Buna göre alanda daha önce varlık gösteren Cebri ve Mu'tezili ekollerin, farklı söylemlerine karşın onların aynı defoları taşıdığı şeklindedir. Buna göre; ikisinin de bir eylem üzerinde iki kudretin etkisinin mümkün olmadığı konusunda hem fikirdirler. Bu durumda onların bir eyleme tek özne nispet etmeleri kaçınılmazdır. Bu özne ya Allah olacaktır ya da insan. Bunlardan Cebri ekol Allah'ı özne olarak takdir etmiş ve insanın pozisyonunu izah etme imkânı bulamamıştır. Diğer yandan Mu'tezile ise bu fiilin insan olduğu yönünde bir kanaat belirtmiş, onlar da kendi çözümlerinde Allah'ı gösterme imkânı bulamamışlardır. Nesefî, bir fiili iki kudretin makdûru kabul ederek bu sorunu kendilerinin aşma imkânı yakaladıklarını ifade eder.¹⁰⁴

Mâturîdî, insanın *fail-i muhtâr* olduğunu da kesb teorisi bağlamında kabul eder.¹⁰⁵ İnsanın iradî fiillerinin tercih ve ihtiyarı gerektirmesi, onun bu söyleme ulaşmasına imkân vermiştir denilebilir.¹⁰⁶ O, Allah'ın da fiillerinde dilediğini yapan olduğunu kabul ederek, kendi teolojik bakış açısında Allah'ı da fail-i muhtâr olarak onaylar.

Öte yandan Mâturîdî'nin kesb yorumu kudretin zıddına taalluk ettiğini de varsayar. Bu kabul, insana nispet edilen eylemlerdeki kast ve iradesinin de insana nispet edilmesine imkân vermiştir. Fiile ilişkin hayır ve şer şeklindeki değerlendirmede, Allah'a şerri nispet etmekten kaçınan Mâturîdî'ye, bu kabul evrendeki kötülükleri ve şerri izah etme imkânı bahşeder. Buna göre insanın şer olarak yorumladığı bir fiil aslında ve yaratılışında şer değil hayırdır demek olası olmuştur.¹⁰⁷ Ebu Hanife'nin de kudretin zıddına taallukatı olduğu görüşünde olduğunu, bu görüşün Mu'tezile tarafından da paylaşıldığını da Mâturîdî kaydeder.¹⁰⁸

Fiil için gereken kudret ya da istitâatin fiilden önce mi yoksa fiil ile beraber olması tartışmaları da Mâturîdî'nin kesb yorumu ile bağlantılı olarak ekol içinde yapılmıştır. Onların bu bağlamdaki tercihi, kudretin fiil ile birlikte bulunmasıdır.¹⁰⁹ Ekolün insanın güç yetiremediği fiilden sorumluluğunun olmadığını söylemeye muhtemelen onların bu görüşü imkân vermiştir. Buna göre, güç yetirilemeyen fiillerde insanın sorumluluğu yoktur.¹¹⁰

Mâturîdî, hem Allah'a hem de insana fiilin gerçek manada nispet edilebileceği iddiasında bulunduğu anda, insanı Allah'a şerik ve ortak koştuğu eleştirilerine de muhatap olmuş görünür.¹¹¹ Bu eleştiriye karşı o, "*âlemin aynı anda hem Allah'ın mülkü hem de insanların mülkü olduğuna*" vurgu ile bu durumun taraflar arasında bir ortaklığı gerektirmeyeceğini söyler.¹¹² Onun bu kesb yorumu, *fiili Allah ile kulu arasında ortak* bir alana dönüştürür. Bu eleştirinin Mu'tezile'den kaynaklandığını ima eden Mâturîdî, bir fiilin iki faile ait olamayacağı tezinin

¹⁰⁴ Ebu'l-Mu'în Nesefî, *Tabsiratu'l Edille fi Usul'd Din*, thk.Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2/174.

¹⁰⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 364, 365.

¹⁰⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 364 .

¹⁰⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 342 .

¹⁰⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 349 .

¹⁰⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 342, 343 .

¹¹⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 343 .

¹¹¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 366.

¹¹² Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 366.

Mu'tezile tarafından savunulduğunu söyler.¹¹³ Nesefî'nin dile getirdiği iki kudretin bir makdûra etkisini mümkün görmeyen Mu'tezilî anlayışın burada Mâturîdî'ye yapılan bir eleştiride ortaya çıktığı da görülmüş olur.

Ekolün sonraki dönemlerinde, Allah'ın fiilleri ile insan fiilleri arasında ayrıma gitme çabasının yoğunluk kazandığı dikkat çeker. Buna göre bir fiil alet ile yapılıyor ise insana, aletsiz yapılıyorsa Allah'a nispet etmek yaygın bir yaklaşım halini almıştır.¹¹⁴ Ebu'l-Berâkat en-Nesefî (ö. 710/1310), bu ayrımı “*bir fiil alet ile yapılıyor ise kesb, aletsiz yapılıyor ise haktır*” şeklinde ifade eder. Nesefî, *iki kudretin de bir fiil üzerinde etkili olabileceğini* de ifade ederek, ekol içerisinde bir uzlaşımın bulunduğunu ve bunun sürdürüldüğünü ortaya koyar.¹¹⁵

Mâturîdî'nin insan fiillerine ilişkin gündeme getirdiği, *selâmetu'l-esbab* ve *sıbbatu'l-alât*¹¹⁶ bu bağlamda hem insanın güç yetiremediği fiillerden sorumlu olmadığını ortaya koyar. Hem de insan fiillerini Allah'ın fiillerinden ayıran bir görev üstlenir.

Öte yandan Mâturîdî'nin yönler (vûcûh) teorisi, Ebu'l-Berâkat tarafından “cihet” şekliye kavramsallaştırılarak sonraki yüzyıllarda sürdürülmüştür.¹¹⁷ Mâturîdî'den sonra, yaratma ile kesb arasında bu kavramlar üzerinden net bir ayırım yapıldığı gibi, onun konuya ilişkin kavramsallaştırmaları anlam ve içerik olarak korunarak söz konusu kavramların, ıstılah niteliği kazanması da sağlanmıştır.¹¹⁸

Son olarak Mâturîdî'nin kesb yorumu, ekolün diğer mensupları tarafından da savunulmuş, bu durum konuya ilişkin bir uzlaşımın ekole hâkim olduğunu söylememize imkân vermiştir. Bu yönüyle onların bu konudaki tutumu Eş'arî ekolün tavrından farklılık gösterir. Zira Eş'arî ekol içinde bu konuda bir tek seslilikten söz edilemeyeceği ifade edilmiştir. İnsana fiilin nispetini mecazî gören Eş'arî tutuma karşı Mâturîdî ekolün kesb yorumu, eylemi kesb yönüyle insana hakikaten nispet ederek benzerlerinden farklılaşır.

Sonuç

Ef'âl-i ibâd ile ilişkili olarak İslam kelâm geleneğinde ortaya çıkan farklı yaklaşımlar ekollerin merkezi kavramları ile bağlantılı olarak belirli hassasiyetleri öne çıkarmıştır. İnsanın dini statüsünü belirlemek konusunda yetersiz kaldıkları yönünde eleştirilere muhatap olan Cebriî akam, Allah'ı tenzih etmek yönüyle pozitif bir tutumu temsil eder. İnsanı fiillerinin sahibi olarak kabul etmeyen teolojik duruşlarını tespit etmemiz, onların Allah'ı kadir-i mutlak ve faili muhtâr olarak belirgin bir netlikte ortaya koyduklarını ifade etmemize engel olmayacaktır. Bu bağlamda Cebriî kader yorumu, Allah'ın mutlak irade ve kudretini vurgulayarak, onun kudretini sınırlayacağını varsaydığı her “şey” den Allah'ı tenzih etmiştir.

¹¹³ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 366, 367.

¹¹⁴ Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye*. nşr. Ömer Bölükbaşı (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 18.

¹¹⁵ en-Nesefî, *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye*, 18.

¹¹⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 342.

¹¹⁷ en-Nesefî, *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye*, 18.

¹¹⁸ en-Nesefî, *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye*, 18.

Diğer taraftan Mu'tezile ise Allah'ın adalet ve hikmet vasıflarını ön plana çıkararak, onun adil ve hikmet sahibi oluşuna zarar vereceğini varsayarak, Allah'a kabîh ve çirkin şeyleri nispet etmekten kaçınır. Onlar, özellikle adalet, tevhid ve el- vâ'd ve'l- vâ'id ilkeleri bağlamında bir Allah kompozisyonu oluşturmak istemiş görünürler. Öte yandan söz konusu teolojik kaygılar, onları Allah dışında bir yaratıcı kabul ettikleri çağrışımı yapılmasına da sebep olmuştur. İslam kelâm geleneğinde Mu'tezile'ye düalizmi savundukları yönündeki en sert eleştirinin yapılması onların bu kabulleri sebebiyle olmuştur. Onlara Kaderiyye denilmesi de temelde bu anlayışları sebebiyledir.

Kesb teorisinin iki bilinen yorumunda biri Eş'arî tarafından yapılmıştır. O, kesb teorisinin Cebri anlayışa daha yakın bir yorumunu tercih etmiş, fiili insana mecazen nispet edebilmiştir. Kesb yorumunda insanı yeterince belirgin hale getirmeyi başaramadığı yönünde ciddi eleştirilere muhatap olsa da Eş'arî, söz konusu yorumu ile insanı değilse bile Allah'ı bu yorumuyla belirgin bir biçimde öne çıkarmış ve tenzihçi bir teolojik tavır ortaya koymuştur. Eş'arî geleneğe göre ihtiyarî fiiller iki kudret tarafından gerçekleşir. Allah'ın kadîm kudreti bu, fiillerin meydana gelişini sağlar. Buna göre Allah'ın kudretinin kesbe tesiri "ihdas" şeklindedir. Fiil üzerindeki ikinci kudret ise insana ait olan muhdes kudrettir. Fiilin insan tarafından kesbi bu kudretledir. Buna göre insanın kudretinin fiile tesiri "iktisâb"tan ibarettir. Bir makdûr aynı anda iki kudretin etkisinde olabilir görüşünü kabul eden Eş'arî gelenek, bu kudretlerin birinin fiili ihdas eden kadîm kudret, diğerinin ise insana nispet edilen ve fiili iktisâb eden muhdes kudret olduğunu dile getirmiştir.

Kesb teorisinin yorumcularından olan Mâturîdî ekol, hem Cebri hem de Mu'tezilî ekolün insan fiillerine ilişkin çözümsüzlüğünün temel nedeninin, daha önce konuda mesai sarf eden ekollerin bir fiile ancak tek kudretin taalluk ettiği yönündeki kabulleri olduğunu söyler. Bu tespiti göz önüne alarak yaptığımız değerlendirmede; Cebri ekol fiille yegâne taalluk eden kudretin Allah olduğunu varsaymıştır. Öte yandan Cebri tezin karşısında yer alan ve tefvizi temsil eden Mu'tezile ise bu fiile etki eden kudretin insan olduğunu varsaymıştır. Mâturîdî ekol kendi kesb yorumunda söz konusu ekollerin teorilerindeki eksikleri farkına vardığı ve bunları gidermek yönünde adımlar attığı görülür. Bir fiilde iki kudretin etkisinin olabileceği yönündeki perspektif değişimi ile bu teolojik probleme ilişkin önemli bir sorunu geride bırakmış görünür. Onlara göre göre, sözü edilen yaratıcı kudret Allah'a aittir. İnsana nispet edilen kudret ise yaratıcı değil kesb edici kudrettir. Aynı anda iki kudrette fiil üzerinde etkindirler. Böylece ulaşılan anlayışa göre Allah'a fiil nispet edildiğinde O'nun fiili yarattığı, insan nispet edildiğinde ise insanın söz konusu fiili kesb ettiği'dir. Tüm bunların bir sonucu olarak Mâturîdî kesb yorumunda eylemin hem insana hem de Allah'a nispeti mecazen değil hakikatendir.

Farklı kesb yorumlarının üzerinde uzlaştığı şey *bir makdûrun iki fiilin etki alanından bulunabileceğinin kabul edilmesidir*. İlk iki kader yorumunda bu perspektif varsayılmamış ve bunlardan biri Allah'ı diğeri de insanı teorilerinde göstermeleri mümkün olmamıştı. Fakat kesb teorisinin özellikle Mâturîdî yorumunda hem Allah hem de insan teoride ayrı ayrı yer bulabilmişlerdir.

Kaynakça

- Abrahamov, Bunyamin. “Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eşârî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi Çev. Hayrettin Güdekli”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/ (2011), 187–200.
- Ay, Mahmut. “Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”. *Eskişeyni* 31/ (2015), 25–50.
- Çelebi, Bekir Topaloğlu-İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Çınar, Bayram. “‘Bu Ümmetin Mecusileri Kaderiyedir’ Hadisinin Mu'tezilî Yorumu Bir Eş'arî Apologysi mi?” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/ (2020), 86–101.
- Çınar, Bayram. “Eş'arî ekolünde Allah tasavvuru”. *Erişyes Akademi* 35/1 (2021), 79–110.
- Çınar, Bayram. “İnsanî Eylem-İlahî Fiil İlişkisi Üzerine Bir Diyalogun Kelâmî Analizi”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14/ (2020), 335–363.
- Çınar, Bayram. “İslam Kelâm Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 31–44.
- Çınar, Bayram. “Kelâm Geleneğinde Kesb Teorisi”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2021), 129–148.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf. çev. Ömer Türker* 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî. *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye* thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992.
- Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. “el-Fıkhu'l-Ekber thk. M. Zahid el-Kevserî”. *el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Ebsat, el-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasıyye*. 62–67. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, 2001.
- el-Belhî, Ebu'l-Kasım- Abdülcebbar, Kâdî- el-Cûsemî, Hâkim. “Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubayenetihim li- Saîri'l- Muhalifin thk.Fuâd Seyyid”. *Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile yazan Abdülcebbar Kâdî*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- el-Ensârî, Ebu'l-Kâsım. *el-Ğunye fi'l-keîâm* thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye* nşr. Ömer Bölükbaşı. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ebl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a* nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makalatü'l-İslâmiyyîn* thk. Helmut Ritter. Wiesbaden, 1980.
- Hayyat, Ebu'l-Hüseyn. *el-İntisar* thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku's- Şarkiya, 1993.
- İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî. *el-Akâdetü't-Tabâviyye ve Şerhi* çev. Beşir M Eryarsoy. İstanbul: Guraba Yayınları, 2008.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr. *Mücerradu Makâlâtî's-Şeyb Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl. *Lisânü'l-Arab* 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-sadr, 1414.
- İsfehanî, Ragıb. *Mufredâtü'l-elfazî'l-Kur'an* thk.Safvan Adnan Davudî. Dimesşk: Daru'l-Kalem, 2009.
- Kâdî Abdulcabbâr, el Hâmedânî. *el-Muğnî* thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî. 20 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962.

- Kâdî Abdulcebbâr, El-Hâmedânî. *Şerbu'l-Usuli'l-Hamse* çev. İlyas Çelebi 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdulcebbâr, el Hâmedânî. *Şerbu'l-Usûli'l-Hamse* çev. İlyas Çelebi 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Karaağaç, Hilmi. “Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları”. *Kader: Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 191–212.
- Kubat, Mehmet. “Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik B. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik B. Mervân'a Gönderdiği (Cevabi) Mektup)”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 351–374.
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-Tevhîd* thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi. Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010.
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-tevhîd* çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Müslim, b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahih Muslim* thk. Fuâd Abdalbâkî 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Tabsiratu'l'Edille fi Usuli'd Din* thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassal efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteabbirîn* thk. Tâhâ Abdurrûf Sad. Kahire: Mektebetu Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1991.
- Suğnakî, Husemu'd-din. *el-Kâfî Şerhu'l- Pezdevî* thk. Fahru'd-din Seyyid 5 Cilt. Mektebetu'r-Ruşd, 2001.
- Ünverdi Veysi. “Eş'arî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kesb Teorisi”. *Diyanet İlmi Dergi* 51/1 (2015), 71–100.
- Watt, W Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London: Luzac Company, Ltd, 1948.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge- Massachusetts-London: Harvard University Press, 1976.
- Yazıcıoğlu, M. Sait. *Mâturîdî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. Ankara: Akid Yayıncılık, 1988.
- Yıldız, Mustafa. “Hacı Hasan Hilmi Efendi ve Ravzatü's-Sü'adâ'sı-Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme.” *Kader: Kelam Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2019), 398–436.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

**HADİS VE KELAM İLİMLERİ AÇISINDAN MÜŞRİK ÇOCUKLARININ
AHİRETTEKİ DURUMLARI II
“CEHENNEM VE TEVAKKUF GÖRÜŞLERİ ÖZELİNDE”**

SITUATION OF CHILDREN OF POLYTHEISTS IN HEREAFTER IN TERMS OF
HADITH AND KALAM II
“THE VIEWS THAT THEY ARE IN HELL AND THAT NO VERDICT”

Hafzullah GENÇ

Arş. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam
Anabilim Dalı, hafzullahgenc@hitit.edu.tr, orcid.org/0000-0001-8215-2945

Osman AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis
Anabilim Dalı, osmanaydin@hitit.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0413-1799

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26 Nisan 2021 / 26 April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Mayıs 2021 / 18 May 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, **Sayı / Issue:** 2, **Sayfa / Pages:** 957-989.

Cite as / Atıf: Genç, Hafzullah-Aydın, Osman. “Hadis Ve Kelam İlimleri Açısından Müşrik Çocuklarının Ahiretteki Durumları II, Cehennem ve Tevakkuf Görüşleri Özelinde [Situation of Children of Polytheists in Hereafter in Terms of Hadith and Kalam II, The Views That They are an Hell and That No Verdict]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 957-989.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s):

Hafzullah Genç- Osman Aydın

Finansman / Funding

Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: H.Genç(%55), O.Aydın (%45)

Veri Toplanması / Data Collection: H.Genç (%50), O.Aydın (%50)

Veri Analizi / Data Analysis: H.Genç(%50), O.Aydın (%50)

Makalenin Yazımı / Writing up: H.Genç(%50), O.Aydın (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: H.Genç(%60), O.Aydın(%40)

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Öz

Müşrik çocuklarının ahiretteki durumları noktasında rivayetler arasında var olan tenakuzlar sebebiyle İslam literatüründe çok farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Buna karşın onların, cennette ya da cehennemde olacaklarını söyleyen eğilimler ile tevakkuf yaklaşımı etrafında bir kümelenme bulunduğu da söylenebilir. Bu bağlamda çalışmada konuya dair malumatın fazlalığı sebebiyle cehennem ve tevakkuf görüşü üzerinden bir sınırlandırmada bulunulmuştur. Mevzunun daha çok çelişik gözükken hadisler sebebiyle karışık bir hal alması ve kelamî fırkalarda da bunun yansımalarının çok net bir biçimde görülmesi sebebiyle de Hadis-Kelam ilimleri üzerinden mesele tetkik edilmiştir. Makalede ilk olarak konuya ilişkin rivayetler belli bir sistematik içerisinde verildikten sonra hadis ulemasının görüşleri ve bunların değerlendirilmesi yapılmış akabinde ise kelamî fırkaların yaklaşımları ortaya konularak tenkidi bir bakışla yorumlanmaya çalışılmıştır. Konuya dair tüm metinler müştereken düşünüldüğünde müşrik çocuklarının cehennemde olduğu görüşünün hem müdafisinin çok olmadığı hem de temellendirmelerinin zayıf kaldığı tespit edilmiş, tevakkuf yaklaşımının ise kendi iç dinamikleri itibarıyla tutarlı gibi gözükse de bütüncül bir duruş sergileyemediği ve meseleyi ucu açık bıraktığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kelam, Müşrik çocukları, Cehennem, Tevakkuf.

Abstract

Regarding the situation of of children of polytheists in the hereafter, very different opinions have emerged in the İslamic literature due to the contradictions among sound narrations. On the other hand, the children in question; It can also be said that there is a cluster around the tendencies that say they are in heaven or hell and those who adopt the tawaqquf approach. In this context, a limitation has been made on the views of hell and tawaqquf due to the abundance of information on the subject. The issue has been studied through the sciences of Hadith-Kalam, as the subject is mostly confused due to the hadiths that seem contradictory and the reflections of this are clearly seen in the Kalam sects. First in the article; After the narrations on the subject were given systematically, the views of the hadith scholars and their evaluation were made. Subsequently, the approaches of Kalam sects were put forward and the criticism was interpreted with a view. When all the hadiths on the subject are considered jointly; It has been observed that there are few advocates of the hell view and that their foundations are weak. It has been concluded that even though the tawaqquf approach seems consistent in terms of its internal dynamics, it cannot take a holistic stance and leaves the issue open.

Keywords: Hadith, Kalam, Children of polytheists, Hell, Tawaqquf.

Extended Abstract

The situation of the children who died before they reached puberty in the hereafter has been discussed in terms of both Muslim and non-Muslim children, but the subject has progressed intensively on the child of the polytheist. In addition, the issue is not limited to a single scientific field; -especially- hadith and kalam disciplines have opened this issue to a detailed study.

Hadith scholars evaluated both quantitatively and qualitatively the narrations on the subject separately, made an effort to eliminate the contradictory issues between the texts, and in this context, they made a priority on the health status of the texts regarding the solution of the aforementioned titles.

In terms of kalam, his connection with the subject of fate is the main reason why the issue of children of polytheists has become complicated. In the ongoing process, with the involvement of politics, it has turned into a questionable issue extending to disagreement between parties. Because for example; some Kharijite groups regarded some of their opponents as non-religious. However, these groups described themselves as Muslims. Therefore, in line with their own acceptance, the Kharijites claimed that the children of this opposing group would also be tormented in Hell. With the debate about fate coming into play, sects have started to use and judge the narrations about the children of the polytheists in line with their own fateful thoughts. In doing so, they did not take into account the health status of the narration or the comments made by the hadith scholars.

When we look at the literature of İslamic sciences, it is seen that different opinions have been formed about the ethereal situation of the children of the polytheists, which are among the complicated issues, both on a disciplinary basis and on individual names. In this context, it is seen that a total of ten approaches have been put forward in terms of the status of the sons of the polytheists in the hereafter. According to this, when the infidel children die; 1. They are in heaven, 2. They are in Hell with their father, 3. They are bound by Allah's will, 4. Limbs, 5. They're in Hell, 6. They will be earth, 7. They will be tested in the hereafter. 8. They will stay in the place of Judgment, 9. It is forgiven, 10. It has been explained as silenced.

According to Aclûnî (d. 831 / 1427-28), there are punctual and hidden differences between these approaches and they should be considered carefully. Not all of the ten views mentioned will be considered in the research. Because, when the literature was scanned, some of these trends did not get much credit. In our opinion, this is because they could not provide a realistic view. In addition, items 2 and 5 of the aforementioned approaches are the same as a result. Also; We can say that articles 3, 7, 9 and 10 are the same in terms of referring the matter to Allah, not revealing clear judgments for scholars. Accordingly, related opinions;

1. They are in heaven,
2. They are in Hell,
3. Submissive,
4. They will be soil,
5. They will stay in the place of judgment,
6. In Purgatory, they can be grouped under six headings

When the works related to both hadith and kalam are examined, it is seen that the most prominent of these six tendencies are the views they are in Paradise, in Hell, and they are submissive. The other three views were criticized from different angles and were not generally accepted and could find a limited number of followers. These criticisms will be discussed when appropriate. Due to the breadth of the subject, a limitation has been made in this article based on the views of hell and tawqif. The view of Paradise is planned by us as the subject of another study.

In the article, first of all, the place of the subject in terms of hadith will be discussed. In this context; The basic rumors that constitute the basis of the subject will be schematized and their health status will be mentioned. Subsequently, the approaches of the hadith scholars will be introduced chronologically. Finally, in this section, the explanations of the muhaddis will be subjected to a general evaluation. In the second part of the study, the stances of the Kalamite sects in terms of their hell and tawakquf views will be systematically discussed and evaluated in the final analysis.

Giriş

Büluğa ermeden ölen çocukların ahiretteki durumları gerek müslüman gerek müşriklerin çocukları açısından tartışma alanı yapılmış ancak konu, yoğunluklu olarak müşriklerin çocukları üzerinden ilerlemiştir. Ayrıca mesele tek bir ilmi sahada sınırlı kalmamış; -özellikle- hadis ve kelim disiplinleri bu mevzuyu ayrıntılı bir biçimde tetkike açmışlardır.

Hadisçiler konuya dair rivayetleri nicelik ve niteliksel açıdan ayrı ayrı değerlendirmişler, metinler arası çelişik gözükken hususları telife gayret göstermişler, metinlerin sıhhat durumu üzerinden bir inceleme yapmışlardır.

Müşrik çocukları meselesinin kader mevzuu ile doğrudan irtibatı ise kelim literatürüne dâhil olmasının ve konunun çetrefil meseleler arasına girmesinin başlıca nedenidir. Devam eden süreçte siyasetin de devreye girmesiyle fırkalar arası tekfire uzanan tartışılmaya açık bir meseleye dönüşmüştür. Mesela hakem olayından sonra kendileriyle beraber hicret etmeyenleri tekfir eden Ezârika gibi bazı Hâricî gruplar muhaliflerini din dışı saymışlardır.¹ Hâlbuki bu gruplar kendilerini Müslüman olarak nitelendirmekteydiler. Dolayısıyla Hâricîler kendi kabulleri istikametinde bu karşıt kesimin çocuklarının da cehennemde azap göreceklerini iddia etmişlerdir.² Kadere ilişkin tartışmaların işin içine girmesiyle, artık mezhepler müşrik çocukları hakkındaki rivayetleri kendi kader düşünceleri doğrultusunda kullanmaya ve hüküm vermeye başlamışlardır. Bunu yaparken de rivayetin sıhhat durumu ya da muhaddislerin yaptığı yorumları pek dikkate almamışlardır.

İslamî ilimler literatürüne baktığımızda müşkil meseleler arasında yer alan müşrik çocuklarının uhrevi durumu hakkında, gerek disiplinler bazda gerek tek tek isimler özelinde farklı kanaatlerin teşekkül ettiği görülmektedir. İbn Hacer Askalânî (ö. 852/1449) ve Aclûnî'ye (ö. 1162/1749) göre âlimler müşrik çocuklarının ahiretteki durumları hakkında ihtilaf etmişler ve toplamda on görüşün ortaya çıktığını söyleyerek konuya dair genel bir bakış açısı vermişlerdir.³ Buna göre müşrik çocukları öldüklerinde;

1. Cennetler⁴,
2. Babalarıyla beraber cehennemdeler⁵,

¹ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn* (b.y.: y.y., ts.), 86. (Erişim adresi: <https://ar.lib.eshia.ir/71432/0/1>).

² Eş'arî, *Makâlât*, 100.

³ İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-bafâ* (Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1351), 1/ 136; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri bi şerhi imâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî*, (Beirut: Dâru'l-marife, 1379), 3/ 246, 247.

⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacrî el-Mısırî Tahâvî, *Şerhu Müşkilî'l-âsâr* (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1415), 4/ 15.

⁵ Aşağıda da geleceği üzere Hâricîlerin kolu Acâride'ye göre müşrik çocukları babalarıyla beraber cehennemdedir. Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Bedrân (Kum: eş-Şerif er-Rızâ, 1364), 148.

3. Allah'ın dilemesine bağlılar⁶,
4. Araftalar⁷,
5. Cehennemdeler⁸,
6. Toprak olacaklar⁹,
7. Ahirette imtihana tabi olacaklar¹⁰,
8. Mahşer yerinde kalacaklar¹¹,
9. Cennet ehlinin hizmetçileridir¹²,
10. Tevakkuf edilir¹³,
11. Susulur şeklinde izahlar ortaya konulmuştur.¹⁴

Aclûnî bu yaklaşımlar arasında dakik ve gizli farklar olduğunu ve üzerinde iyi düşünülmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁵ Bununla birlikte bu araştırmada mezkûr on görüşün tamamı ele alınmayacaktır. Çünkü ilk olarak cennet görüşü tarafımızdan başka bir çalışma şeklinde ele alınmıştır. İkinci olarak da literatür tarandığında bu görüşlerden toprak olacaklar, arafta kalacaklar ve imtihan olacaklar görüşleri fazla itibar görmemiştir. Bize göre bunun nedeni gerçekçi bir bakış sağlayamamış olmalarıdır. Bunlar naklî delilleri çok zayıf oldukları ve hiçbir akli delile de dayanmadıkları için bize göre kabul edilebilir olmaktan uzaktırlar. Ayrıca kanaatimizce bahse konu yaklaşımlardan 2 ve 5. maddeler sonuç itibarıyla aynıdır. Keza; 3, 7, 9 ve 10. maddelerin de âlimler açısından net hüküm ortaya koymayarak işi Allah'a havale etme noktasında aynı olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre müşrik çocuklarının uhrevi durumu hakkındaki görüşler;

⁶ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâid fi şerhi Sabîhi Müslim* (Kahire: Dâru'l-vefâ, 1998), 8/151.

⁷ Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nümer (Riyad: Dâru't-tayyibe, 1997), 3/ 233. Yusuf Şevki Yavuz, "A'râf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/ 259.

⁸ Hâricîlerin büyük kısmı müşrik çocuklarının babaları gibi cehennemde olacağını söylemiştir. Eş'arî, *Makâlât*, 125.

⁹ Fuvatî çocukların da mecnunlar ve hayvanlar gibi toprak olacaklarını söylemiştir. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, ts.), 4/ 149.

¹⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim Eş'arî, *el-İbâne an usûlid'diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.), 12.

¹¹ Müşrik çocuklarının mahşer yerinde kalacağını savunan bir fırkaya ya da alime rastlayamadık.

¹² Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid Ebu'l-Muîn Nesefî, *Babru'l-keîlâm*, çev. Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 136.

¹³ Tevakkuf görüşünü savunanlar ileride detaylı olarak anlatılacaktır.

¹⁴ İbn Hacer ve Aclûnî sayı bakımından ittifak etseler de İbn Hacer "mahşer yerinde kalacakları" görüşünü, Aclûnî ise "cennet ehlinin hizmetçileri olacaklar" görüşünü almamıştır. Araştırmalarımız bize "cennet ehlinin hizmetçileri olacaklar" görüşünü savunanlar olduğu göstermiştir. Fakat "mahşer yerinde kalacaklar" görüşünü savunanlara rastlayamadık. Bu sebeple İbn Hacer'in listesinin daha doğru olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/ 136.

1. Cennetler,
2. Cehennemdeler,
3. Tevakkuf edilir,
4. Toprak olacaklar,
5. Mahşer yerinde kalacaklar,
6. Araftalar şeklinde altı başlıkta toplanabilir.

Hem hadis hem de kelama dair eserler incelendiğinde bu altı eğilimden öne çıkanların cennetler, cehennemdeler ve tevakkuf edilir görüşleri olduğu görülür. Diğer üç görüş ise farklı açılardan tenkit edilerek genel kabul görmemiş, sınırlı sayıda taraftar bulabilmiştir. Bu tenkitlere yeri geldikçe değinilecektir. Konunun genişliği sebebiyle bu makalede cehennem ve tevakkuf görüşleri üzerinden bir tahdide gidilmiştir. Cennet görüşü ise başka bir çalışmanın konusu olarak tarafımızca planlanmıştır.

Makalede ilk olarak konunun hadis ilmi açısından yeri işlenecektir. Bu bağlamda; mevzuya mesnet teşkil eden temel rivayetler şematize edilerek sıhhat durumlarına değinilecektir. Akabinde kronolojik bir biçimde hadis ulemasının yaklaşımları ortaya konulacaktır. Bu bölümde son olarak muhaddisûnun izahları genel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Araştırmanın ikinci bölümünde ise kelimelerin cehennem ve tevakkuf görüşleri itibarıyla durdukları yer sistematik biçimde ele alınacak ve son tahlilde değerlendirilecektir.

1. Müşrik Çocuklarının Ahiretteki Durumunu Cehennem, Tevakkuf ya da Diğer Şekillerde Niteleyenlerin Kullandığı Temel Rivayetler

Bu kısımda müşrik çocuklarının ahiretteki durumlarını tespit noktasında cehennem ya da tevakkuf görüşlerine mesnet olan temel rivayetler şematize edilmiştir. Aynı rivayetler kimi zaman her iki görüş temsilcileri tarafından dayanak teşkil edebildiği için rivayetlerin tasnifi görüşler üzerinden değil, hadis metinlerindeki ziyade ve farklılıklar üzerinden yapılmıştır. Bir diğer husus ise rivayetlerin hükmüne ilişkin yapılan izahların bir kısmı hadis uleması tarafından ortaya konulan tespitlerden birini tercih şeklinde gerçekleşebilmiştir. Zira kimi zaman rivayetin hükmüne dair ulema nezdinde farklı yaklaşımlar olabilmektedir.

Konu	Alt Başlık	Rivayet	Hüküm
Allah onların ne yaptıklarını bilir.”	Sadece Müşrik Çocuklarının Sorulduğu Versiyon	سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَنْ أَوْلَادِ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ « اللَّهُ إِذْ خَلَقَهُمْ أَغْلَمَ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ ¹⁶ »	Sahih ¹⁷
	Fitrat Hadisi İle Müşterek Geçen Versiyon	مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُجَارِيَانِهِ « فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ لَوْ مَاتَ قَبْلَ ذَلِكَ؟ قَالَ: «اللَّهُ أَغْلَمَ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ ¹⁸ »	Sahih ¹⁹
	Müşrik ve Müslüman Çocuklarının Babalarıyla Beraber	قلت: يا رسول الله ذراري المؤمنين فقال « هم من آبائهم ». « فقلت يا رسول الله بلا عمل قال « الله أعلم بما كانوا عاملين ». « قلت يا رسول الله فذراري المشركين قال «	Sahih ²¹

¹⁶ “Allah Resulüne (s.a.v.) müşrik çocukları hakkında soruldu. Bunun üzerine o, ‘Onları yaratan Allah ne yapıp edeceklerini en iyi bilendir’ buyurdu”. Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmâm es-San’ânî, *Musannefu Abdurrezzak* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 8/117; Abdullâh b. ez-Zübeyr Humeydî, *Musnedu Humeydî* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.), 2/473; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Kahire: Müessesetu Kurtuba, t.y.), 1/215; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Cenâiz" 92; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Kader" 26; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvud* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-arabî, t.y.), "Sünen" 18; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Riyad: Mektebetü'l-meârif, t.y.), "Cenâiz" 60.

¹⁷ Bu rivayetin sıhhati noktasında hadis uleması nezdinden herhangi bir şüphe duyulmamıştır. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/215, 340; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâil Bûsîrî, *İthâfû'l-hyere bi-zenâ'idil-mesânidi'l-aşere* (Riyad: Dâru'l-vatan, 1999), 2/521.

¹⁸ “Hiç bir doğan çocuk yoktur ki fitrat üzere doğmuş olmasın! Daha sonra anne-babası onu Yahudi, Hristiyan ve müşrik yapar” buyurdular. Bunun üzerine bir adam: “Ey Allah’ın Resulü! Bundan evvel ölürse ne buyurursun” dedi. (Hz. Peygamber) şöyle buyurdu: “Allah onların ne yapıp edeceklerini bilir”. Müslim, *Sabîh*, "Kader" 23; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Sünne" 18; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1996), "Kader" 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/ 481; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 6/333; Humeydî, *Musnedu Humeydî*, 2/ 473; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984), 4/ 281.

¹⁹ Tirmizî bu hadisin hasen sahih olduğunu ifade eder. Şuayb Arnavud rivayetin bir tariki için Buhârî ve Müslim’in şartlarını taşıdığını belirtirken bir diğer varyantı için de Müslim’in şartlarına göre sahih olduğunu belirtmiştir. Elbânî de doğrudan sahih olduğunu ifade etmiştir. Tirmizî, *Sünen*, "Cihad" 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/ 346, 481.

²¹ Münzirî bu rivayet hakkında herhangi bir hüküm vermemiş, Şuayb Arnavud isnadı zayıf olmakla birlikte, rivayetin sahih olduğunu belirtmiş, Elbânî de sahih olarak nitelemiştir. Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415), 12/ 317; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/84; Nâsirüddîn Elbânî, *Sabîhu ve Da'ifu Süneni Ebî Dâvud* (İskenderiye: Merkezu'n-nûr, t.y.), 10/12.

	Olduğunu Bildiren Versiyon	من آبائهم... قلت بلا عمل قال « الله أعلم بما كانوا عاملين ²⁰	
	Sadece Müşrik Çocuklarının Babalarıyla Beraber Olduğunu Bildiren Metinlerde Geçen Versiyon	...فقلت : قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هم مع آبائهم فقلت يا رسول الله بلا عمل ؟ قال الله أعلم بما كانوا عاملين ²²	Sahih li gayrih ²³
	“Hatice Hadisi” İle Birlikte Geçen Versiyon	... قلت يا أم المؤمنين أولاد المشركين قالت في النار سألت خديجة رسول الله صلى الله عليه و سلم عن أولادها في الجاهلية فقال في النار فقلت يا رسول الله بلا عمل قال الله أعلم بما كانوا عاملين... ²⁴	Zayıf ²⁵
Fıtrat hadisi	Ziyadesiz Versiyon	...ما من مؤلودٍ إلا يُؤلَّدُ على الفطرة... ²⁶	Sahih

²⁰ “(Aişe) Ben (Hz. Peygambere): Ey Allah’ın Resülü müminlerin çocukları(nın âhiretteki durumu nedir; onlar cennetlik midirler yoksa ceennemlik midirler) diye sorduğumda “Onlar babalarındandır” buyurdu. “Ey Allah’ın Resülü, amelsiz olarak mı” dedim. “Allah onların nasıl amel edeceklerini en iyi bilendir” buyurdu. Bunun üzerine “Ey Allah’ın Resülü, peki ya müşrik çocukları” dedim. “Onlar babalarındandır” cevabını verdi. “Amelsiz oldukları halde mi” dedim. “Allah onların nasıl amel edeceklerini en iyi bilendir.” buyurdu.” Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/84; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Sünne" 18; Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd Ebû Dâvud et-Tayâlisî, *Müsnedu Tayâlisî* (b.y.: Dâru’l-hicr, 1999), 3/ 153.

²² “(Aişe) dedi ki: “Allah Resülü (s.a.v.) (müşrik çocukları ile ilgili olarak) onlar babalarıyla beraberlerdir” buyurdu. Bunun üzerine ben “Amelsiz olarak mı” diye sordum. O da “Allah onların ne yapacaklarını en iyi bilendir” buyurdu.” Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Sünne" 18; Taberânî, *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*, 2/ 229; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Sünenü’s-sağır* (Karaçi: Câmi’atu’d-dirâsâti’l-islâmî, 1989), 5/ 120; Ebû Ya’kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî İshâk b. Râhûye, *Müsnedü İshâk b. Râhûye* (Medine: Mektebetü’l-eymân, 1991), 3/957.

²³ Münzirî bu hadis hakkında yorumda bulunmamıştır. Şuayb Arnavud bu hadis için sahih li gayrihi demiştir. Zira ona göre bu senette yer alan Abdullah b. Ebî Kays da ızdırıp olması sebebiyle rivayet zayıftır. Azîmâbâdî, *Arnu’l-ma’bûd*, 12/317.

²⁴ “(Abdullah b. Ebî Kays Hz. Aişe’ye) Ey müminlerin annesi, peki ya müşrik çocukları diye sordum. O da: Onlar ateştedir. Zira Hatice Hz. Peygamber’e Cahiliyye’de ölen çocuklarının durumunu sorduğunda, Hz. Peygamber: “Onlar ateştedir” buyurdu. Hatice “Ey Allah’ın Resülü, amelsiz olarak mı” diye sorunca Hz. Peygamber “Allah onların ne yapacaklarını en iyi bilendir” buyurdu.” Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1; Taberânî, *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*, 2/399; Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî Ebû Ya’lâ, *Müsnedu Ebî Ya’lâ* (Dimeşk: Dâru’l-me’mûn, 1984), 12/504.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/134.

²⁶ “...Hiç bir doğan çocuk yoktur ki; fitrat üzere doğmuş olmasın...” Buhârî, *Buhârî*, 79; Müslim, *Sahih*, "Kader" 22; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Sünne" 18; Tirmizî, *Sünen*, 5; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik, *Muvatta* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-arabî, 1985), "Cihad" 52; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/ 233.

	Hz Peygamber'in rüyası ve Hz. İbrahim'in etrafındaki çocukları anlatan versiyon.	... وَأَمَّا الرَّجُلُ الطَّوِيلُ الَّذِي فِي الرَّؤْيَا فِإِنَّهُ إِبْرَاهِيمُ - صلى الله عليه وسلم - وَأَمَّا الْوَلَدَانِ الَّذِينَ حَوْلَهُ فَكُلُّهُ مَوْلُودٌ مَاتَ عَلَى الْفِطْرَةِ . قَالَ فَقَالَ بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَأَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - « وَأَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ...» ²⁷	Sahih
	Çocuğun Diliyle İfade Etmesi Ziyadesini İçeren Versiyon	كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فإذا أعرب عنه لسانه إما شاكراً وإما كافراً ²⁸	Zayıf ²⁹
Babaları ile	Müstakil versiyon	... وَسُئِلَ عَنْ أَهْلِ الدَّارِ يُبَيِّنُونَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ، فَيُصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذُرَارِيَّتِهِمْ قَالَ « هُمْ مِنْهُمْ »... ³⁰	Sahih
Hatice hadisi	Müstakil versiyon	سألت خديجة النبي صلى الله عليه و سلم عن ولدين ماتا لها في الجاهلية فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم هما في النار قال فلما رأى الكراهية في وجهها قال لو رأيت مكانهما لأبغضتهما قالت يا رسول الله فولدي منك قال في الجنة قال ثم قال رسول الله صلى الله عليه	Zayıf ³²

²⁷ "...O bahçede gördüğün uzun boylu adama gelince; o İbrahim Peygamber'dir. Onun etrafındaki çocuklar ise fitrat üzere ölen her bir çocuktur". (Semure) dedi ki: "Müslümanların bir kısmı "Ey Allah'ın Resülü! Müşriklerin çocukları da mı" diye sordular. Allah Resülü "Müşriklerin çocukları da" buyurdu". Buhârî, *Buhârî*, "Tabir" 48.

²⁸ "Her doğan -diliyle (dinini) ifade edebileceği zamana kadar- fitrat üzere doğar. Diliyle ifade ettiği zaman da ister şükreden olur isterse nankörlük eden." Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/353; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Mısri Tahâvî, *Şerhu Müşkilü'l-âsâr* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415), 4/11; Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *Musannefu Abdurrezzak*, 5/202; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir* (Musul: Mektebetü'l-ulûm, 1983), 1/283.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/353; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1982), 7/346; Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh Ukberî, *İthâfî'l-ḥas. is. bi-irâbi mâ yüşkilü min elfâzi'l-ḥadıs.* (b.y.: Dâru İbn Receb, 1998), 90.

³⁰ "Müşriklerden aile sahibi bulunanlara gece baskını yapılıyor da (ayırt edilemeyerek) bunların kadınları ve küçük çocukları da musibete uğrattılıyor (bunun hükmü nedir) diye soruldu." Peygamber "Onlar da müşriklerdendir" diye cevap verdi." Buhârî, *Buhârî*, "Cihad" 48; Müslim, *Sahih*, "Cihad" 26; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Cihad" 141; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/37; İbn Mâce, *Sünen*, "Cihad" 30.

³² Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân Heysemî, *Mecme'u'n-ze'evâid ve menba'u'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412), 7/217.

		و سلم ان المؤمنین وأولادهم في الجنة وان المشركين وأولادهم في النار ³¹	
Cehennemdeki Seslerini Dinleteyim	Müşrik Çocuklarının ateşteki seslerini içeren versiyon.	أَنَّمَا ذَكَرْتَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَطْفَالَ الْمُشْرِكِينَ، فَقَالَ: " إِنْ شِئْتَ أَسْمَعُكَ تَضَاعِيهِمْ فِي النَّارِ ³³	Zayıf ³⁴
Mev'ûde Ateştedir		الوائدة والمؤودة في النَّارِ ³⁵	Hasen/Sahih ³⁶
Serçe		دُعِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى جَنَازَةِ غُلَامٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ طُوبَى لِهَذَا غُصْفُورٍ مِنْ عَصَافِيرِ الْجَنَّةِ، لَمْ يُدْرِكِ الشَّرَّ، وَلَمْ يَعْمَلْهُ، قَالَ: أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ يَا عَائِشَةُ " إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ لِلْجَنَّةِ أَهْلًا،	Sahih ³⁸

³¹ "Hatice, Nebi (s.a.v.) Cahiliyye'de ölen iki çocuğunun (ahiretteki durumu hakkında) sordu. Hz. Peygamber: "O ikisi de ateştedir" buyurdu. Hatice'nin yüzünde bir hoşnutsuzluk görüldü. Bunun üzerine H Peygamber: "Eğer o ikisinin (cehennemdeki) yerlerini görseydin onlara buğz ederdin" buyurdu. Bunun üzerine Hatice: "Ey Allah'ın rasûlü, peki ya senden olan çocuğum diye sordu. Hz. Peygamber: "O cennettedir" buyurdu. Akabinde Allah'ın rasûlü şöyle buyurdu: "Hiç şüphe yok ki müminler ve onların çocukları, cennette, müşrikler ve onların çocukları da cehennemdedir" buyurdu." Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/134.

³³ "(Aişe) Allah Resulüne müşrik çocukları konusunu açtı. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Eğer istersen sana ateşte çıkardıkları sesleri dinleteyim" buyurdu." Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/208; Ebû Dâvud et-Tayâlisî, *Müsnedu Tayâlisî*; Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürçânî İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-riçâl* (Beirut: Dâru'l-fıkr, 1988).

³⁴ Bu rivayet isnadında yer alan Ebu Ukayl'in zayıflığı ve Buhey'e'nin cehaleti sebebiyle zayıf kabul edilmiştir. Zira Ebu Ukayl bu rivayeti Bukey'e'den dinleme noktasında infirad etmiştir. Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve veşâyâtu meşâbir ve'l-a'lam* (Beirut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003), 4/543; Abdullah Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl* (Riyad: el-Fârûku'l-hadîsiyye, 2001), 12/359.

³⁵ "Çocuğu diri diri mezara gömen kadın da, diri diri mezara gömülen çocuk (bir yorumda annenin kastedildiği ileri sürülür) da cehennemdedir" Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (b.y.: Dâiratu'l-meârifî'l-osmânî, t.s.); Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, "Sünen" 18; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/478.

³⁶ Mürsel olmakla birlikte ravilerinin sağlam olduğunu söylemiştir. Bu rivayetin bazı versiyonları hasen olarak nitelenmiş, Münzirî herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Şuayb bir ravisi dışında hadisi sahih olarak nitelerken Elbânî, doğrudan sahih olduğunu söyler. Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir, *Mu'cemu's-suyûb* (Dımeşk: Dâru'l-beşâir, 2000), 902; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 478; Ebû'l-Hasen Nûrüddin Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân Heysemî, *Mevâridü'z-zam'ân ilâ zevâ'idi İbn Hibbân* (Dımeşk: Daru's-sikâfeti'l-arabiyye, 1992), 1/164; Muhammed b. İbrahim Menâvî, *Keşfu'l-menâbic ve't-tenâkib* (Beirut: Dâru'l-arabiyye, 2004), 1/116.

³⁸ Ravilerinden Talha b. Yahya dışındaki hepsi Buhari ve Müslim'in ortak ravilerindedir. Talha ise Müslim'in kendisinden rivayet dinlediği isimlerdendir. Buhari onu eleştirmiş olsa da, Ebû Hatim, Ebu'z-Zür'a, Yahya b. Main ve Ahmed b. Hanbel gibi isimler onu sika olarak tavsif etmişlerdir. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 6/58; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/901.

		خَلَقَهَا لَهُمْ، وَهُمْ فِي أَصْلَابِ آبَائِهِمْ، وَخَلَقَ لِلنَّارِ أَهْلًا، خَلَقَهَا لَهُمْ، وَهُمْ فِي أَصْلَابِ آبَائِهِمْ ³⁷	
İmtihan edileceklerdir.		يُؤْتَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِالْمَسْخُوعِ عَقْلًا، وَبِالْهَالِكِ فِي الْفِتْرَةِ، وَبِالْهَالِكِ صَغِيرًا، فَيَقُولُ الْمَسْخُوعُ عَقْلًا: يَا رَبِّ، لَوْ آتَيْتَنِي عَقْلًا، مَا كَانَ مِنْ آتِيَّتِهِ عَقْلًا بِأَسْعَدَ بِعَقْلِهِ مِنِّي. وَيَقُولُ الْهَالِكُ فِي الْفِتْرَةِ: يَا رَبِّ، لَوْ أَتَانِي مِنْكَ عَهْدٌ، مَا كَانَ مِنْ أَتَاهُ مِنْكَ عَهْدٌ بِأَسْعَدَ بِعَهْدِكَ مِنِّي. وَيَقُولُ الْهَالِكُ صَغِيرًا: يَا رَبِّ، لَوْ آتَيْتَنِي عُمْرًا، مَا كَانَ مِنْ آتِيَّتِهِ عُمْرًا بِأَسْعَدَ بِعُمُرِهِ مِنِّي. فَيَقُولُ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: فَإِنِّي أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ، أَفْتَطِيعُونَنِي؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ وَعِزَّتِكَ. فَيَقُولُ: إِذْهَبُوا فَادْخُلُوا جَهَنَّمَ. وَلَوْ دَخَلُوهَا مَا ضَرَّرْتُمْ شَيْئًا، فَيَخْرُجُ عَلَيْهِمْ قَوَائِمٌ مِنَ نَارٍ، يَطَّوْنُ أَهْمًا قَدْ أَهْلَكْتُمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ، فَيَرْجِعُونَ سِرَاعًا وَيَقُولُونَ: يَا رَبَّنَا، خَرَجْنَا وَعِزَّتِكَ نُرِيدُ دُخُولَهَا، فَخَرَجْتَ عَلَيْنَا قَوَائِمٌ مِنَ نَارٍ، ظَنَنَّا أَنْ قَدْ أَهْلَكْتُمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ. ثُمَّ يَأْمُرُهُمْ ثَانِيَةً فَيَرْجِعُونَ كَذَلِكَ، وَيَقُولُونَ كَذَلِكَ، فَيَقُولُ	Zayıf ⁴⁰

³⁷ “Nebî (s.a.v.) ensardan bir çocuğun cenazesine çağrıldı. (Aişe) Ben “Ey Allah’ın Resülü! Cennet serçelerinden bir serçe olduğu için ne mutlu bu çocuğa. O, kötülüğü idrak etmedi ve işlemedi” dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Belki de öyle değildir ey Aişe. Zira Allah, cennet için bir zümre yarattı. (Öyle ki) Onlar daha ana babalarının sulblerinde iken onları cennet için yarattı. Cehennem için de bir zümre yarattı. Onlar da daha babalarının sulblerinde iken onları cehennem için yarattı.” buyurdu.” Müslim, *Sahîh*, "Kader" 30; Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, "Cenaiz" 58; İbn Mâce, *Sünen*, "Mukaddime" 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/41.

⁴⁰ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi ahbâri'l-nâhiye* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403), 2/923; Heysemî, *Mece'u'ş-şevâid*, 7/217.

		الرَّبُّ: حَلَّتْكُمْ عَلَى عِلْمِي، وَإِلَى عِلْمِي تَصِيرُونَ، صُبِّهِمْ. فَتَأْخُذُهُمُ النَّارُ ³⁹	
İbn Abbas'ın fikir değişikliği		سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ، يَقُولُ: أَتَى عَلِيَّ زَمَانٌ وَأَنَا أَقُولُ: أَطْفَالُ الْمُسْلِمِينَ مَعَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَطْفَالُ الْمُشْرِكِينَ مَعَ الْمُشْرِكِينَ حَتَّى حَدَّثَنِي فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ، فَلَقِيْتُ الَّذِي حَدَّثَنِي عَنْهُ فَحَدَّثَنِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْهُمْ فَقَالَ: اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ. ⁴¹	Sahih ⁴²
Müşrik çocukları hakkında konuşmamak		هذه الأمة موأثما - أو مقاربا - ما لم لا يزال أمر يتكلموا في الولدان والقدرة ⁴³	Sahih ⁴⁴

³⁹ “Kıyamet günü aklî engelliler, fetret ehliken ve küçük yaşta ölenler getirilir... Engelli der ki “Ya Rabbi! Bana akıl verseydin ben de akılsa hipleri gibi mutluluğa erişenlerden olurum.” Fetret ehli der ki “Ya Rabbi! Senden bana bir söz (davetçi) gelseydi bende kendilerine söz gelenler gibi mutluluğa ulaşanlardan olurum.” Küçük(yaşta ölen) der ki “Rabbim! Bana (daha uzun) yaşam verseydin, kendisine ömür verdiği kimse güzel bir yaşam sürerek (cenneti kazanma noktasında) benden daha mesûd olmazdı.” Bunun üzerine Rab tebareke ve teâlâ şöyle der: “Size bir şey emredeceğim. İtaat edecek misiniz?” Onlarda: “Senin izzetin üzerine yemin ederiz ki edeceğiz” derler. Allah: “Gidin ve cehenneme girin” der. (Hz Peygamber): Şayet girselerdi onlara hiçbir zarar dokunmayacaktı. (Bu emir üzerine onlara cehenneme yöneldiklerinde) ateşten bir kütle onların üzerini kaplar. Onlar da bunun Allah'ın yarattığı her şeyi yok edeceğini zannederler ve hızlıca gerisin geriye kaçarak şöyle derler: “(Allah'ım) Senin izzetine yemin olsun ki biz (o ateşten) çıktık ve (cennetine) girmek istiyoruz. Zira bizim üzerimizi ateşten bir kütle kapladı ve biz bunun Senin yarattığın her şeyi yok edeceğini zannettik. Bunun üzerine Allah ikinci bir kez (aynı şeyi) emreder de onlar yine gerisin geri dönerek aynı şeyleri söylerler. Tüm bunların ardından Rab şöyle buyurur: “Ben sizi ilmim üzere yarattım ve yine siz ilmim üzere döndürüleceksiniz. Onları kuşat (diye cehenneme emreder)!” Ateş de onları kuşatır.” Taberânî, *Mu'cemu'l-ensât*, 8/57.

⁴¹ “İbn Abbâs'ı işittigime göre o şöyle diyordu: “Falanın falandan tahdis ettiği (şeyleri) duyduktan sonra müddetçe Müslüman çocuklarının Müslümanlarla, müşrik çocuklarının da müşriklerle birlikte olduğunu söyleyerek bir dönem geçirdim. Ancak (daha sonra) falanca tarafından Hz. Peygamber'e (bu konuda) bir soru sorulduğunda onun “Allah onların yaptıklarını en iyi bilendir” buyurduğunu işittim.” Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/73; Ebû Dâvud et-Tayâlisî, *Müsnedu Tayâlisî*, 1/434.

⁴² Busrî bu rivayet hakkındaki değerlendirmelerinde, “رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ الطَّيَالِسِيُّ وَأَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ بِسَنَدٍ صَحِيحٍ” ifadelerini kullanarak hadisin sened bakımından sahih olduğunu ifade etmektedir. Bûsîrî, *İhâfî'l-hıyere*, 521. Şuayb Arnavud da rivayetin sahih olduğunu senedinde yer alan ve tedlisle itham edilen Huşeym isiminde bir râvî bulunmasına karşın bu bağlamda destekçi metinler olmasından dolayı rivayetin sıhhatine tesir etmeyeceğini belirtir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/215 (*Müsned'in Müessesetü'r-risâle* baskısı için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk: Şuayb Arnavud, ... (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 3/343-344.

⁴³ “Kader ve (küçükken ölen) çocuklar hakkında konuşmadıkça bu ümmetin işleri uyumlu ve mutedil olmaya devam eder.” Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstü İbn Hibbân, *Sabîhu İbn Hibbân* (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 15/118.

⁴⁴ Rivayetin değerlendirmesine ilişkin Hâkim “هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولا نعلم له علة ولا يخرجاه” diyerek mezkûr rivayetin Buhârî ve Müslim'in şartlarını taşıdığını ve eserlerine almamalarını gerektirecek bir illet bulamadığını söylemiştir. Hâkim'in rivayet değerlendirmelerinde mütesahil olarak nitelendiği düşünüldüğünde, Zehebî'nin Müstedrek üzerindeki yorumları değerli kabul edilmiştir. Bu bağlamda Zehebî de “على شرطهما ولا علة له” şeklinde tespitte bulunmuştur. Heysemî de rivayetin Bezzâr da geçen versiyonunun dahi sened itibarıyla sahih olduğunu dile getirmiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhain* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, 1990), 1/88; Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, 7/412.

2. Konuya Dair Hadis Ulemasının Görüşleri

Bu kısımda müşrik çocuklarının ahirette cehennem azabına uğrayacakları yaklaşımını benimseyen ya da konuyu genel anlamda tevakkuf görüşü çerçevesinde ele alan hadis uleması kronolojik olarak zikredilecektir. Muhaddis kimliği ağır basan ve hadis ilmi itibarıyla otorite kabul edilen âlimler üzerinden bir tahdide gidilerek hadis ulemasının görüşlerinin fikrî ve mezhebî dağılımı ile zamana göre değişimi gibi hususlar gözler önüne serilmeye çalışılacaktır. Mezkûr ulemanın her biri şahsî planda değerlendirilmeye tabi tutulmayacaktır. Zira müşrik çocuklarının ahiretteki durumu üst başlığı üzerinden izahlar getirileceği için bu bölümde hedeflenen temel gaye, hadisçiler üzerinden konunun genel bir üst başlıklandırmasını yapabilmektir. Dolayısıyla kişilerin tenkit ve tahlilinden öte bir sürecin neticesinde hadisçilerin genel eğilimlerinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda;

Hz. Âişe'nin yeni ölmüş bir çocuğun cennette bir serçe olduğunu belirtmesinin ardından Hz. Peygamber'in temkinli ifadesini içeren yukarıdaki rivayetten yola çıkarak; Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795), Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797)⁴⁵ ve İshak b. Râhûye (ö. 238/853) gibi isimler ve İmam Malik'in birçok talebesi⁴⁶ böylesi çocukların Allah'ın meşîetinde olduklarını söylerler. Ebu Bekr b. Esrem'in ise (ö. 261/874-75 [?]) tevakkuf ehli olduğu ifade edilir.⁴⁷

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) bu konudaki görüşlerine dair farklı değerlendirmeler bulunsa da kendisinin müşrik çocuklarının cehennemde olduğu görüşünü benimsediği kabul edilmektedir.⁴⁸

Buhârî'nin (ö. 256/870) müşrik çocukları konusunda cennet görüşünü savunduğu daha fazla dile getirilmektedir.⁴⁹ Bununla birlikte onun tevakkuf yaklaşımını kabul ettiğini ileri sürenler mevcuttur.⁵⁰

Müslim (ö. 261/875) meseleyi izah sadedinde ilk önce fitrat hadisinin müstakil versiyonunu vermiş ardından muhtemelen buradaki fitratın doğru anlaşılması adına aynı rivayetin "Allah onların ne yapacaklarını bilir" şeklindeki tarikine işaret etmiştir. Akabinde

⁴⁵ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 4/15.

⁴⁶ Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed, *Nuhabü'l-efkâr fî tenkîhi nebâbi'l-ebbâr* (Katar: Vizâratu'l-evkâf, 2008), 6/415; Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber, *et-Tembûd limâ fi'l-Mıwaṭṭa' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, çev. Mustafa Ulvi (Mağrib: Vizâratu'l-evkâf, t.y.), 18/70.

⁴⁷ Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Kesf li-müşkili's-Şahîhayn* (Riyad: Dâru'l-vatan, 1997), 1/530-531; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 415; Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn* (Beirut: y.y., 1990), 1/349.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbü's-sa'âdeteyn* (Kahire: Dâru's-selefiyye, 1394), 1/389.

⁴⁹ Molla Gürânî, *el-Kevs erü'l-cârî ilâ riyâzi eḥâdis il-Buhârî* (Beirut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 2008), 10/231.

⁵⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/246; Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmirî, *Feyzü'l-bârî alâ Şahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 6/297.

her çocuğun fitrat üzerine doğacağını ancak bunun diliyle söyleyinceye kadar geçerli olduğunu belirten ziyadeli metni aktarır. Daha sonra, fitrat hadisinin bu sefer “Annesinin doğurduğu her insanı şeytan iki yanından çarpar. Yalnız Meryem’le oğlu müstesna” ziyadeli halini zikreder. Fıtrat hadisinin farklı tüm metinlerini veren Müslim daha sonra, “Allah onların ne yaptıklarını en iyi bilendir” hadisinin müstakil tarihini sunar. Bölüm sonuna doğru ise Hızır’ın öldürdüğü çocukla ilgili rivayeti ve serçe hadisini rivayet eder.⁵¹ Şurası bir gerçektir ki, Müslim’in de tıpkı Buhârî gibi konuya dair doğrudan bir izahının olmaması kendisinin görüşlerine ilişkin net bir şey söylemeyi zorlaştırmaktadır. Ancak rivayet örgüsüne bakıldığında ilk olarak fitrat hadisinin doğru anlaşılmasını sağlayacak versiyonunu vermesi, akabinde konuyu Allah’ın bilgisine havale eden versiyonları zikretmesi ve son kısımda da ergenlik çağına girmezden evvel ölen çocukların doğrudan cennete gitmeyecekleri yönündeki hadis metinleri sunması, kendisinin bu konuda net bir sonuca ulaşamadığını göstermektedir. Bu sebeple Müslim’in görüşünü; müşrik çocukların cennetlik olduğu şeklindeki değerlendirmeler yerine,⁵² bunu bir yönüyle tevakkuf olarak adlandırmak daha uygun gözükmektedir.

Sünen-i Erba’a müelliflerinden İbn Mâce (ö. 273/887) bu mevzuyu özel bir başlık altında işlememiştir. Ayrıca konuya mesnet teşkil edecek neredeyse hiçbir rivayete de eserinde yer vermemiştir. Ebû Dâvud ise (ö. 275/889) hususi bir başlık içerisinde konuyu işlemiş ve tespit edebildiği farklı görüşlere medar olabilecek bütün rivayetleri aktarmıştır.⁵³ Tirmizî (ö. 279/892), “باب الغارة والبيات وقتل النساء والصبيان” (Gece Baskınları ve Kadınların ile Çocukların Öldürülmesi Bâbı) başlığı altında meseleye yaklaşmıştır. Burada fitrat hadisinin “Allah onların yaptığı her şeyi bilir” şeklindeki ziyadeli versiyonunu zikretmiştir.⁵⁴ Buradan hareketle kendisinin fitrat hadisini, müşrik çocuklarının cennete girecekleri şeklindeki yorumlamadığını söylemek mümkündür. Zira mezkûr rivayetin “Allah onların yaptığı her şeyi bilir” şeklindeki tarihini kullanması, onun tevakkufu benimseyenlere daha yakın durduğu izlenimi vermektedir. Nesâî’ye (ö. 303/915) gelindiğinde ise konu hakkında duruşunu en net belli edenin kendisi olduğunu söylemek hatalı değildir. Çünkü “باب أولاد المشركين” (Müşrik Çocukları Bâbı) ismindeki terceme altında konuyu irdeleyen müellif, bâbda dört rivayete yer vermesine karşın bunların tamamı, “الله أعلم بما كانوا عاملين” (Allah ne yapıp edeceklerini en iyi bilendir) hadisinin farklı tarihleridir.⁵⁵ Dolayısıyla Nesâî’yi bu konuda tevakkuf ehli arasında zikretmek mümkün gözükmektedir.

İbn Huzeyme (ö. 311/924) eserlerinden elimizde kalan kısımları itibarıyla bu konuya dair herhangi bir izahta bulunmamıştır. Ancak onun önde gelen talebelerinden İbn Hibbân (ö. 354/965) “باب الفطرة” (Fıtrat babı) isimli başlık altında konuyu uzunca mütalaa eder. İlk

⁵¹ Müslim, *Sabih*, “Kader” 6.

⁵² Selim Demirci, “Kelâmî Bazı İhtilafların Kaynağı Olarak Hadisler: Müslüman Olmayanların Bulûğ Çağına Ermeden Ölen Çocuklarının Ahiretteki Durumuna Dair Bazı Rivayetler”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi)* 50 (2016), 143..

⁵³ Ebû Dâvud, *Sünen*, “Sünne” 18.

⁵⁴ Tirmizî, *Sünen*, “Kader” 5.

⁵⁵ Nesâî, *Sünen*, “Cenaiz” 60.

olarak fitrat kelimesinin İslam manasında olmadığını, “hilkat” anlamına geldiğini, bu sebeple “ana karnında herkesin iyi ya da kötü, durumunun belli olması anlamında” kullanıldığını söyler. Daha sonra fitrat hadisi ile Allah’ın her şeyi bildiğine ilişkin rivayetin birbiriyle çeliştiğini söyleyenlerin vehmettiğini ifade eder. Akabinde de fitrat hadisinin devamı olarak gelen “الله أعلم بما كانوا عاملين” (Allah ne yapıp edeceklerini en iyi bilendir) şeklindeki ziyadeli versiyonda herhangi bir kapalılığın bulunmadığını belirtir. Netice itibarıyla konuya dair rivayetler arasında bir zıtlık oluşmadığını dile getiren İbn Hibbân, “Cennet serçesi” rivayetini vermiş ve Hz. Peygamber’in Müslüman çocuklarını dahi doğrudan cennete girmeleri konusunda emin olamadığını belirterek Müşrik çocuklarına dair net bir tespitle bulunmamıştır.⁵⁶ Dolayısıyla kendisini tevakkuf ehlinden saymak gerekmektedir.

Hattâbî (ö. 388/998) hadiste geçen “من آبائهم” (...babalarındandır) ifadesinden yola çıkarak müşrik çocuklarının cehennemde olduklarını söyler.⁵⁷

Beyhakî’nin (ö. 458/1066) ifadelerinden müşrik çocuklarının babaları hükmüne tabi olacağı sonucu çıkmaktadır. Bu yorumlamayı cehennem görüşünü savunanlardan ayıran ise babasının sonradan din değiştirme durumunda çocuğunda akıbetinin değişeceği.⁵⁸

İbn Abdilberr (ö. 463/1071) bu konuya özel bir bölüm açmıştır. Ona göre İslam uleması –bazı şaz görüşler hariç tutulduğunda- Müslüman çocuklarının ihtilam olmadan ölseler bile cennette oldukları noktasında icma etmişlerdir. Müşrik çocuklarına gelindiğinde ise bu konuda varid olan hadisler birbiriyle muaraza halindedir. Buradan hareketle ulema da kendi arasında ihtilafa etmiştir. Ehl-i sünnetin geneli müşrik çocuklarının cennet ya da cehennemde olduklarına dair kesin hüküm vermekten kaçınmışlardır. Diğer bir kesim ise “وهم منهم” (onlar babalarındadır) ifadesiyle kastedilen çocukların dünyevi hükümlerde babalarına tabi olduğunu, bununla ifade edilmek istenen şeyin de onu öldüren kimsenin diyet ya da keffaretle karşı karşıya kalmayacağı şeklinde olduğunu belirtir ve onların cehennemde olduğu görüşünü benimsemiştir. İbn Abdilberr “والله أعلم” (Allah en iyi bilendir) diyerek temkinli bir ifadenin ardından devam eden satırlarda yine ilim ehli olarak nitelediği bir kesimin müşrik çocuklarının cennette oldukları görüşünü benimsediklerini aktarır. Burada fitrat hadisi ve bu meyanda birçok rivayet zikrederek onların delillerini ortaya koyar. Tüm bu aktarımların ardından kendisinin tevakkuf ehlinden olduğunu gösteren değerlendirmelerde bulunur.⁵⁹

Kâdî İyâz (ö. 544/1149) mesele hakkındaki görüşleri ve delillerini aktardıktan sonra, “وكل هذا راجع إلى ما قدره الله تعالى في سابق علمه وأزلى مشيئته” (Bütün bunlar Allah’ın ilminde yer aldığı şekilde ve ezeli meşietine göre O’nun tarafından takdir edilmiştir) demek suretiyle

⁵⁶ İbn Hibbân, *Sabîhu İbn Hibbân*, 1/336-350.

⁵⁷ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb Hattâbî, *İ’lâmü’s-sünen* (Mekke: Câmiatu Ummu’l-kurâ, 1988), 1/718.

⁵⁸ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 6/333.

⁵⁹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdülber, *el-Ecvibetü’l-müstev’ibe fi’l-mesâ’ili’l-müstagrîbe fi kitâbi’l-Buhârî* (Riyad: Vakfu’s-selâm, 2004), 201-216.

müşrik çocuklarının ahiretteki durumlarına ilişkin neticenin Allah'ın meşietinde olduğunu ifade eder.⁶⁰

Kirmânî (ö. 786/1384) Beyzavî'den alıntıladığı, “الثواب والعقاب ليسا بالأعمال وإلا لزم أن لا يكون الذراري لا في الجنة ولا في النار بل الموجب لهما هو اللطف الرباني والخذلان الإلهي المقدر لهم في الأزل (Mükâfat ve ceza amellere göre değildir. Aksi halde çocukların cennette ve cehennemde olmamaları gerekirdi. Cennet ve cehennem için gerekli olan ezelde takdir edilen Rabbanî lütuf ve hızlandır. Çocuklar hakkında tevakkuf etmek vaciptir. Onlardan cennette olanlar yaşasalardı cennet ehlinin amelini cehennemde olanlar da cehennem ehlinin amelini işleyeceklerdi) ifadelerden yola çıkarak, müşrik çocuklarının doğrudan cennet ya da cehennemde olmaması gerektiğini, çünkü yaşasalardı kiminin cennetlik kiminin de aksi ameller işleyerek cehennemlik olabileceğini, bu sebeple doğrusunun tevakkuf olduğunu belirtir.⁶¹

Molla Gürânî (ö. 893/1488) kâfir çocuklarının babaları hükmünde oldukları şeklinde dolaylı ve bir yönüyle kapalı bir yorumda bulunur.⁶²

Kastallânî'ye (ö. 923/1517) gelindiğinde kendisi konuya dair farklı görüşlere değindikten sonra, “بأن ذلك بعد أن يقع الاستقرار في الجنة أو النار، وأما في عرصات القيامة فلا مانع من ذلك” (Cennet veya cehennemde olduklarına karar verildikten sonra arafta kalmalarında da bir mani yoktur) ifadelerinden de anlaşıldığı üzere müşrik çocuklarının arafta kalmalarında bir engel bulunmadığını söyler.⁶³ Bu görüşünün tevakkuf yaklaşımına temel olduğu, eserinin ilerleyen kısımlarındaki izahlarından anlaşılmaktadır.⁶⁴

Süyûtî'ye (ö. 911/1505) göre müşrik çocukları Müslümanlara saldırmadıkça öldürülmez. Ancak onlarla alakalı dinî hüküm, babalarının dini üzerine olduğu şeklindedir.⁶⁵ Zekeriyâ el-Ensârî de (ö. 926/1520) aynı görüştedir.⁶⁶

Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) tıpkı Molla Gürânî gibi müşrik çocuklarının dünya işlerinde babalarına tabi olduklarını söyleyerek konuya dair net bir cevap vermeyenler arasındadır.⁶⁷ Keşmirî (1875-1933) de aynı şekilde böyle çocukların dünyevî hükümler itibarıyla babalarına

⁶⁰ Kâdî İyâz, *İkmâlül-Mu'lim bi-fevâ'id fi şerhi Şahîhi Müslim*, 8/151.

⁶¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîbi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabi, t.y.), 4/153.

⁶² Molla Gürânî, *el-Kevs erü'l-cârî*, 6/31.

⁶³ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr Kastallânî, *İrşadü's-sâri li şerhi Sahîbi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü'l-kübrâ, 1323), 2/471.

⁶⁴ Kastallânî, *İrşadü's-sâri*, 9/348.

⁶⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *et-Tevşîh 'ale'l-Câmi'i's-Şahîh* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1998), 1988.

⁶⁶ Ebü Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî Zekeriyâ el-Ensârî, *Tuhfetü'l-bârî 'alâ bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2005), 6/128.

⁶⁷ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-me'âtib şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh* (Beirut: y.y., 2001), 1/267-268.

tabi olduğunu söyler⁶⁸ ancak devam eden satırlarda, “فالمسئلة هي التوقف” (Bu meselede tevakkuf gerekir) şeklindeki yorumuyla görüşünün tevakkuf olduğunu açıkça belirtir.⁶⁹

Son dönem ulemanın genel eğilimi müşrik çocuklarının cennete gireceği şeklindedir.⁷⁰ Ancak nadiren de olsa Takıyyuddin Muhammed gibi bu konuda hususi eserler kaleme almış isimler tevakkuf görüşünü benimseyebilmişlerdir.⁷¹

3. Muhaddislerin Görüşleri Çerçevesinde Genel Bir Değerlendirme

Müşrik çocuklarının ahiretteki durumlarına ilişkin ifade edilmesi gereken ilk ve en temel husus bu meselede varit olan rivayetler arasında ciddi bir çelişkinin varlığıdır. Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Ma'zerî (ö. 536/1141) gibi isimler bu işkâle özellikle işaret etmişlerdir.⁷² İbn Abdilber (ö. 463/1071), “وهي كلها أسانيد ليست بالقوية ولا يقوم بها حجة” (Konuya dair rivayetlerin tamamı kuvvetli olmayan ve delil olarak kullanılmayacak senetlere sahiptir) demek zorunda kalmıştır.⁷³

Rivayetler arasındaki bu teâruz ulemanın metinlere yaklaşımını ve yorumlama biçimlerini de ciddi manada etkilemiş ve hadisçiler arasındaki fikri ayrışma artarak devam etmiştir. Kâdî İyâz bu durumu, “واختلاف هذه الظواهر بسبب اضطراب العلماء في ذلك” (Bahse konu bu vakıaların ihtilafı, ulemanın bu konuda yaşamış olduğu fikrî çıkmazlar/ıstırab sebebiyledir) sözleriyle ifade etmektedir.⁷⁴ Bahse konu ihtilaf iki yönde ilerlemiştir. Bunlardan ilki, konuya dair hadislerin farklı anlaşılmaya müsait olması ve bu sebeple ulemanın muhtemel yorumlamalardan birini seçmesine dayalıdır. Örneğin; “الله أعلم بما كانوا عاملين” (Allah ne yapıp edeceklerini en iyi bilendir) rivayeti bu versiyonuyla nakledilmenin yanı sıra, fitrat hadisi, müşrik çocuklarının babalarının hükmüne tabi olduklarını bildiren rivayet ve hatta Hz. Hatice'nin İslâm'dan önceki çocuklarının durumunu sorduğu haberle birlikte hadis literatüründe yer bulmuştur. Keza aynı metnin ziyadesiz hali dahi yorumlamaya açıktır. Zira bu konudaki bilginin Allah'a ait olduğunu ifade eden hadisteki bahse konu bilgi, cennet ya da

⁶⁸ Keşmirî, *Feyzü'l-bârî*, 224-225.

⁶⁹ Feydul bari 3/81-82

⁷⁰ Kamil Miras ile bu meselede müstakil çalışmalar kaleme almış olan Dübeyhi, Abdulazîz Ruşeyd el-Eyyûb, Ahmed Yusuf en-Nisf ve Muntasır Nasır Muhammed Esmer, Demirci ve Aytekin gibi isimler müşrik çocukların ahirette cennetlik oldukları görüşünü benimsemektedirler. Kâmil Miras, *Sabîb-i Buhârî Mubtasarı Tecrîd-i Sarîb Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 4/599; Arif Aytekin, “İslamda Müşrik Çocuklar Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 30 (2008), 137; Süleymân b. Muhammed Dübeyhî, *Ehâdîsu'l-'akâdeti el-mutevebbemu işkâlubâ fi's-sabîbahayn* (Riyad: Mektebetu dâri'l-minhâc, 1427), 654-659; Abdulazîz Ruşeyd Eyyûb, “Masîru etfalil müşrikîn fi'l-âhirati”, *Havliyyetü kâilliyeti'd-dirâsâti'l-islâmiyyeti'l-arabiyye* 2/8 (2018), 957-1024; Muntasır Nâsır Muhammed Esmer, “el-Ehâdîsu'l-vâride fi masîri'l etfali fi'l-âhire”, *Mecelletü Câmîati Dimeşk*, (2010), 17.

⁷¹ Takıyyuddin Muhammed, *el-Kavlu'l-müstebîn fi hukmi etfali'l-müşrikîn* (b.y.: y.y., t.y.), 1-10.

⁷² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.), 4/31; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sikillî Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim* (Tunus: Dâru't-Tünûsiyye, 1988), 3/319.

⁷³ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber, *el-İstizkârü'l-câmi' li mezâhibi'l-fukahâi'l-emsâr ve ulemâi'l-aktâr* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2000), 3/114.

⁷⁴ Kâdî İyâz, *İkmâlî'l-Mu'lim*, 8/150.

cehennem şeklinde farklı suretlerde mütalaa edilebilmiştir.⁷⁵ Nitekim fitrat kelimesinin manası üzerinde de ittifakın olduğunu söylemek zordur. Bu bağlamda fitrat; İslâm, hilkat, babalarının dini ya da İslâm'a müheyya olmak gibi farklı şekillerde yorumlanmış⁷⁶ ve bu muhtemel anlamların her biri ilgili hadisten çıkarılacak hükmü doğrudan etkileyebilmiştir.

Muhaddislerin hadis yorumlamalarına ilişkin ikinci ayrışma noktası ise metinlerin zahirine dayalı izahlar sebebiyle ortaya çıkmıştır. Örneğin, “الوائدة والموودة في النار” (Kız çocuğunu diri diri gömen de gömülen kız çocuğu (annesi olarak da anlam verilmiştir) da cehennemdedir) rivayetindeki “الموودة” kelimesinin zahiri üzerinden yorumlamalarda bulunarak müşrik çocuklarının cehennemde olduğunu söyleyen bir kesim oluşmuştur. Zahire dayalı bu bakış İbn Teymiyye⁷⁷ ve İbnü'l-Kayyim⁷⁸ gibi isimleri konuya dair herhangi bir değerlendirmede bulunmayarak müşriklerin çocukları hakkında mutlak hüküm verilemeyeceği, onların bir kısmının cennette ve bir kısmının cehennemde olacağını söylemeye itmiştir.⁷⁹ Ancak yorumda bulunanlar hadiste yer alan “الموودة” kelimesinin aslının “موودة لها” olduğunu ve “diri diri gömülen çocuğun annesi”ne raci kılınması gerektiğini söylemişlerdir. Zira bu hadisin sebep-i vürûdu da çocuğunu gömen bir annenin durumuyla alakalıdır.⁸⁰ Müşrik çocuklarının ahiretteki durumlarına ilişkin çözüm arayışlarının bir yönünü de zamanın değişimiyle yaşanmış olması muhtemel hükmî değişim oluşturmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak; İbn Abbas'ın “اللَّهُ أَكْبَرُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ” rivayetini duyuncaya kadar müşrik çocuklarının ateşte olduğunu söylemesine ilişkin rivayet dile getirilmiştir. Akabinde fitrat hadisinin söyleniş zamanı feraize ilişkin hükümlerin netleşmesiyle irtibatlandırılmıştır. Buna göre buradaki “fitrat” kavramının ahirete ilişkin hususlar değil dünyevî bazı ahkâmı alakalı olduğu dile getirilmiştir.⁸¹ Modern bazı çalışmalarda ise Hz. Peygamber'in İslâm'ın ilk zamanlarında müminlerin Cahiliyye Dönemi'ne dair bağlarını tamamen koparmak için böylesi çocukların cehennemde olduklarını söylediği, İslâm mukavemet gösterince de tüm çocukların cennette oldukları şeklinde üslubunu değiştirdiği iddia edilmiştir.⁸² Ancak bu görüşlerin hepsi mukabili rivayetler dikkate alınmadığında mantıklı gibi gözükse de konuya dair muarız metinlerle birlikte düşünüldüğünde yeterli olmamaktadır.

Netice olarak muhaddisûn, “konuyu düşünce planında en ayrıntılı bir şekilde irdeleyip ilgili hadisleri ve ayetleri uzun uzadıya şerh ve tefsir etse de belli bir prensip üretememiş”tir.⁸³

⁷⁵ Zekeriyâ el-Ensârî, *Tuhfetü'l-bârî*, 3/461; Tahâvî, *Şerhu Müşkilî'lâsâr*, 15; Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed, *Nubabu'l-efkâr fi tenkîhi nebâbi'l-ebbâr*, 6/415-418; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ibtilâfü'l-musallîn*, 1/349.

⁷⁶ Abdulkadir Evgin, “Hadislerde ‘Fitrat’ Kavramı ve ‘İslam Fitratı’ Söyleminin Tenkidi”, *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/1 (2003), 97-103.

⁷⁷ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâva* (b.y.: Dâru'l-vefâ, 2005), 4/310-315.

⁷⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Keşf li-müşkilî's-Şahîhayn*, 2/366.

⁷⁹ Konuya dair ayrıntılı bilgi için bk. Dübeyhî, Süleyman b. Muhammed, Ehâdisü'l-akide, Riyâd: Mektebetül minhac, 1427), s. 652.

⁸⁰ Azimâbâdî, *Arnu'l-ma'bûd*, 12/322.

⁸¹ Tahâvî, *Şerhu Müşkilî'lâsâr*, 4/15.

⁸² Arif Aytakin, “İslamda Müşrik Çocuklar Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 30 (2008), 126.

⁸³ Aytakin, “İslamda Müşrik Çocuklar Meselesi”, 126.

Öyle ki bu konuda ulemâya ait icmânın olduğunu dile getiren isimler, bu görüş birliğinin mahiyeti noktasında dahi ayrıışmışlardır. Örneğin, İbn Abdilberr ve İbn Battâl'a göre üzerinde icmâ edilen görüş "meşiet",⁸⁴ Nevevî ve Birgivî'ye göre "cehennem",⁸⁵ İbn Melek'e göre de tevakkuftur.⁸⁶ Dolayısıyla hadis uleması ilgili rivayetlere kimi zaman sadece fikhî açıdan yaklaşmışlardır.⁸⁷ Keza, Kütüb-i Sitte müellifleri başta olmak üzere birçok hadis musannifinin eserlerinde kendi görüşlerini en açık ifade ettikleri kısımların bâb başlıkları olduğu malumdur. Ancak onların müşrik çocuklarının ahiretteki durumlarına ilişkin net başlıklandırmalar yapmadıkları görülür. Kelâm ilmi muvacehesinde bakıldığında müşrik çocuklarının ahiretteki durumlarına ilişkin on'a yakın iddia ortaya atılmışken, hadis uleması bunlara genellikle sadece ismen değinmiş ve bahse konu iddialardan cennet, cehennem ve tevakkuf üzerinden ilerlemişlerdir. Zira cennette hizmetçi olacakları, imtihan edilecekleri, toprak olacakları ya da diğer ihtimallere ilişkin rivayetlerin hepsi de zayıftır.⁸⁸ Öne çıkan ve kabul gören yaklaşımlar ise cennet, cehennem, tevakkuf⁸⁹ görüşleridir. Bununla birlikte nadiren cennette hizmetçi ya da araf görüşlerini doğrudan kabul etmese de gündeme taşıyan isimler olmuştur. Hadis uleması müşrik çocuklarının akıbetine ilişkin ortaya atılan iddiaların taksimine dair fikri müşterekte bulunmadıkları gibi çözüm önerileri noktasında da netlik yakalayamamışlardır. Tüm bu karışıklık ve anlamlandırmadaki zorluklara rağmen kısmen netlik arz eden husus, hadis ulemasının genel olarak tevakkuf görüşünü benimsemeleridir. Bunda konuya dair rivayetlerin çözüme kavuşturulmasındaki zorluğun etkili olduğu açıktır. Ancak tevakkufun keyfiyeti dahi kendi içerisinde ayrıışmıştır. Zira ilk dönem musannefatı içinde sadece rivayetleri aktarmakla yetinenler olmuştur. Aynı şekilde müşrik çocuklarının uhrevî durumunun Allah'ın meşietinde bulunduğunu söyleyenler ya da din ve dünya hükümlerinde babalarına tabi olduklarını ifade edip neticeye dair net ifadeler kullanmayanlar mevcuttur. Sonuç itibarıyla bu yaklaşımlar bir yönüyle tevakkuf olarak nitelenebilir.

4. Müşrik Çocuklarının Cehennemde Olduğu Görüşünü Savunan Kalam Fırkaları

⁸⁴ İbn Abdülber, *et-Tembîd*, 96; Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'î's-Şabîh* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 3/333.

⁸⁵ Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *Şerhun'n-Nevevî alâ Sabîbi Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-turâsî'l-Arabî, 1392), 16/ 208; Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız. Ahmet Taşdemir, "Müslüman Çocukların Ahiretteki Durumları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XI/1 (2013), 507.

⁸⁶ Muhammed b. Abdüllatif er-Rûmî el-Hanefî İbn Melek, *Şerhu Mesâbibi's-sünne* (Kuveyt: Vizâratu'l-evkâf, 2012), 1/113.

⁸⁷ Örneğin mezkûr rivayetlerde; savaşta kadın ve çocukların sütre yapılması, öldürülmeleri gibi hükümler üzerinden çok uzun izahlar getirilmiştir. İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'î's-Şabîh*, 5/168-169; Kastallânî, *İrşadü's-sâri*, 5/146.

⁸⁸ Konuya dair rivayetlerin değerlendirmesi adına ayrıca bakınız. Muntasır Nâsir Muhammed Esmer, *el-Ehâdîsu'l-nârîde fî masîri'l etfâli fi'l-âhire*, t.y., 17.

⁸⁹ Tevakkuf ile meşietin birbirinden bazı farkları olduğu ifade edilmiştir. Abdülazîz Ruşeyd Eyyûb, "Masîru etfalil müşrikîn fi'l-âhiratı", *Havliyyetü külliyyeti'd-dirâsâti'l-islâmiyyeti'l-arabiyye* 2/8 (2018), 990. Ancak üst bir bakışla yaklaşıldığında meşiette de bir hüküm vermeme Allah'a bırakma söz konusu olduğu için tevakkufu irtibatlı ve bir yönüyle benzerlik arz etmektedir.

Müşrik çocukları meselesini kelim ekolleri açısından incelemeye başlamak için makâlât ve milel-nihal türü eserlere müracaat etmek elzemdir. Eserlerine ulaşmakta problem yaşadığımız fırkaların görüşlerinin tespitinde bunlar kilit rol oynamaktadır. Onların cehennemlik olduklarını söyleyen fırkaların tespitini yapmak için bu eserlere baktığımızda bahse konu yaklaşımı benimseyenlerin çoğunlukla Hâricîler olduğu dikkat çekmektedir. Hâricîler, içlerindeki birkaç istisna fırka dışında, müşrik çocuklarının cehennemde olduğu görüşünü kabul etmişlerdir. Bu istisnalar Sufriyye ve Meymûniyye'dir.⁹⁰ Mezkûr fırkalar müşrik çocuklarının cennette olduğunu söyleyerek Hâricîlerin geneline muhalefet etmiştir. Hâricîler içerisinde azınlık sayılabilecek Se'âlibe ve Şebîbiyye ise bülüğ çağına erip İslam'a davet edilene kadar ne mümin ne de müşrik çocuklarının, iman ehli ya da kâfir şeklinde nitelenemeyeceğini iddia ederek Hâricîlerin ekseriyetine muhalefet edenler sınıfına girmişlerdir.⁹¹ Müşrik çocukları meselesine dair bu ihtilaflar Hâricî grupların birbirlerini tekfir etmesine kadar gitmiştir. Mesela Hâricîlerden Sufriyye bütün konularda Ezârika'ya uyduğu halde, çocuklara azap edilmesi hususunda onlardan farklı düşünür. Bu sebeple Sufriyye Ezârika'yı, Ezârika da onları tekfir etmiştir.⁹²

Hâricîlerin büyük bir bölümünü teşkil eden Ezârika ve Acârîde fırkaları müşrik çocuklarının cehennemde azap görecekları söylemişlerdir.⁹³ Ezârika'ya göre onların hükmü babalarının hükmü gibidir. Dolayısıyla müşrik çocukları babalarıyla beraber cehennemdedir.⁹⁴ Acârîde fırkası da müşrik çocuklarının babalarıyla beraber cehennemde olduğunu iddia etmiştir.⁹⁵ Bu fırkaların benimsedikleri bu görüşün kaynağı hadislerdir. Nitekim Hz. Peygamber'den rivayet edilen ve "Onlar babalarındandır" hükmünü içeren hadisler vardır. Yukarıda da zikrettiğimiz bu hadislerden biri şöyledir: Hz. Aişe Hz. Peygamber'e müminlerin çocuklarını sormuş, o da "Onlar babalarındadır" buyurmuştur. Hz. Aişe "amelsiz mi" diye sorduğunda ise Hz. Peygamber "onların ne amel işleyeceklerini Allah bilir" demiştir. Hz. Aişe bu defa müşriklerin çocuklarını sormuş, Hz. Peygamber "onlar babalarındadır" şeklinde cevap vermiştir. Hz. Aişe yine "amelsiz mi" dediğinde, Hz. Peygamber de "onların ne amel işleyeceklerini Allah bilir" ifadesini kullanmıştır.⁹⁶ Bu rivayeti tetkik ettiğimizde öncelikle belirtmemiz gereken husus rivayetin çocukların uhrevi durumuyla ilgili olduğudur. Çünkü farklı hadislerde de geçen⁹⁷ "onlar babalarındadır" ibaresinin dünyevi meselelere müteallik olduğunu söyleyen âlimler vardır.⁹⁸ Ancak bu rivayette Hz. Aişe'nin "amelsiz mi" sorusunun hiçbir ameli olmadığı halde ölen birinin ahiretteki durumunu öğrenmeye yönelik olduğu açıktır. Bu sebeple hadisin defin, miras gibi fikhî meselelere taalluk ettiğini söylemek güçtür.

⁹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 101; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 149.

⁹¹ Eş'arî, *Makâlât*, 97, 115, 116.

⁹² Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Pîr Nasrî (b.y.: Dâru'l-meşrik, 1992), 67.

⁹³ Eş'arî, *Makâlât*, 89; Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, 69; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 148.

⁹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 89.

⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 148.

⁹⁶ Nasîruddîn Elbânî, *Sabîhu ve Da'îfu Süneni Ebî Dâvud* (İskenderiye: Merkezi'n-nûr, t.y.), 10/ 212.

⁹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *Sabîhu'l-Buhârî* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 2002), Cihâd 144.

⁹⁸ Şah Veliyullah Dehlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa* (Beyrut: Dâru'l-cil, 2005), 1/ 284.

Görüşlerini, muteber hadis kaynaklarında yer alan ve sahih olarak nitelenen bir rivayete dayandırmaları, Hâricîlerin en azından bu mesele özelinde genel eğilimlerine uygun olarak naklî delile başvurma açısından tutarlı olduklarını gösterir. Çünkü hadis sıhhat bakımından üzerine hüküm bina edilme salahiyetine rağmen bu konuda Haricîlerin karşısında yer alan ve rivayetleri göz ardı eden Mu'tezile vb. fırkalar tarafından dikkate alınmamıştır.⁹⁹ Meselenin çözümü noktasında başvurulması gereken naklî delil kullanımı, yöntem bakımından Hâricîlerin elini güçlendirmiştir. Bize göre uygun haberlerin delil olarak kullanılması, hele de o haber bir mesele hakkında hususan varid olmuşsa, ilim yapmanın gereğidir. Fakat burada tenkide açık husus Hâricîlerin sadece kendi görüşlerini destekleyen rivayeti kullanmalarındır. Nitekim müşrik çocuklarının cennete gireceğini bildiren hadisler de vardır.¹⁰⁰ Bu hadisleri sened ve metin itibarıyla kıyasladığımızda aralarında bir denklik bulunduğu ve delalet yönünden farkın olmadığı görülür. Nakilleri kullanma açısından tutarlı bulduğumuz Hâricîlerin, teâruz içeren rivayetleri tercihte aynı tutarlılığı gösterdiğini söylemek mümkün değildir. Buna göre Hâricîleri yöntem olarak çelişkiye düşüren ve sadece cehennem hadisini dikkate almaya yönelten başka bir sebep olmalıdır. Hemen belirtmekte fayda var ki biz bu sebebin siyasi olduğunu düşünüyoruz.

Hâricîlerin yönteminin siyasi olduğu düşüncesine bizi sevk eden, onların diğer Müslüman mezheplere hatta kendi aralarında muhalif olanlara karşı tutumlarıdır. Zira fırkalar kendi düşünceleri üzerine oluşturdukları inanç tasavvurunu hayata geçirmek için diğer Müslümanlarla olan ilişkilerini zemin olarak kullanmışlardır.¹⁰¹ Bunun neticesinde Müslümanlar birbiriyle farklı alanlarda mücadelelere girişmişlerdir. Hâricîler de bu mücadele kapsamında, birçok meselede muhaliflerini küfürle itham etmişlerdir. Bu itham, fıkri çerçevede kalmamış, yaptırma da dönüşmüştür. Muhalifleriyle silahlı mücadele de yürüten Hâricîler bu mücadelelerde hem fiziksel hem de psikolojik olarak üstünlük sağlamak amacıyla muhaliflerinin kadınlarını ve çocuklarını dahi öldürmeyi caiz görmüşlerdir.¹⁰² Tabii bu davranışlarını meşru hale getirmek için de müşrik çocukları meselesine cehennemde olduklarına dair rivayet üzerinden yaklaşmışlardır. Kendilerine göre müşrik olan muhaliflerinin çocuklarının da babalarından bir farkı yoktur ve öldürülmeleri caizdir. Nuh Suresi'nde geçen "...onlar facir ve kâfirden başka doğurmazlar"¹⁰³ ayeti de bu hususta onlara mesnet olmuştur. Mücadele ettikleri, onlara göre kâfir/müşrik olanların çocukları da mezkûr ayet gereğince kâfir/müşriktir; öldürülmeleri caizdir.

