

Eskiyeni

Eskiyeni

ISSN: 1306-6218 e-ISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni

Sayı/Issue: 44 (Eylül/September 2021)

Yayıncı/Publisher

Anadolu İlahiyat Akademisi *Anatolian
Theological Academy adına/on behalf of*
Tuncer Namli
tuncer_namli@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-1230-5568

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Nihat Koçak
Anadolu İlahiyat Akademisi
Anatolian Theological Academy
nihatkck@gmail.com
ORCID: 0000-0002-8251-4501

Editör/Editor

Dr. Abdullah Demir
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
*Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences*
Ankara/TURKEY
abdemir@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7825-6573

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Tevfik Aksoy
tevfik_aksoy@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-9199-5610

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Hümeyra Sevgülü Hacıibrahimoğlu
meyrasvgl@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7841-0665

Veri Girişi/Data Entry

Abdullah Yasir Can
Fatıma Zehra Selvi

Sosyal Medya/Social Media

Kevser Ünlü

Tasarım/Design

FCR Yayın Reklam
Tel: +90 312.310 08 60

E-Yayın/Electronic Publication

20 Eylül/September 2021
<https://dergipark.org.tr/en/pub/eskiyeni>

Basım Tarihi/Date of Publication

30 Eylül/September 2021

Basım Yeri/Place of Publication

VADİ GRAFİK Tasarım ve Reklamcılık Ltd. Şti.
İvedik Org. San. 1420. Cad. No: 58/1
Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 395 85

Yönetim Yer /Executive Office

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk. No: 14/2
Ulus-Altındağ/ANKARA
Tel: (+90 312.311 88 00 pbx)
Faks: (+90 312.311 47 89)
e-mail: eskiyenidergi@gmail.com
www.anilakademi.com

Dizinlenme Bilgileri/Indexing

ULAKBİM TR Dizin/Turkish National Database (Kabul/Accepted: 24/10/2019; 2018 Yılı 36. Sayı)
MLA International Bibliography (Kabul/Accepted: 16/06/2020; 2020 Yılı 41. Sayı)
EBSCO - Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (Başlangıç: 08.02.2021 43. Sayı)
CEEOL: Central and EasternEuropean Online Library (Indexing Start: 01/01/2013 - Sayı/Issue: 26)

Alan Editörleri/Section Editors

Arap Dili/Arabic Language

Doç. Dr. Murat Özcan
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Ankara Hacı Bayram Veli University
Faculty of Letters
Ankara/Turkey
mozcan58@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7003-1504

İngilizce/English

Doç. Dr. Mehmet Ata Az
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences
Ankara/Turkey
ata@ybu.edu.tr
ORCID: 00 00-0002-8844-8875

Felsefe/Philosophy

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Social Sciences University of Ankara
Faculty of Islamic Sciences
Ankara/Turkey
karakayamehmetmurat@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2196-6456

Mantık/Logic

Arş. Gör. Muhammet Çelik
Sosyal Bilimler Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Social Sciences University of Ankara
Faculty of Islamic Sciences
Ankara/Turkey
mmcelik@ankara.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4664-2300

Eğitim/Education

Dr. İshak Tekin
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Eskişehir Osmangazi University
Faculty of Divinity
Eskişehir/Turkey
ishaktekin05@gmail.com
ORCID: 000-0002-3850-5691

Tarih/History

Dr. İlyas Uçar
Amasya Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Amasya University
Faculty of Divinity
Amasya/Turkey
ilyasucar@gmail.com
ORCID: 000-0002-7125-8995

Tasavvuf/Mysticism

Arş. Gör. Büşra Betül Pınar
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences
Ankara/Turkey
busrabetulpinar@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0217-8163

Tefsir/Tafsir

Arş. Gör. Esra Erdoğan Şamlıoğlu
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Social Sciences University of Ankara
Faculty of Islamic Sciences
Ankara/Turkey
esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2863-8797

Tefsir/Tafsir

Dr. Ayşe Uzun
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences
Ankara/Turkey
a.uzun@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5359-6827

Sosyoloji/Sociology

Arş. Gör. Fatmanur Dikmen
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Zonguldak Bülent Ecevit University
Faculty of Divinity
Zonguldak/Turkey
fnur227@gmail.com
ORCID: 000-0001-9399-8831

Psikoloji/Psychology

Arş. Gör. Fatma Nur Bedir
Hitit Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Hitit University
Faculty of Divinity
Çorum/Turkey
fnurbedir@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-4455-1691