Müslüman toplumu İslam'ın gereklerini yerini getirme anlamında yeterli görmeyen Hâricîler kendilerince onu düzeltmek için bir takım şiddet yollarına başvurmuşlar ve kendileri

⁹⁹ Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebâr, *Şerbu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TÜYEK, 2013), 2/ 292.

¹⁰⁰ Buhârî, *Sabîh*, Ta'bir 48.

¹⁰¹ Yunus Öztürk, "Giriş Yerine İslam Düşüncesinde Cennet ve Cehennem Ebediliği Tartışmaları", *Rahmet-i İlahiyye Burhanları ve İnsanların Akâde-i İlahiyyelerine Bir Nazar* (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 20.

¹⁰² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 140.

¹⁰³ Nûh 71/27.

dışında kalan Müslümanları tekfir ederek öldürülmelerine cevaz vermişlerdir.¹⁰⁴ Nitekim Ezârîka'ya göre kendilerinin yaşadığı bölge dışındaki Müslümanlar dahi kâfirdir.¹⁰⁵ Tekfir konusunda bu denli katı ve sınır tanımaz politika izleyen bir fırkanın müşrik çocukları konusunda da bu katı politikasını devam ettirdiği görülmektedir. Acârîde fırkasının bir kolu olan Mükremiyye müşrik çocukları meselesinde daha ileri giderek onları babalarından ayrı bir insan olarak bile görmemişler, onların babalarının rüknü yani parçası olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁶ Buna göre Hâricîler nezdinde müşrik olan babalarının azap görmesinin doğal sonucu olarak çocuklar da azap göreceklerdir.

5. Müşrik Çocukları Hakkında Tevakkuf Görüşünü Benimseyen Kalam Fırkaları

Müşrik çocuklarının cennette veya cehennemde olduğuna dair görüşlerini savunanların yanı sıra bir de onlar hakkında cennette veya cehennemdedir şeklinde hüküm vermeyenlerin olduğunu söylememiz gerekir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere “hüküm vermemekten kaçınanlar”ı dört kategoriye ayırabiliriz:

1. Tevakkuf edenler,
2. Susanlar,
3. Allah'a bırakanlar,
4. İmtihana tabi tutulacaklarını söyleyenler.

Bu görüşlerden herhangi birini savunanlar neticede müşrik çocukları hakkında kendileri bir hüküm vermemişler, hükmü ya Allah'ın takdirine ve bilgisine ya da imtihanın sonucuna bırakmışlardır. Bu sebeple biz bu görüşlerin hepsini hüküm vermeyenler anlamında *tevakkuf*¹⁰⁷ edenler başlığı altında toplamayı uygun gördük.

Hâricîlerden bazı gruplar hem mümin hem de müşrik çocuklar hakkında hüküm vermeyi uygun görmemişlerdir. Mesela Acârîde'nin bir kolu olan Saltiyye kendilerine uyan ve teslim olanlara dost olduklarını fakat onların çocuklarından beri olduklarını söylemiştir. Çünkü onlara göre çocuklar henüz İslam'ı idrak etmemiştir.¹⁰⁸ Henüz Müslüman olmayan bu çocukların ileride iman ve küfürden hangisini tercih edeceğinin bilinmemesi Saltiyye'yi onlardan uzak durmaya itmiştir. Acârîde'den başka bir kavim de İslam'ı idrak edip kabul veya reddedene kadar hem mümin hem de müşrik çocuklarına ne dostluk ne düşmanlık yapılacağını söylemiştir.¹⁰⁹ Hâricîlerin ılımlı gruplarından biri sayılan İbâziyye hüküm belirtmekten kaçınan bir diğer fırkadır. Onlar müşrik çocukları konusunda tevakkuf etmiş,

¹⁰⁴ Rabiye Çetin, “Haricilik”, *Kelam Tarihi ve Ekolleri*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay, 2018), 64.

¹⁰⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 89.

¹⁰⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 100.

¹⁰⁷ Tevakkuf, aralarındaki teâruzun giderilemediği iki hadisle de amel etmeyip bir çözüm bulununcaya kadar beklemektir. Osman Demir, “Tevakkuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/ 579.

¹⁰⁸ Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, 72.

¹⁰⁹ Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, 73; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 149.

intikam için azap görmelerinin ya da lütuf olarak cennete girmelerinin caiz olduğunu söylemiştir.¹¹⁰ Kaynaklarda bu firkaların tevakkuf görüşünü tercih etme nedenlerine dair bir bilgi yer almasa da delillerin tearuzunun onları bu görüşe sevk ettiğini söylemek mümkündür.

Ehl-i sünnetin bir kısmı da müşrik çocukları konusunda tevakkuf etmiştir.¹¹¹ Tévakkuf görüşünü benimseyenler arasında Ebû Hanîfe¹¹² (ö. 150/767) gibi büyük âlimler vardır.¹¹³ Ebû Hanîfe deliller arasındaki tearuzdan dolayı bu görüşü seçmiştir.¹¹⁴ Bu meselenin tartışma konusu yapılmasının sebebi de mezkûr tearuzdur. Bunun yanında Hz. Peygamber'den gelen bazı rivayetler de onun bu hususta hüküm vermediğini göstermektedir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Onların ne yapacaklarını Allah bilir".¹¹⁵ Bu hadis Hammâd ve diğerlerinin tevakkuf görüşünü seçmesine neden olmuştur.¹¹⁶ Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir başka meşhur hadis de şöyledir: Hz. Aişe'den şöyle rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber Ensar'dan bir çocuğun cenazesine çağırıldı. Ben de "Ey Allah'ın resulü, ne mutlu o çocuğa. Cennet serçelerinden bir serçe oldu. Ne bir günahı var ne de bir kötülük gördü" dedim. Hz. Peygamber "Öyle olmayabilir ey Aişe. Allah Teâlâ cennet ehlini cennet için yarattı. Onlar babalarının sulblerindedir. Cehennem ehlini de cehennem için yarattı. Onlar da babalarının sulblerindedir" buyurdu.¹¹⁷ Bu rivayetlerde Hz. Peygamber müşriklerin çocukları hakkında bir hüküm vermeyip durumlarını Allah'ın ilmine bırakmaktadır.

Tevakkuf eden âlimlerden bazıları *misak*¹¹⁸ görüşünü ortaya koymuştur. Ayette buyrulduğu üzere Allah Teâlâ Ademoğullarının sulbünden zürriyetlerini almış ve "Ben sizin rabbiniz değil miyim" diye sormuştur. "Bilakis rabbimizsin" denilerek cevap verilmiştir.¹¹⁹ Bu âlimlere göre Allah insanları küfür ve imana meyilli olarak yaratmıştır ve yarattıktan sonra da onlardan söz almıştır. Saadet ehli bu misakı gönüllü olarak, samimi şekilde, şekavet ehli ise gönülsüz olarak vermiştir. Müşrik çocukları bu sözü nasıl verdilerse ahiretteki durumları da

¹¹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 111; Şchristânî, *el-Mîlel ve'n-nibal*, 157.

¹¹¹ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerbi Sabîbi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matbatü'l-kübra'l-emiriyye, 1323), 9/ 349; Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Saîd Kırmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerbi Sabîbi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1981), 7/ 153.

¹¹² Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1998), 292; Ebu'l-Muîn Nesefî, *Babru'l-kelem*, 136.

¹¹³ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sabîbi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, t.y.), 8/ 30. Tûrî Fahreddin Râzî'nin müşrik çocuklarının cehennemde olduğu görüşünü benimsediğini söylese de Râzî de tevakkuf eden âlimler arasındadır. Nitekim o tefsirinde Hud suresi 44. ayeti yorumlarken "...iş bitirildi" cümlesine göre Allah kâfirlerin günahları sebebiyle çocukları boğar mı sorusuna şöyle cevap vermiştir: Doğru olan şudur ki Allah'a itiraz edilmez. O'nun yaptıklarından sual olunmaz. Bu cevaba göre Râzî çocuklar hakkında verilecek hükümlerin Allah'ın dilemesinde olduğunu söylemekte yani tevakkuf görüşünü benimsemektedir. Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420), 244.

¹¹⁴ Ebu'l-Muîn Nesefî, *Babru'l-kelem*, 136.

¹¹⁵ Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sabîbu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, t.y.), Kader 6.

¹¹⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sabîbi'l-Buhârî*, 8/ 30.

¹¹⁷ Müslim, *Sabîb*, "Kader" 6.

¹¹⁸ Misak, Allah ile peygamberler ve kullar arasında gerçekleşen antlaşma anlamında kullanılmaktadır. Salime Leyla Gürkan, "Misak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/ 172.

¹¹⁹ A'râf 7/ 172.

öyle olacaktır.¹²⁰ Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) İbn Abbâs'tan şöyle bir rivayet aktarmıştır: İbn Abbâs'a müşrik çocuklarının durumu sorulmuş o da şöyle demiştir: “Allah onlardan birinci misakı aldı; ömürlerini tamamlamayacaklar, rızık almayacaklar, günah işlemeyecekler. Birinci misak üzere öldüler. Allah biliyor ki onlar müttakidiler; bu misakı bozmamışlardır. Fakat onların kalplerinde iman mı var şüphe mi var onu yalnızca Allah bilir”.¹²¹ Bu rivayetler misak görüşünü desteklese de birinci misakla ilgili elimizde bir delil olmadığı için elest bezminde bazı ruhların gönüllü bazılarının ise gönülsüz olarak misak verdiğine dair düşünce de hiçbir delile dayanmadığını, bunların tamamen sübjektif fikirlerden öteye gitmediğini söyleyebiliriz. Hal böyle olunca bu düşünceyi savunmak da mümkün olmamaktadır. Gönüllü misaka dayanak olarak gösterilen Âli İmrân Suresi 83. ayette¹²² bahsedilen gönüllü-gönülsüz boyun eğme ise dünya hayatıyla ilgilidir. Teklif geldikten sonra bazı insanlar gönüllü olarak iman etmekte bazıları ise ancak ölüm geldiğinde ahiret hayatı olduğunun farkına varıp inanmakta, fakat geç kalmaktadır.¹²³

Tevakkuf içinde yer verdiğimiz sonuncu yaklaşım imtihan görüşüdür. Çünkü her ne kadar “imtihan olacaklar” şeklinde bir hüküm belirtilse de cennette ya da cehennemde olmasını imtihanın neticesine bıraktığı için bu başlıkta zikredilmesi daha münasiptir. Ehl-i sünnetin önde gelen âlimi Eş'arî (ö. 324/935-36) *İbâne*'de müşrik çocuklarının ahirette bir ateş yakılarak imtihana tabi tutulacağını, yakılan bu ateşe girmeleri emredildikten sonra itaat edip girenlerin kurtulacağını, girmeyenlerin ise cehenneme gideceğini söylemiştir.¹²⁴ Netice olarak Eş'arî müşrik çocuklarının ahirette azaba uğramasını ancak teklife olumsuz cevap vermeleriyle mümkün görmektedir.¹²⁵ Fakat bu düşünce Ehl-i sünnet akaidine muhalif olduğu için eleştirilmiştir. Çünkü buna göre çocuklar ahirette teklife muhatap olmakta¹²⁶, ahiret imtihan ve ibtila yurdu haline gelmektedir. Fakat Ehl-i sünnet akaidinde ahiret imtihan yurdu değil dünyada tabi olunan imtihanın neticesinin alındığı bir yerdir.¹²⁷

Ehl-i sünnet içinde bazı âlimlerin yaptığı küfür tanımları müşrik çocukları meselesi vb. meselelerde problem oluşturmaktadır. Buna göre Eş'arî âlimlerden Âmidî (ö. 631/1233) imanı peygamberlerin getirdiklerini tasdik, küfrü ise onların getirdiklerini tekzip şeklinde tanımlayanların tasdik ve tekzip konusunda tarafsız kalanlar hakkında hataya düştüklerini söylemektedir. Âmidî Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), küfrü tekzip şeklinde tanımlayanlardan

¹²⁰ Muhammed b. Ali b. Adem b. Musa Vellevî, *el-Babru'l-muhîtu's-seccâc fî şerhi Sabîhi'l-İmam Müslim b. el-Haccâc* (b.y.: Dâru İbni'l-Cevzi, 1436), 492.

¹²¹ Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud (Beyrut: Müessesü't-târîhi'l-Arabî, 2002), 1/ 457.

¹²² “Göklerde ve yerde bulunan herkes gönüllü-gönülsüz O'na boyun eğmişken ve döndürülüp O'na götürülecekken onlar Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar!” Âli İmrân 3/83.

¹²³ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 1/ 621.

¹²⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim Eş'arî, *el-İbâne an usûlid'-diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, t.y.), 12.

¹²⁵ Harun Çağlayan, “Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (Şubat 2014), 56.

¹²⁶ Çağlayan, “Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu”, 56.

¹²⁷ Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Lens (Kahire: Li'l-mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, 2003), 239; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1379, 3/ 246.

olduğunu ifade etmiştir.¹²⁸ Müşrik çocukları, fetret ehli ve mecnunlar gibi hem tasdik hem de tekzip etmeyen gruptandır. Bu durumda Gazzâlî'ye göre müşrik çocuklarının tasdik etmediği için kâfir olması, tekzip etmediği için ise kâfir olmaması gerekmektedir. Bu açık bir çelişkidir. Bu nedenle küfür tekzibe has kılınamaz. Çünkü "Senin doğru söylediğini biliyorum fakat sana tabi olmuyorum" denilebilir. Böyle söyleyen biri kâfir olduğu halde tekzip etmiş değildir.¹²⁹

Tevakkuf görüşünü benimsemek yani tearuz eden deliller karşısında hüküm bildirmemek ilk bakışta kabul edilebilir bir yöntem olarak görünse de meselenin çözümüne katkı sağlamadığı ortadadır. Çünkü Müslümanlar açısından problem oluşturan bir husus çözüm beklemektedir. Bu mevzuyu Allah'ın bilgisine bırakmak her konuda olduğu gibi Sünni kelamın kazandırdığı ilkesel duruş gereği doğrudur. Nitekim en doğrusunu Allah bilir. Fakat dini ve dünyevi yaşantımızı sürdürmek adına her hususta bir tercih yapma zorunluluğu da ortadadır. Hz. Peygamber'den her ne kadar mütenakız rivayetler gelmişse de bir yöntem belirleyip hükme varabilmek için bu rivayetlerin yeterli olduğu kanaatindeyiz.

Dini sahaya giren meselenin doğru bir zeminde mütalaa edilmesi adına rivayet-dirayet veya nakil-akıl arasında dengeyi gözeterek birlikte değerlendirme yapılması zorunludur. Bu hem hadislerin sarıh bir biçimde anlam kazanması hem de metinlerin taalluk ettiği hükümleri sahih surette anlamlandırmayı sağlar. Müşrik çocuklarının uhrevi durumlarına işaret eden haberlerin yorumlanmasında da aynı husus geçerlidir. Muhteviyatı ve mevzunun genişliği sebebiyle tarafımızdan müstakil olarak ele alınan bir diğer çalışmada ifade edildiği üzere Ehl-i sünnet ulemasının büyük bir kısmı bu çocukların cennette oldukları görüşünü benimsemişlerdir. Bu görüşü temellendirirken; rivayetleri telif gayretleriyle cehennem görüşünü benimseyen Hâricîlerden ayrılmışlardır. Zira bu kesim görüşlerine mesnet teşkil eden metinleri kullanırken muarız rivayetleri izah çabasına girmemişlerdir. Keza tevakkuf görüşünü benimseyen eğilime göre Ehl-i sünnetin izahları, konuyu cevapsız bırakmaması ve çözüm üretmesi itibarıyla daha nettir. Son tahlilde Ehl-i sünnetin tıpkı kendisi gibi cennet görüşünü savunan Mu'tezile ve Şia'dan da daha tutarlı bir yöntem takip ettiği söylenmelidir. Zira bu fırkalar konuya dair müşkil metinleri genellemeci bir tavırla âhâd olarak niteleyip kullanmayarak¹³⁰ -bir yönüyle- ilmi çizginin dışına çıkmışlardır. Ehl-i sünnet âlimleri ise bahse konu sahih rivayetleri akli ilkelerle destekleyerek metin-mana bütünlüğünü yakalamaya çalışmışlardır. Bir yönüyle Ehl-i sünnet uleması nakli, akli ilkeler ışığında değerlendirerek tearuz halindeki rivayetler arasında tercihte bulunmanın ve hüküm vermenin doğru yöntemini göstermişlerdir.

Sonuç

¹²⁸ Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdî (Kahire: Dâru'l-kütüb, 1423), 5/ 27.

¹²⁹ Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim b. Mecciddin İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-îmân*, thk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî (Ammân: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1996), 229.

¹³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/ 292; Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerîf el-Mürtezâ, *Resâilü's-Şerîf el-Mürtezâ* (Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, ts.), 191.

Müşrik çocuklarının ahiretteki durumlarını cehennem ya da tevakkuf şeklinde niteleyen hadisçiler ve kelamcıların görüşleri çerçevesinde elde edilen neticeler aşağıda geleceği üzere ifade edilebilir. Müşrik çocuklarının akıbetine ilişkin her ne kadar on farklı görüş bulunduğu söylene de öne çıkanlar cennet, cehennem ve tevakkuftur.

Hadisçiler açısından bakıldığında; farklı görüşlere delil olabilecek aynı kuvvette rivayetlerin bulunması sebebiyle bu mesele müşkil bir vaziyet arz etmektedir. Zira farklı yorumlanmaya müsait metin içi ibarelerin varlığı ve hadis ulemasının kendi fikri ve mezhebi eğilimlerine dayalı yönetsel tercihleri sebebiyle konu üzerinde fikri bir müşterekte bulunulamamıştır. Hadisçiler konunun asıl kabul edilebilecek başlıklarında net ve ortak bir fikir beyan edemedikleri için çoğu kez meselenin fikhî açıdan ikincil yönlerine eğilmiş ve özellikle ilk dönemlerde genel olarak hususi bablandırma yapmamışlardır.

Hız. Peygamber'den rivayet edilen hadisler her üç görüş için de delil olabilecek niteliktedir. Mezhepler de kendi sistemlerine göre üç görüşten birisini tercih etmiştir. Hâricîlerin geneli cehennemde oldukları, Mutezile, Şia ve Ehl-i sünnetin bir kısmı cennette oldukları, yine Ehl-i sünnetin diğer bir kısmı ise tevakkuf görüşünü kabul etmiştir.

Mezheplerin müşrik çocukları meselesinde Hız. Peygamber'den nakledilen hadisleri kullanırken takip ettikleri yöntemler bazı problemler barındırmaktadır. İlk olarak söylememiz gerekir ki mezhepler görüşlerini belirlerken hadislerden bazılarını delil olarak kullanıp tearuz içeren diğer hadisleri görmezden gelme eğilimindedirler. Hâlbuki görmezden gelinen hadis de tek başına değerlendirildiğinde hüküm bina edilebilir niteliktedirler. Mesela cehennemde olduklarını söyleyen Hâricîler “Onlar babalarındandır” rivayetini temel alırken İbrahim (a.s.) ile ilgili rivayete değinmemiştir. Aslında bu rivayetlerin ikisi de sahihtir ve hüküm bina edilebilir niteliktedir. Fakat Hâricîler siyasi olarak rakiplerine üstün gelmek amacıyla cehennemde oldukları görüşünü tercih etmiş, diğer rivayeti dikkate almamıştır. Cennette olduklarını ya da tevakkuf edilmesi gerektiğini söyleyen diğer fırkalar da benzer bir tutumla cehennemde olduklarını bildiren rivayeti görmezden gelmiştir. “Kimse kimsenin günahını yüklenmez” gibi genel ilkelere tutunarak görüşlerini oluşturmaya çalışmışlardır.

Mezheplerin genel itibarıyla müşriklerin çocukları meselesinde yöntem açısından doğru bir tavır sergilediğini söylemek zordur. Karşıt görüşü savunanların delillerini dikkate almadan sadece kendi sistemine uygun delillerle cehennem ve tevakkuf görüşlerini savunmak mezhebin iç dinamikleri açısından tutarlı olsa da bütüncül bir yaklaşım sergilemek adına kullanışlı değildir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1351.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. Beyrut: y.y., 2001.
- Ali el-Kârî, Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1998.
- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed Mehdî. Kahire: Dâru'l-kütüb, 1423.
- Aynî, Bedreddîn Mahmud b. Ahmed. *Nubabu'l-efkâr fî tenkîhi nebâhi'l-ebbâr*. Katar: Vizâratu'l-evkâf, 2008.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sabîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.
- Aytekin, Arif. "İslamda Müşrik Çocuklar Meselesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 30 (2008), 121-138.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *Avnu'l-ma'bûd*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415.
- Bağdâdî, Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Pîr Nasrî. b.y.: Dâru'l-meşrik, 1992.
- Beğavî, Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nümer. Riyad: Dâru't-tayyibe, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Sünenü's-sağîr*. Karaçi: Câmî'atu'd-dirâsâti'l-islâmî, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sabîhu'l-Buhârî*. Şam: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmî'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târibu'l-kebîr*. b.y.: Dâiratu'l-meârifî'l-osmânî, t.y.
- Bûsîrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâîl. *İthâfî'l-hıyere bi-zevâ'idi'l-mesânîdi'l-aşere*. Riyad: Dâru'l-vatan, 1999.

Çağlayan, Harun. “Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (Şubat 2014), 37-60.

Çetin, Rabiye. “Haricilik”. *Kelam Tarihi ve Ekolleri*. ed. Mehmet Evkuran. 55-75. Ankara: Bilay, 2018.

Dehlevî, Şah Veliullah. *Hüccetullâbi'l-bâliğa*. Beyrut: Dâru'l-cîl, 2005.

Demirci, Selim. “Kelâmî Bazı İhtilafların Kaynağı Olarak Hadisler: Müslüman Olmayanların Bulûğ Çağına Ermeden Ölen Çocuklarının Ahiretteki Durumuna Dair Bazı Rivayetler”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 50 (2016), 137-161.

Ebû Bekir Abdurrezzak b. hemmâm es-San'ânî. *Musannefu Abdurrezzak*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403.

Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedu Tayalisî*. b.y.: Dâru'l-hicr, 1999.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvud*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-arabî, t.y.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsnedu Ebî Ya'lâ*. Dımeşk: Dâru'l-me'mûn, 1984.

Ebu'l-Muîn Nesefî, Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Babru'l-kelem*. çev. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Elbânî, Nâsiruddîn. *Sabîhu ve Da'ifu Süneni Ebî Dâvud*. İskenderiye: Merkezi'n-nûr, t.y.

Elbânî, Nâsiruddîn. *Sabîhu ve Da'ifu Süneni Ebî Dâvud*. İskenderiye: Merkezi'n-nûr, ts.

Esmer, Muntasır Nâsir Muhammed. *el-Ehâdîsu'l-vâride fî mas'iri'l etfâli fî'l-âhire*, ts.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ibtilâfû'l-musallîn*. Beyrut: y.y., 1990.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim. *el-İbâne an usûlid'-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ibtilâfû'l-musallîn*. b.y.: y.y., ts. <https://ar.lib.eshia.ir/71432/0/1>

Evgin, Abdulkadir. “Hadislerde ‘Fıtrat’ Kavramı ve ‘İslam Fıtrati’ Söyleminin Tenkidi”. *Kabramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/1 (2003), 93-110.

Eyyûb, Abdulazîz Ruşeyd. “Masîru etfalil müşrikîn fî'l-âhirati”. *Havliyyetü külliyyeti'd-dirâsâti'l-islâmiyyeti'l-arabiyye* 2/8 (2018), 957-1024.

Fahredden Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtibu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *İ'lâmi's-sünen*. Mekke: Câmiatu Ummu'l-kurâ, 1988.

Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecme'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1412.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mevâridü'z-zamân ilâ zevâidi İbn Hibbân*. Dimeşk: Daru's-sikâfeti'l-arabiyye, 1992.

Humeydî, Abdullâh b. ez-Zübeyr. *Musnedu Humeydî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.

İbn Abdilber en-Nümerî, Ebû Amr Yusuf. *el-İstizkâru'l-câmi' li mezâhibi'l-fukahâi'l-emsâr ve ulemâi'l-aktâr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-müstevîbe fi'l-mesâ'ili'l-müstagribi fî kitâbi'l-Buhârî*. Riyad: Vakfu's-selâm, 2004.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Tembîd limâ fi'l-Muvattâ'a' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. çev. Mustafa Ulvi. Mağrib: Vizâratu'l-evkâf, ts.

İbn 'Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1988.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Mu'cemu's-suyûb*. Dimeşk: Dâru'l-beşâir, 2000.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu'l-Câmi'i's-Şahîh*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bâri bi şerhi imâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1379.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bâri bi şerhi imâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî*. Riyad: Mektebetu Melik Fahd, 1421.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ebvâ ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, ts.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sabîhu İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbü's-sa'âdeteyn*. Kahire: Dâru's-selefiyye, 1394.
- İbn Melek, Muhammed b. Abdüllatif er-Rûmî el-Hanefî. *Şerhu Mesâbibi's-sünne*. Kuveyt: Vizâratu'l-evkâf, 2012.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn. *Mecmû'ul-fetâva*. b.y.: Dâru'l-vefâ, 2005.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn. *Kitâbu'l-îmân*. thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. Ammân: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *el-İlelü'l-mütenâbiye fi'l-eḥâdisi aḥbâri'l-vâbiye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Keşf li-müşkili's-Şaḥîḥayn*. Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.
- İshâk b. Râhuye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî. *Müsnedü İshâk b. Râbuye*. Medine: Mektebetü'l-eymân, 1991.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: TÜYEK, 2013.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id fi şerhi Şaḥîḥi Müslim*. Kahire: Dâru'l-vefâ, 1998.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sâri li şerhi Sabîhi'l-Buhârî*. Mısır: Matbaatü'l-kübrâ, 1323.
- Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sâri li şerhi Sabîhi'l-Buhârî*. Mısır: el-Matbatü'l-kübra'l-emîriyye, 1323.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *Feyzü'l-bârî 'alâ Şaḥîḥi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sabîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Kirmânî, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Saîd. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sabîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1981.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1985.

- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî. *el-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. Tunus: Dâru't-Tûnûsiyye, 1988.
- Menâvî, Muhammed b. İbrahim. *Keşfu'l-menâhic ve't-tenâkih*. Beyrut: Dâru'l-arabiyye, 2004.
- Moğultay b. Kılıç, Abdullah. *İkmâlü Tebzi'bi'l-Kemâl*. Riyad: el-Fârûku'l-hadîsiyye, 2001.
- Molla Gürânî. *el-Kevs'erü'l-cârî ilâ riyâzi ehadîs-i'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 2008.
- Mukâtil, Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud. Beyrut: Müessestü't-târîhi'l-Arabî, 2002.
- Mürtezâ, Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerîf el-. *Resâilü's-Şerîf el-Mürtezâ*. Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sabîbu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. Riyad: Mektebetü'l-meârif, t.y.
- Nesefî, Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid Ebu'l-Muîn. *Babru'l-kelem*, çev. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Öztürk, Yunus. "Giriş Yerine İslam Düşüncesinde Cennet ve Cehennem Ebediliği Tartışmaları". *Rahmet-i İlahiyye Burhanları ve İnsanların Akâde-i İlahiyyelerine Bir Nazar*. 11-38. Ankara: Ankara Okulu, 2019.
- Pezdevî, Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Lens. Kahire: Li'l-mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, 2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *et-Tevsih 'ale'l-Câmi'i's-Şahîh*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1998.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Bedrân. Kum: eş-Şerîf er-Rızâ, 1364.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemu'l-ersât*. Kahire: Dâru'l-harameyn, 1415.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemu'l-kebîr*. Musul: Mektebetü'l-ulûm, 1983.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu Müşkilü'lâsâr*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415.

Takıyyuddîn Muhammed. *el-Kavlü'l-müstebîn fi bukmi etfali'l-müşrikin*. b.y.: y.y., t.y.

Taşdemir, Ahmet. "Müslüman Çocukların Ahiretteki Durumları". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XI/1 (2013), 501-509.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1996.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *İthâfü'l-has_îs_ bi-i'râbi mâ yüşkilü min elfâzi'l-hadîs*. b.y.: Dâru İbn Receb, 1998.

Vellevî, Muhammed b. Ali b. Adem b. Musa. *el-Babru'l-mubîtu's-seccâc fî şerhi Sabîbi'l-İmam Müslim b. el-Haccâc*. b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1436.

Yavuz, Yusuf Şevki. "A'râf", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 1991. 3/ 259.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtu meşâbir ve'l-a'lam*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 2003.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1982.

Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî. *Tuhfetü'l-bârî ulâ bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2005.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

**İKİ TOPLUM ARASINDA DİNDARLIK FARKINI ETKİLEYEN FAKTÖRLER:
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ VE ÜRDÜN ÜNİVERSİTESİ ÖĞRENCİLERİ
ARASINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME**

FACTORS INFLUENCING THE DIFFERENCE IN RELIGIOSITY BETWEEN TWO
COMMUNITIES: A COMPARATIVE STUDY BETWEEN STUDENTS OF ISTANBUL
UNIVERSITY AND THE UNIVERSITY OF JORDAN

العوامل المؤثرة في اختلاف التدين بين مجتمعين:

دراسة مقارنة بين طلاب جامعتي إسطنبول والأردنية*

Hamza FERHAN

Dr., TRT Arabi- Quality and Assurance

hamzah_f@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0858-9107>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 09 Nisan 2021 / 09 April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 31 Mayıs 2021 / 31 May 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 990-1010.

Cite as / Atf: Ferhan, Hamza. "İki Toplum Arasında Dindarlık Farkını Etkileyen Faktörler: İstanbul Üniversitesi ve Ürdün Üniversitesi Öğrencileri Arasında Karşılaştırmalı Bir İnceleme

[Factors Influencing the Difference in Religiosity Between Two Communities: A Comparative Study Between Students of Istanbul University and the University of Jordan]".

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2
(Temmuz/July 2021), 990-1010.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

* هذه المقالة مستلثة من رسالة دكتوراة للباحث بعنوان: "الحياة الدينية لطلاب الجامعة في إسطنبول وعمان" تمت مناقشتها بنجاح في جامعة نجم الدين أربكان في مدينة قونيا في تركيا عام 2020.

Öz

Elimizdeki çalışma, Türkiye ve Ürdün olmak üzere coğrafyası farklı ve din konusunda fikir birliğine varan iki ülkeden seçilmiş iki örnek üzerinden dindarlığı etkileyen faktörlere ışık tutmayı amaçlamaktadır. Hedef kitle Ürdün Üniversitesi ve İstanbul Üniversitesindeki öğrenciler olarak belirlenmiştir. Araştırmacı öğrencilerden veri toplamak için iki örneğe uygun, modern sosyoloji literatüründe yer alan inanç, ibadet, aktarım, bilgi ve duygu gibi beş dindarlık boyutundan oluşan 37 paragraflık bir anket hazırlamıştır. Anket, hem üniversitelerden hem de farklı disiplinlerden 1055 öğrenciyi örneklem üzerinden 2018 yılının ikinci yarısında uygulanmıştır. Bu makalenin odak noktası, iki örneklem arasında farklı sonuçların ortaya çıkmasını etkilediğini gösteren doktora tezindeki sonuçların gösterdiği temel yapısal faktörler olmuştur. Bu faktörlerden en önemlisi siyasi, yasama ve eğitim kurumlarıdır. Bu faktörlere ayrıca Batılı modernleşme olgusu ve son olarak da dil, âdetler ve örfler dahildir. Araştırma sonuçlarımız, üzerinde durulan yapısal faktörlerin değişen koşullarına göre sonuçların değiştiğinden emin olmak için İstanbul ve Ankara'daki üniversite öğrencilerine uygulanan önceki araştırma sonuçlarıyla karşılaştırıldı.

Anahtar kelimeler: Dindarlık, Dini Hayat, Dindarlığı Etkileyen Faktörler, Üniversite Öğrencileri, Gençlik, Modernleşme

Abstract

The study aims to shed some light on the factors affecting religiosity, study was performed on two samples from two countries, the selected countries are varied geographically, however, they have the same religion, namely Turkey and Jordan. The targeted study group was university students. Students were selected Istanbul University and the University of Jordan. A questionnaire containing 37 paragraphs that would fit both samples were distributed to the students for data collection, the questionnaire questions were divided into five dimensions of religiosity which are famous in modern sociology literature, namely: belief, worship, transactions, knowledge and emotion. The questionnaire was filled by 1055 students from both universities from different majors, sample cluster method was used for data analysis, during the second semester of the academic year of 2018. The focus of this study was the main result which were thoroughly discussed on a PhD dissertation. The obtained result analysis shows a significant difference between the two study samples. Several factors were shown to induce differences, the major factors were political, legislative and educational institution. Other influencing factors are phenomenon of Western modernity, language, customs and habits. The research results were compared with other research results which were applied to university students in Istanbul and Ankara to shows that the results would change by changing conditions of the structural factors under focus.

Key words: Religiosity, Religious Life, Factors Affecting Religiosity, University Students, Youth, Modernization.

المخلص

تهدف الدراسة التي بين أيدينا إلى تسليط الضوء على العوامل المؤثرة في التدين من خلال عينتين مختارتين من بلدين مختلفين في الجغرافيا ومتفقين في الدين، وهما تركيا والأردن، وكانت الفئة المستهدفة هي فئة الطلاب الجامعي، وتم اختيار طلبة جامعة إسطنبول والجامعة الأردنية. ومن أجل جمع البيانات من الطلبة قام الباحث بصياغة استبيان يحتوي على 37 فقرة تناسب العينتين، ومقسم على أبعاد التدين الخمسة المشهورة في أدبيات علم الاجتماع الحديث وهي: العقيدة والعبادات والمعاملات والمعرفة والعاطفة، وتم تطبيقه على 1055 طالبا من كلا الجامعتين ومن مختلف التخصصات عن طريق العينة العنقودية، وذلك خلال الفصل الدراسي الثاني في سنة 2018. وقد تم التركيز في هذه المقالة على العوامل البنوية الأساسية التي أظهرت النتائج في رسالة الدكتوراه المستخلصة منها أنها هي المؤثرة في ظهور النتائج مختلفة بين العينتين. وأهم هذه العوامل المؤسسة السياسية والتشريعية والتعليمية. كما يدخل في هذه العوامل ظاهرة الحدائث الغربية، وأخيرا اللغة والعادات والأعراف. وقد تمت مقارنة نتائج بحثنا بنتائج أبحاث سابقة طبقت على طلاب جامعات في إسطنبول وأنقرة من أجل التأكد من تغير النتائج وفقا لتغير ظروف العوامل البنوية التي تم التركيز عليها.

الكلمات المفتاحية: التدين، الحياة الدينية، العوامل المؤثرة في التدين، طلاب الجامعة، الشباب، الحدائث.

Extended Abstract

This study is an extract from the PhD thesis of the researcher who has successfully passed the discussion at Necmettin Erbakan University recently. And the primary goal for doctoral thesis is to provide a description of religious life through two samples selected from two societies different in geography and agreeing in religion, namely the Turkish and Jordanian societies. Students from the university of Istanbul and Jordanian university were chosen as sample for the thesis. The two chosen universities chosen represent the greatest diversity among universities in both countries and contain models from all classes of society. In order to collect data from the students, the researcher drafted a questionnaire containing 37 paragraphs that fit the two samples in Arabic and Turkish, and is divided into the five dimensions of religiosity that are famous in the literature of modern sociology, namely: belief, worship, transactions, knowledge and emotion, and it was applied to 1055 students from both universities and from different scientific and humanities majors through the cluster sample, during the second semester in 2018. The students of the University of Jordan scored high marks compared to the students of Istanbul University in most of the issues, and the fact that these differences are statistically significant is the most important results of the questionnaire in general.

In this article, we will focus on the most important factors affecting the difference in religiosity between the two selected samples. And based on the structural theory that assumes that societal structures influence the thoughts and actions of individuals significantly, this study aimed to shed light on these community structures, which are the basic institutions upon which society is based. And through the extrapolation of the modern history of the two societies in this study, we found that the biggest difference between the institutions in these two societies lies in the political and educational institutions, as they had a negative impact on the religiosity in Turkish society in previous modern times, according to the ideology that ruled the country until recently, and that the demise of this Ideology in recent years was parallel with the gradual occurrence of positive effects on religiosity, and this was deduced through the research conducted on the religiosity of students in Istanbul and Ankara over the past half-century and compared to the results of this research. Through the results of this research, we concluded that the intersection of politics with religion had the biggest difference between the Turkish sample and the Jordanian sample, as the effect of politics on religion had a negative impact on the religiosity of Turkish students and their views compared to their counterparts from the University of Jordan. This is like asking students about their opinion of governing the country according to Islamic law, or taking into account the religiosity of a political candidate when voting for him in the elections.

After the institutions, the focus was on the most important phenomena that affect the religiosity of individuals, and the most important of these phenomena is the phenomenon of Western modernity that has affected all parts of the world and its impact appears with the progress of time. Through the numbers that indicate the levels of modernization in the two countries, whether in the economic, health, or other fields, there is no doubt that Turkey is progressing in stages over Jordan in the modernization levels. Accordingly, Turkey's progress over Jordan in the field of modernization, and the emergence of differences between the two samples in religiosity in favor of the Jordanian sample, corresponds to the prevailing assumption in sociology that indicates a negative relationship between modernity and religiosity. A big difference appeared between the two samples when they were asked about issues that show the influence of modernity, such as the woman's freedom to dress, the woman's obedience to her husband, the woman's work outside the house, and the pure heart being satisfied with the issue of religiosity and that there is no need for worship.

Finally, the difference in language and customs between the two countries also had effects on the religiosity of the two samples. This is because the language has a close connection with the Islamic religion in that the Noble Qur'an is read in the Arabic language, and reading it and understanding its meanings is easier for Arabs compared to other peoples. This must affect the dimension of worship, and also on the cognitive dimension. Also, habits have an effect on religiosity. An example from this research is that customs in the countries of the Middle East allow males to commit some offenses, such as drinking alcohol, to an extent that is not allowed for females. This is what appeared in this research, because the proportion of males who drink alcohol is greater than females, and the difference between the sexes is statistically significant.

From this we conclude that the most important results reached in this article are that the difference in political legislation, the difference in the laws of the existing institutions between the two countries, and the difference in the level of modernity are among the most important factors that helped the different results of the two samples. And the next level of differences come from the language, and the customs.

تقديم

تكمن أهمية هذه المقالة بأنها تفيدها في التعمق في فهم الظاهرة الدينية وتفاعلها مع المتغيرات الأخرى التي ترتبط بها، فالظاهرة الدينية هي ظاهرة حية تنمو وتضعف، وتأخذ أنماطا وأشكالا متعددة متأثرة بما حوّلها من الظواهر والمتغيرات، وإن دراستها في بيئات مختلفة يمكننا من فهم العوامل التي تؤثر فيها وكيفية هذا التأثير بشكل أوضح. كما أنها تفيد من أردنا أن يجري مقارنة بين الحياة الدينية لمجتمعين مختلفين، وذلك ببيان أهم الأمور التي يجب أن يتنبه إليها قبل إجراء المقارنة، وهي الأمور المتوقع أن تؤثر في اختلاف التدين بين مجتمعين سلبا وإيجابا، وبناء على هذه الأمور ينشئ فرضيات البحث المناسبة قبل القيام بالبحث، ثم يقوم بفحص هذه الفرضيات بعد إجرائه عملية البحث بالوسائل المناسبة. فهي تفيد في مجال مقارنة الحياة الدينية بين مجتمعين مختلفين. فالأدبيات المتاحة في مقارنة الحياة الدينية بين بلدين مختلفين هي قليلة جدا. وأيضا فإن هذه المقالة تسلط الضوء على مدى تأثير أهم مؤسسات المجتمع وكذلك الظواهر القائمة به على ظاهرة التدين بشكل مقارن. كما أنها تعطي توصيفا للفروق في الحياة الدينية بين فئتين من المجتمعين التركي والأردني من خلال عينتين من الطلاب الجامعيين، كل عينة تمثل واحدة من أهم الجامعات في بلدها وأكثرها تنوعا، حيث تضم طلابا من جميع شرائح المجتمع.

أما عن منهج البحث فقد اعتمد بحثنا في رسالة الدكتوراة أولا على منهج التوثيق، أي مراجعة الأدبيات المتعلقة بالبحث قبل الشروع فيه، وعمل الإطار النظري له، ثم المنهج الوصفي التحليلي، وذلك باعتماد طريقة المسح باستخلاص العينة المطلوبة بواسطة الاستبيان، ثم معالجة البيانات ثم تحليلها، وأخيرا استخلاص النتائج العامة. وفي هذه المقالة فإن منهجنا هو استنباط العوامل التي يُظن أنها الأسباب الرئيسية في اختلاف هذه النتائج، وذلك بالنظر إلى الظروف البنوية المختلفة بين البلدين. وكذلك تم الاستعانة بالأبحاث السابقة التي أجريت في إسطنبول أو أنقرة بجامع أنهما مدن كبرى تشبه مدينة إسطنبول من حيث التركيبة السكانية، بحيث يمكننا من إجراء المقارنة بينها وبين نتائج بحثنا. وذلك من أجل معرفة التغير الذي حصل في مجتمع الطلاب الجامعي، وبالتالي محاولة ربطها بالتغير الذي طرأ على الظروف البنوية التي هي من الأسباب الرئيسية في حصول التغير فيه مع الزمن.

وقد تم توزيع الاستبيان على مختلف الكليات التي سُمح لنا فيها بتوزيع الاستبيان على الطلاب من جامعة إسطنبول والجامعة الأردنية، وذلك خلال الفصل الدراسي الثاني لعام 2018، وتم اختيار طلاب السنة الرابعة في غالبية الاستبيانات لكونهم أكثر الطلاب تأثرا بوجو الجامعة. وأمكن الوصول إلى 657 طالبا من جامعة إسطنبول أي بنسبة 62,3% من مجموع العينة، و398 طالبا من الجامعة الأردنية أي بنسبة 37,7% من مجموع العينة، أي بمجموع كلي بلغ 1055 طالبا. وكانت النسبة العامة للإناث 65% وللذكور 35%. وكانت نسبة الطلاب الذين قضوا أغلب حياتهم في المدينة 76,2%، والذين قضوا معظم حياتهم في القرية كانت 23,8%. وقد تم توزيع الاستبيان على الكليات العلمية والطبية بنسبة 52,3%، والأدبية بنسبة 47,7%.

العوامل المؤثرة على تدين العينتين

يجب التأكيد في البداية على أن التدين ينقسم إلى أبعاد مختلفة، أشهر تقسيم لها هو ما أقره ستارك Stark وغلوك Glock في دراستهما المشهورة إلى خمسة أبعاد، هي: العقائد والعبادات والمعاملات والمعرفة والعاطفة.¹ كما أن هذه الأبعاد يؤثر بعضها على بعض ويرتبط بعضها ببعض، وأي تغير في أحد هذه الأبعاد فإنه يؤثر في الأبعاد الأخرى. وكذلك الأمر في العوامل المؤثرة في التدين، فهي إن كان تأثيرها المباشر على أحد أبعاد التدين، فإن لها تأثيراً قد يكون غير مباشر على الأبعاد الأخرى بطبيعة الحال، وبذلك يكون أي تأثير على بعد العقائد مثلاً يؤثر كذلك على بعد العبادات وغيرها. ومن خلال تتبع الفوارق التي ظهرت بين العينتين حاولنا إرجاع هذه الفروق إلى العوامل البنوية التي أنتجتها، والتي تختلف ظروفها بين تركيا والأردن. وفيما يلي سنشير إلى أهم هذه العوامل التي ظهرت لنا.

1. الاختلاف في المؤسسات الاجتماعية للعينتين

وهو أكبر اختلاف وأوسعها تأثيراً على تدين أفراد المجتمعين، فكل مجتمع يتكون من مؤسسات مختلفة، كالمؤسسة السياسية والاقتصادية والعائلية. وفي حالة المجتمعين التركي والأردني فبالنظر إلى التاريخ الحديث للمجتمعين نجد أن أهم الاختلافات في قوانين المؤسسات يكمن في المجالات الآتية:

1.1 المؤسسة السياسية:

أثناء حكم العثمانيين للأردن كان النظام السياسي والقوانين المختلفة تحكم البلدين معاً، ولكن مع الانتقال من نظام السلطنة إلى النظام الجمهوري والإعلان عن الطابع العلماني كسمة للدولة التركية الحديثة، أدى هذا التغيير الجذري والسريع إلى تغير الحياة الدينية والاجتماعية للمجتمع التركي بشكل كبير ومفاجئ. وكانت أبرز التغيرات فيما يتعلق بالحياة الدينية هي: إلغاء وكالة الشريعة والأوقاف، واستبدال القانون الشرعي بالقانون المدني، كما تم إلغاء التكايا ومحافل الدراويش، وحظر الزي الإسلامي واستبداله بالزي الغربي، وتمت تصفية المواد المتعلقة بالدين من دستور الدولة الحديثة.²

وخلال تلك الفترة بدأت ظاهرة التدين تواجه صعوبات في التجلي في الحياة الاجتماعية في المجتمع التركي، فقد وصل الضعف إلى عدم توفر عدد كافٍ ممن يستطيع الصلاة على جنازات المسلمين، ولكن هذه الحدة في محاربة مظاهر التدين شهدت انفراجاً تدريجياً بعد الانتقال من فترة الحزب الواحد إلى التعددية الحزبية بعد الحرب العالمية الثانية.

من أبرز النقاط التي يختلف فيها النظام السياسي في تركيا عن نظيره الأردني من حيث علاقته بالدين أن النظام السياسي التركي يؤكد على علمانية الدولة في الدستور وفي التشريعات المختلفة، وينشرها في مناهج التعليم وفي وسائل الإعلام. فالطبقة السياسية في الفترة القريبة الماضية كانت تمارس العلمانية الجبرية أو الحازمة كما وصفها بعض الباحثين،³ وقد أدى فرض العلمانية على المجتمع التركي الحديث إلى صراعات بين الثقافات المختلفة داخل المجتمع. وقد كانت الحكومات تتبنى الفلسفة الوضعية⁴ التي تقصي الدين من أن يكون له دور في تفسير أي جانب من جوانب الحياة وتعتمد بشكل كامل على التفسير

1 Charles Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", Çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, Der. Yasin Aktay (Ankara, Vadi Yayınları, 2. Baskı, 1998), 253-273.

2 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul, İnsan Yayınları, 2000), 532.

3 أحمد كورو، *العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا*. (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، 36-35.

4 İhsan Çapçioğlu, *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum* (İstanbul, Otto Yayınları, 2011), 19.

المادي. وقد تجلّى ذلك بشكل كبير في فترة حكم الحزب الواحد، وما بعد الانقلابات التي شهدتها الساحة التركية بسبب تصادم إيديولوجية الجيش مع الطبقة السياسية الديمقراطية، حيث نشأ عن ذلك تضيق كبير على الحريات الدينية. وكان لطول حكم هذه الحقبة أثر على تدين الأجيال السابقة، وبالتالي ولكن بنسبة أقل على تدين الجيل الحاضر أيضاً، وذلك لأن هذا الأثر لا يزول مباشرة، وإنما يقل تأثيره مع الزمن. وبما أن الحكومة الحالية لا تتبنى أي إيديولوجية معادية للدين، بل تشجع على الحريات الدينية وتدافع عنها، فإنه من المتوقع أن يزيد مستوى التدين لدى الشعب مع الوقت ويرجع مقترباً من الوضع الطبيعي الذي يختاره الأفراد دون ضغوط سياسية.

وأما علاقة السياسة بالدين في الأردن، فهي مختلفة عن نظيرتها في تركيا، وذلك بأن الدستور الأردني لا ينص على علمانية الدولة، بل يعتبر الدين الإسلامي هو الدين الرسمي لها، ويعطيه فرصة بالحكم في الأحوال الشخصية ضمن محاكم خاصة، ولا يركز النظام السياسي في الأردن على علمانية الدولة أو يروج لها في الإعلام أو التعليم، أو يطرحها بشكل يستثير حمية المتدينين، ولم يتدخل في الأمور الشخصية للأفراد باسم السياسة. وذلك من شأنه أن يترك مجالاً وافراً للأفراد في حريتهم الدينية.

ومما يؤكد على تأثير السياسة التركية في الماضي القريب على تدين الطلاب الأتراك أنه من الأسئلة التي أسفرت عن أعلى فرق في النتائج بين طلاب العينتين من بين جميع أسئلة البحث هو السؤال عن موقف الطلاب في وجوب أن تحكم الدولة وفق الشريعة الإسلامية، فبينما كانت نسبة مؤيدي هذا الرأي من جامعة إسطنبول 30.2%، بلغت نسبة مؤيديه من الجامعة الأردنية 83.9%. وكان الفرق بين التيجتين ذا دلالة إحصائية ($p < 0.001$; $p = 0.00$)، وبمتوسط حسابي (من 5) للعينتين على النحو الآتي إسطنبول: ($x = 2.43$)، الأردنية: ($x = 4.33$)، وهذا الفرق هو الأعلى من بين أسئلة الاستبيان.

الجدول 1: سؤال: يجب على الدولة أن تحكم بالشريعة الإسلامية

جامعة إسطنبول		الجامعة الأردنية	
العدد	%	العدد	%
105	16,0	221	55,5
93	14,2	113	28,4
81	12,3	46	11,6
85	12,9	12	3
293	44,6	6	1,5
657	100,0	398	100,0

وقد سأل الباحث منير كوشتاش هذا السؤال لطلاب جامعتي أنقرة وغازي في العاصمة أنقرة سنة 1995، بصيغة أكثر حدة من سؤالنا، كما يلي: "أرى أن توجيه الدين لسياسة الدولة مضر"، وكانت النتيجة أن نسبة الموافقين لهذه العبارة بلغت 67.9%، ونسبة المخالفين لها كانت فقط 18.4%، والذين لا رأي لهم أو تركوا الإجابة فارغة كانت نسبتهم 13.7%⁵.

وفي بُعد العقائد كان أعلى فرق في نتائج العينتين في السؤال عن صلاحية القرآن الكريم لكل عصر، حيث كانت نتائج هذا السؤال مؤيدة لنتائج السؤال السابق، وكان الفرق بين العينتين ذا دلالة إحصائية أيضاً ($p < 0.001$; $p = 0.00$)، وبمتوسط حسابي كما يلي: إسطنبول: ($x = 4.07$)، الأردنية: ($x = 4.91$). وفي نظرنا أن السبب في ظهور هذا الفرق الكبير أن

5 Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış* (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 95.

هذا السؤال يستحضر للذهن مسألة الحكم السياسي وفقا للشريعة، أي إن هذه المسألة وإن كانت ضمن البعد العقائدي إلا أن لها ارتباطا ذهنيا بالجانب السياسي.

الجدول 2: سؤال: كل ما جاء به القرآن الكريم يهدي جميع الأجيال إلى الحق، والقرآن صالح لكل عصر

الجامعة الأردنية		جامعة إسطنبول		
العدد	%	العدد	%	
373	93,7	367	60	أوافق بشدة
21	5,3	124	18,9	أوافق
2	,5	54	8,2	لا أدري
1	,3	72	11	لا أوافق
1	,3	39	5,9	لا أوافق أبدا
398	100,0	657	100,0	المجموع

وقد سأل كوشتاش هذا السؤال نفسه قبل ذلك، وعند إجراء مقارنة بين نتيجة هذا البحث ونتيجة بحث كوشتاش نجد أن الذين لا يؤمنون بصلاحيّة القرآن الكريم في بحث كوشتاش 28%، بينما قلت هذه النسبة في بحثنا -سنة 2018- إلى 16.9%.

ومن المسائل التي لها علاقة بالسياسة مسألة دور تدين المرشح السياسي في دعمه في الانتخابات. حيث تم السؤال عن الاهتمام بكون المرشح متدينا عند التصويت له، وبلغت نسبة الذين أجابوا بالرفض من جامعة إسطنبول 49.9%، بينما قلت هذه النسبة لدى طلاب الأردنية إلى 20.6%. وكان الفرق بين العينتين ذا دلالة إحصائية ($p=0,00$; $p<.001$)، وبمتوسط حسابي كما يلي: إسطنبول: ($x=2.26$)، الأردنية: ($x=3.19$).

الجدول 3: سؤال: عند التصويت في الانتخابات، هل تهم بكون المرشح متدينا؟

الجامعة الأردنية		جامعة إسطنبول		
العدد	%	العدد	%	
98	24,6	86	13,1	دائما
101	25,4	101	15,4	غالبا
61	15,3	42	6,4	لا أدري
56	14,1	100	15,2	أحيانا
82	20,6	328	49,9	لا، أبدا
398	100,0	657	100,0	المجموع

ومن العبارات التي لها صلة بالموضوع أيضا السؤال عن ضرورة الجماعات والأحزاب الدينية في الحياة الدينية، حيث كان الفرق بين العينتين ذا دلالة إحصائية ($p=0,00$; $p<.001$)، وبمتوسط حسابي كما يلي: إسطنبول: ($x=2.36$)، الأردنية: ($x=2.72$)، وقد ظهرت نتائج هذا السؤال كما في الجدول الآتي:

الجدول 4: سؤال: "الجماعات/الأحزاب الدينية ضرورية من أجل الحياة الدينية"

الجامعة الأردنية		جامعة إسطنبول		
العدد	%	العدد	%	
19	4,8	37	5,6	أوافق بشدة
72	18,1	103	15,7	أوافق
152	38,1	147	22,4	لا أدري
89	22,4	148	22,5	لا أوافق
66	16,6	222	33,8	لا أوافق أبدا
398	100,0	657	100,0	المجموع

يمكن أن نرى الفرق بين العينتين من خلال الخانة الأخيرة، حيث إن الطلبة الأتراك الذين لا يرون أي ضرورة للجماعات والأحزاب الدينية في الحياة الدينية نسبتهم حوالي ضعف مثلتها من نسبة الطلبة الأردنيين.

من خلال المقارنة التي أجريتها بين نتائج جامعة إسطنبول مع نتائج الجامعة الأردنية يتبين لنا أن الفروق الأكبر ضمن هذه النتائج تركزت في المجال الذي يتقاطع فيه الدين مع السياسة، ونرجح سبب ذلك بالسياسة التي كانت تتبعها الحكومات السابقة لعقود طويلة بالترويج لفكرة التضاد بين الدين والسياسة، واتباعهم لسياسة "العلمانية الصلبة"، وبلوغ هذا الأمر لتدخل تلك السياسات بالحرية الدينية الشخصية للأفراد ومحاولتها الحيلولة بينهم وبين بعض الشعائر والرموز الدينية، وخاصة في زمن الحزب الواحد، وما تبع الانقلابات السياسية التي كان آخرها سنة 1997، والترويج لكل ذلك في وسائل الإعلام. ويدل على صحة هذا الاستنتاج المقارنات التي أجريتها بين بحثنا وبحث كوشتاش على طلاب جامعتي أنقرة وغازي في مدينة أنقرة، وذلك بجامع أن مدينة أنقرة تتشابه مع مدينة إسطنبول ديموغرافيا، كونهما من المدن الكبرى، حيث تدل هذه النتائج على ارتفاع إيجابي ملحوظ لدى الطلاب في آرائهم بخصوص الدين.

2.1 المؤسسة التعليمية

التعليم الديني هو من المجالات التي يمكننا أن نلاحظ فيها فرقا واضحا بين تركيا والأردن، وهذا الفرق ينبع من الاختلاف في تعامل المؤسسة السياسية مع النظام التعليمي في التاريخ الحديث لكلا البلدين. فإذا نظرنا إلى تاريخ التعليم الديني في الدولة العثمانية نجد أنه كان ساريا على جميع أنحاء الدولة التي كانت تضم الأردن تحت لوائها، وقد كان التعليم الديني يحظى بأهمية كبيرة آنذاك، ومن أهم مظاهر ذلك أن جميع مراحل التعليم كانت مرافقة للتعليم الديني، بالإضافة إلى انتشار الكثير من المدارس التي كانت تختص فقط بالتعليم الديني.⁷

أما في العصر الحديث فنجد أن التعليم الديني الإلزامي مر بمنعطفات خطيرة في تركيا، كان أسوأها عندما منعه من التدريس تماما في جميع المراحل الدراسية في عهد مبكر للجمهورية، وعندما أدركت السلطات النقص الحاد الذي خلفه الجهل بالدين والأخلاق وأثره على المجتمع تم إقرار مادة "الثقافة الإسلامية وعلم الأخلاق" بعد انقلاب سنة 1980 بسنتين، وكان السبب في إصدار هذا القرار هو إرادة السلطات مكافحة الإرهاب والفوضى العارمة في البلاد من خلال فرض هذا الدرس الذي تم تقريره على الصفوف المدرسية منذ المرحلة الدراسية الأولى وحتى المرحلة الإعدادية، وما زال يُدرس حتى يومنا هذا.⁸

وحتى ما استقر عليه الوضع الآن بالنسبة لعدد ساعات تدريس مواد الدين الإسلامي الإجبارية في المدارس غير الشرعية فهناك تفاوت بين تركيا والأردن، ففي حين تدرس 3 دروس للدين الإسلامي في مدارس الأردن أسبوعيا منذ عام 1961 وحتى الآن، منها درسان للدين الإسلامي ودرس لتجويد القرآن الكريم،⁹ يُدرس في المدارس التركية درس واحد لمادة الدين الإسلامي أسبوعيا.

⁷ Mustafa Öcal, Türkiye'de Din Eğitimi Tarihi literatürü, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 (2008): 99.

⁸ Mehmet Bahçekapılı vd., *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu*, İlke İlim Kültür Eğitim Derneği (İstanbul, İlke yayınları, 2012): 34-35.

⁹ Mohammad Thalgi, *Ürdün'de Din Eğitimi* (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 64.

ومن الأحداث القريبة التي كان لها تأثير سلبي كبير على التعليم الديني في تركيا هو انقلاب 28 شباط سنة 1997، حيث كان من أبرز نتائجه فيما يؤثر على الحياة الدينية منع الحجاب في مؤسسات التعليم التركية، ما جعل كثيرا من الفتيات يمتنعن عن الالتحاق بالجامعات ويفضلن التمسك بالحجاب على التعليم الجامعي، وكذلك منع طلاب الأئمة والخطباء من الالتحاق بأي كلية غير كلية الشريعة.¹⁰ ولا شك أن هذه الأحداث تمتد تأثيرها حتى يومنا هذا، ذلك لأن هؤلاء المتضررين من هذه الأحداث قد يكونوا آباء أو أمهات الجيل الشاب الذي يدرس في الجامعات في أيامنا هذه، ولا شك أن هناك ارتباطا بين تدين الآباء وتدين أبنائهم، وأن العائلة هي المصدر الأول في نقل التعليم الديني إلى الأبناء.¹¹

عند سؤال العينتين عن كفاية معلوماتهم الدينية لأداء العبادة بشكل سليم، كانت الأجوبة متقاربة بين العينتين، وكان هناك فرق لصالح طلاب الأردنية بمعدل حسابي مقداره (x=3,98)، مقابل متوسط حسابي بمقدار (x=3,89) لطلاب جامعة إسطنبول. ولكن الفرق بين العينتين لم يكن ذا دلالة إحصائية (p=0,771; p>0.05). وكانت النتائج كما في الجدول الآتي:

الجدول 5: سؤال: من أجل أداء العبادة بشكل سليم، كيف تجد مستوى المعلومات التي لديك؟

الجامعة الأردنية		جامعة إسطنبول		
العدد	%	العدد	%	
90	22,6	187	28,5	عالٍ
252	63,3	332	50,5	متوسط
16	4,3	49	7,5	لا أدري
38	9,5	58	8,8	ضعيف
1	,3	31	4,7	لا يوجد أبدا
398	100,0	657	100,0	المجموع

ولكن بما أن هذا السؤال لا يُعتبر مقياسا لمستوى المعلومات الدينية، فهو محكوم بأسئلة أخرى، لأن الطالب قد يظن أن معلوماته عالية وهي ليست كذلك، أو العكس. ومن أجل ذلك تم سؤال الطلاب أسئلة أخرى، كالسؤال عن مقدار قراءتهم للقرآن الكريم، وبالنسبة للأتراك سئلوا عن مقدار قراءتهم للقرآن الكريم أو ترجمته باللغة التركية، وذلك بأن قراءة القرآن الكريم الذي هو الكتاب المقدس والأساس لدى المسلمين يُعتبر المصدر الأول والرئيس للمعلومات الدينية. وقد كانت الإجابات كما في الجدول الآتي:

الجدول 6: سؤال: كل متى تقرأ القرآن الكريم

الجامعة الأردنية		جامعة إسطنبول		
العدد	%	العدد	%	
106	26,6	58	8,8	كل يوم أقرأ مقدارا منه
127	31,9	142	21,6	أغلب الأحيان أقرأ
10	2,5	32	4,9	لا أدري
127	34,7	348	53	بعض الأحيان أقرأ
106	4,3	77	11,7	لا أقرأ أبدا
398	100,0	657	100,0	المجموع

¹⁰ Bahçekapılı vd., *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu*, 18-19, 24.

¹¹ Halil Aydınalp, "Türkiye'de Dini Yapı: Örnek Alanlar Üzerinden Bir Tasvir", *Dindarlık Olgusu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri* (Bursa, Kurav Yayınları, 2006), 317; Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, *Türkiye'de Aile Yapısı Araştırması*, Proje Koordinatörü İbrahim Uslu (Ankara, 2011), 295-296.

وقد كان الفرق بين العينتين ذا دلالة إحصائية ($p=0,00$; $p<.001$)، وبمتوسط حسابي لطلاب الجامعة الأردنية ($x=3,41$)، وطلاب جامعة إسطنبول ($x=2,62$).

وبما أن وسائل الاتصال والتواصل الاجتماعي تحتل وقتا كبيرا من حياة الناس في هذه الأيام فقد تم سؤال العينتين عن مدى اهتمامهم بالمواضيع الدينية أثناء تصفحهم لهذه الوسائل، وكانت الإجابات على النحو الآتي:

الجدول 7: سؤال: ما مدى اهتمامك بالمواضيع الدينية في التلفزيون أو الجرائد أو الأنترنت أو غيرها من وسائل الاتصال؟

الجامعة الأردنية		جامعة إسطنبول		
%	العدد	%	العدد	
18,6	74	12,9	85	عالٍ
50,8	202	35,2	231	متوسط
5,0	20	5,5	36	لا أدري
20,1	80	25,9	170	ضعيف
5,5	22	20,5	135	لا أهتم أبدا
100,0	398	100,0	657	المجموع

وقد كان الفرق بين العينتين ذا دلالة إحصائية ($p=0,00$; $p<.001$) لصالح طلاب الجامعة الأردنية، وبمتوسط حسابي لهم بواقع ($x=3,56$)، وحصل طلاب جامعة إسطنبول على متوسط حسابي قدره ($x=2,94$).

كما تم سؤال العينتين عن نوعية الكتب الدينية -غير القرآن الكريم- التي يقرؤونها، وكانت النتائج على النحو الآتي:

الجدول 8: سؤال: ما هي نوعية الكتب الدينية التي تقرأها غير القرآن الكريم؟

الجامعة الأردنية		جامعة إسطنبول		
%	العدد	%	العدد	
30,4	121	36,2	238	التفسير والفقه وهذه النوعية من الكتب
42,2	168	19,3	127	فقط كتب الأذكار وما شابهها
27,4	109	44,4	292	لا أقرأ
100,0	398	100,0	657	المجموع

يدل الجدول السابق على أن نوعية الكتب الدينية التي يقرؤها الطلاب الأتراك أكثر تعقيدا من نوعية نظرائهم من طلاب الجامعة الأردنية، وفي المقابل فإن كمية الكتب التي يقرؤها طلاب الأردنية من حيث المجموع هي أكبر بكثير منها لدى طلاب جامعة إسطنبول.

3.1 المؤسسة التشريعية

لا بد للأحكام والقوانين العامة السارية في البلاد أن يكون لها أثر على تدين الأفراد، فكما أن الحجر المنزلي الذي تفرضه السلطات يقلل من حالات الإصابة العامة بمرض مُعدٍ معين، كذلك الحد من بعض التصرفات أو الحظ على أخرى أو تشجيعها يؤثر في سلوك الأفراد في المجال المتعلق به إيجابا وسلبا. ومن ذلك القبيل نذكر مثلا، وهو تقنين بيع الخمر وشراؤها. فبالنسبة للقانون الأردني فإنه وضع عقبات كثيرة على بيع وانتشار الخمر من أجل الحد من انتشارها، ومن هذه العقبات أنه لم يسمح ببيعها إلا من قبل المسيحيين، وذلك عمل على تقليل نقاط بيعها في الأردن بشكل كبير، وعند البحث عن أعداد الأماكن التي تباع فيها الخمر في الأردن لم نجد سوى مصدر وحيد في هذا الشأن، فقد نقلت وكالة "سرايا" للأنباء عن إحصاءات رسمية في خبر لها عام 2008 أن عدد هذه الأماكن في عموم الأردن بلغ حوالي 346 مكانا

منها 222 نقطة في العاصمة،¹² في حين قد نجد أكبر من هذا العدد بكثير في حي واحد فقط من أحياء مدينة واحدة من مدن تركيا. وقد ظهر فرق كبير بين عدد من يتناول الكحول سواء بشكل مستمر أو في بعض الأحيان، وذلك في العينتين من الطلاب الأتراك والأردنيين في هذه الدراسة كما يشير الجدول الآتي:

الجدول 9: سؤال: هل تشرب الكحول؟

الجامعة الأردنية		جامعة إسطنبول		
العدد	%	العدد	%	
15	3,8	36	5,5	دائما
8	2,0	52	7,9	غالبا
10	2,5	10	1,5	لا أدري
6	1,5	131	19,9	أحيانا
359	90,2	428	65,1	لا، أبدا
398	100,0	657	100,0	المجموع

أهم نتيجة يظهرها الجدول السابق أن الذين لم يتناولوا الكحول أبدا نسبتهم 90.2% لدى طلاب الأردنية، بينما تقل هذه النسبة إلى 65.1 لدى طلاب جامعة إسطنبول. ويدل اختبار T-test على فرق بين العينتين ذي دلالة إحصائية ($p=0,00$; $p<.001$)، وبمتوسط ($x=1,27$) لطلاب الجامعة الأردنية و($x=1,68$) لطلاب جامعة إسطنبول.

ومن التشريعات الأخرى أيضا التي قد يكون لها تأثير على عبادة الصوم أن السلطات الأردنية تفرض عقوبة على من يفطر في نهار رمضان في الفضاء العام بالسجن أو دفع غرامة مالية،¹³ وهذا يخلق جوا في عموم الأردن يشجع على صيام شهر رمضان بالتزامن مع الصائمين بتطبيق مظاهر الصيام في الأماكن العامة. بينما لا يتدخل القانون في هذا الشأن في تركيا ويترك حرية الأكل والشرب لعموم المواطنين في شهر رمضان. وقد تم سؤال العينتين عن مدى التزامهم بالصوم، وكانت النتائج على النحو الآتي:

الجدول 10: سؤال: عند عدم وجود مانع شرعي (مرض، سفر وغير ذلك) هل تصوم رمضان؟

الجامعة الأردنية		جامعة إسطنبول		
العدد	%	العدد	%	
331	83,2	395	60,1	دائما
36	9	103	15,7	غالبا
5	1,3	7	1,1	لا أدري
16	4	83	12,6	أحيانا
10	2,5	69	10,5	أبدا
398	100,0	657	100,0	المجموع

ويدل اختبار T-test على فرق بين العينتين ذي دلالة إحصائية ($p=0,00$; $p<.001$) لصالح طلاب الأردنية، وبمتوسط ($x=4,02$) لطلاب جامعة إسطنبول، ومتوسط ($x=4,66$) لطلاب الجامعة الأردنية.

12 <http://www.sarayanews.com/index.php?page=article&id=13779> تاريخ الوصول للمصدر 12.03.2016

وفقاً للمادة 274 من القانون الصادر عام "1960" والذي لا يزال سارياً، يُحكم على أي شخص يُقبض عليه وهو يأكل أو يشرب في العلن في نهار رمضان بالسجن لمدة تصل إلى شهر أو بغرامة تصل إلى 15 ديناراً (21 دولاراً). بالإضافة إلى ذلك، تُعلن وزارة الداخلية الأردنية قبل كل شهر رمضان بأن جميع المطاعم والمرافق التي تقدم المأكولات والمشروبات في الأردن توقف خدماتها قبل أذان المغرب من أيام رمضان.

<http://alrai.com/article/10440373>

13-02-20019 تاريخ الوصول للمصدر

وقد سأل الباحث أويصال طلاب جامعة مرمرة في مدينة إسطنبول عن صيامهم لشهر رمضان، وكانت الأجوبة على النحو الآتي: الذين يصومون دائما 55.8%، والذين يصومون أحيانا 24.9%، والذين لا يصومون أبدا 19.3%¹⁴. كما سأل السؤال نفسه أيضا كوشتاش في أنقرة، وكانت الإجابات أن نسبة 9.8% من الطلاب يصومون الشهر كله، و31% يصومونه عند عدم وجود مانع، و29% منهم يصومون بعضه، و21.9% لا يصومون أبدا، و8.7% منهم لم يجيبوا على السؤال.¹⁵

وبمقارنة نتائج الأبحاث السابقة نرى أن نسبة الصيام لدى طلاب الجامعات قد ارتفعت لدى الأتراك في العصر الحالي. وهناك مسألة مهمة أيضا، وإن لم يتم بحثها هنا، وهي أن هناك محاكم خاصة بأمور الأحوال الشخصية في الأردن تقوم على الشريعة الإسلامية ويتولى الحكم فيها الفقهاء، وهذا له تأثير في ممارسة الشعائر الدينية فيما يتعلق بالأحوال الشخصية، بينما تترك هذه الأمور للمحاكم النظامية في تركيا، وبما أن ذلك يتعارض مع التشريع الإسلامي فإنه يُحدث ميلا عند فئة عريضة من الأتراك يجعلهم لا يعولون على القضاء في هذه الأمور، بل يلجؤون إلى النظام الإسلامي فيما بينهم، فالأبحاث تدل على أن غالبية الأتراك لا يرون النكاح الرسمي الذي تعقده دوائر التزويج التركية كافيًا، فيلجؤون إلى النكاح الشرعي بما يُعرف في تركيا بـ"نكاح الإمام"، ففي الدراسة التي أجريت على آلاف العائلات في عموم تركيا ونشرتها دائرة الإحصاءات العامة سنة 2011، وُجد أن نسبة الذين عقدوا النكاح الشرعي بالإضافة إلى النكاح الرسمي (93.7%)، ونسبة الذين اكتفوا بالنكاح الرسمي فقط (3.3%)، ونسبة الذين اكتفوا بالنكاح الشرعي فقط (3%)¹⁶. وكذلك الأمر في مسائل الميراث، حيث تختلف الأحكام بين الشريعة والقانون التركي، فيلجأ بعض المتدينين إلى أحكام الشريعة. وتختلف هذه المظاهر والفروقات في الأردن بسبب أن القانون فيها قائم وفق الشريعة ويطبقه علماء الدين.

2. الاختلاف في مستوى التحديث

في القرنين الأخيرين نجد أن ظاهرة الحداثة الغربية من أبرز الظواهر التي أثرت بشكل ملحوظ على جميع مظاهر الحياة الأخرى في مختلف أنحاء العالم. والتركيز على المادة وعلى الأمور الحسية للإنسان والاقتصار في الرؤية على الحياة الدنيا هو ما يشكل لب الحداثة الغربية، وهو يصطدم بشكل مباشر مع جوهر الدين الإسلامي الذي يشكل جوهره الإيمان بالغيب والاهتمام بالجوانب الروحية للإنسان، ويتعدى الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة التي تعتبر الأساس الذي يسعى إليه الإنسان في حياته، مع الاهتمام بالأمور الحياتية والاجتماعية أيضا.¹⁷

عندما قسم علماء الاجتماع المجتمعات إلى مجتمعات قديمة وحديثة نجدهم جعلوا هيمنة الدين على المجتمعات القديمة صفة بارزة لها، حيث كان الدين يحكم جميع أمور حياتهم، بينما وصفوا علاقة الحداثة بالدين بالعلاقة السلبية، بمعنى أنه كلما زاد مستوى الحداثة نقص مستوى الدين، وهذا بشكل عام.¹⁸

14 Veysel Uysal, *Psiko-sosyal Açından Oruç*, (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 59.

15 Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, 58.

16 Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, *Türkiye'de Aile Yapısı Araştırması*, 202-203.

17 Mehmet Akgül, *Din Sosyolojisi: El Kitabı*, Ed. Niyazi Akyüz -İhsan Çapçoğlu (Ankara, Grafikler Yayınları, 2012), 182.

18 Akgül, *Din Sosyolojisi*, 184.

ومن أهم سمات الانتقال من المجتمع التقليدي الذي يتسم بالتجانس إلى المجتمع الحديث الذي توَعَّل في التمايز بين أفرادها صفة "الفردانية"، وهنا بدأ الإنسان الحديث بالهروب من القيود التي فرضها عليه المجتمع التقليدي. حيث اعتبر بعض علماء الاجتماع ظاهرة "الفردانية" من مشاكل العصر التي أنتجها التوتر في العلاقة بين "أنا ونحن".¹⁹

والمجتمعات الغربية تتميز بأن أفعالها مع الزمن تتجه نحو العقلانية والرشد كما وصفها كثير من علماء الاجتماع وأبرزهم ماكس ووبر، الذي ربط بين العقلانية والتحديث بعلاقة وثيقة، وأشار إلى أن "فقدان العالم لسحره" - أي الذي اكتسبه من الدين - هو أهم معالم العصر الحديث.²⁰

وكما هو معروف فقد ادعى علماء الاجتماع الكلاسيكيون أن بنية وتغييرات القرن التاسع عشر ستنتهي الدين بلا رجعة، وأنه لن يكون هناك مكان للدين في العصر الحديث. ولكننا نرى أغلب علماء الاجتماع المحدثين يرون أن الدين مع تأثره بظاهرة الحداثة والعلمنة تغير شكله، إلا أنه ما يزال يحتفظ بأهميته في حياة الشعوب. ووفقاً لهذه الأطروحة، فإنه على الرغم من أن التحديث يقوض مفهوم الدين المؤسسي، إلا أنه لا يزال حياً في حياة الأفراد. ولذلك فليس من الممكن من الناحية الاجتماعية إثبات الفرضية القائلة بأنه مع تحديث المجتمعات سيفقد الدين تأثيره تماماً. بل على العكس من ذلك، فالعودة إلى التدين هو ظاهرة ملحوظة في الغرب، وخاصة في الولايات المتحدة.²¹

ويمكننا أن نلاحظ التفاوت الكبير في التحديث بين جميع الدول التي تخضع لهذه الظاهرة بمستويات مختلفة. كما أن هناك مؤشرات ذكرها بعض العلماء تدل على مستوى الحداثة في بلد معين. وأبرز هذه المؤشرات تتعلق بمستوى التمدن، وحرية وتطور الصحافة، ومعدلات محو الأمية، ومعدل الدخل القومي للفرد، وإشراك الأفراد في العملية السياسية، وتطور التصنيع والحريات، والتطور الاقتصادي ونمو القطاع الصحي والتعليمي في البلد.²² وهذه المؤشرات تفيدنا في معرفة مستوى التحديث في بلد ما، حيث إنه عند اختلاف مستوى التحديث بين بلدين فإن ذلك قد يؤدي إلى اختلاف في درجات التدين وشكله.

وقد بدأت مظاهر الحداثة في تركيا مبكراً، وكانت أبرز مظاهرها المبكرة قد حدثت في عهد التنظيمات في القرن التاسع عشر.²³ وذلك لأن عاصمة الإمبراطورية العثمانية كانت في إسطنبول، بينما كانت الأردن بعيدة عن العاصمة وأغلب سكانها من البدو والفلاحين. وبعد نشوء الدولة التركية الحديثة تمت عملية التحديث ولكن بطريقة مختلفة عما كانت عليه في الدولة العثمانية، حيث تم فرضها بقوة وبشكل راديكالي من السطات العليا،²⁴ وقد تبنت هذه السلطات الحداثة القائمة على الفلسفة الوضعية التي تحيد الدين تماماً عن مظاهر الحياة المختلفة، وتتبنى النظرية الفيزيائية والبيولوجية وتقضي الدين عن أي تفسير للوجود الإنساني، وتعتبر المجتمع غير محتاج للدين في أي شيء، وقد أدى هذا التطرف من قبل هذه

¹⁹ Çapçioğlu, *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum*, 22; Selda Ersözlü, *Modernliğin Bireyciliği ile Yaşam Politikalarında Beliren Bireyselleşmenin Yansımaları Arasındaki Farkın İlişkiseliliği* (Ankara, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 41.

²⁰ İhsan Çapçioğlu, *Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık İlişkisi- İlahiyat Fakülteleri Örneği* (Ankara, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 47; Çapçioğlu, *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum*, 20.

²¹ M. Emin Köktaş, "Türk Modernleşmesinin Din Sorunu, Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam" *Sempozyumu*. 3-4 Mayıs 1997, İzmir (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 145.

²² Akgül, *Din Sosyolojisi*, 189.

²³ Mustafa Tekin, "Değişen Dindarlığın Dünyevileşme Boyutu", *Eski Yeni Dergisi* 10 (2008), 15.

²⁴ Köktaş, "Türk Modernleşmesinin Din Sorunu, Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam", 143.

النخبة السياسية المتحيزة للحدثة الغربية والتي استخدمت هذا المفهوم عن التدين في أهدافها الشخصية والإيديولوجية إلى تضرر الحالة الدينية في تركيا بشكل عام.²⁵

ولقد تأثرت شريحة الشباب بالتحديث والعمولة في السنوات الأخيرة بشكل كبير، فأصبحوا يميلون إلى الابتعاد عن السياسة، وإلى التمرکز حول الذات والبحث عما يشعرون بالراحة، وأخذوا يتبنون مفهوم الحرية غير المحدودة.²⁶ وهذه الاتجاهات ليست ظاهرة خاصة بشباب الشرق الأوسط فحسب، بل هي ظاهرة عالمية، وذلك ما تم التأكيد عليه بشكل واضح في تقارير الأمم المتحدة الأخيرة.²⁷

وسنستعرض فيما يلي بعض الأمثلة التي يتجلى فيها تأثير الحدثة على تدين أفراد مجتمعي البحث، واختلاف ذلك التأثير بين المجتمعين.

من المسائل التي تتعلق بالحریات تم سؤال الطلاب عن حرية المرأة في لباسها. وقد كانت النتيجة الأبرز أن طلاب جامعة إسطنبول يتبنون رأياً متحيزاً إلى الحرية الشخصية على حساب تقييد هذا اللباس من جهة الدين، بينما نجد الطلاب الأردنيين يغلب عليهم رفض الحرية الشخصية في لباس المرأة على حساب الدين.

الجدول 11: سؤال: "يجب على المرأة أن تلبس ما تشاء بحرية"

الجامعة الأردنية		جامعة إسطنبول		
العدد	%	العدد	%	
28	7,0	302	46,0	أوافق بشدة
79	19,8	132	20,1	أوافق
38	9,5	37	5,6	لا أدري
129	32,4	111	16,9	لا أوافق
124	31,2	75	11,4	لا أوافق أبداً
398	100,0	657	100,0	المجموع

يمثل الاختلاف بين العينتين في هذا السؤال واحداً من أكبر الفروق بين جميع أسئلة البحث. ويدل اختبار T-test على فرق بين العينتين ذي دلالة إحصائية ($p < 0,001$; $p = 0,00$) لصالح طلاب جامعة إسطنبول، وبمتوسط ($x = 3,72$) لطلاب جامعة إسطنبول، ومتوسط ($x = 2,39$) لطلاب الجامعة الأردنية.

ومن تأثيرات الحدثة في المجتمع المعاصر نفوذ فكر النسوية في المجتمع وتأثيره المتزايد مع الزمن، وذلك يمكننا أن نجد تأثيره في عدة مسائل، ومثالا على ذلك أوردنا السؤال عن إطاعة الزوجة لزوجها كما في الجدول الآتي.

25 Mustafa, Tekin, "Türkiye Toplumunun Dinî Hayatında Postmodern Tezahürler", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 10.

26 Demet Lüküslü, *Türkiye'de "Gençlik Miti" 1980 Sonrası Türkiye Gençliği* (İstanbul, İletişim Yayınları, 2009), 196-197.

27 تؤكد الأمم المتحدة باستمرار على هذه المسألة في تقاريرها الأخيرة. على سبيل المثال يمكن مراجعة التقارير الآتية: United Nations, *World Youth Report 2005* (United Nations Publication, 2005), 73; United Nations, *Youth Civic Engagement* (New York, 2015) 63.

الجدول 12: سؤال: "يجب على المرأة أن تطيع زوجها ما لم يأمرها بمعصية"

الجامعة الأردنية		جامعة إسطنبول		
العدد	%	العدد	%	
188	47,2	114	17,4	أوافق بشدة
155	38,9	167	25,4	أوافق
31	7,8	61	9,3	لا أدري
18	4,5	99	15,1	لا أوافق
6	1,5	216	32,9	لا أوافق أبدا
398	100,0	657	100,0	المجموع

كما نرى في الجدول السابق فإن الفرق بين نتائج العينتين كبير جدا، وفي اعتقادنا أن تأثير المجتمع التركي بالحدثة الغربية هو واحد من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور هذا الفرق، بالإضافة إلى التفاوت في مستوى التدين، كما ظهر في جميع أسئلة البحث، ذلك لأن طاعة الزوجة لزوجها واجبة في الإسلام.

ويدل اختبار T-test على فرق بين العينتين ذي دلالة إحصائية ($p=0,00$; $p<.001$) لصالح طلاب الجامعة الأردنية بمتوسط ($x=4,25$)، وبمتوسط ($x=2,79$) لطلاب جامعة إسطنبول.

ومن المسائل التي غيرت شكلها الحدثة الغربية هي عمل المرأة خارج المنزل، حيث بدأ النقاش في هذه المسألة بعد الثورة الصناعية وانتشار المصانع والمكاتب وأصبح مكان الإنتاج خارج المنزل، حيث كان الناس في السابق يسكنون مكان عملهم في الغالب.²⁸

وعند سؤال طلاب العينتين عن عمل المرأة خارج المنزل كانت النتائج على الشكل الآتي:

الجدول 13: سؤال: "لا مانع في عمل المرأة خارج منزلها"

الجامعة الأردنية		جامعة إسطنبول		
العدد	%	العدد	%	
186	46,7	379	57,7	أوافق بشدة
145	36,4	196	29,8	أوافق
12	3,0	26	4,0	لا أدري
31	7,8	39	5,9	لا أوافق
24	6,0	17	2,6	لا أوافق أبدا
398	100,0	657	100,0	المجموع

كما يظهر في الجدول فإن نسبة الذين يوافقون على عمل المرأة في الخارج من طلاب جامعة إسطنبول أكثر من نظرائهم من الجامعة الأردنية. ولكن الفرق في هذه المسألة أقل من مسائل سابقة شبيهة بما مما يتعلق بالنوع الاجتماعي. وذلك لأن هذه المسألة لا تتعلق بالتدين بعلاقة قريبة أو مباشرة، لأن الإسلام لا يحرم عمل المرأة في الخارج، ولكن بعض الناس قد لا يوافق على عمل المرأة في الخارج لبعض الاعتبارات الدينية التي قد تتعلق ببيئة العمل أو تأثير العمل على أداء المرأة لواجباتها في المنزل. والسبب الثاني في تقارب نتائج هذه المسألة بين العينتين أن العامل الاقتصادي في أيامنا هذه له دور أيضا وله تأثير مواز للعامل الثقافي. حيث أصبح الناس يقبلون عمل المرأة خارج المنزل لكي يتمكنوا من سد احتياجاتهم المادية.

28 Anthony Giddens, *Sosyoloji* (Ankara, Ayraç Yayınları, 2000), 338-339.

ويدل اختبار T-test على فرق بين العينتين ذي دلالة إحصائية ($p=0,00$; $p<.001$) لصالح طلاب جامعة إسطنبول. وبمتوسط حسابي لطلاب جامعة إسطنبول ($x=4,34$)، وطلاب الجامعة الأردنية ($x=4,10$).

ومن الأفكار التي شكلت سمة مهمة من سمات الحداثة هي طغيان الشك على اليقين في أغلب المسائل، خاصة في مسائل الاعتقاد، فتميع فكر الاعتقاد وميوله إلى النسبية في أذهان كثير من الناس هو من سمات الحداثة، وكذلك التقليل من شأن العبادات وجعل الأهمية تكمن في القلب فقط، وذلك يخالف طبيعة الاعتقاد في الشريعة الإسلامية الذي يشترط الجزم القاطع الذي لا يخالجه شك، فلا يقبل الظن الغالب، بل من شرطه اليقين، وكذلك فإن العبادة هي برهان العقيدة، فكلاهما مطلوب مع الترتيب في الأهمية.

ومن أجل قياس انتشار مدى هذه الأفكار في أذهان الطلاب تم سؤالهم عن أهمية العبادة كما في الجدول الآتي:

الجدول 14: سؤال: "لا داعي للعبادة، فالإيمان الذي في قلوبنا أو صفاء قلوبنا يكفيها"

الجامعة الأردنية		جامعة إسطنبول		
العدد	%	العدد	%	
11	2,8	45	6,8	أوافق بشدة
25	6,3	84	12,8	أوافق
49	12,3	100	15,2	لا أدري
127	31,9	174	26,5	لا أوافق
186	46,7	254	38,7	لا أوافق أبدا
398	100,0	657	100,0	المجموع

كما يظهر في الجدول السابق فإن نسبة المخالفين للعبارة المسؤول عنها وإن كانت كبيرة، إلا أن الموافقين لها نسبتهم ليست ضئيلة، خاصة إذا أضفنا إليهم الذين ليس لديهم فكر في المسألة. وواضح تفوق نسبة المخالفين للعبارة من طلاب الجامعة الأردنية على أمثالهم من جامعة إسطنبول.

ويدل اختبار T-test على فرق بين العينتين ذي دلالة إحصائية ($p=0,00$; $p<.001$) لصالح طلاب جامعة إسطنبول (أي في موافقة العبارة المسؤول عنها). وبمتوسط حسابي لطلاب جامعة إسطنبول ($x=2,22$)، وطلاب الجامعة الأردنية ($x=1,86$).

وقد سأل الباحث كوشتاş الطلاب الجامعيين في أنقرة عن موافقتهم للعبارة السابقة، وكانت النتائج على النحو الآتي: 21% من الطلاب يوافق بشدة، و12% منهم يوافق جزئياً، و10% منهم لا يوافق جزئياً، و55% منهم لا يوافق بشدة، و2% منهم لم يجب على السؤال.²⁹

ومن خلال مقارنة نتائج بحثه ببحثنا نجد أن نسبة الموافقين لعدم أهمية العبادات انخفضت بشكل بسيط في عند طلاب الجامعات في المجتمع التركي.

ومن الأسئلة الأخرى القريبة من الموضوع وليست مؤشراً دقيقاً له، ما انتشر في العصر الحديث من قبول الفكر الذي يتبنى دخول الجنة من قبل غير المسلمين، ولمعرفة آراء الطلاب في هذه المسألة تم سؤالهم السؤال الآتي:

الجدول 15: سؤال: "أؤمن أن الناس الجيدين سيدخلون الجنة ولو كانوا غير مسلمين"

الجامعة الأردنية		جامعة إسطنبول		
العدد	%	العدد	%	
41	10,3	92	14	أوافق بشدة
64	16,1	145	22,1	أوافق
159	39,9	189	28,8	لا أدري
52	13,1	111	16,9	لا أوافق
82	20,6	120	18,3	لا أوافق أبدا
398	100,0	657	100,0	المجموع

كما نرى في الجدول السابق فإن نتيجة السؤال كانت متقاربة نوعا ما بين العينتين، وذلك أن الذين أبدوا عدم معرفتهم في المسألة من طلاب الجامعة الأردنية نسبتهم كانت كبيرة جدا.

وقد حصل طلاب جامعة إسطنبول على متوسط حسابي ($x=2,96$)، وطلاب الجامعة الأردنية على متوسط ($x=2,82$). ومع أن طلاب جامعة إسطنبول حصلوا على متوسط حسابي أكبر إلا أن اختبار T-test يظهر أنه لا يوجد دلالة إحصائية بين العينتين ($p=0,072$; $p>0.05$).

وقد سأل الباحث كوشتاش طلاب الجامعة في أنقرة عن عبارة شبيهة بالعبارة السابقة، وكانت النتائج على النحو الآتي: 51% من الطلاب يرون أنه من الضروري أن يكون الإنسان مسلما حتى يدخل الجنة، و19% منهم يرون أن كون الإنسان مسلما يساعد في دخوله الجنة، و27% منهم لا يرون أنه من الضروري أن يكون الإنسان مسلما حتى يدخل الجنة.³⁰ وعند مقارنة نتائج هذا السؤال نرى أن هناك ازدياد في قبول فكرة دخول غير المسلمين الجنة، والسبب في ذلك ربما يكمن في كون القومية التركية مرتبطة بالإسلام، أي أنها تفترض أن كل تركي هو مسلم. وازدياد قبول فكر دخول غير المسلمين الجنة يدل على زيادة انتشار التسامح بين طلاب الجامعة مع الزمن، وذلك من تأثير أفكار الحداثة بين الطلاب.

3. اختلاف اللغة

وهذا يؤثر تأثيرا مباشرا على البعد المعرفي للدين، وبشكل غير مباشر على الأبعاد الأخرى له. ذلك أن الكتاب المقدس لدى المسلمين وهو القرآن الكريم مكتوب باللغة العربية، ولا تجوز الصلاة إلا بقراءته بالعربية. ومن أجل ذلك تنتشر في تركيا كغيرها من البلاد الأعجمية تعليم قراءة القرآن الكريم كي يتمكن المسلمون من قراءته لتحصيل الثواب.

وبما أن الشعب الأردني لغته الأم اللغة العربية فإن ذلك يعزز معرفتهم الدينية مقارنة بغيرهم من الأعاجم، وذلك من جهتين: الأولى من حيث فهم معاني الكلمات التي يقرؤونها، بخلاف من يقرأ دون أن يفهم، وهذا يدخل في البعد المعرفي، فالقرآن هو المصدر الأول للتشريع، وفيه كثير من الأحكام والقصص والعقائد. والثانية من حيث سهولة القراءة بالنسبة لهم، فهم جميعا يعرفون قراءة اللغة العربية دون الحاجة لتعليم خاص، وذلك يسهل عليهم قراءة القرآن بنسبة أكبر من الذين يحتاجون تعليما خاصا حتى يتمكنوا من قراءته، وهذا يدخل في بُعد العبادات.

وقد كان الشعب التركي في زمن الدولة العثمانية لا يجد صعوبة في قراءة القرآن الكريم بما أن اللغة العثمانية حروفها عربية، إلا أن تغيير هذه الحروف من العربية إلى اللاتينية بعيد قيام الجمهورية التركية صعب قراءة القرآن من قبل الأتراك. وذلك أدى

30 Koştaş, Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış, 46-47.

إلى إحداث حاجز إضافي بين الشعب التركي وبين قراءة القرآن الكريم. وهناك قسم كبير من الأتراك حالياً لا يستطيعون قراءة القرآن الكريم لأنهم لم يتلقوا تعليماً خاصاً بذلك.

وقد ظهر فرق لصالح الطلاب الأردنيين فيما يتعلق بالبعد المعرفي، وخاصة في موضوع قراءة القرآن الكريم، حيث إن نسبة الذين يقرؤونه من الطلاب الأردنيين تفوق مثلتها من الطلاب الأتراك كما مر سابقاً.

4. اختلاف العادات والأعراف

العادات والأعراف هي مصطلحات قريبة من بعضها، وتتداخل في كثير من الأحيان. ويقدر ما تكون في بلد معين قريبة من الدين أو ممزوجة به يحظى أهل ذلك المجتمع بفرصة أكبر لممارسة التدين بقدر أقل من العناء، وذلك لأنها تكون مقبولة من الجميع ويتم تعليمها منذ الصغر. وبما أن هذا الموضوع واسع جداً لا بد أن نقتصر فيه على بعض الأمثلة.

فمن الأمثلة على ذلك الهيمنة الذكورية في المجتمع التي تجعله يتسم بأنه "مجتمع ذكوري"، وذلك يدخل في علاقة عكسية مع "المجتمع الحدائي"، بما أن خصائص المجتمع الصناعي جاءت مضادة للمجتمع الذكوري، وقد تجلّى هذا الأمر في "الحركة النسوية" التي جاءت بها الحداثة كردة فعل على الهيمنة الذكورية. ونحن نجد أن صفات المجتمع الذكوري تتجلى في المجتمعين التركي والأردني، إلا أن تجليها في المجتمع الأردني أوضح، ومن الأمثلة التي يمكن أن نقدمها في هذا المجال ما لحظناه في بحثنا هذا من أن بعض المنهيات في الإسلام يرتكبها الذكور أكثر من الإناث بشكل واضح. ومن ذلك تناول الكحول، حيث ينتشر في كلا المجتمعين بين الذكور أكثر من انتشاره بين الإناث بنسبة ملحوظة، ولكن هذه النسبة نجدتها في المجتمع الأردني يكبر الفرق فيها بين الذكور والإناث عن مثلتها في المجتمع التركي.

ففي سؤال المجموعتين عن شربهم الخمر كانت النتائج تشير إلى تفوق الرجال على الإناث في المجموعتين بشكل عام بدلالة إحصائية ذات معنى ($p=0,00$; $p<.001$). وإذا فصلنا هذه الدلالة حسب العينة نجدتها في العينة الأردنية حسب المتوسطات الآتية: (للذكور: 1,60، وللإناث: 1,10)، أي أن الذكور هم أكثر تناولاً للخمر من الإناث، وبدلالة إحصائية قيمتها (0,00). وأما للعينة التركية فنجدتها تختلف عنها بشكل ملحوظ، حيث كانت المتوسطات على النحو الآتي: (للذكور: 1,81، وللإناث: 1,62) أي بنسبة يتقارب فيها الذكور مع الإناث مقارنة بالعينة الأردنية، وكانت دلالتها الإحصائية تمثل: (0,47)، أي إنها ذات معنى إحصائي ولكن بفرق ضئيل جداً. وذلك يدل على أن هناك فرق بين الذكور والإناث في شرب الخمر لكلا العينتين بدلالة إحصائية، ولكن الفرق بين الذكور والإناث في العينة الأردنية أكبر منه في العينة التركية، وذلك ما يرجح تحليلنا أن سلطة العرف في التمييز بين الجنسين في عمان أكبر منه في إسطنبول، لما ذكرناه من الأسباب سابقاً.

ومن الأمثلة الأخرى في هذا المجال يمكننا أن نأخذ لباس المرأة الذي بحثناه سابقاً. والسائد بين الناس في المجتمعات الإسلامية أن حجاب المرأة يعتبر من رموز تدينها، وتكاد تُعرف بين الناس بأنها متدينة أو غير متدينة من خلال حجابها. فإنه وإن كانت الحداثة وغيرها من العوامل التي قد يكون لها تأثير في لباس المرأة، إلا أن العرف يلعب دوراً كبيراً بخصوص ما تلبسه المرأة حسب البيئة التي تعيش فيها. فلو نظرنا إلى لباس المرأة في المناطق الساحلية لوجدناه أكثر تحوراً من غيره من أماكن أخرى من البلد نفسه، وذلك لأن عرف الناس في الساحل مثلاً يسمح بما لا يسمح به في مناطق أخرى. وإذا نظرنا إلى لباس المرأة في المجتمع الأردني وجدناه أكثر احتشاماً منه في المجتمع التركي، فإن حجاب المرأة أكثر انتشاراً فيه، والعرف في

الأردن يمنع المرأة من أن تتحرر في لباسها إلى حد معين، بينما نفس العرف في تركيا يعطيها قدرا أكبر من الحرية. أي إن عدم وجود القدر نفسه من الحرية التي تسمح للمرأة بأن تتخفف من لباسها في مكانين معينين يرجع إلى أن العرف لا يسمح بذلك.

وعند سؤال عيني الطلاب الأتراك والأردنيين عن رأيهم في العبارة الآتية: "يجب على المرأة أن تلبس ما تشاء بحرية"، كانت النتائج ذات دلالة إحصائية لصالح الطلاب الأتراك في تبنيهم لحرية المرأة في اللباس كما تشاء، وبفارق كبير بالنسبة للعينة الأردنية كما فصلناه سابقا.

النتائج

تناولت هذه المقالة البحث في العوامل المؤثرة على تدين عينتين مختلفتين من الأردن وتركيا، وكشفت الدراسة عن ظهور فروق في التدين لصالح العينة الأردنية ذات دلالة إحصائية في معظم المسائل. ومن خلال تحليل البيانات وبعد الرجوع إلى أهم الأدبيات المتعلقة بالموضوع تم التوصل إلى أن أهم العوامل المؤثرة في ظهور هذا الاختلاف بين العينتين يرجع إلى عدة نقاط. تلخص في الاختلاف في المؤسسات المجتمعية للبلدين، وظاهرة التحديث، واختلاف اللغة بما أنها لغة القرآن الكريم، واختلاف العادات والأعراف بين البلدين.

بالنسبة للمؤسسات المجتمعية للبلدين كان أهمها المؤسسة السياسية، والاختلاف في ظروف هذه المؤسسة كان السبب في ظهور أكبر فرق بين العينتين بين جميع أسئلة الاستبيان. فبشكل عام كانت المسائل التي يتقاطع فيها الدين مع السياسة تُظهر أكبر الفروق بين العينتين لصالح العينة الأردنية. وذلك كمسألة الحكم بالشريعة الإسلامية، والأخذ بالاعتبار تدين المرشح السياسي عند التصويت له، والنظر إلى أحكام القرآن الكريم على أنها صالحة لكل زمان، وهذا السؤال الأخير كان صاحب أكبر فرق بين العينتين بين مسائل الاعتقاد، وذلك لأنه يستحضر إلى الذهن مسألة الحكم بالشريعة.

والمؤسسة الثانية المهمة هي المؤسسة التعليمية، حيث ظهرت فروق في المسائل التي تتعلق بالتعليم الديني، يعود السبب في ذلك إلى ما تعرضت له المؤسسة منذ الانتقال من نظام السلطنة إلى الجمهورية، متأثرا بالأحداث السياسية والانقلابات العسكرية. والتي أصبحت تشهد تحسنا ملحوظا في الفترة الأخيرة، وذلك انعكاس لتغير الحكومة ورفع الظلم الذي تعرضت له المؤسسة التعليمية من السياسات السابقة وخاصة انقلاب 1997.

وأخيرا فإن اختلاف المؤسسة التشريعية بين البلدين كان له أثر في اختلاف مظاهر تدين العينتين. ومثال على ذلك أن تشدد المؤسسة التشريعية الأردنية في حفظ مظاهر الصيام في المجال العام في شهر رمضان والعمل على الحد من انتشار الكحول في البلاد طوال العام لا بد أن يكون من العوامل المؤثرة في ارتفاع نسبة الصيام، وفي انخفاض نسبة تناول الكحول بين أفراد العينة الأردنية مقارنة بالتركية.

وأیضا فإن ظاهرة التحديث كان لها أثر كبير في العصر الحديث على الحياة الدينية حيث وُجدت. وقد ظهرت فروق عدة بين العينتين يظهر أن سببها يعود إلى الحدأة أيضا بالإضافة إلى ما سبق، ومن أمثلة هذه الظاهرة مسألة حرية المرأة في اللباس، وإطاعة المرأة لزوجها، وعمل المرأة خارج البيت، والتعويل على سلامة القلب مع عدم إعطاء أهمية للعبادة. ومن المعروف أن مستوى التحديث في تركيا وصل إلى مرحلة متقدمة عن مستوى التحديث في الأردن بشكل واضح، وبناء عليه

فإن ظهور فروق بين العينتين لصالح العينة الأردنية في التدين يتوافق مع الفرضية التي تقول إن الحداثة ترتبط بالتدين بعلاقة عكسية.

ويأتي بعد ما ذكرناه في العوامل المؤثرة في التدين ولكن بتأثير أقل اللغة والعادات والأعراف. بالنسبة للغة فسبب كونها من العوامل المؤثرة على تدين العينتين هو أن لغة القرآن الكريم الذي يعتبر مصدر التشريع الأساس في الإسلام هي اللغة العربية، فتلاوته تحتاج إلى تعلم، وهذا يشكل عائقا أمام الأعاجم. وحتى عند تعلم قراءة القرآن فإن قراءته دون فهمه لا يساعد في نمو المعرفة الدينية. وقد ظهر ذلك الفرق بين العينتين في البعد المعرفي في بحثنا.

وأخيرا يمكن أن نمثل لاختلاف العادات والأعراف في التأثير على اختلاف التدين بمسألتي الهيمنة الذكورية والحرية في لباس المرأة. فالهيمنة الذكورية كان لها سبب في الاختلاف بين الذكور والإناث في بعض المسائل، كانتشار شرب الخمر بين الذكور أكثر من الإناث بين البلدين، ولكن بفرق كبير بين العينة التركية مقارنة بالعينة الأردنية. وكون العرف في إسطنبول يسمح بتحرر المرأة في لباسها أكثر مما يسمح عرف عمان أثر في تبني العينة التركية لفكرة حرية المرأة في اللباس كما تحب بشكل كبير مقارنة بالعينة الأردنية.

Kaynakça

- Akgül, Mehmet. *Din sosyolojisi: El Kitabı*. Ed. Niyazı Akyüz -İhsan Çapçioğlu, Ankara: Grafikler Yayınları, 2012.
- Aydınalp, Halil. "Türkiye'de Dini Yapı: Örnek Alanlar Üzerinden Bir Tasvir", Dindarlık Olgusu sempozyum tebliğ ve müzakereleri. Editör: Hayatı Hökelekli. 301-319. Bursa, Kurav Yayınları, 2006.
- Bahçekapılı, Mehmet vd. *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu*. İstanbul: İlke İlim Kültür Eğitim Derneği, İlke yayınları, 2012.
- Çapçioğlu, İhsan. *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum*. İstanbul: Otto yayınları, 2011.
- Çapçioğlu, İhsan. *Sosyo-Politik Tutumlar Ve Dindarlık İlişkisi- İlahiyat Fakülteleri Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Ersözlü, Selda. *Modernliğin Bireyciliği İle Yaşam Politikalarında Beliren Bireyselleşmenin Yansımaları Arasındaki Farkın İlişkiseliliği* Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. Ankara: ayraç Yayınları, 2000.
- Glock, Charles. "Dindarlığın Boyutları Üzerine", Çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*. Der. Yasin Aktay. 252-274. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Baskı, 1998.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul, İnsan Yayınları, 2000.
- Koştaş, Münir. *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Köktaş, M. Emin. "Türk Modernleşmesinin Din Sorunu", *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi Ve İslam Sempozyumu*. Yayına hazırlayan: Mehmet Demirci 3-4 Mayıs. İzmir,1997. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 141-152.
- Lüküslü, Demet. *Türkiye'de Gençlik Miti 1980 Sonrası Türkiye Gençliği*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Öcal, Mustafa. Türkiye’de Din Eğitimi Tarihi literatürü. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 (2008), 399-430.

Tekin, Mustafa. “Değişen Dindarlığın Dünyevileşme Boyutu”. *Eski Yeni Dergisi* 10 (2008), 14-20.

Tekin, Mustafa. “Türkiye Toplumunun Dinî Hayatında Postmodern Tezahürler”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 5-28.

Thalgi, Mohammad. *Ürdün’de Din Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, 2007.

Uslu, İbrahim (Proje Koordinatörü). *Türkiye’de Aile Yapısı Araştırması*. Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2011.

United Nations. *World Youth Report 2005*, United Nations Publication, 2005.

United Nations. *Youth Civic Engagement*, New York, 2015.

Uysa, Veysel. *Psiko-sosyal Açıdan Oruç*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994.

كورو، أحمد. *العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا*. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.

<http://www.sarayanews.com/index.php?page=article&id=13779> (12.03.2016) تاريخ الوصول للمصدر

<http://alrai.com/article/10440373> (13.02.2019) تاريخ الوصول للمصدر



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

CEPHELERDE BİR ŞAİR: AHMED MİKDÂD EFENDİ’NİN FAALİYETLERİ VE “FERYÂD-I DEHŞET-ENGİZ DER-HAKK-I TRABLUSGARB” ADLI MANZUM ESERİ*

A POET IN BATTLEFRONTS: AHMED MİKDÂD EFENDİ’S ACTIVITIES AND HIS
POETRY BOOK NAMED “FERYÂD-I DEHŞET-ENGİZ DER-HAKK-I TRABLUSGARB”

Erhan Salih FİDAN

Arş. Gör. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları
Bölümü, Osmanlı Türkçesi ve İslâmî Türk Edebiyatı Anabilim Dalı,
esfidan@kastamonu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-6347-4057

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Nisan 2021 / 29 April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 06 Temmuz 2021 / 06 July 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, **Sayı / Issue:** 2, **Sayfa / Pages:** 1011-1045.

Cite as / Atf: Fidan, Erhan Salih. “Cephelelerde Bir Şair: Ahmed Mikdâd Efendi’nin Faaliyetleri ve “Feryâd-ı Dehşet-Engiz Der-Hakk-ı Trablusgarb” Adlı Manzum Eseri [A Poet in Battlefronts: Ahmed Mikdâd Efendi’s Activities and his Poetry Book Named “Feryâd-ı Dehşet-Engiz Der-Hakk-ı Trablusgarb”]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 1011-1045.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

* Bu makale 05.02.21 tarihinde savunulan "Ahmed Mikdad Efendi: Hayatı ve Külliyyatı" adlı tezden üretilmiştir.

Öz

Ahmed Mikdâd Efendi, 1872 yılında Divriği'de doğmuş; 1939 yılında Erzincan'da vefat etmiştir. Ömrü boyunca manzum ve mensur birçok eser kaleme almıştır. Bu çalışmada onun Trablusgarp Savaşı ile başlayıp Milli Mücadele ile sona eren savaşlar devresinde yapmış olduğu hizmetler ele alınmıştır. Bilhassa Balkan Harbi'ndeki hizmetleriyle dikkat çeken Ahmed Mikdâd Efendi, bu harbe gönüllü olarak katılmıştır. Yaklaşık bir yıl süren bu gönüllü vaizlik devresinde Çatalca müdafaa hattını, Gelibolu taraflarındaki Bolayır ve Maydos kolordularını, Seddülbahir ve Kilidülbahir'den Çanakkale'ye geçerek buradaki müdafaa mevkillerini ziyaret etmiş; buradan da güneye doğru yürüyerek Erenköy, Ayvacık, Edremit, Menemen ve İzmir'deki askerî birliklere uğramıştır. Cuma Ovası, Urla, Söke ve Manisa'daki birlikleri de ziyaret ettikten sonra İstanbul'a dönmüş ve Üsküdar, Beyoğlu, Boğaziçi müdafaa mevkillerini gezmiştir. Bu ziyaretlerde askerlere vaazlar vermiş; yine bu devrede "Şerefü'l-Mücâhidîn" adlı bir cihat risalesi yazarak Binbaşı Mustafa Kemal'den bir takdimname almıştır. Bu türlü hizmetleri ile gümüş iftihar madalyası ile de ödüllendirilen Ahmed Mikdâd Efendi, kendi ifadelerine göre Birinci Cihan Harbi'nde Kafkas Cephesi'nde ve Milli Mücadele'de de benzer hizmetlerde bulunmuştur. Bu makalede Ahmed Mikdâd Efendi'nin bu savaşlar devresindeki hizmetleri teferruatlı olarak aktarılmaya çalışılmıştır. Ayrıca Trablusgarp Savaşı'na dair kaleme aldığı "Feryâd-ı Dehşet-engiz der-hakk-ı Trablusgarp" adlı manzum eseri incelenmiş ve metnin çeviri yazısı yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Mikdâd Efendi, Trablusgarp Savaşı, Balkan Savaşları, Milli Mücadele, Savaş Edebiyatı.

Abstract

Ahmed Mikdâd Efendi was born in Sivas/Divriği in 1872; he died in Erzincan in 1939. He wrote many verse and prose works throughout his life. In this study, his activities during the period of wars that started with the Italian-Turkish War (1911) and ended with the War of Independence was discussed. Became prominent especially with his services in the Balkan War, Ahmed Mikdâd Efendi participated in this war voluntarily. During this voluntary preaching period, which lasted for about a year, he visited the Çatalca defense line, Bolayır and Maydos corps on the sides of Gallipoli, and the defensive positions in Çanakkale from Seddülbahir and Kilidülbahir and from there he walked to the south. After visiting the many military units, he returned to Istanbul and visited Üsküdar, Beyoğlu, and Boğaziçi defense positions. During these visits he gave sermons to the soldiers; during this period, he wrote a booklet on jihad named Şerefü'l-Mücâhidîn and received a commendation from Major Mustafa Kemal. Ahmed Mikdâd Efendi, who was also awarded a silver medal of honour for his services, performed similar services in the First World War in the Caucasus Front and the War of Independence. In this article, the services of Ahmed Mikdâd Efendi during these wars have been explained in detail. Besides, his poem "Feryâd-ı Dehşet-engiz der-Hakk-ı Trablusgarp" written on the Italian-Turkish War (1911-1912) was examined and the text was transcribed.

Keywords: Ahmed Mikdâd Efendi, Italian-Turkish War (1911-1912), Balkan Wars, War of Independence, War Literature.

Extended Abstract

Ahmed Mikdâd Efendi is a versatile person who lived between 1872-1939. He lived in the period when the Ottoman Empire went out of existence and the Republic of Turkey was established with a new opinion; He personally saw the difficulties of this period. Therefore, there is serious information about these experiences in his works.

His life story, which started in the Kesme Village of Divriği, reached Erzincan while he has an education in a madrasah in Istanbul. The reason for going to this city is that he was exiled. While he was continuing his duties as a teacher and professor in this city, primarily he serviced with his pen, and afterward, he attended the fronts personally, on the occasion of the wars fought by the Ottoman Empire.

Ahmed Mikdâd Efendi wrote a poetic book titled Feryâd-ı Dehşet-engîz der-hakk-ı Trablusgarb right after the Turkish-Italian War (1911-1912). In this work, he tried to encourage the nation whose spiritual strength was deteriorated and who was in a difficult situation in the face of the enemy, to save them from despair. This work consists of 154 couplets. In the work, the atrocities committed against the Ottomans during this war, the murders committed, and the murder of the innocent are mentioned. He stated that the Ottomans had to be more zealous against the enemy with their trust in Allah in order to achieve victory against this landscape and that God's help was with the Muslims. It can be said that the purpose of the writing of this work is to convince the nation whose spiritual strength has deteriorated in the face of casualties in the war, to make them believe in victory, to encourage them to jihad. In the last part of the work, Ahmed Mikdâd Efendi gave advice to his son on matters such as patriotism, devotion to religion, making good friends, respecting the sultan, being careful in the highest manner in abiding by the rights of the nation, loyalty to the state. In fact, it is understood that Ahmed Mikdâd Efendi gave his advice to all the children of the country in the person of his son. Besides, Ahmed Mikdâd Efendi lamented his inability to participate in the front because there was a war that took place thousands of kilometers away from Erzincan. This book is an important product of war literature, as it is a poetic piece about the Turkish-Italian War (1911-1912). In this respect, it is an important work that will take place in the Turkish war literature. Likewise, Ahmed Mikdâd Efendi is one of the important writers of war literature with her works in this field.

Without wasting any time to join the Balkan War, which started after the Turkish-Italian War (1911-1912), as a volunteer, one month after the start of the war, he hit the road. Ahmed Mikdâd Efendi, who departed from Erzincan on 10 November 1912, arrived at Karadeniz Ereğli on 17 November 1912. And from here he got on a ship named "Zahîr" to go to Istanbul. The journey that started in this way took about a year. During his travels, he visited the Çatalca defense line, the Bolayır and Maydos corps on the Gallipoli sides, and the defense posts from Seddülbahir and Kilidülbahir to Çanakkale. From there she marched south and visited military units in Erenköy, Ayvacık, Edremit, Menemen and İzmir. After visiting the troops in Cuma Ovası, Urla, Söke, and Manisa, he returned to Istanbul and toured the defense positions of Uskudar, Beyoglu, Boğaziçi. He visited many fronts and gave sermons that would instill spiritual force in the military with the title of Preacher of the army. He received a commendation from major Mustafa Kemal, for whom he presented the jihad booklet called Şerefü'l-Mujahidin, which he wrote during this voluntary duty. In addition, he was awarded a silver medal of pride with the approval of the Commander-in-Chief for his useful services during this period. Ahmed Mikdad Efendi carried out similar duties in the Caucasian front and the war of independence. We have no formal document about

this, but According to information taken from his family, he also participated in the national anthem competition in 1920.

Ahmed Mikdad Efendi's activities in this period and the events that we try to give some examples in this study show the need for spiritual strength in the wars clearly. In particular, the efforts of the ulema are remarkable in this regard. Although there has been previous research on this issue, it is clear that there are many other personalities, such as Ahmed Mikdad Efendi, whose name has been forgotten and whose activities have not been studied. Therefore, it is needed new studies. Another remarkable aspect is that Ahmed Mikdad Efendi used literature and poetry as a tool at this point. In this way, he was trying to lift the effectiveness of his thinkings and sermons.

Giriş

Ahmed Mikdâd Efendi, 1872 yılında Divriği'nin Kesme Köyü'nde doğmuştur. İlk tahsilini Divriği'de ve Eğin'de tamamladıktan sonra tahsiline İstanbul'da devam etmiştir. 1899 yılında, İstanbul'da medrese tahsiline devam ettiği sıralarda bir takım beyanları sebebiyle sürgün edilmiş; bir süre memleketi Divriği'de vakit geçirdikten sonra Erzincan Askerî Rüşdiyesi'ne imla muallimi olarak tayin edilmiştir. 1931 yılına kadar Erzincan'da muallim, müderris ve vaiz olarak vazife yapmış; 1931 sonrasında ise Türkçe öğretmenliği kadrosuna geçerek Bayburt, Artvin ve Trabzon'da memuriyete devam etmiştir. 1936'da emekli olan Ahmed Mikdâd [Poyraz] Efendi, 1939 Büyük Erzincan Depremi'ndeki vefatına kadar da bu şehirde yaşamıştır.¹

Gençlik yıllarından itibaren şiir yazdığını bildiğimiz Ahmed Mikdâd Efendi, 1911 yılında başlayan Trablusgarp Savaşı'ndan Cumhuriyet'in ilanına, on yıllık harp devresinin sonuna kadar hem cephede hem cephe gerisinde kalemi ve kelamıyla hizmette bulunmaya gayret etmiştir. Trablusgarp Savaşı için manzum bir eser kaleme almış; Balkan Savaşı sırasında gönüllü olarak Erzincan'dan yola çıkmış, cepheleri gezmiş, askeri teşci edecek, cesaretlendirecek, zafer yolunda inancını kuvvetlendirecek vaazlar vermiştir. Ordu ve talimhahlar nasıhı unvanıyla bu türlü vazifelerde bulunmuş, bunların yanında mecmualarda neşrolunan manzumeleri ve makaleleriyle, müstakil olarak bastırıldığı manzum, mensur eserleriyle fayda sağlamaya çalışmıştır.

İki ana bölümden oluşan bu makalenin ilk bölümünde, Ahmed Mikdâd Efendi'nin savaşlar devresindeki faaliyetleri ve hizmetleri kendi eserlerinden ve resmî evraklardan hareketle incenecek ve bu faaliyetlerin neticeleri ele alınacaktır. İkinci bölümde ise Ahmed Mikdâd Efendi tarafından bu devrenin hemen başında kaleme alınan ve uzun yıllar sürecek hizmetlerin ilk işareti ve semeresi olarak vasıflandırılabilen “Feryâd-ı Dehşet-engîz der-hakk-ı Trablusgarb” adlı eser incelenecek ve metnin çeviri yazısı verilecektir.

¹ Ahmed Mikdâd [Poyraz] Efendi'nin hayatı ve sürgünü hakkında daha geniş bilgi için bk. Erhan Salih Fidan, “II. Abdülhamid Devri'nde Genç Bir Muhalif: Ahmed Mikdâd Efendi'nin Sürgünü”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020), 141-161.

1. Savaşlar Devresinde Ahmed Mikdâd Efendi’nin Faaliyetleri

1.1. Trablusgarp Savaşı: Feryadını Nazma Çeken Şair

Ahmed Mikdâd Efendi’nin devletin girdiği savaşlarda düştüğü müşkül duruma mukabil ilk faaliyeti, kaleme aldığı *Feryâd-ı Dehşet-engîz der-hakk-ı Trablusgarp* adlı eseridir.² 1911 yılında İtalya’nın taarruzu ile başlayan Trablusgarp Savaşı’nın nihayet bulmasından sonra neşrolunan bu manzume, yüz elli dört beyitten müteşekkil mesnevî tarzında yazılmış bir eserdir. Ahmed Mikdâd Efendi’nin eserin sonuna düştüğü kayda göre “9 Kânûnuevvel 327 Cumartesi gecesi”, 22 Aralık 1911’de tamamlanmıştır. Bu manzume, Trablusgarp’ta başlayıp İzmir’e, Çanakkale’ye kadar yayılan çarpışmalardaki zayıyla maneviyatı bozulan millete kuvvet aşlamak amacıyla yazılmıştır.³ Ahmed Mikdâd Efendi’nin eseri, ciddi bir hezimetle neticelenen Trablusgarp Savaşı’nın edebî âlemdeki akisleri için mühim bir misaldir. Birçok şiire, hikâyeye, tiyatroya, mektuba ve hatıra konu olan bu savaş hakkında müstakil olarak basılmış manzum eserlerden biri *Feryâd-ı Dehşet-engîz der-hakk-ı Trablusgarp*’dır.⁴

Anadolu topraklarından binlerce kilometre uzakta vuku bulan Trablusgarp Savaşı’nın devam ettiği sıralarda Erzincan’da muallim ve müderris olarak vazife yapan Ahmed Mikdâd Efendi, bu harbe dair hislerini ve fikirlerini manzum bir eserle neşriyat âlemine arz etmiştir. Makalenin son kısmında tam metnini verdiğimiz bu eserde şair, harbe iştirak edemeyişinden duyduğu ızdırabı şöyle ifade etmiştir:

*Derne, Bingâzî, Humus, Şehr-i Trablus meşhed
Olduğu türlü delâ’il ile de müsteşhed*

*Tozlarından ola da gözlere sürme edelim
Yoksa mümkün ola da biz de cihâda gidelim⁵*

² Erzincan Müderrislerinden İ’dâdî-i Mülkî ve Rüşdî-i ‘Askerî Mu’allimlerinden Divrikli Ahmed Mikdâd, *Feryâd-ı Dehşet-engîz der-hakk-ı Trablusgarp* (Dersaadet: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1327). (Eserin incelemesi makalenin son kısmında yapılmıştır.)

³ Trablusgarp Savaşı hakkında daha teferruatlı bilgi için bk. Kemal Beydilli, “Trablusgarp Savaşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/606-609.

⁴ Ahmed Mikdâd Efendi’nin eserinin yanında Recep Vahyî’nin *Manzûm Türkiye-İtalya Harbi* de savaş hakkında basılan müstakil manzum eserler arasındadır. (Recep Vahyî, *Manzûm Türkiye-İtalya Harbi* (İstanbul: b.y., 1328). Trablusgarp Savaşı’nın edebiyat âlemine yansımaları hakkında geniş bilgi için bk. Hasan Ulucutsoy, *Türk Savaş Edebiyatı ve Propaganda (1828-1912)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 344-449.

⁵ Ahmed Mikdâd, *Feryâd-ı Dehşet-engîz der-hakk-ı Trablusgarp*, 11.

Anlaşıldığı kadarıyla mesafenin uzaklığı sebebiyle âciz kalarak harbe katılamayan Ahmed Mikdâd Efendi, bu savaşın hemen ardından başlayan Balkan Harbi'nde ise bizzat cepheye gitmiştir.

1.2. Balkan Harbi: Cephe Cephe Gezen Gönüllü Vaiz

Ahmed Mikdâd Efendi, Balkan Harbi'nin başladığı sıralarda Erzincan Askerî Rüşdiyesi'nde Farsça muallimi olarak görev yapmaktadır.⁶ Savaş başladıktan aşağı yukarı bir ay sonra, 10 Kasım 1912'de harbe katılmak üzere Erzincan'dan hareket eden nizamiye fırkası (asıl silah altındaki askerî birlik) ile birlikte gönüllü olarak yollara düşmüştür.⁷ Mikdâd Efendi böylece devletin içine düştüğü zorlu durum karşısında kendisine vazife bildiği şekilde cepheleri gezmeye, bir ilmiye mensubu olarak askere manevî kuvvet sağlayacak hitaplarda bulunmaya başlamıştır. Bu savaş sırasında gezdiği cepheleri, üstlendiği hizmetleri daha önceleri neşrolunan *Tevhîd-i Kâinât*⁸ adlı eserinin son sayfasına el yazısıyla şöyle kaydetmiştir:

28 Teşrinievvel 1328 [10 Kasım 1912] tarihinde fi-sebîli'llâhi te'âlâ cihâd maksadıyla Erzincan'dan ayrıldım. Bi-mennihi'l-kerîm Çatalca hatt-ı müdâfa'asının bütün kıta'âtını görmek cihâda müte'allık va'z u nasihat eylemekle şeref-i dîn-i mübîn uğurunda bezl-i makderetde bulunduktan sonra Gelibolu cihetinde Bolayır ve Maydos kolordularını gezdim. Seddü'l-bahir, Kilidü'l-bahir'den Çanakkale'ye geçerek mevâki'-i müstahkeme uğramakla karadan yürüyerek Erenköy, Ayvacık, Edremit, Menemen'le İzmir'e kadar 'asâkiri ziyâretle onların kuvvâ-yı mürettebesini gördüm. Cuma Ovası, Urla, Söke ile Mağnisa'da mütehaşşid kıta'âta va'z ederek İstanbul Üsküdar Beyoğlu cihetleriyle Boğaziçi mevâki'i müstahkemesini dolaşdım lehü'l-hamd⁹ gelerek bugün cum'a namâzını müte'âkib Sultan Selîm Câmi'i kürsisinde va'z etdikden sonra¹⁰ uğradım Tevhîd-i Kâ'inât ismindeki eserimden bu nüshayı li-vechi'llâhi te'âlâ v.....¹¹

Müellifi ve Nâzımı Ahmed Mikdâd

1331(Mühür)

⁶ Balkan Harbi hakkında geniş bilgi için bk. Cevdet Küçük, "Balkan Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/23-25.

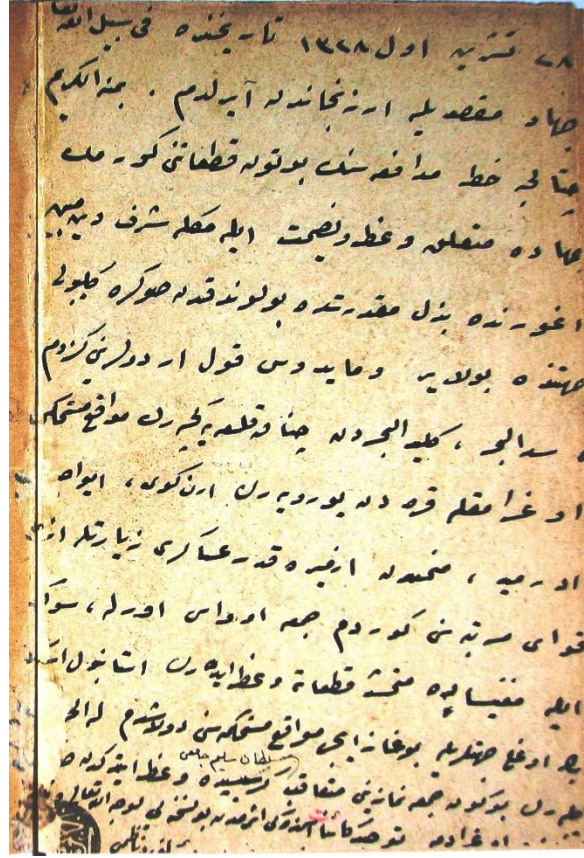
⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Taltifat [İ. TAL.]*, No. 486, Gömlek No. 26.

⁸ Ahmed Mikdâd, *Tevhîd-i Kâinât* (İstanbul: Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, 1331), (Edirne: Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, Selimiye, 1089), son varak.

⁹ Bu kısım sayfa kenarında silinmiş vaziyettedir.

¹⁰ Metnin aslında mevcut noktalardır.

¹¹ Bu kısım sayfa kenarında silinmiş vaziyettedir; fakat metnin öncesine bakıldığında "vakfettim" gibi bir ifadenin manaya uygun düşeceği anlaşılmaktadır.



Bu nota göre 10 Kasım 1912'de cihat maksadıyla Erzincan'dan yola çıktığını ifade eden Ahmed Mikdâd Efendi, bu sıralarda kaleme aldığı ve kısa bir süre sonra neşrettiği bir cihat risalesi olan *Şerefü'l-Mücâhidîn* adlı eserinde bu yolculuğa dair şu malumatı vermektedir:

(...) Balkanlar Muhârebesi'ne gitmek üzere Bahr-i Siyâh'da Ereğli sahillerinde Zahîr nâm sefinenin birinci kamarası üzerinde bulunuyorum. 4 Teşrîn-i sâni 328 [h. 7 Zilhicce 1330/m. 17 Kasım 1912] senesi sâ'at 2, dakîka 47 pazar günü İstanbul'a müteveccihen hareket ediyorum.¹²

Bu bilgiye göre 10 Kasım'da Erzincan'dan yola çıkan Ahmed Mikdâd Efendi, 17 Kasım 1912'de Karadeniz Ereğli'ye varmış ve buradan İstanbul'a gitmek üzere "Zahîr" adlı bir gemiye binmiştir. Bu gemi yolculuğu sonunda ise yukarıda naklettiğimiz el yazısı nota göre evvela Çatalca'daki müdafaa hattının bütün kıtalarını dolaşmış ve askerini maneviyatını kuvvetlendirmeye matuf vaazlar vermiştir. Daha sonra Gelibolu taraflarındaki Bolayır ve Maydos kolordularını gezmiş; Seddülbahir ve Kilidülbahir'den

¹² Erzincan İ'dâdî-i Mülkî ve Rüşdî-i 'Askerîsi Mu'allimlerinden Atabey Nizâmiye Medresesi Müderrisi Divrikli Ahmed Mikdâd, *Şerefü'l-Mücâhidîn* (Dersaadet: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1331), 46.

Çanakkale'ye geçerek buradaki müdafaa mevkilerine uğramıştır. Buradan da güneye doğru yürüyerek Erenköy, Ayvacık, Edremit, Menemen ve İzmir'deki askerî birlikleri ziyaret etmiştir. Cuma Ovası, Urla, Söke ve Manisa'daki birlikleri de ziyaret ettikten sonra İstanbul'a dönmüş ve Üsküdar, Beyoğlu, Boğaziçi müdafaa mevkilerini gezerek nihayet, tam tarihini bilemiyorsak da, bir cuma namazının ardından Sultan Selim Camisi'nde vaaz etmiş; caminin kütüphanesine *Tevhîd-i Kâinât*'ın bir nüshasını arka sayfasına da el yazısıyla bu notu düşerek bağışlamıştır. Adı geçen eserin kapağında isminin önüne yazdığı şu ibare de o devredeki faaliyetleri hakkında dikkate şayandır: “Fî-sebîli'llah cihâd için İstanbul ve mevâki'-i harbiyyeyi dolaşarak va'z u nasîhat eden Erzincan İ'dâdî-i Mülkî ve Rüşdî-i 'Askerîsi mu'allimlerinden Atabey Nizâmiye Medresesi Müderrisi Divrikli Ahmed Mikdâd.”

10 Kasım 1912'de başlayan bu gönüllü vaizlik devresinde Ahmed Mikdâd Efendi, Sultan Selim Camisi'ndeki gibi farklı camilerde de vaazlar vermiştir. Buna dair bir kayıt devrin resmî gazetesi *Takvîm-i Vekâyi*'nin 9 Şubat 1913 tarihli 1368 numaralı sayısında mevcuttur. Gazetede yayımlanan “Mevâdd-ı Umûmiye/Mâliye Nezâreti Vezne-i Umûmî Müdiriyyetinden (Îâne-i Harb)” başlıklı listede Ahmed Mikdâd Efendi'ye dâir kayıt şöyledir: “Erzincan 'ulemâ-yı benâmından Ahmed Mikdâd Efendi Hazretleri tarafından Bâyezîd Câmî-i şerîfinde icrâ kılınan va'zı müte'âkib sâmi'nden ihdâ edilen 10 para 262 kuruluş”¹³

Bu kayda göre Ahmed Mikdâd Efendi, Bâyezîd Camisi'nde vaaz etmiş ve bu vaazın ardından cami cemaatinden devletin harpte girdiği büyük külfeti hafifletmek ve askere destek olmak maksadıyla maddi yardım toplanmıştır. Bahsi geçen gazetenin o devrede günlük olarak neşrolunduğunu dikkate alırsak bu vaazın üzerinden en fazla birkaç gün geçmiş olabileceğini ifade edebiliriz.

Ahmed Mikdâd Efendi, buraya kadar ifade etmeye çalıştığımız vaazları, nasihatleri ve cephelerdeki hizmetleri ile iktifa etmeyerek kalemiyle de milletin hamiyetini, manevi kuvvetini şevke getirmek için çabalamıştır. Hatta bu hususta Balkan Harbi'nin devam ettiği sıralarda, yukarıda bahsi geçen, bir cihat risalesi dahi neşretmiştir. Bu eserin adı *Şerefü'l-Mücâhidîn*'dir. Bursalı Mehmed Tâhir, *Cerîde-i Sûfiyye Mecmuası*'nda neşrolunan “Fezâ'il-i Cihâd Hakkında Mü'ellefât-ı 'Osmâniyye”¹⁴ başlıklı makalesinde

¹³ *Takvîm-i Vekâyi*; “Mevâdd-ı Umûmiye/Mâliye Nezâreti Vezne-i Umûmî Müdiriyyetinden (Îâne-i Harb)” (9 Şubat 1913), 1.

¹⁴ Bu yazı evvelâ *Sebîlürreşâd Mecmuası*'nda [Bursalı Mehmed Tâhir, “Fezâ'il-i Cihâd Hakkında Mü'ellefât-ı 'Osmâniyye”, *Sebîlürreşâd* II/IX 46/228 (Ocak 1913), 347-348.] daha sonra da eklemelerle

bu türlü eserleri sıraladığı listeye Ahmed Mikdâd Efendi’nin risalesini şöyle kaydetmiştir: “*Şerefü’l-Mücâhidîn*, el-yevm Çatalca Harbi’nde bulunan gazetemiz muharrirlerinden ve Erzincan müderrislerinden Divrikli Ahmed Mikdâd Efendi tarafından matbu’dur.” Bursalı Mehmed Tâhir’in bu makalesi 13 Şubat 1913’te (h. 6 Rebiülevvel 1331) neşredildiğine göre, yine aynı hicri yıl içinde neşredildiğini bildiğimiz Mikdâd Efendi’nin bu eseri, cepheleri dolaştığı sıralarda vaazlarında kullandığı notların tertibi ile teşekkül etmiş olmalıdır. Bursalı Mehmed Tâhir de zaten, Mikdâd Efendi’nin o tarihte hâlâ Çatalca’da gönüllü olarak bulunduğunu ifade etmiştir.

Ahmed Mikdâd Efendi’nin cephe cephe gezdiği devrede askerlere hangi usulle, nasıl bir tarzda manevi kuvvet ve cesaret aşılama gayret ettiğini daha iyi anlayabilmek için *Şerefü’l-Mücâhidîn* adlı eserini ele almak yerinde olacaktır. Mikdâd Efendi, bu eserinde cihadın faziletini, şehitliğin, gaziliğin ne kadar büyük şerefler olduğunu ayetler, hadisler, muhtelif menkıbe ve manzumelerle anlatırken savaş hukukuna ve harp sanatına dair inceliklere de değinmiştir. Bu manada *Şerefü’l-Mücâhidîn*, cephedeki askerin maddi-manevi kuvvet kazanmanın yollarını gördüğü; savaşın, mukatelenin hudutlarını öğrendiği bir el kitabı hüviyetindedir. Üç bölümden oluşan eserin ilk kısmında cihat hakkındaki ayetler verilmiştir. İkinci kısımda cihada dair hadisler; üçüncü kısımda ise bir şair olarak Ahmed Mikdâd Efendi’nin manen kuvvetli kalmak, inancı kaybetmemek maksadıyla bolca okunmasını, hatta ezberlenmesini tavsiye ettiği şiirler derlenmiştir. Ahmed Mikdâd Efendi, eserinin sonuna hamasi üslubuyla dikkat çeken şu şiirini de bir misal olmak üzere dercetmiştir:

*Ben yiğit oğlu yiğit bir kahramân-ı ‘âlemim
Gerçi sûretde kıyâfetde mücerred âdemim*

*Kan saçar bayrak açar düşmanları mahveyleyim
Şimdi arslanlar yiğitlerdir refik ü hemdemim*

*Düşmanı andıkca kalbim çarpıyor birden bire
Katl-i a‘dâ-yı melâ‘indir hemîşe her demim*

*Top tüfek gülle şarapneldir bana eğlence hep
Kan akıtmak baş kesip kahreylemekdir mahremim*

Ceride-i Sûfiyye’de neşrolunmuştur. [Bursalı Mehmed Tâhir, “Fezâ’il-i Cihâd Hakkında Mü’ellefât-ı ‘Osmâniyye”, *Ceride-i Sûfiyye* 24/16 (Şubat 1913), 8-9.] *Sebîlürreşâd*’da neşrolunan yazıda Mikdâd Efendi’nin eseri zikredilmemiştir. Bursalı Mehmed Tâhir bilahare, *Sebîlürreşâd*’da aynı mevzu etrafında kaleme aldığı makalelerini bir araya getirmiş ve cihâd risâleleri listesini de genişleterek bunları *Menâkıb-ı Harb* adlı bir müstakil eser hâlinde bastırmıştır. Bursalı Mehmed Tâhir, *Menâkıb-ı Harb* (Dersâadet: b.y., 1333).

*Harb eder düşmanları mahveyleyim darbem ile
Dağ başı yâhûd mağaradır makarr u meskenim*

*Râhat-ı dünyâ benim zevkimde hiçdir bil anı
Düşmanı serdikde râhat zevk ü şâdî ederim*

*Kan içer âdem yerim ben aç kalırsam kavgâda
Rûh-ı a‘dâdır gıdâm olmaz ta‘âm-ı diğërim*

*Dağ demez âteş demez **Mikdâd** geçer hep sedleri
Düşmanı ta‘kîb eder tâ şark u garba giderim¹⁵*

Savaşın ciddi bir hezimete döndüğü sıralarda bu halden müteessir olan Ahmed Mikdâd Efendi, *Cerîde-i Sûfiyye Mecmuası*’nda şiirler de neşretmiştir. Mikdâd Efendi tarafından Çatalca’da gönüllü olarak vaaz ve nasihatlere devam ettiği, askerî birlikleri ve cepheleri gezdiği sıralarda yazılmış ve neşrolunmuş ilk şiir “Şiirler” başlığını taşımaktadır. Birlik, beraberlik ve cihat çağrısı yapılan şiirin ilk kıtaları şöyledir:

*Kardaş gelin birleşelim
Yurdumuza yerleşelim
Güzel güzel görüşelim
Yücelere erişelim*

*Hakka lâyıık iş edelim
Başkasını biz n’edelim
Doğru güzel yol gidelim
Eğriliği terk edelim*

*Ecdâdımız kimdir bilin
Dediğine bakma elin
Kardaşlığı muhkem kılın
Yürekdeki kîni silin¹⁶*

Yine aynı mecmuada “Enîn” yani inleme, inilti başlığını taşıyan bir şiir neşretmiş ve Balkanlar’da vuku bulan bu elim hezimet karşısındaki hislerini nazmen şöyle beyan etmiştir:

*Mütemâdî yakalım bağırmızı âh bin âh
Vatanın cânını yakmışdı cehâlet eyvah*

*Bu da çok sürmedi hayfâ çözülp gitdi vatan
Hani ya kadrini ibcâl ederek elde tutan*

*Yetişin bunca mezâlim yapıyor Bulgarlar
İnkîşâf etdi haremlerdeki mestûr ‘ârlar*

¹⁵ Ahmed Mikdâd, *Şerefü’l-Mücâhidîn*, 60.

¹⁶ Mikdâd Efendi, hece ile ve son derece sade bir dille yazılmış bu şiirin sonuna ismini “Çatalcada Gönüllü Ahmed Mikdâd” şeklinde kaydetmiştir. Ahmed Mikdâd, “Şiirler”, *Cerîde-i Sûfiyye* 24/18 (Mart 1913), 8.

*Nerede kan bu mudur böyle uyuşduk kaldık
Ne için gaffete hayretlere birden daldık*

*Babamız böyle miydi düşmanını görse meğer
Anların bir kılıcı bin yüreğe korku eker¹⁷*

Ahmed Mikdâd Efendi’nin bu şiirin daha bu ilk beş beytinde “Yetişin bunca mezâlîm yapıyor Bulgarlar” diyerek bunları ayrıca zikretmesi de muhtelif bölgelerde ve bilhassa Edirne’de yapılan Bulgar mezalimi sebebiyledir. Hunharca öldürülenler, katledilenler bir tarafa, sadece Edirne muhasarası sırasında açlık ve sefalet sebebiyle 225.000’den fazla müslüman vefat etmiştir.¹⁸ Böyle dehşet verici bir tablo karşısında Mikdâd Efendi’nin şiirine uygun gördüğü “Enîn” başlığı da daha bir anlam kazanmaktadır.

Cerîde-i Sûfiyye Mecmuası’nın 1 Eylül 1913 tarihli nüshasından Ahmed Mikdâd Efendi’nin vatan hizmetinde gösterdiği gayret ve faydadan dolayı Erzincan ahalisi tarafından takdir edildiğini de öğreniyoruz. Mikdâd Efendi, bahsi geçen mecmuada bu takdire mukabelede bulunarak “Bir Teşekkür” başlıklı iki satırlık bir metinle Erzincanlılar’a şükranlarını şöyle arz etmiştir: “Umûm kıta’ât-ı ‘askeriyyeyi geşt ü güzârımla îfâ-yı mevâ’izde bulunduğumu takdîr eden Erzincan ahâlî-i muhteremesine bi’l-mukâbele ‘arz-ı şükrân eylerim. Ahmed Mikdâd¹⁹

Ahmed Mikdâd Efendi, *Cerîde-i Sûfiyye*’nin 62 numaralı nüshasına “On Aylık Seyahat-i Askeriyemden Bir Levha yâhud Macar Kal’asında Bir Gün Müsâferet” başlıklı bir makale de yazarak on ay sonunda Boğaziçi’ne hâkim bir mevkide temâşâsını ve bu manzara karşısındaki hissiyâtını nakletmiştir.²⁰

Ahmed Mikdâd Efendi’nin harp sırasındaki bahsi geçen ciddi gayretleri ve tesirli vaazları evvela başkumandanlık makamının ve onların işaretleriyle de, bilahare, devlet erkânının dikkat nazarlarını celbetmiştir. Bu işaret neticesinde kendisine gümüş iftihar madalyası verilmesi uygun bulunmuştur. Sadrazam Mehmed Said Paşa imzasıyla irade edilen madalya itası, 8 Teşrînievvel 1329/21 Ekim 1913’te Harbiye Nezareti’ne tebliğ edilmiş; ardından da 16 Teşrînievvel 1329/29 Ekim 1913’te Divan-ı Hümayun tarafından icra kılınmıştır.²¹

¹⁷ Ahmed Mikdâd, “Enîn”, *Cerîde-i Sûfiyye* II/24-20 (Nisan 1913), 5.

¹⁸ Küçük, “Balkan Savaşı”, 5/25.

¹⁹ Ahmed Mikdâd, “Bir Teşekkür”, *Cerîde-i Sûfiyye* 60 (Eylül 1913), 136.

²⁰ Ahmed Mikdâd, “On Aylık Seyahat-i Askeriyemden bir Levha yâhud Macar Kalasında Bir Gün Müsâferet”, *Cerîde-i Sûfiyye* II/62 (Eylül 1913), 107-108.

²¹ BOA, *İ. TAL.*, No. 486, Gömlek No. 26, 1, 3-4.

Bu madalya itasından yaklaşık 4 ay evvel Ahmed Mikdâd Efendi, o tarihte Binbaşı rütbesiyle vazife yapan Mustafa Kemal'den de takdir görmüştür. Ahmed Mikdâd Efendi, Kasım 1912'den 27 Ekim 1913'e kadar Gelibolu'da görev yapan Binbaşı Mustafa Kemal ile ilk defa 19 Mayıs 1913 tarihinde kurmay heyetini ziyareti sırasında görüşmüştür. Bu görüşme esnasında *Şerefü'l-Mücâhidîn* adlı eserini de heyete takdim ettiği anlaşılmaktadır. İki ismin Gelibolu'da gerçekleşen sonraki mülakatında kaleme alındığı anlaşılan 7 Haziran 1913 tarihli takdirmamede Binbaşı Mustafa Kemal, bahsi geçen eseri okuduğunu, cennetin tasvir edildiği kısımların dikkatini çektiğini; askerlerin telkinlerle ciddi kahramanlıklara sevkedilebileceğini söyleyen Mikdâd Efendi'nin bu hususta haklı olduğunu ifade etmiştir. Bir sureti, Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Dairesi Arşivi'nde 23-2050 numaralı Ahmed Mikdâd Efendi dosyasında mahfuz bulunan takdirmamenin metni şöyledir:

Gelibolu 25/Mayıs/329 [7 Haziran 1913]

Ahmet Mikdâd Efendi'yi 6/Mayıs/329'da [19 Mayıs 1913] kuvâ-i mürettebe erkân-ı harbiyesini teşriflerinde görmüş ve ondan sonra idi Şerefü'l-Mücâhidîn namındaki eserlerini okumuştum. Bu eserde cennetin tasvir ve tavsifine ait satırları nazar-ı dikkatimi celbetti. Bütün ezvâk-ı maddiye...

Şimdi hocaefendi hazretleriyle tekrar görüştüğüm zaman efrâd-ı askeriye'nin telkinât-ı lâzime ile pek büyük kahramanlıklara sevkedilebileceklerini buyuruyorlar ki, pek doğrudur. Ancak telkinât esasen talim ve terbiye ve idare ve ahlak ve içtimaiyatça istidad-ı lazım hasıl olduktan sonra müessir olabilir.

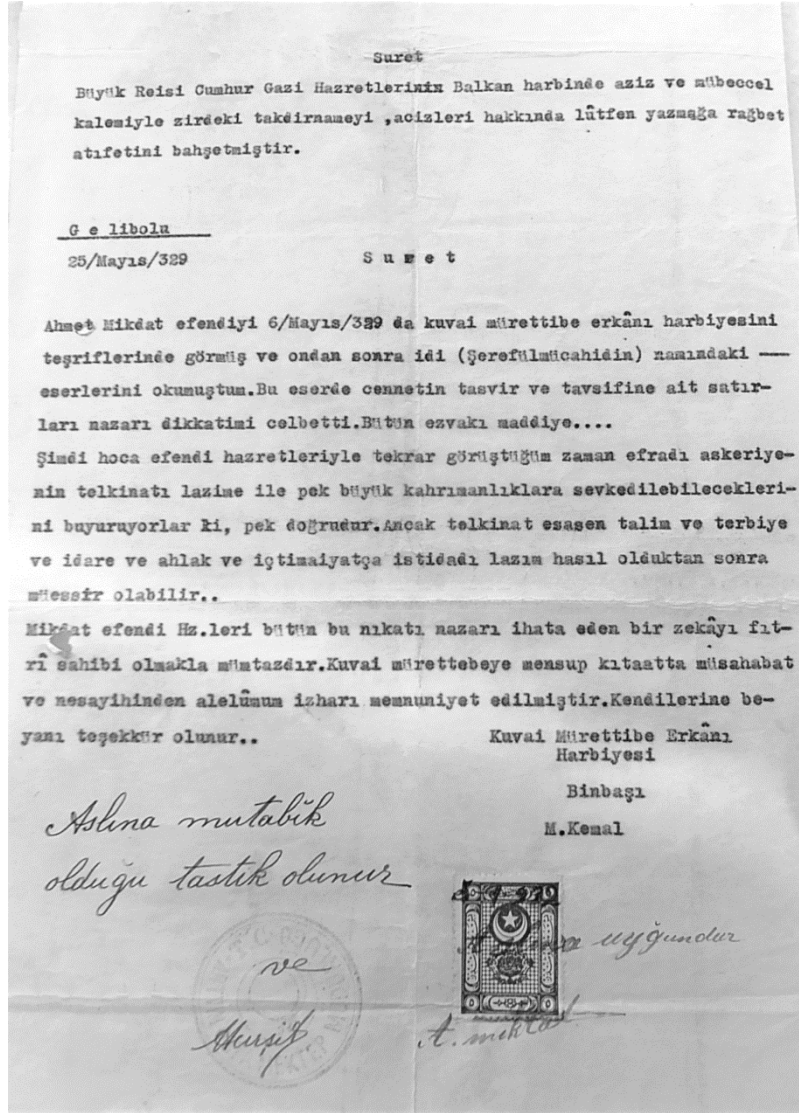
Mikdat Efendi Hz.leri bütün bu nikât-ı nazarı ihâta eden bir zekâ-yı fitrî sahibi olmakla mümtazdır. Kuvâ-i mürettebeye mensup kıtâatta müsâhabat ve nesâyihinden alelumûm izhâr-ı memnuniyet edilmiştir. Kendilerine beyân-ı teşekkür olunur.

Kuvâ-i Mürettebe Erkân-ı Harbiyesi Binbaşı M. Kemal²²

²² Erol Kaya, *Erzincanlı Son Devir Osmanlı Uleması* (Erzincan: Erzincan Üniversitesi Yayınları, 2017), 36; Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Sicil Dairesi Arşivi, *Ahmed Mikdâd Efendi Dosyası*, Dosya No: 23-2050. [Dosya tasnif edilmediği için evrak numarası verilmemiştir.]

Takdirname metninin ilk paragrafının sonundaki yarım cümleye bakıldığında bunun ihtisâr edilmiş bir sûret olduğu anlaşılmaktadır. Bu belgenin eksiksiz hâline ulaşılamamıştır. Fakat bu sırada Binbaşı Mustafa Kemal'in çok yakın tarihlerde bu husustaki tavrına dair ulaşılan şu belgeler dikkat çekicidir. Başkumandan Vekili Ahmed İzzet Paşa tarafından Çanakkale Boğazı Kuva-i Mürettebe Kumandanlığı'na çekilen 7 Nisan 1913 tarihli telgrafta mealen şöyle denilmekte ve cevap beklenilmektedir:

“Osmanlı askerine, cihadın faziletleri hakkında vaaz ve nasihatlerde bulunmak üzere Şeyhülislam tarafından seçilecek ulemeden birkaç kişinin buraya gönderileceği Savunma Bakanlığı'ndan



bildirildiğinden, oraya birkaç kişinin vaaz ve nasihat etmek üzere gönderilmesi hakkında yüksek düşüncelerinin bildirilmesi temenni olunur.”

Bu telgrafa, Binbaşı Mustafa Kemal tarafından 8 Nisan 1913 tarihinde menfi görüş bildiren şu cevap gönderilmiştir:

“Osmanlı askerlerine her bakımdan subay ve kumandanlarınca ve buradaki alay müfüsü tarafından vaaz ve nasihatler edilmekte ve başka türlü vaazların daha fazla fayda getireceği sanılmamaktadır. Bilakis bu gibi teşebbüslerin, düşman gözünde ordunun manevi kuvvetinin düşme derecesini ilana ve hükümet tedbirlerinin pek acınacak hususlarla sınırlı kalışını ispata vesile olacağı görüşünde bulunduğumu arz ederim.”

Mustafa Kemal (Atatürk, *Atatürk'ün Bütün Eserleri (1903-1915)* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003), I/150, aynı sayfanın dipnotu.)

Binbaşı Mustafa Kemal'in bu cevabı ile Mikdâd Efendi'yi ve eserini, tabir yerindeyse, kısa bir muhalefet serhi ile takdir edişini vuzuha kavuşturmak mümkündür.

Balkan Harbi'ndeki hizmetleri neticesinde Mikdâd Efendi bir taltif de ilmiye payesiyle almıştır. 12 Şaban 1332/6 Temmuz 1914'te kendisine Sahn ve daha üst seviyedeki müderrislere verilen mevleviyet olan İzmir payeliği verilmiştir.²³

Bu harp devresinde verdiği vaazlarla öne çıkan Mikdâd Efendi'ye 14 Mart 1913'ten itibaren vaiz kadrosundan 300 kuruş maaş bağlanmıştır.²⁴ 1913 Eylül sonu itibarıyla resmen sona eren Balkan Harbi sonrası Mikdâd Efendi, vaazları ile hem resmî makamlarca hem de Erzincan ahalisince adı duyulmuş bir vaiz olarak Erzincan'a dönmüştür.

1.3. Birinci Cihan Harbi/Kafkas Cephesi ve Milli Mücadele: Gönüllü Vaizlikten Kadroya

Erzincan'da muallimliğe ve müderrisliğe devam ederken çok geçmeden I. Cihan Harbi başlamış; doğudan Ruslar'ın taarruzlarına karşı Kafkas Cephesi'nde ciddi çarpışmalar yaşanmıştır. Nihayet mağlubiyetler neticesinde 16 Şubat 1916'da Erzurum'un Ruslarca işgali gerçekleşmiş; Ruslar'ın bu ilerleyişi devam ederek 25 Temmuz 1916'da Erzincan'ın işgaline kadar varmıştır. Bu sıralarda şehir nüfusunun ekseriyeti göç etmiş; ancak dört bin kadar nüfus Erzincan'da kalmıştır.²⁵ Hem kendi beyanlarından hem de oğlu Kemal Poyraz'ın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Ahmed Mikdâd Efendi, Kafkas Cephesi'nde ve Millî Mücadele'de de Balkan Harbi'ndeki faaliyetlerini devam ettirmiştir. Mikdâd Efendi'nin oğlu Kemal Poyraz babasının harplerdeki hizmetlerini şöyle özetlemiştir: “1328'de ordu ve talimgahlar nasıhlığı vazifesiyle Kafkas Harbi'ne gönüllü olarak iştirak etti. Bir gümüş harp madalyası ile döndü. Aynı vazife ile Balkan Harbi'ne de girdi.(...) Bu harpte de bir iftihar madalyası aldı ve kisve-yi ilmiyenin İzmir payeliğine kadar yükselip Erzincan Atabey Nizamiye müderrisliğine tayin edildi.”²⁶

Ahmed Mikdâd Efendi, 1931 senesinde Diyanet İşleri Başkanlığı kadrosundan resen emekliliğe sevki sonrasında Şûra-yı Devlet'e tevcihen yazdığı itiraz dilekçesinde harpler devresindeki vazifesi ile alakalı şu bilgileri vermektedir:

²³ *İlmiyye Sâlnâmesi* (Dersaadet: Matbaa-i Âmire, 1334), 102.

²⁴ DİB Sicil Dairesi Arşivi, *Ahmed Mikdâd Efendi Dosyası*, Dosya No: 23-2050.

²⁵ Hüseyin Bulut, *Millî Mücadelede Erzincan* (Erzincan: Erzincan Belediyesi Yayınları, ts.), 27.

²⁶ İbrahim Aslanoğlu, *Divriği Şairleri* (İstanbul: Ekin Basımevi, 1961), 62.

Bir önceki başlık altında resmî belgelere dayanarak verdiğimiz bilgilere göre Kemal Poyraz'ın bu ifadelerinde bir karışıklık olduğu aşikârdır. Zira 1328'de başlayan harp Balkan Harbi'dir. Kafkas Harbi yahut I. Cihan Harbi Kafkas Cephesi daha sonra açılmıştır. Resmî kayıtlara göre Ahmed Mikdâd Efendi madalyayı da İzmir payesini de Balkan Harbi'nde almıştır. Müderrisliğe tayini ise Balkan Harbi'nden daha öncedir.

Başta Gazi Hz.leri olmak üzere bugünün ricâl-i askeriyesince malumdur ki ben umum harplerde ordu ve talimgahlar nasıhlığıyla cepheleri gezmiş dîni, vatanî hizmetlerimi senelerce ifa etmiş bir kıt’a takdîr-nâme zîrinde Mustafa Kemal imzâsı bizzat Gazi Hz.lerinin olduğu vaziyet-i ilmiye ve içtimaiyemin yüksek bir şâhididir.²⁷

Bu belgeye göre Ahmed Mikdâd Efendi’nin deruhte ettiği vazifeye “ordu ve talimgahlar nasıhlığı” ismi verilmiştir.

Ahmed Mikdâd Efendi, I. Cihan Harbi’nin hemen ardından başlayan Millî Mücadele devresinde de büyük fedakârlıklarla hizmette bulunduğunu Diyanet İşleri Riyaseti’ne yazdığı 29/6/1931 tarihli dilekçede şöyle ifade etmektedir:

Ankara Diyanet Reisliği Huzuruna

Esasen Balkan, Harb-i Umûmî ve İstiklal mücadelelerinde büyük fedakârlık mukabili verilmiş olan vazifem hakkında kanun hilafı her mâniyi göğüslemekle kaydının tashihini niyaz ederim. Bilakis müsebbiplerinden bütün zararlarımı cumhuriyet adaletinden isteyeceğimi arz eylerim.

29/6/1931 Sabık ordular Nasıhı Mikat²⁸

Ahmed Mikdâd Efendi, 30 Ekim 1918 Mondros Mütarekesi’nin ardından başlayıp 11 Ekim 1922 Mudanya Mütarekesi ile sona eren Millî Mücadele devresinde de faaliyetlerde bulunduğuna göre ömrünün neredeyse on yılı cephelerde, asker arasında yahut cephe gerisinde mücadele şeklinde geçmiştir.²⁹ Vesikalandıramadığımız fakat aileden gelen bilgilere göre Ahmed Mikdâd Efendi’nin yine bu devrede dikkat çekici bir başka faaliyeti de 1920 sonlarında açılıp 21 Aralık 1920’de süresi dolan İstiklal Marşı yarışmasına katılmasıdır.³⁰

²⁷ DİB Sicil Dairesi Arşivi, *Ahmed Mikdâd Efendi Sicil Dosyası*, Dosya No: 23-2050.

²⁸ DİB Sicil Dairesi Arşivi, *Ahmed Mikdâd Efendi Sicil Dosyası*, Dosya No: 23-2050.

²⁹ Milli Mücadele ile alakalı geniş bilgi için bk. İsmet Görgülü, *On Yıllık Harbin Kadrosu 1912-1922 Balkan-Birinci Dünya ve İstiklal Harbi (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 197-287; Cevdet Küçük, “Millî Mücadele”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/76-83.*

³⁰ Bu bilginin kaynağı, Ahmed Mikdâd Efendi’nin torunlarından Dara Tan Beyefendi’dir. (Şahsi Görüşme, 30/03/2020) İslam Ansiklopedisi’nde Orhan Okay’ın verdiği bilgilere göre 21 Aralık 1920 itibarıyla süresi sona eren İstiklal Marşı yarışması için 724 şiir gönderilmiştir. Fakat bu 724 şiir beğenilmemiştir ve bu şiirler ile şairleri hakkında da bilgi yoktur. (Orhan Okay, “İstiklal Marşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/355-356.) Fakat Mahir İz hatıratında Mehmet Akif’in kaleme aldığı marşın üstünlüğünü göstermek amacıyla yarışmaya iştirak eden beş şairin marşlarını nakletmektedir. (Mahir İz, *Yılların İzi* (İstanbul: Kitabevi, 2009), 148-153.) Ahmed Mikdâd Efendi’nin

Ahmed Mikdâd Efendi, ömrünün son devresinde yazdığı şiirlerinden birinde harp zamanı hislerini ve hizmetleri neticesinde elde ettiği şöhretini şöyle nazma dökmüştür:

*Ulusum ne zaman savaşa girse,
Başkanım yürüyüş emrini verse,
Yiğitler kükreyip kavgaya girse,
Mertlik anbarından bir mağ getirdim.*

*Ordu nasıhlığı yaptığım zaman
Düşmanlar elimden demişti aman.
Divrikli Hoca'ydı adım o zaman
İlime şerefli bir dağ getirdim.³¹*

2. Trablusgarp Savaşı'na Dair Manzum Bir Eser: Feryâd-ı Dehşet-Engîz Der-Hakk-ı Trablusgarb

Bu eser, yüz elli dört beyitten müteşekkil mesnevî tarzında yazılmış bir eserdir. Ahmed Mikdâd Efendi'nin basılan ilk manzum eseridir. Ahmed Mikdâd Efendi'nin eserin sonuna düştüğü kayda göre “9 Kânûnevvel 327 Cumartesi gecesi”, 22 Aralık 1911 tarihinde tamamlanmıştır. Aruzun “mef ‘û lü/me fâ ‘î lü/me fâ ‘î lü/fe ‘û lün” kalıbı ile başlayan eser “Tezkîr” bölümünden itibaren “fe ‘î lâ tün/fe ‘î lâ tün/fe ‘î lâ tün/fe ‘î lün” kalıbı ile devam etmiştir.

Eserin, Trablusgarp'ta başlayıp İzmir'e, Çanakkale'ye kadar yayılan çarpışmalarda oluşan zayıflık neticesinde maneviyatı bozulan millete kuvvet aşlamak maksadıyla yazıldığı anlaşılmaktadır. Tarih itibarıyla savaş nihayet bulduktan sonra yazıldığı anlaşılan bu eser, zulme uğrayan, ağır kayıplar veren millete ümitsizliğe kapılmama, zafer için gayret etme yönünde telkinlerle doludur. Manzumenin ilk beyti yazılış sebebi hakkında bir fikir vermektedir:

*Zâlim bulacak etdiğini sen gene sabr et
Allâh'a tevekkül ederek doğru selîm git³²*

bahtsî geçen yarışmaya katıldığı şiire dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bu hususta yaptığımız bilgi edinme başvurusuna karşılık olarak TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı tarafından 11.12.2020 tarihinde “yarışmaya başvuranlar ile ilgili olarak arşivimizde herhangi bir belge veya doküman bulunmamaktadır” cevabı verilmiştir. Bu noktada ifade etmemiz gereken bir bilgi ve ihtimal de şudur: Ahmed Mikdâd Efendi 1935'te neşrolunan *Ozanlar* adlı eserinin sonuna “Ulusum Büyük Türk'e Armağan” ithafla “İstiklal Marşı” başlıklı bir manzume eklemiştir. (A. Mıktat Poyraz, *Ozanlar* (Ankara: İdeal Matbaa, 1935), 45-46.) 12/10/1933'te Trabzon'da yazıldığı belirtilen bu marş “Yurdumun üstüne nurlar saçacak al sancak” mısrasıyla başlamaktadır. Bu manada M. Akif'in İstiklal Marşı'ndan ilhamla yazıldığı anlaşılmaktadır. Mikdâd Efendi'nin 1920 sonunda yarışma için yazdığı beğenilmeyen şiirinden hareketle yıllar sonra böyle bir şiir kaleme aldığı bir ihtimal olarak düşünülebilir.

³¹ Aslanoğlu, *Divriği Şairleri*, 64-65.

³² Ahmed Mikdâd, *Feryâd-ı Dehşet-engîz der-hakk-ı Trablusgarb*, 2.

Eser, Ahmed Mikdâd Efendi tarafından bölümlere ayrılmıştır. On beş beyitlik bir mukaddimededen sonra "Hitâb", "İhtâr", "Tenbih", "Tezkîr", "Tavsîf", "İkâz", "Beyân" ve "Nidâ" başlıkları ile bölümlenmiştir. Her başlık, bölümün temel sebep-i telifini aksettirmektedir. Buna göre mukaddime kısmında mazlumların önünde sonunda galip geleceği, İlahi kudret tarafından bunların intikamının alınacağı fikri işlenmektedir:

*Evler yıkanın hânesi olmaz mı beyâbân
Yıkmaz mı onun lânesini gerdiş-i ezmân³³*

Yine bu mukaddime kısmında medeniyet sahibi olmak iddiasındaki düşmanların savaş sırasındaki cinayetleri, zulümleri de mevzubahis edilmiş; beşeriyetin gereği ve medeniyetin şartı olarak zulümden, haksız cinayetlerden beri olmak gösterilmiştir:

*Vahşet mi nedir böyle mezâlim ki yapıldı
Ma 'sûmlara binlerce şarapnel ki atıldı*

*Bilmem bu mudur 'âlem-i insânda temeddün
İster mi bunu şimdi 'aceb bir mütemeddin*

*Hâşâ diyemem çünkü beşer cevher-i yekdir
O da haksız yere kan dökmeyerek yüksektir³⁴*

Bu mukaddimededen sonra gelen "Hitâb" başlıklı kısmın muhatabı ise Osmanlıların düşmanlarıdır. Ahmed Mikdâd Efendi, bu başlık altındaki beyitlerle yine mukaddimedeki nihai zaferin kendilerine ait olacağı fikrini tekrarlamıştır:

*Evlâdı isek biz vatanın maderimizdir
Ölse de uğurunda bizim makberimizdir*

*Karşında duran şîr-i jiyân 'askerimizdir
Zabt eylediğin yer gene her dem yerimizdir³⁵*

Ahmed Mikdâd Efendi, "İhtâr" başlıklı kısımda da kendi milletine uyarılarda bulunmakta ve şehadet mertebesinin ulviyetine işaret ederek harbe teşvik etmektedir:

*Dünyâya mı meftûn olalım işte memât var
Uhrâda ise türlü sa'âdetle hayât var³⁶*

"Tenbîh" başlıklı bölümde ise cesaret ve hamiyet telkin edilerek, Osmanlılar vatan müdafaasına, harbe, cihada davet edilmektedir:

³³ Mikdâd, *Feryâd*, 2.

³⁴ Mikdâd, *Feryâd*, 3.

³⁵ Mikdâd, *Feryâd*, 4.

³⁶ Mikdâd, *Feryâd*, 8.

*Birleşip hasma mukâbil çikalım ey ihvân
Bizi imdâdına da‘vet ediyor bu evtân*

*Yaşasın şîr-i mücâhid koca ‘askerlerimiz
O hamiyetli gönüllü dîni tam erlerimiz³⁷*

“Tezkir” başlıklı kısmın ilk ikisi dışında tüm beyitleri “görürüz” ifadesi ile başlamaktadır. Ahmed Mikdâd Efendi, bu ifade ile başlayan beyitlerde Osmanlıların muzafferiyetlerle dolu eski devirlerini padişah isimlerini de zikrederek yâd etmektedir:

*Hele bir hâli görüp mâzî nedir fikr etsen
Devr-i ahlâfa bakıp bir selefi zikr etsen*

*Görürüz Fâtîhi Yavuz ile ‘Osmân Hânı
Görürüz Haydar-ı Kerrâra misâl hâkân³⁸*

Maziye hatırlatan bölümden sonra ise “Tavsîf” başlığı altında dokuz beyit yer almıştır. Ahmed Mikdâd Efendi bu bölümde, yukarıda zikrettiği hükümdarların devrindeki muzaffer mücahitlerin vasıflarını saymakta, o vasıflarda mücahitlerin noksanlığını ve onların ruhları tarafından kınandıklarını beyan etmektedir:

*Kimi zâhir kimi bâtın ile meşgûl dâ‘im
Kimi her demde cihâd üzre olurdu kâ‘im*

*Nerede onlar ki olur ‘âleme burhân-ı celf
Her biri ‘asrına nisbetle birer şahs-ı velî*

*Bizi onlar ebedî levh ederek şerm eyler
‘Acabâ hakkımıza hangi zemînden söyler³⁹*

“İkâz” ve “Beyân” başlıklı bölümler de Ahmed Mikdâd Efendi’nin mülâhazalarına göre millette bulunan yanlış tavır ve fikirler ile bunların tashih yolunu muhtevidir. Bir nevi, ikazlar hastalıkları; beyanlar ise reçeteyi bildirmek gayesindedir. “İkâz” başlıklı kısmın ilk beyitleri şöyledir:

*Hani fikret ile hikmet hani gayret ‘irfân
Hani ‘iffetle temeddün hani san‘at iz‘ân*

*Hani miskîne terahhum hani şefkat-i re‘fet
Hani evtâna muhabbet hani sohbet-i ülfet⁴⁰*

³⁷ Mikdâd, *Feryâd*, 10.

³⁸ Mikdâd, *Feryâd*, 12.

³⁹ Mikdâd, *Feryâd*, 15.

⁴⁰ Mikdâd, *Feryâd*, 15.

Ahmed Mikdâd Efendi, “Beyân” başlıklı kısmın son iki beytinde devrin siyasi çekişmelerinden duyduğu rahatsızlığı izhar ederek hem muhaliflere hem de milletvekillerine seslenmiştir:

*Bırakın gayri yeter şu vatanı hıfz ediniz
Onun evlâdı değilse çıkınız siz gidiniz*

*Kalan evlâdı olan çâresine baksınlar
Şerefi belli mu‘ayyen ocağı yaksınlar⁴¹*

“Nidâ” başlıklı son bölüm ise Ahmed Mikdâd Efendi’nin bu kısmı yazarken henüz beş yaşında olduğunu ifade ettiği oğlu Yahya Kemal’e hitaben kaleme alınmıştır. Bu on sekiz beyitlik bölümde Mikdâd Efendi, vatan sevgisi, dine bağlılık, iyi arkadaş edinme, milletin hakkına riayette azami surette dikkatli olma, devlete sadakatle hizmet etme, sultana muhabbetle hürmet etme gibi hususlarda nasihatlerde bulunmuştur. Esasen Ahmed Mikdâd Efendi’nin bu başlık altında nazma çektiği nasihatlerini oğlunun şahsında tüm vatan evlatlarına tevcih ettiği anlaşılmaktadır:

*Devlete sıdk u diyânetle hemân et hizmet
Hele sultâna muhabbet ile kıl çok hürmet*

*Onların şânı büyük kadri müberhendir hem
Cedd-i a‘lâları meşhûr-ı cihândır ifhem⁴²*

2.1. Metin: Feryâd-ı Dehşet-engîz der-hakk-ı Trablusgarb

Muqaddime

mef ‘û lü/me fâ ‘î lü/me fâ ‘î lü/fe ‘û lün

1. Zâlim bulacağ etdigini sen gene sabret
Allâh’a tevekkül ederek doğru selîm git
2. Gördüñ mü ki zâlim ede tahtlîş-i giribân
Elbette kırar boynunu bir sesle de devrân
3. Evler yıkanın hânesi olmaz mı beyâbân
Yıkmaz mı onuñ lânesini gerdiş-i ezmân
4. Eytâm u erâmîle eden renc ü haqâret
Çekmez mi ki o lahd-ı perîşânîde zahmet

⁴¹ Mikdâd, *Feryâd*, 18.

⁴² Mikdâd, *Feryâd*, 20-21.

5. Cümle inşâfını atmış da çekilmiş târa
Vurmaz mı kader sînesine bir acı yara
6. Allah diyenin hâmişî Allah-ı Celîldir
Bîçârelerin haşmı nihâyetde zelîldir [s. 3]
7. Mağrûr-ı cesâret olana etme tekâpu
Hiç var mı tecebbürle eden ‘âlemi tâpû
8. Her kim ki eder Haqq’a tevekkül rûşende
Elbette muvaffak olacak cümle işinde
9. Tertîbe bakıp ‘âkıbeti eyleme teslîm
Ma’nâya hülûl eyleyemez maddeyi ta’lîm
10. Tedbîri bozar kudret-i Rab lahza içinde
Biñlerce mişâl var buña bu dîn-i mübînde
11. Bahriyyesine müsteniden düşman-ı cellâd
Etmekte bugün gösteriyor ‘âlemi ber-bâd
12. Etsin gene etsin ki olur kendi harâbe
Kudret dökecek ‘askerini zîr ü türaba
13. Vaşşet mi nedir böyle mezâlîm ki yapıldı
Ma’sûmlara biñlerce şarapnel ki atıldı
14. Bilmem bu mudur ‘âlem-i insânda temeddün
İster mi bunu şimdi ‘aceb bir mütemeddün
15. Hâşâ diyemem çünkü beşer cevher-i yekdir
O da hasız yere kan dökmeyerek yüksekdir

Hiţâb [s. 4]

16. Ey ‘âlem-i insâniyyetiñ şânını bilmez
Haqsızlığa cellâd kılıcıñ kanını silmez
17. ‘Osmânlıların seyf-i celâdetleri vardır
Eylerse hurûş kürre-i ‘âlem bile dardır
18. Sen qahrına mağrûr olarak ortaya çıkdın
Biñlerce ocaq söndürerek evleri yıkdın

19. Şıbyâna kadar seyf-i ğadr eylediñ irsâl
Hele şu hâke serildi bu kadar biñ nevsâl
20. Evlâdı isek biz vaţanıñ maderimizdir
Ölsek de uğurunda bizim maķberimizdir
21. Karşıñda duran şîr-i jiyân ‘askerimizdir
Zabı eylediğîñ yer gene her dem yerimizdir
22. O gördüğün erler ki bizim hep erimizdir
Ġavġâda bizim Ġaydar-ı kerrâr pirimizdir
23. Bir dâne bile kalsa bu millet saña birden
Yine elbette çeker süngüsünü her yerden
24. Ölmek bize bir şân u şerefdir sen bil [s. 5]
Öğren de bunu soñra bizim topraġa serpil
25. Evlâdımızın şânı gibi kanı büyükdür
Bir kaķresi de düşmana eñ doğrusu yükdür
26. Bir maķkemedede yañ yaña durduķda olur bu
Ammâ ki dolar süngü ile bir kere her sü
27. Kanlar uyuşuķ zann ederek etme tekebbür
Ġur’ânda bize Ġaķ veriyor nuş-ı tedebbür
28. Bir şıçramada “Roma”dayız anı gelince⁴³
Ol-bâbda Ġudâ nuşreti fermânı gelince
29. Şândır kanımız şöhretimiz hûn-feşândır
Ölmek bize dünyâda büyük ‘âli nişândır
30. Cennet kaķısı dâ’imâ ervâha küşâde
Ġûrî ile vildân bize her demde âmâde
31. Allâh ki bize emr-i cihâdı ede ısdâr
Eyler mi bizi dest-i mezâlim ile ızrar

⁴³ Bir şıçramada “Roma”dayız anı gelince mısra’ında oradayız denirse bütün düşmanlara şâmil olur. (A. Mikdâd Efendi’nin notu)

32. Biz hazret-i 'İsâ'yı da bildik ve inandık
Fermân-ı ilâhîye boyun vermeye kıandık
33. Hakkdır ebedî cümle kitâblarla nebîler [s. 6]
Îmânda beraber bulunur bizde şabîler
34. Tevfik-i Hudâ bizlere olmuş idi hem-dem
Nuşret bizedir lutf-ı ilâhî ile her dem
35. Türkler ebedî terk edemez Hakk'ını hâşâ
Birden bire o gösterecek halka temâşâ
36. Arslan ufacığ mes'elede tavrını bozmaz
Kıaplan ise tedbîre bakar kendini yormaz
37. 'Osmânlıların nesli necîb aşlı kerimdir
Ammâ ki onun dârbesi gâyet de elîmdir
38. Ecdâdımızın kârına hürmet ne güzeldir
Gavgâda ölüm bizlere taqsîm-i ezeldir
39. Bir kabza-i hâkinde olur biñ kıurbân
Bu bâbda verir *hubb-i vâtan* 'âleme fermân
40. Taqdîr oña şâyeste vü hürmet yine taqdîr
Kardaşlarımız eyledi hep ölmeyi taşkîr
- İhtâr** [s. 7]
41. Millet duruyor 'âkıbeti seyr ediyor hâ
Birden çıkacak kıarşına bil ejderhâ
42. Biz âdemîyiz âdemi taqdîr ederiz biz
Âdemlige uymaz işe bed' eylediñiz siz
43. 'Osmânlıların meslegi her demde kemâldir
Nâşîyesi pâk kıyneti bir hüsn ü cemâldir
44. Hâşımıyla hemân ceng ü cidâl etme sürûrdur
Fıtratda besâlet bize bir hâşsa-i nurdur
45. Dağlar başı bağlar gibi gülzâr u ferahdır
Hârb etme bize şanki tenezzühle merahdır

46. Millet severek harbe bugün eyledi âgâz
Kalbden çıkıyor harbe olan neş'eli âvâz
47. Âfâka yetiştirdi bütün sûr-ı süruru
Şimdi cângâhını hep kapladı gayret nuru
48. Şıbyân bile o his ile o nûr-ı fikirle [s. 8]
Dünyâyı bütün dolduruyor harbi zikirle
49. Gâzîlere bir şân u şeref kırmızı eşvâb
Hep onlara meftûh bulunur perde-i ebvâb
50. Cennet bize âmâde melekler de müheyyâ
'Uqbâda Hudâ eyleyecek 'âlemi ihyâ
51. Dünyâya mı meftûn olalım işte memât var
Uhrâda ise türlü sa'âdetle hayât var
52. Osmânlıların şânı büyük himmeti çokdur
Meydân-ı vegâda duracak mişli de yokdur
53. Kalb-i milletde alev-rîz şecâ'atdır harb⁴⁴
Cenge âmâde bulunmağda bütün yek mezheb

Tenbîh

54. İnsâna şeref-bahş olacak fikr-i cesâret
Korku da taşar gerdene zincîr-i esâret
55. Biz ölmeye öldürmede yektâ-yı zamânız
İnşâfa gelen haşma da bir dâr-ı emânız
56. Evfânımızı düşmana vermek bize 'ârdır [s. 9]
Bil ki o yolda ölüm istemeyen bedkârdır
57. Arslan gibi evlâd-ı vağan kükreyecektir
Dünyâya anî şavveti dehşet verecektir
58. Tahkîr ederiz öyle hayâtı ki o züldür
Allah bizi zilletle yaşatma ya da güldür
59. Evlâd u 'ıyâl mâl u menâl şervete bakmaz

⁴⁴ Bu beyit "fâ i lâ tün fâ i lâ tün fâ i lâ tün fâ i lün" vezniyle yazılmıştır.

‘Osmânlıların hiç biri â‘dâyı bırakmaz

60. Dağlar da siper olsa da meydâna girilse
Sür‘atle gidip âteş-i deryâya girilse

61. Ğayret yaracak mâni‘ayı Ğayri sebep yok
İşte efkâr-ı ‘umûmîde bu hiddet pek çok

fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün

62. Hele sancâğ-ı şerîf toplayacak eñ sonunda
Kaç‘-ı da‘vâ-yı hâkîkat edilir bil onda

63. Kahramân ‘askerimiz mevte harîşdir her dem
Bu şehîdlik orada bunda kalır mı âdem

64. Harbimiz, şavvetimiz var ne de ‘âlî şânımız
Yaşasın *hubb-i vaţan* hep aña kurbân cânımız

65. Ölmeye teşne iken böyle şerefli millet [s. 10]
Düşünür mü ‘acabâ şabr ederek bu devlet

66. Öyle âlây-ı muğaddes ki şehîdler cümle
Edecekdir bize imdâd ile yüz biñ hamle

67. Kudretu’llahı penâh eyleyerek biz birden
Edelim düşmana şavletle hücûm her yerden

68. Çekelim seyf-i şecâ‘at diyelim yâ Settâr
Şaşalım üste biñ türlü şarapnel ile nâr

69. Korğunun mevte medârı olamaz ‘âlemde
Ne ise işte odur ‘ömr-i beşer âdemde

70. Birleşip haşma muğâbil çıkalım ey ihvân
Bizi imdâdına da‘vet ediyor bu evţân

71. Yaşasın şîr-i mücâhid koca ‘askerlerimiz
O hamiyetli gönüllü dîni tam erlerimiz

72. Düşmanın bağrına çekdi dâğ-ı tenkîl-i cihâd
Ebedî kodu cihânda ne muğaddes bir ad

73. Levha-i ‘arşa yazılsın o mübârek esmâ’

Onların cânı ile şâd oluyor vech-i semâ'

74. Titredi rûy-i zemîn hûn-ı şehîdâna bakıp [s. 11]

Semt-i cennâta revân oldu vücûdlardan akip

75. Derne, Bingâzî, Humus, Şehr-i Trablus meşhed

Olduğu türlü delâ'il ile de müsteşhed

76. Tozlarından ola da gözlere sürme edelim

Yoksa mümkün ola da biz de cihâda gidelim

77. Olalım 'âlicenâb millete mülhâk u mu'în

Edelim düşmanı mermi ile dâ'im tel'în

78. Mütemâdî edelim hayr du'â vird-i zebân

Onların hâmî vü yardımcısı olsun Yezdân

79. Yetişir luğf-ı ilâhî çözüdür 'uğdeleri

Yine gâzîlerimiz zabt ederek noğtaları

80. İsteriz luğf-ı Hudâdan dileriz nusretini

Gözleriz leyl ü nehâr bahş olacak kudretini

81. Vaţanıñ kabza-i hâkini Hudâ-yı müte'âl

Feyz ü şervetle buyursun ebedî mâlâmâl

82. Bezl ü ihşân ediniz ehl-i vaţan birçok mâl

Olabilsin bu muğaddes ebedî 'âle'l-'âl

83. Mülk ü millet ile devlet ebedî var olsun [s. 12]

Vaţanıñ her tarafı feyz-i teraqqî dolsun

84. Bize düşman olanı Hâk ede her an mağhûr

Bir taraftan vaţanı hem ede Allâh ma'mûr

85. İrtikâb etdigimiz zenbi buyursun mağfûr

Etmesin 'âleme karşı bizi mağlûb menfur

86. Bize işlerde metânet ile gayret versin

Düşmanı ağlatarak dostumuzu güldürsün

87. Ola nuşretle mu'în fazl-ı Hudâ her demde

Ede luğf ile kerem koymayarak bir gamda

Tezkîr

fe i lâ tün/fe i lâ tün/fe i lâ tün/fe i lün

88. Bize biz bakmalıyız gayriye mi var hâcet
Bu bedîhî söze ister mi ‘acep bir hüccet
89. Hele bir hâli görüp mâzî nedir fikretseñ
Devr-i ahlâfa bakıp bir selefi zikretseñ
90. Görürüz Fâtîhi Yavuz ile ‘Osmân Hânı
Görürüz Haydar-ı kerrâra mişâl hâkânı
91. Görürüz ‘âlemi dehşetle eden pür-zelzâl [s. 13]
Görürüz sâha-i saşvetde hezâr Rüstem-i Zâl
92. Görürüz kuvvet ü miknetle olan şöhret-gîr
Görürüz mes’elede vaz’ edeni biñ tedbir
93. Görürüz ‘aql-ı selîm halk-ı kerîm erbâbıñ
Görürüz ‘ilm ü kemâl hüsn ü cemâl aşhâbıñ
94. Görürüz hakk-ı tevâbi‘de eden bezl-i meded
Görürüz ‘adl u metânetde olan gayra sened
95. Görürüz ehl-i mürüvvet ile ‘âlî sıret
Görürüz türlü mehâsin ile pek ‘ulviyyet
96. Görürüz cânını qurbân edeni haş yolda
Görürüz de qalırız anlara nisbet şolda

Tavşîf

97. Kimi ‘âlim kimi ‘âmil kimi düstûr-ı celîl
Kimi ‘ârif kimi ‘âbid kimi dünyâda delil
98. Kimi sahrâ-yı cihâdda yalnız pür-dehşet [s. 14]
Kimi hengâm-ı vegâda kesilir bir vahşet
99. Kimi qâ’im kimi râki‘ kimi sâcid idi hep
Kimi mescidle mübâhî kimi yapmış mektep
100. Kimi hayrât u müberrât kimi infâk-ı faķîr
Kimi tertîl-i kırâ’atla ederdî tefsir

101.Kimisi Hakk'a 'ibâdet ederek tâbe-seher

Kimi haşiyetle durur kıbleye karşı titrer

102.Kimisi âlini ağlar kimi feryâd eyler

Kimi 'uqbâya döner haşre münâsib söyler

103.Kimi zâhir kimi bâtın ile meşgûl dâ'im

Kimi her demde cihâd üzre olurdu kâ'im

104.Nerede onlar ki olur 'âleme burhân-ı celî

Her biri 'aşrına nisbetle birer şahş-ı velî

105.Bizi onlar ebedî levm ederek şerm eyler

'Acabâ hakqımıza hangi zemînden söyler

İkâz [s. 15]

106.Hani fikret ile hikmet hani gayret 'irfân

Hani 'iffetle temeddün hani san'at iz'ân

107.Hani miskîne terahhum hani şefkat-i re'fet

Hani evtâna muhabbet hani sohbet-i ülfet

108.Hani tevķîr-i mu'azzam hani tebcîl-i kerîm

Hani ta'zîr-i şekâvet hani tekdîr-i le'im

109.Hani nâmûs-ı hamîyyet hani şevķ u gayret

Hani efkâr-ı tenevvür hani miknet-i 'izzet

110.Hani o havf-ı İlâhî hani taķvâ-yı mübîn

Hani sünnetle te'âmül hani inşâf u yakîn

111.Hani erkân-ı diyânet hani üslûb-ı kavîm

Hani tenvîr-i menâsik hani hâli taķvîm

112.Hani taķkîm-i şügûr ya hani techîz-i cüyüş

Hani terdîf-i te'âvün hani teklîf-i berduş

113.Hani evtânı himâye hani gayret-i sîret [s. 16]

Hani infâķ-ı keşîr ya hani bezl-i mîret

114.Hani deryâda gemiler hani zırhlı, toplar

Hani esbâb-ı teraķķî hani o maţlûblar

- 115.Hani heybetli direnoğ hani esbâb-ı zafer
Hani sancağ-ı tecellüd hani nuşret-me'ser
- 116.Hani bahriyyeye hizmet hani taḥkîm-i kılâ'
Hani tertîb-i mu'asker hani ḥayrî esmâ'
- 117.Hani o saṭveti izhâr hani 'Osmân Ğâzî
Hani o ḥaḳḳ-ı temeddün hani ya Bingâzî
- 118.Hani o şehri-i Trablus hani Derne vü Ḥumus
Hani efkâr-ı 'umûmî hani heybet-i nâmûs
- 119.Hani nuşret bize Ḥaḳdan onu Allâh versin
Bize hep düşmanı makhûr olarak göstereyin

Beyân

- 120.Vaṭanı milleti her kim seviyorsa elbet
İstemez anlara gelsin idi bir nikbet
- 121.Kimi ḥâlden kimi ḳâlden edecektir baḥşi [s. 17]
Bu 'Arab meslegidir ḥarbe uyar pek yaḥşi
- 122.Onlarıñ kendine maḥsûs olarak var teşcî'
Biz de Türkâne ḥamâset ile etdik tescî'
- 123.Oḳuyan nûr-ı başar tâ olalar pek ḥassâs
Ḳavmini milletini hem ede bizden iḥsâs
- 124.Hani erbâb kezâ lafzı ile istifhâm
Etmesin sû-yı telaḳḳîyi demâdem ifhâm
- 125.Bu ṭabi'î olacaktır ki tese'ül edelim
Hele bir yoḳluğumuz baḥşine doğru gidelim
- 126.Bize varlık veremez madde bütün cem' olsa
Bizi ma'nâ edecektir müteraḳḳî bulsa
- 127.İkisi de bulunursa ne güzeldir o şeref
Maddeyi cem' edecek ma'nâ olur pek eşref
- 128.İki söz var burada ehl-i kemâlât dinler
Biri birlik ki bunu bilmeyen âdem inler

129.O biri de vatanı pek severek ğayretdir

Bu sözüm dinleyene doğrusu da 'ibretdir

130.Geliñiz bir olalım kaldıralım ğavgâyı [s. 18]

Atalım şahıuş olan 'av'aveli sevdâyı

131.Tatalım râh-ı selâmet iyi ğardaş olalım

Vataniñ çâre-i taħlîşine dermân bulalım

132.Dediğodu ile birden gidecekdir bu vatan

Yağışır mı bu siyâsetde bize buğz u şağ[a]n

133.Sevelim birbirimizle olalım pek ihvân

Birimiz başka degil bil ki 'umûmen insân!

134.Ne tecâhül ne tesâhül neye dâ'ir ğavgâ

Neye mebnî oluyor 'âdi mesâ'il da'vâ

135.Bırağın ğayri yeter şu vatanı ğıfz ediniz

Onuñ evlâdı degilse çığıñız siz gidiñiz*⁴⁵

136.Ēalan evlâdı olan çâresine bağsınlar

Şerefi belli mu'ayyen ocağı** yağsınlar⁴⁶

Nidâ [s.19]

137.Saņa ey nûr-ı ğayâtım veledim Yağyâ Kemâl***⁴⁷

Bunu yazmağla şu tarz-ile buyurdum iğmâl

138.Hele sen beş yaşına şimdi erişdiñ ancağ

Bunu evlâd-ı vatan nâmına yazdım elğak

139.Yetişir sade şeref nâmına olsun lâğık

Şoñra elbette olursuñ aña bir gün lâyık

140.Saņa her hangi ğığâbımla edersen tağrîr

Onu 'aynen edeceksiñ ebediyyen tağrîr

⁴⁵ *Muğâliflere (A. Mikdâd Efendi'nin notu)

⁴⁶ **Meb'ûşândır (A. Mikdâd Efendi'nin notu)

⁴⁷ ***Fî 9 Kânûnuevvel 327 Cum'a ertesı gecesi sâ'at doğuzda tesvıde devâm ederken mağdûmum Kemâl gözlerini açarak bilâ-tekellüm ğarekât-i kalemıyyemi tuğaf bir vaz'ıyyetle seyretmesine mebnî bu ceryân vuğû' buldu. (m. 22 Aralık 1911) (A. Mikdâd Efendi'nin notu)

- 141.Eşerim nâmına taqđire ebed hâcet yok
Bilirim sehv ü hataşası da nihâyet pek çok
- 142.Yalınız hüsn-i nazarla bakasın sözlerime
Başasıñ sen de benim bu sühanım izlerime
- 143.Olasıñ şâ'ir-i dâna bulasıñ kadar ü şeref [s. 20]
Edesiñ hıfz-ı devâvîn olasıñ müsteşref
- 144.Vaţanıñ kadarını ta'zîm edesiñ her yerde
Ebedî açmayasıñ kendiliginden perde
- 145.Dîniñi mezhebini şöyle kavî muhkem tut
Dîn ü dünyâyı zarar-gîr edecek bahşisi unut
- 146.Saňa kâfi yetişir cümle umûruñda zahîr
Edesiñ fikriñi her türlü fesâddan tahtîr
- 147.Dînine ked verecek cevheri aşlâ alma
Seni tahtîr edecek meclise zinhâr dalma
- 148.İşini şahşını bilmez ile kaţ'â gezme
Şekeriñ acı şularda ebediyyen ezme
- 149.Milletiñ haqqına hürmetle ri'âyet ediver
Eyleme kimse için zerre kadar bir tezvîr
- 150.Devlete şıdık u diyânetle hemân et hizmet
Hele sulţâna muhabbet ile kıl çok hürmet
- 151.Onlarıñ şanı büyük kadri müberhendir hem [s. 21]
Cedd-i a'lâları meşhûr cihânda efham
- 152.Saňa hürmet edene et ebedî incitme
Seni zemmeyleyeni sen de görüp zemmetme
- 153.Seni Mevlâyâ emânet ediverdim ebedî
Kalayım ben de rızâsıyla anıñ tek vahdî
- 154.Pederiñ Ahmed Miqdâd'a kulağ ver ne diyor
İşte ikmâl-i mebâhişle sözü hatmediyor

Fî 9 Kânûnuevvel 327 Cum'a ertesi gecesi

Sa‘at/dağıka: 9:20 [m. 22 Aralık 1911]

Sonuç

Ahmed Mikdâd Efendi, 1872-1939 yılları arasında yaşamış çok yönlü bir şahsiyettir. Divriğı’nin Kesme Köyü’nde başlayan hayat hikâyesi İstanbul’da ciddi bir tahsil devresinin ardından bir sürgünle Erzincan’a uzanmıştır. Bu şehirde muallimlik ve müderrislik vazifelerine devam ederken devletin girdiğı savaşlar vesilesiyle evvela kalemiyle ardından bizzat cephelere iştirak ederek hizmetlerde bulunmuştur.