Edebiyat/Literature

Arş. Gör. Dr. Hüseyin ŞİRA
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences
Ankara/Turkey
tosyevi@mynet.com
ORCID: 0000-0002-7690-2217

İslam Hukuku/Islamic Law

Araş. Gör. Tuğba Gül
Abdullah Gül Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
Abdullah Gül University
Humanities and Social Sciences
Kayseri/Turkey
tuğba.d.gul@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6766-2514

Hadis/Hadith

Arş. Gör. Sümeyye Şehide CAN
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Social Sciences University of Ankara
Faculty of Islamic Studies
Ankara/Turkey
sumeyyesehlide.can@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0844-6587

Kelam

Arş. Gör. Serkan Çetin
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Niğde Ömer Halisdemir University
Faculty of Islamic Sciences
Niğde/Turkey
serkancetin505@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2476-6882

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Özsoy
Goethe Ü./Goethe Univ.
GERMANY
ORCID: 0000-0001-8223-7009

Prof. Dr. Kadir Canatan
İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
İstanbul Sabahattin Zaim Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-5098-5205

Prof. Dr. Ali Osman Kurt
Ankara Sosyal Bilimler Ü.
Social Sciences Univ. of Ankara
TURKEY
ORCID: 0000-0003-1459-7832

Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Ankara Ü./Ankara Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-9651-9645

Prof. Dr. İhsan Toker
Ankara Ü./Ankara Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-9033-9910

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan
Ankara Ü./Ankara Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-8065-3156

Prof. Dr. Murat Demirkol
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-1770-4288

Dr. Abdullah Demir
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-7825-6573

Prof. Dr. Almir Pramenkovic
Fakultet za islamske studije
Faculty of Islamic Studies
SERBIA
ORCID: 0000-0003-3669-0886

Doç. Dr. Anar Gafarov
Azerbaycan Milli İlimler Akd.
Felsefe Enstitüsü
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü
Azerbaijan National Academy of
Sciences Philosophical Institute
Azerbaijan Theological Institute
AZERBAIJAN
ORCID: 0000-0002-3113-1287

Prof. Dr. Süleyman DOĞANAY
Erciyes Ü.
Erciyes Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0003-3026-0922

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul Ü./İstanbul Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-9290-0780

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu
KURAMER TURKEY
ORCID: 0000-0002-5839-145X

Prof. Dr. Fuat Aydın
Sakarya Ü./Sakarya Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-5779-7741

Prof. Dr. Hicabi Kırılancı
Ankara Ü./Ankara Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-6273-5342

Prof. Dr. İsmail Çalışkan
Ankara Ü./Ankara Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0003-2899-9111

Prof. Dr. Mahmut Aydın
Samsun Ü./Samsun Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-1358-1022

Prof. Dr. Mehmet Evkuran
Hitit Ü./Hitit Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0001-8616-111X

Doç. Dr. Hatice Toksöz
Süleyman Demirel Ü.
Süleyman Demirel Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-0459-3152

Doç. Dr. Yusuf Şen
Bayburt Ü./Bayburt Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-6795-0161

Prof. Dr. Süleyman Akyürek
Erciyes Ü./Erciyes Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-8427-5030
Prof. Dr. Mustafa Ertürk
İstanbul Ü./İstanbul Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-4424-0327

Doç. Dr. Erdinç Doğru
Gazi Ü./Gazi Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-1601-8008

Doç. Dr. Hamdi Kızılar
Karabük Ü./Karabük Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-9131-1645

Eskiyeni, **Anadolu İlahiyat Akademisi** tarafından yayımlanmaktadır.
Eskiyeni is published by Anatolian Theological Academy, Ankara/Turkey.

Eskiyeni, yılda iki kez yayımlanan (20 Mart- 20 Eylül) hakemli bir dergidir
Eskiyeni is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (20 March - 20 September).

Eskiyeni; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
Eskiyeni; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.

Eskiyeni yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.
Eskiyeni does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.