Ahmed Mikdâd Efendi, Trablusgarp Savaşı’nın hemen ardından *Feryâd-ı Dehşet-engîz der-hakk-ı Trablusgarp* adlı manzum bir eser kaleme almış; manevi kuvveti bozularak düşman karşısında zor durumda kalan milleti gayrete sevk etmeye, ümitsizlikten kurtarmaya çalışmıştır. Ahmed Mikdâd Efendi, Erzincan’dan binlerce kilometre uzakta cereyan eden bir savaş olması hasebiyle cepheye iştirak etme imkânı bulamayışını da hayıflanarak ifade etmiştir.

Trablusgarp Savaşı’nın ardından başlayan Balkan Harbi’ne ise gönüllü olarak katılmak üzere hiç vakit kaybetmeden yollara düşmüştür. Erzincan’dan yola çıkan Ahmed Mikdâd Efendi, yaklaşık bir yıl süren seyahatleri esnasında birçok cepheyi ziyaret etmiş; ordu ve talimghahlar nasıhı unvanıyla askere manevi kuvvet aşılayacak vaazlar vermiştir. Bu gönüllü vazife devresinde kaleme aldığı *Şerefü’l-Mücâhidîn* adlı cihat risalesini takdim ettiği Binbaşı Mustafa Kemal’den bir takdirname almış; yine bu devredeki faydalı hizmetleri sebebiyle başkumandanlık makamının işaretiyle bir gümüş iftihar madalyası ile ödüllendirilmiştir. Bu hizmetteki muvaffakiyeti Ahmed Mikdâd Efendi’nin uhdesine yeni bir vazifenin verilmesini de sağlamıştır. Muallim ve müderris olarak cepheye gelen Mikdâd Efendi’ye bu sıralarda vaiz kadrosundan da maaş tahsis edilmiştir. Bu vaizlik vazifesi, 1913 Mart’ından 1931 yılına kadar devam etmiştir. 6 Temmuz 1914’te ise Mikdâd Efendi, ilmiyenin İzmir payeliğine yükseltilmiştir.

Bilhassa Balkan Harbi’ndeki hizmetleri ile öne çıkan, adını duyuran Ahmed Mikdâd Efendi, kendi ifadelerine göre Birinci Cihan Harbi’nde Kafkas Cephesi’nde ve Milli Mücadele’de de benzer vazifeler yürütmüş, hizmetlerde bulunmuştur. Hatta vesikalandıramadığımız fakat aileden gelen bilgilere göre 1920’deki İstiklal Marşı yarışmasına da katılmıştır.

Ahmed Mikdâd Efendi’nin bu devredeki faaliyetleri ve bu çalışmada bazı misallerini vermeye çalıştığımız hadiseler savaşların manevi kuvvet ve inanç tarafı ile bu sahada

duyulan ihtiyacı gözler önüne sermektedir. Burada bilhassa ilmiye sınıfının gayretleri dikkat çekicidir. Bu konuda daha önce yapılmış müstakil araştırmalar varsa da Ahmed Mikdâd Efendi gibi ismi unutulmuş, faaliyetleri incelenmemiş daha birçok şahsiyetin bulunduğu açıktır.⁴⁸ Bu manada yeni araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

1911 yılından itibaren başlayan savaşlar devresindeki faaliyetlerini ve hizmetlerini nakletmeye çalıştığımız Ahmed Mikdâd Efendi'nin *Feryâd-ı Dehşet-engîz der-hakk-ı Trablusgarb* adlı eseri de Trablusgarb Savaşı hakkında kaleme alınmış manzum bir eser olması hasebiyle mühim bir savaş edebiyatı mahsulüdür. Bu yönüyle Türk savaş edebiyatı literatüründe yer edecek önemli bir eserdir. Hakeza Ahmed Mikdâd Efendi de bu alandaki eserleri ile savaş edebiyatı literatürünün son devir temsilcilerinden birisidir.

⁴⁸ Bu konuda yapılmış bazı araştırmalar şunlardır: Kadir Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahitler*, (İstanbul: Sebil Yayınları, 1969); Cemal Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.); Ali Sarıkoyuncu, *Milli Mücadelede Din Adamları I-II*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002).

Kaynakça

- Ahmed Mikdâd. *Feryâd-ı Dehşet-engîz der-hakk-ı Trablusgarb*. Dersaadet: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1327.
- Ahmed Mikdâd. *Şerefü'l-Mücâhidîn*. Dersaadet: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1331.
- Ahmed Mikdâd. *Tevhîd-i Kâinât*-Matbû Nüsha. Edirne: Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, Selimiye, 1089, son varak.
- Ahmed Mikdâd. "Şiirler". *Cerîde-i Sûfiyye* 24/18 (Mart 1913), 8.
- Ahmed Mikdâd. "Enîn". *Cerîde-i Sûfiyye* II/24-20 (Nisan 1913), 5.
- Ahmed Mikdâd. "Bir Teşekkür". *Cerîde-i Sûfiyye* 60 (Eylül 1913), 136.
- Ahmed Mikdâd. "On Aylık Seyahat-i Askeriyemden bir Levha yâhud Macar Kalasında Bir Gün Müsâferet". *Cerîde-i Sûfiyye* II/62 (Eylül 1913), 107-108.
- Aslanoğlu, İbrahim. *Divriği Şairleri*. İstanbul: Ekin Basımevi, 1961.
- Atatürk. *Atatürk'ün Bütün Eserleri (1903-1915)*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003.
- Beydilli, Kemal. "Trablusgarp Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/606-609.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Îrâde Taltifât [İ. TAL.]*, No. 486, Gömlek No. 26, 1;3;4
- Bulut, Hüseyin. *Milli Mücadelede Erzincan*. Erzincan: Erzincan Belediyesi Yayınları, ts.
- Bursalı Mehmed Tâhir. "Fezâ'il-i Cihâd Hakkında Mü'ellefât-ı 'Osmâniyye". *Sebîlürreşâd* II/IX 46/228 (Ocak 1913), 347-348.
- Bursalı Mehmed Tâhir. "Fezâ'il-i Cihâd Hakkında Mü'ellefât-ı 'Osmâniyye". *Cerîde-i Sûfiyye* 24/16 (Şubat 1913), 8-9.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Menâkıb-ı Harb*. Dersaadet: b.y., 1333.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi. Ahmed Mikdâd Efendi Sicil Dosyası/Dosya No: 23-2050.
- Fidan, Erhan Salih. "II. Abdülhamid Devri'nde Genç Bir Muhalif: Ahmed Mikdâd Efendi'nin Sürgünü", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020), 141-161.
- Görgülü, İsmet. *On Yıllık Harbin Kadrosu 1912-1922 Balkan-Birinci Dünya ve İstiklal Harbi*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- İlmiyye Sâlnâmesi*. Dersaadet: Matbaa-i Âmire, 1334.
- İz, Mahir. *Yılların İzi*. İstanbul: Kitabevi, 2009.

- Kaya, Erol. *Erzincanlı Son Devir Osmanlı Uleması*. Erzincan: Erzincan Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Kutay, Cemal. *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.
- Küçük, Cevdet. “Balkan Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/23-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Küçük, Cevdet. “Millî Mücadele”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/76-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Mısıroğlu, Kadir. *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahitler*. İstanbul: Sebil Yayınları, 1969.
- Okay, Orhan. “İstiklal Marşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/355-356. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ulucutsoy, Hasan. *Türk Savaş Edebiyatı ve Propaganda (1828-1912)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Poyraz, A. Miktat. *Ozanlar*. Ankara: İdeal Matbaa, 1935.
- Recep Vahyî. *Manzûm Türkiye-İtalya Harbi*. İstanbul: b.y., 1328.
- Sarıkoyuncu, Ali. *Millî Mücadelede Din Adamları I-II*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.
- Takvîm-i Vekâyi*. “Mevâdd-ı Umûmiye/Mâliye Nezâreti Vezne-i Umûmî Müdiriyyetinden ‘İâne-i Harb’ (9 Şubat 1913), 1.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

EDİRNE MÜFTÜSÜ KUREYŞİZÂDE MEHMED FEVZÎ EFENDİ VE REVÂYIHU'L-FEVÂYİH FÎ SENÂYİHİ'L-MEDÂYİH ADLI ŞİİR MECMUASI

QURAYSHIZADE MEHMED FEVZI EFENDI "MUFTI OF EDİRNE" AND POETRY
COLLECTION NAMED REVÂYIHU'L-FEVÂYİH FÎ SENÂYİHİ'L-MEDÂYİH

Gökhan COŞGUN

Arş. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
g_cosgun03@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-8052-9358

Metin YILDIRIM

Doktora Öğrencisi, MEB, Keçiören Atatürk AİHL Ankara
suhanperver@windowslive.com, orcid.org/0000-0001-5066-302X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31 Mart 2021 / 31 March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Haziran 2021 / 12 Jun 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, **Sayı / Issue:** 2, **Sayfa / Pages:** 1046-1085.

Cite as / Atıf: Coşgun, Gökhan-Yıldırım, Metin. “Edirne Müftüsü Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi Ve Revâyihu'l-Fevâyih Fî Senâyihî'l-Medâyih Adlı Şiir Mecmuası [Qurayshizade Mehmed Fevzi Efendi "Mufti of Edirne" and Poetry Collection Named Revâyihu'l-Fevâyih fî Senâyihî'l-Medâyih]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 1046-1085.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s):

Gökhan Coşgun - Metin Yıldırım

Finansman / Funding

Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: G.Coşgun(%45), M.Yıldırım (%55)

Veri Toplanması / Data Collection: G.Coşgun (%45), M.Yıldırım (%55)

Veri Analizi / Data Analysis: G.Coşgun (%55), M.Yıldırım (%45)

Makalenin Yazımı / Writing up: G.Coşgun (%50), M.Yıldırım (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: G.Coşgun (%55),M.Yıldırım (%45)

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Öz

Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi, 19. yüzyıl Osmanlı ulemasının dikkate değer bir örneğidir. İlimiye sınıfından olması hasebiyle devletin çeşitli kademelerinde müftü, müderris, kadı, naip, vaiz gibi hizmetlerde bulunmuş, İmparatorluk coğrafyasının Edirne'den Bursa ve Balıkesir'e; Kayseri'den Ankara, Antalya ve Bitlis'e; Bosna'dan Halep, Kudüs ve Medine gibi önemli merkezlerine kadar dört bir köşesinde uhdesine verilen görevleri hakkıyla ifa etmiştir. Belki bunlardan daha önemlisi ortaya koyduğu büyük bir yekun tutan eserlerinin, hem kendi zamanında rağbet görmesi hem de günümüz araştırmacılarının ve okurlarının ilgisine mazhar olmasıdır. O, İslam kültürünün temelini oluşturan üç dili çok iyi derecede bilen ve bu dillerde hemen her konuda eserler telif eden klasik bir Osmanlı münevveridir. "Edirne Müftüsü" olarak tanınan Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi hakkında bugüne kadar değerli araştırmalar yapılmış; kitaplar ve makaleler yayımlanmış, bildiriler sunulmuştur. Ancak onun eserlerinin sayısına oranla bu çalışmaların artması gerekmektedir. Bu sebeple Kureyşizâde'nin, hakkında bugüne kadar herhangi bir çalışma yapılmamış eserlerinden biri olan *Revâhiyu'l-fevâiyih fî senâyihî'l-medâyih* adlı çoğunlukla dinî içerikli şiirlerden oluşan manzum eseri çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Bu makalede; mezkûr eserin tanıtılıp incelenmesi, Türk İslam edebiyatı içerisindeki yerinin tespit edilmesi ve çeviriyazılı metninin ortaya konması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kureyşizade, Mehmed Fevzi, Naat, Şiir mecmua

Abstract

Qurayshizade Mehmed Fevzî Efendi, who is a remarkable example among 19th-century Ottoman scholars, has served in various titles such as a professor, judge, vice president, preacher, and mufti. He fulfilled his duties in all areas from Edirne, Bursa, Balıkesir, Kayseri, Ankara, Antalya, Bitlis, and also from Bosnia to important centers such as Aleppo, Jerusalem, and Medina. His works, on the other hand, maybe more important as they are both in demand in the 19th-century and among today's researchers and readers. He is a classical Ottoman scholar who knows and writes in the three languages that form the basis of Islamic culture very well. Valuable research has been done on Qurayshizade Mehmed Fevzî Efendi, also known as "Mufti of Edirne"; books and articles have been published and papers have been presented to the community. However, the number of these studies should increase compared to the number of his works. In this respect, one of the works of the Qurayshizade that have not been studied until today, *Revâhiyu'l-fevâiyih fî senâyihî'l-medâyih*, is the subject of our study. This article aims to introduce and analyze the mentioned work, to determine its place in Turkish-Islamic literature, and to reveal its translated text.

Keywords: Qurayshizade, Mehmed Fevzî, Naat, Poetry Collection

Extended Abstract

Qureyshizade Mehmed Fevzî Efendi, whose real name was Mehmed Ali, was born in 1242 (1826) in the Tavas district of Denizli. He was known as "Edirne Mufti" Fevzî Efendi because he served as mufti for many years in Edirne. It has not been determined how Mehmed Fevzî Efendi was given the nickname Qureyshizade, for whom there is no information about his father, Ahmed Şâkir Efendi. Details about his life are based on the information he gave in his own works.

Mehmed Fevzî Efendi, who started his education at a young age, first went to Manisa. Fevzî Efendi, who went on a pilgrimage from Manisa when he was only 13-14 years old, received knowledge from important figures of the period during his years in Mecca. Mehmed Fevzî Efendi was also interested in Sufism in this process. He completed his education at the age of 16-17 and got permission to give lessons. Later, he returned to Istanbul and was appointed to Edirne, where he would serve for twenty years. Although he had different duties, he mostly served as a mufti. Qureyshizade, who also served as a judge in three different periods, died in his home in Istanbul in 1318 (1900). His grave is in the Fatih Mosque graveyard.

Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi is a classical Ottoman scholar with the conditions he grew up in, the education he received and the works he produced. He served in the great centers of the Ottoman Empire at that time and wrote dozens of works. Mehmed Fevzî Efendi who gave his works primarily in the fields of religious sciences such as fiqh, theology, tafsir, logic and mysticism also wrote many literary works in verse and prose.

Mustafa Uzun introduced Mehmed Fevzî Efendi, who is not well known by the scholarship community, in detail in an article. After that, both he and other researchers have put forward different studies about Mehmed Fevzî Efendi. Although the majority of them are in the field of theology, the number of studies on Mehmed Fevzî Efendi has gradually increased and a rich literature has begun to form. However, these studies don't cover all of Mehmed Fevzî Efendi's works. He has many works that are still waiting to be examined.

Mehmed Fevzî Efendi is a very productive scholar. Some of his works are not extended ,more of a booklet. Some of Mehmed Fevzî Efendi's poems, such as his mawlids, religious masnavis, miraciyyes, regâbiyyes, songs, and a small part of his naats, as well as the commentary on the burde, have been published by different researchers. Apart from these, no study has been done yet about his poems in different mecmuas.

Mehmed Fevzî Efendi, with a few exceptions, wrote his works in Turkish. He is also professional enough to use Arabic and Persian successfully. A total of 76 works of Mehmed Fevzî Efendi, 28 in the field of religion and mysticism, 21 in the literary field, and 27 in other fields, have been identified. Revâhiyu'l-fevâiyih fî senâiyihî'l-medâiyih, which is the subject of this article, is also included under the title of his poetic literary works.

Revâhiyu'l-fevâiyih fî senâiyihî'l-medâiyih is a verse mecmua composed of religious poems written by Qureyshîzâde Mehmed Fevzî Efendi in Turkish. The place and date of publication of this 16-page treatise are unknown. The author has another work called Hediyye-i Fevzî, which is similar to Revâhiyu'l-fevâiyih in terms of form and content, mostly consisting of poems in the naat genre. Some poems in these two works are common. In this article, besides examining the work named Revâhiyu'l-fevâiyih fî senâiyihî'l-medâiyih in terms of form and content, both works were also compared.

Revâhiyu'l-fevâiyih fî senâiyihî'l-medâiyih is an important work in terms of dealing with different issues related to our religious literature. In the work, besides the love of the Prophet and religious factors, there are places-cities, sacred time periods, poems and verses about individuals. In addition, the author wrote poems about his respect and devotion to Sultan Abdulhamid, one of the important

political figures of that period. On the other hand, due to Mehmed Fevzî Efendi's being a scholar from a madrasah and his devotion to the religion of Islam, the subject of many of his poems is his emphasis on sharia and sharia provisions.

The language of the work is plain, according to the literary understanding of the period, despite the large number of Arabic and Persian words it uses. The author, who was from the scholarship class, had a strong madrasa education and was also one of the important professors of his time, has used three languages in this work.

The simpleness of expression, which is seen in many artists who write poetry on religious and didactic subjects, is also found in some of Mehmed Fevzî Efendi's poems. However, there is a lyrical and sincere expression in the poems about the Prophet. Mehmed Fevzî Efendi's potential of the literary language and easy writing of poetry are also seen in this work, as all researchers who examine his works have stated. Mehmed Fevzî Efendi could not take care of his works enough because he was a scholar who wrote a lot. We can say that one of the reasons for this situation is that it puts aesthetic concern in the background and keeps social benefits ahead. For this reason, there are some structural negligences in this work. This situation is mostly found in the factors of rhythm and rhyme.

Mehmed Fevzî Efendi, in his work called Revâyihu'l-fevâyih fî senâyihî'l-medâyih, which is considered as one of the examples of our classical religious literature, presented the examples of verse types such as naat, munacaat, mawlid, miraciye and hymn. The work is a poetry mecmua which 41 religious poems are included. The fluent language and style of the poems in the work is one of the remarkable works of our religious literature, especially the naat genre, which has not been emphasized so far, but with its verses that can be considered successful, and its diversity in subjects.

Giriş

19. yy. Osmanlı Devleti için siyasi, askerî, sosyal ve kültürel gibi pek çok açıdan belki de en buhranlı asır olmuştur.¹ Dönemin bazı Osmanlı aydınları Batı tecrübesinin sonucu olan modernleşmenin hızla çökmekte olan devleti ayakta tutarak eski görkemli günlerine tekrar döndürecek yegâne çıkış yolu olduğunu düşünmekteydiler. Diğer taraftan halkın ve birçok aydının nezdinde Batı hayranlığı ve taklitçiliği şeklinde anlaşılan ve uzun süre bu algıyı aşamayan modernleşme çabaları, Tanpınar'ın ifadesiyle bir “medeniyet krizine”² neden olmuştur. Osmanlı aydınlarının bu süreçte takındıkları tavır ve aldıkları konum; Batılılaşmaya körü körüne bağlılık, Batılılaşmayı toptan reddetme ya da daha ılımlı bir tutumla orta yolu tercih etme gibi farklı şekillerde tezahür etmiştir.

Ömrünün tamamını (1826-1900) bu buhranlı asır içinde tamamlayan Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi; çevresi ve yetiştirme tarzı, dinî hassasiyetleri, aldığı medrese eğitimi ve hocalığı, ortaya koyduğu eserleriyle tam manasıyla klasik bir Osmanlı âlimi olup mensubu olduğu Türk-İslam medeniyetinin dünya görüşünü temsil etmiştir. Fevzî Efendi İslam'ı, müslümanları ve onların değerlerini sarsmaya yönelik yayınlara karşı reddiye mahiyetinde mücadele eserleri kaleme almış bir müelliftir.³ Yaşadığı dönemde -görevlerinden birine izafeten- “Edirne Müftüsü” olarak tanınan Mehmed Fevzî Efendi, İmparatorluk coğrafyasının o günkü büyük merkezlerinde görev yapmış ve neredeyse ömrünün her yılına bir eser düşecek oranda eser telif etmiştir. Eserlerini fıkıh, kalam, tefsir, mantık, tasavvuf gibi dinî ilimler alanında yoğunlaştıran Mehmed Fevzî Efendi manzum ve mensur olmak üzere çok sayıda edebî eser de kaleme almıştır.

Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi gibi son devir Osmanlı uleması içinde temayüz etmiş ancak unutulmuş bir âlimi 1995 yılında yazdığı bir ansiklopedi maddesiyle⁴ ilim âlemine tanıtan Mustafa Uzun, on yıl kadar sonra yine Kureyşîzâde'nin bir diğer eseriyle ilgili yazdığı makalesinde “... bu önemli sîma, pek çok emsâli gibi, günümüzde maalesef unutulmuş görünmektedir. Bu Osmanlı âlim ve şairinin aradan geçen yıllara rağmen hâlâ Türk-İslam Edebiyatı literatüründe lâyük olduğu yeri almadığını görünce...”⁵ diyerek ilim âleminin devam eden kayıtsızlığından yakınmaktadır. Bu serzeniş karşılık bulmuş olmalı ki aynı yıldan başlayarak bugüne kadar Mehmed Fevzî Efendi hakkında yapılan çalışmaların sayısı gittikçe artmış, zengin bir literatür oluşmaya başlamıştır. Ancak maalesef bu çalışmalar Mehmed Fevzî Efendi gibi oldukça üretken bir âlimin eserlerinin tamamını kapsar nitelikte değildir. Onun henüz incelenmeyi bekleyen din, tasavvuf ve edebiyat sahalarında birçok eseri kütüphane raflarında gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. Diğer yandan, bugüne kadar Mehmed Fevzî

¹ İlber Ortaylı'nın bir kitabına da adını verdiği şekilde 19. yüzyılı “İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı” diye tanımlamak kabul gören bir kullanım olmuştur. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları, İstanbul, 1983.

² Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1977, s. 101.

³ Mustafa Uzun, *Mehmed Fevzî Efendi ve Mevlidleri, Mevlid Külliyyatı -Tanzimat'tan Günümüze- III*, DİB Yayınları, Ankara, 2016 s.59

⁴ Uzun, Mustafa (1995).”Fevzî Efendi Edirne Müftüsü”.*İslam Ansiklopedisi*.(DİA), İstanbul, c.XII, s.506-509.

⁵ Uzun, Mustafa (2007).” Mevlid Edebiyatında Önemli Bir Son Devir Şairi: Mehmed Fevzî Efendi ve Mevlidleri”. *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33, s. 88.

ve eserleri üzerine yapılan çalışmaların büyük bir kısmı onun dinî sahada yazdığı eserlerine yoğunlaşan araştırma ve incelemelerden oluşmaktadır. Her ne kadar mevlidleri, dinî mesnevileri, miraciyyesi, regaibiyyesi, şarkıları ve naatlarının pek az bir kısmıyla bürde şerhi gibi bazı şiirleri değişik araştırmacılar tarafından yayımlanmış olsa da toplamda yetmiş altı eseri bulunan Mehmed Fevzî Efendi'nin, geride değişik eserlerinde yer alan ve incelenmeyi bekleyen çok sayıda şiiri bulunmaktadır.⁶ Mehmed Fevzî Efendi'nin yukarıda saydığımız edebî türlerdeki eserlerine *Menâsik-i Hac*⁷ adlı eserini ve *Naat Mecmuası*'ni⁸ da ekleyecek olursak Türk İslam edebiyatında hemen her türde kalem oynatmış böyle daha kaç müellifin olduğu ayrı bir araştırma konusudur.

Bu bağlamda, Mehmed Fevzî Efendi'yi ortaya koyduğu eserlerinin çoğunu dinî ilimlere teksif etmesi yönünden bir din âlimi saymanın yanında yazdığı yirmiyi aşkın edebî eseriyle - edebî kıymetleri ayrı ve geniş bir değerlendirmenin konusu olmakla birlikte- Türk İslam edebiyatının bir temsilcisi olarak rahatlıkla sayabiliriz.

Mehmed Fevzî Efendi'nin makalemizin esas konusunu teşkil eden *Revâhiyu'l-fevâiyih fî senâyihî'l-medâyih* adlı eserine geçmeden önce hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

1- Mehmed Fevzi Efendi'nin Hayatı⁹

Asıl adı Mehmed Ali olan Mehmed Fevzî Efendi, 1242 (1826) yılında Denizli'nin Tavas (eski adı Yarangüme) ilçesinde doğdu.¹⁰ Edirne Müftüsü Fevzî Efendi diye tanınmasının nedeni Edirne'de uzun yıllar müftülük vazifesinde bulunmasındandır. Fevzî mahlasını, pek genç yaşta çıktığı hac yolculuğu sırasında Trabzonlu bir zattan almıştır.¹¹ Babası Ahmed Şâkir Efendi hakkında herhangi bir bilgi olmadığı gibi kendisinin de kullandığı Kureyşizâde lakabının

⁶ Mehmed Fevzi Efendi'nin değişik eserlerinde dağınık halde bulunan bütün şiirlerini topladığımız “*Edirne Müftüsü Kureyşizade Mehmed Fevzi Efendi ve Şiirleri*” adlı çalışmamız yayımlanma sürecindedir.

⁷ Menasikü'l-hac türünde geniş bilgi için bkznz. : Seydi Kiraz, “*İndî'nin Manzum Menasik-i Hacc'ı*” Fenomen Yay, Ankara, 2020

⁸ “ ... kendisi Türk edebiyatında muhtemelen Hz. Peygamber'le ilgili en çok eser veren müelliflerden biri olmanın yanında, sadece naatlardan müteşekkil Divan tertip eden birkaç şairden de biridir.” Mustafa Uzun, *Dinî Edebiyatımızın Son Temsilcilerinden Mehmed Fevzî Efendi ve Dinî Mesnevileri*, Mârifet Yayınları, İstanbul 1996, s.11'den aktaran: Ömer Yılmaz, *Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, İzmir, 2014

⁹ Mehmed Fevzî Efendi hakkında kapsamlı monografik bir incelemeyi, âlimin tasavvufî yönünü ayrıntılı bir şekilde tahlil eden Ömer Yılmaz yapmıştır: Ömer Yılmaz, *Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, İzmir, 2014. Mehmed Fevzî Efendi'nin hayatı ve eserleri için ayrıca bakınız: Mustafa Uzun, “Fevzî Efendi Edirne Müftüsü”. *İslam Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul, 1995, c.XII, s.506-509.; Neriman Baybara, *Kureyşî-zâde Mehmed Fevzî Efendi Hayatı ve Eserleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2007; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. Mustafa Tatçı, Cemal Kurnaz, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2000; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, C.1, Haz. Müjgan Cunbur, AKMB Yayınları, Ankara 1999; Mustafa Uzun, *Dinî Edebiyatımızın Son Temsilcilerinden Mehmed Fevzî Efendi ve Dinî Mesnevileri*, Mârifet Yayınları, İstanbul 1996; Gülten Okutan, “Fevzi” maddesi, *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, C.4, AKMB Yayınları, Ankara 2004; Mustafa Uzun, “Mevlid Edebiyatında Önemli Bir Son Devir Şairi: Mehmed Fevzî Efendi ve Mevlidleri”. *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33, İstanbul 2007.

¹⁰ Mustafa Uzun, “Fevzî Efendi Edirne Müftüsü”. *İslam Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul, 1995, c.XII, s.506-509.

¹¹ Ömer Yılmaz, *Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, İzmir, 2014.,s.22.

nereden geldiği tesbit edilememiştir. Hayatıyla ilgili ayrıntıların önemli bir kısmı kendi eserlerinde verdiği bilgilere dayanmaktadır.¹²

Mehmed Fevzî Efendi eğitimini sürdürmek için önce Manisa'ya gitmiş ve orada Müftü Evliyâzâde Ali Rıza Efendi'den ders almıştır. Henüz 13-14 yaşlarında Manisa'da, 1256 (1840) yılında hac niyetiyle yola koyulan Fevzî Efendi, Mekke'de bulunduğu 1257-1259 (1841-1843) yılları arasında bir taraftan devrin önemli şahsiyetlerinden ilim tahsiline devam ederken diğer yandan Arapça tefsir dersleri vermiştir.¹³ Buradan henüz 16-17 yaşlarındayken ders verecek kadar kendini yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Tasavvufa da ilgi duyan Mehmed Fevzî Efendi devrin önemli mutasavvıflarından Nakşibendî şeyhi Abdullah Efendi'ye intisap etmiştir.¹⁴ Hac görevini ifa ettikten sonra tekrar Manisa'ya dönen Fevzî Efendi burada yarım kalan eğitimini tamamlayarak icazet almış ve ardından İstanbul'a gitmiştir. İlk görev yeriyle ilgili net bilgi bulunmamakla birlikte Ömer Yılmaz, kitaplarının basım yerlerindeki bazı ipuçlarından hareketle onun İstanbul'da bir süre boş kaldıktan sonra yirmi yılını geçireceği Edirne'ye tayin olduğunu bildirmektedir. Burada müderrislikle başlayan memuriyet hayatı değişik görevlerle devam etmiştir.

Fevzi Efendi, müderrislik ve müftülük gibi ilmî görevleri yanında naiplik, mevleviyetlik ve kazaskerlik gibi idari görevlerde de bulunmuştur. Bazen görev yerleri arasında kısa süreli boşluklar olmuşsa da sırasıyla Edirne, Antalya, Mostar, Hersek, Ankara, Halep, Kudüs, Kayseri, Bitlis, Balıkesir ve Medine'de görev yaptıktan sonra nihayet tekrar Edirne'ye dönmüş; Osmanlı coğrafyasının Balkanlar'dan, Anadolu ve Hicaz'a kadar çok farklı yerlerinde ilmî ve idarî görevlerini yerine getirmiştir. 1310 (1892) tarihinde Anadolu Kazaskerlik payesini, 1312 ve 1316 (1894-1898) tarihlerinde olmak üzere iki kere de Rumeli Kazaskerlik payesini almıştır.¹⁵ 1318 (1900) yılında İstanbul Karagümrük'teki evinde vefat etmiş ve Fatih Camii haziresine defnedilmiştir.

2- Mehmed Fevzi Efendi'nin Eserleri

Mehmed Fevzî Efendi'nin en bariz vasıflarından biri oldukça üretken bir âlim olmasıdır. Öyle ki yazdığı yetmiş altı eseriyle ömrünün her yılına neredeyse bir eser düşmektedir. Eserlerinin bazıları hacimce azdır ve risale özelliği göstermektedir. Eserlerinde başta Türkçe olmak üzere Arapça ve Farsçadaki mahareti onun âlim vasfının kanıtlarındandır. Burada dikkate değer bir diğer konu da Mehmed Fevzî Efendi'nin aşağıdaki tasnifte görüleceği üzere çok farklı alanlarda kalem oynatabilme yetkinliğine sahip bir müellif olmasıdır. Eserlerinin sayısı ve tasnifi konusunda kaynaklar farklı tespitlerde bulunmuşlardır.¹⁶ Bütün eserlerini

¹² Mustafa Uzun, a.g.m. s. 506.

¹³ Ömer Yılmaz, a.g.e. s. 24.

¹⁴ Mustafa Uzun, a.g.m. s. 506.

¹⁵ Ömer Yılmaz, *Kureysizâde Mehmed Fevzî Efendi Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, İzmir, 2014.,s.209.

¹⁶ Kendi eserlerinin listesini verdiği ve baskı yılı olmayan *Fihristü'l-âsâr*'da Mehmed Fevzî Efendi altmış beş eserinin adını zikretmektedir. Mustafa Uzun DİA Fevzî Efendi maddesinde yetmiş beş eserinin olduğunu ayrıca iki yazma eserinin bulunduğunu bildirmektedir. Mehmed Fevzî Efendi hakkında ilk yüksek lisans tezini yapmış olan Neriman Baybara altmış altı eserinin olduğunu bildirmektedir. Ömer Yılmaz ise yaptığı kapsamlı tarama sonucunda "... eserlerinin toplam sayısının yetmiş altı olduğu kesinlik kazanmaktadır." tespitinde bulunmuştur.

burada tekrar etmek makalenin sınırlarını aşacağı için bir fikir vermek amacıyla Ömer Yılmaz'ın yaptığı tasnifi ana hatlarıyla vermekle yetiniyoruz:¹⁷

A-Dinî Eserleri

1. Tasavvufla İlgili Eserleri (Beş eser.)
2. Tefsirle İlgili Eserleri (Sekiz eser.)
3. Kelamla İlgili Eserleri (iki eser.)
4. Fıkıh / İbadetle İlgili Eserleri (Yedi eser.)
5. Ahlakla İlgili Eserleri (Altı eser.)

B-Edebî Eserleri

1. Manzum Eserleri (On beş eser.)
2. Mensur Eserleri (Altı Eser.)

C-Arap Dili ve Belâgatiyle İlgili Eserleri (Üç eser.)

D-Siyasetle İlgili Eserleri (Beş eser.)

E-Diğer Eserleri (Sekiz Eser.)

F-Nüshası Elde Edilemeyen Eserleri (On bir eser.)

G-Mehmed Fevzî Efendi'ye Atfedilen Eserler (iki eser.)

Yukarıda görüldüğü üzere Mehmed Fevzî Efendi'nin din ve tasavvuf alanında 28, edebî alanda 21, diğer alanlarda 27 olmak üzere toplamda 76 eseri tespit edilmiştir. Bu makaleye konu olan *Revâhiyu'l-fevâyah fî senâyihi'l-medâyih* de onun manzum edebî eserleri başlığı altında yer almaktadır.

3- *Revâhiyu'l-Fevâyih Fî Senâyihi'l-Medâyih*

Revâhiyu'l-fevâyah fî senâyihi'l-medâyih, Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi'nin dinî şiirlerden oluşan Türkçe kaleme aldığı manzum bir mecmuasıdır. Basım yeri ve tarihi belli olmayan, 16 sayfalık eserin sonunda “*Edirne Müftü-i esbâkı Kureyşî-zâde el-Hâc Muhammed Fevzî Efendi'niñ Revâhiyu'l-fevâyih fî Senâyihi'l-medâyih nâm mecmu'a-i manzûmesidir.*” ibaresi yer almaktadır.

Eserin muhtevasına geçmeden önce bazı ipuçlarından hareketle Kureyşizâde'nin incelediğimiz bu eseriyle *Hediyye-i Fevzî* adlı diğer bir manzum eserinin yazılış sıralarıyla ilgili çıkarımlarda bulunmak yerinde olacaktır.

Müellifin, biçim ve içerik açısından *Revâhiyu'l-fevâyih*'e benzeyen *Hediyye-i Fevzî* adlı eseri, çoğunluğu na't türünde şiirlerden oluşan farklı beyit sayılarında toplam 25 şiirin bulunduğu¹⁸ bir diğer mecmuasıdır. Bu eserlerin yazılış sıralarını tespit edebilmek için önce *Revâhiyu'l-fevâyih fî senâyihi'l-medâyih*'in son sayfasında geçen manzum hatimesine dikkat edilmelidir:

Kâffe-i âşârımı tevfiğ-i Mevlâ-yı Mu'în
Etdi iblâğ yetmiş kim cümle te'lîf-i güzîn
Etdim ihdâ cümlesin ihvânıma bil Fevziyâ

¹⁷ Ömer Yılmaz, a.g.e. s. 60-91.

¹⁸ Uğur Yiğiz, *Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi ve Hediyye-i Fevzî Adlı Eseri*, *International Journal of Filologia*, 3(4), 2020, s. 368

*Hamd ü şükr edib de ben lillāhi Rabbü'l-‘ālemīn*¹⁹

Görüldüğü üzere Mehmed Fevzî Efendi, ikinci dizede bu mecmuanın kendisinin yetmişinci eseri olduğunu belirtmektedir. *Hediyye-i Fevzî* adlı eserinin sebep-i telif bölümünde ise şu bilgi yer almaktadır: “... mevlid-i şerîf tilavet etdirmek tedârik ü teşebbüsünde iken kendi mecmu‘alarının birisinde mevlid-i şerîf ve mi‘râciyye-i şerîfe kırâ‘atını başlamazdan mu‘kaddemce ibtidâ okunmak üzere mu‘kaddemen nazm eylemiş idüğü iki ‘adet ilâhîlere nazarı ta‘alluk eylemiş olduğı cihetle mezkûr ilâhîleri ve bi’l-münâsebet Divân-ı Fevzî nâm dîvânından ve mecmu‘asından ‘ilâveten âtâ’z-zıkr ba‘zî na‘t-ı şerîfleri terķim ve *Hediyye-i Fevzî* nâmiyle tevsîm ü mu‘habbetü li’r-rasûlullâh mevlid-i şerîf ve mi‘râciyye-i şerîfe okudan ihvân-ı dîniyyeye ‘alâ-tarîķi’l-ihdâ takdîm eylemişdir”²⁰

Burada "kendi mecmu‘alarının birisinde mevlid ve miraciyye kıraatlerinden önce okunacak iki ilahi" şeklinde tanıttığı ve *Hediyye-i Fevzî*'ye aldığı iki şiir, *Revâiyhu'l-fevâiyih*'in “*‘Āşık iseñ diñle de ol kām-bîn*” dizesiyle başlayan 9. ilahisi ve “*Cān u dilden ‘āşık iseñ gel beri*” dizesiyle başlayan 10. ilahisidir.²¹ Zaten 9. ilahinin başında “*Mevlid-i şerîf kırâ‘at olunmazdan mu‘kaddem ibtidâsında okunacak ilâhîdir.*” bilgisini ve 10. ilahinin başındaki “*Mi‘râciyye-i şerîfe okunmazdan mu‘kaddem ibtidâsında okunacak ilâhîdir.*” şeklindeki bilgileri müellifin kendisi bu görüşü destekler mahiyette vermiştir. Buna göre *Revâiyhu'l-fevâiyih*'in hatimesinde bu eserinin yetmişinci eseri olduğunu belirten müellif, *Hediyye-i Fevzî*'de de ondan alıntılar yaptığına göre *Hediyye-i Fevzî*'nin müellifin son eserlerinden olduğu ortaya çıkmaktadır.²²

Revâiyhu'l-fevâiyih'in *Hediyye-i Fevzî*'den daha önce yazılmış olmasına bir diğer kanıt olarak aşağıdaki dizeleri gösterebiliriz. Bu dizelerin alındığı manzumeler her iki eserde de bulunmaktadır. Ancak dizelerin *Revâiyhu'l-fevâiyih* nüshasındaki ilk şekilleri vezin açısından kusurluyken *Hediyye-i Fevzî*'deki şekillerinde kusurlar giderilmiştir. Muhtemelen Mehmed Fevzî Efendi bu şiirleri *Hediyye-i Fevzî*'ye alacakken vezinleri kusurlu olan dizeleri tekrar gözden geçirip aşağıdaki şekillerde düzenlemiştir:

“*Düşmenāna ba‘ş olunduñ olmağla dā‘im nezîr*” (RF 2/22)

“*Ba‘ş olunduñ düşmenāna olmağa dā‘im nezîr*” (HF 10/22)

“*Ol sebebden oldı ol üss-i semāvāt metîn*” (RF 22/11)

“*Ol sebebden oldı ol üss-i semāvāt u zemin*” (HF 6/22)

3.1. Eserin Muhteva Özellikleri

3.1.1. Adı ve Yazılış Tarihi

¹⁹ *Revâiyhu'l-fevâiyih*, s.16

²⁰ *Hediyye-i Fevzî*, s.3.

²¹ Ömer Yılmaz, Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi Hayatı-Eserleri-Fikirleri adlı eserinin 80. sayfasında *Revâiyhu'l-fevâiyih* tanıtırken “*Revâiyhu'l-fevâiyih*, müellifin *Hediyye-i Fevzî* adlı eserindeki ilahilerin aynen tekrarıyla başlamakta, ilave bazı ilahilerle, Ramazan ve oruç ağırlıklı devam eden Türkçe bir çalışmadır.” demektedir. Ön sözünden de anlaşıldığına göre aslında *Hediyye-i Fevzî*, *Revâiyhu'l-fevâiyih* adlı eserdeki ilahilerin aynen tekrarıyla başlamaktadır.

²² *Hediyye-i Fevzî*'de *Revâiyhu'l-fevâiyih*'ten ikisi ilahi altısı na‘t ve ikisi de gazel olmak üzere on adet şiir alınmıştır. Bunlar metin bölümünde dipnotlarda gösterilmiştir.

Revâhiyu'l-fevâyah fî senâyihi'l-medâyah –birkaç Arapça dize hariç- Türkçe şiirlerden oluşan bir mecmuadır. 16 sayfalık matbu eserin başında ve sonunda herhangi bir bilgi ya da açıklama bulunmamaktadır. Eserin sadece kapağındaki ve ilk sayfasındaki serlevhasında ismi “*Revâhiyu'l-fevâyah fî senâyihi'l-medâyah*” olarak geçmektedir. Eserin telif veya baskı yılına dair de herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Mehmed Fevzî Efendi’nin son eserini 1318 (1900) tarihinde yazdığını²³ ve aynı yıl vefat ettiğini göz önüne aldığımızda, hatimesinde 70. eseri olduğunu belirttiği *Revâhiyu'l-fevâyah fî senâyihi'l-medâyah*’in de ömrünün sonlarında yazdığı eserlerden olduğu anlaşılmaktadır.

3.1.2. Şekil ve Tür Özellikleri

Eser, başta na’t türünde şiirler olmak üzere farklı türlerin de yer aldığı bir mecmua özelliği göstermektedir. Şiirlerin türü ve şekli ne olursa olsun hemen hepsinin muhtevasını başta Hz. Peygamber sevgisi olmak üzere dinî konular ve müellifin bu meselelerdeki duyguları oluşturmaktadır.

Eserde toplam 41 adet manzume yer almaktadır. Bu manzumelerden 7’sini gazel nazım biçimiyle yazılmış na’tler oluşturmaktadır. Yine gazel nazım biçimiyle yazılmış 3 adet münacaatla, 2’si ilahi 1’i gazel nazım biçimiyle yazılmış 3 adet ramazaniye; mevlid ve mi’raciyeden önce okunmak üzere yazılmış ilahi şeklinde birer manzume bulunmaktadır. Nazım türleri belli olan bu 15 manzumenin dışındaki şiirler de yine dinî edebiyatımızla ilgili konularda kaleme alınmıştır.

Mehmed Fevzî Efendi eserinde tahmislere de yer vermiştir. Eserdeki üç tahmisten ilki, mecmuanın 29. manzumesidir. Şâhidi İbrahim Dede’nin (ö. 957/1550) beş beyitlik “*Bende-i pîr-i ħarâbâtım mürîd-i bâdeyim / Kâşki ben dâ’imâ ħavvâş olaydım bâ’dayım*” matlalı gazelinin tahmisidir. Fevzî Efendi, *Revâyah*’in 30. manzumesi olan ikinci tahmisi Enderunlu Vasîf’ın (ö.1239/1824) beş beyitlik “*Ķurup ol mehle bu şeb ülfete bir resm-i nefîs/ Eyledik cilve-geh-i ‘aşkı yeñiden te’sîs*” matlalı gazeline yapmıştır. Eserde 38. sırada yer alan üçüncü tahmis Fevzî Efendi’nin çağdaşı olan mutasavvıf Kuşadalı İbrahim Efendi’nin (ö.1261/ 1845) “*Bu müsâfir-ħānenîñ fāniliğın fehm eyleyen / Ħāne-i ħalbinde Ħağdan ħayrı mihmān istemez*” beytine yaptığı bir beyitlik bir tahmistir.

Bunların dışında mecmuada üç müfred ve sonuncusu hatime olan yedi kıta bulunmaktadır.

3.1.3. Şiirlerin Konuları

Eser, dinî edebiyatımızla ilgili değişik konuları ele alması bakımından dikkate değerdir. Eserde ağırlıklı olarak konu edilen Peygamber sevgisi ve dinî unsurların yanında mekânlar-şehirler, kutsal zaman dilimleri, şahıslarla ilgili şiirler ve dizeler yer almaktadır. Bunları genel hatlarıyla şöyle örneklendirebiliriz:

1- *Revâyihu'l-fevâyah*’in kaside nazım biçimiyle yazılan 22 beyitlik ikinci manzumesinde Mehmed Fevzî Efendi, yeni görevi olan Medine Mevleviyetine başlamadan evvel Hz. Peygamber’e duyduğu sevgisini şöyle dile getirmektedir:

²³ Neriman Baybara tez çalışmasında Mehmed Fevzî Efendi’nin son eseri olarak 1316 tarihli *Envarü’l-Kevakib*’i göstermiş olsa da 1318 tarihli *Ruhu’s-salat* adlı eseri mevcut bilgilere göre müellifin son eseri kabul edilmelidir.

“Medîne-i Münevvere Mevleviyyetine ta’yîn olunduğda gitmezden muḳaddem Ravza-i Muṭahharaya taḳdīm ü irsāl eylediği ‘arz-ı ḫâldir.”

Birçok şiirinde olduğu gibi bu kasidede de bu göreve layık olmadığını alçak gönüllülükle ifade etmektedir:

“‘Arz edildi lâ-maḫâle Ravza-i tâb-nâkıña
Kim olundı ḫidmet-i ‘ulyâña ta’yîn bu ḫaḳîr”(2/2)

“Etdiler ya’nî Medîne kâdîsî bu bendeñi
Yazdı ḫattâ emr-i sulṭân ile fermânın debîr”(2/4)

“İşbu ni‘met muḳtezâ-yı sebḳ-i taḳdîrdir baña
Yoḫsa ḫâşâ diyemem ki müsteḫaḳdır bu fakîr”(2/6)

2- Mehmed Fevzî Efendi’nin Mekke ve Medine’de görev alması hasebiyle, Ka’be’ye ve Ravza-i Muṭahhara’ya yazdığı şiirleri de dikkate değerdir. *Revâyiḫu’l-fevâyiḫ*’te na’t, münacaat ve ilahi türündeki örneklerinden sonra en fazla yekun tutan şiirleri bu konuda kaleme aldıklarıdır. Yukarıda bahsedilen kasideden başka mecmuanın “*Ellî yedi târiḫinde Mekke-i Mükerrremeye gidib ḫâl-i şîğarında ḫuzûr-ı Ka’be-i ‘ulyâda dersler oḫudaraḳ elli dokuza ḳadar mücâveret ba’dehu ‘avdet etdiyse de yine tekrâr gitmeğe ârzü edib bi’l-iştiyâḳ söylemişdir.*” mukaddimesiyle başlayan 7. ve “*Dîğer Ān Zemîn*” başlığıyla yer alan 8. gazelleri yanında, 13. gazel ve “*Sâbıḳı gibi yine bu siyâḳda dîğer na’t-ı şerîfdir ki ziyâret olunur iken oḫunacaḳdır.*” girişiyle verilen 18. gazel bu konuda yazılmış yek-ahenk şiirlerdendir.

3- *Revâyiḫu’l-fevâyiḫ*’te dinî türler ve kutsal mekânları konu alan şiirlerin dışında farklı konularda şiirler de yer almaktadır. Mesela bir çeşit pendname özelliği taşıyan “*Nasihât u Hikmet*” başlıklı, gazel nazım biçimiyle yazılmış 3. manzumede şeriatın hükümlerine ve “*asrın padişahı*” olarak nitelenen Sultan Abdülhamid’e bağlılığın farz derecesinde olduğu işlenmektedir:

“Anuñcün Fevziyâ farzdır şadâḳat üzre tab’iyyet
Bu ‘asrın pādîşâḫı ḫâzret-i ‘Abdülḫamîd ḫâna”(3/5)

Mehmed Fevzî Efendi’nin Sultan Abdülhamid’e duyduğu saygı ve bağlılık yalnızca yukarıdaki beyitle sınırlı değildir.²⁴ Mecmuadaki 2/21, 3/5 numaralı dizelerin yanında “*Manzûm du‘â Maẓmûn*” adlı mecmuanın 14. şiirini de Sultan Abdülhamid Han için yazmıştır:

“Olup şâmil o ḫünkârın ‘umûma faẓl u iḫsânı
Göñüller sâye-i luṭfunda ğamdan olmada âzâd”(14/7)

beytiyle Sultan’ın bütün tebasına olan iyilik ve lütufları sayesinde insanların dertlerinden kurtulduğuna;

“Füzûn ender füzûn olsun hemîşe şevket ü şânı

²⁴ Fevzî Efendi kaleme aldığı eserlerin pek çoğunda, hatta kimi eserlerini de tamamen devlete bağlılığını ve halifeye (II. Abdülhamit’e) bağlılığını ve sadakatini açıklamak üzere kaleme almıştır. Ömer Yılmaz, a.g.e. s.51.

Ki bak haylî cevâmi'le minârât eyledi bünyâd" (14/5)

beytiyle Sultan Abdülhamid Han'ın başlattığı imar faaliyetlerine atıfla her tarafın camilerle, minarelerle donatıldığına;

*"Eger hakkında bed-ḥ'âhlik eden varsa bu 'âlemde
İki 'âlemde olsun öyle bir şahş-ı kenüd ber-bâd"(14/8)*

beytiyle Sultan hakkında kötü niyeti olanlara, düşmanlarına beddua eden müellif; aşağıdaki dizelerle de klasik şiir geleneğimizdekine benzer şekilde Abdülhamid Han'a dua etmekte, onun başarılarının ve saltanatının devamı, böyle melek yaratılışlı bir sultanın her daim hayırla yad edilmesi ve ömrünün ve ikbalinin uzun olması için dua etmektedir:

*"Gelîb gîtdikce mâh u sâl Hudâ 'Abulḥamîd Ḥânı
Ede dil-ḥ'âhî üzre naşr u tevfiḳi ile dil-şâd" (14/3)*

*"Tutuldukca oruclar hem kıldıkca terâvîḥler
Serîr-i saltanatda müstedâm etsin ile'l-ebâd" (14/4)*

*"Sezâdır böyle bir sultân-ı zî-şân-ı melek-ḥaşlet
Lisânlarda hemîn hayır du'â ile olunmaḳ yâd" (14/6)*

*"Şalât u ders 'aḳîbinde du'âm Fevzî şü mışrâ'dır
Hudâyâ "ömr ü iḳbâli Ḥamîd Ḥânîñ ola müzdâd"(14/9)*

4- Revâhiyu'l-fevâiyih'te dikkat çeken bir diğer konu da müellifin birçok dizede şeriat ve hükümlerine yaptığı vurgudur. Mehmed Fevzî Efendi'nin bir âlim olması, "Müftî" mahlasını devamlı kullanması onun bu husustaki titizliğinin sebeplerinden olsa gerek. Mecmuanın henüz ilk gazeline *"Şübhesiz kânûn-ı Haḳdır şer'-i pâk-i Muştafâ"* diyerek başlayan şair; takip eden beyitlerde insanın rahat ve mutluluk bulmasının ancak bütün işlerin şeriata uygun olmasıyla mümkün olacağını, şeriat düşmanlarının asla rahat olmayacağını, şeriatın bütün hastalıkların şifası olduğunu ve Hz. Peygamber'e elest bezminde verdiğimiz sözün gereği olarak uymamız gerektiğini veciz bir şekilde vurgulamaktadır:

*"Ey 'azîzim her umûruñ şer'e taṭbîḳ eyle kim
Bulasın 'ömrüñde dâ'im râḫat u zevḳ u şafâ" (1/2)*

*"Görmedim 'âlemde hiç düşmân-ı şer'in râḫatın
Mülk ü mâlî târ u mârdır kendi dū-çâr-ı cefâ"(1/3)*

*"Çün demiştîñ ümmetim Peyğambere rûz-ı elest
Şimdi tut mîzân-ı şer'in eyleyüb ahde vefâ"(1/4)*

*"Fevzî müftî olduğundan şöyle iftâ eylemiş
El-cevâb şer'-i şerîfdir cümle emrâza şifâ"(1/5)*

Yukarıdaki beyitlerden başka mecmuanın “*Der-Sitâyiş-i Şerî‘at-ı Muṭahhara*” başlıklı 22. manzumesi de baştan sona aynı konuyu işleyen, yine şeriatın ve hükümlerinin dünyevi ve uhrevi faydalarını sıralayan beyitlerden oluşmaktadır:

“*V’ey marîzû’l-ḳalb olan dârû ararsañ derdiñe*
Sañâ Loḳmân-ı deründur şübhesiz şer‘-i güzîn”(22/9)

“*İlticâ etmek dilerseñ bir penâ-gâha eğer*
Ḳal‘a-i şer‘-i şerîfdir bî-ḫilâf ḫışn-ı metîn”(22/10)

“*Çünkü ḳânûn-ı ilâhîdir şerî‘at Fevziyâ*
Ol sebebden oldı ol üss-i semâvât metîn”(22/11)

3.2. Eserin Dil ve Üslup Özellikleri

Edebî eser her şeyden önce malzemesi dil olan bir sanat ürünüdür. Mehmed Fevzî Efendi de güçlü bir medrese eğitimi almış her Osmanlı münevveri gibi Arapça, Farsça ve nihayet anadili olan Türkçeye oldukça hâkim bir âlim-şairdir. *Revâhiyu’l-fevâiyh*’te müellifin bu yönü, kullandığı kelime kadrosunun zenginliğinden de bir şekilde anlaşılmaktadır.

Eserde, Türkçe kelimelere oranla Arapça ve Farsça kelimelerin oranı oldukça fazladır ancak bu durumu o devrin kültürü, dil ve sanat anlayışıyla açıklamak gerekir. Yine de eserin dili, dönemine göre sadedir hükümünü vermek yanlış olmayacaktır. Diğer yandan Mehmed Fevzî Efendi hayattayken edebî çevrelerde dilde sadeleşme tartışmaları yeni yeni başlamıştı ve kararsız bir şekilde yapılmaktaydı. Millî lisanın güçlü ayak sesleri henüz işitilmeye başlanmamıştı.²⁵ Arapça ve Farsça birçok eseri bulunan müellif incelediğimiz bu eserinde sadece dört dizeyi tamamen Arapça kaleme almış²⁶ bunun dışında devrine göre nispeten sade bir dili tercih etmiştir.

Dinî mevzularda kalem oynatan birçok şairin kurtulamadığı bir zaaf olan anlatım kuruluşu, Mehmed Fevzî Efendi’nin *Revâiyhu’l-fevâiyh*’indeki bazı şiirlerde de yer yer bulunmaktadır. Bununla birlikte eserdeki şiirlerin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber sevgisi etrafında şekillendiği için lirik ve içten söyleyişlerin hâkim olduğu bu bölümler şairin bahsettiğimiz üslup zaafını izale etmiştir diyebiliriz.

Ayrıca eserde “*Bārîñ ile yārîña bār olma yalvar Bārîñe*” (36/ Kıt’a) gibi ses ve ahenk açısından güçlü, kafiyenin neredeyse mısranın tamamında görünmesi açısından ilginç dizeler de göze çarpmaktadır. Bu dizeler, müellifin edebi maharetini göstermektedir.

Eserde yapısal açıdan bazı özensizlikler göze çarpmaktadır. Bu durum daha çok vezin ve kafiye unsurlarında yer alır. Bazı dizelerdeki vezin kusurları metin bölümünde dipnotlarda gösterilmiştir. Eserde yer yer zorlama kafiyeler görülmektedir: Eserin 3. manzumesi olan “*Nasihât u Hikmet*” başlıklı gazelde “... *esb-i imâna, ... ḫükm-i Ḳur‘âna, ... zât-ı Sübhâna, ... emr ü*

²⁵ “Tanzimat devrinin belli başlı fikir ve kalem sahipleri, Türkçenin gerek fen ve edebiyat dili olarak yeni kılığa girmesi, gerek günlük ihtiyaçları kolayca belirtecek şekilde hayat ve tabiata uyması gereği üzerinde önemle durmuşlardır. Bu konudaki düşüncelerini ilkin ortaya koyan Namık Kemal’dir. Ali Suavi, Ziya Paşa, Ahmed Midhat ve Şemseddin Sami Namık Kemal’i takip ederler.” Agah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, TDK Yayınları, Ankara, 1960, s.113.

²⁶ 2. manzumenin 12, 13, 14. ve 15. beyitlerinin ikinci dizeleri.

fermāna” dizelerindeki zengin kafiye ve redif uyumunu şair, “... *kana kana*” ikilemesini kafiye yapmak suretiyle sekteye uğratmıştır.

Mehmed Fevzî Efendi'nin dile hakimiyetine ve kolay şiir yazma özelliğine eserleri hakkında inceleme yapan tüm araştırmacılar ittifak etmektedirler. Müellifin bu özelliğinin bir sonucu olan, beyitlerdeki cümle yapısını aruzun imkanlarına göre çok değişik şekillerde ters yüz edebilme kabiliyeti aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi yüksektir:

“*Mezāyā-yı atî'ü ya edib idrāk-i diġġātle*
İtā'at-kār olan zıll-i ħidān-ı emr ü fermāna” (3/3)

“*Görüldükce semāda bu meh-i pāk-i şeref-āver*
Hezār emşāli eyler şād ola şāh-ı kerem mu'tād” (14/2)

“*Etmeyenler ni'met-i 'uzmālîğın taşdıġ anıñ*
Ķavm-i şūmdur kāffesi hep anlarıñ hem mülħidīn” (22/7)

“*Mücerred kendi nefsimdir beni mücrim ħılan ġaddār*
Bu ħālī def edip benden dilim pür-şād u mesrūr ħıl” (24/2)

Müellifin çok eser yazması, yukarıda bahsedilen özelliğinin gelişmesinde etkili olmuştur denilebilir. Gerçi olgunlaşmalarına fırsat tanımadan çok yazması – her sanatçıda olduğu gibi- eserlerinin sanat değerini düşürse de onun amacı çok yazmak ve daha çok insana ulaşarak eserlerini bir nevi halka hizmet için araç olarak kullanmaktır.²⁷

Bir şair olmaktan çok âlim hüviyetini taşıması, pek çok ilim ve tasavvuf erbabında görüldüğü gibi, şiiri bir vasita telakki etmesi, onun, belli bir kabiliyeti olduğu halde şairlik tarafını, devrinin birinci derecedeki isimleri gibi, yeterince geliştirememesiyle sonuçlanmıştır. Mensur eserleri içinde de sık sık şiirleri görülen Fevzî Efendi'nin manzum söylemeye çok yatkın olduğu ve daha çok dinî-hikemi tarzı benimsediği ortaya çıkmaktadır.²⁸

Şiirlerindeki akıcı dilin sebebini kişiliğindeki ilme, edebiyata ve telifata olan yatkınlığına; eserlerindeki zaafı ise bahsedilen yönünün üzerinde durmayıp onu geliştirmeye çalışmaksızın çok yazma kaygısına vermek üslubunu anlayabilmek hususunda önemli bir tespit olacaktır.

3.3. Eserde Kullanılan Nazım Biçim ve Türleri

Revâhiyu'l-fevâiyih fî senâiyih'l-medâiyih'te yer alan şiirlerin nazım şekilleri, türleri ve bu şiirlerde kullanılan vezinler aşağıdaki tabloda toplu olarak ortaya konmuştur.

Sırası	Matla/ İlk nazım birimi	Nazım Türü	Nazım	Beyit/Bend Sayısı	Kalıbı
1	Şühbesiz kânün-ı Ĥaġdır şer'-i pāk-ı Muştafā Her kim i'rāz eyler ise ħasbunallāhu kefā	Na't	Gazel	5	Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün
2	Ey ħayāt-ı ma'neviyyeyle olan Ĥayy-ı Ĥabīr V'ey ħabib-i Ĥazret-i Yezdān-ı zū'l-iġsān Ķadīr		Kaside	22	Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün

²⁷ Farklı mecralarda bulunsalar da Mehmed Fevzî Efendi bu yönüyle muasırı olan Tanzimat yazarı Ahmet Midhat Efendi'yle oldukça benzerdir.

²⁸ Mustafa Uzun, Mehmed Fevzî Efendi ve Mevlidleri, *Mevlid Külliyyatı -Tanzimat'tan Günümüze- III*, DİB Yayınları, Ankara, 2016 s.71.

3	Süvâr olup sebât üzre hemîşe esb-i imâna Olan tâbî'î hâkîkât üzre her bâr hûkm-i Qur'âna		Gazel	5	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
4	Rahmeten li'l-'âleminsin yâ Rasûlallah meded Âb-ı rüy-ı mürselinsin yâ Rasûlallah meded	Na't	Gazel	5	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
5	Sen imâmü'l-enbiyâsın yâ Habîballâh amân Pişvâ-yı aşfiyâsın yâ Habîballâh amân	Na't	Gazel	5	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
6	Şühbesiz rehber-i (şeh)-râh-ı selâmet tevfiğ Her hâzardan eder insâna şiyânet tevfiğ		Gazel	13	Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün
7	Çünkü gönülüm giryeler etmekdesin leyl ü nehâr Ka'be-i 'ulyâyâ mıdır etdiğin bu âh u zâr		Gazel	8	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
8	Beyt-i ma'mûra mühâzî oldı bu beytü'l-harâm Öyle fermân etdi zirâ Hazret-i Rabbü'l-enâm		Gazel	9	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
9	'Aşık iseñ diñle de ol kâm-bîn Cân Muḥammed Muştafâññ mevlidin Diñleyenden râzîdir Rabb-i Mu'în Cân Muḥammed Muştafâññ mevlidin		İlahi	5	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
10	Cân u dilden 'aşık iseñ gel beri Diñle mi'râciyye-i peygamberi Uyma nefse olma öyle serseri Diñle mi'râciyye-i peygamberi		İlahi	8	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
11	Teşrifinle geldi 'âleme sürür Merḥabâ şad merḥabâ ey şehri-i nür Nür-ı feyzîñ eyledi şerḥ-i şudür Merḥabâ şad merḥabâ ey şehri-i nür	Ramaziye	İlahi	5	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
12	Vaqt-i 'avdet geldi mi ey pür-şu'â El-vedâ' ey şehri-i rahmet el-vedâ' İşte geldiñ işte gitdiñ bi-nizâ' El-vedâ' ey şehri-i rahmet el-vedâ'	Ramaziye	İlahi	5	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
13	Bini-i cânma geldi yine bü-yî Haremeyn Ḥamd ola oldı küşâde baña sü-yî Haremeyn		Gazel	5	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
14	Bi-ḥamdullah yine mâh-ı şiyâm geldi mübârek bād Olundı cennetü'l-me'vâda ḥayrât-ı ḥisân a'dâd		Gazel	9	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
15	Müjde ey erbâb-ı tevḥîd geldi ol mâh-ı şiyâm Lutfedüb fetḥ etdi bâb-ı rahmeti Rabbü'l-enâm	Ramaziye	Gazel	5	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
16	Ger olursa saña tevfiğ-i ilâhî rehnümâ Bî-taḥallûf sü-y-ı maḥşûda gidersin dâ'imâ		Gazel	5	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
17	Niyâz-mendiz cenâbîñdan şefâ'at yâ Rasûlallah Ki şâmîñdir bize luḫ u 'inâyet yâ Rasûlallah	Na't	Gazel	8	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
18	Yâ rasûlallah mübârek Ravzañññ âşâridır Kim hâkîkât ehliniñ ol gülşen ü gül-zâridır	Na't	Gazel	8	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
19	Her ne süya nigeḥ etsem baña ol yâr görünüñ Şöyle kim seng ü şecer şüret-i dil-dâr görünüñ	Na't	Gazel	9	Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün
20	Sü-yî girdâba gider şu pâ-yı 'aşk Ṭalğalandı çün yine deryâ-yı 'aşk Pek ḥaṭar-nâkđır hele ol câ-yı 'aşk Ṭalğalandı çün yine deryâ-yı 'aşk			3	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
21	Cenâbîñdir bize Ḥakđan 'inâyet yâ rasûlallah Anuñçün isteriz senden şefâ'at yâ rasûlallah	Na't	Gazel	5	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
22	Hûkm-i şer'-i Aḥmedidir hûkm-i Qur'ân-ı mübîn Kıl kabûl tâ ola her bâr Ḥaḫ umürîñde mu'în		Gazel	11	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
23	Benim säyeyñde ey şâh-ı risâlet şad olur gönülüm Bulup kayd-ı küdürâtdan daha âzâd olur gönülüm		Gazel	8	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
24	Benim her zenb ü 'işyanım eyâ Ğaffâr mağfûr kıl Benim her 'ayb u noḫşânım eyâ Settâr mestûr kıl	Münacat	Gazel	5	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün

Gökhan COŞGUN- Metin YILDIRIM
EDİRNE MÜFTÜSÜ KUREYŞİZÂDE MEHMED FEVZİ EFENDİ VE REVÂYIHUL-FEVÂYİH Fİ SENÂYİHİL-MEDÂYİH
ADLI ŞİİR MECMUASI

25	Hağk olur feryâd-res elbette âh u zârıma Yağdırır bārân-ı itfâ bu dil-i pür-nârıma		Gazel	8	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
26	Gönül söyle ne gördün mâsivâdan bunca ezmândır Seniñ her kâmnı ihsân eden Mevlâ-yı Mennândır		Gazel	5?	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
27	Amân tahtlış buyur ğamdan dil-i nâ-şadı mı yâ Râb Bi-hağk-ı ism-i a'zam isterim âzâdımı yâ Rab	Münacat	Gazel	5	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
28	Beş ülü'l-'azm-i 'izâmın hürmetine yâ İllâh Ağsenü'l-ahvâle tahvîl eyle hâlim bi'r-refâh	Münacat	Gazel	5	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
29	Şanma virândır derünüm zâhidâ âbâdeyim Varmadım hiç süy-ı lâya dâ'imâ illâdayım Meskenimdir bâğ u bostân bir ferağ-zâ câddeyim Bende-i pîr-i ğarâbâtım mürid-i bâdeyim Kâşki ben dâ'imâ ğavvâş olaydım bâ'daym		Tahmis	5	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
30	Dedi dildâr-ı rakibe ki behey rüy-ı 'abis İstemem gelme seniñ gibi deni şağs-ı ğasis Ğaşılı koğdı rakibi baña yâr oldı enis Ğurup ol mehle bu şeb ülfete bir resm-i nefis Eyledik cilve-ğeh-i 'aşkı yeñiden te'sis		Tahmis	5	Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün
31	Ğazret-i Ma'rûf-ı KerĞi hürmetine dâ'imâ Müstecâb kıl her du'âmı luğf edib yâ rabbenâ Ol veliyyullahile edib tevessül şıdkile Der-ğeh-i tâb-nâka geldim eyle Ğâcetim revâ		Kita	1	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
32	Bitince zincîr-i sâ'at Ğurup rığka demez tığ tığ Çenân 'ömriñ Ğitâmında denir rûĞa hemân çık çık Alıp sâ'atden 'ibret o mu'addel her umüründe Ve illâ rûz-ı mîzânda nef' vermez demek Ğığ mığ		Kita	1	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
33	Sarîr-i Ğâmeden yazdığca Ğuydum bir şadâ-yı âh Şamırsam rüy-ı kâğızda tecelli eylemiş Allâh Bu sırrıñ mağrem-i esrârı olmuş Fevzi 'aşığlar Biz ise şâh-râh-ı 'aşğdan olduk heme Ğüm-râh		Kita	1	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
34	Seniñ şân-ı kerimiñdir eyâ şâh-ı rusul her dem Şefâ'at eylemek Ğağka gelirse ümmete bir Ğam Bu Fevzi ümmetiñde şimdi mağmümdür 'inâyet kıl Dil-i nâ-şadı mı Ğamdan Ğalâş et tâ ola Ğürrem		Kita	1	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
35	Emel-bağşâ-yı herkes zât-ı pâkiniñdir eyâ Mennân Beni de nâ'il-i kâim eyle kim olsun gönül şadân Dü 'âlemde şeff'im evc-i mübârek zât-ı 'ulyâda Ki anlar ism-i a'zamlâ Ğabibiñ daği Ğur'ân		Kita	1	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
36	Bârın ile yârıña bâr olma yalvar Bârıñe Çünki andan Ğayrısı rağm etmez âh u zârıña Kâşifü'z-zarr ancağ Allâhdır hemişe Fevziyâ Etme vâğif mâsivâyı göz göre esrârıña		Kita	1	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
37	Eyâ Fettâğ der-i innâ fetahnâyı küşâd eyle Amân feyz ü fütüğlarla dil-i nâ-şadı şâd eyle		Müfred	1	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
38	İşbu miğnet-ğâneye bilmez iken kaçıb gelen Ba'dehu bunda hezârân renc ü miğnetler bulan Ğaşılı encâm-ı Ğâli bi'l-'ayân görüb bilen Bu müsâfir-ğâneniñ fâniliğın Fehm eyleyen Ğâne-i Ğalbinde Ğakdan Ğayrı miğmân etmez		Tahmis	1	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
39	Her kim eyler beyt-i Ğağka şıdkile heft tavâf Heft düzağdan anı Mevlâ eder luğfen mu'âf		Müfred	1	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
40	Ravza-i pâki ziyâret eylesen ger bir zamân Feyz ü luğfile eder Mevlâ derünüñ şâdmân		Müfred	1	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

41	Kâffe-i âşarımı tevfiğ-i Mevlâ-yı Mu'ın Etdi iblâğ yetmiş kim cümle te'lif-i güzün Etdim ihdâ cümlesin ihvânıma bil Fevziyâ Hamd ü şükr edib de ben lillâhi Rabbü'l-'âlemin		Kıta	1	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
----	--	--	------	---	---------------------------------------

Sonuç

Mehmed Fevzî Efendi, dinî edebiyatımızın örneklerinden biri sayılan *Revâiyihü'l-fevâiyih fî senâiyihî'l-medâiyih* adlı eserinde başta na't olmak üzere, münacaat, mevlid, miraciye, ilahi gibi türlerin örneklerini ortaya koymuştur. Eser, 41 adet dinî manzumenin yer aldığı bir şiir mecmuasıdır.

Mehmed Fevzî Efendi ilmiye sınıfından bir âlim olmakla birlikte gerek nesir gerek nazım şeklinde ortaya koyduğu eserlerinde daha çok faydayı ön planda tutan, başta dinî konular olmak üzere hemen her alanda kalem oynatmış, eserlerinde özellikle Hz. Peygamber sevgisini başat konulardan biri olarak işlemiştir. Mehmed Fevzî Efendi'nin Hz. Peygamber'i övdüğü şiirlerinde zaman zaman yüksek bir lirizm seviyesine ulaşmayı başardığı, şairlik yönüyle pek iddialı olmamasına rağmen âlim kişiliğinin eserlerinde kendini açıkça belli ettiği görülmektedir.

Revâiyihü'l-fevâiyih'te çoğunlukta na't türünde şiirler bulunsa da Sultan Abdülhamit ve şeriat için yazılmış örnekler de bulunmaktadır. Ayrıca Kâbe ve Ravza-i Mutahhara konulu şiirler de yer almaktadır.

Fevzî Efendi manzum söylemeye yatkın, dinî-hikemi tarzı benimsemiş bir şairdir. Şiirlerinde aruz kusurlarına ve kafiye zorlamalarına az da olsa rastlanır. Estetik kaygıyı geri plana alıp toplumsal faydayı önde tutması bu durumun en önemli sebebidir. İlmiye sınıfından olan ve kuvvetli bir medrese eğitimi alan, aynı zamanda devrinin önemli müderrislerinden olan müellifin üç dile hakimiyeti görülmektedir.

Mehmed Fevzî Efendi'nin "*Revâiyihü'l-fevâiyih fî senâiyihî'l-medâiyih*"; şiirlerindeki akıcı dili ve üslubu, yeterince işlenmemiş ancak yine de başarılı sayılabilecek dizeleri ve dinî konulardaki çeşitliliğiyle dinî edebiyatımızın özellikle na't türünün bugüne kadar üzerinde durulmamış dikkate değer eserlerindedir.

3. Metin

Bu eser Türkiye'deki birçok kütüphanede matbu olarak bulunmaktadır. Marmara Üniversitesi Kütüphanesinde 05853/F02195 numarada kayıtlı basma nüshanın gerek baskı hatalarının az olması gerekse tam bir nüsha olması hasebiyle çeviri yazıda esas alınmıştır. "*Revâiyihü'l-fevâiyih fî senâiyihî'l-medâiyih*" inceleme kısmında "RF" olarak kısaltılmıştır. Çalışmamıza konu olan "*Revâiyihü'l-fevâiyih fî senâiyihî'l-medâiyih*" ile müellifin diğer bir şiir mecmuası özelliği taşıyan "*Hediyye-i Fevziyye*" adlı eserinde ortak olan şiirler belirtilmiş olup nüsha farklılıkları gösterilmiştir. Nüsha farkı gösterilirken *Hediyye-i Fevziyye* "HF" olarak kısaltılmıştır.

Revâiyihü'l-fevâiyih fî Senâiyihî'l-medâiyih [2]

1
Gazel²⁹

²⁹ Bu şiir Mehmed Fevzi Efendinin *Hediyye-i Fevziyye* adlı eserinde de bulunmaktadır. Bknz: *Hediyye-i Fevziyye*,s.9.

[Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün]

- 1 Şübhesiz kânûn-ı Hâk'dır şer'î-pâk-i Muştafâ
Her kim i'râz eyley ise *hasbunallâhu kefâ*³⁰
- 2 Ey 'azîzim her umûruñ şer'e ta'tbîk eyle kim
Bulasın 'ömründe dâ'im râhat u zevk u şafâ
- 3 Görmedim 'âlemde hiç düşmân-ı şer'îñ râhatın
Mülk ü mâlî târ u mârdır kendi dü-çâr-ı cefâ dūçâr
- 4 Çün demişdiñ ümmetim Peygambere rûz-ı elest
Şimdi tut mîzân-ı şer'in³¹ eyleyüp ahde vefâ
- 5 *Fevzî* müftî olduğundan şöyle iftâ eylemiş
El-cevâb şer'î şerîfdir cümle emrâza şifâ

2

Medîne-i Münevvere Mevleviyyetine ta'yîn olunduğda gitmezden muqaddem Ravza-i Muṭahharaya taqdim ü irsâl eylediği 'arz-ı hâldir.³²

[Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün]

- 1 Ey hayât-ı ma'neviyyeyle olan Ḥayy-ı Ḥabîr
V'ey Ḥabîb-i Ḥazret-i Yezdân-ı zû'l-ihsân Kâdir
- 2 'Arz edildi³³ lâ-maḥâle Ravza-i tâb-nâkiña
Kim olundu³⁴ ḥidmet-i 'ulyâña ta'yîn bu ḥakîr
- 3 Çünkü her bir yevm-i işneyn 'arz olunur Ravzaña
Her ne var³⁵ aḥvâl-i ümmet cümle kıtmîr ü nekîr
- 4 Etdiler ya'nî Medîne kâdîsı bu bendeñi
Yazdı ḥattâ emr-i sulṭân ile fermânın debîr
- 5 Gerçi lâzım etmek isti'fâ beyân-ı 'aczile
Lâkin etdim i'timâd ben luṭfuña oldum cesîr
- 6 İşbu ni'met muḳtezâ-yı sebḳ-i taqdirdir baña
Yolḥsa ḥâşâ diyemem ki³⁶ müsteḥakdır bu faḳîr
- 7 Ḥidmet-i 'ulyâña çesbân kimdir 'âlemde 'aceb

[3]

³⁰ Allah bize yeter.

³¹ şer'in: şer'î HF

³² Bu şiir Mehmed Fevzi Efendi'nin *Hediyye-i Fevziyye* adlı eserinde de bulunmaktadır. Bknz: *Hediyye-i Fevziyye*,s.11-13

³³ edildi: olundu HF

³⁴ olundu: edildi HF

³⁵ Her ne var: ḥayr u şer HF

³⁶ ki: kim HF

- Olsa da derbān-ı der-gāhıñ heme şāh u vezīr³⁷
- 8 Yā ‘aceb mi olsalar çārüb-keşān-ı āsitān
Bāb-ı Ravzañda gelüp bi’l-iftihār mīr ü emīr
- 9 Çünkü Cebrā’ıl ü Mikā’ıl gelüp rü-māl olup
Bā-zebān-ı ittifāk derler bu cā ni‘me’l-maşīr
- 10 Her ki şer‘ ü sünnetiñle ‘āmil olmuş dā’imā
Yāverī-i Hāzret-i Bārī aña olmuş zahīr
- 11 Her ki şer‘ ü sünnet-i pākiñden i‘rāz eylemiş
Haybet-i ‘uzmāya dūçār olarak olmuş ḥasīr
- 12 Zīnet-i şer‘-i güzīnile müzeyyen olanıñ
*Küllü ānun fāyihun fi-rū‘ihi miskun ‘abīr*³⁸
- 13 Sünnet-i zehrā-yı pākiñle münevver olanıñ
*Küllü ḥīnin lāyihun fi-ḳalbihi bedrūn münīr*³⁹
- 15 Şad hezārān ḥamd ü şükr olsun Cenāb-ı Rabbime
*İnnehu a‘tā murādī zālike’l-faḍlü’l-kebīr*⁴⁰
- 16 Şad şalāt u şad selām olsun saña her şubḥ u şām
*İz etā lutfun ‘azīmun minke li’l-ḳalbi’l-kesīr*⁴¹
- 17 Yā Rasūlallāh luṭfen ḳıl i‘āne ‘ācize
Tā muvaffaḳ eylesün her ḥālde ol Rabb-i Naşīr
- 18 Çün buyursañ nīm-nigāh merḥamet bir ferde sen
Şubhesiz olur yesīr ‘ālemde her emr-i ‘asīr
- 19 Sen i‘āne etmemekle Hāḳ muvaffaḳ ḳılmasa
Muṭlaḳ olur kem-teriñ ma‘yūb u her kārı nekīr
- 20 Yā Ḥabīballāh daḥīlek bābıña etdim penāh
Bu dil-eşkestemi sen eyle lüṭufuñla cebīr
- 21 Hem de ḳıl ḥūnkārımız Ġāzī Ḥamīd Ḥāna nigāh
Tā ki gelsin bābına her ānda bir peyk-i beşīr
- 22 Çün Cenābıñ mü’mine tebşīr-i büşrā eyleyip
Düşmenāna ba‘ş olunduñ olmağla dā’im nezīr⁴²

³⁷ Olsa da derbān-ı der-gāhıñ heme şāh u vezīr: Olsa da derbān-gāhıñ çün heme şāh u vezīr HF

³⁸ Her an onun kalbinde güzel bir misk kokusu bulunur.

³⁹ Her zaman onun kalbinde nur saçan bir dolunay parlar.

⁴⁰ O, muradımı verdi. Bu büyük bir ihsandır.

⁴¹ Çünkü senden kırık kalbe büyük bir lütuf geldi.

⁴² Düşmenāna ba‘ş olunduñ olmağla dā’im nezīr: Ba‘ş olunduñ düşmenāna olmağa dā’im nezīr HF

- 23 Ey Şeh-i Şāhān-ı kevneyn eyle tezyīd-i ‘atā
Tā ki bulsun ümmetiñ *Fevzī* daha feyz-i keşir

3

Naşihat u Hikmet

[*Mefā‘ilün mefā‘ilün mefā‘ilün mefā‘ilün*]

- 1 Süvār olup şebāt üzre hemişe esb-i imāna
Olan tābi‘ ḥaḳīḳat üzre her bār ḥükm-i Qur’āna
- 2 ‘İbādetle ‘ubūdiyyet edip Ḥaḳḳa zı‘cān u dil
Nifāksız eyleyen ṭā‘at şeb-ān-rüz zāt-ı Sübhāna
- 3 Mezāyā-yı aṭī‘ū⁴³ya edip idrāk-i diḳḳātle
İṭā‘at-kār olan zıll-i ḥidān-ı emr ü fermāna
- 4 Ya nice her kesān bil rüz-ı mahşerde şusuzluḳdan
İçer ol ḥavz-ı kevşerden bilā-şek ḳana ḳana⁴⁴
- 5 Anuñçün *Fevziyā* farzdır şadāḳat üzre tab‘iyyet
Bu ‘aşrıñ pādişāhı Ḥazret-i ‘Abdülḥamīd Ḥāna [4]

4

Na‘t-ı Şerīf

[*Fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilün*]

- 1 Raḥmeten li’l-‘ālemīnsin yā Rasūlallāh meded
Āb-ı rüy-ı mürselīnsin yā Rasūlallāh meded
- 2 Hep seni medḥ ü senā etmekdedir yüz dört kitāb
Sırr-ı Qur’ān-ı mübīnsin yā Rasūlallāh meded
- 3 Ḳıl teraḥḥum bizlere dāriñda luṭfuñla amān
Dest-gīr-i ācizīnsin yā Rasūlallāh meded
- 4 Cürmümüz bī-ḥadd u pāyān ey şeh-i taḥt-ı kerem
Sen şefi‘ü’l-müznibīnsin yā Rasūlallāh meded
- 5 Mülteciyim *Fevzī-āsā* çün cenābıñ her zamān
Mültecā-yı kem-terīnsin yā Rasūlallāh meded

5

Na‘t-ı Şerīf-i Diğer

[*Fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilün*]

⁴³ “İtaat edin.” en-Nisa,4/59.

⁴⁴ Vezin bozuk.

- 1 Sen imāmü'l-enbiyāsın yā Ḥabīballāh amān
Pīşvā-yı aşfiyāsın yā Ḥabīballāh amān
- 2 Çünkü miftāḥ-ı künüz-ı feyz-i Ḥaḳ destîndedir
Ḥāzin-i bāb-ı Ḥudāsın yā Ḥabīballāh amān
- 3 Her ki tıtdı dāmeniñ buldı vişāl-i ḥazretî
Rehber-i rāh-ı hüdāsın yā Ḥabīballāh amān
- 4 Evvelin ü āḫiriniñ sen veliyü'n-ni'meti
'Aleme şāḫib-çatāsın yā Ḥabīballāh amān
- 5 Zāt-ı pākiñdir şefî'ci bu Muḥammed Fevziniñ
Çün Muḥammed Muştafāsın yā Ḥabīballāh amān

6

Der-Sitāyiş-i Tevfîk-i İlähî⁴⁵

[Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün]

- 1 Şübhesiz rehber-i şeh⁴⁶-rāh-ı selāmet tevfiḳ
Her ḥaḫardan eder insāna⁴⁷ şiyānet tevfiḳ
- 2 Ne büyük devlet ü ni'metdir olursa kişiye
Cānib-i Ḥazret-i Yezdāndan 'ināyet tevfiḳ
- 3 Öyle bir mürşid-i a'zamdır o kim 'ālemde
Sālikāna eder iḥsān-ı kerāmet tevfiḳ
- 4 Kuvvet ü miknet bir kes⁴⁸ olamaz tevfiḳsiz⁴⁹
Çün verir kuvvet-i insāna⁵⁰ metānet tevfiḳ
- 5 Telḫ-kām olmadı dünyāda muvaffaḫ zātlar
Çünkü her bār eder irās-ı ḫalāvet tevfiḳ⁵¹
- 6 Her ğazāda nuşarāt ile fütūḫāt ḫāzır
Ger ederse saña te'yid ü i'ānet tevfiḳ
- 7 Nice biñ leşker-i a'dā da olursa ne zarar
Ede mādām ki saña ḫıfz u ḫimāyet tevfiḳ⁵²

⁴⁵ Bu şiir Mehmed Fevzi Efendi'nin *Hediyye-i Fevziyye* adlı eserinde de bulunmaktadır. Bknz: *Hediyye-i Fevziyye*, s.29,30

⁴⁶ Revāyiḫu'l-fevāyiḫ fi-senāyiḫi'l-medāyiḫ nüshasında "şeh" kelimesi yoktur.

⁴⁷ insānı: HF

⁴⁸ bir kes: şāḫān HF

⁴⁹ Vezin bozuk.

⁵⁰ kuvvet-i insāna: şevket-i sultāna HF

⁵¹ Bir üst beyitle yer deĝişmiş.

⁵² Bu beyir HF nüshasında yok.

- 8 Her ki tevfiğden 'arî odur aħmak muṭlak⁵³
Anca bahşende-i her 'aql u dirâyet tevfiğ
- 9 Dâ'imâ züill ü haķâret bulur⁵⁴ ehl-i hizlân
Verir aşhâbına bil şân u şerâfet tevfiğ [5]
- 10 Ol ki tevfiğe refiğdir bulur 'âlemde zafer
Çünkü eyler aña her kârda şahâbet tevfiğ
- 11 Şer'î-pâkinden eden i'râz olurmuş güm-râh
Ehl-i şer'e eder elbette hidâyet tevfiğ
- 12 Hâl u kâliñle de *Allâhu veliyü't-tevfiğ*⁵⁵
Tâ ki olsun saña her câyda râyet tevfiğ
- 13 Sûy-ı maķşûda arasañ seni irşâd edeni
Saña⁵⁶ ol şavba eder *Fevzî delâlet* tevfiğ

7

Elli yedi târihinde Mekke-i Mükerreremeye gidib hâl-i şıgarında huzûr-ı Ka'be-i 'ulyâda dersler okudarak elli dokuzaya kadar mücâveret ba'dehu 'avdet etdiyse de yine tekrâr gitmege ârzü edip bi'l-iştîyâķ söylemişdir.

[*Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*]

- 1 Çünkü göñlüm giryeler etmekdesin leyl ü nehâr
Ka'be-i 'ulyâyaya mıdır etdiğñ bu âh u zâr
- 2 Nâ-ümîd olma zuhûr-ı feyz-i Mennândan şaķın
'An-ķarîb eyler seni luṭf u keremle pür-mesâr
- 3 Ey dil-i zâr bî-şemer ķalmaz dıraḫt-ı maṭlabıñ
Bir zamân elbet olur şâh-ı murâd pür-berg ü bâr
- 4 Hâl-i ye's içinde ķor mı hiç seni Rabb-i Kerîm
Nâgehân iş'al eder pişinde lâbüd bir fenâr
- 5 Tâ kıyâmet imtidâd eyler mi ṭa'mı ṭâ'iniñ
Gör anı 'adl-ı Ğayûr eyler ķarîben târ u mâr
- 6 Şöyle kim ditrer derûnı nâmıñı etdikce güş
Hem de rûyuñ görse tâ dürdan olur pek şerm-sâr

⁵³ Vezin bozuk.

⁵⁴ görür: HF

⁵⁵ Tefvik ve yardım Allah'tandır.

⁵⁶ Seni: HF

- 7 Eşk-rîz etmekdedir bak çeşmiñi cev̄ [ü] cefā
Ġayret-i Hakkı eder da‘vet o çeşm-i eşk-bār
- 8 Çün niyāzıñ bāb-ı Rabbü’l-Ķa‘beyedir *Fevziyā*
Kāmūrān eyler seni muṭlaḳ Hudā-yı Kirdigār

8

Dīger Ān Zemīn

[*Fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilün*]

- 1 Beyt-i Ma‘mūra mühāzı oldı bu Beytü’l-Harām
Öyle fermān etdi zīrā Ġazret-i Rabbü’l-enām
- 2 Şol zamān kim zāt-ı İbrāhīm ü İsmā‘il ma‘an
Eylemişlerdi binā-yı Ķa‘betu’llāha kıyām
- 3 Eyledi da‘vet ṭavāf-ı Ķa‘beye zāt-ı Ġalīl
Cümle nāsı bulduḡı ānda binā beyt-i ḡıṭām
- 4 Oldı vāşıl tā şadāsı ‘ālem-i ervāḡa dek
Ol zamān *lebbeyk* diyen şimdi eder ḡaccın tamām
- 5 Rūy-ı Ka‘be ḡalbe ravḡ u rūḡa rāḡat baḡş eder
Olsa da ḡattā o mer‘ī şekl-i ru‘yā-yı menām
- 6 Āh ne devletdir demek *lebbeyk lebbeyk* vaḡfede
Fetḡ olur çünki o ān ḡuccāc için Dāru’s-Selām
- 7 Şaf-be-şaf cev̄-i hevāda eyleyip fetḡ-i cenāḡ
Serlerine neşr-i raḡmet eyler emlāk-ı kirām
- 8 Şaçılıp ḡoş-būy-ı cennet ol fezā-yı pākde
Şübhesiz olur mu‘aṭṭar cümleten cān u meşām
- 9 Çünki ‘azm u niyyet-i beyt-i Hudāya *Fevziyā*
Himmet eylerler saña hep cümle sādāt-ı ‘izām

[6]

9

Mevlid-i şerīf kırā‘at olunmazdan muḡaddem ibtidāsında okunacaḡ ilāhīdir.⁵⁷

[*Fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilün*]

- 1 ‘Āşık iseñ diñle de ol kām-bīn
Cān Muḡammed Muşṭafāniñ mevlidin
Diñleyenden rāzīdır Rabb-i Mu‘īn
Cān Muḡammed Muşṭafāniñ mevlidin

⁵⁷ Bu şiir Mehmed Fevzi Efendi’nin *Hediyye-i Fevziyye* adlı eserinde de bulunmaktadır. Bknz: *Hediyye-i Fevziyye* s.3,4.

- 2 Oğudaniñ hānesine şubh u şām
Oldı nāzil raḥmet-i Rabbü'l-enām
Hem oğut hem diñle var bi'l-ihtimām⁵⁸
Cān Muḥammed Muştafāniñ mevlidin
- 3 Zā'il olmaz her oğunan hāneden
Feyz u luṭf-ı ḥazret-i Rabbü'l-minen
Faqr u fāka görmez aşlā oğudan
Cān Muḥammed Muştafāniñ mevlidin
- 4 Ğaşığı ma'şūkıni hep zıkr eder
Murğ-ı kalbi semt-i pākine gider
Dü cihānda oğudan görmez keder
Cān Muḥammed Muştafāniñ mevlidin
- 5 Ḥamdü lillāh geldi envā'-ı sürür
Şükrü lillāh gitdi dilden hep küdür
Çün bulur *Fevzi* oğudan feyz-i nūr
Cān Muḥammed Muştafāniñ mevlidin

10

Mi'rāciyye-i şerife oğunmazdan muḥaddem ibtidāsında oğunacak ilāhīdir.⁵⁹

- [*Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün*]
- 1 Cān u dilden Ğaşık iseñ gel beri
Diñle mi'rāciyye-i Peyğamberi
Uyma nefse olma öyle serseri
Diñle mi'rāciyye-i Peyğamberi
- 2 Sırr-ı *sübḥānellezi*⁶⁰ olmuş Ğayān
Feth olunup cümle bāb-ı āsumān
Gör ne ḥikmetler olunmağda beyān
Diñle mi'rāciyye-i Peyğamberi
- 3 Mu'cizātın diñlemek lāyık saña
Cümle eşyā bunda hep fāi'k saña
Diñlemezeñ ey deni yazık saña
Diñle mi'rāciyye-i Peyğamberi
- 4 Ḥağ Muḥammed pāk Muḥammed Muştafā
Cānlarıñ cāni Ḥabīb-i Kibriyā

⁵⁸ İhtirām: HF

⁵⁹ Bu şiir Mehmed Fevzi Efendi'nin *Hediyye-i Fevziyye* adlı eserinde de bulunmaktadır. Bknz: *Hediyye-i Fevziyye* s.4,5.

⁶⁰ Bütün eksik ve noksanlardan münezzeḥ olan ...el-İsra,17/1.

- Oldı bî-şek⁶¹ şâ'id-i süy-ı semâ
Diñle mi'râciyye-i Peyğamberi
- 5 Hoşnüd olsun deriseñ senden Rasûl
Bulmağ isterseñ murâdâta vuşûl
Gel de ta'zîmâtile hasbü'l-uşûl [7]
Diñle mi'râciyye-i Peyğamberi
- 6 Kimse bilmez sırr-ı Hâkkı 'aqlile
Çünkü esrâr keşf olunur naqlile
Hâk seni de luğf edip âgâh kıla
Diñle mi'râciyye-i Peyğamberi
- 7 Bağ ne tarz üzre kurulmuş nerdübân
Bağ ne hikmetler görülmüş ol zamân
Bağ nasıl tezyîn olunmuşdur cinân
Diñle mi'râciyye-i Peyğamberi
- 8 Çünkü kâdirdir Cenâb-ı Kibriyâ
Sen bu mi'râcı inan hep bî-riyâ
Ben de vallâhi inandım *Fevziyâ*
Diñle mi'râciyye-i Peyğamberi

11

Ba'zen yaptıkları mişillü Ramazân-ı şerifde terâvîhden selâm verildikde ihlâş-ı şerif maqâmında Ramazânıñ yirmisine kadar okunacak ilâhîdir.

- [*Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*]
- 1 Teşrîfiñle geldi 'âleme sürür
Merhabâ şad merhabâ ey şehr-i nür
Nür-ı feyziñ eyledi şerh-i şudür
Merhabâ şad merhabâ ey şehr-i nür
- 2 Hâmdü lillâh sende farz oldı şıyâm
Öyle fermân eylemiş Rabbü'l-enâm
Yümn ü feyziñ münteşirdir şubh u şâm
Merhabâ şad merhabâ ey şehr-i nür
- 3 Şükr-i bî-ğad ola Rabbü'l-minnete
Çün seni gönderdi luğfen ümmete
Da'vete geldiñ bizi sen cennete
Merhabâ şad merhabâ ey şehr-i nür
- 4 Böyle fermân etdiginden Lem-yezel

⁶¹ muṭlak: HF

Oldı bu şavm u terāvîḥ pek güzel
Bizlere olmuş müyesser tā ezel
Merḥabā şad merḥabā ey şehr-i nūr

- 5 Hoşnūd ol ey māh-ı pāk bizden amān
Hoşnūd olmazsañ olur ḥāller yaman
İşte senden bu ricāmız her zamān
Merḥabā şad merḥabā ey şehr-i nūr⁶²

12

Ramazānıñ yirmisinden soñra oқunacaқ ilāhī.

[Fā'īlātün fā'īlātün fā'īlün]

- 1 Vaqt-i 'avdet geldi mi ey pür-şu'ā
El-vedā' ey şehr-i raḥmet el-vedā'
İşte geldiñ işte gitdiñ bī-nizā'
El-vedā' ey şehr-i raḥmet el-vedā'
- 2 On bir ay lāzım ki kāma erelim
Şevķile verd-i visāli derelim
Ya'nī tekrāren cemālīñ görelim
El-vedā' ey şehr-i raḥmet el-vedā'
- 3 Teşrīfiñe hep gönüller şād idi
Ḥüsñ ü ğamdan ser-te-ser āzād idi
Yümñ ü feyziñ gün-be-gün müzdād idi [8]
El-vedā' ey şehr-i raḥmet el-vedā'
- 4 Kıl şefā'at el-amān ey şehr-i nūr
Semptimizden def' ola tā şer ü şūr
Ba'd ez-īn gitsin küdür gelsin sürūr
El-vedā' ey şehr-i raḥmet el-vedā'
- 5 Gerçi taқşīrātımız var bī-ḥisāb
Sen yine 'afvīñla eyle kām-yāb
Tā ola dil-ḥ'āhımızca fetḥ-i bāb
El-vedā' ey şehr-i raḥmet el-vedā'⁶³

13

Ġazel

[Fā'īlātün fā'īlātün fā'īlātün fā'īlün]

- 1 Bīnī-i cānıma geldi yine būy-ı Ḥaremeyn

⁶² Mahlas yok.

⁶³ Mahlas yok.

- Hamd ola oldı küşāde baña sūy-ı Hırameyn
2 Āzim ü vāsıl olup arz-ı Hicāz-ı pāke
Görünür ‘ahd-i qarībde baña rüy-ı Hırameyn
3 Her maħallinde küdürdan olur āzāde gönül
Muṭlaḳā cennete beñzer heme küy-ı Hırameyn
4 Hıṭıra Mā’-i Zübeyde ile Zerḳā gelerek
Sūyuma sā’il olur şanki dü cüy-ı Hırameyn
5 Fevziyā lihyemi ben Mekkede kıldım i’fā
Beh ‘aceb mi denile rīşime müy-ı Hırameyn

14

Manzūm Du‘ā-yı Maẓmūn

- [Mefā’ilün mefā’ilün mefā’ilün mefā’ilün]
1 Bi-ḥamdillāh yine māh-ı şıyām geldi mübārek bād
Olundı cennetü’l-me’vāda ḥayrāt-ı ḥisān a’dād
2 Görüldükce semāda bu meh-i pāk-i şeref-āver
Hezār emşāli eyler şād ola şāh-ı kerem mu’tād
3 Gelip gitdikce māh u sāl Hudā ‘Abulḥamīd Hānı
Ede dil-ḥāhı üzre naşr u tevfiḳi ile dil-şād
4 Tıtulduḳca oruclar hem kılındıḳca terāvīḥler
Serir-i salṭanatda müstedām etsin ile’l-ebād
5 Füzün-ender-füzün olsun hemişe şevket ü şānı
Ki baḳ ḥaylī cevāmi’le minārāt eyledi bünyād
6 Sezādır böyle bir sulṭān-ı zī-şān-ı melek-ḥaşlet
Lisānlarda hemīn ḥayır du‘ā ile olunmaḳ yād
7 Olup şāmil o ḥünkārıñ ‘umūma faẓl u iḥsānı
Gönüller sāye-i luṭfunda ḡamdan olmada āzād
8 Eger ḥaḳḳında bed-ḥāhlıḳ eden varsa bu ‘ālemde
İki ‘ālemde olsun öyle bir şaḥş-ı kenūd ber-bād
9 Şalāt u ders ‘aḳıbinde du‘ām Fevzi şı mışrā’dır
Hudāyā ‘ömr ü iḳbāli Ḥamīd Hānıñ ola müzdād

15

Ġazel

- [Fā’ilātün fā’ilātün fā’ilātün fā’ilün]
1 Müjde ey erbāb-ı tevḥīd geldi ol māh-ı şıyām

Luţfedip fetḥ etdi bāb-ı raḥmeti Rabbü'l-enām

[9]

- 2 Müstecâbdır bunda da'vât hem de mağfûr seyyi'ât
Kaĸ seherlerde niyâz et Ḥaĸka bā-terk-i menām
- 3 Kıl edâ şavm u terâvîḥ-i şerîfi şıdķile
Âgeh ol hem eyle iḥyâ Leyle-i Ķadri tamām
- 4 Bi't-te'aşşuĸ Ravza-i pâke teveccüh eyleyip
Ol şalât-âver hemîşe cân u dilden şubḥ u şâm
- 5 Fevziyâ bu nuşḥ-ı pâkim her kim eyleyse ĸabûl
Kâmurân eyler anı ol zât-ı Ķuddûs ü Selâm

16

Ķazel

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

- 1 Ger olursa saña tevfiĸ-i ilâhî reh-nümâ
Bî-taḥallüf süy-ı maĸşûda gidersin dâ'imâ
- 2 Devlet-i tevfiĸe mâlik olanıñ çün rûz u şeb
Başı üzre devr eder pervâz edip murĸ-ı hü mâ
- 3 Dîdesinde kühl-i tevfiĸ olmayanıñ muḥlaķâ
Çeşm-i ĸalbi kör olur hep ĸablayıp derd-i 'amâ
- 4 Her ne sūya gitse yoĸdur aña bir cây-ı gürîz
Yaĸdırır âb-ı belâyı üstüne ebr-i semâ
- 5 Nehr-i tevfiĸ bâĸ-ı kâmiñ saĸy ederse Fevziyâ
Bil dirâḥt-ı maḥlabıñ der-ân bulur neşv ü nemâ

17

Medîne-i Münevvere Mevleviyyetinden 'avdet edip gelir iken Ḥâzret-i Peyĸamber -Şallallâhu 'aleyhi ve sellem- Efendimiz Ḥâzretleriniñ ĸabr-i enveri ber-güzârlarından ba'zı mübârek şeyler ile Ķa'be-i Mu'azzamanıñ sitâre-i dâhiliyyesinden götürüp mevlid-i şerîf ve mi'râciyye-i şerîfe ĸırâ'at etdirdiĸi zamân ziyâret etdirmekde bulunduĸu cihetle işbu na't-ı şerîfi söylemişdir.⁶⁴

[Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün]

- 1 Niyâz-mendiz cenâbıñdan şefâ'at yâ Rasûlallâh
Ki şanıñdır bize luţf u 'inâyet yâ Rasûlallâh
- 2 Amân bu ber-güzâr-ı Ķa'be ile Ravza-i pâkiñ
'Aceb mi eylesek bûs u ziyâret yâ Rasûlallâh

⁶⁴ Bu şiir Mehmed Fevzi Efendi'nin *Hediyye-i Fevziyye* adlı eserinde de bulunmaktadır. Bknz: *Hediyye-i Fevziyye*, s.5,6.

- 3 Çü⁶⁵ kühl-i dide-i her kıdsiyandır hāk-ı Ravzāñ kim
Anıñ qadrin bilir ehl-i kerāmet yā Rasūlallāh
- 4 Bize her dürr ü gevherden daha a'la bu ihsānıñ
Ki sensin ol şeh-i taht-ı risālet yā Rasūlallāh
- 5 Bunuñla eyleriz her bār temeyyün ü teberrük çün⁶⁶
Mübārek olduğın etdik dirāyet yā Rasūlallāh
- 6 Bize tebşir-i kām eyle eyā Şāh-ı rusul zīrā
Beşirsın şanıña lāyık⁶⁷ beşāret yā Rasūlallāh
- 7 Zuhūr-ı yümn ü feyziñden gönül kaç-ı ümīd etmez
Aña çünkim olunmuşdur işāret yā Rasūlallāh
- 8 Alıp bu ber-güzārı ümmetiñ Fevzi getirmiş kim
Ede yümni cihāna hep sirāyet yā Rasūlallāh

18

Sābıķı gibi yine bu siyāķda diğeri na'c-ı şerīfdir ki ziyāret olunur iken okunacaktır.⁶⁸

[10]

[Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün]

- 1 Yā Rasūlallāh mübārek Ravzāñıñ āşārıdır
Kim hāķıķat ehliniñ ol gülşen ü gül-zārıdır
- 2 Ya'nī işbu aşķile būs u ziyāret olunan
Āb-ı ğasl-ı hücreñi tenşif eden süngārıdır
- 3 Cevher-i pāk ile şandāl-ı şerif hem de buhūr
Cümle şāyān-ı teberrük feyz ü luţf-ı Bārıdır
- 4 Birisi de yā Nebiyyallāh derün-ı Ka'beniñ
Kisve-i haytān olan pāk-i münevver çārıdır
- 5 Hāşılı bunlar efendim Ravzāñ ile Ka'beniñ
Ümmetinle⁶⁹ ber-güzār-ı nāşirü'l-envārıdır
- 6 Yā Hābıballāh şefā'at çün cenāb-ı zū'l-kerem
Sen şefi' olduğca her bār zenbleriñ Ğaffārıdır
- 7 Zenbimiz hem aybımız bī-ħadd u pāyāndır amān

⁶⁵ Ki: HF

⁶⁶ Bunuñla eyleriz her bār temeyyün ü teberrük çün: Bunuñla eyleriz dā'im teberrük hem temeyyün çün HF

⁶⁷ şanıña lāyık: zātıña mahşuş HF

⁶⁸ Bu şiir Mehmed Fevzi Efendi'nin *Hediyye-i Fevziyye* adlı eserinde de bulunmaktadır. Bknz: *Hediyye-i Fevziyye*, s.6.

⁶⁹ Ümmetiñe HF

Setr ede zāt-ı Hudā kim 'ayblarıñ Settārıdır

- 8 İbtidā dārında muhtāc-ı şefā'at Fevzīdir
Çün cemī'-i müznibiniñ eşne' ü bed-kārıdır

19

Ğazel

[Fe'ilātün fe'ilātün fe'ilātün fe'ilün]

- 1 Her ne sūya nigeħ etsem baña ol yār görünür
Şöyle kim seng ü şecer şüret-i dil-dār görünür
- 2 'Aşk-ı ma'sūk o kadar cānıma te'sir etmiş
Dīdeme fām-ı siyāh sürhi-i ruhsār görünür
- 3 Var mı yok mı 'acabā 'ālemde hayāl-ı diğeri
Bilemem şanma baña şüret-i ağıyār görünür
- 4 Meclis-i 'ilm ü zikir ravza-i cennetdir kim
Başınıñ her birisi bir gül-i gül-zār görünür
- 5 Açılıp bāb-ı mesā'il olunca taķrīr
Ehl-i taķķike göre bāğçe-i ezhār görünür
- 6 Çekemem şıķlet-i ağıyārı cihānda hattā
Bir meges kınsa eger dūşuma küh-sār görünür
- 7 Bıkdım ey dil hele ağıyār-ı ħarıñ mekrinden
Etseler de beni taķtīf yine āzār görünür
- 8 Çünkü ağıyār denilen aħmak-ı ħar olmağile
Özi murdār sözi pür-ħār yüzi bir mār görünür
- 9 Fevziyā şükr-i hezārān ede gör şol ān kim
Çeşmiñe Kıbbe-i Ĥadrā-yı pür-envār görünür

20

İlāhī

[Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün]

- 1 Sūy-ı girdāba gider şu pāy-ı 'aşķ
Tağalandı çün yine deryā-yı 'aşķ
Pek ħaţar-nākdir hele ol cāy-ı 'aşķ
Tağalandı çün yine deryā-yı 'aşķ
- 2 Gitme gönlüm sāhil-i vaşla devān
Keşti-i meyli hem etme kim revān
Ka'r-ı miħnetde olur ħālīñ yaman
Tağalandı çün yine deryā-yı 'aşķ

[11]

- 3 Rûz u şeb hayrân u ser-gerdân gönül
Eylemekde mest olup efgân gönül
Fevzî-âsâ dem-be-dem giryân gönül
Talğalandı çün yine deryâ-yı aşk

21

Na't-ı Şerîf⁷⁰

[*Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün*]

- 1 Cenâbıdır bize Hâkdan 'inâyet yâ Rasûlallâh
Anuñçün isteriz senden şefâ'at yâ Rasûlallâh
- 2 Bu cum'a hem cemâ'at oldı kâ'im şer'-i pâkiñle
Bulup bünyâd-ı dîn-i Hâk metânet yâ Rasûlallâh
- 3 'Aceb mi bâb-ı cüduñdan kerem-cü olsa ümmetler
Çapuñda munķasamdır çün kerâmet yâ Rasûlallâh
- 4 Eyâ şâhenşeh-i iklîm-i mâ evhâ şahâbet kıl
Ki bulsun rûh-ı ümmet ravḥ u raḥmet yâ Rasûlallâh
- 5 Bu kemter ümmetiñ Fevzî günâh-kârım diyor ammâ
Ve lâkin şer'îne eyler içâ'at yâ Rasûlallâh

22

Der-Sitâyiş-i Şerî'at-ı Muṭahhara⁷¹

[*Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*]

- 1 Hük-m-i şer'-i Aḥmedîdir hük-m-i Qur'ân-ı mübîn
Kıl qâbul tâ ola her bâr Hâk umûriñda mu'în
- 2 Ger ederseñ sünnet ü şer'inden i'râz dünyede
Âḥiretde denilir işte budur şahş-ı mehîn
- 3 Gülşen-i şâdî-fezâ ancak şerî'at bâğdır
Şemm-i ezhârile dâ'im şâd olur kalb-i ḥazîn
- 4 Cân u dilden kıl şebât ger 'âkîl iseñ dâ'imâ⁷²
Etmesin birün seni ol bâğdan dîv-i la'în
- 5 Muṭlakâ mizân-ı Hâkdır şer'-i pâk-i Muṣṭafâ
Tâm u noķşân-ı umûr anıñla olur müstebîn
- 6 Ni'met-i 'uzmâ bilib şer'-i mübîni⁷³ bî-mirâ

⁷⁰ Bu şiir Mehmed Fevzi Efendi'nin *Hediyye-i Fevziyye* adlı eserinde de bulunmaktadır. Bknz: *Hediyye-i Fevziyye*, s.7.

⁷¹ Bu şiir Mehmed Fevzi Efendi'nin *Hediyye-i Fevziyye* adlı eserinde de bulunmaktadır. Bknz: *Hediyye-i Fevziyye*, s.7,8.

⁷² Câmı u dilden kıl şebât ger 'âkîl iseñ dâ'imâ: Cân u dilden kıl şebât anda eger 'âkîl iseñ HF

⁷³ şerifi: HF

- Şükr için eyle hemîşe secdeye vaz^c-ı cebîn
- 7 Etmeyenler ni‘met-i ‘uzmâlığın taşdıķ anıñ
Kavm-i şümdur kâffesi hep anlarıñ⁷⁴ hem⁷⁵ mülhidin
- 8 Ey hevâ-dâr-ı cemâl-i Seyyidü'l-Kevneyn olan
İşrine git kim vişâliyle olasın kâm-bîn
- 9 V’ey marîzü’l-ķalb olan dârü ararsañ derdiñe
Saña Loķmân-ı deründur şübhesiz şer^c-i güzîn
- 10 İlticâ etmek dilerseñ bir penâ-gâha eğer
Kâl‘a-i şer^c-i şerîfdir bî-ķilâf hısn-ı metin
- 11 Çünkü kânün-ı ilâhîdir şerî‘at Fevziyâ
Ol sebebden oldı ol üss-i semâvât metin⁷⁶

23

Na‘t-ı Şerîf⁷⁷

[12]

[Mefâ‘ilün mefâ‘ilün mefâ‘ilün mefâ‘ilün]

- 1 Benim säyeñde ey şâh-ı risâlet şâd olur gönüm
Bulup kayd-ı kûdürâtdan daha âzâd olur gönüm
- 2 Sarây-ı dil egerçi haylıden vîrân idi ammâ
Seniñ luţfuñla ey düst-ı Hudâ âbâd olur gönüm
- 3 Hâsûdân tişe-i nârı hâsetle biğden yakmş
Gerü şimdi yeñiden yapılp bünyâd olur gönüm
- 4 Firâķla⁷⁸ hâşılı leb-rîz idi bu sâha-i ķalbim
Eyâ kân-ı ‘adâlet ba‘d ez-în pür-dâd olur gönüm
- 5 Seniñ ism-i şerîfiñle tevessül etmede mādâm
Sürürundan hayât bulup yeñi icâd olur gönüm
- 6 Egerçi vâdi-i nâ-kâmide hayretde idi dil
Umarım ki bu ân âgâh olup irşâd olur gönüm
- 7 Olup çün himmetiñ rehber ķuluña yâ Hâbiballâh
Murâdı süyına yâbende⁷⁹-i mirşâd olur gönüm

⁷⁴ zındıķın: HF

⁷⁵ Metinde baskı hatası olarak “hem” kelimesinden sonra “u” konulmuştur. Vezni ve anlamı bozduğu için çıkarılmıştır.

⁷⁶ metin: u zemîn: HF

⁷⁷ Bu şiir Mehmed Fevzi Efendi’nin *Hediyye-i Fevziyye* adlı eserinde de bulunmaktadır. Bknz: *Hediyye-i Fevziyye*, s.8.

⁷⁸ firâķiñ: HF

⁷⁹ pâyende: HF

- 8 Ümidim maḥlaşım gibi fevz bulmaḡdadır *Fevzî*
Ḳarîben luṭf-ı Ḥaḡ ile feraḡ-mu‘tād olur gönlüm

24

[*Mefā‘ilün mefā‘ilün mefā‘ilün mefā‘ilün*]

- 1 Benim her zenb ü ‘iṣyānım eyā Ğaffār maḡfūr ḡıl
Benim her ‘ayb u noḡṣānım eyā Settār mestūr ḡıl
- 2 Mücerred kendi nefsimdir beni mücrim ḡılan ḡaddār
Bu ḡālî def‘ edip benden dilim pür-ṣād u mesrūr ḡıl
- 3 Diḡer sū rinde ḡussād ile a‘dā etmede izā
Baña raḡm eyle nefsimden ṣurūrın dūr u mehcūr ḡıl
- 4 Benim kāṣāne-i ḡalbim ḡarāb-ender-ḡarāb oldı
Anı i‘mār-ı luṭfîñla amān yā Rab ma‘mūr ḡıl
- 5 Ḳuluñ *Fevzî*-i nā-çār müstemeddir çün niyāz eyler
Amān ḡalb-i siyāhım mihr-i ṣādî ile pür-nūr ḡıl

25

Ğazel

[*Fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilün*]

- 1 Ḥaḡḡ olur feryād-res elbette āḡ u zārıma
Yaḡdırır bārān-ı iṭfā bu dil-i pür-nārıma
- 2 Ḥāṭıra geldikce zirā ḡāsidiñ etdikleri
Farṡ-ı ḡamdan ḡün ṡolar dü dīde-i eşḡ-bārıma
- 3 Tā bu rütbe ol raḡîb ‘udvānına bā‘iṣ nedir
Ne isā’et etdim āyā gelmiyor efḡārıma
- 4 Muṡlakā bed-ḡāḡlıḡ eyler ol raḡîb-i bed-siriṡṡ
Münbit-i ‘ilm ü kemālde gördüḡi ḡül-zārıma
- 5 Ser-ḡüzeṡtim ḡuş edenler çok ta‘accübler eder
ṡöyle kim ḡayret gelir her yārıma aḡyārıma
- 6 Ba‘d ez-în çilem tamām olsun açılıñ ebr-i ḡam
‘Afv edip emr-i jegārım baḡmasın evzārıma
- 7 Öyle maḡzar oldıḡı an feyz-i Yezdāniye dil
Rām olur iḡbāl-perestān kāffe-i iṡ‘ārıma
- 8 Bāḡ-ı ‘irfānda gezer mi *Fevziyā* zāḡ-ı siyāḡ
Anca bülbüller gelir bu ḡülṣen-i eş‘ārıma

[13]

26

DİĞER

[Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün]

- 1 Göñül söyle ne gördüñ mäsivâdan bunca ezmândır
Seniñ her kāmıñı ihsân eden Mevlâ-yı Mennândır
- 2 Eger şad bār tereddüd eyleseñ her gün der-i Hakkâ
Seni red eyleyen yokdur küşâda bâb-ı Raḥmândır
- 3 Şaḫın şer'â muḥâlif eyleme aḫvâlini hergiz
Ki şer'-i pâk-i Peyğamber aşıl kânûn-ı Yezdândır
- 4 Qabûl eyle ḫazer kııl i'tirâz-ı ḫall u 'ukdenden
Ki her bir selb ü icâbı anıñ mazmûn-ı Qur'ândır
- 5 Edib i'râz o kânûndan da şırf 'aqla olan tâbi'
Ḥaḫîqatda hemîşe vâki'-i girdâb-ı ḫüsrândur
- 6 Bu sırrı Fevzî-veş sende tefekkür eyleyip fehm et
Niçün fehm eylemezsın çünki 'irfân nûr-ı imândır

27

MÜNACÂT-ı İLÂHIYYE

[Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün]

- 1 Amân taḫlîş buyur ğamdan dil-i nâ-şādımı yâ Râb
Bi-ḫaḫḫ-ı ism-i a'zam isterim âzādımı yâ Rab
- 2 N'olur yapsa dil-i vîrânımı mi'mâr-ı elṭâfiñ
Çü sensin eyleyen te'sis benim bünyādımı yâ Rab
- 3 Meserret-baḫş olup tâze ḫayât ver ḫalbimi zîrâ
Büküb dâl etmek ister ğam ḫad-ı şimşādımı yâ Rab
- 4 Cenâb-ı erḫamıñdır 'âcize feryâd-res yoḫsa
Bulunmaz mäsivâñdan güş eden feryādımı yâ Rab
- 5 Niyâz-mendim ricâ-mendim ḫuluñ Fevzî gibi ben de
Der-i luṭfuñda bekler isterim imdādımı yâ Râb

28

DİĞER MÜNACÂT

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

- 1 Beş ülü'l-'azm-i 'izâmıñ ḫürmetine yâ ilâh
Aḫsenü'l-aḫvâle taḫvîl eyle ḫâlim bi'r-refâh
- 2 Ol Muḫammed Muştafâ vü Nûḫ u İbrâḫim Ḥalîl
Hem de Mûsâ-yı kelîmullâh u 'İsâ 'âlî-câh

- 3 Faqr u züll ü havf u emrâzdan şıgındım zâtiña
Hıfz edip bu bende-i bî-çäreñi çekdirme âh
- 4 Keyd-i nisvân şer-i düşmân mekr-i hüssâd devr olup
Olmasın tâ rûz-ı rüşen başıma leyl-i siyâh

[14]

- 5 Bu du‘âsın müstecâb kııl Fevzîniñ yâ Rab amân
Olmaya ‘âlemde hâl-i bî-mecâli pür-tebâh

29

Şâhidî Hazretleriniñ Bir Ğazelini Tahmîs

[Fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün]

- 1 Şanma vîrândır derünim zâhidâ âbâdeyim
Varmadım hiç süy-ı lâya dâ‘imâ illâdayım
Meskenimdir bâğ u bostân bir ferağ-zâ câdayım
Bende-i pîr-i harâbâtım mürid-i bâdeyim
Kâşki ben dâ‘imâ ğavvâş olaydım bâ‘dayım
- 2 Etmem inkâr ki o yârîñ ‘abd-i ikrâr-dâriyım
Şanma şimdi ben anıñ haylî zamândır yâriyım
Der-gehinde bâ-hulûş-ı dil tazarru‘-kâriyım
Neng ü nâmûs u vakâr u ‘ârdan men ‘âriyim
Zerğ u sâlûs u riyâ âlâyışinden sâdeyim
- 3 Zümre-i rindânda bu ‘aşk denilen bir ğayr-ı hâl
Olmuş ol esrârdan âğâh cümle sâdât-ı ricâl
Kimse bulmaz küy-ı ‘aşkıñ ğayrıda nûr-ı cemâl
‘İlm ü fazl u zühd ü taqvâ ‘âkile oldı ‘iğâl
‘Âşık-ı şürîdeyim men fâriğ ü âzâdeyim
- 4 Zümre-i erbâb-ı ‘aşkıñ tıbbı hâlin bulmuşum
Bedr-i tâmdır bulduğum demem hilâlin bulmuşum
Zîrâ ol hâlile encâm yâr cemâlin bulmuşum
Men bugün ma‘şûğ-ı Bâķîniñ vişâlin bulmuşum
Şanma ey zâhid beni kim va‘de-i ferdâdayım
- 5 Fevziyim ben buldum envâr-ı cemâl-i dilberi
Tâ o envâr ile oldum burc-ı feyziñ aķteri
Bağ ne der ol hâl ile şu ehl-i aşkıñ serveri
Şâhidî-i Mevleviyim ‘ârifim gelsin beri
İsteyen sırr-ı Hudâyı men Hudâyî-zâdeyim

30

Vâşifîñ Bir Ğazelini Tahmîs

[Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün]

- 1 Dedi dildâr-ı raķıbe ki behey rûyı 'abîs
İstemem gelme seniñ gibi denî şahş-ı ħasîs
Ĥâşılı koğdı raķibi baña yâr oldu enîs
Ķurub ol mehle bu şeb ülfete bir resm-i nefîs
Eyledik cilve-geh-i 'aşķı yeñiden te'sîs
- 2 'Aşıkıñ ey gül-i ra'nâ demede vâveylâ
Güli bülbül görüp elbette olur ya şeydâ
Günde bir ħüsn-i diğer etmedesin sen peydâ
Her tel-i zülfiñe dil-beste seniñ bir Leylâ
Saña 'aşık olanıñ 'aşķı değil Ķaysa maķîs

[15]

- 3 Kişye baĥt-ı sa'îd olsa refîķ her demde
Merd-i dâñâ görünür olsa dağı sersem de
Naķş olup böyle yazılmış leb-i câm-ı cemde
Bulduran keştî-i iķbâle şuyun 'âlemde
Ķullanır zevraķ-ı âmâlini mânend-i re'îs
- 4 Kişi ma'sûķını gördükde olurmuş bî-ĥüş
Eyleyüp mevc-i yem-i 'aşķı anıñ cûş u ĥurüş
Hem eder terk-i diyâr şöyle ki ĥâne ber-düş
'Âlemi azdıran ol muğbeçe-i bâde-fürüş
Nâsı şimden gerü izlâle ne ĥâcet îblîs
- 5 Şerbet-i şi'rimi nüş etse idi bir 'ârif
Kâse⁸⁰-i reşkini eşkeste kııurdı dü nişf
Fevziyâ işte ne söyler baķ o zât-ı munşif
Câba bir Ķahve-i taĥsîn aña benden Vâşif
Kim uyup keyfe bu beş beytim ederse taĥmîs

31

Kış'a

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

- 1 Ĥâzret-i Ma'rûf-ı Kerĥî ĥürmetine dâ'imâ
Müstecâb kıı her du'âmı luşf edip yâ Rabbenâ
Ol veliyyullâhile edip tevessül şıdķile
Der-geh-i tâb-nâka geldim eyle ĥâcetim revâ

32

⁸⁰ Baskı hatası olarak "kâşe" yazılmıştır.

**Esbak Edirne Vālisi olan Kıbrıslı Muḥammed Paşa merḥūmuñ talebiyle Edirne muvaḳḳit-
hānesinde söylenen kıṭʿa.**

Ḳıṭʿa

[Mefāʿilün mefāʿilün mefāʿilün mefāʿilün]

- 1 Bitince zincir-i sâʿat ṭurup raḳḳa demez ṭık ṭık
Çenân ʿömrüñ ḥitāmında denir rûḥa hemân çık çık
Alıp sâʿatden ʿibret o muʿaddel her umûrında
Ve illâ rûz-ı mizânda nefʿ vermez demek hık mık

33

Ḳıṭʿa

[Mefāʿilün mefāʿilün mefāʿilün mefāʿilün]

- 1 Sarir-i hāmeden yazdıḳca ṭuydum bir şadâ-yı âh
Şanırsam rûy-ı kâğızda tecellî eylemiş Allâh
Bu sırrıñ maḥrem-i esrârı olmuş Fevzî ʿâşıklar
Biz ise şâh-râh-ı ʿaşḳdan olduk hem daḥi güm-râh

34

Ḳıṭʿa

[Mefāʿilün mefāʿilün mefāʿilün mefāʿilün]

- 1 Seniñ şân-ı kerimiñdir eyâ Şâh-ı rusul her dem
Şefâʿat eylemek Ḥaḳḳa gelirse ümmete bir ğam
Bu Fevzî ümmetiñde şimdi maġmûmdur ʿinâyet kı
Dil-i nâ-şadımı ğamdan ḥalâş et tâ ola ḥürrem

35

Ḳıṭʿa

[Mefāʿilün mefāʿilün mefāʿilün mefāʿilün]

- 1 Emel-baḥşâ-yı herkes zât-ı pâkiñdir eyâ Mennân
Beni de nâʿil-i kām eyle kim olsun gönül şadân
Dü ʿâlemde şefiʿim evc mübârek zât-ı ʿulyâda
Ki anlar ism-i aʿzamla ḥabibiñdir daḥi Ḳurʿân

36

Ḳıṭʿa

[Fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün]

- 1 Bārıñ ile yārıña bār olma yalvar Bārîñe
Çünkü andan ğayrısı raḥm etmez âh u zārıña
Kâşifüʾz-zar ancak Allâhdır hemîşe Fevziyâ
Etme vâkıf mâsivâyı göz göre esrârıña

37

Müfred

[Mefāʿilün mefāʿilün mefāʿilün mefāʿilün]

[16]

- 1 Eyā Fettāḥ der-i innā fetahnā⁸¹ yı küşād eyle
Amān feyz ü fütūḥlarla dil-i nā-şadı şād eyle

38

Ꞑuşadalı el-Ḥac İbrāhīm Efendi Ḥazretleriniñ Bir Beytini Tahmīs

[Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün]

- 1 İşbu miḥnet-ḥāneye bilmez iken kaçıp gelen
Ba'ḍehu bunda hezārān renc ü miḥnetler bulan
Ḥaşılı encām-ı ḥālī bi'l-'ayān görüp bilen
Bu müsāfir-ḥāneniñ fāniliğın fehm eyleyen
Ḥāne-i ḳalbinde Ḥaḳdan ğayrı miḥmān istemez

39

Müfred

[Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün]

- 1 Her kim eyler beyt-i Ḥaḳka şıdıḳ ile heft ṭavāf
Heft düzaḥdan anı Mevlā eder luṭfen mu'āf

40

Müfred

[Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün]

- 1 Ravza-i pāki ziyāret eyleseñ ger bir zamān
Feyz ü luṭfile eder Mevlā derūnuñ şādmān

41

Ḥātime

[Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün]

- 1 Kāffe-i āsarımı tevfiḳ-i Mevlā-yı Mu'ın
Etdi iblāğ yetmişe kim cümle te'lif-i güzīn
Etdim ihdā cümlesin ihvānıma bil Fevziyā
Ḥamd ü şükr edip de ben lillāhi Rabbü'l-'ālemīn

Edirne Müfti-i Esbakı Ḳureyşī-zāde el-Ḥac Mehmed Fevzi Efendiniñ Revāyihü'l-fevāyih fi senāyihü'l-medāyih nām mecmū'a-ı manzūmesidür.

⁸¹ Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik. el-Fetih, 48/1.

Kaynakça

- Baybara, Neriman, “Kureyşî-zâde Mehmed Fevzî Efendi, Hayatı ve Eserleri” Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2007.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. Mustafa Tatçı, Cemal Kurnaz, Bizim Büro Basımevi, Ankara: 2000.
- Erdoğan, Mehtap, “Fevzî, Mehmed”, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/fevzi-mehmed-mdbir>
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, C.1, Haz. Müjgan Cunbur, AKMB Yayınları, Ankara: 1999
- Kiraz, Seydi, “İndi'nin Manzum Menasik-i Hacc'ı (İnceleme Metin, Dizin ve Sözlük)” Fenomen Yayınları, Ankara: 2020.
- Levend, Agah Sırrı, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, TDK Yayınları, Ankara: 1960
- Mehmed Fevzî Efendi, *Revayihü'l-fevâiyih fî senâiyihü'l-medayih*, baskı yeri yok, tarihsiz.
- Mehmed Fevzi Efendi, *Hediyye-i Fevziyye*, baskı yeri yok, tarihsiz.
- Parlatır, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Yargı Yayınevi, 2016.
- Türkoğlu, Serkan, “Mehmed Fevzî Efendi ve Kudsiyyü's-sirac fî nazmi'l-mi'raç Adlı Eseri”, *Turkish Studies*, Volume 8/13, s. 1617-1644
- Uzun, Mustafa, *Dini Edebiyatımızın Son Temsilcilerinden Mehmed Fevzî Efendi ve Dini Mesnevileri*, Mârifet Yayınları, İstanbul: 1996.
- Uzun, Mustafa, “Fevzî Efendi Edirne Müftüsü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.12, s.506-509.
- Uzun, Mustafa, “Mehmed Fevzî Efendi ve Mevlidleri”, *Mevlid Külliyyatı –Tanzimat'tan Günümüze- III*, DİB Yayınları, Ankara: 2016, s.59-108.
- Uzun, Mustafa, “Mevlid Edebiyatında Önemli Bir Son Devir Şairi: Mehmed Fevzî Efendi ve Mevlidleri”. *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, s. 87-128.
- Yeniterzi, Emine, “Na‘t”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.32, s.436-437
- Yılmaz, Ömer, *Osmanlı Döneminde Tavash Bir Kazasker: Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, İzmir: 2014.
- Yiğiz, Uğur, “Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi ve Hediyye-i Fevzî Adlı Eseri”, *International Journal of Filologia*, 3(4), 2020, s. 363-397.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

TOPLUMBİLİMSEL AÇIDAN CAHİLİYE PAGANİZMİNİN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ

SOCIAL SCIENTIFICALLY CHARACTERISTIC FEATURES OF JAHILIYYAH PAGANISM

Metin DOĞAN

Dr., MEB, Türk Telekom Mesleki Teknik Anadolu Lisesi, Konya
md0736935@gmail.com, orcid.org/0000-0003-1458-3406

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01 Mayıs 2021/01 May 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 07 Haziran 2021 /07 Jun 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz/ July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, **Sayı / Issue:** 2, **Sayfa / Pages:** 1086-1120.

Cite as / Atıf: Doğan, Metin. “Toplumbilimsel Açından Cahiliye Paganizminin Karakteristik Özellikleri [Social Scientifically Characteristic Features of Jahiliyyah Paganism]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 1086-1120.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

Farklı yorumlamalara rağmen Cahiliye, İslam öncesi toplumun gerek din gerekse kültür bağlamında yaşam tarzına karşılık gelir. İslam'dan sonra Müslümanlar arasında İslam öncesine atfen kullanılmış olan bu kavram, dönemi tüm özellikleri ile kuşatan tam anlamıyla bir zihniyeti ifade eder. Hayata yön veren önemli bir olgu olarak dönemin inanç anlayışı da bu zihniyetin içerisinde var olan olgulardandır. Bu anlamda Cahiliye insanı, kendi özgün şartları içerisinde, farklı etmenlerin etrafında çok yönlü belirleyicilerle bir inanç anlayışı ve bu anlayışa bağlı bir kutsal algısı geliştirmiştir. Sami dillerinde, Yunancada ve Latince de karşılığı olan, Türkçede temiz ve pak olmak anlamındaki Arapça kutsiyet, bir din içerisindeki unsurları birbirine bağlayarak o dinin bütünlüğünü sağlayan veya kuşatan en temel öğedir. İslam literatüründe yaratıcı güç ilkesiyle Allah'a izafe edilen bir kavram olarak tanımlanan kutsallığın, Cahiliye Arabı nezdindeki önemi, ancak onun bu kavrama yüklediği anlamla ve bu kavram etrafında inşa ettiği tutum ve tavırlarıyla anlaşılabilir. Kuşkusuz oluşumunda coğrafyadan ekolojiye, çetin ama gizemli çöl deryasının belirsizliklerinden hayatı anlamlandırma çabalarına kadar birçok faktörün başat rol oynadığı Cahiliye kutsal algısı, toplumun gereksinimleri, öncelikleri ve değerleriyle ortaya çıkan kolektif bilinçle yoğruludur. Bu anlamda yiyecekler, mesken, taş, ağaç, yıldız, duygu, his vs. birçok somut ve soyut varlık Cahiliye insanı için kutsal ya da kutsal karşıtı olarak profan nitelikler kazanabilir. Kutsallığın ana desenleri ve en önemli bileşenleri olan mana ve tabu ise, bu olgunun vazettiği güce karşılık gelen, insanlar üzerinde derin etkileriyle onların davranışlarını kontrol eden unsurlardır.

Anahtar Kelimeler: Cahiliye, Kutsal, Put, Putperestlik, Paganizm, Kabe, Mekke, Tabu, Mana

Abstract

Despite different interpretations, Jahiliyyah corresponds to the lifestyle of pre-Islamic society in terms of both religion and culture. This concept, which was used in reference to pre-Islam among Muslims after Islam, expresses a mentality that encompasses the period with all its features. The understanding of belief of the period, as an important phenomenon that guides life, is also one of the phenomena that exist within this mentality. In this sense, the people of Jahiliyyah have developed an understanding of belief and a sacred perception based on this understanding with multiple determinants around different factors in their own unique conditions. Arabic holiness, which means being clean and pure in Turkish, which is also equivalent in Semitic languages, Greek and Latin, is the most basic element that connects the elements in a religion to each other and encompasses the integrity of that religion. The importance of sacredness, defined as a concept attributed to God with the principle of creative power in the Islamic literature, in the eyes of the Arab of ignorance can only be understood with the meaning it attributes to this concept and the attitudes and attitudes built around this concept. Undoubtedly, the perception of the sacred Jahiliyyah, in which many factors from geography to ecology, from the uncertainties of the arduous but mysterious desert sea to the efforts to make sense of life play a dominant role in its formation, is compounded by the collective consciousness that emerges with the needs, priorities and values of the society. In this sense, food, residence, stone, tree, star, emotion, feeling etc. many tangible and intangible entities can acquire profane qualities for the Jahiliyyah man as sacred or anti-sacred. The main patterns and the most important components of holiness, meaning and taboo, are the elements that correspond to the power of this phenomenon and control their behavior with their profound effects on people.

Keywords: Jahiliyyah, Sacred, Idol, Idolatry, Paganism, Kaaba, Mekke, Taboo, Mana

Extended Abstract

The pre-Islamic and post-Islamic expressions, which correspond to two different ways of life, also correspond to the reference worlds of the first interlocutors who experienced both periods. The way of describing the previous lives of these first interlocutors, who sincerely surrendered to the principle of oneness after Islam, identified with idol worship, is Jahiliyyah. Jahiliyyah, which they use to emphasize that they lived in a chaos of belief while describing the depressing climate of the period, is also the equivalent of the days of ignorance for the first Muslims. Afterwards, some etymological interpretations were made by historians and religious scholars. Although Jahiliyyah points to ignorance, its characteristics such as idiocy, resentment and immaturity; It characterizes the forms of behavior such as tyranny, cruelty, looting and finally the confusion of belief in the pre-Islamic period. However, it is a fact that when we look at it as the experience of the pre-Islamic period, Jahiliyyah is the construction of a world of mentality in the sociological sense.

Despite the limited possibilities to properly describe the religious life of the period, a perspective on the main principles of belief in Jahiliyyah can be developed in the light of our knowledge of some of their behaviors, such as the sacredness of idols and respect for them, blessing of important people, and rituals dedicated to the characteristics of places attributed to holiness.

Accordingly, the imaginations of Jahiliyyah, which appear in the belief perception of the period, are primarily related to making sense of life. The natural difficulties encountered by the Arabs in the difficult geography and the geographical and ecological determinants that encompassed the possibilities for the continuation of life were the main elements of the perception of belief in Jahiliyyah. As the most important source of income among Arabs, the importance of means of production, commercial activities, and the vital effect of camel caravans on the characteristics of Jahiliyyah cannot be denied. However, while the desert sea, with its mysterious atmosphere and immense depth, affects the Arab of Jahiliyyah physically and spiritually, it introduces the invisible realm, which is pronounced as "genie", to the terrifying fear of man.

All these parameters, together with routine needs, difficulties imposed by life, known natural factors, and feelings of fear for unknown abstract forces that they believe to exist, form the Arabian basin of belief and produce the concept of the sacred. In this sense, anything that has value in the maintenance of life can be sacred or included in its sacred space. The object that is accepted as sacred reaches a degree to be a subject of worship due to its "holiness" value and revealing the holiness. Because they are no longer objects of which they are; they are different categories, distinct from the natural world, in which they have extraordinary features. Divinity imposes such a feeling on the Arab of Jahiliyyah that this feeling captures and controls man with his whole being. In a moment of his life, during the worship of his sacred, religious objects, rituals and ceremonies beyond emotions such as excitement, trust, and love, it causes a deep calm in the mind, shaking in the depths of the soul, and most importantly, a shiver as a feeling different from fear.

Undoubtedly, the object that makes itself accepted the most with the functions of holiness is idols. Idols are the most highly regarded sacred objects among the Arabs of Jahiliyyah due to their multi-variant dependence on geographic and ecological variables. Nature always has a power that transcends Ignorance and expresses something troubling. Therefore, the holiness of Jahiliyyah places idols at the center of their life rhythm. Working life, products, animals, journeys, expectations etc. all temporal actions take place in the rhythm imposed by the sanctity of the idol concerned. However, each tribe has its own idol, and the perception of prioritizing and glorifying its own idol is probably the underlying thought in tribal understanding of the supreme deity. In time, this perception will leave its place to the reality of Allah, whose existence is accepted in everyone's consciousness. In a sense, idols are not the supreme gods for the Arab of Jahiliyyah; The means to attain the supreme being are beings who are the manifestation of the divine on earth. The supreme being is God. However, Jahiliyyah regards God as the only being that has the potential to do things that require great power, and he sees idols as saints who have ontological connections and functions with him; they have expectations from them, their demands are expressed to them, they are expected to meet their needs, and they seek shelter in them to relieve their fears.

Worship of idols attributed to holiness in Jahiliyyah has more to do with holiness than a concrete object and its acceptance of this object with an ordinary, ordinary consciousness. Because there is an anonymous, impersonal divine basis in every particle of these beings that he believes to exist. This

basis is independent of the idols in which they personally appear; It will continue to exist after them as it existed before them. Individuals die, generations come and go, but this power is always there. Indeed, that power is the power latent in living or non-living objects, and it is the divine power intermingled with those objects; that is the meaning. Another concept that completes the concepts of sacred and meaning is taboo. Taboo means forbidden; These are actions that should not be done, but must be avoided in order to respect the supernatural potential that is envisioned to carry holiness. The Arab of Jahiliyyah is under the influence of the climate of prohibitions, where taboo and holiness, including the prohibitions inculcated by the holiness of the idol, completely encompasses his universe.

Another element of the holiness of ignorance turn into “the holy direction”. It is the most experienced side of the people of ignorance with the sacred by all segments; it is indispensable and permanent; It has a characteristic that goes beyond tradition and a particular sacredness and encompasses them all. This protected area, where the Kaaba is in the center, the city of Mecca surrounds the holy area like a roof, and all directions look at the face of the sacred direction and the sacred place, is the peak of the relationship of holiness and direction-space. In this experience flowing from the sacredness of the direction to the sacredness of the space, there is a spatial division of the sacred and the prophet in a part of the space, and the sacred begins on that line of separation. All rituals, from the places where the sacred stones are located, to the prayer or prayer return to these places, correspond to the phenomenon of sacred direction and sacred space.

Giriş

Tarihin her evresinde insanların doğal ortamlarında tabiat ile ilişkileri zamanla tabiat karşısında kendilerini konumlandırımları ile sonuçlanmıştır. Belirli zaman aralıkları ile karşılaştıkları ve karşısında aciz kaldıkları rutin ama insanüstü olaylar yanında, sıra dışı büyük doğa olaylarının yıkımlarından ve ruhlarda meydana getirdiği etkilerden korunmak amacıyla bunlarla baş edebileceğini düşündükleri yüce bir varlığa sığınma ihtiyacı hissetmişlerdir. Doğanın gizemli karmaşık hali, günümüz insanının bilimsel yönden neden sonuç ilişkisi içerisinde açıklama imkanına sahip olduğu bir olgu olmakla birlikte, ilkel insan için günlük tecrübelerini aşan bu karmaşıklık ve gizemi anlamlandırma sorunudur ve hayal gücünün devreye girdiği zaman dilimidir. Bununla birlikte yaşamın ürettiği gereklilikler ve kimi insani ihtiyaçlar gerek bireysel gerek toplumsal hayatın bazı aşamalarını açıklar ve anlatırlar.

Bilimin daha çok evrimci anlayışı, ilk dönemlerden bu yana, ilahi mesajlar ışığında insanların aşkın bir bilgilendirmeye yüce varlık konusunda aydınlatıldığı konusunu ihmal etmiştir. Bu durum bilimin kendisini sınırlamasıyla bilgi kaynaklarının kesin bilgiye ulaşmadaki kısımlarına işaret ederken, Kur'an her millete uyarıcısının gönderildiğini vurgulamıştır.¹

Bununla birlikte her iki durumda da insanların içinde yaşadığı dünya ve yaşam evreni hakkında fikir sahibi olma arzusu ve son tahlilde zorunluluğu, dine ve dolayısıyla kutsala ilişkin hayal gücünü devreye sokmuştur. Muhayyile ise, yoğun bir biçimde, kutsal etrafında dönüp duran ilgili tasavvurlarla birlikte, kutsal ile kutsal olmayan arasındaki ayırım için de çözümlene uğraşır verir. Çünkü bu iki alan insan bilincinde iki tür zihinsel durum oluşturur. İlgili oldukları ve karşılık geldikleri iki hayat biçimi gibi bunlar da birbirlerinden ayrı ve farklıdır. Bir başka deyişle insan birbirinden farklı ve kesin bir sınır çizgisi ile açık olarak ayrılmış iki tür varlık ile ilişkili olduğu hissine kapılır; bir yanda profan şeyler dünyası, diğer yanda kutsal şeyler dünyası vardır.²

Hız. İbrahim ve Hız. İsmail'in dininden sonra yaygın görüşle bölgede putperestliğin öncüsü ve kurucu atası, hatta yayıcısı olarak mitleşen Amr b. Luhayy'la³ başlayan Cahiliye pagan inanışları da çok yönlü faktörlerin etki alanında yeşermiştir. Cahiliye'nin inanç havzasının büyük bir kesiminde geçerli olan putperestlik kendi sosyolojik olguları içerisinde bir kutsal anlayışı inşa etmiştir. Cahiliye insanının kendi imkanlarında hayatı anlamlandırma uğraşısı ile birlikte coğrafyanın ve ekolojinin domine ettiği koşulların ürettiği kutsallık algısı, merkezde kutsalın olduğu ve merkezden periferiye ve 'an'dan geçmişe değin nesnelere, insanlara ve zamana uzanan bir sirayete de zemin hazırlamıştır. Kutsal esasın çevresinde üretilen ve kutsalla birlikte karakterize olan somut ve soyut tüm kutsal vasıflı unsurlar da tecrübe edilen inançlara eklenmişlerdir.

¹ Bk. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, 2020, en-Nahl 16/36.

² Emile Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, çev. Hüseyin Cahit Yalçın, (İstanbul: Tanin Matbaası, 1923), 1/393-394.

³ Bk. İbn Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, çev. Beyza Düşüngen, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 28-29.

Çalışmamızda Cahiliye'nin putperest kutsallığını bu bağlamda ele alacağız. Cahiliye Arabı tarafından kutsal addedilen parametrelere nüfuz etmek, onun anladığı anlamda kutsalın derin ve gerçekte onu açıklayan özelliklerine vakıf olmakla mümkündür. Bunun için dışsal bazı işaretleri görmek, onları anlamak ve tasavvur etmek gerekir. Kutsalın sosyal hayatın değişik katmanları ile girdiği ilişki ve bu ilişkinin nitelikleri de bu anlamda önem arz eden konulardandır. İktisattan ahlaka, sosyal normlardan asabiyete, akrabalık ilişkilerine ve mekanın kutsallığına kadar kutsalın irtibat alanına giren çok yönlü ve çok boyutlu ilişkiler çalışma alanımız içerisindedir.

1. İslam Öncesi Toplumunu Tanımlayan Kavram: Cahiliye

İslam öncesi denince akla gelen ilk kavram kuşkusuz cahiliyedir. Cahiliyeyi kavramsal olarak anlamlandırmanın imkanı ölçüsünde, kendisine yüklenen anlamlarla farklı bakış açıları ve okuma biçimlerinden oluşan bir çerçeveye karşılaşmak mümkündür. Cahiliye tabirinin kullanım özelliği ilk Müslüman muhataplarla ilgilidir; ifadeyi ilk kullanan onlardır.⁴ İlk olarak bilindik anlamıyla cehalet karşılık gelen *cehl* kelimesiyle anlamlandırılır. Geleneksel olarak daha çok dindar Müslümanlarla ilişkilendirilen bu yaklaşıma göre cahiliye, Hz. Peygamber'in peygamberliğinden önceki dönem; İslamiyet'in tümüyle dönüştürdüğü, bir dini cehalet ve ilkelik devresi olan dönemdir. Fakat bu dönem toplumda öyle derin kök salmış bir dönemdir ki müslümanlığın yarattığı büyük değişimlere rağmen, geçmişin çok bariz süreklilikleri varlığını halen korumaktadır.⁵

İslam sonrası dönemde ortaya çıkmış bir terim olarak cahiliye, gerek Kuran-ı Kerim'de gerek hadislerde Arapların İslam'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslami devirdekenden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu nedenle genellikle Arapların İslam'dan önceki dönemine 'Cahiliye' veya 'Cahiliye Çağı' denir; hatta o dönemde yaşayan şairlere de Şuarau'l Cahiliye denmiştir.⁶ Cahiliye'nin, ilmin zıddı olan *cehl* kelimesinden değil de ahmaklık, dargınlık ve hamiyetsizlik manasına gelen *cehilden* geldiği; hiffet, hamiyet, kendini beğenmek ve iftihar etmek gibi anlamları⁷ ile birlikte, aslında, anlaşıldığı ve tasvir edildiği gibi

⁴ Nafiz Danışman, " 'Cahiliye' Kelimesinin Mana ve Menşei", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, (1956), 194.

⁵ Charles Lindholm, *İslami Ortadoğu*, çev. Balkı Şafak, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004), 69.; bu tanıma zıt bir tanımlama Mahmut Esat'ın, dönemi Cahiliye Dönemi ya da "kahramanlık dönemi" olarak adlandırmasıdır. Mahmut Esat, *İslam Tarihi*, Sad. Sadi Irmak, (İstanbul: Tan Matbaası, 1965), 40.

⁶ Mustafa Fayda, "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/17; Theodore Nöldeke, Hz. Peygamber'den önce Arabistan Yarımadası'nın büyük bir bölümü ve yarımada'nın kuzeyine kadar olan coğrafyayı çevreleyen bölgede yerleşmiş olan Arap nüfus için *ancient Arabeski Araplar* ifadesini kullanır. Theodore Nöldeke, "Arabs (Ancient)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Ed: James Hastings et al. (London: Printed by Morrison & Gibb Limited, 1908), 1/659.

⁷ Bk. Ahmed Emin, *Fecri'l-İslam-İslam'ın Doğuşu*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 120.; Genel anlamda Cahiliye'nin semantik açılımı, toplumsal içeriği ve İslam sonrası okunuşu ile ilgili derin bir tahlilini yapan Toshihiko Izutsu'nun, Cahiliye'nin, "cehalet-bilgisizlik" ile uzaktan yakından bir alakasının olmadığına, gerçekte bu aşiret onurunun en şiddetli biçimde korunması, geçit vermez bir rekabet ve küçümseme ruhu ve had safhada tutkulu bir mizacın yol açtığı tüm kaba ve ham teamüllere işaret eden yaklaşımı için bk. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 53 vd.

anarşinin hüküm sürdüğü medeni bir iflas dönemi değil, aksine köklü bir medeniyet dönemi⁸ olduğuna dair anlamları da ifade edilmektedir. Cahiliye Arapları, *cehile* fiilini daha çok, zorbalı, zorba oldu veya zorbalık etti, manasında anlamış ve kullanmışlardır. Zira İslamiyetten önceki devrin, göze çarpan en kabark çizgisi; zorbalık ve zorbalığın değişik şekilleridir. Zulüm, çapul, çocukları toprağa diri diri gömmek, kuvvet ve kudretini başkalarına duyuracak çılgınlıklar yapmak, para ve satvetinin yettiği kadar kadın ve dost edinmek, alabildiğine zina, keyf ve işret ederek sıhhatini harcamak, Cahiliye döneminin belli başlı özellikleridir.⁹

Pagan itikadın farklı tezahürleri olan yıldızlara, cinlere ve mevcut yüzlerce kabile putuna tapınma, daha başka varlıkların tapınma nesnesi olarak kutsanması felaket inanç ambiyansını yansıtan durumlardı.¹⁰ Bir arayış söz konusuydu ve kimse inanç ve ibadetlerdeki bu dağınıklık nedeniyle kime ibadet edeceğini, kimden hayır veya şefaah (aracılık) isteminde bulunacağını bilemiyordu. İnançlar birbirine o kadar karışmıştı ki, örneğin putlara kurban kesen biri aynı zamanda Allah'a da ibadet ediyordu. Allah'a kurban keserek tek yaratıcıya ibadet eden, aynı zamanda taş, ateş, putlara da tapıyor, böylece bir arada ve aynı zamanda birçok dinin bulunması insanların zihninde karışıklık ve çelişkiler doğuruyordu. Halk tamamen bir inanç bunalımı ve anarşisi içindeydi.¹¹ Yaşananlar sırf bir din buhranıydı ve Cahiliye, putperest inançların oluşturduğu adet ve alışkanlıkların, dönemi inanç bağlamında çıkmaza soktuğu,¹² yarımada ilahi kanunların, Allah'tan vahiy alan bir peygamberin ve vahye dayanan kutsal bir kitabın bulunmadığı dönemi ifade ediyordu.¹³

Kuşkusuz dönem insanının düşünce şeklini, yaşam tarzını ve genel anlamda dönemi teorik ve pratik unsurlarıyla okuduğumuzda Cahiliye, tüm bileşenleriyle birlikte sosyolojik olarak bir *zihniyet dünyası* tecrübesidir. Tüm bu yaklaşımların ortaya atılmasında en önemli unsurun da bu zihniyet olduğu söylenebilir.¹⁴ Aile yaşamının üyeleri üzerindeki algılanma biçimi, bireylerin sosyal rolleri, atalara olan bağlılık, soy sop anlayışı, asabiyet duyguları, inançlar konusunda kolektif hisler, fizik ve metafizik olgulara ilişkin anlamlandırma, iktisadi hayat, toplumsal yaşamın her aşamasında görülen bilinç ve davranış birlikteliği vs. ile Cahiliye Dönemi nasıl tanımlanırsa tanımlansın, bu tasavvurların inşa ettiği bir zihniyet dünyasıdır.

2. Cahiliye Paganizminin Temel Unsurları

İslam öncesinde çok değişik biçimlerde tecrübe edilen inançların teorik kodlarındaki prensiplerin arka planında var olan toplumbilimsel gerçekleri irdelemek sosyolojik bakış için

⁸ Bk. Abdulaziz Duri, *İlk Dönem İslam Tarihi-bir önsöz-*, çev. Hayrettin Yücesoy, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 80.; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 132.

⁹ Danişman, “‘Cahiliye’ Kelimesinin Mana ve Menşei”, 193-194.

¹⁰ Bk. İsmail Hami Danişmend, *İzablı İslam Tarihi Kronolojisi*, (İstanbul: Bab-ı Ali Yayınevi, 1960), 1/266.

¹¹ Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi (Tarihü't temeddünni'l-İslami)*, çev. Nejdet Gök, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 1/52.; Ahmet Refik, *Tarih-i Umumi-Araplar-*, (İstanbul: Kütüphane-i İslam ve Askeri Neşriyatı, 1328), 5/26.

¹² Danişmend, *İzablı İslam Tarihi Kronolojisi*, 127.

¹³ Bk. Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 131.

¹⁴ Şinasi Gündüz'ün bu zihniyetin, dayandığı esaslar ve karakteristik özellikleri dikkate alındığında, tarihin her döneminde varlığını sürdüren bir anlayış, bir yaşam biçimi ve bir gelenek olarak var olduğuna ilişkin yaklaşımı için bk. Şinasi Gündüz, “Arap Paganizmi Cahiliye: Kur'an'ın İndiği Tarih”, *Siyer Dersleri - Mekke Dönemi*, ed. İdris Söylemez, (Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018), 79-80.

büyük önem arz eder. Putperestliğin hakimiyetindeki bu çok farklı İslam öncesi Cahiliye pagan inançlarının ortaya çıkışı, gelişimi ve toplumda kalıcı hale gelişi de konu özelinde irdelenmesi gereken hususlardır.

Mevcut bilgilerimiz ışığında dönemin dini hayatına ilişkin tam ve canlı bir panorama sunma imkanı sınırlı olmakla birlikte,¹⁵ putların kutsallıkları ve onlara duyulan saygı, atalara verilen önem, önemli kişilerin kutsanması, kutsallık atfedilen yerlerin özelliklerine ithafen yapılan ritüeller, cinler hakkındaki intibalar vs. ile ilgili sahip olduğumuz bilgiler de küçümsenemez. Nitekim Cahiliye Dönemi inanç ritüellerinin bazıları İslam'dan sonra da benzer şekilde devam etmiştir.¹⁶

Öncelikle Cahiliye insanının inanç algısında ve bu algının sosyolojik tezahüründe ilk göze çarpan prensip, hayatı anlamlandırmaya ilişkin tasavvurlarıdır. İnsanlar yaşadıkları hayata, dünyaya, evrene ve hatta kendi varoluşlarına anlam vermek ve açıklama getirmek için kendi güçlerinin ötesinde olağanüstü varlık(lar)la ilgili tasavvurlara ve düşüncelere sahip olmuşlardır. Bu tasavvur ve düşüncelerin İslam öncesi pagan inançlarda karşılaştığımız inanç ve ibadetlere yansıyan izdüşümlerinin olduğu ve yaşamlarında tasarladıkları olağanüstü varlıkların bulunduğu ve bunu bir biçimde ifade ettikleri yadsınamaz bir gerçekliktir. Hepsisi de toplumun belirli ve herkes tarafından tecrübe edilen olay ve olgularına farklı biçimlerle karşılık gelirler. Evrensel dinlerle aynı doğal ihtiyaçlardan doğan o inançlar da, ritüellerinde bireysel nitelikler taşımaları yanı sıra sosyal içerikleri itibariyle de aynı gerekliliklere karşılık gelirler, aynı misyonu oynarlar ve aynı sebeplere tabidirler

Bununla birlikte toplum ve hayat çeşitliliğinin farklı inanç biçimlerini bina ettiği ve bu farklılıkların ekonomi, kültür ve toplumsal örgütlenmeyle biçimlendiği de doğrudur. Fakat daha olgusal olanı birbirlerine inancın karakteristiklerini sergilemeleri anlamında benzeşmeleridir. Örneğin göçebe avcılarla yerleşik tarım yapan toplumlar arasında inanç farklılıkları bulunmakla birlikte, bu farklılıklardan çok daha önemlisi aralarında sürgit devam eden benzerliklerdir. Yani bu toplum türlerinin her ikisi de kutsallaştırılmış bir evren içinde yaşamakta, hayvan dünyası kadar bitki dünyasında da tezahür eden kozmik bir kutsallığa katılmaktadırlar.¹⁷ Bu kutsallığın İslam öncesi toplum yapısındaki görüntüsü, Arap toplumunun dinsel inançlarının çeşitliliği ve paganizmin toplumun bütünlüklü ve parçalı yaşam biçimleri üzerindeki derin etkisinde belirginleşir. Cahiliye toplumundan kabilecilik ve kısmen yerleşik hayat ilişkilerinden bahsetme imkanı dikkate alındığında İslam öncesi toplum, klanları, kabileleri, toplumsal ilişkileri ve diğer yapısal unsurlarıyla ilk dönem toplumlarının özelliklerini sergiler ve tüm toplum bu özellikleri müştereken paylaşır. Paylaşılan bu değerlerdeki derin ve eksensel bir kültürel ve ahlaksal süreklilik ise, Charles Lindholm'un

¹⁵ Bk. Nöldeke, "Arabs (Ancient)", 1/659.

¹⁶ Bu devamlılığı, mevcut toplumsal yaşamın seyirini kırmamak ve toplumun statik ve dinamik yönünün birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini, doğal diyebileceğimiz süreçlerle belirli bir değişim içerisinde devamlılık gösterdiğini ifade

eden bir kavramsallaştırma için bk. Vecdi Bilgin, " 'Sosyal Akışkanlık' Kavramı Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2, (2003), 297-309.

¹⁷ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: Gece Yayınları, 1991), XV.

dediği gibi, etik tercihlerini ve öz kimliklerini insanın içerdiği varoluşsal sorunlarla yüzleşme tarzlarında, yani bizzat bu coğrafyada en çarpıcı ve motive edici eylem, duygu ve düşünce temellerini sağlayan, gündelik yaşamlarını, simgesel ve dinsel deneyimlerini ve dünyanın geri kalanıyla diyalektik etkileşimlerini esinleyen, derinlemesine sözü edilen bu yerli değerlerde gizlidir.¹⁸

Bilinçli ya da bilinçsiz, hayata anlam verme duygusu olarak ifade edebileceğimiz bu değerler, kuşkusuz yaşam biçimleri ve yaşamın gerektirdiği koşullar içerisinde ortaya çıkar. Cahiliye Arabı bu anlamda birkaç yaşam biçimini hayatın farklı evrelerinde tecrübe ederken, aynı dönemin ritmi içerisinde yerleşik ve göçebe tarzını da birlikte yaşardı. Bununla birlikte Arap Yarımadası halkı şehirlerde oturan asıl Arapların yerleşikler, çöllerde ve çadır içinde yaşayanların ise bedeviler olarak tanımlandığı iki büyük kısma ayrılırdı. Bazı bedeviler vadilerde münbit yerlerde yerleşmişlerdi. Başka milletlerle karışmalarıyla karakterleri değişmiş olan bu Araplar tipik Araplardan olmayıp, çöllerin sınırlarına nüfuz eden insanlardı.¹⁹ Geçen zaman içinde bu göçebelere bedevi yaşam tarzına olan bağlılığa rağmen Araplardaki şehir hayatına geçiş ve şehirleşme yetenekleri kendisini hissettirdi ve sonraki dönemlerde şehir hayatının başta siyasi olmak üzere her anlamda hakimiyetin temeli olduğu kabul edildi.²⁰

Çöl gereklilikleri, göçebelik sorunu ve yerleşik hayatın imkanları nisbetinde, Cahiliye insanının sahip olduğu varoluş tasavvurunun oluşumundaki farklı sosyolojik ve sosyal olguların tanımlanması çok da kolay değildir. Her şeyden önce bu toplumda Allah tasavvuru hakkında bilgi sahibi olmak, onun gerçek anlamda yaratıcılığının da hakkını verip pratiklerinde dikkate almada harekete geçirici değildir. Mevcut dini koşulların oluşturduğu tanrılar panteonunun ya da kutsallar bütünüünün işlevselliği konusunda tanrı algısının sadece anlamsal bir değeri vardır. Bu sınırlı değer, Cahiliye aklının kutsal ve profan algısı ile bunlara atfedilen gücün ya da itibarsızlığın oluşumunda da büyük etkisi vardır. Bir bakıma kendi varoluşuna bile çok fazla dikkat etmeden hayatını idame ettiren bir anlayış söz konusudur.

Aslında yerleşik ya da göçebe, Cahiliye Arap aklı, evreninin ontolojisine bakışında çok da üretken değildi. Özellikle çevresel koşulların belirleyiciliğinde İslam öncesi insanının iç dünyasında, varoluşunun sorgulanmasından çok, 'an'a ve 'son'a ilişkin düşüncesi daha belirgindi. Çünkü Araplar, bu dönemde varlıkların kaynağı meselesiyle çok fazla ilgili değillerdi. Onların dikkati, hayatın 'başlangıcı'na değil, daha çok hayatın 'sonu'na, yani ölüme çevriliydi. Cahiliye Dönemi literatüründe ölümün felsefi anlayışta meditasyon işlevi gören tek konu olduğu bir gerçektir. Felsefi düşünmeye doğuştan çok da meyilli olmayan Cahiliye Arapları, ancak ölümün kaçınılmazlığının bilincine varınca filozofik düşünebiliyorlardı. Bundan dolayı örneğin dönem şairlerinin gözde konusu, onlar için can sıkıcı bir konu olan ve onları tipik hayat felsefelerine yani kötümser nihilizme sürükleyen sonsuzluk yani ebedi hayat düşüncesiydi. Bu yüzden dönem Araplarının çoğu için, mevcut hayatın bitiminden sonra kesinlikle hiçbir hayat yoktu; ölü beden defnedildikten sonra çürür, toprak olurdu; ruh

¹⁸ Lindholm, *İslami Ortadoğu*, 34.

¹⁹ Mahmut Esat, *İslam Tarihi*, 35-36.

²⁰ İsmet Kayaoglu, *İslam Kurumları Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 116-117.

ise, rüzgar gibi uçup giderdi.²¹ Kur'an'ın, ölümden sonra dirilme ile soyut bir şekilde değil de, yalnızca Kıyamet Günü yargılamasında ima edilen ölümden sonra dirilme ve sonuç olarak da ebedi mükafat ve ceza ile ilgilenmesi, Hz. Peygambere çürüyen bedenlere ilişkin muhaliflerce sürekli dillendirilen sorunun özünü oluşturuyordu. Çünkü bu onlara göre eskatolojik inanışın bütününe etkili bir itiraz idi.²²

Yaratılış konusundaki bu ilgisizliğe rağmen Cahiliye sisteminde insanın, var oluşunu ve hayatını Allah'ın yaratma fiiline borçlu olduğunu düşünme geleneği de vardı ve gerçekte tüm Araplar Allah'ı en büyük ilah olarak kabul ederlerdi. Bilinçlerinin kendilerine çizdiği somut ve soyut tüm yaşam imgelerinde bu en yüce ilah yer tutuyordu.²³ Fakat ilginç bir şekilde Cahiliye aklınca insanın, Allah tarafından yaratıldıktan sonra, yaratıcısıyla bağlarını kopardığı ve yeryüzündeki hayatını bu andan itibaren bir başkasının ellerine yani çok daha güçlü olan, bütün hayatı boyunca altında inlediği zorbalık ve zulmün ulaştığı zirve noktasından başka bir şey değildi. Bu otoritesinde kuşku duymadıkları zorbaca egemenliğin adı *Debr* yani *Zaman* idi.²⁴ Kimi Araplar ise Allah'ı ve yeniden dirilmeyi kabul ediyorsa da Peygamberliği inkar ederdi. Putların kıyamette şefaate edebileceklerine, hatta hayvanların bile dirileceğine inanılırdı. Bu amaçla kabirlerinin içine ahirette yaya kalmamaları için deve gömdürürlerdi. Kurban kestikleri zaman ellerini kana bulayıp putlara serperlerdi. Bazıları da reenkarnasyona inanır, insan öldüğü zaman beynindeki kanının toplanarak bir kuşa dönüşeceğine ve her yüz senede bir kez mezarının başına geleceğini düşünürlerdi.²⁵

Allah kavramının bu tür bir soyutlama ile tüm Araplarca bilinmesine rağmen Cahiliye'de her bir kabile, genellikle, uygun bir isimle bilinen kendi yerel tanrısına veya putuna sahipti. Dolayısıyla başlangıçta her kabilenin kendi yerel putuyla, bilinen anlamda tanrıyı kast

²¹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşat Atalar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 189-190.

²² W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammet Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 132.

²³ Ahmet Refik, *Tarih-i Umumi-Araplar*, 25.; Kur'an, şirk bağlamında Müşriklerin Allah'ı, onun yaratıcılığını, yeryüzünün sahibinin ve yedi göğün ve büyük arşın rabbinin o olduğunu, evrendeki her şeyin sahibi ve yönetiminin onun elinde olduğunu, her şeyi koruduğu halde kendisinin korunmaya ihtiyacının olmadığını (el-Mü'minun 23/84-89); gökten suyu indirip ölümünden sonra yeryüzünü tekrar diriltene o olduğunu (el-Ankebut 29/61-62); gökten ve yerden rızık verenin, kulaklara ve gözlerle hükmedenin, ölüden diriyi, diriden de ölüyü çıkartanın ve evrendeki bütün işleri onun düzenleyip yönettiğini (Yunus 10/31) bildikleri ve bunu itiraf ettikleri halde tevhid unsurunu putperestlikle nasıl lekelediklerine ve tercihleri konusunda kafa karışıklıklarının hiç de gerçekçi olmayan temellerine şiddetli bir tepki gösterir.

²⁴ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 191.; Kur'an'ın, Cahiliye'nin yaratıcının insan hayatı üzerindeki kuvvetini ve ilgisini inkar eden ve ondan bağımsız yaşam ve ölüm tasavvuruna tepkisi çok serttir ve konu şöyle ifade edilir: "Dediler ki: 'dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Ölüyoruz ve yaşıyoruz. Bizim ancak zaman(debr) yok eder.' Bu bususta onların bir bilgisi yoktur. Onlar sadece zanda bulunuyorlar." (el-Casiye 45/24); Mahmut Esat'a göre, eski Araplar Yaratan hakkında biri *Mahsala* biri *Matala* olmak üzere iki farklı düşünceye sahiptiler. *Mahsalacılar* bir çeşit teoloji filozoflarıydı. Bunlar, Allah'ı kabul ederler fakat şeri hükümlere inanmazlardı. Bunlara göre makul hasil olduktan ve alem için bir başlangıç bulunduktan sonra kemale ulaşılmış olur. Bunlar sadece akla inanırlar. Hazreti Peygamber'in dedesi Abdülmuttalip bu gruptandır. O, demiştir ki : "Allah'a yemin ederim ki, bu dünyadan başka bir alem daha vardır. İyilik yapan kimse orada mükafat görür." Bir gün oğlu Abdullah'ın başına çakmak taşıyla vurup: "Ya rab sen Mahmutsun, benim rabbimsin, icat eden de iade eden de sensin" demiştir. *Matalacılar* ise akıl ve muhakemeleriyle bir inanca varamazlar. Onlara göre yiyip içtikleri ve gezip gördükleri bu alemde başka alem yoktur. Bunların bir grubu Yaratıcıyı tamamen inkar eder. Diriltene ve öldürenin tabiat olduğuna inanır. Dehriyeciler bunlardır. Bk. Mahmut Esat, *İslam Tarihi*, 52.

²⁵ Mahmut Esat, *İslam Tarihi*, 53.

etmiş olma olasılığı da vardı. Fakat insanların kendi yerel putlarını soyut tanrı olarak tanımlamaya başlamaları, herhangi bir yerel vasıfla nitelendirmeksizin soyut tanrı kavramının gelişmesine ve ardından da bütün kabilelerin ortaklaşa bildiği yüce tanrı inancına kapı aralamış olmalıdır. Ayrıca yarımadada yaşayan, Arapların her zaman yakın kültürel temas kurabildikleri Yahudi ve Hristiyanlar, tabiatıyla kendi kutsal kitaplarındaki tanrıyı kast edecek şekilde aynı Allah kelimesini kullanıyorlardı. Bunun, dönemdeki Allah kavramının Araplar arasında sadece şehirlerde yaşayanlar arasında değil, çöl bedevileri arasında da basit bir kabile putu kavramından daha üstün bir kavrama dönüşmesinde etkisi vardı.²⁶ Bununla birlikte Cahiliye insanı bu “Allah”ı, tabiat unsurlarının önemli ölçüde etkisinde olan birçok natürist toplumda olduğu gibi dünyanın yaratıcısı kabul ederek kendilerine ait olarak gördüler. Fakat Araplar için putlar kendilerine evrenin ulu ilahı olan Allah’tan daha yakındı.²⁷ Çünkü tabiatüstü ile ilgili olan bu kavramsal alan, Cahiliye kavram sisteminin bütününde sadece küçük ve kısmi bir yer işgal ediyordu. Yaratıcı Allah kavramının bütün yaratılmış alemi yönettiği Kur’ani sistemin aksine Cahiliye, bu kavramsal alana fazla önem vermedi ve bu yüzden de bu semantik alan, kavramsal şemada herhangi bir belirleyici rol oynamadı.²⁸ Yaratıcı ve Allah kavramlarına yaşamlarını yönetmede pragmatik davranışları haricinde çok işlev yüklemeyen bu tasavvurda, Cahiliye Arabının inanç algısının esasını oluşturan ana değişken, yani onun tabiat ile tabiatüstü arasında kurmaya çalıştığı ilişki devreye girdi. Tabiatüstü ile olan bu ilişkide maddi cisimler, bu ilişkinin en önemli unsuru olarak somutlaştı; somut, her ne şekilde olursa olsun, İslam öncesi Arabına, ne kadar yüce kabul edilirse edilsin, soyuttan daha yakındı. Artık devrede yaşamlarının her aşamasında kendileri için işlevler yükledikleri putlar vardı.

Sosyal yaşamları gibi dini yaşamları da çok ileri olmayan Cahiliye insanı tüm benzer toplumlar gibi kendilerini kuşatan tabiatın insan gücünden üstün kimi güçlerle dolu olduğuna ve bu güçlerin kimi bazı tedbirlerle kendilerinin lehine dönmek zorunda bırakılabileceklerine inanırlardı. Bu tasavvurların entelektüel anlamda daha yüksek seviyesinde, bu güçlerin insanın ruhu olduğu fakat daha tehlikeli bir güce sahip olduğu düşünülür ve işte bu durumda bunların şeytan kesildiğine inanılırdı. Samilere göre ağaçlar, mağaralar, su kaynakları, kayalar cinlerin ve şeytanların ikamet ettiği yerlerdi. Ancak bir şeytanın ismi bilindiği zaman ondan yardım istenebilir ve bu şekilde onun üzerinde bir etki bırakılabiliirdi. Temel esası kurban töreninin merkezinde bulunan ibadet sayesinde ilahlarla onlara tapan kabile üyeleri arasında bir kan akrabalığı tesis edilmiş olurdu; böylece o ilahlar kabilenin koruyucuları ve hatta çoğu zaman ataları haline gelirdi. Her kabile kendi tanrısına tapar fakat diğer kabile tanrılarının da kendi güç alanlarını kabul ederdi. İlahların belirli yerleri vardı ve kendi kabileleri oralardan başka yerlere göç edince onların yerine gelen kabileler ona ibadet eder, göç edenler ise yılda bir iki kez yortular esnasında gelip tanrılarına kavuşurlardı. Özellikle üç ilahe, el-Lat, Menat ve el-Uzza, daha aşağı derecedeki putlardan üstün tutulurdu.²⁹ Uzza bölgede Hiraz denilen bir vadide idi. Kureyş Hubel’i Kabe’nin içinde bir su kuyusunun; put edindikleri İsaf ve Naile’yi

²⁶ Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, 153-154.

²⁷ Carl Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 9.

²⁸ Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, 188-189.

²⁹ Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 8.

ise zezem kuyusunun başına konumlandırmıştı.³⁰ Kureyş ayrıca Yanbu'nun ilerisinde bir mekan olan Buvâne'ye gider ve aynı isimle anılan puta da ibadet ederdi. Onun kendine has ibadet edenleri vardı; Kureyşliler saçlarını onun yanında tıraş ederler, senenin bir gününü onun yanında ibadetle geçirirlerdi.³¹

Cahiliye inanç algısında etkin olan esaslarından bir diğeri, coğrafi bir faktör olarak güçlü etkisiyle ve tüm gizemleriyle ürkütücü çöl deryasının oynadığı roldür. Coğrafyanın, etkisini derinden hissettirdiği ve yaşamı domine edici gücünün insanlar üzerinde kurduğu fiziksel ve ruhsal baskısı da bir gerçektir. Ayrıca günlük hayattaki gereksinimler ve bu gereksinimlerin karşılanmasında karşılaşılan güçlükler de, hangi inancı taşırsa taşırsın, insanları içinde yaşadığı ve karşılaştığı olağan ya da olağanüstü durumlarla ilgili olarak düşünce sahibi olmaya zorlamıştır. Bu durumlar hakkında insan her an bir yargıda bulunmak ve davranışının sınırlarını belirlemek için onları göz önünde bulundurma ihtiyacı duymuştur. Cahiliye Arapları ihtiyaçlarıyla ve bunları karşılama uğraşısıyla birlikte, yaşadığı çevrenin hem rutinleriyle hem de bu rutinlerin dışında insanı şaşırtan alışılmadık bilinemezleriyle karşı karşıyadırlar. Arapların Cahiliye'de çölün zor şartlarında ve kısmen vahalarda yaşayan göçebeleri ile Mekke, Taif ve Medine gibi Arap Yarımadası şehirlerinde yerleşiklerden oluşan iki farklı kültüre ve iki farklı çehreye bölündüğü ifade edilebilir. İktisadi hayatın, dolayısıyla geçim kaynaklarının ve imkanlarının her iki toplum üyelerine de dayattığı zor koşulların üzerlerinde mutlak bir hakimiyet kurduğu düşünülürse, ikili bir doğanın birbirinden farklı getirileri ve belki de sınırlarının Cahiliye insanını sarmaladığı da söylenebilir.

Engin derinlikleriyle, kutsal ve profan duyguların iç içe girdiği gizemli ambiyansıyla çöl, insanı yalnızca biyolojik ya da fiziksel değil ruhsal anlamda da etkisi altına almıştır. Ruhlara yaptığı etkiyle, yerleşik hayatla kıyaslandığı zaman, hayatın çok az olduğu bir yerdir. Bu hususta bitki, hayvan ve insan hayatı aynıdır. Göçebe, orada tabiatla karşı karşıyadır; kendisini güneşten koruyacak hiçbir şey yoktur. Güneş, yakıcı, sert ve şiddetli ışınlarını yansıtır, bu yakıcı ışınlar göçebeyi bedensel ve zihinsel her anlamda etkisi altına alır. Çölü kaplayan sessizlik, kalpleri korku ile doldurur; sanki tekrarlanan tek sesli bir musiki gibidir. Fakat bu musiki sert, kahırlı ve çok korkunçtur.³² Belki de Cahiliye inancıyla, coğrafyanın en önemli özelliği olan bu kum çölleri arasındaki ilginç diyaloga "kum musikisi" denilmesinin nedeni budur.³³ Bu yüzden Araplar buradan hep korku ve dehşet duyarlar. Bir bitkiye bile rastlanmayan, en hafif cisimlerin bile gömüldüğü sürekli yer değiştiren kum çukurları bulunan

³⁰ Muhammed İbn Hişam, *İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, çev. Hasan Ege, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 1/122-123.; Muhammed İbn İshak, *Sijer*, çev. Sezai Özel, (İstanbul: Akabe Yayınları,1980), 82 ve 73.; krş. Ahmet Refik, *Tarih-i Umumi-Araplar*-, 25; Will Durant, isim vermemekle birlikte Hubel putunu kastederek bu putun Kabe'nin içindeki birkaç puttan birisi olduğunu, 'Allah'ı temsil ettiğini ve muhtemelen Kureyş'in kabilevi tanrısı olduğunu söyler. Bununla Durant, Kureyş'in en büyük tanrı olarak Allah'a ibadet etmek suretiyle monoteizm yolunu açtığını ve Mekkelilere onun topraklarının ilah olduğunu ve onu mahsullerinin ve sürülerinin onda birini ödemek durumunda oldukları bir ilah olarak takdim ettiklerini iddia eder. Yine Kabe'de olan diğer üç putun ise (Lat, Menat ve Uzza) Allah'ın kızları olduğunu ifade etmekle birlikte Herodot'a göre Lat'ın Arap tanrılar panteonunun en büyük putu olduğunu da ekler. Will Durant, *The Story of Civilization-The Age of Faith*-, XVI. Print, (New York: Simon And Schuster, 1950), 161.

³¹ İmam Zehebi, *Tarihu'l İslam*, çev. Muzaffer Can, (İstanbul: Cantaş Yayınları, 1994), 1/69.

³² Ahmed Emin, *Fecri'l-İslam-İslam'ın Doğuşu*, 83.

³³ Danişmend, *İzablu İslam Tarihi Kronolojisi*, 58.

bu muazzam kum deryasını geçmek hiç de kolay değildir. Medyen Dağları etrafındaki çöllerde de bu kum musikisini hatırlatan “çalgılı kumlar” görülür. Bunlar bir harpın tellerine dokunan rüzgarın sesine benzer sedalar verir, hemen hemen tüm Arabistan çöllerinde bilinir. Bu, şiirlerde ve seyahatnamelerde bahsedilen çöl sesidir ve bu ses, cinler hakkındaki halk efsaneleriyle yakından ilgilidir.³⁴ Bu sesler, kendilerine kurbanlar kesilmek suretiyle kutsanmış olan gözle görünmeyen cinlerin çıkardığını düşündürür. Öyle ki Cahiliye Arapları sadece tanrılarına değil, varlıklarını bu kum musikisinden anlayıp öğrendikleri cinlere kurbanlar kesmek suretiyle onların kötülüklerinden kendilerini koruduklarını da tasavvur ederlerdi.³⁵ Şayet o kadar korktukları bu cin sürülerini yatıştırma konusunda ümitsizliğe düşerlerse kaderci bir teslimiyetle boyun eğer, tevekkül eder ve erkeksi bir ifade ile kısa bir dua sonrasında sonsuzluğun karşısında omuzlarını silker ve dönüp giderlerdi.³⁶

Cahiliye Araplarının ‘cin korkusu’, gerçekte inançların oluşumunda ‘korku’ya ve bu korkuyu körükleyen belirsizliklere de işaret ediyordu. Ünlü oryantalist Henri Lammes’in *L’İslam* adlı eserinde ifade ettiği gibi, aslında korktukları bu cinlerin mahiyeti ile ilgili zihinleri de bulanıktı ve onları yaşadıkları çevredeki somut örnekler ve tasavvur ettikleri soyut varlıklar arasında aracı olarak görüyorlardı. Bu anlamda insanla şeytan arasında bir aracı varlık olarak kabul ettikleri ve hatta tıpkı insan gibi üreme suretiyle kendi kendilerinden türediklerine inandıkları cinlerden korkma nedeni, eceli bir kader konusu olarak düşünüyor olmalarına rağmen onların görünmez olma yeteneğine de sahip olduklarını düşünmeliydi.³⁷ Bu yüzden bu son derece zor koşullarda tabiatın güçlü şartlarında verilen hayat mücadelesinde en önemli güç olan cinler vasıtasıyla tabiatın kontrol altına alınabileceğini düşünüyorlardı; çünkü cinler tanrının kızlarıydı ve tüm tabiat onlarla doluydu.³⁸ Bu cinler alemi içerisinde tasavvur ettikleri bazı varlıklara, belirli kabileler kendilerinin koruyucuları olarak ciddi biçimde tanrılık izafe ettiler. Bunların her biri belirli bir yerdeki bir türbe, bir ağaç, bir kuru veya garip bir tarzda oluşmuş bir taş ya da kabilenin taşıdığı kutsal bir nesne ile somutlaştı. Tanrılık izafe edilen büyük varlıklar muhtemelen yıldızlarla da irtibatlandırıldı. İnsanlar kimi dünyevi umut ve korkular içine girdiklerinde özel ayinlerle onlara tövbe veya niyaz ettiler. Bu etken ilahların gerisinde daha belirsiz bir durumda olan “Allah” ise, bir yaratıcı-tanrı olarak ve belki de kabilelerin hak ve anlaşmalarının garantörü olarak kabul edilmesine rağmen, inanılan birçok “yüce tanrı” gibi onun için de özel bir ibadet tarzı yoktu.³⁹

Cahiliye Arabının inanç algısında ve bu algının sosyal yönünde üzerinde durulabilecek bir başka unsur, coğrafi faktörlerle yan yana görülebilmekle birlikte kimi farklarla ayırt edilebilen *doğal çevre faktörü* ya da *ekolojinin başatlığı*dır. Ekoloji, yoğun bir şekilde Arap düşünüşünün karakteristiğini ortaya çıkartan yönüdür.

³⁴ Bk. Clement Huart, *Histoire des Arabes*, (Paris: 1912), 1/2 akt. Danişmend, *İzablı İslam Tarihi Kronolojisi*, 58-59.

³⁵ Danişmend, *İzablı İslam Tarihi Kronolojisi*, 59.

³⁶ Durant, *The Story of Civilization-The Age of Faith-*, 160.

³⁷ Danişmend, *İzablı İslam Tarihi Kronolojisi*, 299-300.

³⁸ Neşet Çağatay, *İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 91.

³⁹ Marshall G.S. Hodgson, “Hz. Muhammed’in Çağrısı 570-624”, çev. Ahmet Demirhan, *İslam’ın Serüveni 1*, Ed. Metin Karabaşoğlu, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 94.

Kültürün ya da genel anlamda uygarlığın oluşum seyri bireyler ya da gruplardan çok daha fazla sosyal, biyolojik ve coğrafi ilişkiler ağını da çevreleyen alanla doğrudan bağlantılıdır. Genel olarak kültür ve uygarlık, insan ve bölge özellikleriyle Ortamın ilişkisi sonucunda oluşur. Doğal çevrenin etkisi, tüm toplumsal görüngüler üzerinde özellikle geleneksel ya da “ilksel” diyebileceğimiz toplumlarda daha güçlü iken, ekolojik faktör olarak ifade edebileceğimiz bölgenin canlı ve cansız varlıklar arasındaki ilişki ağı çok daha etkilidir.

Toplum da değişik aktiviteleriyle yeni gelişmelere neden olur. Etkileşimler böylece değişilir ve birbirini takip ederek en geniş anlamıyla gelişmeye yardım eder. Tabiatın etkisi herhangi bir bölgenin iklim ve yağmurlarında, toprak yapısında, su yollarında, doğal gelir ve servetlerinde ve coğrafi konumunda belirir. Bu etki, ülkelerin tarihi gelişme seyri boyunca en azından genel eğilimler bakımından değişik sosyo-ekonomik, kültürel, siyasi alanlarda süreklilik ve bağlantı faktörünü oluşturur. Bu anlamda herhangi bir milletin tarihi, doğal çevresi bilinmeden anlaşılamayacağı gibi, ortam da tarihin gelişmesinde önemli etkenlerden biridir. Bu anlamda Arap Yarımadası bu iklimsel ve ekolojik standartların derinden etkilediği bir coğrafyadır.⁴⁰ Arap Yarımadası'nın güney ve kuzeyinde yer alan Arap kabileleri uygarlıkla tanışmışken, orta kısımda bulunan Hicaz halkı susuz ve verimsiz çöl ortasında, gelişmiş devletlerle ilişkilerden uzakta, göçebe olarak kalmışlardır. Söz konusu bölgenin çevresi oldukça sarp bir yerdir. Bölgenin bu coğrafi konumu bölgede yaşayan halkın dış düşmanlardan endişe etmesine sebep bırakmadığı gibi, yine bu sayede canlarını koruma ve menfaat temini için uygarlık araçlarına ulaşmayı bir zorunluluk görmediklerinden insanın yaratılışında bulunan galip gelme ve yenme dürtüsüyle birbirlerinin mallarını gasp etmekle uğraşarak vakit geçirmişlerdir. Bununla birlikte bölge halkı göçebelik dönemlerinde bile ilerideki parlak devirlerine delil olabilecek bir kişilik, vefakarlık, cesaret ve teşebbüs yeteneği vs. gibi ahlaki özelliklere sahipti.⁴¹

Bedeviler için geçim ve beslenme kaynakları başta deve olmak üzere hayvancılıktı; sütünü içerler, etini yerler, soğukta derisini giyecek olarak kullanırlar, yününden elbise ve çadır yaparlardı. Koşullara göre yapılan göçlerde de en büyük yardımcıları bu develerdi. Bundan dolayı deveye “çöl gemisi” denirdi.⁴² Hodgson'un ‘deve göçebiliği’ dediği bu olgu, aslında oldukça teknik ve sosyal beceriler gerektiren, hayli özelleşmiş bir hayat tarzıydı ve bu nedenle de sosyal kesimi kimliklendirmek oldukça zordu. Deve göçebeliği geliştikten sonra önemli bir toplumsal gücün potansiyellerini de taşıdı. Aslında bu sosyal kesimin çölün çetin şartlarında

⁴⁰ Duri, *İlk Dönem İslam Tarihi-bir önsöz-*, 29.; ayrıca bkz. M. Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 25.

⁴¹ Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi (Tarihü't temeddiünni'l-İslami)*, 44.; İbn Haldun, nefisle ilişkilendirdiği bu özellikleriyle bedevilerin, ilk yaratılıştaki huy ve tabiata buldukları çağda sahip olduklarını söyler. Bu anlamda bedevi aç gözlü değildir; dünyaya düşkün olmadığı için de nefis ve arzularının sebep ve araçlarına ve dünya lezzetlerinden hiçbirine ve sebeplerine sahip değildir. Onun için şiddet ve kuvvetle birlikte şecaat de önemli bir onur konusudur. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 1/309 vd.

⁴² Philip K. Hitti, *The Arabs- A Short History-*, Second Ed, (London: Macmillan and Co. Ltd, 1914), 11-12.; Hakkı Dursun Yıldız vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1992) 1/105-106.; krş. Ahmed Emin, *Ferü'l-İslam-İslam'ın Doğuşu*, 36-37.

daha yoğun ve daha uzun süreleri içeren hareketliliğinin en önemli amili deveydi.⁴³ Nitekim Arap Yarımadası'ndaki kervanların güzergahını genellikle su kuyuları belirliyordu. Bu güzergah, gelip geçen çok olduğu için oldukça güvenilirlikti.⁴⁴ Bu çöl hukuku bütün hicaz şehirlerinde; Taif, Mekke ve Medine'de de geçerli idi. Bedeviler kendi çadırlarında otururken, yerleşikler de kendi klanlarına ait mahallelerinde, hür ve müstakil, hiçbir şahsın emrine bağlı olmadan otururlardı.⁴⁵ Bu yüzden bedevi her şeyden önce saf bir ferdiyetçiydi. İslam'dan sonra bile duasında “*Allah bana ve Muhammed'e merhamet etsin, bizden başka da hiç kimseye*” derdi. Bununla birlikte kabilenin bünyesinde bütün üyeler kan akrabalığından gelen bütün hak ve görevlere malikti ve herkes haklı olup olmadığına bakmaksızın tehlike anında kardeşine yardımla mükellefti.⁴⁶

Genel hatlarıyla Cahiliye Dönemi Arap coğrafyasında en azından İslam'ın doğduğu topraklarda ekolojik panorama böyleydi. Toprağa, hayvanlara, bitkilere, iklime, yer şekillerine kısaca tüm coğrafi ve ekolojik etkenlere sıkı sıkıya bağlı Cahiliye Arabı, bu etkenlerin izin verdiği ölçüde hayatını devam ettirmekle birlikte, bireylerle, gruplarla ve en büyüğünü kabilenin oluşturduğu toplumla ilişkilerini de yürütmek durumundaydı. Bu ilişkilerin genel seyrini ve karakteristiğini de bu faktörlerin şekillendirdiğini söylemek gerekir. Bununla birlikte ekolojinin başatlığı olarak ifade edebileceğimiz, insan hayatını fiziksel, biyolojik ve psikolojik anlamda derinden etkileyerek belli bir karakter kazanmasında en temel işlevi gören bu doğal gerçekliğin, İslam öncesi Arap toplumunun dini eğilimleri ve inanç algısı üzerinde de etkisinin büyük olduğu söylenmelidir. Bu eğilimlerin ve inanç algısının, düşen yağmur miktarından toprağın niteliğine, otlaklardan yer şekillerine, göçebelikten yerleşikliğe ve ticaret yollarına ve insan unsurunun fiziksel ve ruhsal şekillenmesine varıncaya kadar birçok olgunun ekolojik koşullarla ifade edilebileceği vurgulanmalıdır. Tüm bu unsurların her birinin ayrı ayrı değişken olarak farklı anlayışlar gerektirdiğinin de üzerinde durulmalıdır. Nitekim Arap Yarımadası'ndaki hayata dikkatlice bakıldığında, sözünü ettiğimiz doğal ve ekolojik şartların etkisi bariz bir şekilde görülecektir.⁴⁷

Yerleşik düzene paralel olarak tarım hayatına geçen ilkel dönem insanı, yeni yaşam düzeniyle birlikte daha çok kutsallarındaki değişimler olmak üzere kültürel değerleri ve kültür

⁴³ Hodgson, “Hz. Muhammed'in Çağrısı 570-624”, 85.; krş. Durant, *The Story of Civilization-The Age of Faith-*, 157-158.; Tim Mackintosh-Smith, *Arabs*, (New Haven And London, Yale University Press, 2019), 37.