Eskiyeni'ye yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.
Eskiyeni uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

Matbu dergiye, abonelik ile erişilebilmektedir. Online dergi açık erişimdir (CC BY NC).
A Printed version of Eskiyeni can be accessed by subscription. The Electronic version of Eskiyeni is Open Access (CC BY NC).
OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>
LOCKSS: <http://dergipark.gov.tr/eskiyeni/lockss-manifest>

Abonelik (2 Sayı): 80,00 TL (Şahıs)- Kurumlar: 100,00 TL-Yurt Dışı: 30,00 EURO
Individual Subscription (2 Issues): 80,00 TL - Institutional Subscription: 100,00 TL - 30,00 EURO Account Information: Anadolu İlahiyat Akademisi, IBAN: TR70002030000202729700000

Eskiyeni

ISSN: 1306-6218 e-ISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni

Sayı/Issue: 44 (Eylül/September 2021)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/From the Editor

Eskiyeni: 44. Sayı

Eskiyeni: Issue 44

Abdullah Demir----- 383-384

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Evolutionary Secularisation of the Ottoman Law in the Nineteenth Century: Roots and Implications

Osmanlı Hukukun Ondokuzuncu Yüzyılda Evrimsel Sekülerleşmesi: Kökler ve Etkileri

Miyase Yavuz-Altıntaş----- 385-408

İslamî Psikolojinin İmkânı, Gerekliliği ve Nasıllığı

Possibility, Necessity and Nature of Islamic Psychology

Üsame Balıkcı----- 409-431

Selefi Din Anlayışlarının Psiko-Sosyal Olumsuz Yansımaları

Psycho-Social Negative Reflections of Salafi Understandings of Religion

Mustafa Sarmsı----- 433-460

Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlmine Uygulanabilirliği

Applicability of Data Mining Techniques and Algorithmic Research to the Science of Hadith

Sema Tombul----- 461-474

Molla Sadrâ'nın Tasavvuf Yorumu ve Dönemin Sözde Mutasavvıflarına Yönelttiği Eleştiriler

Mullā Sadrā's Interpretation on Sufism and His Criticisms against So-Called Sufis of His Period

Mahmut Meçin----- 475-498

Kutbüddinzâde İznikî'nin Hulûd-ı Küffâr Meselesinde Gazzâlî Savunusu

Qutb al-dîn-zâda al-Iznîqî's Defense of al-Ghazzâlî on the Issue of the Eternal Remaining of Unbelievers in Hell

Orkhan Musakhanov----- 499-524

İbn Receb el-Ḥanbelî'nin Buḥârî'ye Tenkidlerinin Değerlendirilmesi

Evaluation of Ibn Rajab al-Ḥanbelî's Criticisms to al-Bukhārī

Bahadır Opus----- 525-547

İslâm Tarihi Kaynaklarında Hac: Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn Dönemleri

Hajj in Islamic History Sources: Periods of the Prophet Muhammad and the Rightly-Guided Caliphs

Mustafa Necati Barış----- 549-568

Âl-i İmrân 36. Âyette Geçen 'Erkek Kız Gibi Değildir' İbâresi Hakkındaki Yorumlara Dair Bir Değerlendirme

An Evaluation of the Interpretations of the Qur'anic Utterance 'No Male child could ever have been like this Female'

Avnullah Enes Ateş - Adnan Arslan----- 569-584

Hanefî Hukukunda Ebeveyne Karşı Nafaka Sorumluluğu

The Obligation of Financial Support (Alimony) to Parents in The Ḥanafî Law

Kamil Yelek----- 585-610

Feyzullah Sâcid'in Manzum Mesnevî Tercümesi

Poetic Translation of Mathnawî by Fayḍullah Sâjid

Yılmaz Öksüz----- 611-628

Lâmiyyetü'l-'Acem Şerh-Hâşiye Geleneğinde Kurucu Bir Eser: Safedî'nin Ğayşü'l-Edeb'i

A Constitutive Text in the Commentary (Sharh) and Annotations (Hashiyah) Tradition of Lâmiyat Al-'Ajam: Al-Safadî's Commentary Ghayth al-Adab

Mehdi Cengiz----- 629-643

Arapçada 'Mâ' Edatının Anlam Türleri: Amme Cüzü Örneği

Functions and Meanings of 'Mâ' Preposition in the Arabic Language, The 30th Part of the Qur'ân, As A Model

Osman Aktaş - Luay Hatem Yaqoob----- 645-661

Modern Dünyada Kültürel Bir İnşa Olarak Noel

Christmas as a Cultural Construct in the Modern World

Hicret Kiraz Toprak----- 663-678

Eskiyeini Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci

The Publication Principles and Article Evaluation Process of Eskiyeini----- 679-682