⁴⁴ Yıldız vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1/141.; krş. Hodgson, “Hz. Muhammed'in Çağrısı, 88 vd.; Arabistan Yarımadası'nın coğrafi konumunu ve ekolojik durumunu farklı açılarıyla detaylı şekilde ele alan bir çalışma için bk. Philip K. Hitti *The Arabs- A Short History*-,31 vd.

⁴⁵ Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 5.; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslam-İslam'ın Doğuşu*, 29.

⁴⁶ Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 3-4.

⁴⁷ Arap Yarımadası'nın zorlu coğrafi şartlarında kabilelerin yurt tutmaları, bu kabilelerin zamanla ve nicelik olarak büyümesiyle birlikte yapılan zorunlu göçler, böylelikle kabilelerin parçalanmaları ve yeni kabile oluşumları ile ilgili detaylı bilgi için şu esere bakılabilir: El-Bekri, *Cahiliye Araçları*, çev. Levent Öztürk, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998); Ayrıca Julius Wellhausen'un tüm Arabistan yarımadasını içine alan ve İbn İshak, İbn Hişam, Vakidi, Taberi, Belazuri, İbn Kelbi, Bekri, İbn Sa'd gibi büyük tarihçilerin verdiği bilgilerle karşılaştırmalı bir şekilde kabilelerin dağılımlarını ve de özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu coğrafyada ortaya çıkan Ridde olaylarını; literatüre “yalancı peygamberler” olarak geçen ve peygamberlik iddiasında bulunan kabile üyelerini ayrıntılı bir şekilde anlattığı çalışması için bkz. Julius Wellhausen, *İslam'ın En Eski Tarihinin Giriş*, çev. Fikret İşıltan, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960); tabiat koşulları ve yaşam tarzının toplumların düşünüş biçimleri ve sosyal düzenleri üzerindeki etkileri için bk. Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslam-İslam'ın Doğuşu*, 82.

unsurları üzerinde de dönüşümler yaşadı. Bu süreçte sadece iktisadında değil, aynı zamanda ve her şeyden önce ona ait olan *kutsalın ekonomisini* kökten değiştirdi.⁴⁸ Başka dinsel güçler devreye girdi; cinsellik, üretkenlik, kadın ve yeryüzü mitolojisi vb. dinsel tecrübe daha somut, hayata daha bağlı hale geldi. Büyük ana tanrıçalar, güçlü tanrılar veya verimlilik cinleri, daha dinamik ve yaratıcı tanrının olduğundan daha fazla insanların ulaşabileceği bir noktadaydılar. Sözelimi büyük bir felaket anında, her şey denendiğinde ve özellikle de gökyüzünden gelen kuraklık, fırtına, salgın gibi felaketler olduğunda insanlar yüce varlığa yöneldi ve ona yalvardı.⁴⁹ Doğaya bağlı olarak tabiat kuvvetleri başka başka şekillerde tesir ettiğinden her biri ayrı bir akıl ve ruh olarak yorumlandı ve sayısız tanrı ortaya çıktı. Bütün bu tanrılar insan ruhunun duyduklarına tercüman olduklarından bunların bir kısmı iyilik meydana getirenler anlamında hayır ilahı, bir kısmı da kötülük meydana getirenler anlamında şer ilahı oldular. Tüm benliklerinde yaşadıkları en yoğun duygu korku olduğundan ibadet olarak zalim ve gaddar olan tabiat kuvvetlerine dua ettiler ve hediye verdiler.⁵⁰

Yerleşik hayatın ileriki aşamasında ise, bölgenin ekolojisinin yönelttiği, iktisadi hayat unsuru olarak gelişen ticari aktivitelere paralel biçimde ortaya çıkan kutsalın ekonomisi yeni ivmeler kazandı ve dönüşümler yaşadı.

Kutsalın beşiği olan ve Kabe'nin de içinde bulunduğu Mekke, Arap Yarımadası'nda iktisadi merkez konumundaydı. Para buraya gelir, burada birikir ve yarımadaya buradan dağılırdı. Mekke halkı paranın gelmesinde, birikmesinde ve dağılmasında kararlarıyla önemli rol oynardı. Paranın sirkülasyonu ve doğal dağılımı onların istek ve arzularıyla ancak yön ve istikamet bulurdu. Bu durumda onlar kendi güçleriyle paranın gücünü birleştirmek suretiyle insanlar üzerinde kurmuş oldukları hakimiyetlerini ve dolayısıyla çıkarlarını tehdit eden ya da edecek olan her tür düşünceye, faliyete ve teşebbüse, sermayenin kendilerinden istediği sertlik ve taviz tanımaz tutum içinde karşı çıktılar ve bunlara en korkunç biçimde müdahale ettiler.⁵¹ Çünkü Mekke haremli ve bu haremli Mekke'nin koruyucu büyükleri tarafından korunması ekonomik istikrarın ve Mekke uluslararası iktisadi merkezi olma niteliğinin muhafazası ile birlikte hayati önemdeydi. Harem kutsaldı, her tür tecavüzdən ve saldırıdan korunmalıydı. Bu yüzden Mekke'de ticaret yapan tüccarlardan Mekke'nin mahremiyeti ve dokunulmaz niteliğini korumak ve haram aylara uyulmasını sağlamak amacıyla bir tür vergi olan 'ıla'ın alınmasına karar verildi; bu amaçla 'Mekke Pakı' kabileler tarafından kabul edildi.⁵² Şirkin de merkezi olan Mekke için bu hukuksal ve zorlayıcı tedbirler de zorunlu görüldü. Nitekim Müşriklerin

⁴⁸ Genelde tarihçilerin Mekke'de putçuluk evresinin başlangıcına yerleştirdikleri Amr b. Luhay'ın Mekke'ye ilk putu getirmesi olayında bile iktisadiyat ile kutsallığın iç içe girdiğini görmek mümkündür. Nitekim kabileciliğin bu denli baskın olduğu bir coğrafyada bir kabile reisinin diğer kabilelere paganizm gibi tevhide aykırı, yabancı bir anlayışı dayatması çok zor bir ihtimaldir. Hatta kendisine karşı hiçbir tepki olmadan bunu başarma imkanı da zayıftır. Dolayısıyla Amr b. Luhay'ın bölgede var olan putperestliği ticari amaçlarla yeniden biçimlendirdiği varsayımı gerçeğe daha yakın gibi görünmektedir. Bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İncasında Putların Yeri", *Milel Ve Nihal*, 11/1 (Ocak-Haziran 2014), 15.

⁴⁹ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 104.

⁵⁰ Mahmut Esat, *İslam Tarihi*, 23.

⁵¹ Ali Murat Deryal, *İslamın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açardan Tablili*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 27/84.

⁵² M. J. Kister, "Mekke ile ilgili bazı rivayetler-Cahiliye'den İslam'a"- *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine*, drl. Ali Aksu, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 51.; krş. Duri, *İlk Dönem İslam Tarihi-bir önsöz-*, 79-80.

tapındıkları putları barındırma bakımından putlar Mekke’de Kabe’nin içinde ve etrafında toplu halde bulunuyordu. Bu açıdan Mekke, Müşrik değerlerinin en katı ve en sert bir biçimde temsil edildiği ve uygulandığı bir yer konumunda idi. Şirkin iktisadi yaşamla iç içe girmiş kuralları en tavizsiz ve en canlı bir şekilde Mekke ortamında yaşanıyordu.⁵³

Tedbirli, korumacı ve müteşebbis kişiler tarafından idare edilen Mekke, Kabe’nin dini işlevselliği ile bir zamanlar depo halinde iken artık önemli bir ihracat merkezi haline dönüştü. Ticari hayata uluslararası bir nitelik kazandırma ihtiyacı Mekke camiasını bir sermayedar ekonomisinin yayılıp genişleme zorunluluğuyla karşı karşıya bırakıyordu. Yabancı ilahlarla sürekli olarak temasından çok muzdarip olan Kureyş’in müttefiki kabilelerde çok güçlü olan şehirci zihniyetinde artık yeni iktisadiyatın gereklilikleri görülmeye başladı. Mekke nihayet kendi ilahlarını bile ticaret hayatının emrine verdi. Hac dolayısıyla din artık bir burjuva sınıfının emrinde bir tür ‘turistik sanayi’ kurumu haline geldi. İşte bu sermaye sınıfının etrafında da rahipler, şairler ve savaşçılar, yani şehrin ruhani ve cismani koruyucuları saf tutup nafakalarını bu sınıftan temin ettiler ve o cömert zenginlerin teveccühlerini kazanmak için birbirleriyle mücadele ettiler ve fırsat oldukça doğabilecek istisnai bir ticaretten ellerine geçebilecek kazançları düşündüler.⁵⁴

3. Cahiliye Paganizminde Kutsal ve Profan

İnsan yaşamında birçok davranış ya da eylemler biyolojik olarak organizmanın ihtiyaçlarıyla alakalıdır. Fakat arkaik dönem için durum daha fazlasıdır. Çünkü yiyeceklerden meskenlere, nesnelere soyut hislere varıncaya kadar kendisini çevreleyen birçok unsur arkaik insan için ya kutsal ya profandır ya da kutsal veya profan hale gelebilir.

Cahiliye’nin kutsala ilişkin tutum ve tavrını görebilmek için kuşkusuz kutsala yüklediği anlama bakılmalıdır. Bununla birlikte kutsal ifadesi gerek semantik gerekse kavramsal olarak İslam ile alakalıdır. Bu yüzden Cahiliye’nin ‘kutsal’ını anlamlandırabilmek için öncelikle İslam açısından kutsalın ne olduğuna değinilmelidir ki, Cahiliye Arabı için inancıyla ilgili teorik ve pratik davranışlarını anlamak, ancak onun kutsal bildiklerini çözümlenmek suretiyle mümkün olabilir. Nitekim İslam’ın Cahiliye eleştirisi onun pagan esaslı kutsalları üzerinden olmuştur. Ancak kutsal ifadesi, bir inanç sisteminin ana kavramları yanı sıra bu kavramlar etrafında dönen itikadi ve eylemsel hal ve tavırları da içerir. Bir başka deyişle İslam sonrası dönemi Müslüman olarak tecrübe etmiş birinin Müslümanlık öncesi kutsal kavramına pagan kültürün sözselsel, bilişsel ve pratik birikimiyle yüklediği anlam ile sonrasında İslam’ın düsturlarıyla yüklediği anlam arasında bilinçleri karmaşık hale getirecek ve anlam karmaşasına neden olacak herhangi bir şey yoktur.

Türkçe’de kutsallık anlamında kudsiyyet, Arapça’da temiz ve pak olmak anlamındaki ‘kuds’ kelimesinden alınmıştır. Aynı kökten gelen takdis kutsallık nisbet etme, bundan türeyen

⁵³ Daryal, *İslamın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açısından Tablolu*, s.82.

⁵⁴ Joseph Chelhod, *Introduction a la Sociologie de l’Islam*, (Paris: 1958), 114-125 akt. Danişmend, *İzablı İslam Tarihi Kronolojisi*, 309-310.; Hodgson, “Hz. Muhammed’in Çağrısı 570-624”, 88 vd.; Kureyş müttefiklerinin şehirci zihniyete adapte olmak suretiyle Mekke iktisadına angajmanları, Mekke’nin kutsal havzasını kabullenmelerini gerektirmişti. Bu kabulleniş o kadar önem arz ediyordu ki, Arap çatışma geleneğinin bir tezahürü olarak bazen müttefiklerin uyuşamamalarına hatta kan dökülmesine kadar varan sürekli mücadeleler ile birlikte gerçekleşmiştir. Bk. Kister, “Mekke ile ilgili bazı rivayetler-Cahiliye’den İslam’a-”, 31.

mukaddes de kutsallık nisbet edilmiş anlamına gelir. Sami dillerde kdş/kds kökünden kelimeler ve Yunanca'da hagios, Latince'de sacrum kelimeleriyle karşılanan kutsal kavramı, bir din içerisindeki unsurları birbirine bağlayarak o dinin bütünlüğünü sağlayan veya kuşatan en temel eleman olup, din bilimlerinde yapılan genel tanıma göre politeizmden monoteizme kadar bütün din biçimlerinin özünü oluşturur. Bu anlamda kutsal, herhangi bir dine inançlı kabul edilen kişiyi tanıya, ritüele, cemaate, doktrine ve ahlaka bağlayan, onun din çerçevesinde kalmasına katkıda bulunan temel tecrübedir.⁵⁵ İslam literatüründe “yaratılmışlık özelliklerinden ve mahiyetinin idrak edilmesinden münezzehe oluş anlamında Allah’a izafe edilen bir kavram” olarak tanımlanan kutsallık, Allah’tan başkasına atfedilemez. Kur’an’ın ifadeleri bağlamında, Hz. Nuh’tan itibaren bütün peygamberler, Allah’tan başka herhangi bir varlığa kutsal vasfını yakıştırmamaları ve kullukta bulunmamaları konusunda milletlerini uyarmıştır.⁵⁶

İslam bilginlerince yapılan kutsal tanımlamaları yanında, pagan inançlar da dahil birçok dinsel anlayışı içeren kültürlerin ortak dinsel tezahürlerini içeren bildik bir açılım Mircea Eliade’ye aittir. Ona göre, kutsal hakkında yapılabilecek ilk tanımlama, onun dindışının zıddı olduğudur. İnsan kutsalın bilincine varır, çünkü bu kendini dindışı olandan tamamen farklı bir şekilde gösterir. En ilkellerinden en gelişmişlerine kadar tüm dinlerin tarihi kutsal gerçeklerin açığa çıkmaları aracılığıyla kutsalın tezahürlerinin birikimidir. Bu anlamda kutsal herhangi bir nesnenin, bir taşın veya bir ağacın içinde ortaya çıkar. Her zaman aynı esrarlı sahne söz konusudur. Bu, ‘tamamen farklı’ bir şeyin, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçeğin, ‘doğal’ ‘dindışı’ dünyamızın ayrılmaz bir parçası olan nesnelere içinde açığa çıkmasıdır. Aslında söz konusu olan bizzat taş veya ağaca tapınma değildir. Kutsal taş, kutsal ağaç, taş veya ağaç olarak tapınma nesnesi değildir; onlara tapınılmaktadır çünkü onlar birer kutsal tezahürdürler. Onlar artık buldukları nesnelere değil, ama kutsal olan, tamamen kutsal olan bir şeyi açığa çıkartmaktadırlar.⁵⁷ Bu anlamda ister basit ister karmaşık olsun, bilinen dini inançların tümünde aynı ortak bir nitelik olan insanların tasavvur ettiği gerçek ya da hayali şeylerin birbirine zıt iki cins, iki sınıfa ayrıldıkları gerçeği söz konusudur. Bu sınıflar, kutsal ve profan tabirlerinde olduğu gibi genellikle ayrı ayrı tabirlerle ifade edilirler. Dünyanın iki aleme ayrılmasıyla birinin bütün kutsal şeyleri ihtiva etmesi, diğerinin bütün profan aleme kuşatması söz konusudur. Dini düşüncenin ayırt edici niteliği budur. İnançlar, hurafeler, akideler, mitler kutsal şeylerin tabiatını ve mahiyetini, bunlara atfedilen ve isnat edilen meziyet ve güçleri, tarihlerini, birbirleriyle ve profan alemle olan ilişkilerini ifade eden zihinsel tasavvurlar ya da bu tasavvurların oluşturduğu sistemlerdir.⁵⁸

Kutsal aslında yüce varlıkla olan iletişimin de önemli bir parçasıdır. Bir yanda bir “evren” ve diğer yanda bir ‘kaos’ bulunmaktadır. Fakat eğer tüm meskun alanlar birer ‘evren’

⁵⁵ Kürşat Demirci, “Kutsiyet” , *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/495.

⁵⁶ Günay Haral, “Kutsiyet” , *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/497.

⁵⁷ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, X.

⁵⁸ Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 1/74.

ise, bunun böyle olmasının buraların önceden kutsallaştırılmasından, buraların şu veya bu şekilde tanrıların eseri olmasından veya onların dünyasıyla iletişimde bulunmasından ötürü olduğu görülecektir. ‘Dünya’ yani dünyamız, içinde kutsalın zaten tezahür etmiş olduğu ve bunun sonucunda, orada düzeylerin kopmasının mümkün ve tekrarlanabilir hale geldiği bir evrendir.⁵⁹ Bu evrende birbirlerini destekleyen ve geleneksel toplumların ‘dünya sistemi’ adı verilebilecek bir ‘sistem’ halinde örgütlenen kozmolojik imgelerin ve dinsel kavramların birbirlerine zincirlenmeleriyle karşı karşıyayız demektir. İlk olarak, kutsal bir yer, mekanın türdeşliğinde bir kopuş meydana getirmektedir; ikinci olarak bu kopuş, onun sayesinde bir kozmik bölgeden bir başkasına geçişin (gökyüzünden yeryüzüne ve yeryüzünden alt dünyaya) mümkün hale geldiği bir ‘açıklık’ ile simgelenmiştir. Üçüncü olarak gökyüzü ile iletişim, hepsi de bir dizi imge aracılığıyla bunlar arasında fark gözetmeksizin ifade edilmektedir: Temel direk, merdiven ise kutsal dağ, kutsal ağaç, kutsal sarmaşık vb.dir. Son olarak da bu kozmik eksenin etrafında ‘dünya’ uzanmaktadır, buna bağlı olarak eksen ‘yeryüzünün göbek çukurunda’ yer almaktadır.⁶⁰

İlkel inanışların zihinde daha çok iz bırakan soyuttan daha çok somut kutsallaştırmaları ile birlikte, kutsala ileri dinlerin inananlarının zihinlerinde yaratılmışın yaratan ile kurduğu soyut irtibat düzleminde yaklaşan Rudolf Otto’nun, *numen* (tanrı) kelimesinden türettiği *numinous*, kutsal karşılığı olarak önerdiği kelimedir. Ancak his yoluyla anlaşılabilir olan numinous bir ruh halidir ve başka bir hale indirgenemez.⁶¹ Otto’ya göre kutsalı anlamak için bu ruh halinde yaşanan farklı hissiyat anlaşılmalıdır; bu hissiyat sözcüğü bir Hristiyan’ın kutsal kavramından anladığından farklıdır. Hristiyan, kutsaldan şükran, tevekkül, sevgi, inanç, naçizane boyun eğme ve adanmışlık gibi hissiyatları anlar; fakat bunlar hiçbir şekilde ibadetin içeriğini doldurmaz. Vakur bir ibadete has özellikleri bu hissiyatların hiçbirinde bulunmaz. Ona göre bu kavram, ‘yaratılmışlık duygusu’dur. Bu duygu bütün yaratılmışların üstünde olanın karşısında, kendi hiçliğinde boğulmuş, kendi hiçliğiyle ezilmiş bir yaratılmışın duygusudur ve bir tür yönetici mutlak iradenin karşısında hiçlik hissine kapılma ifadesidir.⁶² Rudolf Otto açısından numinousun belli bir hislenme haliyle insan zihnini yakalayıp harekete geçiren bir doğası vardır. Kurtuluş inancı, güven, aşk gibi duyguların üzerinde ve ötesinde, insanı derinden etkileyen, zihni hayrete düşüren, sersemleten başka bir unsur vardır. İnsan bütün gücüyle eş duygu ve sezgileriyle onu aradığı takdirde etrafındaki hayatlarda, yalnızca ibadet sırasında olan beklenmedik coşkulanışlarda ve o coşkulanışların şekillendirdiği ruh halinde, ayın ve törenlerin ciddiyet ve vakarında; dini anıtlarla, binalarla, tapınaklarla ve kiliselerle iç içe geçmiş atmosferde bulur. Otto, tüm bunları *mysterium tremendum* ifadesi ile tanımlar ve ona göre bu his ara sıra hafif bir dalga gibi gelir ve zihne derin bir sükunet sağlar; adeta nefes kesici bir canlılık ve yankılanmayla bir süre devam eder. Diğer yandan *mysterium tremendum* bünyesinde bilinen ‘korku’dan farklı bir his barındırır. ‘Bir şeyi kutsal saymak’ demek, onu herhangi bir korku hissiyle değil, özel bir ürperti hissiyle boyamak, yani numinous

⁵⁹ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 10.

⁶⁰ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 18.

⁶¹ Rudolf Otto, *Kutsala Dair*, çev. Sevil Ghaffari, (İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2014), 37.

⁶² Otto, *Kutsala Dair*, 37-42.

kategorisine sokmak demektir. Yani numinous ürkme yerine *ürpertidir*.⁶³ Bu ürperti hissinin en ilkel aşaması acayip, anormal, yarı insan varlıklara, hayaletlere vs. karşı duyulan korkudur, yani *Pan korkusudur*. Bu duygu başlangıçta ‘tekinsiz’, ‘uğursuz’ ya da ‘esrarengiz’ duygusunu uyandırır. İlk insanın zihninde oluşan bu duygu tarihteki bütün din gelişiminin başlangıç noktasıdır. Cinler, şeytanlar, tanrılar hep bu kökten doğar.⁶⁴

Düzensiz, anlamsız ve evrenin iç düzeninde amaçsız bir biçimde dolaşan Cahiliye Arabı, kutsallaştırma ile her bir nesnenin yaratılışın düzenli, amaçlı ve bir anlam etrafında bütünleştiğini idrak eden felsefi bilgisini de edinmiş olmalıdır. Çünkü düzensizlik varsa kargaşa vardır; kargaşa varsa Cahiliye insanı, yaşamının en önemli unsurunu oluşturan bilişsel dirayetten ve yaşam gücünden yoksun olacaktır. Onu ayakta tutan, hayatına düşüncelerinden süzülüp gelen ve onu ruhen besleyen, çevresinde onu hayata bağlayan faktörlerin tüm eksikliklerini gideren ‘zihniyet’ten mahrum olması, onun çöküşü anlamına gelecektir. Böylece o, putların ya da kutsadığı diğer varlıkların gerçekleştirdiğini varsaydığı eylemlerinin evrende bu düzene yönelik hareketler olduğunu düşünecektir. Bir anlamda kutsal, Cahiliye aklında yaşadığı dünyanın işleyişine bir açılım getirir; somut-soyut, maddi-manevi ve iç-dış dünyasında çözümler yapar; eksiklikleri gidermiş ya da bulmacanın eksik parçasını tamamlamış olur. Mircea Eliade’nin dediği gibi, ilkel ya da gelişmiş, inanan insana göre doğa hiçbir zaman sadece “doğal” olmayıp, her zaman dinsel bir değer içerir. Çünkü evren tanrısal bir yaratıdır; tanrının elinden çıkmış olan dünya, kutsallıkla damgalanmış olmaya devam etmektedir. Söz konusu olan yalnızca, tanrı tarafından aktarılan bir kutsallık, örneğin bir tanrının varlığı ile kutsallık kazanan bir yerin veya bir nesnenin kutsallığı değildir. Tanrı daha fazlasını yapmıştır. Bizzat dünyanın yapısında ve kozmik olgularda kutsalın çeşitli tarzlarını tezahür ettirmiştir. Dünya kendini öyle bir biçimde ortaya koymuştur ki inanan insan onu seyrederken kutsalın ve buna bağlı olarak *varlığın* çeşitli tarzlarını keşfetmektedir. Her şeyden önce dünya *vardır* ve bir yapıya sahiptir; bir kaos olmayıp, bir kozmostur. Şu bir gerçektir ki, inanan insana göre ‘doğüstü’ ‘doğa’ya ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Doğa her zaman onu aşan bir şeyi ifade etmektedir. Şayet kutsal bir taş tapılıyorsa bunun nedeni onun taş olması değil, kutsal olmasıdır; onun gerçek özünü ifşa eden taş olma hali aracılığıyla tezahür eden kutsallığıdır.⁶⁵

Kutsallığın Cahiliye insanının bilişsel evreninde karşılığı olan anlamlandırmaların yanında, onun dünyasında kutsallığın yüklendiği somut ve soyut olguların neler olduğu da önemlidir.

4. Cahiliye Paganizminin Parametreleri

4.1. Kutsal Esas: Putun Kutsallığı ve Mana

Putperestliğin cansız varlıklarda var olduğuna inandığı ve değişik kültürlerde aynı şeyi farklı biçimlerde ifade eden ‘esas’ı ile, totemizmin insan, hayvan, eşya ya da evrende kutsal kabul ettiği varlığın her zerresine nüfuz ederek taşıdığına inandığı ve o varlıkların kutsal kabul

⁶³ Otto, *Kutsala Dair*, 43-45.

⁶⁴ Otto, *Kutsala Dair*, 46.

⁶⁵ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 95-96.

edilmesinin temel prensibini teşkil eden ‘esas’ının aynı şey olduğu ya da en azından benzerlikler içerdiği kabul edilebilir. Bunun, Durkheim’in totemizme tamamen hakim ve bazı insan ve eşya kategorilerinde var olan, hayvanı ya da bitkiyi bir şekil altında tasavvur eden, yarı tanrısal bir esasın varlığını öne sürdüğü düşüncesiyle⁶⁶ aynı şey olduğu görülüyor.

Durkheim’in ilkel klanın toteme yüklediği anlama getirdiği açılıma eşdeğer bir yaklaşım İslam öncesi kabile aklına yön veren kutsallık algısında putların işlevleriyle ilgili olabilir. Ona göre dini güç klanın ortak ve isimsiz gücünden başka bir şey değildir ve zihinlerde ancak totem şeklinde tasavvur edilebileceği için, totem amblemi tanrının görünür bedeni gibidir. Dolayısıyla ibadetin oluşturmayı ya da engel olmayı gaye edindiği yardımsever veya korku veren davranışlar ondan kaynaklanıyor gibi görünür. Bundan dolayı ayinler özellikle ona yöneltilir.⁶⁷ Ayinlerin ve ibadetlerin yöneldiği bu güç aslında totem ambleminin telkin ettiği esasa yöneliyor demektir. Bir başka deyişle, totemizm belli hayvanların, belli insanların ya da belli resimlerin dini değildir; bu varlıkların hepsinde var olan fakat hiç biriyle aynı olmayan isimsiz, gayri şahsi bir gücün dinidir. Hiç biri buna tamamen sahip değildir, fakat tümü ona iştirak eder. Bu güç kendilerinde şahsiyete büründüğü özel şeylerden o kadar bağımsızdır ki onlardan önce var olduğu gibi onlar yok olduktan sonra da o kalıcıdır. Geçmiş nesillere nasıl hayat vermişse bugünün nesillerine de o hayat verir, gelecek nesillere de yine o hayat verecektir. Kelime daha geniş bir anlamda alınacak olursa her totem inancının taptığı tanrının o olduğu söylenebilir. Sadece o, gayri şahsi, ismi ve tarihi olmayan, dünyanın içinde var olan, sınırsız sayıda çok şeye karışmış bir tanrıdır.⁶⁸ Gerçekte o canlı ya da cansız nesnelere gizil bir biçimde var olan güçtür ve putların Cahiliye insanı için önemi, sahip olduğunu tasavvur ettiği bu güçten gelir.

İslam öncesi Arap Yarımadası’nın çok derin sosyolojik yapısının farklı inançları farklı ritüellerle üretmekte zorlanmadığı bilinen bir gerçektir. Bölge, çok büyük oranda çöllerle kaplı coğrafyasında kadim kültürlerle beşiklik ettiği gibi, Hz. Peygamber’den çok da uzun olmayan bir dönemde başladığı düşünülen Cahiliye pagan kültürünün putçuluğa evrilen yönüne de geniş bir alanda yaşama fırsatı vermiştir. Durkheim’in totemizm argümanında totem olan varlıklarda var olduğunu savladığı ve adına *kutsal esas* ya da *mana* dediği gizil güç, Cahiliye Arabının yukarıda söylediğimiz gibi daha çok ‘taş’larda bulunduğu gizil güçtür. Putların sadece taştan topraktan yontulmuş cisimler olarak işlevsiz olduklarını ve kabaca önceki nesilleri, ataları taklit etme anlayışı olduğunu düşünmek yetersiz olacaktır. Bu anlamda totemin kutsallığı totemizmin temel bir prensibi ise, putun/taşın kutsallığı da Cahiliye putperestliğinin temel kavramlarından biri olarak görülebilir.

Hatta Cahiliye’de nesnelere aldığı isimlerde bile totemden puta evrilen kaba bir putçuluk izleri vardır. Bu görüşlerin temel savı ise ilkel toplumların gündelik ihtiyaçları, bu ihtiyaçların karşılanması ve doğal olarak da minnet hissiyle ilgilidir. Buna göre ilk toplumlar günlük yiyeceği ile ilgili olan hayvan veya bitkiye önem vermişlerdir. Sonra bu önem daha ileri giderek bir iman konusu haline gelmiş, onun ismini sülale adı olarak almak suretiyle de

⁶⁶ Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 1/379.

⁶⁷ Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 1/411.

⁶⁸ Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 1/348-349.

kendilerini kutsallığa bir bakıma dahil etmişlerdir. Muhtemelen ‘deve ailesi’, ‘karga ailesi’ ve ‘hurma ailesi’ gibi isimler bunlardan kalmıştır. Onlar belirli mevsimlerde ayin ve törenler yapmaya kendilerini zorunlu hissetmişlerdir. Totemin etinin yenilmesini haram kılmaları da bu nedenledir. Bir toplum sığır etinin; diğer toplum, kuşların etinin yenilmesini haram kılmıştır. Totemin eti haram kılınca ona takdir duygusuyla bakılmış, sonra bu takdir ona tapınmaya varmış, sonra da bir adım daha atılarak onun yerini tutacak heykeli yapılmıştır. İşte Arapların en eski yiyecek maddeleri deve eti ve hurma olmasına rağmen bunların yenilmesini haram kılmamış olmakla birlikte putların kutsallığı böyle başlamıştır.⁶⁹

İbn El-Kelbi’ye göre *taşlar* bölgede eskiden beri büyük ölçüde hakim ırk olan Samilerce kutsal kabul edilmiştir. Putlar ‘sıvanmış’ ismini, kurban kanını kutlu taşın üzerine dökme adetinden almışlardır. Bu aslında anlamlı bir davranıştır, bununla birtakım kuvvetler uzaklaştırılmak istenir. Ona göre taşlara ibadet söz konusudur. Beyt Elohim oturduğu ev veya şeydir; Yakub, taştaki uluhiyete hediye olmak üzere taşın üzerine zeytinyağı dökmüştür. Önemli tarihi olaylar için taşlar dikilmiş sonra da bu yerlere ziyarete gidilmiş daha sonra da bunlara tapılmaya başlanmıştır. Tıpkı İsraililerce Yahve’nin görünmeksizin Kaparotlarda, Kerubimler arasında daima mevcut olduğuna inanıldığı gibi Müşrik Araplar da ilahların taşlarda oturduğuna inanmışlardır.⁷⁰

Kuşkusuz bu tapınma, Müşrik Arapların etkisi altında kaldığı eski Sami dinlerinin içerisinde örtülü bir şekilde yer etmiş olan özellikle olağan dışı biçimleriyle taşların, güç yani manayla dolu olduğuna dair tasavvurlarına işaret eder. En eski zamanlardan beri insanlar her gün çevrelerinde gözledikleri doğa olaylarından etkilenmişler ve çoğunlukla da ürkmüşlerdir. Hiç değişmemiş gibi gözüken ve kolaylıkla kudretin işaretleri olarak görülebilen, daha sonraki dönemlerde ezeli ve ebedi gücü temsil eden taşlara baktıklarında şüphesiz korku duymuşlardır. Öyle ki günümüze kadar uzanan süreçte bile eski Sami taş tapımının merkezi olan Suriye’de yuvarlak taşların, üzerinde yuvarlanan kişiye ‘güçleri’nin bir kısmını verdiğine inanılır. Gerçek bir türbeye dönüştürülmeden önce velinin mezarının yapımında kullanılacak taşları küçük bir tepe şeklinde yığmak, Yakın Doğu’da ya da Hint-Pakistan bölgelerinde yaygın bir uygulama olarak görülür.⁷¹

⁶⁹ Yıldız vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1/173.

⁷⁰ İbn al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 58. (R. Klinge-Rosenberger’in 24 ve 25 no’lu dipnot açıklamaları); bölgenin kadim tarihinde Yahudi kültürünün etkisi İslam’dan önce Cahiliye inançları üzerinde Yahudilik Dini’nin yalnızca benimsenmesi bağlamında değil, bu etki aynı zamanda dini pratiklerin putperestliğin somutlaştırılmaları üzerinde de olmuştur. Sözelimi bu yorumlar Kitab-ı Mukaddes’teki şu ifadelerle dayanır: “*Yakub bir taş alıp onu anıt olarak dikti. Yakınlarına “taş toplayın” dedi. Adamlar topladıkları taşları bir yere yığdılar. Orada yığının yanında yemek yediler. Lavan taş yığınınna Yegar-Sabaduta, Yakub ise Galet adını verdi.*” (İncil-Tevrat-Zebur Kutsal Kitap, 10 Mart 2021, Tek. 31:45-47); “*Tanrının meleği, ‘eti ve mayasız pideleri al, şu kayanın üzerine koy. Et sıyını ise dök’ dedi. Güdyon söyleneni yaptı. Rabb’in meleği elindeki değneğin ucuyla ete ve mayasız pidelere dokununca kayadan ateş fıskırdı. Ateş eti ve mayasız pideleri yakıp kül etti*” (Hak. 6:20-21); “*Yakub uyanınca Rab burada ama ben farkına varamadım’ diye düşündü. Korktu ve ‘ne korkunç bir yer!’ dedi. ‘Bu, tanrının evinden başka bir yer olamaz, burası göklerin kapısı.’ Ertesi sabah erkenden kalkıp başının altına koyduğu taşı anıt olarak dikti, üzerine zeytinyağı döktü. Oraya Beytel adını verdi.*” (Tek. 28:16-19)

⁷¹ Annemarie Schimmel, *Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri İslam’a Görüngübilimsel Yaklaşım*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004), 20.

Genelde tarihçilerin Arap Yarımadası'na putun ya da putçuluğun ilk girişiyle özdeşleştirdikleri Amr b. Luhayy'ın, değişik işlevler atfederek toplumuna getirip tanıttığı ve süreç içerisinde kabul gören putların sembol olan biçimlerinin de yine bu düzlemde ele alınmasının imkanı da yok değildir. Yani merkezde “taş” vardır; bu taşların sahip olduğuna inanılan gizil güçlerinin de Cahiliye inanç anlayışının temel dinamikleriyle biçimlendiğini iddia etmek mümkündür. Manaya yöneltilen bu gizil güçlerin mananın bulunduğu somut ya da soyut nesne ile ilişkisi, Cahiliye putçuluğunun sınırlarını aşarak canlı veya cansız tüm eşyanın kutsallığına inanan kültürlerin tamamında görülen müşterek bir olgudur ve tüm bu pagan inanç sistemlerinde bireylerin inanç anlayışının ana esaslarıyla doğrudan bağlantılıdır. Mana ise tek başına kutsallığa işaret eden, sınırları yalnızca kendisiyle sınırlı bir kuvvet olmayıp, işaret ettiği ya da empoze ettiği gücün kılıfından gücün kutsandığı etki çevresine; gücün etkilediği bireylerin kutsalla olan ilişkilerinden kutsalın çevreye yaydığı yasaklara ya da korku yaratan sakıncalara varıncaya kadar birçok unsurla iç içedir. İşte mananın telkin ettiği temas, yeme içme vs. yasakları ve sakıncaları da bireye bu kısıtlamalara uyulmaması halinde yaptırımlara ya da cezalara maruz kalacağı korkusuna da eş zamanlı olarak işaret eder. *Tabu* diye tanımladığımız bu yasaklar ve kısıtlamalar mana ve mananın kılıfı olarak totem, fetiş ya da put ile birlikte pagan inanç sistemini oluşturur.

4.2. Kutsal Esas: Tabu

Tabu kelimesi, Polinezya dillerinde bazı şeylerin genel olarak artık kullanılmamasını gerektiren emir demektir. Aynı zamanda bir sıfat olarak bu tür şeylerin ayırt edici özelliğini ifade eder.⁷² Esas itibarıyla “halk tarafından kullanılması yasak olan nesne” demektir; örneğin temas edilmesi ya da baltalanması caiz olmayan bir ağaca da tabu denir. O ağacın insanı saldırıdan ve temastan meneden özelliği de aynı ismi taşır. Bunun niteliği, temas yasağının hiçbir cezai yaptırımını olmaması, fakat insanı ölüm, körlük, kötürümlük vs. gibi felaketlerle tehdit etmesidir.⁷³ Özetle tabu yasak demektir. Yapılmaması gereken, kaçınılması zorunlu olan davranışlarla kutsallığın taşıdığı düşünülen doğaüstü gizil güce saygı gösterilme zorunluluğuna karşılık gelir. Tabu birçok yasakla anılır; her şeyden önce *temas etmeye* ilişkin yasaklar söz konusudur ve bunlar ilk tabulardır. Diğerleri bunun özel şekillerinden ibarettir ve profan bir varlığın kutsal şeye dokunmaması gerektiği temel prensibine dayanır. Kan, özellikle dini hayata giriş ayini esnasında akan kan ve saçlar dinsel bir etkiye sahiptir ve aynı yasaklara tabidir. Ölü bir beden kutsaldır. Çünkü bedene hayat veren ruh naaşa bitişiktir. Ölümün gerçekleştiği yer de sakınılacak yerlerdendir çünkü ölünün ruhunun orada ikamet ettiği düşünülür. Bir yiyeceğin yenmesinden doğan temas, en içten temas olduğu için özellikle totem işlevi görenleri başta olmak üzere kutsal hayvanları, bitkileri yeme yasağının temeli budur.⁷⁴ Ağaçlar, otlar, kayalar, hatta belli bir bölgeye ilişkin yasaklar da insan ve hayvanlardan oluşan totemlerin kutsallığında beliren tabular gibi aynı yasaklara ve mana değerine sahiptir.

Taşlar da böyledir. Kutsallığın merkezden çevreye doğru sirayet ettiği ve tabuların kutsal alanı tamamen kuşattığı bir iklimde, Cahiliye Arabı en katı bir biçimde bu alanın etkisi

⁷² Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 2/109.

⁷³ Danişmend, *İzablı İslam Tarihi Kronolojisi*, 290.

⁷⁴ Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 2/113-114

altındadır. Oryantalist Henri Lammes, *L'İslam* adlı eserinde şunları söyler: “*Taşlar Cabiliye ilahlarını türlü şekiller altında yansıtır ve Cabiliye inançlarını oluştururdu. Düzensiz iri taşlar, aşınmış ya da garip şekiller almış ve dikleşmiş tek düze kayalarla birlikte insan, sütun veya kule şeklinde birçok taş vardı. Bunlar yine taşlardan oluşan bir daire içindeydi ve etraflarında yıkandıkları bir kayı, bazen bir de ağaç olur ve o da ya doğrudan doğruya ilah sayılır ya da bir ilah meskeni kabul edilirdi. Savaş ganimetleri, adak silahları, ziyaretçilerin bağışları ve bazen de bir bez parçası veya elbise eteği o ağaca asılırdı. Etrafta da harem denilen alan uzanırdı: insan ya da hayvan tüm canlı varlıklar için bu alan bir sığınak olma ayrıcalığı elde ederdi. Bu haremdeki ağaçlara bile dini bir saygı gösterme zorunluluğu vardı, bu ağaçlardan tek bir dal bile kesilemezdi. Yanından geçerken el sürülen ya da öpülen ilahın etrafında dönerlerdi. Bu tür törenlerde bulunanlar temiz olmak ve dini olarak yeme içme yasaklarına riayet etmekte yükümlüydü. Kurbanlık hayvanın kanı ve sütü kutsal taşın üstüne veya mabudun ayak tarafında açılmış bir deliğe dökülürdü. Sonra da yemek ayini başlar ve saçlarını kestirmiş olarak ayine katılanlar kurban edilen hayvanın etinden yerlerdi. Bu tören bittikten sonra kutsal haremde çıkarılır, “Hill” denilen normal hayata dönülürdü.”⁷⁵ Profan yaşam karşılığı olarak kutsal hayatın dışında kalan alanı ifade eden Hill,⁷⁶ gerçekleştirilen her kutsal eylem sonrasında kutsalın sınırlarından çıkarak profana geçiş demektir. Söz konusu kutsal ve kutsal alan Kabe ise, kutsalın bir şekilde irtibatlı olduğu ve kendisi etrafındaki birçok nesneyi ve eylemi kapsardı.*

Kutsalın İslam öncesinde de en önemli somut simgelerinden biri olarak Kabe, pagan kültürün kendisinde ve çevresinde tabularla çevrili mahrem bir alan oluşturduğu çok önemli bir merkezdi. Öyle ki bu tabunun sınırları neredeyse insanların zihninde imgesel bir özelliğe sahipti ve bu imge yedi ila dokuz millik bir çapı kuşatan “Harem-i Mekke” tabiri ile somutlaşmıştı.⁷⁷ Kureyşliler ve müttefikleri olan kabileler görünürde kendi mabetlerine bağlı olmakla birlikte harem sahasının dışında bulunan komşu mabetlere karşı bir üstünlük tavrında oldukları için hac mevsiminde dışarıdan gelen hacıların kutsadıkları diğer kutsal makamları ziyaret etmezlerdi. Dışarıdan gelen hacılar Kureyş’in artık kutsal kabul etmediği mevkiden geldiklerinde, mutlaka yenilenmeli ve kılık ve kıyafetini değiştirmeliydi. Bu yüzden o hacı, Kureyşle müttefik kabilelerden birinden ödünç alacağı bir kıyafetle törene katılmak zorundaydı, aksi takdirde tavafı çıplak yapmak zorunda kalırdı. Şayet kendi elbisesi ile yapmakta ısrar ederse artık o elbise ona yasaktı ve derhal orada sırtından çıkarıp atmak mecburiyetindeydi. Öyle ki bu profan yerlerin (Hill) halkının hac için Mekke’ye geldikleri zaman kutsal bölge olan haremde kendi bölgelerinden getirdikleri yiyecekleri bile yemeleri

⁷⁵ Danişmend, *İzablı İslam Tarihi Kronolojisi*, 299.

⁷⁶ “Halla” Arapça’da inmek, oturmak anlamındadır. Aslı çözmektir, yani Tevrat’taki anlamıyla (Tek. 24:32) hayvanın eyerini çözmek gibi. Hill ise İbranice’de izin vermek anlamına gelir. Büyük olasılıkla yasaklardan sonra gayri kutsi hayatın başladığına ve serbestliğe işaret eder. Bunun karşılığı olarak hac yasak bölgesi anlamındaki ‘harama’nın asıl anlamı kapatmaktır. Aynı şekilde İbranice’de de balık ağı anlamındaki herem buradan gelir. İbn al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 59. (R. Klinge-Rosenberger’in 25 no’lu dipnot açıklamaları)

⁷⁷ Bk. Mahmut Esat, *İslam Tarihi*, 31-32; Kabe’yi yıkmaya gelen Ebrehe’ye Hişam b. Muğire’nin Kabe ile ilgili verdiği şu cevap Kabe’nin kutsallığı adına son derece önemlidir: “*Bizim Kabemiz, sığınacak ve güvenli bir yerdir. Burada av hayvanları yabani hayvanlarla bir araya gelerek toplanırlar. Yurtcu kuşlar zararlı kuşlarla bir araya gelir, birbirlerine zarar vermez ve saldırmazlar.*” Kister, “Mekke ile ilgili bazı rivayetler-Cahiliye’den İslam’a-”, 13.

yasaktı.⁷⁸ Tavaf çıplak ayakla yapılmasına rağmen, ne olursa olsun günlük elbiseler çıkartılırdı. Aksi halde bu elbiseler kutsalla temas edeceği için bunlar da tabu olur ve artık giyilemezdi, orada bırakılmaları gerekirdi.⁷⁹ Çünkü Lakit olarak isimlendirilen bu elbise tavaftan önceki günahkar hayata aitti, yerine yenisinin giyilmesi yeni bir yaşam, bir başka ifadeyle yenilenmeyi ifade ederdi. Dolayısıyla Hareme gelip burada ibadet etmeyi bir yenilenme, hatta bir yeniden doğuş olarak kabul eder, sırtındaki elbiseden kurtulduğu gibi o ana kadar işlediği günahların tamamından da kurtulmuş olduğuna inanırdı. Bundan dolayı günah işlediği elbiseyi bir daha üzerinde taşımazdı.⁸⁰ Aynı şekilde bir puta ait olan bölgeye kaçan develere de bir daha binilmezdi; çünkü artık onlar da tabuydu. Hayızlı kadınların putlarına yaklaşamamaları, onlara dokunamamaları ve ancak belli bir uzaklıkta durabilmeleri de⁸¹ tabunun kutsallık alanının profan alandan ayrımıydı.

Pagan inanç sistematığının zorunlu sonucu olarak, coğrafyanın zor koşullarında hayatta kalmak ya da yaşamlarını idame ettirmek veya kolaylaştırmak amacıyla hayat bulmuş olan profandan kutsala yönelen tabulaştırma eylemleri de vardı. Bunlardan birisi de hastalıktan şifa bulmak, uzun bir yolculuktan salimen dönmek, savaşta galip gelmek amacıyla veya bir nimete şükretmek niyetiyle adak adadıkları zaman ilahları ve putları adına özel isimlerle anılan bazı develerin⁸² tabulaşmasıydı. Örneğin tabulaştırılmış olan Bahire adı verilen dişi devenin, kulağı yarılr ve sırtına binilmez, yünü kırılmaz ve misafirden başka kimse sütünü içemezdi veya sütü sadaka olarak verilir, ilahları için serbest bırakılırdı. Bir başka dişi deve olan Saibe, kişi eğer hastalığından iyileşirse veya istediği bir şey gerçekleşirse, bir şeye kavuşursa serbest bırakmayı adadığı deveydi. Onu putları için serbest bırakır, artık o deveden yararlanılmazdı. Vasile ise dişi deveydi; anası her batında iki yavru doğurursa, sahibi dişileri ilahlarına, erkek olanlarını kendisine ayırırdı. Vasile ile birlikte anası bir batında bir erkek yavru doğurursa o dişinin erkek kardeşine kavuştuğunu düşünürler böylece onlar serbest bırakılır ve Vasile'den de artık faydalanılmazdı. Erkek deve olan Hami'nin soyundan peşi sıra aralarında erkek bulunmayan on yavru doğduğu zaman artık ona binilmezdi; yünü kırılmaz, develeri arasında serbest bırakılır ve başka bir şekilde kullanılmazdı.⁸³

4.3. Kutsal Yön: Mekanın Kutsallığı

Kutsal varlıklar, tanımları gereği diğerlerinden ayrılmış şeylerdir. Onları ayırt eden şey, kendileriyle profan şeyler arasında bir ayrılığın bulunmasıdır. Doğal olarak bunlar birbirinin

⁷⁸ Joseph Chelhod, *Introduction a la Sociologie de l'İslam*, (Paris: 1958), 114-125 akt. Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, 305-306.

⁷⁹ İbn al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 59 (R. Klinge-Rosenberger'in 27 no'lu dipnot açıklamaları)

⁸⁰ Mehmet Mahfuz Söylemez, Cahiliye Döneminde Mekke'nin Demografik, İdari, Ekonomik, Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bazı Notlar, *Siyer Dersleri - Mektebe Dönemi*, (Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018), 126.

⁸¹ İbn al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 38.

⁸² Muhammed Aruçi, "Saibe" , *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/542.

⁸³ İbn Hişam, *İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1/131.

dışında şeylerdir.⁸⁴ Her şeyden önce dini hayat ile profan hayat uzayın aynı bölümünde aynı zamanda birlikte var olamazlar. Bir başka deyişle dini hayatın ortaya çıkabilmesi için ona, içerisinde profan hayatın bulunamayacağı özel bir yer hazırlamak gerekir. Mabetleri, mihrapları oluşturma düşüncesi buradan doğar. Uzayın bazı bölümleri kutsal şeylere ve varlıklara ayrılır; buralar onların meskenini oluşturur, çünkü bu kutsal şeyler veya varlıklar belirli bir alanda ancak oraya tam olarak sahip olmak şartıyla oluşabilirler. Bu kutsal yerlerde her ne olursa olsun profan bir şeyle meşgul olmak bile yasaktır.⁸⁵

İşte kutsal ile profanın kimi zaman belli belirsiz, kimi zaman da keskin çizgilerle birbirinden ayrıldığı ve birbirine kontrollü geçişlerin söz konusu olduğu bu alan, *kutsal mekandır*. İbadetlerin, dinsel ayin ya da törenlerin icrası, bireysel ya da toplumsal isteklerin ifadesinde kullanılan her tür materyalin titizlikle korunmasını; şerlerden korunma isteği ve hayırların talebiyle yüzün, yönün veya ellerin belirlenmiş, ayrıcalıklı konum elde etmiş olan bir yere çoğunlukla sözler eşliğinde döndürülmesini zorunlu kılar. Profan yaşamın noktalanıp, kutsal alanın başlangıcını da temsil eden bu konum, kutsal mekana yönelme ya da giriş pozisyonudur. Kutsal mekan, kozmik evrenin canlılar tarafından algılanabilen fiziksel ve duysal bir alanına işaret edebileceği gibi metafiziksel, duyular ötesi bir alana da işaret edebilir.

Kavramın içerdiği alan içerisinde mevcut imgelerin bireye ya da topluma verdiği his, kutsal mekanın 'neresi' olduğuna işaret eder. Bu anlamda kutsal addedilen bir taşın bulunduğu yer, bir kayanın, bir dağın, bir bitkinin, tabiata ait herhangi bir unsurun konumu kutsal mekan olabileceği gibi; profan bir yerin ya da konumun her hangi bir bölümü, tamamı ya da sadece girişi veya bir bina, kendisi ya da çevresiyle birlikte kutsal mekan olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla çok farklı ve değişken kabullenmelerle oldukça heterojen bir kutsal mekan algısı söz konusudur. Heterojenlik, kutsal mekan algılarının farklı ve değişken nitelikleri yanı sıra, kutsal addedilen mekanın inananın bilincinde profan mekandan ayrılması gerektiğine işaret eder. Bununla birlikte kutsal mekan algısının inananın yaşamında profan alana yansıyan ve o alanı etkileyen bir yönü daima vardır. Mircea Eliade'nin dediği gibi, mekanın türdeş olmama durumu, bir kilise örneğinde olduğu gibi, bir inanan açısından bu kilisenin, üzerinde yer aldığı sokağın bulunduğu farklı bir mekana ait olması anlamına gelir. Kilisenin içine doğru açılan kapı, bir süreklilik çözümünü vurgular. İki mekanı ayıran eşik, aynı anda dinsel ve dindışı iki varlık dünyası arasındaki mesafeye işaret eder. Eşik, aynı anda hem iki dünyayı birbirinden ayıran ve zıtlılaştırır sınırır ve hem de bu iki dünyanın ilişkide bulunduğu, orada dindışı dünyadan kutsal dünyaya geçişin gerçekleştirilebildiği paradoksal yerdir. Bu yüzden insanların eşiklerine de buna benzer bir ayinsel işlev yüklenir ve bu nedenle eşik büyük özen gösterilmesi gereken bir yerdir.⁸⁶

Her kutsal mekan, kutsalın tezahürünü çevredeki kozmik ortamdan bir toprak parçasını ayırma ve onu niteliksel olarak farklı kılma etkisine sahip bir kutsalın ortaya çıkışını gerektirmektedir. Bu amaçla söz konusu olan, ilk amaçları kutsal mekan için *yön belirleme* olan güçlerin veya şekillerin meydana çıkartılmasıdır. Yönsüzlük tarafından beslenen endişeye son

⁸⁴ Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 1/108.

⁸⁵ Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 1/123.

⁸⁶ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 5.

vermek, sonuçta mutlak bir destek noktası bulabilmek için bir *işaret* gereklidir. Yırtıcı bir hayvanın peşine düşülüp, öldürüldüğü yerde bir tapınak kurulmasında veya evcil bir hayvanın serbest bırakılıp, aradan birkaç gün geçtikten sonra hayvanın aranarak, bulunduğu yerde kurban edilmesinde olduğu gibi, bu yerlerde daha sonra mihrap yükselecek ve kamp ya da köy bu mihrabın etrafında inşa edilecektir.⁸⁷ Özellikle ilkel insan ve toplumların kutsal ve kutsalın unsurlarıyla iç içe yaşama isteğiyle kutsal mekanın ya da kutsal nesnelere etrafında yerleşme arzusu bu toprak parçasına özel mekan niteliği kazandırır. Bu özel mekan, kendisini çevreleyen ve insanlar için bu mekanın dışında kalan ve kutsal olmayan bir kısmının kutsal olmayan diğer bir kısmına nazaran her hangi bir ayrıcalık içermediği, çevrelerini kuşatan ama onlara yaşamlarını kolaylaştırmak ya da zorlaştırmaktan başka herhangi bir anlam içermeyen profan mekanların dışında kalan, özellikli ve dikkat edilmesi gereken alandır. Özel mekan onlar için sadece yerleşim birimi olmaktan öte; gücün, kuvvetin, yaşam amacının ve ölüm ötesinin de anlamını içermektedir.

Kutsal mekan algısının önceliği, yönsüzlüğün neden olduğu, birey ve toplumun gündelik yaşamındaki boşlukların oluşturduğu kaos için gerekli olan işaretle ilgilidir. Bir yerin kutsanmasında hayvanlarla birlikte başka nesnelere de yön bildirmede işlev sahibi olduklarını görmek imkansız değildir. Uzayda herhangi bir alanda; taşlar, putlar, yıldızlar, hatta cinler, şeytanlar vs. ye atfedilen kutsal mekanlar yön bildirmenin mekana işaret eden somut örnekleridir.

Somut ya da soyut, kutsanmış nesnelere terminolojideki karşılığı fetişlerdir. İnsanların kendi elleriyle yapmış olmalarına rağmen mana ile dolu olduğunu kabul ettikleri fetişler, insan eliyle yapılmış olmasına rağmen sonradan insan hayatında özel bir yer tutar. Hatta manevi içeriği hatırlanmadan az çok bir tapınma nesnesi olarak kullanılan kutsal bir kitap dahil olmak üzere hemen her şeye uyarlanabilir hale gelen fetiş putperestinin önemli bir ibadet aracıdır.⁸⁸ Putperestinin bu fetişler için kutsadığı alan, aynı zamanda mekan-şey ilişkisinde önceliğin mekanda mı yoksa eşyada mı olduğuyla da ilgilidir. Bu soruya ancak ihtiyatlı olmak kaydıyla cevap verilebilir. Çünkü Cahiliye Arabı için kutsallıkta tereddütsüz öncelik hakkı elde eden mekanların yanı sıra, kutsal eşyanın mekanını önceliği ve mekana kutsallık atfedilme nedeni olan durumlar da söz konusudur. Örneğin totemizmin etki alanında ortaya çıkmış kutsal ruhların ağaçlarda ve su kanalları gibi nesnelere yaşadığına dair inanç, kutsanan atalara tapınma, şeytanlara ve cinlere farklı biçimlerde inanma, vesen denilen hiçbir şekilleri olmayan ve sanem adı verilen değişik şekillerdeki çeşitli putlara tapınma, Cahiliye Arabının totemist bilinçten yoksun olmadığını gösterirken⁸⁹, bu nesnelere atfedilen kutsallığın, bunların yaşadığı ya da uzayda işgal ettikleri düşünülen alana sirayetini de açıklar. Bununla birlikte kutsallığın kutsal mekandan nesnelere sirayeti ise, özellikle kutsal şehir Mekke ve kutsal ev Kabe özelinde tereddütsüz bir üstünlüğe sahiptir. Sözelimi Mekke'den ayrılıp yolculuğa çıkan kimselerin Harem'e saygılarını ve Mekke'ye bağlılıklarını ifade etmek amacıyla yanlarında Harem'den alınmış bir taşı götürmeleri, konakladıkları yere bu taşı koyup, o taşın uğur beklemek ve

⁸⁷ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 7-8.

⁸⁸ Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri İslam'a Görünüşbilimsel Yaklaşım*, 56.

⁸⁹ Duri, *İlk Dönem İslam Tarihi-bir önsöz*, 68 vd.

Kabe'ye bağlılık ve sevgilerini ifade etmek amacıyla sanki Kabe'yi tavaf ettikleri gibi o taşın etrafında tavaf etmeleri⁹⁰ mekana bağlı kutsallığın eşyaya nüfuzunu da gösterir.

Cahiliye Arabının putların kutsallığı konusunda geldiği son nokta, putlarla Allah arasında kurdukları ilişki ile, kutsallığın putlara sirayet eden ağırlığını putperest üzerinde derinden hissettirdiği andır. Kuşkusuz Cahiliye insanının putlara tapma nedeni konu bağlamında önemlidir. Her şeyden önce Cahiliye Arabı Allah'ı erişilmez kabul ettiği için ona ulaşabilmek amacıyla araçlara ihtiyaç duymuştur. Kuşkusuz putlara ibadetin en önemli nedeni de bu aracı algısıdır.⁹¹ Put, bir taraftan onu tanrı olarak gören bireyle Allah arasındaki halkayı oluştururken, diğer taraftan da kendisine ibadet eden putperestin Allah nezdindeki koruyucusu olarak görüldü. Çünkü ona göre putlar Allah katında çok değerlidir ve onları memnun etmek Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaktır. Öyle ki Cahiliye Arabı, Allah, her ne kadar erişilmez bir noktada olsa da, onun adına yeryüzünde putların tasarrufta bulunduğu ve putların her birinin ayrı bir işlev yüklendiğine inandı; putlar Allah'ın yeryüzündeki eli konumundaydı ve Allah'ın hayata bu varlıklar aracılığıyla müdahale ettiğini düşündü.⁹² Dolayısıyla putların kutsallığının putperest aklının yeryüzünde erişebildiği her nokta ile ilgisi vardı ve elinin, aklının, hislerinin ve evrenin kendi ufkuna sığdırabildiği her bölgesi, her alanı ve her nesnesi onun için kutsal mekan mesabesindeydi. Bu anlamda yıldızların kutsallığı ile gezegenlere atfedilen kutsallık; taşların kutsallığı ile Kabe'nin kutsallığı ve Mekke'ye atfedilen kutsallık aynı aklın ürünüydü. Bununla birlikte evrenin her birimine Allah adına putların hükmettiği tasavvuruna rağmen, Cahiliye aklı için bu tasavvur ufkun mekansal büyüklüğü ile sınırlıydı; onun için evren yaşam tecrübelerinden edindiği kadardı ve bilişsel ufku da bilgi sınırlarının imkanı ölçüsündeydi. Örneğin Kureyşlilerin, diğerlerinden ayrı olarak, sadece Uzza'ya ziyaretler yapması ve sadece ona hediyeler sunmasının nedeni muhtemelen ona yakın bulunuşlarıydı. Kureyş Kabilesi'nin Uzza'yı seçme nedeninde olduğu gibi, Sakif Kabilesi'nin Lat'ı, aynı şekilde Evs ve Hazrec Kabileleri'nin de Menat'ı seçmiş olmalarındaki neden aynıydı; çünkü ona yakın bulunuyorlardı. Hepsinin de Uzza'ya büyük saygı göstermelerine rağmen, kendi putlarına ve Uzza'ya gösterdikleri saygıyı ve verdikleri değeri Amr b. Luhayy'ın getirdiği beş puta ise (Vedd, Suva', Yeguş, Ya'uk ve Nasr) vermezlerdi. Muhtemelen bunun nedeni de, o putların onlara olan mekansal uzaklığıydı.⁹³

Panayırlar da aynıydı. Panayırlar iktisadi hayatla dini yaşantının fonksiyonel olarak iç içe girdiği kutsal mekanlardı. Sözgelimi Ukaz Panayırı, kendi ihata sınırları içerisinde kutsal mekanın ve hatta düzenlendiği tarihin belirliliği ve bu belirli tarihlerde kimi yasakların korunması itibarıyla kutsal zamanın somutlaştığı özel alanlardı. Panayırların en ünlüsü olan Ukaz, Cahiliye düşünce evreninin yaşamı devam ettirme çabalarına karşılık gelen, böylelikle

⁹⁰ Bu durum, Cahiliye Arabının Mekke'ye saygı göstermekle beraber putlara tapmalarının sebebini de açıklar. topraklarındaki putlar başlangıçta Harem'den alınmış taşlardan başka bir şey değildir. İbn al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 26.

⁹¹ Bununla birlikte putperest tarafından dillendirilen bu amaç, Kur'an'ın şiddetle reddettiği bir anlayıştır: “İyi bilin ki, balis din yalnız Allah'ındır. Onu bırakıp da başka dostlar edinilenler, ‘biz onlara sadece bizî Allah'a dâba çok yaklaşırsınlar diye ibadet ediyoruz’ diyorlar...” (Zümer 39/3).

⁹² Söylemez, “Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri”, 17.

⁹³ Bk. İbn al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 36.

kutsal mekan algısının put bölgesine yüklediği anlam ile yaşamın birbiriyle olan girift ilişkisinin tezahürüydü.

Yarımadanın sakinleri olarak göçebelerle yerleşik hayat sürenler, ekonominin kalbi olan panayırların merkezine yani şehre bağımlıydılar. Şiddetin ve belirsizliğin hakim olduğu bir dünyada şehirde, kutsal ve profanı bütünleştiren bir iklim hakimdi ve yerel tanrıların koruyucu olduklarını düşündükleri pazarın ve pazar yerinin kutsallığı, iç çekişmelerin durdurulmasını zorunlu kılıyordu.⁹⁴ Kutsal mekanın sunduğu imkanlarda Zilkade ayının başında kurulan ve yirmi gün süren Ukaz'da anlaşmazlıklarını çözerler, esirlerini mübadele ederler, hatta şiiir gibi sanatsal aktivitelerini bile gerçekleştirirlerdi.⁹⁵ Böylelikle panayırların, tüm katılanların paylaştığı ortak kutsallıkları sayesinde, bir yandan iktisadi yaşam kutsal zaman diliminde tüm çekincelerden uzak bütün hızıyla devam ederken, diğer yandan da dini törenler, tavaflar ve putlara ibadetler gerçekleşirdi. Bir bakıma Cahiliye Arabı, mekansal kutsallığın tezahürü olan bu panayırlarda, ortak bir dünya görüşünü ve ahlaki ve toplumsal sorumluluklar yükleyen şeref kavramını özel kuralları bulunan şiiir sanatlarından, öyle ki özel lehçelerinden sıyrılıp genel bir dil ile ifade edilen bu şiiir sanatlarından öğrenmişti.⁹⁶

Fakat kadim tarihi boyunca kutsal yönün en açık tezahürü hiç kuşkusuz Kabe özelinde gerçekleşti. İslam öncesi Mekke'de yaşamının imkanı ekolojik ve coğrafi koşullarda ancak Kabe ile mümkündü. Dönemin Kabesinin *kable* niteliği, içerisinde yerel güçlerin putları ile birlikte çevre kabilelerin putlarının da yer alması gibi çok yönlü belirleyicilerin bir arada bulunması ve en büyük ilah kabul ettikleri Allah'a atfedilen kutsal mekan olması dolayısıyla da bu binanın kendisi ve çevresiyle birlikte kutsal mekanın en seçkin örneği olmasını sağladı.

Kabe'nin tüm kabileler için kutsal mekan addedilmesi ve ortak tapınak olarak görülmesi, bu kabilelerin putlarını Kabe'ye koymuş olmalarıyla ilgiliydi. Her kabile kendi putuna bağlıydı ve bu put onun bir tür koruyucu meleği idi.⁹⁷ Dolayısıyla Kabe putlardan oluşan tanrılar panteonunda tüm benzerlik ve farklılıklarıyla putperestliğin somut ve soyut tecrübesini birleştiren Kureyş'in birlik sembolü oldu. Kabe'nin sadece kendisi değil, bizzat çevresini ve çevresindeki Hacer-i Esved gibi taşlarla temsil edilen kutsal öğeleri de içine alan kutsanmış bölge de onun taşıdığı öneme sahipti ve tüm bu bileşenler bölgede meskun tüm kabileler arasındaki uzlaşımın da belki de en önemli amiliydi. Kabe bu görüntüsüyle tüm kabileler için kutsallığı en yoğun bir biçimde kendi üzerine çekmekle birlikte, merkezinde yer aldığı Mekke şehrini de sembolize ediyordu. Kabe'nin bu dini işlevsel konumu ve kutsal mekan olgusunun en belirleyici ve cezbedici niteliklerini taşıması onu kutsallığın merkezine yerleştirdi. Ondan başlayan ve çevreye sirayet eden kutsallığı ve dini iklimde merkezin periferi üzerindeki etkisiyle Kabe, Mekke otoritelerini ve seçkinlerini ekonomik ve sosyal açıdan pragmatik politikalar geliştirmeye itti. Yapılan ekonomik ve dini yatırımlarla birlikte gerçekleştirilen ritüellerin ve konulan yasakların özü hep bu en esaslı kutsal mekan Kabe için oldu.

⁹⁴ Lindholm, *İslami Ortadoğu*, 134.

⁹⁵ Mahmut Esat, *İslam Tarihi*, 38.

⁹⁶ Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 2 vd.

⁹⁷ Mahmut Esat, *İslam Tarihi*, 31.

Kabe'nin korunması Kureyş'e ait olduğu için de, Kureyş Araplar arasında büyük bir nüfuz elde etti. Kureyş'in Kabe ve hacılarıyla ilgili görevleri yanı sıra bu nüfuz onlara savaş zamanlarında da büyük bir ayrıcalık kazandırdı. İtibarlı kabile Kureyş ileri gelenleri, Kabe'nin kendi geçimleri açısından önemini iyi bildiklerinden, o kutsal yeri en güzel şekilde yönetmek ve Arabistan'ın her köşesinden halkın oraya gelip toplanması için çaba sarfettiler. Uygun yerlerde hacılara su vermek, yemek yedirmek için özel yerler kurdular.⁹⁸ Kureyş'in bu etkinliği dolayısıyla Kabe, artık Arapların milli mabedi haline geldi. Hatta diğer kabilelerin kendi yerel putlarının Kabe'de temsil edilmesini istemeleri bile bununla ilgiliydi. Bu durumun kaçınılmaz sonucunda ise Kabe faktörü, tüm civar Arap kabileleri arasında dini birlikteliğe bağlı olarak aralarındaki ihtilafları da ortadan kaldıran siyasi bir birlikteliğe dönüştürdü.⁹⁹

Kabe'nin kutsal mekan konumu, tüm kutsallıkların gerektirdiği ibadetler, törenler, hediyeler gibi kimi pratiklerle ya da yasaklar ve sakınmalarla çevrili olmasını zorunlu kılıyordu. Her şeyden önce Kabe merkezden çevreye yayılan bir kutsallık, yani haremdi. Harem ise 'yasaklar bölgesi'ydi.

Araplar Kabe'ye saygı için senede dört ayı, Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Receb aylarını 'Eşhuru'l-Hurum' şeklinde kavramlaşan, savaş ve yağmacılığın yasak olduğu aylar olarak ilan etmişlerdi. Bunlardan İlk üçü hac ayları, Receb ayı daha çok umre ayıydı. Devamlı savaşlar ise, ticari faaliyetler açısından zararlıydı.¹⁰⁰ Mekkelilerin bu zamanlarda geliş-gidiş güvenliği koruma gayesiyle yılın dört ayını kutsal mekanda, yani haremde kutsal barış ayları olarak belirlemeleri, kabilelerin büyük çoğunluğunda kabul gördü. Kendi aralarındaki dayanışma, Mekke'ye yapılan hac seferinin hedefini teşkil eden Kabe'deki Arap putperestliğinin olağan dışı gelişimini temsil ediyor gibi görünen ibadet vesilesiyle sağlandı.¹⁰¹

Kutsal mekan Kabe'nin Mekke ile ilgili mekansal kutsallık ilişkisine gelince; Kabe'nin, kutsal yön ile özdeşleşmesi kutsal mekanın çekirdek kısmını oluşturmayı hak ediyorsa şayet, aynı karakteristiğe sahip, çekirdeğin içinde bulunduğu kabuk da aynı ölçüde ve aynı değerde kutsal yön niteliklerini içerir ve aynı hakka sahiptir. Kabe ile Mekke ilişkisi böyleydi. Yerel ve bölgesel kutsallıkları olan putların konumlandırıldığı, işlevlerine göre tasniflerin yapıldığı kutsal mekan olarak da Kabe; Kabe'nin içerisinde bulunduğu şehir olarak Mekke,¹⁰² Cahiliye'nin maddi ve manevi evrenini teşkil eden ve Cahiliye bilincinin kendisine göre şekil aldığı baş şehirdi. Kutsal Yön, yer, zaman, mekan ve nesnelerin birleştiği bu baş şehir, gerçekte uzun zaman boyunca bu kutsalların ritminde ve kozmik düzeninde oluşan ve düzene dahil olan ticari yaşamın da ana kucağıydı. Bu özellikleri ile Mekke, Cahiliye pagan bileşenlerinin konglomerasıydı. Bu konglomerada kutsallarla iç içe geçmiş ve ayrılmaz bir

⁹⁸ Ahmet Refik, *Tarih-i Umumi-Araplar-*, 25-26.; Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi (Tarihü't temedünni'l-İslami)*, 46.; Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 11-12.

⁹⁹ Joseph Chelod, *Introduction a la Sociologie de l'İslam*, (Paris: 1958), 114-125 akt. Danişmend, *İzablı İslam Tarihi Kronolojisi*, 306.; Krş. Hodgson, "Hz. Muhammed'in Çağrısı 570-624", 94 vd.

¹⁰⁰ Yıldız vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 130-131.

¹⁰¹ Hodgson, "Hz. Muhammed'in Çağrısı 570-624", 94.

¹⁰² Carl Brockelmann, bu özellikleri ile ilgili olarak Batlamyus'un Mekke şehrini güney Arapçasında mabed anlamına gelen 'mikrap' kelimesi ile aynı anlamda 'makoraba' diye andığını söyler. Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 2 vd.

biçimde onlara bağlanmış olan iktisadi hayatla birlikte tüm sosyal unsurları özellikle kutsal ve inanç bağlamında dışta bırakmak mümkün değildi. Ticari yaşam dini hayatın çok önemli bir unsuruydu ve Kabe ve kutsal kabul edilen nesnelere de içine alan bileşenleriyle birlikte düşünüldüğünde Mekke, bu kutsallık evreninin öznesiydi.

Mekke, kutsala işaret eden yönü en bariz bir şekilde sembolize eden Kabesiyle, kendisini çevreleyen özel alanlar, Ukaz Panayırı ve diğer tüm kutsal alanları bütünüleyen kapsayıcı konumuyla Cahiliye dini anlayışının kutsal yöne tekabül eden kutsal mekanıydı. Mekke'nin kutsal görünümü, onun kutsal havzasında yaşama isteğinde bulunan insanların kendisine yüklediği anlamla özdeşleşti. Bu, Cahiliye Arabının o iklimde yaşama arzusu ve hatta gereksinimlerini karşılama adına zorunluluk olduğu kadar, kendi varlığını anlamlandırdığı ve yaşamına gerçeklik kazandırdığı somut bir hakikati tecrübe etme imkanını elde etmesiyle de ilgiliydi. Mekke halkı ise, diğer Arap kabilelerinin aksine kentli bir toplum olduklarından daha organize bir yönetim biçimi oluşturmuşlardı. Aralarında başkanlık görevi, Kabe'nin hizmetini gören ve perdedarlığını yapan kişiye aitti.¹⁰³ Kabe faktörü ile Mekke'nin idaresinde dini, siyasi, ekonomik, idari ve güvenlik gibi tüm sosyal unsurlar birbiri ile kaynaştı.

Dönemin koşullarına göre, yöneticilik veya idari işler sayılan bu önemli görevler, Kureyş Kabilesi boyları arasında dağıtıldı ve bunlardan her birine bir veya daha fazla görev verildi. Sidanet, Sikaye, Rifade, Ukab, Nedve, Kıyade, Meşveret, İsnak, Kubbe, Einne, Sefaret, İsar, Hükümet, İmare gibi adlarla anılan bu görevler, Kabe'nin yönetiminden hacılara su ve yemek sağlama; danışma meclisi görevinden bayraktarlık görevine; kumandanlık görevinden savaş aletlerini temin etmeye; hakimlik görevinden savaş atlarını yetiştirme görevine varıncaya kadar sosyal hayatın değişik katmanlarıyla ilgili işlerle, yönetim, yargıçlık ve komuta gibi tüm siyasi, ekonomik ve askeri işler Kureyş'in kolları arasında dağıtıldı.¹⁰⁴ Görünürde kuvvetler ayrılığı benzeri bir ilke benimsenmiş olmakla birlikte aslında tüm bu görevler Kureyş'in uhdesindeydi ve tüm görevler ve görev alanları Mekke'nin kalbi olan Kabe'nin kutsal mekan işlevlerine eklenildi. Mekanın kutsallığı onun dışında kalan alanların sıradanlığı ve homojenliğini gerektirmesine ve profan mekanlara aleladedelik izafe etmesine rağmen, bu durumun Mekke konglomerası için geçerliliği yoktu. Çünkü tüm bileşenler kendine özgü bir biçimde dini yaşam içerisinde profandan kutsala doğru seyretti. Kısacası Kabe'nin biricikliğinde onunla her durumda bağlantılı iç içe geçmiş, çok farklı kolları ve işlevleri, kutsal mekan Mekke'nin kutsal yön vasfıyla ilgiliydi.

Sonuç

İslam sonrasında tevhid ilkesine tam bir samimiyetle teslim olmuş ilk muhatapların daha çok puta tapıcılıkla özdeşleşmiş önceki yaşamlarını tanımlama şekli Cahiliye'dir. Dönemin buhranlı iklimini tasvir ederken bir inanç kaosu içerisinde yaşamış olduklarını vurgulamak anlamında kullandıkları Cahiliye, İslam'ın öncesini ve sonrasını tecrübe etmiş ilk muhatapların hem referans dünyalarına karşılık gelir, hem de onlar için cehaletle geçen karanlık günlerin adıdır. İlahiyatçılar tarafından farklı etimolojik tanımlamaların yapıldığı

¹⁰³ Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi (Tarihü't temeddünni'l-İslami)*, 48.

¹⁰⁴ İbn Hişam, *İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1/173 vd.; Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi (Tarihü't temeddünni'l-İslami)*, 51-52.

Cahiliye, bilgisizliğe işaret etmekle birlikte ahmaklık, ferasetsizlik, bilinçsizlik gibi özellikleri; zorbalık, zulüm, çapulculuk gibi davranış biçimlerini ve İslam öncesi dönemdeki inanç kaosunu niteler. Fakat şu bir gerçektir ki, İslam öncesi dönemin tecrübesi olarak Cahiliye, sosyolojik anlamda bir zihniyet dünyası kurgusudur.

Dönemin dini hayatını eksiksiz bir şekilde tanımlama olanağından yoksun olmamıza rağmen, putların kutsallığı ve put kültü, kutsanan nesnelere, kutsallık atfedilen yerlerin özelliklerine ithafen yapılan ritüeller gibi kimi davranışlar hakkındaki bilgilerimiz ışığında, Cahiliye inanç anlayışının ana esaslarına ilişkin temel bir anlayış sahibi olma olanağımız da vardır. Buna göre, dönemin inanç ikliminde görünen Cahiliye tasavvurları öncelikle hayatı anlamlandırmaya ilişkindir. Arapların zorlu coğrafyada karşılaştığı doğal güçlükler ve yaşamın devamına ilişkin imkanları çepeçevre kuşatan coğrafi ve ekolojik belirleyiciler, Cahiliye inanç algısının ana unsurlarıdır. Araplar arasında en önemli gelir kaynağı olan üretim araçları, tarım ve iktisadi faaliyetlerin yaşamsal etkilerinin de Cahiliye karakteristiği üzerindeki ağırlığı yadsınamaz. Bununla birlikte gizemli atmosferi ve uçsuz bucaksız derinliğiyle çöl deryası, Cahiliye Arabını fiziksel ve ruhsal açıdan etkisi altına alırken, cin olarak telaffuz edilen görünmeyen alemin insanı ürperten korkusuyla tanıştırır.

Gündelik ihtiyaçlar, hayatın dayattığı güçlükler, bilinen doğal faktörler ve var olduğuna inandıkları bilinmeyen soyut güçlere duyulan saygı ve korku hisleri gibi parametreler Arapların inanç havzasını oluşturur ve kutsal kavramını üretir. Bu anlamda yaşamın devamında önemi olan her şey kutsal olabilir veya kutsal alanına dahil olabilir. Kutsal kabul edilen nesne, sahip olduğu kutsallıkla ve kutsallığı açığa çıkarmasından dolayı tapınma konusu olacak seviyeye erişir. Çünkü artık oldukları nesnelere olmaktan çıkmışlardır; farklı, kendilerinde olağanüstü nitelikler taşıyan, doğal dünyadan ayrı birer kategoridirler. Kutsallık, Cahiliye Arabına öyle bir duygu yükler ki, bu duygu insanı tüm benliği ile yakalar ve kontrol eder. Hayatının anlık bir kesitinde, kutsalına ibadet esnasında, dini nesnelere, ayinlerde ve törenlerde heyecan, itimat, sevgi gibi duyguların ötesinde derin bir sükunete, ruhun derinliklerinde sarsılmalara ve en önemlisi korkudan farklı bir his olarak ürpertiye neden olur.

Kutsallığın görüngülerinin en fazla müşahade edildiği nesnelere kuşkusuz putlardır. Putlar, coğrafi ve ekolojik değişkenlere olan çok varyantlı bağımlılıkla Cahiliye Arapları arasında en fazla itibar kazanan kutsal nesnelere dir. Doğanın her zaman için Cahiliye insanını aşan, tedirgin edici bir gücü vardır. Dolayısıyla Cahiliye kutsallığı putları yaşam ritminin en merkezine yerleştirir. Çalışma hayatı, ürünler, hayvanlar, yolculuklar, beklentiler vs. zamana bağlı tüm eylemler ilgili putun kutsallığının kendisine empoze ettiği ritim eşliğinde gerçekleşir. Bununla birlikte her kabilenin kendine özgü bir putu vardır ve kendi putunu önceleme ve yüceltme algısı muhtemelen kabilelerdeki yüce tanrı anlayışının temelinde yer alan düşüncedir. Zamanla bu algı yerini herkesin bilincinde varlığı kabul edilen Allah gerçeğine bırakacaktır. Bir anlamda putlar Cahiliye Arabı için en yüce tanrılar değildir; yüce varlığa erişmede aracı, yeryüzünde kutsalın tezahürü olan varlıklardır. Yüce varlık ise Allah'tır. Fakat Cahiliye insanı Allah'ı, büyük kudretleri gerektiren işleri yapma potansiyeline sahip tek varlık olarak kabul etmekle birlikte, putları da onunla ontolojik irtibatları ve fonksiyonları olan kutsallar olarak

görür; onlardan beklentileri vardır, istekler onlara dillendirilir, ihtiyaçları karşılamaları beklenir ve korkularını gidermeleri için onlara sığınılır.

Cahiliye’de kutsallık atfedilen putlara tapmanın kutsallıkla ilgisi, somut bir nesne ve bu nesnenin gündelik bilinç haliyle kutsal kabul edilışinden daha fazlasıdır. Çünkü bu varlıkların her zerresinde var olduğuna inandığı isimsiz, gayri şahsi tanrısal bir esas vardır. Bu esas kendilerinde şahsiyete büründüğü putlardan bağımsızdır; onlardan önce var olduğu gibi onlardan sonra da var olmaya devam edecektir, bireyler ölürlere, nesiller gelip geçer, fakat bu güç daima vardır. Gerçekte o güç, canlı ya da cansız nesnelere gizil bir biçimde var olan ve o nesnelere karışmış tanrısal güçtür; o manadır. Kutsal ve mana kavramlarını tamamlayan diğer kavram ise tabudur. Tabu, yasak demektir; kutsallığın taşıdığı tasavvur edilen doğüstü gizil güce saygı amacıyla yapılmaması gereken, kaçınılması zorunlu olan davranışlardır. Cahiliye Arabı, Putun kutsallığının telkin ettiği yasakları da içeren tabunun ve kutsallığın, kendi evrenini tamamen kuşattığı yasaklar ikliminin etki alanındadır.

Cahiliye kutsallığının diğer unsuru kutsal yöne dönüştür. Kutsal yön, Cahiliye insanının kutsalla tüm kesimler tarafından en çok tecrübe edilen tarafıdır; vazgeçilmezdir, kalıcıdır, geleneğin ve tikel kutsallığın ötesine geçen ve hepsini kuşatan bir vasfı vardır. Merkezinde Kabe’nin olduğu, Mekke şehrinin bir çatı gibi kutsal bölgeyi kuşattığı, tüm yönlerin kutsal yönün ve kutsal mekanın yüzüne baktığı bu korunmuş bölge ise, kutsallık ve yön-mekan ilişkisinin tepe noktasıdır. Yönün kutsallığından mekanın kutsallığına doğru akan bu tecrübeye kutsalla profanın uzayın bir bölümünde mekansal bölünmesi söz konusudur ve o ayırım çizgisinde kutsal başlar. Kutsal taşların konumlandırıldığı yerlerden bu yerlere ibadet ya da dua amaçlı dönüşlere kadar tüm ritüeller, kutsal yön ve kutsal mekan olgusuna karşılık gelir.

Kaynakça

Aruçi, Muhammed. “Saibe” , *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35/542-543, Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Atay, Hüseyin. İslamdan Önce Arap Yarımadasında Putpereslik ve Yayılışı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 6/1(Nisan 1957), 80-98.

Bilgin, Vecdi. “ ‘Sosyal Akışkanlık’ Kavramı Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2003), 297-309.

Brockelmann, Carl. *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1964.

Çağatay, Neşet. *İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.

Danışman, Nafiz. “ ‘Cahiliye’ Kelimesinin Mana ve Menşei”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, (1956), 192-197.

Danışmend, İsmail Hami. *İzablı İslam Tarihi Kronolojisi*, 1 Cilt, İstanbul: Bab-ı Ali Yayınevi, 1960.

- Daryal, Ali Murat. *İslamın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açısından Tablîli*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.
- Demirci, Kürşat. “Kutsiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 26/495-496, Ankara: TDV Yayınları, (2002).
- Durant, Will. *The Story of Civilization-The Age of Faith-*, New York: Simon And Schuster, XVI. Print, 1950.
- Duri, Abdulaziz. *İlk Dönem İslam Tarihi-bir önsöz-*, çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Durkheim, Emile. *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, çev. Hüseyin Cahit Yalçın, 1-2 Cilt, İstanbul: Tanin Matbaası, 1923.
- El-Bekri. *Cahiliye Arapları*, çev. Levent Öztürk, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Emin, Ahmed. *Fecrü'l-İslam-İslamın Doğuşu*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.
- Esat, Mahmut. *İslam Tarihi*, Sad. Sadi Irmak, İstanbul: Tan Matbaası, 1965.
- Fayda, Mustafa, “Cahiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 7/17-19, İstanbul: TDV Yayınları, (1993).
- Gündüz, Şinasi. “Arap Paganizmi Cahiliye: Kur'an'ın İndiği Tarih”, *Siyer Dersleri-Mekke Dönemi*, ed. İdris Söylemez, 79-101, Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018.
- Günaltay, M. Şemseddin. *İslam Öncesi Arap Tarihi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Haral, Günay. “Kutsiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 26/497, Ankara: TDV Yayınları, (2002).
- Hitti, Philip K. *The Arabs -A Short History-*, London: Macmillan and Co. Ltd, Second Edit, 1914.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hodgson, Marshall G.S. Hz. Muhammed'in Çağrısı 570-624, çev. Ahmet Demirhan, *İslam'ın Serüveni 1*, Ed. Metin Karabaşoğlu, 83-127, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- İbn al-Kalbi. *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, çev. Beyza Düşüngen, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman. *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, 1 Cilt, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- İbn Hişam, Muhammed. *İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, çev. Hasan Ege, 1 Cilt, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İncil-Tevrat-Zebur Kutsal Kitap, 10 Mart 2021, <https://incil.info>
- İbn İshak, Muhammed. *Siyer*, çev. Sezai Özel, İstanbul: Akabe Yayınları, 2. Basım, 1980.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 1991.

- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşat Atalar, İstanbul: Pınar Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Kayaoğlu, İsmet. *İslam Kurumları Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1984.
- Kister, M. J. “Mekke ile ilgili bazı rivayetler-Cahiliye'den İslam'a”- *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine*, Der. Ali Aksu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri, çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Lindholm, Charles. *İslami Ortadoğu*, çev. Balkı Şafak, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.
- Nöldeke, Theodore. “Arabs (Ancient)”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Editör: James Hastings et al. 1/659-673, London: Prin. Morrison & Gibb Limited, 1908.
- Otto, Rudolf. *Kutsala Dair*, çev. Sevil Ghaffari, İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları, 2014.
- Refik, Ahmet, *Tarih-i Umumi-Araplar-*, 5 Cilt, İstanbul: Kütüphane-i İslam ve Askeri Neşriyatı, 1328.
- Schimmel, Annemarie, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri, İslam'a Görüngübilimsel Yaklaşım*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Smith, Tim Mackintosh-. *Arabs*, New Haven And London: Yale University Press, 2019.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. “Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri”, *Milel Ve Nibal*, 11/1, (Ocak-Haziran 2014), 9-50.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. Cahiliye Dönemi'nde Mekke'nin Demografik, İdari, Ekonomik, Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bazı Notlar, *Siyer Dersleri-Mekke Dönemi*, ed. İdris Söylemez, 102-127, Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018.
- Watt, W. Montgomery, *Hz. Muhammet Mekte'de*, çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Wellhausen, Julius, *İslam'ın En Eski Tarihinin Giriş*, çev. Fikret Işıltan, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960.
- Yıldız, Hakkı Dursun vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1 Cilt, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1992).
- Zehebi, İmam. *Taribu'l İslam*, çev. Muzaffer Can, 1 Cilt, İstanbul: Cantaş Yayınları, 1994.
- Zeydan, Corci. *İslam Uygarlıkları Tarihi (Tarihü't Temeddünni'l-İslami)*, çev. Nejdet Gök, 1 Cilt, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2012.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İBN ACİBE'NİN MÂRİFET ANLAYIŞI*

IBN 'AJIBA'S MENTALITY OF MARİFA

Ramazan EMEKTAR

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı-Muallim Cevdet Ortaokulu, ramazanemektar@gmail.com,
orcid.org/0000-0002-5137-0656

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Nisan 2021 / 29 April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 20 Temmuz 2021 / 20 July 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, **Sayı / Issue:** 2, **Sayfa / Pages:** 1121-1148.

Cite as / Atıf: Emektar, Ramazan. “İbn Acibe'nin Mârifet Anlayışı [Ibn 'Ajiba's Mentality of Marifa]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 1121-1148.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

* Bu makale, *İbn Acibe'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, adlı doktora tezinin ilgili bölümlerinden faydalanılarak yazılmıştır.

Öz

İbn Acîbe el-Hasenî (öl. 1224/1809), Kuzey Afrika kökenli Derkâviyye tarikatının önemli isimlerindedir. İlmî kişiliği, tasavvufî şahsiyeti, eserleri ve görüşleri aracılığıyla etkisi İslâm dünyasının pek çok bölgesinde hissedilmiştir. Bu makale İbn Acîbe'nin mârifet anlayışını ve bu bağlamda zâhiri-bâtınî bilgi ayrımını genel hatlarıyla incelemeyi hedeflemektedir. Araştırmamız bu amaca bağlı olarak İbn Acîbe'nin mârifete ulaşmak için tercih ettiği yöntemi ve bunun onun düşüncesinde neye tekâbül ettiğini saptamaya çalışmıştır. İbn Acîbe'nin düşüncesinde hakikî bilgi, Allah'ın Zâtı ile O'nun esma ve sıfatları hakkında doğrudan elde edilen mârifete dayalı bilgisidir. İnsanın yeryüzüne gönderiliş amacı da işte bu bilgiye sahip olmasıdır. Mârifet, müşâhedenin yerleşmesi ve sürekli hâle gelmesiyle elde edilebilir. Bazen hakikat, bazen de has tevhid olarak andığı mârifet bilgisine zihnî temkin ve akıl yoluyla değil, nefsin tezkiyesi ve kalbin nurlanması neticesinde basîretin açılması sayesinde ulaşılır. İbn Acîbe'nin mârifet nazariyesinde asıl olan, hakikatlere ulaşmanın şuhûdî ve ıyânî (apaçık görme) yöntemle gerçekleşmesidir. Ancak bu yöntemin tam olarak gerçekleşebilmesi de şer'î hükümleri öğrenmeye yardımcı olan burhanî/aklî yöntemin etkin olarak kullanılmasından sonra mümkün hale gelir. Ayrıca İbn Acîbe, burhanî/aklî ve şuhûdî/ıyânî yöntemin semeresi için ilim ve ameli şart görür. Ona göre, bu yöntemler arasında bir kopukluk yoktur. Birinin diğerine hazırlık görevi gördüğünü düşünür. Mârifet mertebesinde sûfî, Allah'ın hikmet ve kudretine aynı anda açıkça şahid olmaktadır. Başka bir ifâde ile şeriat ve hakikati birlikte idrak etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbn Acîbe, Mârifet, Kalp, Müşâhede.

Abstract

İbn 'Ajîba al-Hasanî (d.1224/1809) is South African in origin and is one of the important names of the sect of Darqâwiyyah. His impression has been felt in many regions of the Islamic world through his intellectual personality, his mystic personage, his works and views. This article intends to study İbn 'Ajîba's mentality of marifa and in this respect difference of esoteric and exoteric knowledge in general terms. Depending on this aim, we attempted to detect the method İbn 'Ajîba chose to reach the marifa and to what this corresponds in his mentality. In İbn 'Ajîba's idea, true knowledge means the essence of God and theosophia which you attain about Him directly. The reason why man sent down to earth is that he has that very knowledge. Marifa can only be achieved by settling the vision and maintaining it. Marifa, which he calls sometimes absolute truth sometimes absolute unification, can be get by neither mental fixity nor intellectually but by opening of clairvoyance which becomes as a result of self purification and illumination of the heart. In İbn 'Ajîba's theory of marifa the main thing is that attaining the absolute truth becomes by means of intuitive and evidentiary sight method. However this method becomes possible after intellectual method, which helps learning of the canonic principles, is used effectively. Also İbn 'Ajîba lays knowledge and deed down as a condition for the result of the intellectual and intuitive method. According to him, there is not a disunity between those methods. He thinks that one acts as a preparation for the other. In the rank of marifa, ascetic witnesses God's wisdom and omnipotence simultaneously. In other words, he comprehends the canonic law and wisdom together.

Keywords: Sufism, İbn 'Ajîba, Marifa, Heart, Contemplation.

Extended Abstract

İbn 'Ajība (DoD 1224/1809), who is one of the most important figure in the history of sufism, lived in Anjera village, which is agin Tetuan county, in between second half of 18th century and early part of 19th century. İbn 'Ajība is the third name of the Darqāwiyyah subsection of Shadhiliyyah sect, which was consisting in the time he lived. In addition to this, he is an author who has exhibited important written resources of the Darqāwiyyah section. His influence has exceeded the limits of his own country and even Islamic world by his scholar personality, his works and views.

This study tries to determine İbn 'Ajība's opinions about the marifa which he considers as the final level of sufistic experience and recognized knowledge. Besides in this study it is aimed to remark other sufistic terms, which he regards as related to marifa, and method of attaining knowledge of absolute truth and problem of stating it.

İbn 'Ajība's perception of marifa is not a different matter from sufis' yet it is authentic in the aspects of discussing this concept, in his locution, in explaining it within the concept of sharia and absolute truth, in connecting it with mind, heart, discernment, light and unification, in mentioning it in the exegesis of pertinent verses, in referring its examples in the verses and h□ adiths and in transferring them into the exegesis literature.

The marifa concept has a central place in İbn 'Ajība's mentality. According to him, *marifa* is a word with a common meaning as well as it is valid to use it in any discipline in terms of being itself, the most special meaning this word implicates is to know God, his names and attributes with their meanings and without making any discrimination between the attribute and essence. Concerning this kind of knowledge (marifa), it is the purpose of the pilgrims and the last stage of the ones who travel to God. For İbn 'Ajība, marifa not only means a kind of knowledge but also it means a station. The concept of marifa underlies his sufistic mentality and his own sufistic experience. With this aspect this concept in question is in the centre of İbn 'Ajība's sufistic mentality.

İbn 'Ajība categorises people into three in the way of spiritual journey as common people, elite and the most privileged. According to him, common people stage of every station is related to Islamic stage and stage of elite is related to faith; stage of the most privileged is related to beneficence. In order to reach the marifa, it is requisite to realize each state and stage, which needs to get passed, in an order. In the way suprasensory manner, the journey which begins with the pledge crests with the contemplation. The pilgrim who becomes person with constancy in the stage of contemplation reaches the marifa from now on and that gains continuity. Without coming under the supervision of a real master, it is impossible for a person to reach contemplating God and attain the real knowledge. For, gnostic knowledges aren't told to everyone; those can't be achieved by reason and tradition but by the way of pure heart which reaches contemplantion and achieves the state of fixity. And this can only be possible with the guidance of the real master.

One of the subjects which İbn 'Ajība dwells on most is the matter of exoteric and esoteric in other of words is the matter of sharia and authenticity. This differentiation is one of the basic parameters of his mentality in one sense. Therefore he distinguishes exoteric-esoteric and with this differentiation he tries to ground many problems.

In İbn 'Ajība's epistemological understanding, there are two ways to reach the knowledge. The first one is signifier and demonstrative reasoning and the second one is contemplation and manifest. The first one is through mind and is stated as exoteric doctrine. On the other hand, other one is esoteric doctrine which is achieved by the discernment in the heart. This kind of knowledge is beneficance of God and he grants it whoever he wishes. Esoteric knowledge is more precious and more certain than exoteric knowledge in consequence of being its resource directly from God. However, it is emphasized that exoteric knowledge is a measure for verification of the esoteric knowledge. Therefore, it is remarked that you can't obtain the esoteric knowledge unless you follow the exoteric knowledge and the esoteric states and doctrines which the exoteric knowledge doesn't support is invalid. In this sense, the most important principle İbn 'Ajība mentions is, there has to be an indication from Qurān and tradition in the knowledge and state which is got through the way of marifa. Thus, any knowledge that is not backed up by the verse or h□ adith is regarded as invalid.

İbn 'Ajība thinks that mind is limited in the matter of knowing God. As mind can't transcend factual area about evincing, it is impossible for mind to contemplate God and comprehend the secrets of significations. In this respect, sufistic direct knowledge means transition from intellectual comprehension to contemplative area distinctly. Intellectual knowledge is not safe from failure and is not secure from suspicion and misgiving. Gnostic knowledge is far beyond the comprehension of the mind in terms of its truth. The author conceives that "manifest", which he calls as contemplation and actually seeing, is the best course of way to achieve the special knowledge so called as marifa. For, the character of gnostic knowledge entails that special method. The intellect is put to use in the signifier and demonstrative reasoning method, which is the alternative of that. The certitude can only be obtained by the method of intellectual-signifier. Hence, when the intellect fails, it is essential to switch to heart and discernment in manifestations of marifa. As intuitive method occurs by means of discernment which contemplates eternal meanings. Besides, İbn 'Ajība lays down knowledge and deed as conditions to get result in intellectual/demonstrative reasoning method and intuitive and manifesting method.

In İbn 'Ajība's knowledge intellection, it is hard to verbalize sufistic truth as they emerge from the suprasensory pleasures which is savoured only by living. The truths in point can only be mentioned by symbolical way in that sufistic truths are known not by linguistic sciences but by contemplation. Therefore, it is hard for sufis to search and express suprasensory states which they achieve and experience themselves literally. Also it is stated that it isn't licit to write the divine secrets which are granted to person in books evidently. İbn 'Ajība points out that there are two reasons to forbid to put the divine secrets into words. The first one is that words are incapable of reflecting divine secrets. The second one is that if the spiritual secrets are written in the books, they get talked about by everyone and as a result of that the meaning which is intended as divine secret becomes inapprehensible.

İbn 'Ajība, if it helps, sees no objection in telling the knowledge to other people and also thinks that it should convey to other people because of the benefit. However, he favours to reveal the truth knowledge to competents not to common people.

Giriş

Tasavvuf tarihinin en önemli simalarından biri olan İbn Acîbe (öl. 1224/1809), 18. asrın ikinci yarısı ile 19. asrın başlarında Fas'ın Tıtvân kasabası yakınlarındaki Encera köyünde yaşamıştır. İbn Acîbe, Filâlî Şerifleri Devleti'nin idaresi altında yetişmiş döneminin önde gelen şair, âlim, âriflerinden biridir ve aynı zamanda tarikat şeyhidir. Bu dönem, Filâlî Şerifleri Devleti iktidarının otoritesinin zayıfladığı, kargaşanın hüküm sürdüğü bir dönemdir. Çalkantılı bir dönemde yaşamış olmasına rağmen, zamanın şartlarını iyi değerlendirmiş, olumsuzluklara karşı mücadele etmeyi bilmiş ve her bakımdan donanımlı bir şahsiyet olarak yetişmiştir. İbn Acîbe, yaşadığı dönemde teşekkül etmekte olan Şâziliyye tarikatının Derkâviyye kolunun üçüncü ismidir. Bunun yanı sıra, Derkâviyye şubesinin önemli yazılı kaynaklarını ortaya koymuş, ilmî kişiliği, eserleri ve görüşleriyle etkisi kendi ülkesinin, hatta İslâm dünyasının sınırlarını aşmış olan bir müelliftir.

İbn Acîbe'nin başyapıtı sayılan *İkâzu'l-Himem fi Şerhi'l-Hikem* eseri, *Hikem-i Atâiyye*'nin şerhlerinden biri hatta en önemlisidir. Mezkûr kitap onun mârifetle ilgili görüşlerini açıkladığı oldukça önemli bir eserdir. Yine onun Kur'an'ı-Kerim'in zâhirî tefsiri ile tasavvufî işaretlerini bir arada cem ettiği *el-Babru'l-Medîd*'i, zâhirle bâtını, şeriatla hakikati, nakille tecrübeyi, delille müşâhedeyle, kaynaştıran orijinal bir tefsirdir. İbn Acîbe, tasavvufî tecrübelerini paylaşan bir sûfi olması, İslâmî ilimlerin hemen her alanında eser veren bir âlim olarak kabul edilmesi ve yaşadığı tecrübelerini eserlerinde kendine has bir üslûpla takdim etmesi hasebiyle, onun mârifetle ilgili görüşlerinin ele alınması ve değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

İbn Acîbe'nin mârifet anlayışı, muhteva olarak sufilerden çok farklı değildir, ancak onun bu kavramı ele alışı, ifâde tarzı, şeriat ve hakikat bağlamında açıklaması, kalp, basiret, nur ve tevhidle irtibatlandırması, ilgili ayetlerin tefsirinde dile getirmesi, ayet ve hadislerdeki örneklerine sıkça değinmesi ve onları tefsir literatürüne taşıması yönüyle orijinaldir. İbn Acîbe için mârifet sadece bir bilgi türünü değil aynı zamanda bir makamı da ifâde etmektedir. Mârifet sâliklerin gayesi, Allah'a doğru yolculuk yapanların son menzildir. Mârifet kavramı onun tasavvuf anlayışının ve bizzat kendi tasavvufî tecrübesinin temelini oluşturur. Bu yönüyle söz konusu bu kavram İbn Acîbe'nin tasavvufî düşüncesinin odak noktasını oluşturur.

Dolayısıyla bu çalışma İbn Acîbe'nin tasavvufî tecrübe ile tahkikî bilginin nihâî mertebesi olarak telakki ettiği mârifet hakkındaki görüşlerini tespit etmeyi hedeflemektedir. Ayrıca bu çalışmayla, onun mârifet ile ilişkili gördüğü diğer tasavvufî kavramlara, hakikat bilgisine erişme yöntemine ve onun ifade edilmesi sorununa dikkat çekilmektedir.

1. İbn Acîbe'nin Eserlerinde Mârifet Kavramı

Mârifet, tasavvufî literatürün en temel kavramlarından biridir. Tasavvuf terminolojisinde ilim kavramının yanında çoğu zaman kullanılan *mârifet* kavramı, lügatta mastar olarak “bir şeyin izini tefekkür ederek ve derin düşünerek idrak etmek” anlamlarına gelir.¹ Mârifet kelimesi “ilim” ile eş anlamlı kullanılmakla beraber, aralarında bazı farklılıklar da vardır. İlim, genel ve tümel nitelikli bilgileri, mârifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifâde

¹ Râğıb el-İsfahânî, *Miüfredâtu Elİfâzu'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2002), 560.

eder. İlimin karşıtı cehl; mârifetin karşıtı inkârdır.² Mârifet ile aynı anlamda olan “İrfan” kelimesi eserleri idrak edilip kendisi idrak olunamayan varlık hakkındaki bilgi anlamında kullanılır.³ Bu sebeple Allah’ı bilmekle ilgili olarak “alime” fiili yerine “arefe” fiili tercih edilmiştir.⁴

Sûfiler, nefsi tezkiye ve kalbi temizlemeye çalışırken, her şeyden önce imanı tashih etme, farz olan ibadetleri düzgün olarak yerine getirme ve muamelelerinde dürüst olmayı gerekli görürler. Bunun da ancak sıhhatli bilgi ile olacağını belirtirler. *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eserin sahibi Hucvirî (öl. 470/1077) ilmi, kalbin nuru ve kalbin kendisiyle aydınlandığı madde şeklinde tanımlar.⁵ Gazzâlî’ye (öl. 505/1111) göre ilim, mutmain olmuş nefs-i nâtuka’nın eşyanın hakikatlerini tasavvur etmesi, bunları maddeden soyutlayarak özleriyle, kemiyetleriyle, keyfiyetleriyle, zatlarıyla ve cevherleriyle ayırt etmesidir.⁶

İlim ile amel ilişkisi üzerinde ısrarla duran sûfiler, ilim ve ameli âdetâ birbirinden ayrılmaz iki parça olarak görürler. Amelsiz ilimde fayda olmadığı gibi ilimsiz amelin de fayda vermeyeceğini ifâde ederler.⁷ Hucvirî, ilmi amele ve ameli de ilme tercih eden kimseleri kınar. Amel ve ilmin birlikte olmaları gerektiğini, dolayısıyla birbirlerine tercih edilemeyeceğini ifâde eder.⁸ Gazzâlî, de dünya ve âhiretin yaratılışındaki amacın ilim ve ibadet olduğunu belirtir. Bundan dolayı insanın her zaman ilim ve ibadetle meşgul olması, sadece onlar için zahmet çekmesi ve ancak o ikisine yoğunlaşmasını ister.⁹

İbn Acîbe’nin, ilim ile amel ilişkisi konusunda dikkat çektiği en önemli husus, bilginin muhakkak bir amelle neticelenmesiyle ilgilidir. Ona göre, ilmin meyvesi amel ve amelin neticesi de manevî hâldir.¹⁰ O, tatbik edilmeyen ilme değer vermediği gibi amel edilmeyen bilginin de fayda vermeyeceğini söyler. Bu bağlamda İbn Acîbe, manevi silsilesindeki seleflerinden biri olan Atâullah İskenderî’nin (öl. 709/1309) “Nefsini beğenmeyen bir cahille arkadaşlık yapmak, nefsini beğenen bir âlimle arkadaşlık yapmaktan daha hayırlıdır” anlamındaki sözünün şerhinde, Allah’a ulaştıracak bilgisizliğin, hak ve hakikatten uzaklaştıracak bilgiden daha üstün olduğunu belirtir. Zira insanı çirkin işlere sürükleyip şehvete sevk edecek bilgi cehaletin ta kendisidir. Ona göre, bir kişi ilmi ne kadar çok olursa olsun, eğer o ilmiyle amel etmiyorsa, âlim sayılamaz. Ayrıca ameli olmayan âlim sahip olduğu

² Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/54.

³ İsfehânî, *Müfredât*, 561.

⁴ Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/158.

⁵ Ebü'l-Hasan Data Gencbaş Ali b Osman b Ali Hucvirî, *Keşfü'l-mahcub*, thk. İ’sad Abdülhadi Kındil (Beyrut : Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980), 203.

⁶ Ebü Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Risaletü'l-Ledünniyye*, (*Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî*, içinde) (Beyrut : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 3/88-89.

⁷ Abdülkadir İsa, *Hakaik anî't-tasavvuf* (Haleb : Mektebetü'l-İrfan, 1993), 104.

⁸ Hucvirî, *Hakikat bilgisi/Keşfü'l-mahcub*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul : Dergâh Yayınları, 1982), 89 vd.

⁹ Ebü Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Abidler yolu = (Minbac-ül abidin)*, çev. Yaman Arıkan (İstanbul : Dede Korkut Yayınları, 1968), 16.

¹⁰ Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Haseni İbn Acîbe, *el-Febrese*, thk. Abdülhamid Salih Hamdân (Kahire : Dârü'l-Garbi'l-Arabi, 1990), 40.

bilgilere bakıp üstelik nefisini beğeniyorsa, artık bu ilim kendisiyle ilâhî hakikat arasında bir perde oluşturur. Bu durum, o kişinin hakikatleri görmesine perde olmaktadır.¹¹

İbn Acîbe'nin bu ifâdeleri aynı zamanda "faydalı ilim hangisidir?" şeklindeki soruya bir cevap niteliğindedir. Nitekim İbn Acîbe, faydalı ilmi, "Yüce Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve hükümlerini bilmektir"¹² biçiminde ifâde eder. Bununla beraber, nefisleri cehâlet, şüphe ve şirk karanlığından temizleyen, kalpleri ağyarın kirinden arındıran ve ruhları nurların perdesinden kurtaran ilmin de faydalı olduğu görüşündedir.¹³ O halde bilgi olumlu bir eylemi gerektirmeli ve insanı olumlu yönde dönüştürmelidir. Dolayısıyla bilgi insanı doğru amele teşvik ettiği ölçüde değerlidir.

Tasavvufî bilginin niteliği, ancak sûflerin mârifetle neyi kasedtikleri anlaşılabilir. Tasavvufî literatürde sûfler, mârifetin mahiyeti hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909), mârifetin mahiyeti hakkında "Hakk'ın ilminin var olduğu yerde senin bilgisizliğinin mevcut olmasıdır" demiş, "Biraz daha izah eder misiniz?" diyen zata, "Aslında ârif de O'dur, ma'rûf da" şeklinde cevap vermiştir. Bu sözün manası şudur: Sen, sen olman itibarıyla Allah hakkında cahilsin, bilgin yoktur. O tanıttığı için kendisini tanımaktasın. Aynı manaya gelmek üzere Sehl b. Abdullah (öl. 273/886) : "Mârifet, bilgisizlik hakkındaki bilgidir" demiştir.¹⁴ Tasavvuf geleneğinde özellikle de Ekberîye ekolünün anlayışında mârifetle kasedilen Bir, Sonsuz ve Mutlak Hakk'ın bilgisinden başka bir şey değildir.¹⁵

İbn Acîbe'nin fikriyatı içerisinde mârifet kavramı, merkezi bir yer tutar. Ona göre *mârifet* umumî anlamlı bir kelime olup kendisi olması bakımından (her türlü) ilim için kullanılması sahih olmakla birlikte, bu kelimenin içerdiği en özel mana Allah'ı, isimlerini ve sıfatlarını mânâlarıyla birlikte, sıfatlarla zat arasında bir tefrik yapmadan bilmektir. Bu bilgi, devamlı Allah ile beraber olmanın sırrıyla gerçekleşen ve tam bir ihlasla elde edilen bilgidir. Mevzu bahis olan bu bilgi türü (mârifet) sâliklerin gayesi, Allah'a doğru yolculuk yapanların son menzildir.¹⁶ İbn Acîbe'nin bizzat aktardığı bu tanımda *mârifet* terimi sadece bir bilgi türünü değil aynı zamanda bir makamı da ifâde etmektedir.

İbn Acîbe manevi seyr yolunda insanları üç kategoriye ayırır. Bunlar avâm, havâs ve havâssu'l-havâs şeklindedir. Bu hiyerarşik bir sıralamadır. Her menzilin avâm seviyesi islâm makamıyla irtibatlı olduğu gibi, havâs derecesi iman; havâssu'l-havâs derecesi de ihsan makamıyla alakalıdır. Misal olarak, avâmın tevbesi islâm makamıyla, havâsın tevbesi iman

¹¹ Ebû'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî İbn Acîbe, *İkâzû'l-himem fî şerhi'l-Hikem* (Beirut: Dâru'l-Hayr, 2005), 88.

¹² Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fî şerhi'l-Mebâhisi'l-asliyye*, thk. Muhammed Abdurrahman Üveysi (Dimaşk: el-Yemame, 1998), 368.

¹³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 508.

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b İbrahim el-Buhârî Kelabazi, *et-Taarruf li-mezhebi ebli't-tasavvuf/Doğuş devrinde tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul : Dergâh Yayınları, 1979), 97.

¹⁵ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi* (İstanbul : İnsan Yayınları, 2007), 133.

¹⁶ Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî İbn Acîbe, *Tefsiru'l-fâtihati'l-kebir*, thk. Bessam Muhammed Barûd (Beirut : Dârü'l-Havi, 1999), 548.

makamıyla ve havâssu'l-havâsın tevbesi de ihsan makamıyla ilgilidir. Buna göre her bir aşama, farklı idrak seviyeleriyle ilişkilidir.¹⁷

İbn Acîbe'ye göre mârifet makamı, sûfinin Allah'a ulaşmak için katettiği yoldaki makamlardan biri, hatta en önemlisidir. İbn Acîbe, mârifete ulaşmak isteyen kimselerin aşılması gereken manevî hâllerin ve makamların her birinin bir düzen içerisinde tahkik edilmesini elzem görür. Manevî terbiye yolunda tevbe ile başlayan yolculuk müşâhede ile zirveye ulaştığını, müşâhede makamında sabitkadem olan sâlikin artık mârifete vasıl olduğunu ve mârifetin de sürekliliğini kabul eder.¹⁸ Buna göre İbn Acîbe'nin seyr u sülûk yolunda aşılması gereken makamlar hiyerarşisinin zirvesinde *mârifet* makamı bulunmaktadır.¹⁹ O'nun, tasavvufî kavramlarını açıkladığı *Mi'râcü't-Teşevvüf*'te makamların sıralanışı ise şu şekildedir: Tevbe, havf, recâ, sabır, şükür, vera', zühd, tevekkül, rızâ, teslîmiyet, murâkabe, muhâsebe, muhabbet, müşâhede ve mârifettir.²⁰ Her bir makam, avâm, havâs ve havâssu'l-havâs derecesini içerir.²¹ Başka bir ifâdeyle, her bir aşama, farklı idrak seviyeleriyle ilişkilidir. Ayrıca mârifet makamında yaşanan cem', sahv, bast, fenâ ve bekâ gibi hâller mârifetin teşekkülüne giden hâllerdir.²²

İbn Acîbe bir makam olması itibariyle *mârifeti*, müşâhedenin yerleşmesi ve sürekli hâle gelmesi ya da kendinden geçmiş bir kalple daimi bir müşâhede hâli olarak tarif eder.²³ Ona göre, mârifete ulaşmak için murâkabe ve müşâhede menzillerini aşmak gerekir. Bu bağlamda İbn Acîbe şöyle söyler:

“Murâkabe, mârifete yükselmek için önemli bir menzil olduğu gibi, müşâhede makamına terakki etmek için kalbi ve sırrı kötü düşüncelerden korumak, kalpte bulunan kötü ve boş düşüncelerden temizlemeye ve perdeleri kaldırmaya vesile bir aşama olarak da görülür. Müşâhede makamında ise Cenab-ı Hakk'ın nurlarını müşâhede ile bütün şekil ve resimler gönülden silinir. Böylece kul, müşâhede kapısından girip orada yerleşince, karşısına mârifet kapısı çıkar.”²⁴

Başka bir yerde İbn Acîbe, mârifeti, yüce Allah'ın insana verdiği en büyük nimet olarak²⁵ görmekte birlikte onu ihsan makamının son derecesi ve ulaşılması gereken en yüksek aşama olduğunu belirtmektedir.²⁶ Ona göre, mârifet makamına ulaşan kimse için ne imtihan biter ne manevî yükselme sona erer. Bu manevî makamda terakkî ile mârifet ve keşiflerin

¹⁷ İbn Acîbe, *Tefsirü'l-fatıha*, 540.

¹⁸ İbn Acîbe, *Tefsirü'l-fatıha*, 543.

¹⁹ Ramazan Emektar, *İbn Acîbe'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 305-379.

²⁰ Ebü'l-Abbâs Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî Şazeli İbn Acîbe, *Mi'râcü't-teşevvüf ila bâkaiki't-tasavvuf*, thk. Mahmud Beyrutî (Dımaşk : Darü'l-Beyrutî, 2004), 8-17.

²¹ İbn Acîbe, *Tefsirü'l-fatıha*, 540.

²² Ebü'l-Abbâs Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî Şazeli İbn Acîbe, *Menâzîlu's-sâirîn ve'l-râsilîn (el-Cevâbirü'l-acîbe min teâlîfi seyyidî Ahmed b. Acîbe içinde)* (Beirut : Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 251-253.

²³ İbn Acîbe, *Mi'râcü't-teşevvüf*, 17.

²⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 331.

²⁵ İbn Acîbe, *İkâzju'l-bimem*, 199.

²⁶ İbn Acîbe, *Tefsirü'l-fatıha*, 547.

artışı devam eder.²⁷ Hatta bu terakkî dünyada devam ettiği gibi âhirette bile devam eder.²⁸ Çünkü Hakk'ın kemâli nihâyetsizdir ve Zât'ının sırlarını ihata etmek de mümkün değildir.²⁹ Dünya hayatındayken mârifete ulaşamayan kimseler, âhîret hayatında da mârifete ulaşamazlar.³⁰ Bu durumda âhîretteki mârifet, dünya hayatındaki mârifetin bir sonucudur. Dolayısıyla dünya hayatında mârifete erişenler ahîret hayatında da mârifeti devam edecektir.³¹

İbn Acîbe Allah'ı tanıma anlamındaki mârifeti ikiye ayırır: İlki zâhirî kısma bağlı mârifet. İkincisi zâhirî mârifete bağlı olmakla birlikte bunu aşan mârifet türüdür. İlk kısımdaki mârifet türüne yönelen kimselerin özelliği, fark ehli olmaları başka bir ifâde ile zâhirî ilimlere bağlı kalmalarıdır.³² Bu bağlamda İbn Acîbe, "Fark ehli hicap ehlidir. Onlar sadece sıfatları müşâhede ederler. Yani mahsusatı/eserleri görürler. Söz konusu kimseler zatı müşâhededen perdelenmişlerdir"³³ der. Zira fark hâli, varlıkların maddî yönünü görmeyi, bu görmeye özgü ibadet ve kulluğa dair ahkâmı ve de edepi yerine getirmeyi, sağlamaktadır.³⁴

Mârifetin ikinci türüne yönelen kimseler de ikiye ayrılır: Bunlardan ilk grup, seyr u sülûk yoluna girmeden cezbe ile mârifete ulaştırılanlardır. Diğer grup ise önce seyr u sülûk yoluna girmiş, sonra cezbeyle ulaştırılmış kimselerdir.³⁵ Benzer şekilde başka bir eserinde mârifetin ikinci türünde olan kimseleri cem' ehli olarak vafeden İbn Acîbe, söz konusu bu kimseleri de yine ikiye ayırmaktadır. Bunlardan birinci grup, zâhirî tabiatı tam olarak ihmal eden ve müşâhede bu zâhire dayandırmayan cezbe ve fenâ ehli; diğer grup da zâhirî tabiata dayanarak müşâhede yükselen bekâ ehli kimselerdir. Bu durumda cezbe ve fenâ hâlini yaşayan sâlikler sıfatların eserlerinden gayb sadece zatı müşâhede ederken bekâ makamında olan ârifler ise sıfatlarda zâtı müşâhede etmektedirler. Müellife göre, bekâ makamında olan kimselerin cem' hâli fark hâlini perdelemediği gibi, fark hâli de cem' hâlini engellemez. "Aksine bu kimseler her hak sahibine hakkını verir ve hepsinin payını korur."³⁶ Başka bir ifadeyle mârifet makâmında fenâ hâlini yaşayan sâlik, Mevlâ'sından başka hiçbir şeyi müşâhede etmezken bekâ makamındaki ârif ise Rabbi onun yegâne gâyesi hâline geldiği için hiçbir şeyi O'na tercih etmez ve aynı zamanda şerîat amellerini de tam olarak yerine getirir.³⁷

²⁷ Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî eş-Şazelî İbn Acibe, *Silkü'd-dürer fi zikri'l-kazai ve'l-kader (el-Letâifü'l-îmâniyyeti'l-melekutiyye ve'l-bakâikü'l-îhsaniyyeti'l-ceberutiyye fi resâilü'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acibe Hasenî içinde)*, thk. Asım İbrahim Keyyâlî (Beyrut : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 289.

²⁸ Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Babru'l-medîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslan (Kahire : 1419), 4/131.

²⁹ İbn Acîbe, *el-Babru'l-medîd*, 1/229.

³⁰ İbn Acîbe, *el-Babru'l-medîd*, 3/432.

³¹ İbn Acîbe, *el-Babru'l-medîd*, 4/348.

³² İbn Acîbe, *Tefsiri'l-fatıha*, 548.

³³ Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî Şazelî İbn Acîbe, *Şerhu salati'l-kutb İbn Meşîş (el-Letâifü'l-îmâniyyeti'l-melekutiyye ve'l-bakâikü'l-îhsaniyyeti'l-ceberutiyye fi resâilü'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acibe Hasenî içinde)*, thk. Asım İbrahim Keyyâlî (Beyrut : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 301.

³⁴ İbn Acîbe, *Mi'racü'l-teşevvüf*, 58.

³⁵ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-ilâhiyye*, 70.

³⁶ İbn Acîbe, *Şerhu salati'l-kutb İbn Meşîş*, 150.

³⁷ İbn Acîbe, *Mi'racü'l-teşevvüf*, 17; Mücerred sâlik, sâlik-i meczûb, mücerred meczûb ve meczûb-i sâlik de denilen salik türleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Çoban, *Cezîre-i Mesnevi Ve Şerhlerine Göre Mevlâ Sülûkü* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 158-160.

Netice itibariyle mârifet sâliklerin gayesi, Allah'a doğru yolculuk yapanların son menzildir. İbn Acîbe için mârifet sadece bir bilgi türünü değil aynı zamanda bir makamı da ifâde etmektedir. mârifet bilginin içselleştirilmiş ve hakikate ermiş hâlini ifâde eder. Burada mârifet ile kastedilen, Allah'a yaklaşan sâlikin artık bizzat Hakk Teâlâ ile iştirip görmesiyle elde ettiği özel bir bilgi çeşitidir. Bu bilgi türüne sâlik, seyr makamlarını aşarak yükselmekte ve müşâhedeye ulaşmaktadır. Müşâhedenin yerleşmesi ve sürekli hâle gelmesiyle mârifete ulaşan kişinin dini açıdan gelişimi tamamlanmış olsa da insanın manevî terakkîsi sona ermez. Manevî ilerleme âhret hayatını da kapsayacak şekilde sonsuza dek sürecektir. Başka bir ifadeyle insanın manevî gelişimi bu dünya hayatının sona ermesiyle bitmeyecek, terakkî âhret hayatında da devam edecektir.

2. Mârifette Kemâlâtı Yakalamak: Zâhir ve Bâtın Bütünlüğü

Mutasavvıflara göre iki türlü ilim tasnifi vardır. Birincisi, dile ve akla dayalı, tedrisatla ve çalışarak kazanılan ilimlerdir ki, bunlara 'zâhirî ilimler' denir. İkincisi ise kalple öğrenilen, firsate dayalı, Allah tarafından kulun kalbine ilham edilen vehbî ilimdir ki, buna "bâtınî ilim" denir.³⁸ Gazzâlî'ye göre, zâhir ilmi dış azalarla yapılan amellerin ilmidir; bâtin ilmi ise kalbin ameline dair bir ilimdir.³⁹ Sûfî müellifler, zâhirî ilimlerle meşgul olanlara "zâhir ulemâsı", "rüsûm ulemâsı" ve "ehl-i zâhir", kendilerine de "bâtın ulemâsı" ve "ehl-i bâtin" demektedirler.⁴⁰

İbn Acîbe'nin en çok üzerinde durduğu konulardan biri zâhir ve bâtin başka bir ifadeyle şeriat ve hakikat meselesidir. Bu ayırım bir anlamda onun düşünce dünyasının en temel parametrelerinden biridir. Bundan dolayı o, birçok konuda zâhir-bâtın ayırımı yapmakta ve bununla birçok meseleyi temellendirmeye çalışmaktadır. İbn Acîbe'nin şeriat ve hakikat anlayışı, muhteva olarak sufilerden çok farklı değildir. Ancak onun bu iki tabiri ele alışı, ifâde tarzı, hikmet ve kudret bağlamında açıklaması, tevhidle irtibatlandırması gibi hususlarda kendine has yönler bulunmaktadır.

İbn Acîbe, şeriat ve hakikat kavramlarını eserlerinde çoğunlukla birlikte zikreder. Nitekim tasavvufî kavramlarını açıkladığı *Mi'racî't-Teşevvüf*'te şeriat ve hakikat terimlerini birlikte işlemiştir. Ona göre, şeriat zâhiri mükellefiyet; tarikat gönüllerin arındırılması; hakikat, mazharlardaki tecellilerde Hakk'ın şuhûdudur. Başka bir deyişle şeriat, Allah'a ibadet etmek, tarikat Allah'a doğru yönelmek ve hakikat ise Hakk'ı müşâhede etmektir. Yine ona göre, Hak, iki zıt unsur, hissî olan/madde ile mânâ, kudretle hikmet, farkla cem', arasında tecelli eder.⁴¹ Hakk, iki zıt unsur arasında tecelli ettiğinde, şeriat ve hakikat zuhur eder. İbn Acîbe'nin ifadesiyle "Azamet'in, azamet olarak müşâhedesi hakikat; ibadet ve kulluk yoluyla kulluğun

³⁸ Ebû Nasr Abdullah b Ali et-Tusi Serrac, *el-Lîma'* (Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1960), 43-44; İlimin zâhir ve bâtin kısımları hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed b Ali b Atıyye el-Harisi Ebu Talib el-Mekki, *Kutû'l-kulub fi muameleti'l-mahbub ve vasfu tarikî'l-mürîd ila makami't-tevhid = Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003), 2/67 vd.

³⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, thk. Abdullah el Hâlidî (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998), 1/8.

⁴⁰ Süleyman Uludağ, "Bâtın İlimi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/188.

⁴¹ İbn Acîbe, *Mi'racî't-Teşevvüf*, 56 vd.

kalıplarının gereklerini yerine getirme ise şeriatır.”⁴² Bir başka yönden İbn Acîbe, şeriatın, zahirî hükümleri içerdiğini, hakikatin ise mârifete ait ilimlerden bahsettiğini zikreder. Ona göre şeriat, hikmeti görmek; hakikat ise ilahî kudreti müşâhede etmektir. Allah Teâlâ, şeriatı, hakikati örten bir perde yapmıştır. Cenab-ı Hak, sonra kalbe iki göz vermiştir, ona “basîret” denir. Onların biri hikmete bakar, ilahî hükümleri korur; diğeri ise kudrete bakar, hakikatleri ayakta tutar.⁴³

İbn Acîbe, sûfî müelliflerle benzer şekilde elde edilmesi açısından ilmi, kesbî ve vehbî/bâtınî olarak ikiye ayırır. Ona göre, kesbî ilim, çalışarak, delil ve burhanları incelenmek suretiyle kazanılan ilimdir. Bu sebeple bütün zâhirî ilimler kesbîdir. Vehbî ilim ise bir takım ilâhî ihsanlar, manevî sırlar, keşifler ve zevklerdir. Onlara, âriflerin sohbetine katılarak, onları severek ve hizmetlerinde bulunarak ulaşılır.⁴⁴ Başka bir yerde “Zâhir ilmi, maddî ve beşerî ilimdir; bâtın ilmi ise ruhânî manevî ilimdir” diyen İbn Acîbe, birincisinin sayfalarca yazılı ve nakil yoluyla gelen ilim; ikincisinin ise yaşamaya ve tatmaya dayalı Allah tarafından ihsan edilen ilim olduğunu onu dilediğine bahşedeceğini belirtir. Ona göre, bâtın ilminin dille ifâde edilmesi meşakkatlidir, onun ifadesi ancak çok kez sembol ve işaretlerle mümkündür. Çünkü o, dile dayalı ilimle değil, müşâhede yoluyla bilenecek türdendir.⁴⁵ Buna göre kaynağının doğrudan Allah olması hasebiyle ve müşâhede neticesinde elde edilen bâtınî bilgi zâhirî bilgiden daha değerli ve daha üstündür.

İbn Acîbe, başka bir açıdan islâm, iman ve ihsan makamlarına mukâbil ilmi, şeriat, tarikat ve hakikat ilmi şeklinde üç kısımda değerlendirir.⁴⁶ Buna göre; şeriat ilmi, islâm makamındaki avâm için; tarikat ilmi, iman makamındaki havâs için ve hakikat ilmi de ihsan makamındaki havâssu'l-havâs için uygun olmaktadır. Müellif, şeriat ve tarikat ilmini zâhir ilmi, hakikatı da bâtın ilmi olarak tasnif eder. Burada tarikat ilmini bâtın ilmi olarak değerlendirmez. Bu hususla ilgili “Tarikat ilmi, kalplerin hâlleriyle ilgilidir. Kalpler bâtındır. Bu durumda o, nasıl bâtın ilmi olmuyor?” şeklindeki bir soruya şu şekilde cevap verir: “Kalbin hâlleriyle ilgili durumlar dille ifâde edilmekte, kelimelerle ortaya konmakta ve açıklanmaktadır. Bu açıdan tarikat ilmi, zâhir ilminden sayılmalıdır. Dolayısıyla bu zâhir ehlinin tasavvufudur. Zira bâtın ehlinin tasavvufu dille ifâde ve akılla idrak edilemez.”⁴⁷

İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-İlâhiyye* adlı eserinde de şeriat/zâhir ve hakikat/bâtın ilmi hakkında misaller vererek uzun açıklamalarda bulunur.⁴⁸ Hakikat ilminin, ruhânî ve mânâ âlemine ait bir bâtın ilim olduğunu hatırlatan İbn Acîbe, bir takım insanların sadece zâhirî ilmi kabul edip hakikat ilmini inkâr ettiğini belirtir. Aslında söz konusu kişilerin inkâr ettiği hakikat ilminin Kur'an ve Sünnet'te mevcut olduğunu ifade eder.⁴⁹ Bu bağlamda Hz. Musa

⁴² İbn Acîbe, *Mi'racü'l-teşevvîf*, 72.

⁴³ Dilaver Selvi, “İbn Aciba's way of interpreting dogmata with integrity of sharia and haqiqâ”, *Journal of Intercultural and Religious Studies* 1/1 (2011), 71.

⁴⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-İlâhiyye*, 448.

⁴⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-İlâhiyye*, 531.

⁴⁶ İbn Acîbe, *Şerhu salati'l-kutb İbn Meşîş*, 156.

⁴⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-İlâhiyye*, 531.

⁴⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-İlâhiyye*, 522-532.

⁴⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-İlâhiyye*, 452.

ile Hz. Hızır kıssası onun delilidir. “*Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve kendisine tarafımızdan bir ilim (ilm-i ledün) öğretmiştik.*”⁵⁰ Âyetinde geçen “İlm-i ledün” Allah tarafından kula hibe edilen ilim olduğunu ve iki kısma ayrıldığını belirten İbn Acîbe, bu ilmin bir kısmının varlıkların sırrını öğrettiğini ve her şeyin sahibi yüce Allah’ı tanıttığını, diğer kısmının ise kaderin ve meydana gelen hadiselerin sırrını açtığını söylemektedir. Ona göre muteber olan, birinci kısımdır.⁵¹ İbn Acîbe’nin bu ifâdeleri meydana gelen olayların - Hz. Musa ile Hz. Hızır kıssasında olduğu gibi- zâhir boyutunun yanı sıra bâtın boyutunun da varlığını göstermektedir. Bâtın boyutunun Allah tarafından kula hibe edilen özel bir bilgi ile bilinebileceğini ortaya koymaktadır.

İbn Acîbe, şerîat ile hakikat arasında bir zıtlık değil birbirini tamamlayan bir bütünü farklı görünüşleri oldukları kanaatini taşır, bu konuda şöyle der: “Şerîat, Allah’ın emriyle zorunlu kılınması bakımından hakikatin kendisidir. Hakikat de şerîat cihetinden yükümlü kılınması açısından şerîatın kendisidir.”⁵² Aslında İbn Acîbe’nin görüşüne göre, din bütünüyle şerîatla hakikatten oluşmaktadır. O, bu görüşüne, “*Yapmış olduğunuz salih amellere karşılık girin cennete*”⁵³ meâlindeki âyeti ve Hz. Peygamber’in, “Sizden hiç kimse ameli ile cennete giremez” sözüne Sahabenin, “Siz de mi giremezsiniz ya Resûlellah!” diye sorduklarında. Hz. Peygamber’in, “Evet, ben de (sadece amelimle cennete giremem); ancak Allah beni rahmetiyle sarar (ve öylece cennetine koyar)”⁵⁴ hadisini delil olarak nakleder. İbn Acîbe’ye göre, söz konusu âyet ve hadiste, şerîatla hakikatin arası birleştirilmiştir. Şöyle ki, kulun yaptığı bir ameli kendisine ait görmesi şerîattır. Ancak o ameli kulda icra eden aslında Allah olduğu için, amelin kula ait olmadığını söylemek hakikattir. Buna göre âyet, ameli kula ait gösterme noktasından olayı şerîatın diliyle ifâde etmiştir. Hâlbuki o amel, Allah’ın kuluna bir lütuf ve nimetidir. Zira Allah’ın bir ameli kulda yaratıp sonra onu kula ait göstermesi, O’nun kula ihsan ettiği nimetinin tamamındandır. Hadis-i şerif ise durumu hakikat diliyle ifâde etmiştir.⁵⁵ Bu durumda din, bütünüyle şerîatla hakikatten oluşmaktadır. Kur’an bir şeyi, şerîat diliyle ifâde ettiği vakit, Hz. Peygamber’in sünneti onun hakikat yönünü ortaya koymaktadır. Sünnet-i seniyye bir durumu şerîat diliyle ifâde edince, Kur’an onun hakikat yönünü belirtmektedir. Burada şeriatle hakikat arasında bir zıtlık değil birbirini tamamlayan bir durum söz konusudur.

Bunlara ilaveten İbn Acîbe, sâlik için zâhir ve bâtın ilmini veya şerîat ve hakikat arasında cem etmeyi zorunlu görür ve bunu ısrarla savunur. Mürid için zâhirinin şerîatle ve bâtınının hakikatle olması gerektiğini belirtir.⁵⁶ Hatta şerîatın hakikat üzerine hâkim olduğunu ileri

⁵⁰ *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Kehf 18/65.

⁵¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-ilâhiyye*, 452.

⁵² İbn Acîbe, *Mi’racü’l-teşevvüf*, 73.

⁵³ en-Nahl 16/32.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001), “Rikak”, 18; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1991), “Münafikîn”, 71-73.

⁵⁵ İbn Acîbe, *el-Babru’l-medîd*, 3/123-124.

⁵⁶ İbn Acîbe, *İkâzî’l-bimem*, 13.

süren İbn Acîbe, bunun aksinin uygun olmadığını şöyle ifade eder: “Zira ne zaman şerîat iptal edilip sadece hakikat izhar edilse, Hallac’ın başına gelen durum gibi, şerîat onun katline hükmeder. Dolayısıyla insan hakikate tarikat yoluyla ulaşmalıdır.” Bu da şerîatın zâhirini tahkik etmeyle gerçekleşir. Bu duruma İbn Acîbe, “*Evlere kapılarından girin.*”⁵⁷ meâlindeki âyeti delil getirerek hakikat evine ancak şerîat ve tarikat cihetiyle girileceğini ısrarla vurgulamaktadır.⁵⁸

Öte yandan hakikati, şerîatın özü ve hulasası gören İbn Acîbe, hakikatle şerîatın ruhla beden misali olduğunu, şerîatın bedeni, hakikatın ruhu temsil ettiğini belirtir. Ona göre, “Hakikatsiz şerîat, ruhsuz beden; şerîatsız hakikat ise bedensiz ruh gibidir. Biri ancak diğeri ile ayakta durur.” Aslında şerîat ilmiyle hakikat ilminin arasında aykırılık yoktur fakat içerikleri, konuları ve tahsili bakımından aralarında farklılık vardır. Bu durumda İbn Acîbe'nin şerîat ve hakikat yaklaşımı, aslında diğer sûfî müelliflerden farklı değildir. O'na göre şerîat, hüküm bildirirken, hakikat mârifet öğretir. Başka bir ifade ile şerîat, kulun vüsatında ve sorumluluğunda olan amel, hüküm ve hâlleri dile getirirken hakikat ise yüce Allah'a ait hüküm ve tecellileri konu eder. Aslında ikisi de haktır. Mümin, hakikate iman etmekle sorumluluktan kurtulurken, şerîata ise iman ettikten sonra, emredilen ameli bilmesi ve onu uygulaması gerekmektedir.⁵⁹ Bu ifadelerle göre İbn Acîbe, zâhir ilmi ile bâtın ilminin durumunu, bedenle ruh arasındaki ilişkiye benzetir ve zâhir ilminin bedeni, bâtın ilminin ise ruhu temsil ettiğini düşünür. Buna göre, hakikatsiz şerîat ilmi, ruhsuz beden; şerîatsız hakikat ilmi ise bedensiz ruh gibidir. Biri ancak diğeri ile ayakta durmaktadır.

Ayrıca İbn Acîbe, zâhirî ilme uymadan bâtın ilminin hakikatine ulaşamayacağını ve zâhirî ilmin desteklemediği bâtınî hâl ve ilimlerin de batıl olduğunu belirtir.⁶⁰ Bu bağlamda İbn Acîbe, “Kim, tasavvuf yoluna girer fakat fikhî öğrenmezse zındık olur. Kim de fikhî öğrenir fakat tasavvufun hedefe aldığı şeyleri (mârifet, ihlas ve edebi) öğrenmezse fasık olur. Kim de tasavvuf ve fikhî birlikte öğrenirse hakikati bulur”⁶¹ şeklindeki sözü aktarır. İbn Acîbe, *İkâzî'l-Himem* adlı eserinde, “*Nefsinin arzusunun ilâh edinen [...] kimseyi gördün mü?*”⁶² meâlindeki âyetle ilgili önce zâhirî ve sonra bâtınî mânâyı verdikten sonra bâtın ehlinin yaptığı yorumu tenkid ederek bunun âyetin zâhirî mânâsı ve bağlamının dışında bâtınî bir yorum olduğunu belirtir. Zâhirî mânâ gözetilmediğinden yapılan yorumun doğru olmadığını savunması takdire şayandır. Zira mârifet yoluyla elde edilen bilgi ve hallerin mutlaka şerîatın onayından geçmesi gerektiğini, aksi takdirde bunun kabul edilemeyeceğini vurgulamaktadır.⁶³ Bu sebeple İbn Acîbe, sâlikin hakikat ilmini öğrenebilmesi için öncelikle zâhirî ilimle desteklenmesini gerekli görmektedir. Bir başka ifadeyle sâlik, öncelikle şerîat ve tarikat ilmini öğrenmelidir. Mürid zâhirini ve bâtınını edeple süsleyip hakikat ilmini öğrenmeye uygun

⁵⁷ el-Bakara 2/189.

⁵⁸ İbn Acîbe, *İkâzî'l-himem*, 423.

⁵⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhîyye*, 523-524.

⁶⁰ İbn Acîbe, *Şerhu salati'l-kutb İbn Meşîş*, 155-156.

⁶¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhîyye*, 138.

⁶² el-Câsiye, 45/23.

⁶³ İbn Acîbe, *İkâzî'l-himem*, 338.

seviyeye gelene kadar şeyhi ona hakikat ilmi öğretmemelidir. Aslolan bu sıranın gözetilmesidir. Zira kimin manevî yoldaki ilk hâli parlak olursa, son hâlinin de aynı şekilde parlak olacağı ifade edilmektedir.⁶⁴ Dolayısıyla geçen ifadelere göre, zâhirî/şer'î bilgiyi öğrenmeden bâtın/hakikat bilgisine yönelen kimse, zâhirî ve bâtınî bilgiyi de elde edemez. Buna göre, manevî yolun başlarında zâhirî bilginin önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Tarikata intisap etmeden evvel İslâmî ilimlerdeki bilgisini derinleştiren İbn Acîbe, tasavvufî hayata girdikten sonra da dinin zâhirî hükümlerine bağlı kalmaya önem vermiş, bâtın ilmine ancak zâhir ilimleriyle ulaşacağına inanmıştır.

İbn Acîbe'nin değerlendirmelerinden anlaşılan, ilim ile mârifet arasında kaynağı bakımından farklılık bulunmaktadır. Aralarındaki en önemli fark ise ilim öğrenmeye gerçekleşirken mârifetin, rabbanî sırların mûkaşefe ve müşâhede ile mümkün olmasıdır. Başka bir ifâde ile zâhirî ilim, ulemanın nazarî bilgisini ifâde ederken mârifet, ilimden sonraki ileri bir mertebe olarak yüce Allah'ın uluhiyeti hakkında olan bir idraktır. Bu bağlamda mârifet bilginin içselleştirilmiş ve hakikate ermiş hâlini ifâde eder.

3. Mârifeti Elde Etme Yöntemi

İbn Acîbe'ye göre, tasavvufun gayesi mârifeti elde etmektir. Bunun için, kişi iç âlemini (kalbi) bütün kötü ve düşük huylardan temizleyip onu her türlü güzel ahlâk ile süslemelidir. Kalp, kötü ahlâk ve sıfatlardan temizlenip faziletli ahlâkla süslenince, üzerinde nurlar parlar ve ilâhî sırlar gözüktür; böylece irfan ilmine ait hakikatler ve rabbânî sırlar ortaya çıkar. Neticede kişi müşâhedeye dayalı bir mârifeti elde eder ve ihsan makamına ulaşır. Bu durum tasavvuf ilminin özü ve semeresidir.⁶⁵

Müellif, müşâhede ve apaçık görme dediği “ıyân” yönteminin mârifeti elde etmek için en doğru yol olduğunu belirtir. Bunun alternatifi olan delil ve burhan yönteminde aklın kullanıldığını ifâde eder. Ona göre, aklî-burhanî yöntem sadece yakînî elde etmeye kadardır. Şuhûdî ve ıyânî yöntem ise kesin yakîne (hakka'l-yakîn) ve temkine götürmektedir. Şuhûdî yöntem kadîm mânâları müşâhede eden basîretle gerçekleşir. Bunun aksi olan burhanî yöntemin vasıtası kalp gözü (basîret) değil baş gözüdür. Söz konusu basar/baş gözü ise sadece sonradan yaratılanları (hâdis) ve somut varlıkları görmektedir.⁶⁶

Şimdi İbn Acîbe'nin, mârifeti elde etmede aklın konumu, önemi, özellikleri, tanımı ve sınırlılığı konusundaki yaklaşımlarını inceleyelim.

3.1. Mârifet-Akıl ilişkisi

Sûfî müellifler, akıl ötesi, metafizik alanında aklın hüküm veremeyeceğini, şayet hüküm verirse bunun bir anlamı ve değeri olmayacağını belirtirler. Çünkü metafizik alanın aklın bilme ve hüküm verme sınırının ötesinde olduğu kanaatini taşırlar. Söz konusu alanda akıl ve mantıktan çok keşf ve ilhama dayanılması gerektiğini ifâde etmektedirler.⁶⁷

⁶⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 410.

⁶⁵ İbn Acîbe, *el-Febrese*, 44-45.

⁶⁶ İbn Acîbe, *el-Babru'l-medîd*, 1/192.

⁶⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve tenkît* (İstanbul : Mavi Yayıncılık, 2011), 190.

İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, adlı eserinde latîf sırları idrakte aciz olan aklın vasıflarından bahseder. İnsanların, aklın genel ve özel vasıfları hakkında, mahallinin nerede ve hakikatinin ne olduğu konusunda hayrete düştüklerini ifâde eder.⁶⁸ Müellif akılı, yararlıyla zararlının kendisi sayesinde ayırt edildiği nur ya da “nefsin kendisiyle zorunlu ve teorik ilimleri öğrendiği ruhânî nur” şeklinde tanımlar.⁶⁹ İbn Acîbe, aklın işlevini, kalp ile beyin arasında taksim eder. Mahallinin kalp olduğunu, ışığın dimağa ulaştığını vurgular ve bunun delili olarak insanın beynine vurulduğu zaman aklın gittiğini örnek verir.⁷⁰ Öte yandan İbn Acîbe'ye göre, akıl zamanın mazi, müstakbel ve hâl boyutuyla kayıtlıdır. Akıl olmadığı takdirde zaman bir bütündür, cüzü ve kısımları yoktur. Yani akılı olmayan kimseler için zaman eşit seviyededir. Buna delil olarak akılı olmayan ve aklını kaybeden kimselerin zaman anlayışlarının olmadığı gösterilir.⁷¹

Aklın metafizik alanda sınırlı olduğunu belirten İbn Acîbe, onun görünür âlemin ötesine nüfuz edemeyeceğini çünkü kâinatı yaratanı müşâhedede kusurlu olduğunu ısrarla vurgular. Ona göre, aklın sınırı duyu organları ile bilinen ve idrak edilen alandır. Dolayısıyla akıl, kâinatı ve içindekileri delil getirerek kâinatı yaratanı müşâhedeye güç yetiremez. Zira mânâların sırları akıl dairesinin dışındadır.⁷² Başka bir ifadeyle aklın, sırlar sahasını bilmesi ve bu alanı idrak etmesi mümkün değildir. Metafizik meselelerde akıl red ve kabul arasında telef olup gider. Bundan dolayı sırlar sahasında akıl, şeriatın hükümlerine bağlı olmalıdır. İbn Acîbe'nin ifadesiyle “Şayet (akıl) şeriat nuruyla desteklenmez ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ittiba etmez ise sapar ve saptırır.”⁷³ Yine İbn Acîbe başka bir yerde, aklın nebevî mesaja tabi olmasını ve ona biat etmesini öğütler. “Eğer akıl tabii mecrasında kullanılmazsa, bu ümmet içinde dalalette olan yetmiş iki fırkadan Mutezile, Kaderiyye, Cehmiyye ve benzerleri, ayrıca önceki filozoflardan tabiatçılar ve benzerleri gibi dalâlette” olacağını ifâde eder. Söz konusu fırkaların dalâlette olmalarının sebebi vahye tabi olmamaları ve onu küçümsemeleridir.⁷⁴ Şu hâlde akıl, kendisi gibi sonradan yaratılan varlıklar alanında işlev görmelidir. Çünkü aklın bir sınırı vardır ve bunu aşmaması gerekir. Bir başka ifadeyle aklın ilim ve idrakte ulaştığı son nokta, kâinattaki bütün varlıkların bir yaratıcıya (sanatkâra) muhtaç olduğunu bilmektir. Akıl, kâinattaki sanatı kabul eder ve onu sanatkârına nispet eder. Ayrıca bunun dışında, akılla bilinecek unsurlar da aklın ilim ve idrak sahasına girmektedir.⁷⁵

İbn Acîbe'nin aklın sınırlı oluşuyla ilgili ele aldığı diğer bir görüşü şu şekildedir: Akıl bazen nefsin riyazeti ve tezhibiyle bazı mânâları idrak edebilir ve Hakk'ın kudretini

⁶⁸ Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî eş-Şazeli İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî (el-Letaifü'l-İmaniyyeti'l-melekutiyye ve'l-hakaikü'l-İhsaniyyeti'l-ceberutiyye fi resaili'l-Arif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acibe Hasenî* içinde), thk. Asım İbrahim Keyyâlî (Beyrut : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 107.

⁶⁹ İbn Acîbe, *Mi'racü'l-teşevvüf*, 48.

⁷⁰ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, 2006, 107-108.

⁷¹ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, 2006, 108.

⁷² Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî eş-Şazeli İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, thk. Muhammed-el Adlûnî el-İdrisi (Rabat : Dârü's-Sekâfe, 2013), 94.

⁷³ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, 2013, 95.

⁷⁴ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, 2013, 95-96.

⁷⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 113.

keşfetmeye güç yetirebilir. Ancak diğer yandan, gerçek ubûdiyeti başaramadığı gibi, “tevhid-i has” makamında fenâ hâlini yaşayamaz ve varlık kirinden de tamamen kurtulamaz.⁷⁶ Yine müellife göre, akıl insanı iman derecesine ulaştırabilse de Allah’ın zâtını ve sıfatını idrake güç yetiremez. Bu bağlamda İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd* adlı tefsirinde “Göklerde ve yerde neler var, bir baksamıza.”⁷⁷ meâlindeki âyeti, işâri olarak şu şekilde yorumlar: “Allah, nazar ve ibret ehline, göklerde ve yerde olan sırlara ve nurlara bakmalarını emreder. Onlara, zâtına ait sırları ve ilâhî sıfatların nurlarını müşâhede etmeyi, eşyanın ince perdesinin gerisindeki mânâyâ bakmayı, zâhirî madde ve şekilde kalmamalarını emreder.” Zira fenâ ve bekâ makamlarına ulaşmış kimseler, eşyanın iç yüzüne dalar, içinde saklı olan hakikati görür ve böylece mânâyâ ulaşır. Dolayısıyla bunlar müşâhede ehli yani eşyanın perde gerisindeki hakikatini gören kimselerdir. Oysa eşyanın zâhirinde/maddesinde kalan kişi onun içindeki sırra ulaşamaz. Çünkü bu kimse aklını kullanmakla yetinir ve hakikatin böyle olduğuna iman ve tasdik etmekle kalır. Bu da bir yönden tefekkür etme ve ibret alma yolu sayılmaktadır.⁷⁸ Burada İbn Acîbe’nin eleştirdiği ve reddettiği akıl, metafizik konuları bilme ve değerlendirme hakkını ve yetkisini kendisinde gören nazârî/teorik akıldır.

Bütün bunlara rağmen, akli mârifete vesile olması açısından önemli gören İbn Acîbe, aklın önemine dair geniş açıklamalarda bulunur. O, manevî yolda sülûk eden mürid için aklın sınırlı olduğunu, fakat bunun müride has bir durum olduğunu çünkü manevî yolda müridin, vuslatı için öncelikle aklını, amelini görmemesi gerektiğini belirtir. Diğer yandan işlerini özenle yapmak, akli ve nakli deliller çıkarmak ayrıca Allah’ı tanımak ve O’na ibadet etmek için akli önemli görmektedir.⁷⁹ Bu bağlamda İbn Acîbe, aklın önemi ve değeri sadedinde birçok açıklama yapar. Eşyanın duysal alanıyla, istidlâlî delil getirme ve şerîatın zâhirî yönüyle ilgili akli kullanma hususunda birçok hadis zikreder: “Kişinin aslı akıldır. Akli olmayanın dini de yoktur.”⁸⁰ İbn Acîbe’nin söz konusu hadisi ve buna benzer diğer hadisleri rivayet etmesi, başka bir ifâde ile eserlerinde akli övücü hadislere yer vermesi, aklın değerli olduğunu göstermesi açısından önemli birer delildir.⁸¹ Yine İbn Acîbe, akla önem vermesi ile ilgili son olarak: “Eğer kişi, iman makamını delil ve burhan yöntemiyle tashih etmek isterse akli kullanması kemaldır, onunla idrak edilecek delilleri kullanmak ise vaciptir. Eğer şerîat nurları, Kitap ve Sünnet ile akli destekler ise bu en mükemmel olur” der.⁸² Dolayısıyla akli aşan bir alan olan metafizikte kafa karışıklığına sebep olan akıl, his âlemi alanıyla, delil getirme ve şerîat âlemiyle ilgili işler için vazgeçilmez bir araçtır. Ayrıca o, ilâhî hitabı anlama ve algılama için önemli bir vasıtaadır.

⁷⁶ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüsterî*, 2013, 97.

⁷⁷ Yunus 10/101.

⁷⁸ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 2/501.

⁷⁹ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüsterî*, 2013, 101.

⁸⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Ali b Muhammed İbn Hacer Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bi-şevâidi'l-mesânidi's-semâniye*, thk. Ömer İman Ebû Bekr (Riyad : Dârü'l-Âsime, 2000), 12/95.

⁸¹ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüsterî*, 2013, 101-102.

⁸² İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüsterî*, 2013, 103-104.

Netice itibariyle İbn Acîbe, mârifete erişmede aklın yetkinlik alanının sınırlı olduğunu düşünür. Ona göre, akıl Hakk'ı mârifetten ancak şunu anlar: "Her sanat, onu yapan birine muhtaçtır. Bu kâinat da bir yaratıcıya muhtaçtır. O yaratıcı yüce Allah'tır."⁸³ Bu bağlamda, akıl, yaratılan varlıklara bakarak elde ettiği bilgiyle onları yaratan Zât'ın tek, ezeli, ebedî, kudret ve hayat sahibi ve diğer bilinen sıfatlara sahip olduğu sonucuna varır. Şöyle ki zâhirî eserler üzerinden delil getirme yoluyla aklî mantık daima sebebi müsebbibe bağlar ancak müşâhede ve mânâların sırlarını idrak etmekte sınırlıdır. Zikrettiğimiz sanatın sanatçıya muhtaç olduğunu göstermek cihetinden istidlalin işlevselliği olmakla birlikte aklın kâinatın his perdesini yarıp geçemediği için bir başka deyişle aklın maddi alanı aşamadığından, Hakk'ı müşâhede etmesi ve mânâların sırlarını idrak etmesi mümkün değildir.

3.2. Mârifet-Kalp İlişkisi

Tasavvuf literatüründe bilginin kaynağı kalptir. Ancak kalp aklın karşıtı değildir. Bir yere kadar akılla iç içedir. Akletme kalbin bir işlevidir, düşünceyi üreten aklın kaynağı da kalptir. Metafizik konularda kalbin akli aşığı söyleyen sûfiler bu konuda kalbin sezgisini esas almışlardır.⁸⁴

İbn Acîbe, aklın metafizik konulardaki hakikatleri ihata edemeyeceğini ve bu konularda yetersiz kaldığını açıkladığı gibi, aynı zamanda sûfinin seyr u sülûktaki yegâne gayesi olan mârifet sahibi olmak ve hakikatleri elde etmek için başka idrak kuvvetlerini kullanmak gerektiğini söylemektedir. Söz konusu bu idrak kuvvetlerinden biri kalpte bulunan basîrettir. Bu sebeple İbn Acîbe, kalp hakkında konuşurken, onu salt bedenimizin bir uzvu olarak görmez. Ona göre kalp, mârifet mahalli ve basîretin kaynağıdır. Ayrıca mârifete ulaştırıcı nur da kalpte bulunmaktadır. Bu nurla salık keşf eder ve hakikatlere nail olur. Filozoflar, fukaha ve mütekellimler mârifetin akılla idrak edildiğini savunsalar da İbn Acîbe ve müellifler aklın kullanılmasının yanında mârifet için kalbin önemini ısrarla savunurlar. Zira kalp sûfinin keşfine vesiledir. Sâlik kalbini zikir, fikir, mücâhede ve benzeri şeylerle harekete geçirdiği takdirde içinde gizli olan manevî ilimler ortaya çıkar. Dolayısıyla onlardan da mârifet ilmi elde edilir.⁸⁵ Başka bir ifâde ile kalbi çirkin huylardan temizleyip onu faziletli ahlâkla süsleme amelîyesi, Cenab-ı Hakk'ı gerçek bir mârifetle tanımaya hazırlamak içindir. Bu mârifet, bizzat tadarak elde edilen manevî keşif ve müşâhedeyle dayalı olan mârifettir.⁸⁶ İbn Acîbe'nin manevî silsilesinden olan Atâullah İskenderî de bu konuda benzer bir düşünceye sahiptir. Ona göre, temizlenen ve arınan kalp mârifete hazır hâle gelir. "Belki nurlar sana vârid olur da kalbini eserlerin suretleriyle dolu bulur, bundan dolayı kalbinden uzaklaşır. Kalbini başka şeylerden temizle ki mârifet ve sırlarla dolsun."⁸⁷ Görüldüğü gibi, bu ifadelerle göre mârifete ulaşabilmek için kâmil manada kalbin masivâdan arındırılması şarttır. Dolayısıyla sâlik nefsinin tezkiye ve

⁸³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 510.

⁸⁴ Süleyman Uludağ, "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/232.

⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 119.

⁸⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 95.

⁸⁷ Ebü'l-Fazl Taceddin Ahmed İbn Atâullah el-İskenderî, *Tacî'l-arnus el-havi li-tehzi'bi'n-nüfus* (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2008), 32.

kalbini tasfiye ettikten sonra mârifet gerçekleşebilir. Bu durumda kalp, mârifeti elde etmede idrak ve bilgi vasıtası haline gelmektedir.

İbn Acîbe, şuhûdî/ıyânî yöntemin dayanağı olan basîretin açılması için kalbin büyük bir öneme sahip olduğunu belirtir. Ona göre, sûfînin mârifeti, kalbin Allah'a meyiletmesi suretiyle başlar. Allah'a yönelen kalp temizlenmesi ölçüsünde onda mârifet nuru artar. Çünkü mârifet, kalpte bir nurdur, ondan şua olarak doğar ve sadra yayılır.⁸⁸ Kalpten çıkan bu nur sadrı aydınlatır ve basîret gözünün açılmasını sağlar. Böylece bu nur kalbin istikrarını ve gördüğüyle tatmin olmasını sağlar. Buna da “yakîn” denir.⁸⁹

İbn Acîbe'ye göre “Basar bedeninin bakışı olduğu gibi, basîret de kalbin bakışıdır.” Başka bir anlatımla basîret nuranî ve latîf mânâları görürken basar ise vehmî, zulmanî ve kesafetli maddiyatı görmektedir.⁹⁰ Basîreti tamamen açılan kimsenin nuru, basar nurunu ihâta eder. Böylece kişi ezeli mânâların sınırlarını görür. Aksi durumda yani basar basîrete baskın olursa kişi sadece maddi alanı idrak edebilir.⁹¹ Geçen bu ifadelerle göre göz maddî, cismanî varlıkları görürken, basîret latîf unsurları görür ve kâdimi idrak eder. İbn Acîbe'ye göre basîretin açılması ve mârifetin elde edilmesi salt sâlikin çabasıyla değil ilâhî bir ikram sayesinde olmaktadır. Şöyle ki Allah kulun basîretini açmayı dilediğinde onu, zâhirde hizmetiyle, bâtında ise muhabbetiyle meşgul eder. Böylece kalpteki muhabbet ve zâhirdeki hizmetin artışına göre basîret nuru artar. Basîret nurunun fazla güçlenmesiyle gözün görmesine baskın gelir, hatta göz de basîret gibi kâdim nurları ve ince/latîf mânâları görür hale gelir.⁹² Dolayısıyla burada basîret, mânâları idrake hazırlayıcı bâtınî kuvvettir. Onun vasıtasıyla işlerin hakikati doğrudan görülür ve yakînen idrak edilmektedir.

İbn Acîbe, *İkâzî'l-Himem* de “şuâu'l-basîre”nin (basîret ışığı), ilme'l-yakîn nurundan, “ayne'l-basîre”nin ayne'l-yakîn nurundan ve “hakka'l-basîre”nin ise hakka'l-yakîn nurundan doğduğunu belirtir. Burada basîret aşamalarında düzenli bir terakki söz konusudur. Önce “ilme'l-yakîn”e ardından “ayne'l-yakîn”e ulaşılır, son olarak “hakka'l-yakîne terakki edilir. İbn Acîbe'ye göre “ilme'l-yakîn”, burhan ve delil ehli; “ayne'l yakîn” keşf ve beyan ehli; “Hakka'l-yakîn” ise şuhûd ve ıyân ehli içindir.⁹³ Ancak İbn Acîbe, gerçek bir mürşidin gözetimine girmeden, kişinin müşâhedeye ulaşamayacağını ve gerçek bilgiyi elde edemeyeceğini ileri sürer. Zira irfanî bilgiler, herkese açılmaz; onlar nakil ve akıl yoluyla değil, müşâhedeye ulaşmış ve temkin halini elde etmiş sâfî kalp yoluyla elde edilir. Bu da gerçek bir mürşidin rehberliğiyle mümkündür.⁹⁴

Öte yandan İbn Acîbe, mârifete ulaşmak için “terakkî”/yükseliş ve “tedellî”/iniş olmak üzere iki süreçten bahsetmektedir. Söz konusu bu iki süreç İskenderî'nin *Hikem*'inde de

⁸⁸ İbn Acîbe, *İkâzî'l-bimem*, 332 vd.

⁸⁹ İbn Acîbe, *İkâzî'l-bimem*, 89.

⁹⁰ İbn Acîbe, *İkâzî'l-bimem*, 88.

⁹¹ İbn Acîbe, *İkâzî'l-bimem*, 29-30.

⁹² İbn Acîbe, *İkâzî'l-bimem*, 29.

⁹³ İbn Acîbe, *İkâzî'l-bimem*, 89.

⁹⁴ İbn Acîbe, *el-Babru'l-medîd*, 2/471.

geçmektedir.⁹⁵ Ancak İbn Acîbe'nin düşüncesinde bu iki süreç birinin devamı niteliğindedir. Söz konusu süreçleri tamamlayan salık, bekâ makamında temkin haline ulaşır ve marifete erişmiş olur.⁹⁶ Başka bir yerde İbn Acîbe, mârifete ermek için “terakkî” sürecini tevhid kavramı ile ilişkilendirerek açıklamaktadır. Mârifet ile tevhid ilişkisi konusunda İbn Acîbe'nin dikkat çektiği husus, sâlikin seyrindeki yükselişini fenâ tecrübesi/hâli ile açıklıyor olmasıdır. Ona göre, sâlikler önce “tevhid-i e'fal”de fâni olurlar, böylece Allah'tan başka fâil görmezler. Bu hâl, salihlerin gayesi ve hedefidir. Ardından “tevhid-i sıfat”ta fâni olurlar. Bu hâl sahibi, hakikatte Allah'tan başka Basîr, Mütakellim, Sem'i, Mürid, Kadir ve Hay olmadığını idrak eder, sonra “tevhid-i zat” makamına ulaşır. Bu makam sahibi, Allah'tan başka bir varlık görmez.⁹⁷ “Terakkî” süreciyle yükselme bu şekilde son bulur. Ancak bu yükseliş süreci insanı fenâ makamına kadar vasıl eder. Dolayısıyla sûfî bu makamda tam kâmil bir insan olamaz. Zira kemalâtı elde etmek, başka bir ifâde ile tam bir mârifet sahibi olmak için sâlikin, ilk başladığı yere tekrar dönmesi gerekmektedir. Bunun için sâlik “tedellî” sürecini uygulayarak bekâ makamına vasıl olmalıdır. Bekâ makamına vasıl olması için sâlik, bir kez daha mülk veya his âlemine tedellî/inzal ederek gayb ve hissî/maddî âlemi birlikte idrak etmelidir ki böylece fenâ ve cezbeden sonra eseri şuhûda dönerek kâmalatı elde etmiş olsun.⁹⁸

İbn Acîbe'nin geçen ifadelerine göre bekâ makamında olanlar Hakk'ın eserlerinde zât'ı müşâhede eden kemâlat sahibi kimselerdir. Başka bir deyişle bekâ makamında sâlik, manevî sarhoşluktan uyanıp kendine geldiğinde bedenlerle ruhları, madde ile mânâyı ve kudret ile hikmeti birbirinden ayırır, ayrıca her biri için gereken vazifeyi hakkı ile yerine getirir.

Özetle diyebiliriz ki, İbn Acîbe, Allah'ı tanıma konusunda, en kısa yolun burhan ve delil yöntemi değil, müşâhede ve ıyânî yöntemi olduğunu savunur. Müellife göre, seyr u sülûk yolunda, önce aklî yöntemi takip etmek ve sonra da bu yöntemi terk etmek gerekir. Zira İbn Acîbe, aklî/nazarî yolda hakikatleri idrak etmek için yeterince aklın gücünden yararlanmanın gerekli olduğunu belirtir. Fakat aklın tıkanıdığı ve yetmediği yerde, mârifet alanı olan tecellilerde kalbe ve basîrete geçilmesi gerektiğinin altını çizer. Ayrıca İbn Acîbe, aklî/burhanî ve şuhûdî/ıyânî yöntemin semeresi için ilim ve ameli şart görür. Ona göre, bu yöntemler arasında bir kopukluk yoktur, biri diğerine hazırlık görevi görmektedir.

3.3. Mârifet-Nur İlişkisi

Sûfîler başta olmak üzere başka düşünürler de nurun etkisi üzerinde durmuşlardır. Genel olarak aklın ve kalbin nurla aydınlanması neticesinde bir değişim geçirmesi ve yeni bilgilerle tanışması dile getirilmiştir. Burada mârifetin ve yükselişin nurlarla gerçekleştiğini dile getiren anlayış söz konusudur. Gazzâlî'nin aklın kendisini göze nisbetle bir nur olarak görmesi⁹⁹ veya İbn Arabî'nin (öl. 638/1240) bilme yetilerinin ve mârifetin sebebinin nur olduğunu ifâde etmesi böyledir. Ona göre bu nur, duyulur nesnelere nispetle duyum,

⁹⁵ İbn Ataullah el-İskenderî, *Hikem-i Ataiyye*, çev. Yahya Pakış (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009), 224.

⁹⁶ İbn Acîbe, *Şerhu salati'l-kutb İbn Meşîş*, 150.

⁹⁷ İbn Acîbe, *Şerhu Nûmiyyeti's-Şüştîrî*, 2013, 86.

⁹⁸ İbn Acîbe, *Şerhu salati'l-kutb İbn Meşîş*, 151.

⁹⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envar ve misfatü'l-esrar*, thk. Abdülazîz İzzeddi Seyrean (Beirut : Âlemü'l-Kütüb, 1986), 122.

kavramlara nispetle akıl, keşfi bilgiye nispetle de kalp ismi alır. Neticede herhangi bir düzeyde ve yöntemle bilmek nurla aydınlanmaktan başka bir şey değildir.¹⁰⁰

Diğer yandan nurla aydınlanma teorisi genelde İshrâkiliği çağrıştırmaktadır. İshrâkîlik, Şihâbüddîn Sühreverdî (öl. 587/1191) tarafından “hikmetü'l-İshrâk” adıyla sistemli ve mükemmel biçimde ortaya konulan¹⁰¹ mistik ve teosofik felsefe kabul edilmektedir. Bu sisteme göre, hakikate ulaşmanın birbirini tamamlayan iki yolu vardır: Bunlar nazar ve tefekkürü dayanan “bahs”; kulluk, çile çekme ve ahlâkî arınmada en yüksek düzeye ulaşmayı ifade eden “teellüh”tür.¹⁰² İshrâkî felsefede sistemin bütününe etkin olan nur apaçık olduğu için tarife gerek kalmadan anlaşılır bir ilkedir. Fârâbî ve İbn Sinâ'nın sudur teorisindeki akılların yerini İshrâkîlik'te nurlar almıştır. Buna göre nurlar hiyerarşisinin başında nurlar zincirinin kaynağı olan nurlar nuru Allah bulunmaktadır.¹⁰³ Dolayısıyla İshrâkîlik'te varlık ve bilgi nazariyesi nur ve işrâk terminolojisine dayalı olarak şekillenmiştir. Nuru çağrıştıran etkinliğin hemen hiçbir zihinsel renk taşımayıp, ruhsal ve nefsî arınma odaklı olmasıyla felsefeden ayrılır. Sühreverdî, sezgisel ya da mistik felsefe (teellüh) ile analitik felsefeyi (bahs) kendisinde bir araya getiren kimsenin önder olduğunu, onun Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğunu söyler. Dolayısıyla Şihâbüddîn Sühreverdî'ye göre, gerçek bilge bu iki tip felsefeyi kendinde toplayandır.¹⁰⁴

İbn Acîbe de işrâkîlikte mevcut nur terminolojisini anımsatan bir şekilde mârifete yükseliş aşamalarında etkin olan nurlardan bahseder. Bunlar islâm ve iman makamı için olan teveccüh nurları ve ihsan makamı için olan muvâcehe nurlarıdır. Ona göre, Allah kulu kendine vasıl etmek istediğinde önce onu zâhirî amel nurlarıyla kendisine yöneltir, bu ameller islâm makamındakiler içindir. Söz konusu nurlar onu zâhirî amele sevk eder, böylece kul amelden zevk almaya başlar. Sonra Allah bâtinî amel nurlarıyla kuluna yönelir, iman makamındakiler için olan bu bâtinî ameller de ihlas, sıdk, tuma'nine ve Allah'a yakınlıktır. Bu makamda kul mâsivadan uzaklaşarak Allah ile ünsiyeti tercih eder. Ardından murâkabe makamında temkin sahibi olur. Bu makamdaki nur öncekilerden daha büyük ve olgundur. Sonra Hak Teâlâ, müşâhede nuruyla kula yönelir, bu muvâcehe nurunun başlangıcıdır ve bu yöneliş sadece ruhla olur. Bu makamda salık dehşet, hayret ve sekre düşer. Şayet sâlik manevî sarhoşluğu (sekr) aşar, cezbeden uyanır (sahv) ve müşâhededeki temkin hâlini alırsa, Hakk'ı tanır ve bekâ makamına döner. Böylece kul Allah için ve Allah ile olur.¹⁰⁵

İbn Acîbe'nin başka bir eserinde söz konusu nurlar; yeni başlayan/mübtediler için teveccüh/yönelme ve vâsıl olanlar için de muvâcehe nurları olarak anılmaktadır. İbn Acîbe bu durumu şöyle ifade eder: “İlkler (mübtediler) nurlar içinken, diğerleri (vâsıl olanlar), nurlar

¹⁰⁰ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, 143.

¹⁰¹ İlhan Kutluer, “Sühreverdî Maktûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/36-40.

¹⁰² Mahmut Kaya, “İshrâkiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/435.

¹⁰³ Kaya, “İshrâkiyye”, 23/437.

¹⁰⁴ Şemseddin Muhammed b. Mahmûd İshrâkî Şehrezuri, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, çev. Hasan Ziyai Terbeti (Tahran : Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993), 11-12.

¹⁰⁵ İbn Acîbe, *İkâzül-bimem*, 82-83.

onlar içindir.” Çünkü vasıl olanların gayesi başkası değil sadece Allah’tır.¹⁰⁶ Müellife göre, muvâcehe nurları şuhûd nurlarıdır. Bu nurlarla Allah kulunun kalbine hâkim olur ve bilgi nurlarıyla onun kalbini aydınlatır. Zira bu nurlar kula yöneliktir. Sûfiler, söz konusu nurlarla mâsivadan yüz çevirirler ve yine o nurlarla mârifeti elde ederler.¹⁰⁷

Bunlara ilaveten İbn Acîbe zikrin, kalple icra edilmesi neticesinde, kalp temizlenip saf bir cevher hâline geldiğinde, karşısında gayp âleminin nurları gözüktüğünü belirtir. O, gözükken bu nurların müşâhedesinin öncüsü olan müvacehe (Hakk’a yönelme) nurları olduğunu ifade eder. Zira müşâhede, önce nurların parıltısıyla başlar, sonra nurlar peşpeşe gözükür ve mârifet güneşi doğar. Böylece müşâhede daimi hâle gelir ve varlıkların hakikati keşfedilir. Bir başka ifadeyle sâlik bütün varlıkların sırrını idrak eder, önceden bilinmeyen şeyler onun için bilinir hâle gelir, bilinen şeylerin de sırrını ve hikmetini idrak eder. Sözelimi sâlik bu durumda müteşabih âyetlerin sırrını öğrenir, müşkil meselelerin hakikatine ulaşır. Neticede onun için ilimler alanı genişler ve anlayış hazineleri açılır.¹⁰⁸ Bu ifâdelere göre, kalbin nurla aydınlanması neticesinde bir değişim geçirmesi ve yeni bilgilerle tanışması söz konusudur. Dolayısıyla burada mârifetin ve yükselişin nurlarla gerçekleştiğini dile getiren bir anlayış vardır.

Bütün bu bilgilerden sonra şunu söyleyebiliriz: İbn Acîbe’nin bilgi anlayışında irfânî bilgi, birçok özelliği ile zâhirî bilgiden daha üstün, daha kesin ve daha değerlidir. Bunun sebebi, birincisinin müşâhede ve iyân; ikincisinin ise delil ve burhan yoluyla bilgi sunuyor olmasıdır. Başka bir ifade ile ilkinin ilâhî mevhibe veya basirete; diğerinin ise aklî veya naklî bir delile bağlı olmasıdır. Diğer yandan sûfinin mârifetiyle amelî arasında sıkı bir bağ vardır. Mârifetin bu özelliği İbn Acîbe’nin düşüncesinde tahkik neticesinde zevke dayalı, bir başka ifade ile tahkik etme nevinden tecrübî olmasıdır. Zira sûfilere göre tahkik, kulun hakikatı bulması ve Hakk’a ermesi için olanca gücüyle çabalamasıdır.¹⁰⁹ Tahkik ehli sûfilerin, inanç, amel ve hâlde en yüksek erdem ve güzelliklere eriştiklerine inanan İbn Acîbe, onların iman ettikleri inanç esaslarında müşâhedeyle yükseldiğini, yapılması emredilen şeylerin en güzelini ve en ihtiyatlısını alıp yaptıklarını ve hâllerinin zevke dayalı hâller olduğunu düşünmektedir. Şu halde sûfinin hakikatlere sahip olması, delil ve burhan yöntemiyle değil, bilakis onun seyr-i sülûk yolunda manevî tecrübesi ile kalbin nurlanması ve basiretin açılması neticesinde şuhûd ve iyân yöntemiyle elde ettiğini söyleyebiliriz.

4. Mârifetin İfâde Edilmesi problemi

Tasavvufun, söz ve yazıdan çok, yaşanan tecrübî yanı ağır basmaktadır. Bu yaşanan tecrübeler, yaşayanların hâl, makam ve zevklerine göre farklılıklar gösterdiğinden, onu ifâde ederken bazı zorluklarla karşılaşmaktadır. Sûfiler tecrübenin bizzat kendisinden ve dilin doğasından kaynaklanan zorluğun yanı sıra karşıdakine aktarılması ve anlaşılması

¹⁰⁶ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüsteri*, 2013, 75.

¹⁰⁷ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüsteri*, 2013, 76.

¹⁰⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü’l-ilâbiyye*, 424-425.

¹⁰⁹ Ebu Nasr Abdullah b Ali et-Tusi Serrac, *İslam Tasavvufu: Tasavvufia İlgili Sorular-Cevaplar: Lüma*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk, 1996), 330.

noktasındaki endişeleri sebebiyle elde ettikleri hakikatleri çeşitli vesilelerle gizlemeye ya da bir takım karmaşık ifadeler şeklinde sunmaya çalışmışlardır.¹¹⁰

İbn Acîbe, tasavvuf ilmi dediği mârifetin, bizâtihi yaşayarak elde edilebilecek manevî zevklerden hâsıl olduğunu belirtir.¹¹¹ Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'nin: “Bu tasavvufu kilu kâl ile tartışma ve çekişme ile elde etmedik. Biz onu açlık çekerek, geceleri uykusuz kalıp ibadetle geçirerek ve çokça salih amel yaparak elde ettik” ifâdesi bu minvalde söylenmiştir.¹¹² Müellife göre, sûfilerin bizzat ulaşarak tattıkları manevî hâllerin, gerçek hâliyle araştırılıp ifâde edilmesi kolay değildir. Bu, yüksek seviyedeki bir âlimin bile üstesinden gelemeyeceği bir durumdur. Zira âlim, manevî hâlleri kelimelerle ifâde etse, işin manevî zevki ve bizzat tadılıp yaşanması devre dışı kalacaktır. Şayet ondan işâretle bahsedecek olsa, bu defa da işâret ehli olmayan kimse ondan bir şey anlamayacaktır. Dolayısıyla her hâlükârda mârifeti hakikatiyle dile getirmek oldukça zor bir iştir.¹¹³ Yine müellife göre, hakikatleri bilfiil tecrübe etmek, onlar hakkında konuşmak ve yorum yapmaktan çok daha önemlidir. Aslında hakikatleri tecrübe eden kişi de onlar hakkında konuşma ihtiyacı duymaz. Nitekim İbn Acîbe bu anlayışını: “Hak Teâlâ'nın sana yakın olduğunu hakikaten tecrübe edersen, hâlin dili sana yeter, sözlü açıklamaya ihtiyacın kalmaz” ifâdesiyle ortaya koymaktadır.¹¹⁴

İbn Acîbe'ye göre, tasavvufî hakikatler insanlar arasında pek bilinmediği ve tadılmadığı için, bu hakikatleri kelimelerle ifâde etmek uygun değildir. Çünkü bu hakikatleri yaşamayan kimsenin ondan bahsetmesi meseleyi çözmek yerine daha da şüphe uyandırmaktadır. Ayrıca onu anlamak için salt aklî ve naklî ilimlerle de mümkün değildir. Hz. Peygamber'in, “Öyle ilimler vardır ki, gizli hazine gibidir; onu ancak aziz ve celil olan Allah'ı yakinen tanıyan (mârifet ehli) âlimler bilir. Onlar bu ilimlerden bahsettiklerinde, onu ancak, yüce Allah'tan gafil kimseler inkâr eder”¹¹⁵ sözü buna delildir. Müellif, Hz. Peygamber'in bu hadisine ilâveten, ismini zikretmediği âriflerden birine ait şu sözü de nakleder: “Gizli ilimler Allah'ın sırlarından olup yüce Allah onları velîlerinin güvenilir olanlarına açar. Onlar kimseden dinlemeden ve bir ders halkasıyla öğrenmeden bu sırları doğrudan Allah'tan öğrenirler. O sırları ancak seçkin velîler bilir. Avâm onları duyduğunda inkâr ederler.” Zira insan bilmediği şeyin düşman olur.¹¹⁶

Bu itibarla İbn Acîbe, insana özel olarak verilen ilâhî sırların, kitaplara açıkça yazılmasının caiz olmadığını, ayrıca ondan sadece işâret yollu bahsedilebileceğini, zira bu konudaki bütün bilgilerin işâretten ibaret olduğunu belirtir.¹¹⁷ Bu sebeple ilahi sırların dile getirilmesinin iki sebeple yasaklandığını ifâde eder. Birinci sebep, kelimelerin Rabbanî sırrı

¹¹⁰ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Yoğun Tasavvufî Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014), 94.

¹¹¹ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 86.

¹¹² İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 439.

¹¹³ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 89.

¹¹⁴ İbn Acîbe, *el-Babru'l-medîd*, 1/215.

¹¹⁵ Ebû Şüca Şirüye b Şehredar b Şirüye Deylemi, *el-Firdens bi-Mesur el-Hitab : el-firdensü'l-abbar* (Beyrut, 1987), no: 799; Ebu Muhammed Zekiyüddin Abdülazim b Abdülkavi Münziri, *et-Terğib ve't-terhib* (Beyrut, 1983), no: 141.

¹¹⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 89.

¹¹⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 101.

ifâde etmede yetersiz kalmasıdır. Zira işâret ilmi kelimeye döküldüğü taktirde asıl manası gizli kalır. Öte yandan sırdan bahsetmek onu dile getirenin kâfırlıkla, dinde bidat çıkarmakla ve fasıklıkla suçlanmasına kapı aralar. Hatta çok defa söyleyenin ölümüne de sebep olmaktadır. Buna en iyi örnek Hallâc-ı Mansûr'un (öl. 309/922) söylenmesi yasak olan sırları ifşa ettiği için katledilmesidir. Nitekim Şeyh Ebû Medyen'in (öl. 594/1198) "Öyle ince ve latîf sırlar vardır ki, eğer onları açıklayacak olursak kanımız dökülür" şeklindeki ifâdesi bu minvalde söylenmiş bir sözdür.¹¹⁸

Sırrı gizlemenin ikinci sebebi, manevî sırların kitaplara yazılmasıyla, onun ulu orta açıklanmasına ve herkesin diline düşmesine neden olmasıdır. Böylece onunla kastedilen mana ve gâye hakkıyla anlaşılmaz olur. Bu durum, müridi sırrın hakikatine ulaşmaktan engeller ve onda hayrete düşmesine sebep olur. Dolayısıyla bu sırrı ancak ona vakıf olanlar ve manasını yakinen bilenler anlamaktadır.¹¹⁹ İbn Acîbe'ye göre kitaplarda yazılmış olan bu ezeli sırrın ancak zâhiri vasfından bir miktarı bilenebilir ve dile ifade edilebilir fakat o gözle görülmez. Çünkü ezeli sır gözle değil, basîretle görülür. Basîret sahibi kimse onu bizzat tadarak ve yaşayarak idrak etmektedir.¹²⁰

Öte yandan İbn Acîbe, tasavvufî hakikatlerin dile getirilmesinde, insanları "yolda olanlar" ve "vuslata ulaşanlar" olarak iki gruba ayırır. Ona göre, sâlik yükselme makamında olup henüz hakikat ilminde temkin hâlini elde etmediğinde, hakikatleri perdesiz bir şekilde açıkça ifâde eder. Bu onun gönlünün darlığından ve alana hâkim olmayışından kaynaklanır. Fakat irfanda temkin hâlini elde eden ve müşâhedede yüksek payeye ulaşan kimse ise İbn Acîbe'nin ifadesiyle "mârifet meydanına girmeyi hak eder ve orada istediği gibi at oynatır. O, bu alanda söz ettiğinde kimse kendisini geçemez."¹²¹ Başka bir deyişle vuslata ulaşamayan sâlik mârifeti ifade etmede ehil değildir ve buna güç yetiremez. Ancak vuslat ve irşad makamına ulaşan ârif ise işâretlerle veya kapalı yolla mârifeti ifade etme imkânına sahiptir, bu konuda bir zorluk yaşamaz.

İbn Acîbe, insanlara açıklanıp açıklanmaması açısından bilgiyi üç kısma ayırır:

1. İnsanlara açıklanması vacip olan zâhirî-şer'î bilgidir. Bu bilginin, gizlenmesi câiz değildir.

2. Avâma ifşâ edilmesi kesinlikle câiz olmayan Rubûbiyyetin sırrı/tevhîd-i hâs bilgisidir. Bu bilgi sadece nefsiyle mücâhade eden ve nefsin alışkanlıklarını yenen insanlara açıklanabilir.

3. Kaderin ve gaybî sırlarının bilgisidir. Bu bilgi kerâmet kabilinden olup gizlenmesi vacip değilse bile müstehap olan bilgidir.¹²² Müellife göre Allah Teâlâ, âlimlerden, ilmi gizlemeyip açıklamak üzere söz almıştır. Bu bağlamda, "İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidayeti Kitap'ta açıklamamızdan sonra, onları gizleyenler var ya, işte onlara hem Allah lânet eder, hem de bütün lânet konumunda olanlar lânet eder."¹²³ ve "Hani Allah, kendilerine kitap verilenlerden, 'Onu (Kitabı)

¹¹⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 102.

¹¹⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 102.

¹²⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 105.

¹²¹ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 437-438.

¹²² İbn Acîbe, *el-Babru'l-medid*, 1/190.

¹²³ el-Bakara 2/159.

mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz' diye sağlam söz almıştı."¹²⁴ meâlindeki âyetleri ile Hz. Peygamber'in, "Kime, faydalı bir ilimden sorulur da onu gizlerse, Allah kıyamet günü onun ağzına ateşten bir gem vurur."¹²⁵ hadisini delil gösterir. Söz konusu âyetlerin ve hadisin bilgiyi açıklamaya teşvik ettiğini vurgular. Ancak İbn Acîbe'nin görüşüne göre, buradaki tehdit, bilginin açıklanması için bütün şartların hazır olması ve ilmi öğrenecek kişinin de bunun ehli olması durumunda, bilgiyi gizleyen kimse içindir. Şartlar hazır olmadığı vakit, bilgiyi açıklamak gerekli değildir. Özellikle de sır ilmi konusunda daha hassas olunmalı, ehlini ve yerini bulamayınca onu açıklamamak elzemdir.¹²⁶

İbn Acîbe sûfîlerin, ilmi sadece ehli olana veya ehil olsun olmasın herkese açıklanması konusunda farklı görüşlere sahip olduğunu belirtir. Bu hususla ilgili Ebu'l-Hasan en-Nûrî'nin görüşü, ilmin sadece ehli olana açıklanması gerektiğidir. Sûfîlerin imamı olarak kabul edilen Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşü ise ehli olsun olmasın ilmin herkese açıklanabileceği şeklindedir.¹²⁷ İbn Acîbe'ye göre âlimlerin ve sûfîlerin çoğunluğu Ebu'l-Hasan en-Nûrî'nin görüşünü benimsemektedirler. Bunun için sûfîler, hakikat ve sır ilminden sadece ehli olanlara bahsederler. Çok defa, ehil olmayanların hakikat ilminden haberdar olmamaları için kendi aralarında konuşurlar. Bunu, Rubûbiyet sırrını korumak ve onu dillere düşürmekten muhafaza etmek için yapmışlardır.¹²⁸ Buna göre, bilginin diğer insanlara bir faydası olacaksa ifşâ edilmesinde bir mahzur olmadığı, aksine elde edilecek faydadan dolayı diğer insanlara da aktarılması gerektiğidir. Ancak hakikat ilmi herkese değil sadece ehli olanlara söylenmelidir.

Sonuç

Bu çalışmamızda, İbn Acîbe'nin eserlerinden hareketle, öncelikle tasavvufi tecrübe ile tahkikî bilginin nihâî mertebesi olarak telakki ettiği mârifet hakkındaki görüşlerini tespit etmeyi amaçladık. Ayrıca onun mârifet ile ilişkili gördüğü diğer tasavvufi kavramlarını, hakikat bilgisine ulaşma yöntemini ve mârifetin ifade edilmesi sorununu ortaya koymaya çalıştık. Neticede "mârifet" kavramının İbn Acîbe'nin düşüncesinde en önemli kavram olduğunu tesbit ettik.

İbn Acîbe'nin mârifet anlayışı, muhteva olarak sufilerden çok farklı değildir, ancak onun bu kavramı ele alışı, ifâde tarzı, şeriat ve hakikat bağlamında açıklaması, basiret, nur ve tevhidle irtibatlandırması, ilgili ayetlerin tefsirinde dile getirmesi, ayet ve hadislerdeki örneklerine sıkça değinmesi ve onları tefsir literatürüne taşıması yönüyle orijinaldir.

İbn Acîbe için mârifet, sadece bir bilgi türü değil aynı zamanda sûfinin Allah'a ulaşmak için katettiği yoldaki makamlardan biri, hatta en önemlisidir. Öyle ki, mârifet makamından önce yaşanan tevbe, havf, recâ, verâ, zühd, sabır, şükür, rızâ, teslîmiyet, tevekkül, murâkabe ve müşâhede gibi makamlar kişiyi mârifete hazırlar. Mârifet makamında yaşanan cem', sahv, fenâ ve bekâ gibi hâller marifet teşekkül sürecini ifâde eden kavramlardır. Sâlik mârifet

¹²⁴ Âl-i İmrân 3/187.

¹²⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 14/214.

¹²⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 92-93.

¹²⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 92-93.

¹²⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 93.

makamında sürekli terakki etmektedir. Bu yükseliş ahirette de devam etmektedir. Mârifetin nihyeti yoktur. İbn Acîbe'nin diğer makamları, mârifet makamı penceresinden değerlendirmesi, onun özgün yönü olarak öne çıkmaktadır.

İbn Acîbe'nin bilgi anlayışında hakikî bilgi, Allah'ın Zâtı ile O'nun isim ve sıfatları hakkında doğrudan elde edilen irfânî bilgidir. Bu özel bilgi, birçok özelliği ile zâhirî bilgiden daha kesin ve daha değerlidir. İnsanın yeryüzüne gönderiliş amacı mârifetullah'tır. Mârifet, müşâhedenin yerleşmesi ve sürekli hâl gelmesiyle temin edilir. Bazen hakikat, bazen de has tevhid olarak andığı mârifet bilgisine zihnî temkin ve akıl yoluyla değil, nefsin öldürülmesi ve kalbin nurlanması neticesinde basîretin açılması sayesinde ulaşılır.

İbn Acîbe'nin bilgi nazariyesinde asıl olan, hakikatlere ulaşmanın şuhûdî ve ıyânî (apaçık görme) yöntemle olmasıdır. Ancak bu yöntemin tam olarak gerçekleşebilmesi şer'i kanunları ve hükümleri öğrenmeye yardımcı olan burhânî ve aklî yöntemin etkin olarak kullanılmasından sonra mümkün hale gelir. İbn Acîbe, aklî nazarî yolda hakikatleri idrak için aklın gücünden yeterince yararlanmanın gerekli olduğunu düşünür. Fakat aklın tıkanıp ve yetmediği yerde, mârifet alanı olan tecellilerde kalbe ve basîrete geçilmesi gerektiğinin altını çizer. Ayrıca İbn Acîbe, aklî/burhanî ve şuhûdî/ıyânî yöntemin semeresi için ilim ve ameli şart görür. Ona göre, bu yöntemler arasında bir kopukluk yoktur. Birinin diğerine hazırlık görevi gördüğünü düşünür.

İbn Acîbe, hakikat bilgisine ulaşmayı, terakki ve tedellî süreci olarak ikiye ayırır. İbn Acîbe için bu iki süreç birinin devamı niteliğindedir. Söz konusu süreçleri tamamlayan sâlik beka makamında kemalâtını tamamlamış olur. Bu yaklaşım İbn Acîbe için orijinal bir yöndür. Bu mertebede sûfî, şeriat ve hakikati birlikte idrak etmektedir. Mârifet, müşâhede miktarıdır. Zira müşâhede ne denli fazla olursa mârifet de o oranda artacaktır. Aynı şekilde Allah dışındaki şeylerle kalbin ilgisinin kesilmesinde ne kadar başarı sağlansa o nispetle mârifete muvaffak olmak mümkündür. Bu yolda sâlike hızlı mesafe katettirecek olan terbiye şeyhidir. Ayrıca burada sâlikin kabiliyetli ve önceden Hakk tarafından seçilmiş olması da önemlidir.

İbn Acîbe'nin en çok üzerinde durduğu konulardan biri zâhir ve bâtın başka bir ifadeyle şeriat ve hakikat meselesidir. Bu ayırım bir anlamda onun düşünce dünyasının en temel parametrelerinden biridir. Bundan dolayı o, birçok konuda zâhir-bâtın ayırımı yapmakta ve bununla birçok meseleyi temellendirmeye çalışmaktadır. İbn Acîbe'nin şeriat ve hakikat anlayışı, muhteva olarak sufilerden çok farklı değildir. Ancak onun bu iki tabiri ele alışı, ifâde tarzı, hikmet ve kudret bağlamında açıklaması gibi hususlarda kendine has yönler bulunmaktadır.

İbn Acîbe'nin düşüncesinde, bilgi zâhir ve bâtın olmak üzere dualistik bir yapıya sahiptir. Söz konusu bu iki bilgi türü, birbirinin alternatifi değil, birbirlerini tamamlayan bilgi türleri olarak kabul edilmektedir. Zira zâhirî ilme uymadan bâtın ilminin hakikatine ulaşamayacağı ve zâhirî ilmin desteklemediği bâtınî hâl ve ilimlerin de batıl olduğu belirtilmiştir. İbn Acîbe'ye göre, şeriat ve hakikat doğru anlaşılır ve birlikte uygulanırsa din, İslâm, iman ve ihsan boyutunda istikamet üzere yaşanmış olur. Dolayısıyla İbn Acîbe, nasları

şeriat ve hakikat bütünlüğü içinde izah ederken birçok itikadî ve amelî soruna da çözüm sunmuştur.

İbn Acîbe'nin bilgi anlayışında, tasavvufî hakikatler, bizzat yaşamayla elde edilen manevî zevklerden hâsıl olduğu için bu hakikatlerin dille ifâde edilmesine güç yetirilemez. Söz konusu hakikatlere sadece işaret yolu bahsedilebilir. Çünkü tasavvufî hakikatler, müşâhede yoluyla elde edilen türdendir. Bu sebeple sûfilerin bizzat ulaşarak tattıkları manevî hâllerin, gerçek hâliyle araştırılıp sıradan dilbilgisi ve mantıki kaidelere göre çözümlenmeye çalışıldığında da anlaşılmazlar. Ayrıca insana özel olarak verilen bu ilâhî sırların, kitaplara açıkça yazılmasının da caiz olmadığı belirtilmiştir. İbn Acîbe, ilâhî sırların dile getirilmesinin iki sebeple yasaklandığını ifâde etmektedir. Birinci sebep, kelimelerin Rabbanî sırrı ifâde etmede yetersiz kalmasıdır. İkinci sebep manevî sırların kitaplara yazılması halinde onun herkesin diline düşmesine neden olmasıdır. Bunun neticesinde ilâhî sırlarla kastedilen mana ve gaye hakkıyla anlaşılmaz hâle gelmektedir. İbn Acîbe, bilginin şâyet bir faydası olacaksa diğer insanlara ifşâ edilmesinde bir mahzur olmadığını, hatta elde edilecek faydadan dolayı diğer insanlara aktarılmasının gerektiğini savunur. Ancak hakikat ilminin avâma değil sadece ehli olanlara söylenmesinin uygun olduğunu düşünmektedir.

Kaynakça

- Abdülkadir İsa. *Hakaik anî't-tasavvuf*. Halep : Mektebetü'l-İrfan, 4. Basım, 1993.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Kur'an-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer. *el-Metâlibü'l-âliye bi-zzevâidi'l-mesânidi's-semâniye*. thk. Ömer İman Ebû Bekr. 12 Cilt. Riyad : Dârü'l-Âsime, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*. İstanbul : İnsan Yayınları, 2007.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "Yoğun Tasavvufî Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014), 85-122.
- Çoban, Ali. *Cezîre-i Mesnevi Ve Şerhlerine Göre Mevlevî Sülûkü*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Deylemi, Ebû Şüca Şiruye b. Şehredar b. Şiruye. *el-Firdevs bi-Mesur el-Hitab : el-firdevsü'l-abbar*. Beyrut, 1987.
- Emektar, Ramazan. *İbn Acîbe'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Abidler yolu = (Minbac-ül abidin)*. çev. Yaman Arıkan. İstanbul : Dede Korkut Yayınları, 2. Basım, 1968.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-din*. thk. Abdullah el Hâlidî. Beyrut : Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mişkatü'l-envar ve misfatü'l-esrar*. thk. Abdülazîz İzzeddi Seyrevan. Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1986.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Risaletü'l-Lediünniyye*, (*Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî*, içinde). 3 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Hücviri, Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b Osman b Ali. *Hakikat bilgisi/Kesfu'l-mahcub*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul : Dergâh Yayınları, 1982.
- Hücviri, Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b Osman b Ali. *Kesfü'l-mahcub*. thk. İsmâ'ad Abdülhadi Kindil. 2 Cilt. Beyrut : Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî. *el-Babru'l-medâd fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslan. 6 Cilt. Kahire ;, 1999.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî. *el-Fehrese*. thk. Abdülhamid Salih Hamdân. Kahire : Dârü'l-Garbi'l-Arabi, 1990.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî. *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye fî şerbi'l-Mebâisi'l-asliyye*. thk. Muhammed Abdurrahman Üveysi. Dimaşk: el-Yemame, 1998.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî. *Tefsiri'l-fâtihati'l-kebir*. thk. Bessam Muhammed Barûd. Beyrut : Dârü'l-Havi, 1999.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî Şazelî. *Şerhu salâti'l-kutb İbn Meşîş (el-Letaifü'l-imaniyyeti'l-melekutiyye ve'l-hakâikü'l-ihaniyyeti'l-ceberutiyye fî resaili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acibe Hasenî* içinde). thk. Asım İbrahim Keyyâlî. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Acibe, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî eş-Şazelî. *Silkü'd-dürer fî zikri'l-kazâi ve'l-kader (el-Letaifü'l-imaniyyeti'l-melekutiyye ve'l-hakâikü'l-ihaniyyeti'l-ceberutiyye fî resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acibe Hasenî* içinde). thk. Asım İbrahim Keyyâlî. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî eş-Şazelî. *Şerhu Nûniyyeti's-Şüsterî*. thk. Muhammed-el Adlûnî el-İdrisî. Rabat : Dârü's-Sekâfe, 2013.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî eş-Şazelî. *Şerhu Nûniyyeti's-Şüsterî (el-Letaifü'l-imaniyyeti'l-melekutiyye ve'l-hakâikü'l-ihaniyyeti'l-ceberutiyye fî resaili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acibe Hasenî* içinde). thk. Asım İbrahim Keyyâlî. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî. *İkâzü'l-himem fî şerbi'l-Hikem*. Beyrut: Dârü'l-Hayr, 2005.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî Şazelî. *Menâzilu's-sâirîn ve'l-vâsilîn (el-Cevâhirü'l-acibe min teâlîfi seyyidî Ahmed b. Acibe* içinde). Beyrut : Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî Şazelî. *Mi'râcü't-teşevvüf ila hâkâiki't-tasavvuf*. thk. Mahmud Beyrutî. Dimaşk : Darü'l-Beyrutî, 2004.
- İsfehânî, Râğîb. *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 3. Basım, 2002.
- İskenderi, Ebü'l-Fazl Taceddin Ahmed İbn Ataullah. *Tacü'l-arus el-havi li-tehzi'bi'n-nüfus*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- İskenderî, İbn Ataullah. *Hikem-i Ataiyye*. çev. Yahya Pakiş. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009.
- Kaya, Mahmut. “İşrâkiyye”. *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi*. 23/438-459. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kelabazi, Ebû Bekr Muhammed b İbrahim el-Buhârî. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf/Doğuş devrinde tasavvuf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul : Dergâh Yayınları, 1979.
- Kutluer, İlhan. “Sühreverdî Maktûl”. *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi*. 38/36-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Mekki, Muhammed b Ali b Atıyye el-Harisi Ebu Talib. *Kutü'l-kulub fî muameleti'l-mahbub ve vasfu tariki'l-mürîd ila makami't-tevhid =Kalplerin Azığı*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi,. İstanbul : Semerkand Yayınları, 2003.
- Münziri, Ebu Muhammed Zekiyüddin Abdülazim b Abdülkavi. *et-Tergib ve't-terhib*. Beyrut, 1983.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Şâhîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Selvi, Dilaver. "İbn Aciba's way of interpreting dogmata with integrity of sharia and haqiqa". *Journal of Intercultural and Religious Studies* 1/1 (2011), 65-88.
- Serrac, Ebû Nasr Abdullah b Ali et-Tusi. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalîm Mahmud-Tâhâ Abdülbâkî Surûr. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, 1960.
- Serrac, Ebu Nasr Abdullah b Ali et-Tusi. *İslam Tasavvufu: Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar: Lüma*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul : Altınoluk, 1996.
- Şehrezuri, Şemseddin Muhammed b Mahmûd İşraki. *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*. çev. Hasan Ziyai Terbeti. Tahran : Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Bâtın İlmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Mârifet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/54-56. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf ve tenkît*. İstanbul : Mavi Yayıncılık, 2011.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

EMİR ES-SAN'ÂNÎ'NİN ET-TENVİR ŞERHU'L-CÂMÎİ'S-SAGİR ADLI ESERİNDE HADİSLERİ ŞERH VE TAHLİL YÖNTEMİ

METHODOLOGICAL ANALYSIS OF AL-TANWIR SHARH AL-JAMI' AL-SAGHIR BY
AUTHOR AL-AMIR AL-SAN'ANI

Elif ERYARSOY AYDIN

Dr., Diyanet İşleri Baykanlığı Ümraniye Müftülüğü
eliferyarsoy@gmail.com, orcid.org/0000-0002-2829-3189

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Mayıs 2021 / 15 May 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Haziran 2021 / 28 June 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz/ July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, **Sayı / Issue:** 2, **Sayfa / Pages:** 1150-1171.

Cite as / Atıf: Eryarsoy Aydın, Elif. “Emir Es-San’ânî’nin et-Tenvîr Şerhu’l-Câmiî’s-Sagîr Adlı Eserinde Hadisleri Şerh ve Tahlil Yöntemi [Methodological Analysis of al-Tanwir Sharh al-Jami’ al-Saghir By Author al-Amir al-San’ani]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 1150-1171.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Câmiu's-sagîr* isimli eseri, İslam dünyasında sıklıkla müracaat edilen hadis kaynaklarından biridir. Kısa hadislerin alfabetik olarak tanzim edildiği bu esere tarih boyunca pek çok şerh yazılmıştır. Bunlardan biri de Yemenli âlim Emir es-San'ânî (ö. 1182/1768) tarafından yazılan *et-Tenvîr Şerhu'l-camii's-sagîr* isimli şerhtir.

Tenvîr, 11 ciltten oluşan, kapsamlı, sistematik, dil ve üslup açısından dikkat çekici bir eserdir. Müellifi Emir es-San'ânî'nin son te'liflerinden biri olması hasebiyle, ilminin hülasası kabul edilebilir. Bu özelliklerinin yanı sıra *el-Câmiu's-sagîr*'in akla ilk gelen şerhlerinden *Feyzül-kadîr*'e eleştirileri, tashih ve ilaveleri ile de dikkat çekmektedir.

“Yemenli Âlim Emir es-San'ânî'nin *el-Câmiu's-Sagîr Şerhi Tenvîr*” isimli bu makalede *Tenvîr* genel özellikleri ile ele alındıktan sonra, hadisleri şerh ve tahlil yöntemi -örnekleme metodu ile- incelenmiştir. San'ânî'nin, *el-Câmiu's-sagîr* musannifi Süyûtî ile *Feyzül-kadîr* müellifi Münâvî'ye ve diğer âlimlere tenkitleri örneklendirilmiş, sıhhat değerlendirmesi açısından mukayese edilmiştir. *Tenvîr* şerhinin diğer şerhler arasındaki yeri ve hadis ilmine katkıları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *el-Câmiu's-sagîr şerhi*, *et-Tenvîr şerhu'l-Câmiu's-sagîr*, *et-Tenvîr*, Emir es-San'ânî, *Feyzül-kadîr*

Abstract

The work of Imam al-Suyuti (d. 911/1505) titled *al-Jami' al-Saghir* is one of the most widely used hadith sources in the Islamic world. Throughout history many commentaries have been written about this book that indexed hadiths alphabetically. One of these commentaries is the commentary entitled *al-Tanwir Sharh al-Jami' al-Saghir*, written by the al-Amir of Yemen, al-San'ani (d. 1182/1768).

al-Tanwir is a comprehensive, systematic, remarkable annotation in terms of language and style, consisting of 11 volumes. Since it is one of the last works of his author al-Amir al-San'ani, it is considered as the work that summarizes his knowledge. Besides these features, it also attracts attention with inclusion of his criticisms and his additions to *al-Jami' al-Saghir*, one of the first commentaries written on *Fayd al-Qadir Sharh al-Jami' al-Saghir*

In this article titled “*al-Jami' al-Saghir* Commentary of *al-Tanwir* of the Yemeni Author, al-Amir al-San'ani, *al-Tanwir* was studied for its general properties, then hadiths were analyzed by the method of sampling and sharh and tahlil methods. San'ani's criticism to the musannif (author) of *al-Jami' al-Saghir* Suyuti and the author of *Fayd al-Qadir*” Münavi and other scholars were exemplified and compared with in terms of strength assessment. The place of *al-Tanwir* annotation among other annotations in the hadith literature, and its contribution to the hadith studies has been assessed.

Keywords: *al-Jami' al-saghir* annotation, *al-Tanwir sharh al-Jami' al-saghir*, *al-Tanwir*, al-Amir al-San'ani, *Fayd al-Qadir*.

Extended Abstract

The work of Imam al-Suyuti (d. 911/1505) titled *al-Jami' al-Saghir* is one of the hadith sources that is most widely used in the Islamic world. Throughout history, many commentaries have been written about this book that indexed hadiths alphabetically. One of these commentaries is the commentary entitled *al-Tanwir Sharh al-Jami' al-Saghir*, written by the al-Amir of Yemen, al-San'ani (d. 1182/1768). *al-Tanwir* is a comprehensive, systematic, remarkable annotation in terms of language and style, consisting of 11 volumes. Since it is one of the last works of his author al-Amir al-San'ani, it is considered as the work that summarizes his knowledge. Besides these features, it also attracts attention with inclusion of his criticisms and his additions to *al-Jami' al-Saghir*, one of the first commentaries written on *Fayd al-Qadir Sharh al-Jami' al-Saghir*.

Al-San'ani has a vast knowledge in the Arabic language. His work also has the explanatory style of commentaries. The commentator also enriches the style and expression with discussion, criticism, question and answer.

One can also observe San'ani's vast knowledge in language clearly through his works. He occasionally makes use of definitions while shaping his commentaries. In his book *al-Jami' al-Saghir* he explains the words mentioned in the text and enables the reader to easily understand the meaning by offering clarified and well-framed descriptions.

The author carefully avoids repetitions in his commentaries. When hadiths analyzed in his works bear close meanings he only explains one of them and refers to the first one for the explanation of the others.

All hadith introduced in *Tanwir* are taken from *al-Jami' al-Saghir* *identically* and presented in the text, enabling the reader to comprehend the book easily. Specific terms are explained in the book when necessary. The commentator thus avoids repetition and makes sure his text flows smoothly.

Commentary books are practical examples of how conflicts between hadiths are resolved. In his work al-San'ani aims to solve these conflicts by gathering all narrations. He makes use of the former ulama and points

al-San'ani follows a very meticulous method in transfers and references in his work. He analyzes several copies of Al-Suyuti's *al-Jami' al-Saghir*, and also examines other works of the author. Additionally, he refers to different sources. Thus, *Tanwir* enables comparison between different works. In his book al-San'ani refers to his other works as well.

Tanwir makes a good example of citation tradition among the ulama. Narrations coming from different Islamic scholars facilitate obtaining various interpretations about that hadith for the reader. In addition, the narratives contribute to the recognition of the Zeydi sect, which is widespread in Yemen, as well as the Ahl As-Sunnah scholars of hadith. Al-San'ani's critics to these narratives are valuable for the hadith ulama.

The hadith criticism method in Al-San'ani's *Tanwir* can be understood through examples. For instance, the hadith “اختلاف أمتي رحمة” (The conflict of my ummah is mercy) can be examined in this respect.

Constructive criticism is essential for science and its contribution to scientific progress also plays a key role. In the development of Islamic sciences, the ulama's criticism of each other played an active role. Al-San'ani is one of the scholars who criticises science. He frequently criticizes Suyuti and Munawi in *Tanwir*. Many examples of these criticisms are presented in this article.

One of the main points where Sanani criticizes Suyuti is his statements about the authenticity of the hadiths. He criticized Suyuti for including weak hadiths in his work. Sometimes he also criticizes the opinions of Munawi about the soundness of the hadiths. In this regard, San'ani was – for the most part – more meticulous than either of them.

Al-San'ani, who lived in a close period to Munawi (d. 1031/1622), wrote a commentary containing different information, although he benefited greatly from Munawi's commentary. This very comprehensive work draws attention with its criticisms of both Suyuti and Munawi.

This article titled “*al-Jami' al-Saghir* Commentary of *al-Tanwir* of the Yemeni author, al-Amir al-San'ani, *al-Tanwir* studies its general properties, then analyzes hadiths through sampling and explanation methods. This article exemplifies Al-San'ani's criticism to the musannif (author) of *al-Jami' al-Saghir* Suyuti and the author of *Fayd al-Qadr*” Munawi and other scholars and then compares

them in terms of strength assessment. This work also assesses annotation of Al-Tanwir among other annotations in hadith literature, and its contribution to hadith studies. It is clear that Tanwir is an important annotation among the annotations of al-Jami' al-Saghir.

Giriş

Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Câmiu's-sagîr* adlı eseri kendine has üslubu ve daha önce örneği olmayan tasnif metodu ile tarih boyunca dikkat çekmiştir. Farklı pek çok kaynaktaki veciz hadisleri bir araya getirmesi sebebi ile İslâm dünyasında rağbet görmüş bu esere çok sayıda şerh yazılmıştır.

el-Câmiu's-sagîr şerhlerinden biri, Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768) tarafından yazılan *et-Tenvîr şerhu'l-Câmiu's-sagîr*'dir. *Feyzü'l-kadîr* müellifi Münâvî'ye (ö. 1031/1622) yakın bir dönemde yaşayan San'ânî, Münâvî'nin şerhinden çokça faydalanmasına rağmen farklı bilgiler ihtiva eden bir şerh te'lif etmiştir. Oldukça kapsamlı bu eser, gerek Süyûtî'ye gerekse Münâvî'ye tenkitleri ile de dikkat çekmektedir.

Genelde İslâmî ilimlerin pek çoğunda, özelde hadis sahasında *el-Câmiu's-sagîr*'e sıkça başvurulur. Bu güzide eserden daha çok istifade için şerhlere müracaat edilmektedir. Ancak *el-Câmiu's-sagîr* şerhleri arasında önemli bir yeri olmasına rağmen Türkiye'de Emîr es-San'ânî'nin *Tenvîr*'i pek bilinmemektedir.

Bu eksikliği giderme amacı ile bilgilendirme ve özlü mukayese için kaleme alınan makalemizde, *et-Tenvîr şerhu'l-Câmiu's-sagîr* genel özellikleri tanıtılmış, Emîr es-San'ânî'nin bu şerhinde rivayetleri tahlil metotları incelenmiş ve sıhhat değerlendirmesi başta olmak üzere Münâvî'nin şerhi *Feyzü'l-kadîr* ile temel hususiyetleri açısından karşılaştırılmıştır.

1. et-Tenvîr Şerhu'l-Câmiu's-Sagîr

et-Tenvîr Şerhu'l-Câmiu's-sagîr, *-Sübülü's-selâm*,¹ *Udde*² ve *Tabbîr*³ adlı şerhlerin de müellifi Yemenli âlim Emîr es-San'ânî tarafından yazılmıştır. Riyad'da 1432/2006'da on bir cilt halinde basılmıştır.

San'ânî, *Tenvîr*'in girişinde *el-Câmiu's-sagîr* okuttuğu, ilim sahibi bir arkadaşının kendisinden *el-Câmiu's-sagîr*'i şerh etmesini talep ettiğini ve bunun üzerine kitabını yazdığını ifade etmektedir. Önce kendisini yeterli görmediğinden *el-Câmiu's-sagîr*'e şerh yazmaktan kaçındığını, daha sonra *el-Câmiu's-sagîr*'i okurken izaha muhtaç yerleri fark ettiğini ve bu eserin herhangi bir şerhine sahip olmadığından kendisi için bazı açıklamalar not ettiğini

¹ İbn Hacer'e (ö.852/1449) ait *Bulûgu'l-merâm*'a yazdığı şerhidir. İlk baskısı Hindistan'da 1306'da yapılmıştır.

² Makdisî'nin (ö. 600/1203) *Umdetü'l-ahkâm* adlı fıkıh kaidelerine temel teşkil eden hadisleri bir araya getirdiği eserine İbn Dakik el-İd'in (ö. 702/1302) yazdığı *İbkâmü'l ahkâm*'ın haşiyesidir. 1379'da Kahire'de Ali b. Muhammed en-Nehdî'nin tahkiki ile dört cilt halinde basılmıştır.

³ İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *Câmiu'l-usûl fi ebâdisi'r-Resûl* adlı eserinin muhtasarı İbnü'd-Deyba'nın (ö. 944/1537) *Teysîri'l-nüsûl* ünün şerhidir. San'ânî, alfabetik olan eserin ص harfine kadar şerhini tamamlayabilmiştir. Yedi cilt halinde Riyad'da 1433/2012'de basılmış eseri, M. Subhî b. Hasan Hallâk tahkik etmiştir.

belirtmektedir. Münâvî'nin şerhine ulaştığında ise kendi notları ile *Feyzî'l-kadîr şerhu'l-Câmî's-sagîr*'deki açıklamaları bir araya getirdiğini ve eserini bu şekilde yazdığını söylemektedir.⁴

San'ânî, *Tenvîr*'i te'lif amacını “öncelikle bana, sonra da bu kitaba müracaat edenlere faydası olsun” cümlesi ile ortaya koymaktadır.⁵

Pek çok eski eserde olduğu gibi, San'ânî'nin de te'lifatından bazılarının isimleri ve hatta müellifine nisbeleri ile ilgili ihtilaflar mevcuttur. Mesela *Sübülü's-selâm*'ın tam ismi hakkında ihtilaf edilmiş, farklı baskılarında ayrı isimler kullanılmıştır.⁶ *Dîvân*'ında ise ona ait olmadığı iddia edilen şiirler mevcuttur.⁷ San'ânî'nin kitaplarını tahkik edip hayatını ele alan araştırmacıların hiçbiri -ele aldığımız- *Tenvîr* adlı eseri hakkında ihtilaf etmemiştir. Bu eseri, *et-Tenvîr şerhu'l-Câmî's-sagîr* adı ile zikretmişlerdir.⁸ Zira San'ânî kitabına *et-Tenvîr şerhu'l-Câmî's-sagîr* adını verdiğini kendisi mukaddimesinde ifade etmiştir.⁹ Eserin sadece adı değil; San'ânî'ye aidiyeti noktasında da herhangi bir ihtilaf yoktur. Müellif, *Tenvîr*'de yer yer daha önceden yazdığı te'lifatına işaret etmektedir.¹⁰ Bu atıflar *Tenvîr*'in San'ânî'ye aidiyetini ortaya koyduğu gibi bu şerhini pek çok eserinden sonra kaleme aldığını da açıkça göstermektedir.

Şerhin tahkiki Muhammed İshak Muhammed İbrahim tarafından yapılmıştır. Muhakkik kitabı, müellif hayattayken yazılmış bir nüshadan baskıya hazırlamıştır. Baskıya esas alınan nüsha, San'ânî hayatta iken onun gözetiminde ve oğlunun da yardımı ile yazılmıştır.¹¹ Muhakkik mukaddimededen sonra, eserin baş tarafına temel aldığı nüshanın dört cildinin kapakları ile ilk ve son sayfalarının mikro filmlerini eklemiştir.¹²

San'ânî, eserine herhangi bir mukaddime yazmamış ve şerhi hakkında ön bilgi vermemiştir. Muhtemelen bu sebebin de etkisi ile muhakkik, şerhe uzun bir mukaddime yazmış ve bu mukaddimedede Süyûtî ile San'ânî'yi tanıttıktan sonra, San'ânî'nin şerh metodu ile ilgili bilgiler vermiştir.¹³

Muhakkik, *el-Câmî's-sagîr*'de geçen hadisleri tahrir etmiş, metindeki nakillerin kaynaklarını göstermiştir. Gerekli yerlerde ilave bilgiler vermiş, zaman zaman râvîler hakkında açıklamalar yapmıştır. Ayrıca hadisin sıhhati hakkında Elbânî'nin (1914/1999) verdiği hüküm

⁴ Muhammed b. İsmail el-Emîr es-San'ânî, *et-Tenvîr Şerhu'l-Câmî's-sagîr*, thk. M. İshak Muhammed (Riyad: Darü's-selâm, 1432/2011), 1/152.

⁵ San'ânî, *Tenvîr*, 1/153.

⁶ Muhammed b. İsmail el-Emîr es-San'ânî, *Sübülü's-selâm el-müsileti ilâ Bulûğî'l-merâm*, thk. M. Subhî Hasan Hallâk (Riyad: Dâr İbni'l-Cevzî, 1418/1997); Muhammed b. İsmail el-Emîr es-San'ânî, *Sübülü's-selâm Şerhi Bulûğî'l-merâm min cem'i edilleti'l-abbkâm*, thk. M. Nâsirüddin el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-maarif, 1427/2006.)

⁷ Ahmed Muhammed el-Uleymî, *es-San'ânî ve kitâbühu Tavdîhu'l-efkâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987),102. (Ayrıca bkz. San'ânî, *et-Tabbîr li izâhi me'âni't-Teysîr*, thk. M. Subhî Hasan Hallak (Riyad: 1433/2012), 1/25. (Muhakkik mukaddimesi.)

⁸ San'ânî, *Tenvîr*, 1/52. (Muhakkik mukaddimesi.) (Ayrıca bkz. Abdullah Muhammed el-Habeşî, “Muhammed b. İsmail el-Emîr es-San'ânî”, *İktilâf* 1/2 (1980), 145–174.)

⁹ San'ânî, *Tenvîr*, 1/153.

¹⁰ San'ânî, *Tenvîr*, 1/201; 1/206; 2/36.

¹¹ San'ânî, *Tenvîr*, 1/20.

¹² San'ânî, *Tenvîr*, 1/140-151.

¹³ San'ânî, *Tenvîr*, 1/19-139.

başta olmak üzere¹⁴ başka kaynaklardaki sıhhat hükümlerine de işaret etmiştir. Gerekli yerlerde kelimeleri harekelemiştir. Şârihin hataya düştüğü yerlere işaret etmiş¹⁵ ve şerh fihristler ilave etmiştir. Böylelikle istifade kolaylaşmış, kitap daha kullanışlı hale gelmiştir.

2. San'ânî'nin Kaynakları

el-Câmiu's-sagîr şerhine esas aldığı nüsha hakkında mukaddimede bilgi vermeyen San'ânî, şerh esnasında pek çok nüshasının olduğunu ve bu nüshalar arasında Süyûtî'ye ait müellif nüshasına da sahip olduğunu pek çok yerde söylemektedir.¹⁶

San'ânî'nin, *Tenvîr*'de önceki İslâm âlimlerine sık sık atıflarda bulunduğu ve onların eserlerinden faydalandığı görülmektedir. Gazzâlî (ö. 505/1111),¹⁷ Sâgânî (ö.650/1252),¹⁸ İbn Dakîk el-İd (ö. 702/1302),¹⁹ Zehebî (ö. 748/1378),²⁰ Irâkî (ö. 806/1404),²¹ İbn Hacer (ö. 852/1449)²² gibi âlimleri referans göstermiştir. Zaman zaman da âlimlerin farklı eserlerine atıfta bulunmuştur.²³

Tenvîr'de en çok müracaat edilen kaynağın Münâvî'nin şerhi olduğu açıktır. San'ânî, Münâvî'nin *Feyzî'l-kadîr*'ine kendi şerhinin ilk bölümünü yazdıktan sonra ulaştığını ifade etmektedir.²⁴ Bu şerhten oldukça istifade ettiğini de belirtmiştir. Nitekim şerhinde *Feyzî'l-kadîr* ile hemen hemen aynı cümleleri ve malumatı sıklıkla görmek mümkündür. Mesela “الدواوين ثلاثة: فديوان لا يغفر الله منه شيئاً، وديوان لا يعبأ الله به شيئاً، وديوان لا يترك الله منه شيئاً؛ فأما الديوان الذي لا يغفر الله منه شيئاً فالإشراك بالله، وأما الديوان الذي لا يعبأ الله به شيئاً فظلم العبد نفسه فيما بينه وبين ربه: وأما الديوان الذي لا يترك الله منه شيئاً فمظالم العباد بينهم القصاص لا محالة” (Üç çeşit (amel) defteri vardır: Allah'ın (c.c) herhangi bir şeyi affetmediği amel defteri, Allah'ın (c.c) (hesabını) önemsemediği amel defteri ve Allah'ın (c.c) (hesabını) eksik bırakmadığı amel defteri. Allah'ın hiçbir şeyi affetmediği amel defterinde, Allah'a şirk koşmak; Allah'ın önemli görmediği amel defterinde ise kulun Rabbi ile kendisi arasındaki hususlarda kendisine zulmetmesi (yazılı)dır. Allah'ın hiçbir şeyin hesabını eksik bırakmadığı (amel) defteri ise, aralarında kısas uygulanması gereken kullar arasındaki haksızlıkların olduğu defterdir.)²⁵ San'ânî, *Tenvîr*'de bu hadisi şerh ederken; Münâvî'nin, İbnü'l- Arabî'den (ö. 543/1148) yaptığı naklin bir kısmını, Tîbî'den (ö. 743/1343) ise iki alıntısının ikisini de nakletmiştir.²⁶ Yine “انهشوا اللحم نهشاً” “فإنه أهنأ وأمرأ”

¹⁴ Elbânî'ye ait *Sabîhu'l-Câmiu's-sagîr ve ziyâdâtüb* ile *Zaîfü'l-Câmiu's-sagîr ve ziyâdâtüb* eserlerinde zikredilen hükümleri nakletmiştir.

¹⁵ San'ânî, *Tenvîr*, 1/135-137. (Muhakkik mukaddimesi.)

¹⁶ San'ânî, *Tenvîr*, 1/53; 5/74; 6/579; 7/512...

¹⁷ San'ânî, *Tenvîr*, 2/55 ve 388; 3/189...

¹⁸ San'ânî, *Tenvîr*, 2/180; 5/58...

¹⁹ San'ânî, *Tenvîr*, 1/492; 3/584; 4/101; 5/341...

²⁰ San'ânî, *Tenvîr*, 1/224; 2/38; 6/306...

²¹ San'ânî, *Tenvîr*, 1/253; 8/223; 10/103...

²² San'ânî, *Tenvîr*, 1/562, 599; 2/24, 6/289...

²³ San'ânî, *Tenvîr*, 1/54; 8/150; 6/586...

²⁴ San'ânî, *Tenvîr*, 5/132.

²⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 6/240.

²⁶ San'ânî, *Tenvîr*, 6/147,148. (Ayrıca bkz: Muhammed Abdür-rauf el-Münâvî, *Feyzî'l-kadîr şerhu'l-Câmiu's-sagîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1415/1994), 3/738.)

(Eti dişlerinle kemirerek yişin. Çünkü bu, sıhhat ve afiyet için daha iyidir.)²⁷ hadisini açıklarken Münâvî'nin, Irâkî'den yaptığı nakli²⁸ San'ânî de neredeyse aynen aktarır.²⁹ Şerh esnasında bunun örneklerini çokça görmek mümkündür. Ancak San'ânî, sıklıkla yaptığı bu alıntılarının yanı sıra; şerhini değerli ve orijinal kılan farklı bilgiler de vermiş, Süyûtî ve Münâvî'ye önemli eleştiriler yöneltmiştir.

3. Dil ve Anlatım

Pek çok eser sahibi olan Emîr es-San'ânî, Arap dilinin inceliklerini iyi bilen, dili etkili ve güzel kullanan bir âlimdir. Metinde genel itibari ile ağır ve zor ifadeler kullanılmamıştır. Müellif San'ânî şerhinde, çoğunlukla cümleleri gereksiz yere uzatmamış, maksadını açık ve net bir şekilde ortaya koymuştur.

Şerh eserlerindeki açıklayıcı üslup, *Tenvîr* için de geçerlidir. Şârih ayrıca tartışma, tenkit, soru-cevap ile üslup ve anlatımı zenginleştirmiştir.

San'ânî, sık sık tanımlardan da faydalanmaktadır. Böylelikle *el-Câmiu's-sagîr*'in metninde geçen kelimeleri açıklamış, okuyucuya sınırları belli tarifler yapmış, konunun rahat anlaşılmasını sağlamıştır. Mesela “البدعة” (bid'at) hakkında açıklama yapmadan önce sözlükte hangi anlama geldiğini belirtir.³⁰ Yine “البطيخ” (kavun) kelimesini açıklarken sarı ve yeşil renklerde iki türünün olduğuna değinmekte ve okuyucuyu kısaca bilgilendirmektedir.³¹ “الخصلة” (Haslet) kelimesinin ise iyi ve kötü özellik anlamına geldiğini, çoğunlukla iyi özellik manasında kullanıldığını sözlükten nakleder.³²

Tenvîr'in kısa mukaddimesinde şiir tadında seci'li ifadeler, San'ânî'nin dil maharetini ortaya koymaktadır.³³

Aynı zamanda *Dîvân* sahibi ve iyi bir şair olan San'ânî, görüşlerini ve açıklamalarını delillendirmek için şiirlere müracaat etmiştir. Mesela Şâfi'ye (ö. 204/820) ait olduğunu ifade ederek “واعط زكاة الجاه يومًا فإنها ... كمثل زكاة المال تم نصابها” (Nisap miktarını bulmuş malın zekatını ödediğin gibi, itibarının zekatını da ver.) beyitlerini zikretmiştir.³⁴

²⁷ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “*Et'ime*”, 21. (No: 3778).

²⁸ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 3/83.

²⁹ San'ânî, *Tenvîr*, 4/293-294.

³⁰ San'ânî, *Tenvîr*, 1/232.

³¹ San'ânî, *Tenvîr*, 8/516.

³² San'ânî, *Tenvîr*, 2/278. (Ayrıca bkz: Ebû't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-mubît* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1436/2005), 993.

³³ San'ânî, *Tenvîr*, 1/152'deki ibare şöyledir:

فإن الله سبحانه شرف هذه الملة بحفظ دينها بأئمة الرجال، ولم يزل تعالى يظهر في كل عصر قومًا يطلعون البيور السافرة بعد أن صارت شمس المعارف من قبل في هيئة الهلال فيهندي بضوئها الساري كل من له من فتح الودود بعض منال، منهم الإمام الذي جعله الله تعالى تذكرة الحفاظ للنبلاء فرج بعلمه ميزان الاعتدال، الحافظ الذي كان إيجاده لإحياء لعلوم الدين، بعد أن صارت خلاصته من حملة الأطلال من لا يحتاج إلى ما ناله من الإصابة والتقريب والإتقان إلى برهان واستدلال، إذ مصنفاته مصباح الزجاجة للناظرين وقوت المغتذي، ومرقاة الصعود إلى بلوغ الكمال، وهو العلامة فخر الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي لا زال في رضوان ذي الجلال، وألف مؤلفات نفيسة وإن من أنفس ما جمعه "الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير" صلى الله عليه وعلى آله بلا انتهاء ولا زوال.

³⁴ San'ânî, *Tenvîr*, 2/187. (Ayrıca başka örnekler için bkz: San'ânî, *Tenvîr*, 2/179; 2/266)

Bazen meşhur şiirleri, şairine işaret etmeden nakletmiştir.³⁵

ما أحد طالت له لحية ... فزادت اللحية في هيئته

إلا وما ينقص من عقله ... مقدار ما يزداد في لحيته³⁶

Gereksiz tekrarlar okuyucunun ilgisini dağıtabilir. Bu durum müelliflerin dikkat etmesi gereken önemli hususlardandır. San'ânî, şerhinde tekrardan kaçınmış ve bu noktaya da özellikle dikkat çekmiştir: İkinci hadisin şerhinde Süyûtî'nin müttefekun aleyh olan veya *Sabihayn*'dan birinde geçen hadisler hakkında sıhhat hükmü verdiğiine işaret etmiştir. Aynı bilgiyi yirmi dördüncü hadisin şerhinde de hatırlattıktan sonra bir daha tekrar etmeyeceğini söylemiştir.³⁷ Anlamları birbirine yakın olan hadisleri –çoğunlukla- şerh etmemesinin bir sebebi de muhtemelen budur.³⁸

4. Metot

Emîr es-San'ani şerhinde nasıl bir metot takip ettiğini/edeceğini açıklamamıştır. Bu sebeple *Tenvîr*'in metodunu belirlemek, şerhin incelenmesi ile ancak mümkündür.

4. 1. Şerh Metodu

Tenvîr'de önce her hadis Süyûtî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'inden aynen nakledilmiştir. Şerh edilen eserin ana metnini okuyucunun görmesi, kitabın rahat okunmasını ve kolay anlaşılmasını sağlar.

Şerh esnasında hadisin metni uygun şekilde bölünerek, açıklanması gereken kelimeler izah edilmiş; varsa istisnalar veya şartlar zikredilmiştir. Hadislerle şerh iç içe ve bir bütün halindedir. Şârih, böylelikle tekrarın önüne geçtiği gibi şerh metninin akıcı olmasını temin etmiştir.

San'ânî, şerhinde “قال المصنف” (Musannif şöyle demektedir.) ifadesiyle Süyûtî'den, “قال الشارح” (şârih şöyle demektedir.) sözleriyle de Münâvî'den nakilde bulunur. Kendi görüşünü ise genellikle “قلت” (derim ki:) şeklinde beyan eder.³⁹

Münâvî'den yapılan nakillerin belirli olması için “قال في الشرح” (Şerhte şöyle demektedir.) ve “انتهى كلام الشارح” (Şârihin sözleri burada sona erdi.) gibi lafızlar kullanmıştır.⁴⁰

Bu genel hususiyetler dışında, San'ânî'nin *Tenvîr*'de takip ettiği metodu genel hatlarıyla şu şekilde sıralamak mümkündür:

³⁵ Beyitler Abbasi Halifesi Me'mun'a atfedilmektedir. (San'ânî, *Tenvîr*, 8/516.)

³⁶ “Bir kimsenin sakalının uzaması dış görünüşünü güzelleştirir. Ancak sakalının uzunluğu ölçüsünde aklı eksilir.” manası verilebilir. Arap kültüründe “sakalın uzunluğu, aklın kısılgına” yorulmuştur. (Geniş bilgi için bkz: Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *Mubadarâtü'l-üdeba ve muhaveretü's-şuarâ ve'l-bulegâ* (Beirut: Dâru'l-Erkam, 1420), 2/342.)

³⁷ San'ânî, *Tenvîr*, 1/219.

³⁸ San'ânî, *Tenvîr*, 1/229-230; 4/514, 515.

³⁹ San'ânî, *Tenvîr*, 1/612; 2/111; 3/247; 4/65; 5/430; 6/153; 8/116; 11/188...

⁴⁰ San'ânî, *Tenvîr*, 1/54; 9/415.

- *Süyûti'nin yöntemine işaret eder:*

Her ne kadar Süyûti eserine mukaddime yazıp kendi yöntemine işaret etmişse de şârih San'ânî *el-Câmiu's-sagîr*'de Süyûti'nin –bilhassa- hadisler hakkında hüküm verirken takip ettiği metotlarla ilgili tespitlerini söylemektedir:

Süyûti, *el-Câmiu's-sagîr*'de “من ابتلي بالقضاء بين المسلمين فلا يرفع صوته على أحد الخصمين ما لا يرفع على الآخر” (Sizden biriniz Müslümanlar arasında yargı görevini üstlenince, sesini iki hasımdan sadece birine karşı yükseltmesin.) rivayetini⁴¹ Beyhaki'den (ö. 458/1066) nakletmiştir. Ardından hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir. San'ânî, -bu hadiste görüldüğü gibi- Süyûti'nin rivayeti naklettiği kaynaktaki sıhhat hükmünü aynen aktardığını ve yönteminin bu olduğunu ifade etmiştir.⁴²

San'ânî, Süyûti'nin *el-Câmiu's-sagîr*'de hadisin birden fazla tariki varsa bunlardan sadece birinin sıhhat hükmünü açıkladığına, diğer tariklerin sıhhati hakkında herhangi bir hüküm vermediğine ve musannifin eserinde böyle bir metot takip ettiğine dikkat çekmektedir.⁴³

- *San'ânî, Süyûti'nin diğer kitaplarını kontrol etmiş ve gerekli yerlerde atıflarda bulunmuştur:*

el-Câmiu's-sagîr'de zikredilen hadis, Süyûti'nin başka eserlerinde geçmişse San'ânî buna işaret etmiştir. Mesela “سيد القوم خادمهم” (Toplumun efendisi, onlara hizmet edendir.)⁴⁴ hadisini şerh ederken Süyûti'nin hadisin kaynağına dair işaret koymadığını, ancak hadisi Süyûti'nin yine kendi eseri *ed-Dürerü'l-müntesire*'de naklettiğini belirtmiştir.⁴⁵

Bilhassa hadislerin hükmü ile ilgili bilgi verirken Süyûti'nin, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Mevzuatı* üzerine yazdığı eserine⁴⁶ sıklıkla yönlendirmiştir.⁴⁷

- *Hadislerin sebeb-i vürûduna işaret etmiştir:*

“أمن شعر أمية بن أبي الصلت وكفر قلبه” (Ümeyye'nin şiiri iman etti, fakat kalbi iman etmedi.)⁴⁸ rivayetini şerh ederken Ümeyye'nin⁴⁹ kardeşi Fâria'nın Hz. Peygamber'in yanında kardeşine ait şiiri okuması üzerine Allah Resûlü'nün (s.a.) bu sözleri buyurduğunu açıklamıştır.⁵⁰

⁴¹ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, thk. H. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 23/285.

⁴² San'ânî, *Tenvir*, 10/16.

⁴³ San'ânî, *Tenvir*, 9/84.

⁴⁴ Aclûnî, *Keşfu'l-bağ'a*, 'da سَيِّدُ الْقَوْمِ خَادِمُهُM rivayetinin Sülemî'nin, Hatîb'in, Ebû Nuaym ve Taberânî'nin eserlerinde zikredildiğine işaret ettikten sonra munkatı', zayıf bir rivayet olduğu bilgisini verir. (Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Aclûnî, *Keşfu'l-bağ'a ve müşâlihi'l-ilbâs* (Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1351), 1/461-462.)

⁴⁵ San'ânî, *Tenvir*, 6/435. (Ayrıca bkz: Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûti, *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*, thk. M. Lütfi Sabbağ (Riyad: Câmiatü'l-Melik Suud, ts.), 131.

⁴⁶ *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ebâdisi'l-mevzu'a*.

⁴⁷ San'ânî, *Tenvir*, 2/261; 4/289; 6/183; 10/184; 10/424...

⁴⁸ Aclûnî, *Keşfu'l-bağ'a*'da İbn Asâkir, Hatîb ve Münâvî'nin rivayeti naklettiğine, zayıf bulunduğuna işaret etmektedir. (Aclûnî, *Keşfu'l-bağ'a*, 1/19.)

⁴⁹ Ümeyye b. Ebû's-Salt (ö.8/630?) hikmetli sözleri ile meşhur Arap şairidir.

⁵⁰ San'ânî, *Tenvir*, 1/212.

”اجتمعوا على طعامكم، واذكروا اسم الله، يبارك لكم فيه (حم د ه ح ك) عن وحشي بن حرب“ San’ânî (Yemeklerinizde (bir sofrta etrafında) toplanın. Allah’ın (c.c) ismini anarak yemeğe başlayın. Böyle yaparsanız yemeğiniz bereketlenir.)⁵¹ hadisini izah ederken sahâbenin Peygamber’e (s.a.) “yemek yiyoruz, ama doymuyoruz.” şeklindeki şikâyetleri üzerine Resûlullah’ın (s.a.) bu hatırlatmada bulunduğuna dikkat çekmiştir.⁵²

- *Râvi hakkında bilgi nakletmiştir:*

el-Câmiu’s-sagîr’de Süyûtî, hadislerin sadece sahâbî râvisine işaret etmektedir. Bu sebeple Emîr es-San’ânî tüm râviler ile ilgili bilgi vermemiştir. Çoğunlukla hadisin sahâbî râvisini tanıtmış, zaman zaman da hadisin sıhhat durumuna tesiri olan ricâl hakkında kısa ve yeterli malumat vermiştir.

Mesela Âişe (r. anha) hakkında şunları söylemektedir: Mü’minlerin annesi Âişe bt. Ebû Bekr es-Sıddık’tır. Sahâbenin danıştığı, fakih, âlim ve üstün ahlak sahibi biridir. Hz. Peygamber’den çok hadis rivayet edenlerdendir. Eyyâmü’l-arab (Câhiliye döneminde ve İslâmiyet’in ilk zamanlarında Arap toplulukları arasında gerçekleşen savaşlar için kullanılan bir tabir) ve şiir konusunda oldukça bilgilidir. Hz. Peygamber’le 6 yaşında iken Mekke’de nişanlanmış, Medine’de 9 yaşındayken evlenmiştir. Sahâbeden pek çok kişi ondan hadis rivayet etmiştir. H. 57’de Muâviye döneminde Mervân’ın valiliği zamanında Medine’de vefat etmiştir. Cenaze namazını Ebû Hureyre (r.a.) kıldırmıştır.⁵³

Sahabi râvi, Ebû Saîd (r.a.) bir başka örnek olarak zikredilebilir. Saîd b. Mâlik b. Sinan el-Ensârî el-Hudrî şeklinde tam adını ve nisbesinin okunuşunu zikretmiş; ayrıca h. 74 yılında vefat ettiğini, Baki’ mezarlığında defnedildiğini söylemiştir.⁵⁴

”حق الولد على الوالد أن يحسن اسمه ويحسن أدبه“ (Güzel isim ve güzel terbiye, çocuğun babası üzerindeki hakkıdır.)⁵⁵ rivayetini açıklarken, hadisin râvilerinden Muhammed b. Fadl’ın tenkit edildiği bilgisini, Dârekutnî (ö. 385/995), Beyhakî (ö.458/1066) ve Zehebî’den (ö. 748/1348) nakillerde bulunarak vermektedir.⁵⁶ Bu misalleri çoğaltmak mümkündür.

- *Eğer râvi isminde zabt bilgisine ihtiyaç varsa isimlerin okunuşunu da söylemiştir:*

مهملة (وكيع) بفتح الواو وآخره مهملة Veki’, vav harfi fethalı, sonu da noktasız (ayn)dır, demesi ve (وابنَ مرْدُويه) بفتح الميم وسكون الراء وفتح الدال المهملة İbn Merdûye’nin, (ö.410/1020) mim fethalı, ra sukun ile, dal fethalı ve noktasızdır, açıklamasını nakletmesi örnek olarak zikredilebilir.⁵⁷

⁵¹ Ebû Davud, “Et’ime”, 15. (No. 3764).

⁵² San’ânî, *Tenvîr*, 1/361.

⁵³ San’ânî, *Tenvîr*, 1/207.

⁵⁴ San’ânî, *Tenvîr*, 1/183, 184.

⁵⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. M. Zeynullah, Adil b. Sa’d, S. Abdülhâlik eş-Şafîi (Medine: Mektebetü’l-ulûmi ve’l-hikem, 1988-2009), 15/176.

⁵⁶ San’ânî, *Tenvîr*, 2/525.

⁵⁷ San’ânî, *Tenvîr*, 1/195.

- *Sarf bilgisine ve gramer kaidelerine yer vermiştir:*

“إنكم مصبحوا عدوكم” (Siz yarın sabah düşmanlarınızla karşılaşacaksınız.)⁵⁸ Hadisinin şerhinde şu açıklamaları yapmaktadır: “مصبحوا” kelimesi “صبح” sözcüğünden çoğuldur ve ism-i faildir. “عدوكم” kelimesinin harekesi fethalı (okunduğunda مصبحوا kelimesinin) nun’u tahfif için silinir. Kesre ile rivayet edildiğinde (izafet olduğundan) ise nunun hazf edilme sebebi açıktır.”⁵⁹

“السواك مطهرة للفم مرضاة للرب” (Misvak ağız için temizleyicidir, Allah’ın (c.c) rızasını da kazandırır.)⁶⁰ Misvak ile ilgili bu buyruğun şerhinde ise, misvak kelimesinin müzekker olduğunu, müennesinin yapıldığını söyleyenlerin bulunduğunu, ancak Ezherî’nin (ö. 905/1499) bunu kabul etmediğini ve “مطهرة” (temizleyici) kelimesinin fail manasında mastar olduğunu belirtir.⁶¹

- *Edebî sanatlarla işaret etmiştir:*

Mecaz,⁶² istiare,⁶³ kinaye⁶⁴ gibi mananın doğru anlaşılması için bilinmesi gereken edebî sanatlarla dikkat çekmiştir.

أبلغوا حاجة من لا يستطيع إبلاغ حاجته، فمن أبلغ سلطاناً حاجة من لا يستطيع إبلاغها، ثبتت الله تعالى الصراط يوم القيامة قدميه على الصراط يوم القيامة (İhtiyacını (yetki sahibine) bildiremeyen kimsenin ihtiyacını (yetki sahibine) ulaştırın. Kim ihtiyacını ulaştıramayan kimsenin ihtiyacını bir yöneticiye bildirirse Allah kıyamet günü ayaklarını sıratı müstakimde sabit kılsın.)⁶⁵ San’ânî bu rivayetteki “ayakların kıyamet gününde sıratı sabit kılınması”nın kurtuluştan kinaye olduğunu söylemektedir.⁶⁶

“ومن آذاني فقد آذى الله” (Bana eziyet eden, Allah’a (c.c.) eziyet etmiş olur.)⁶⁷ rivayetini açıklarken Allah Teala’ya kulun eziyet etmesinin mümkün olmayacağını, burada mecâzî bir ifade olduğunu ve manasının Allah’ın (c.c.) rızasına uygun olmayan şeyi yapma anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁶⁸

İslâmî ilimlerin hemen tamamında geniş bilgi sahibi olan Emir es-San’ânî, aynı zamanda dil ve edebiyat sahasında da uzmandır. Onun bu yönü üstün edebî anlatıma sahip

⁵⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sabîh*, (İstanbul: Çağrı yayınları, “Sıyam”, 102.

⁵⁹ San’ânî, *Tenvîr*, 4/162.

⁶⁰ Ahmed, *Müsned*, 6/47.

⁶¹ San’ânî, *Tenvîr*, 6/480.

⁶² San’ânî, *Tenvîr*, 1/211; 4/514...

⁶³ San’ânî, *Tenvîr*, 5/453.

⁶⁴ San’ânî, *Tenvîr*, 11/194.

⁶⁵ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*’da bu rivayeti Beyhâkî, Taberânî, Tirmizî, Süyûtî ve Münâvî’nin naklettiğini, senedinde meçhul râvî olması sebebi ile tenkit edildiğini söylemektedir. (Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 1/30.) Rivayet Bezzâr’ın *Müsned*’inde de –farklı lafızlarla- zikredilmektedir. (Bezzâr, *Müsned*, 10/57.)

⁶⁶ San’ânî, *Tenvîr*, 1/250, 251.

⁶⁷ Ahmed, *Müsned*, 4/87.

⁶⁸ San’ânî, *Tenvîr*, 3/82.

hadisleri açıklamakta kendisini göstermiş; dil ve edebiyat ile ilgili inceliklere yeri geldikçe işaret etmiştir.

- *Akla gelebilecek soruları zikredip cevaplamaktadır:*

“Allah (c.c.) kulunun rızkını beklemediği yerden verir.” hadisini açıklarken, eğer “rızık çeşitleri ticaret, tarım gibi belli türlerden biridir, dersin” ifadeleri ile akla gelmesi muhtemel soruyu zikreder. Ardından da “tüccar rızkını bir şekilde beklerken Allah Teâla ona hiç beklemediği bir yerden başka şekilde rızık verebilir” sözleri ile muhtemel soruyu cevaplamaktadır.⁶⁹

“احثوا التراب في وجوه المداحين (ت) عن أبي هريرة (عد حل) عن ابن عمر“ (Övücülerin yüzüne toprak atın.)⁷⁰ hadisini açıklarken San’ânî, eğer Hz. Peygamber’in (s.a.) sahâbeden bazılarını övdüğü söylenirse, Resûlullah (s.a.) bu kişilerin Allah (c.c) katındaki değerini açıklamıştır. Bu hadiste ise kastedilen övgü, sultanların etrafındaki şairlerin yaptığı gibi para veya menfaat kazanmak için methetmek yahut mübalağalı övgüdür, demektedir.⁷¹

Muhtemel soruları cevaplaması okuyucunun işini kolaylaştırmanın yanı sıra şerhlerin temel hedefine muvafık düşmektedir.

- *Hadisin başka kaynakları ve tarikeleri ile ilgili zaman zaman bilgi vermektedir:*

San’ânî sıklıkla hadisin başka hangi kanalla bize ulaştığına dair bilgi verir.⁷² Mesela

”وإن كنت مغفورًا لك؟ قل: لا إله إلا الله العلي العظيم، لا إله إلا الله الحليم الكريم، لا إله إلا الله، سبحانه الله رب السماوات السبع، ورب العرش العظيم، الحمد لله رب العالمين.“ (ت) عن علي ورواه (خط) بلفظ: "إذا أنت قلتهن وعليك مثل عدد الذر خطايا غفر الله لك.“

“Sana, söylediğin takdirde, bağışlanmış olsan bile Allâh’ın (c.c.) günahlarını bağışlayacağı kelimeler öğretmeyeyim mi? Büyük ve yüce Allah’tan başka ilah yoktur. Hilm ve kerem sahibi, Allah’tan başka ilah yoktur. Yalnızca O vardır. Yedi göğün ve büyük arşın Rabbi olan Allah’ı her türlü noksanlıktan tenzih ederim. Hamd âlemlerin Rabbi Allah’adır, de.”⁷³ Bu hadisi Süyûtî, Tirmizî’deki (ö. 279/892) lafzı ile vermiştir. San’ânî rivayetini Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) eserinde. "إذا أنت قلتهن وعليك مثل عدد الذر خطايا غفر الله لك." (Eğer bu lafızları söylersen, günahların karıncalar adedinde olsa bile, Allah seni bağışlar.) lafızlarının bulunduğunu aktarır. Böylelikle diğer tarikelerinden hareketle hadisi izah etmiş olur. Ayrıca rivayetini başka hangi kaynaklarda geçtiğine işaret eder.⁷⁴

Bazen âlimlerden “delil olarak kullanılan bir tarikini bilmiyorum” gibi ifadeleri naklederek hadisin başka tarikelerinin sıhhat durumu ile ilgili nakillerde bulunur.⁷⁵

⁶⁹ San’ânî, *Tenvîr*, 1/232.

⁷⁰ Ahmed, *Müsned*, 6/5.

⁷¹ San’ânî, *Tenvîr*, 1/409, 410.

⁷² San’ânî, *Tenvîr*, 1/195; 2/514, 8/518, 9/509...

⁷³ Tirmizî, “Daavat”, 80.

⁷⁴ San’ânî, *Tenvîr*, 4/373, 374.

⁷⁵ San’ânî, *Tenvîr*, 4/170.

- *Gerektiğinde müellif ve eseri hakkında bilgi verir:*

Mesela “والضياء في المختارة” şeklindeki kaynak bilgisi açıklarken “الضياء” Ziyâüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülvâhid el-Makdisî olduğunu, h. 569'da doğduğunu, pek çok hocadan ders aldığını, eserlerinin bulunduğunu, cerh ve ta'dil ilmi ile uğraştığını, h. 643'te vefat ettiğini söylemektedir. Bu bilgileri vermekle yetinmeyerek bahsedilen eserini de kısaca tanıtmakta, hatta bahis mevzuu kitap için İbn Kesir'in (ö. 774/1373) bu eseri Hâkim'in (ö. 405/1014) *Müstedrek*'inden daha üstün gördüğü malumatını da vermektedir.⁷⁶

Künyesi ile meşhur Ebû Dâvûd et-Tayâlisî hakkında ise, adı Süleymân b. Dâvûd, aslen Fârisî, pek çok kişiden hadis almış ve pek çok kişiye de ders vermiştir, şeklinde bilgi verir. Ayrıca âlimlerin onun hakkında söylediklerine ve 204'te vefat ettiğine de işaret eder.⁷⁷

Bazen adı zikredilen, pek çok kişi tarafından tanınan âlimin kim olduğunu hatırlatmakla yetinir. Zemahşerî (ö. 538/1144) hakkındaki “Arap dili, pek çok ilim ve Tefsir'de meşhur âlim” cümleleri bunun misalidir.⁷⁸

- *Zaman zaman kendi eserlerine işaretle bulunmuştur:*

Pek çok eser te'lif etmiş olan San'ânî, ömrünün son yıllarında yazmış olduğu eserlerinden biri olan *Tenvîr*'de zaman zaman daha önce kaleme aldığı kitaplarına atıflarda bulunmuştur. Mesela zikrettiği hadisin râvilerinden olan Hâris el-A'ver hakkında *Semerâtü'n-naẓar* isimli eserinde bilgi verdiğini belirtmektedir.⁷⁹

Yine Hz. Ali hakkında bilgi verirken *er-Ravdatü'n-nediyye* adlı eserine atıfta bulunmakta ve bu eserinden istifade edilebileceğine işaret etmektedir.⁸⁰

- *Sıhbat hakkında Süyûtî'nin verdiği hükmün sebebini izah etmiştir:*

Mesela “أل محمد كل تقي (طس) عن أنس (ض)” (Muhammed'in âlinin hepsi takva sahibidir.) rivayetinin sıhhati hakkında Süyûtî zayıf hükmünü vermiştir. San'ânî de rivayet hakkında değerlendirmelerde bulunan önceki âlimlerden nakille bu hükmün sebebini açıklamıştır. Beyhakî'nin (ö. 458/1066), Heysemî'nin (ö. 807/1405), İbn Hacer'in (ö. 852/1449) ve Sehâvî'nin (ö. 902/1497) senedin zaafi konusunda söylediklerine dikkat çekmiştir.⁸¹

“إذا قالت المرأة لزوجها "ما رأيت منك خيراً قط" فقد حبط عملها (عد) وابن عساكر عن عائشة” (Kadın kocasına senden hiç hayır görmedim derse, amelleri boşa gider.)⁸² Rivayeti açıklarken merdud

⁷⁶ San'ânî, *Tenvîr*, 1/231.

⁷⁷ San'ânî, *Tenvîr*, 1/317.

⁷⁸ San'ânî, *Tenvîr*, 6/195.

⁷⁹ San'ânî, *Tenvîr*, 1/206. (Ayrıca bkz. Muhammed b. İsmâil b. Salâh el-Emîr, es-San'ânî, *Semerâtü'n-naẓar fî ilmi'l-eser*, thk. Râid b. Sabri (Riyad: Dâru'l-asime, 1417/1996), 124.

⁸⁰ San'ânî, *Tenvîr*, 1/201. (*er-Ravdatü'n-nediyye şerbu't- Tuhfeti'l-aleviyye fî menakibi'l-İmam Ali*: Hindistan'da 1322'de ve San'ânî'da 1371 ile Murtaza b. Zeyd tahkiki ile 2002/1423'te basılmıştır.)

⁸¹ San'ânî, *Tenvîr*, 1/208. (Ayrıca bkz. 1/226; 4/26...)

⁸² Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Mubtasaru Tarihi Dimeşk*, thk. Heyet (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1409/1989), 24/104.

olmasının sebebini de izah eder. Senedindeki Yusuf es-Sülemi'nin zayıf ve İbn Hibban'ın (ö. 354/965) da bu râvi ile amel edilmeyeceği görüşünde olduğunu belirtmektedir.⁸³

4.2. İhtilafların Giderilmesi

Şerh sadece hadisin kelime anlamlarından hareketle hangi anlama geldiği ve varsa sebep-i vürûdu ile hadisin izahından ibaret değildir. Şerh eserleri aynı zamanda hadisler arasındaki ihtilafların nasıl çözüldüğünün pratik örnekleridir.

Vahşi b. Harb'den (ö. 23-35/644-656) nakledilen “Yemeklerinizi yerken bir araya gelin ve besmele çekin ki, Allah yiyeceklerinizi bereketlendirsın.”⁸⁴ hadisi *Tenvîr* şerhinde ihtilaflı görünen hadisler arasındaki ihtilafları çözme metodunu ortaya koyan rivayetlerdendir.⁸⁵ Öncelikle yemeğin bereketi için gerekli şartın bir arada bulunmak mı yoksa besmele çekmek mi olduğunu açıklığa kavuşturur. San'ânî, hadisin sebep-i vürûduna binaen yemeğin bereketi için bir arada bulunmanın gerekli olduğunu belirtir. Besmele ile başlamak ise bereketi arttıran bir başka şey olarak öğretilmiştir.

Birlikte yemekte bulunma ve besmele ile yemeğe başlamanın berekete vesile olduğunu açıkladıktan sonra “Allah'ın (c.c) adını anın.” ibaresinin sofradaki herkesin tek tek yapması gereken bir emir mi yoksa sofradakilerden birisi yaptığında yeterli olacak bir buyruk mu olduğu noktasındaki ihtilafı ele alır. San'ânî, Şafî'nin sofradakilerden birinin besmele çekmesini yeterli gördüğünü söylemektedir.

Bazı âlimlerin topluluktan birinin besmele çekmesini yeterli görmediğini ve delil olarak Huzeýfe'den (r.a) nakledilen hadisi sunduklarını belirtir: “Resûlullah (s.a.) ile birlikteydik. Küçük bir kız geldi, elini yemeğe uzattı. Hz. Peygamber onun elini tuttu. Sonra bir bedevî geldi. O da yemeğe uzanmak istedi. Allah Resûlü (s.a.) onun da elini tuttu ve şöyle dedi: Şeytan besmele çekilmeden başlanan yemekten yemek ister. Şeytan bu kız ile yemek istedi. Elini tuttum. Sonra bu bedevî ile yemeğe katılmak istedi. Yine elini tuttum. Nefsim elinde olan Allah'a (c.c.) yemin ederim ki şeytanın eli o ikisinin eliyle birlikte avucumdadır. Sonra Hz. Peygamber besmele çekti ve yemeği yedi.”⁸⁶ Bu rivayetten hareketle eğer birinin besmele çekmesi yeterli olsa idi şeytan elini yemeğe uzatmazdı, demek mümkündür. Ancak bu olay şöyle açıklanmıştır: Allah Resûlü (c.c) kız ve bedevî geldiğinde henüz besmele çekmemişti. Kız ve bedevî besmele çekmeden yemeğe başlamak istemişlerdir. Şeytan da besmele henüz çekilmediği için yemeğe el uzatmıştır. Dolayısıyla bu rivayet, herkesin besmele çekmesi gerektiğine dair bir delil değildir.

San'ânî, sofradaki herkesin besmele çekmesi gerektiğini savunanların, Tirmizî'nin (ö. 279/892) Âişe'den (r. anha) naklettiği şu rivayeti de delil olarak zikrettiklerine dikkat çeker: “Hz. Peygamber sahâbeden altı kişi ile yemek yiyordu. Bir bedevî geldi ve iki lokmada yemeği

⁸³ San'ânî, *Tenvîr*, 2/161.

⁸⁴ Ahmed, *Müsned*, 3/105.

⁸⁵ San'ânî, *Tenvîr*, 1/361-363.

⁸⁶ Müslim, “Eşribe”, 102.

yedi. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.) eğer besmele çekseydi, size yeterdi.”⁸⁷ Elbette ki Hz. Peygamber ve sahâbe besmele çekmişlerdi. Yemeğin yetmeme sebebi, bedevînin besmele çekmemesidir.

Kaynak zikretmeden bu nakillerde bulunduktan sonra San'ânî, bedevî ve küçük kız çocuğu ile ilgili hadisin Hz. Peygamber'in tek bir kişinin besmele çekmesini yeterli gördüğünü ortaya koyduğunu, Şafî'nin kanaatine de delil olduğunu belirtir. Ancak Âişe'den (r. anha) gelen rivayet Huzeyfe'den (r.a.) nakledilen hadis-i şerife muarızdır. San'ânî, bazı âlimlerin hadisler arasındaki tearuzu, “yemeğe herkes beraber başlamışsa içlerinden birinin besmele çekmesi yeterlidir. Geciken kişinin ise ayrıca besmele çekmesi gereklidir” şeklinde çözüme kavuşturduklarına işaret eder.⁸⁸

Görüldüğü gibi San'ani *Tenvîr*'de konu ile ilgili diğer rivayetleri bir araya getirerek ve hadislerdeki farklı hükümleri ayrı durumlara haml ederek ihtilafı gidermeye çalışmıştır. Hadisler arasında tearuza çözüm ararken, önceki ulemanın görüşlerinden de faydalanmış ve bu görüşlere işaret etmiştir.

el-Câmiu's-sagîr'de geçen “ان حوضي من عدن إلى عمان البلقاء” (Havzım Aden ile Amman Belka arasındaki mesafe kadardır.)⁸⁹ ile “إن قدر حوضي كما بين أيلة وصنعاء من اليمن” (Havzımın ölçüsü Yemen'deki Eyle ve San'a arasındaki mesafe kadardır.)⁹⁰ rivayetleri arasındaki ihtilafı da *Tenvîr*'de ele alınmıştır. Bu ihtilafı gidermek için, San'ânî'ye göre, mesafelere bakılır. Eğer Eyle ve San'a arasındaki mesafe ile Aden ile Belka arasındaki mesafe aynı ise zaten ihtilaf yoktur. Ama aralarındaki mesafe farklı ise biri en diğeri boy için haml edilir, yorumuyla tearuzu giderme yoluna gitmiştir.⁹¹

San'ânî'nin “نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تغرب” (Sabah namazından sonra güneş doğana kadar ve ikindi namazından sonra güneş batana kadar namaz kılmayı yasakladı.)⁹² şeklindeki kerahet vakitlerinde namaz kılınmayacağına dair rivayetlerle “إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين” (Biriniz mescide geldiğinde iki rekât namaz kılmadan oturmasın.)⁹³ hadisinin çeliştiğini söylemiştir. Ardından da konu ile ilgili “*el-Yevâkit fi'l-mevâkit*” isimli risalesini yazdığını söyleyerek herhangi bir açıklama yapmadan eserine yönlendirmiştir.⁹⁴

Görebildiğimiz kadarıyla San'ânî ilminin hülasası sayılabilecek *Tenvîr* adlı eserinde, hadisler arasında ihtilafları gereksiz teferruata girmeden, anlaşılır izahlarla, tearuzu giderme metotlarına uygun şekilde çözüme kavuşturmuştur.

⁸⁷ Tirmizî, “Et'ime”, 47. (No. 1858).

⁸⁸ San'ânî, *Tenvîr*, 1/361-363.

⁸⁹ Buhârî, “Rikak”, 53. (No. 6580).

⁹⁰ Ahmed, *Müsned*, 5/275.

⁹¹ San'ânî, *Tenvîr*, 3/611-612 ve 4/30.

⁹² Buhârî, “Mevâkit”, 29. (No. 584).

⁹³ Ahmed, *Müsned*, 5, 311.

⁹⁴ San'ânî, *Tenvîr*, 2/36. (Risale matbu değildir.)

4.3. Hadis Tenkidi

San'ânî'nin *Tenvîr*'nde hadis tenkit metodunu "اختلاف أمّتي رحمة" (Ümmetimin ihtilafı rahmettir.) hadisinin şerhinde görmek mümkündür:

Süyûtî "اختلاف أمّتي رحمة" (Ümmetimin ihtilafı rahmettir.)⁹⁵ rivayetini naklettikten sonra "Nasr el-Makdisî *Hücc'e*'de onu tahriç etti ve Beyhakî *Risaletü'l-Eş'ariyye*'de senetsiz olarak zikretti, ayrıca Halimî, Kadı Hüseyin, İmâmü'l-Haremeyn ve diğerleri de hadisi zikrettiler. Bu hadis, hafızların bizim ulaşamadığımız bazı kitaplarında olabilir." demiştir.⁹⁶

San'ânî, öncelikle Süyûtî'nin hadisi naklettiği kaynaklarda metinde "اختلاف أمّتي رحمة للناس" (Ümmetimin ihtilafı insanlar için rahmettir.) ibaresini Süyûtî'nin -muhtemelen yanlışlıkla- "اختلاف أمّتي رحمة" (ümmetimin ihtilafı rahmettir.) şeklinde yazdığını söylemektedir.⁹⁷

San'ânî, rivayetin tüm tarikleri ile senedi açısından sahih olmadığını belirterek öncelikle sened tenkidi yapmaktadır. Ardından rivayetin, ihtilafın kötülüğünü anlatan ayetlerle çeliştiğini savunmaktadır. Zira San'ânî'ye göre ihtilafın kötü olduğu, dinî veya dünyevî her açıdan zararlı olduğu açıktır.

San'ânî, Süyûtî'nin bu rivayet hakkında "bazı âlimlerin bize ulaşmayan eserlerinde bu hadis nakledilmiştir." cümlesini de eleştirmiştir. Süyûtî'nin bu sözlerinin onun gibi bir ilim adamına yakışmayacak nitelikte olduğunu ifade etmiştir. Zira *el-Câmiu'l-kebir*'in mukaddimesinde Süyûtî, nebevî hadisleri bütünüyle cem ettiğini söylemektedir. Dolayısı ile Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sabîb*'inde "ihtilafın kerahetine dair bab" başlığını görmemiş olması da mümkün değildir. San'ânî'ye göre, eğer ihtilaf rahmet olsaydı sevilen bir şey olurdu, hoşlanılmayan bir şey olmazdı. Zaten hadisler de ihtilafın zemmedildiğini göstermektedir.⁹⁸

Tenvîr müellifi, hadisin munkatı olarak nakledildiğine ve herhangi bir sahâbî râviye isnad edilmediğine ve bu rivayeti eserine alan müelliflerin hadis sahasında önde gelen âlimlerden değil de tenkide uğrayanlardan olduklarına dikkat çekmektedir.

San'ânî bazı âlimlerin hadisi te'vil ettiğine işaret eder. Mesela İmâmü'l-Haremeyn'in Cüveynî (ö.478/1085) "Bu meseledeki ihtilaftan maksat, ümmetin sanat, makam, mevki ve mertebelerindeki ihtilafıdır. Bu da ümmet için rahmettir. Çünkü farklı sanatların bulunması herkese faydalıdır." şeklindeki yorumunu nakleder. Ancak Sübkî'nin bu şekilde te'vili mümkün görmediğini, zira bu farklılıkların sadece İslâm ümmetine has bir durum olmadığını naklederek itiraz eder. Sübkî'nin ihtilaftan maksadın mevki ve derecelerde olan ihtilaf

⁹⁵ Geniş bilgi için bkz: Aclûnî, *Keşfu'l-hafa*, 1/66.

⁹⁶ Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-Câmiu's-sagîr min hadîsi'l-beşîri'n-nezîr*, thk. M. Muhiddin Abdülhamid (Dimeşk: Mektebetü'l-halbunî, ts.), 1/39.

⁹⁷ San'ânî, *Tenvîr*, 1/448.

⁹⁸ San'ânî, *Tenvîr*, 1/448. (Buhârî'de Kitabü'l-i'tsam'da كراهية الاختلاف باب: şeklinde mevcuttur.)

olduğuna dair yorumunu ise San'ânî -sözün maksadı ile uyum sağlamadığı sebebi ile- doğru bulmadığını beyan etmektedir.⁹⁹

San'ânî'nin, "اختلاف أمّتي رحمة" (ümmetimin ihtilafı rahmettir.) hadisini tenkit ederken bazı önemli açıklama ve yorumlara işaret etmediği dikkat çekmektedir. Mesela ilk dönem İslam alimlerinden İmam Şafî'nin (ö. 204/819) kendisine âlimlerin ihtilafı konusunda sorulan soruya verdiği şu cevap önemlidir: "İhtilaf iki türdür: Onlardan birisi haram kılınmıştır, diğeri için aynı şeyi söyleyemem. Haram kılınan ihtilaf şudur: Allah'ın Kitâb'ında veya Nebîsinin dili üzere (sünnette) açık-seçik olarak hüccet ve delilini ortaya koyduğu her hükümdür ki, bunu bilenler için bu hususta ihtilaf helal olmaz. Ama bunlardan aklın fonksiyonu (kıyâs) ile kavranılabilen ve te'vile ihtimali olan (nass) larda, te'vil veya kıyas yapan âlim, haber veya kıyasın muhtemel olduğu bir mânayı alması durumunda, başkası buna muhâlefet etse dahi bunu o âlime çok görmem ve müsâmaha ile karşılarım"¹⁰⁰ Bu soru ve cevap daha ilk dönemde ihtilaf konusunun ele alındığını ve işlendiğini gösterdiği gibi, ilim adamlarının da rivayetin muhtevasına makul açıklamalarının örneğidir.

Şârih San'ânî, Hattabî (ö.388/998) gibi ihtilaf ile ilgili önemli açıklamalar yapan âlimlerden nakilde bulunmamıştır. Hatta kendi kanaati ile paralel görüş beyan eden İbn Hazm'ın "Eğer ihtilaf rahmet olsaydı ittifak da gazap olmuş olurdu"¹⁰¹ sözü ile (ö. 456/1063) ve İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) "bazı kitaplarda, merfu olarak zikredilen "Ümmetimin ihtilâfı rahmettir." hadisinin, hiçbir hadis kitabında senedi olmadığına" dair açıklamalarına da yer vermemiştir. İbn Kudâme'ye göre bu tavrın sebebi, haberin mânasıyla amele gösterilen hırdır.¹⁰²

San'ânî -muhtemelen- önemli gördüğü ve şerh için yeterli bulduğu bazı görüşlere işaretle yetinmiştir. Şârihin, fikhî ve ameli sahada dikkat çeken, pek çok açıklaması yapılan bu rivayet hakkında İslam âlimlerinden daha çok nakilde ve teferruatlı açıklamalarda bulunmaması sebebi ile tenkit edilmesi mümkündür.

Hem kendi kanaatini hem de farklı görüşleri beyan ederken az nakille yetinmiş ve beklendiği kadar delil sunmamış olmakla birlikte, San'ânî'nin *Tenvîr*'de ihtilaf hadisini tenkid etmesi metodunu göstermesi yönüyle önemlidir. Onun tenkit yöntemi, sadece sened tenkidi, Kur'an'a arz ve kendinden önceki ulemanın değerlendirmelerden ibaret değildir. O, rivayeti mana yönünden de ele alıp ihtilafın hem dünyevî hem de dinî her türlü belanın kaynağı olduğuna dikkat çekmiştir. Hadisin sahih olması durumunda bile mecazî bir anlam aranması gerektiğini söyleyen San'ânî, zaten sıhhati sabit olmadığı için ihtilafın rahmet olduğunu kabul etmenin mümkün olmadığını savunmaktadır. San'ânî'nin bu kanaati, "furû-i dinde görüş ayrılıklarının musamaha ile karşılandığı" gerçeğine ise mutabık görünmemektedir.

⁹⁹ San'ânî, *Tenvîr*, 1/448-449.

¹⁰⁰ Güler, Zekeriya, *Zahiri Mubaddislerle Haneî Fakihleri Arasındaki Münaakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, s. 5,6. (Şafî, Muhamed b. İdrîs, *er-Risâle*, s. 560, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, ts.'den naklen.)

¹⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/61, Mısır 1404.

¹⁰² İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed, *el-Muğnî fî fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, 1/18. (Geniş bilgi için bkz: Güler, *a.g.e.*, s. 5-8.)

5. *Tenvîr*'deki Eleştiriler

Yapıcı tenkidin ilim için önemi ve ilmî ilerlemeye katkısı açıktır. İslâmî ilimlerin gelişiminde de ulemanın birbirine eleştirileri etkin rol oynamıştır. *Tenvîr*'de San'ânî, hem eserini şerh ettiği musannif Süyûtî'ye hem de şerhinden çok faydalandığını ifade ettiği Münâvî'ye zaman zaman eleştirilerde bulunmuştur.

5.1. Süyûtî'ye Yönelik Eleştirileri

- *Hadisler bakımında sıhhat hükmü verme konusunda Süyûtî'yi mütesabil bulmaktadır:*

“الشاة في البيت بركة، والشاتان بركتان، والثلاث ثلاث بركات” (Bir koyun evde bir bereket, iki koyun iki bereket, üç koyun üç bereket.)¹⁰³ rivayetinden sonra Süyûtî, zayıf olduğuna dair rumuz koymuştur.¹⁰⁴ San'ânî ise Süyûtî'nin bu hadisi nakletmesini doğru bulmamış; musannif hadise eserinde yer vermeseydi daha iyi olurdu, demiştir. Senedinde yalanla itham edilen râvisi bulunduğundan Süyûtî'nin mukaddimesinde zikrettiği şarta uygun olmadığına işaret etmiştir.¹⁰⁵

Yine “أبي الله أن يجعل للبلاد سلطاناً على بدن عبده المؤمن (فر) عن أنس (ض)” (Allah (c.c) mü'min kulunun bedeni üzerinde musibetin tahakkümünü kabul etmedi.) hadisini izah ederken de “Bu musannifin mukaddimedede zikrettiği şartına aykırıdır.” ifadeleri ile Süyûtî'yi zayıf hadis nakletmeme noktasında gerekli titizliği göstermediği için tenkit etmiştir.¹⁰⁶

- *Süyûtî'yi hadisin sıhhat hükmü konusunda bilgi vermemesi sebebi ile eleştirmiştir:*

“ابتغوا الخير عند حسان الوجوه” (Hayrı yüzü güzel olanların yanında arayın.) rivayeti için, San'ânî mevzu hükmü verildiğine işaret etmiştir. Hatta musannifin kendi eserinde de bu hadis hakkında İbnü'l-Cevzî ile aynı görüşte olduğuna da dikkat çekmiştir.¹⁰⁷

“ذهاب البصر مغفرة للذنوب، وذهاب السمع مغفرة للذنوب، وما نقص من الجسد فعلى قدر ذلك” (Gözlerin kör olması günahları siler, kulakların sağır olması günahları siler. Ve bedendeki her noksanlık bu ölçüye göre hesaplanır.) Bu rivayetten sonra San'ânî, hadisin râvileri hakkındaki tenkitleri nakleder ve bu nedenle hadisin münker olduğunu belirtir. Ardından İbnü'l-Cevzî'nin *Mevzûât*'ında yer verdiğini¹⁰⁸ ve Süyûtî'nin de bu hükümde İbnü'l-Cevzî'ye tabi olduğunu, bu eserinde hadisi nakletmesini ise şaşkırtıcı bulduğunu söylemektedir.¹⁰⁹

5.2. Münâvî'ye Yönelik Eleştiriler

¹⁰³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. M. Fuad Abdülbakî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1409/1989), 150.

¹⁰⁴ Münâvî'nin şerhine esas aldığı nüshada, Süyûtî'nin rivayetin hasen olduğuna dair remiz koyduğu görülmektedir. Münâvî de seneddeki ravinin eleştirildiğine işaret etmekte, ancak sıhhat hükmü belirtmemektedir. (Fezû'l-kadîr, 4/180.)

¹⁰⁵ San'ânî, *Tenvîr*, 6/531.

¹⁰⁶ San'ânî, *Tenvîr*, 1/234.

¹⁰⁷ San'ânî, *Tenvîr*, 1/236 (Ayrıca bkz. Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûat*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1386/1966) 1/161.)

¹⁰⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûat*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman 3/204.

¹⁰⁹ San'ânî, *Tenvîr*, 6/183.

- *Münâvî*'yi, *şerhi için iyi bir nüshayı esas almaması sebebi ile tenkit eder*:

Şerhi için iyi bir nüshayı temel almaması sebebi ile San'ânî'nin *Tenvîr*'de sıklıkla Münâvî'ye tenkitlerini görmek mümkündür. Mesela *el-Câmiu's-sagîr*'in bütün nüshalarında “عن شيخ” (an şeyh) ibaresi zikredilmektedir. Münâvî ise bu ibareyi “شريح” (Şureyh) şeklinde almıştır. San'ânî “Nasil çok hatalı bir nüshayı esas aldığını Allah bilir” ifadeleri ile Münâvî'nin nüshasını seçerken titiz davranmadığına işaret etmektedir.¹¹⁰

“أكثر الصلاة في بيتك بكثر خير بيتك وسلم على من لقيت من أمتي تكثر حسناتك (هب) عن أنس.” (Evinde çokça namaz kıl, evinin hayrı artsın. Ümmetimden karşılaştığın herkese selam ver, iyiliklerin artsın.)¹¹¹ hadisini şerh eden Münâvî, Süyûtî'nin hadis râvisini yanlışlıkla İbn Abbas (r. anhumâ) olarak yazdığını, kendisinin *Şuabü'l-îmân*'dan kontrol ettiğini ve râvinin aslında Enes (r.a.) olması gerektiğini söylemektedir.¹¹² San'ânî, ise *el-Câmiu's-sagîr*'in sağlam nüshalarında râvinin zaten Hz. Enes olarak yazıldığına dikkat çekmektedir. Münâvî râviyi İbn Abbas olarak gösteren bir nüshadan şerh etmiş ve ardından da hadisin râvisini *Şuabü'l-îmân*'da Enes (r.a.) olarak zikredildiği açıklamasını yapmıştır, diyerek Münâvî'yi güvenilir olmayan bir nüshayı şerhi için kullanmasından ötürü tenkit etmektedir.¹¹³

5.3. Süyûtî ve Münâvî Dışındaki Bazı Âlimlere Eleştirileri

“أنت ومالك لأبيك” (Sen ve malın babana aitsiniz.)¹¹⁴ hadisini izah ederken San'ani, İbn Hacer'in bu rivayet hakkında *Hidâye*'yi tahrir ederken ricâlinin sahih olduğu bilgisini verdiği,¹¹⁵ ancak Bezzâr (ö.292/905), Ukaylî (ö. 322/934), Beyhakî (ö.458/1066) gibi âlimler tarafından tenkit edildiğine işaret etmektedir. İbn Hacer'in başka bir yerde ise Buhârî'nin hadisin zayıf olduğuna dair hüküm verdiğini söylediğini de nakletmektedir.¹¹⁶

Deve kesiminde on kişinin iştirak etmesi ile ilgili hadiste ise, Kurtubî'nin deve kurban edilecekse yedi kişinin ortak olabileceği noktasında icma olduğuna dair görüşüne itiraz etmiş; bu konuda icmâ olmadığını söylemiştir.¹¹⁷ Nitekim ilk asırlardan itibaren -deve kurban edilecekse- on ortağın katılabileceğini söyleyenler olmuştur.¹¹⁸

6. Sıhhat Değerlendirmeleri Açısından San'ânî ile Süyûtî ve Münâvî'nin Mukayesesi

Süyûtî *el-Câmiu's-sagîr*'de hadislerin büyük çoğunluğunun sıhhati ile ilgili bilgi vermiştir. Bu eseri şerh edenler de Süyûtî'nin verdiği sıhhat hükmü ile ilgili değerlendirmelerde

¹¹⁰ San'ânî, *Tenvîr*, 3/52.

¹¹¹ Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Ahmed en-Nedvî, A. Abdülhamid Hamid (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003), 11/189.

¹¹² Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 2/106.

¹¹³ San'ânî, *Tenvîr*, 3/51.

¹¹⁴ Ahmed, *Müsned*, 2/202.

¹¹⁵ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dirâye fî tabrici ebâdsî'l-Hidâye*, thk. A. Hâşim el-Yemânî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 2/102.

¹¹⁶ San'ânî, *Tenvîr*, 4/269-271.

¹¹⁷ San'ânî, *Tenvîr*, 5/288.

¹¹⁸ <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/80237/> (Erişim tarihi: 21.01.2020.)

bulunmuştur. Hem Münâvî'nin hem de San'ânî'nin rivayetlerin sıhhatine dair hüküm verirken Süyûtî'den farklı değerlendirmeleri de olmuştur. Bu farklılık hakkında fikir verme amacı ile ilk 50 hadisin sıhhat hükmü kıyaslanarak benzer ve farklı hususlar oransal olarak belirlenmiştir. Mukayese, Süyûtî'nin matbu *el-Câmiu's-sagîr* nüshası,¹¹⁹ Münâvî'nin *Feyzû'l-kadîr*,¹²⁰ San'ânî'nin şerhinde kullandığı Süyûtî nüshası ve *Tenvîr*¹²¹ şerhi arasında yapılmıştır:

San'ânî'nin esas aldığı Süyûtî'ye ait müellif nüshasında sıhhat hükmü verilmeyen hadislerin oranı %30'dur. Münâvî'nin nüshasında ise Süyûtî'nin sıhhat hükmüne işaret etmediği hadis oranı %34'tür.

San'ânî'nin kullandığı müellif nüshasında Süyûtî'nin hadislerin sıhhati hakkında hüküm verme oranının daha yüksek olduğu görülmektedir. *Tenvîr*'de temel alınan nüshanın, Süyûtî'nin hadislerin sıhhati noktasındaki kanaatini aktarması ve *el-Câmiu's-sagîr* hakkında daha sağlıklı değerlendirme imkânı sağlaması açısından avantajlı olduğunu söylemek mümkündür.

Süyûtî'nin sıhhat hükmü vermediğine dair bilgi Münâvî ve San'ânî'nin kullandıkları nüshalarda farklıdır. Bununla beraber her iki şarih, Süyûtî'nin hüküm vermediği noktada ortak kanaatte oldukları hadis oranı %18'dir. Sıhhat hükmü verilmediğine dair ortak kanaatte oldukları bu hadislerden %4'ü hakkında iki şârih birbirinden farklı hüküm belirtmişlerdir. Kalan %14'lük kısımda ise iki şarih aynı sıhhat hükmünü vermiştir.

Süyûtî'nin hadisin sıhhati hakkında verdiği hükümlerin %8'ine San'ânî itiraz etmiştir. Bu oranın %6'sında San'ânî, Münâvî ile aynı hüküm vermiştir. Kalan %2'sinde ise Münâvî ile Süyûtî aynı kanaattedir.

Bu verilerden, San'ânî'nin musannif Süyûtî'yi ve şârih Münâvî'yi aynen tekrar etmediği, kendi kanaatini beyan ettiği ve San'ânî'nin sıhhat noktasında Münâvî ile -çoğu hükümde- kanaatlerinin benzer olduğu açıkça görülmektedir.

Sonuç

Tenvîr, San'ânî'nin son yazdığı eserlerinden biridir. Bu sebeple müellifin kendi te'lifatı içinde önemli olduğu gibi, *el-Câmiu's-sagîr* şerhleri arasında da geniş hacmi, sistemli içeriği ve faydalı bilgileri ile dikkat çekmiştir. Süyûtî'ye ait müellif nüshasına sahip olması, Münâvî'nin bazı hatalarını düzeltmesi gibi özellikleri ile *Tenvîr*, *Feyzû'l-kadîr*'den üstün görülmüştür.

Tenvîr'in anlaşılır, akıcı, güzel bir dil ile açıklayıcı üslupta yazıldığı görülmektedir. Hadislerin izahları yeterli uzunluktadır. Şerh esnasında sebep-i vürûd ve kelime açıklamaları ile yetinilmemiş; hadisler arasında tearuz varsa çözüm aranmış, gerekli yerlerde hadis tenkidi de yapılmıştır.

¹¹⁹ Thk. M. Muhiddin Abdülhamid. 2 cilt. Dimeşk: Mektebetü'l-halbunî, ts.

¹²⁰ 6 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1415/1994.

¹²¹ Thk. Muhammed İshak Muhammed. 11 cilt. Riyad: Dârü's-selam, 1. Basım, 1432/2011.

Nakillerde ve kaynaklara müracaatta oldukça titiz davranan San'ânî, *Tenvîr*'inde, Süyûtî'nin *el-Câmiu's-sagîr*'inin farklı nüshalarını incelediği gibi diğer eserlerini de kontrol etmiş, yeri geldikçe atıflarda bulunmuştur. *Tenvîr*, bu kıyası sağlaması yönü ile de önemlidir. Pek çok İslam âliminden nakillerde bulunmuş, bazen okuyucuyu kendi kitaplarına da yönlendirmiştir.

San'ânî *Tenvîr*'de, zayıf hadisleri eserine alması ve gerekli hassasiyeti göstermemesi konuları başta olmak üzere Süyûtî'yi tenkit etmiştir. Onun *el-Câmiu's-sagîr*'inde takip ettiği metot hakkında bilgi vermiştir. Süyûtî hadisin sıhhatini belirtmemişse -çoğunlukla- hadisin sıhhati hakkında hüküm vermiştir.

Emîr es-San'ânî'nin şerhinde, çok faydalandığı Münâvî'nin *Feyzû'l-kadîr*'ine zaman zaman tenkitlerde bulunması; şerh geleneğinde istifade edilen kaynaktan alıntılarının sıklıkla yapılmasına rağmen, aynılığın olmadığını ve her şerhin yeni bilgiler içeren orijinal bir te'lif olduğunu göstermektedir.

Tenvîr'de nakiller oldukça titizlikle yapılmıştır. Bu yönü ile İslam âlimleri arasındaki atıf geleneğine örnektir. Ayrıca farklı İslâm âlimlerinden yapılan nakiller, okuyucunun o hadis hakkında yorumlara ulaşmasını kolaylaştırdığı gibi; Yemen'de yaygın olan Zeydî mezhebi müntesiplerinin ehl-i sünnet hadis âlimlerini tanınmasına da katkı sağlamaktadır. San'ânî'nin bu nakillere eleştirileri ise, ehl-i sünnet coğrafyasında ilimle iştigal edenler için kıymet ifade etmelidir.

Süyûtî, Münâvî ve San'ânî'nin hadislerin sıhhati konusunda verdikleri hüküm kıyaslandığında, San'ânî'nin -çoğunlukla- her ikisinden daha titiz davrandığı, hatta Süyûtî'ye tenkitlerinin çoğunun hadislerin sıhhati ile ilgili konularda olduğunu görmek mümkündür.

Makalenin sınırları dâhilinde ele alıp, örnekleme metodu ile incelediğimiz, özelliklerini tespit ve mukayese ettiğimiz San'ânî'nin *Tenvîr* adlı eserinin, *el-Câmiu's-sagîr* şerhleri içinde müstağni kalınmayacak, önemli bir şerh olduğu açıktır.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâîl b. Muahmmmed, el-Aclûnî. *Keşfu'l-hafa ve müzîlû'l-ilbâs*. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-kudsi, 1351.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî. *Şuabü'l-îmân*. thk. Ahmed en-Nedvî, A. Abdülhamid Hamid. 14 cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1. Basım, 1423/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. M. Zeynullah, Adil b. Sa'd, S. Abdülhâlik eş-Şafî. 18 cilt. Medine: Mektebetü'l-ulûmi ve'l-hikem, 1. Basım, 1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî. *el-Edebü'l-müfred*. thk. M. Fuad Abdülhakî. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1409/1989
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî. *el-Kâmusu'l-mubîd*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 8. Basım, 1436/2005.
- Güler, Zekeriya, *Zahiri Muhaddislerle Hanefi Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.

- Habeşî, Abdullah Muhammed el-Habeşî. “Muhammed b. İsmail el-Emîr es-San’ânî”. *İklil* 1/2 (1980), 145–174.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *ed-Dirâye fî tabrihi ebâdîsi'l-Hidâye*. thk. A. Hâşim el-Yemânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 8 cilt, Mısır: Dâru'l-hadis. 1. Basım, 1404.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Muhtasarü Tarihi Dimeşk*. 31 cilt. Dimeşk: Dâru'l-fıkr, 1. Basım, 1409/1989.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *el-Mevzuat*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 cilt. Medine: Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1. Basım, (1/2) 1386/1966 ve (3) 1388/1968.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî. *Muhadarâtü'l-üdebâ ve muhaveretü's-şuarâ ve'l-bulegâ*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-erkam, 1. Basım, 1420.
- Münâvî, Muhammed b. Abdürraûf el-Münâvî. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi's-sagîr*. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1415/1994.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâil b. Salâh el-Emîr es-San'ânî. *et-Tevîr Şerhu'l-Câmi's-sagîr*. thk. Muhammed İshak Muhammed. 11 cilt. Riyad: Dârü's-selam, 1. Basım, 1432/2011.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâil b. Salâh el-Emîr, es-San'ânî. *Semerâtü'n-nazar fî ulmi'l-eser*. thk. Râid b. Sabri, Riyad: Dâru'l-asıme, 1. Basım, 1417/1996.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî. *ed-Dürerü'l-müntesire fî'l-ebâdîsi'l-müştehire*. thk. M. Lütfî Sabbağ. Riyad: Camiatü'l-Melik Suud, ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî. *el-Câmi's-sagîr*. thk. M. Muhiddin Abdülhamid. 2 cilt. Dimeşk: Mektebetü'l-halbunî, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-Kebir*. thk. H. Abdülmecid es-Selefi. 25 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Uleymî, Ahmed Muhammed el-Uleymî. *es-San'ânî ve kitâbühu Tavdîhu'l-efkâr*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1408/1987.