EDİTÖRDEN
Eskiyesi: 44. Sayı

Kıymetli Okurlar,

Söz verdiğimiz üzere 20 Eylül 2021 00:16 itibari ile Eskiyesi'nin 44. sayısını sizlere sunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayının hazırlığı altı ay sürdü (Nisan 2021 – Eylül 2021). Dergimize, bu yayın döneminde bilim insanlarından 50'ye yakın çalışma değerlendirilmek üzere gönderildi. Bunlardan her biri, öncelikle Eskiyesi'nin yayın ilkeleri çerçevesinde ön değerlendirmeye tabi tutuldu. Bu ilk aşamada her bir çalışmanın başlık, özet ve anahtar kavramları ile dipnot ve kaynakçası, akademik yazıma ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından incelendi. Bu aşamayı geçen çalışmalar, intihal tespit programı ve editör kontrolü ile yayın etiğine uygunluk açısından kontrol edildi. Eskiyesi'nin yayın etiği politikasına katkı sağlaması amacıyla her bir makale, Turnitin intihali engelleme programında tarandı. Tarama sonucu %15'ten fazla benzerlik içeren çalışmalar, yazarlarına iade edildi. Ön inceleme ve intihal taraması aşamasını geçen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sistemi çerçevesinde hakem değerlendirmesine sunuldu. Hakem ve yayın kurulu süreci sonunda 14 makale değerlendirme aşamasını geçerek sizlerle buluştu.

44. sayımıza Miyase Yavuz Altıntaş “Evolutionary Secularisation of the Ottoman Law in the Nineteenth Century: Roots and Implications [Osmanlı Hukukun Ondokuzuncu Yüzyılda Evrimsel Sekülerleşmesi: Kökler ve Etkileri]” adlı İngilizce makalesi ile Üsâme Balıkçı “İslâmî Psikolojinin İmkânı, Gerekliliği ve Nasıllığı”, Mustafa Sarmış “Selefi Din Anlayışlarının Psiko-Sosyal Olumsuz Yansımaları”, Sema Tombul “Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlimine Uygulanabilirliği”, Mahmut Meçin “Molla Sadrâ'nın Tasavvuf Yorumu ve Dönemin Sözde Mutasavvıflarına Yönelttiği Eleştiriler”, Orkhan Musakhanov “Kutbüddinzâde İznikî'nin Hulûd-ı Küffâr Meselesinde Gazzâlî Savunusu”, Bahadır Opus “İbn Receb el-Ĥanbelî'nin Buĥârî'ye Tenkidlerinin Değerlendirilmesi”, Mustafa Necati Barış “İslâm Tarihi Kaynaklarında Hac: Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn Dönemleri”, Avnullah Enes Ateş - Adnan Arslan “Âl-i İmrân 36. Âyette Geçen ‘Erkek Kız Gibi Değildir’ İbâresi Hakkındaki Yorumlara Dair Bir Değerlendirme”, Kamil Yelek “Hanefî Hukukunda Ebeveyne Karşı Nafaka Sorumluluğu”, Yılmaz Öksüz “Feyzullah Sâcid'in Manzum Mesnevî Tercümesi”, Mehdi Cengiz “Lâmiyyetü'l-‘Acem Şerh-Hâşiye Geleneğinde Kurucu Bir Eser: Safedî'nin Ğaysü'l-Edeb'i”, Osman Aktaş - Luay Hatem Yaqoob “Arapçada ‘Mâ’ Edatının Anlam Türleri: Amme Cüzü Örneği” ve Hicret Kiraz Toprak “Modern Dünyada Kültürel Bir İnşa Olarak Noel” adlı Türkçe araştırma makaleleri ile katkı sağladı.

Dergimiz, 01/01/2013 tarihinden itibaren *Central and Eastern European Online Library (CEEOL)* tarafından taranmaktadır. *MLA International Bibliography* kapsamı-

na ise 2020 yılında yayımladığımız 41. sayımızdan itibaren alınmıştır. 24/10/2019 tarihinde ise *ULAKBİM TR Dizin* tarafından taranmaya kabul edilerek 2018 yılında yayımlanan 36. sayımızdan itibaren dizine eklenmiştir. *Eskiyeeni*, 08/02/2021 tarihinde EBSCO ile imzalanan kabul sözleşmesi ile *EBSCO-Central & Eastern European Academic Source* kapsamına alınarak 43. sayımızdan itibaren veritabanına eklenmiştir. Dergimizin ulusal ve uluslararası indekslerce tanınırlığı ve indekslenmesi artmaktadır.

Bu sayının sizlere sunulmasında yoğun çaba ve gayretleri olan başta makale sahibi değerli bilim insanlarına, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, yayın değerlendirme aşamasında yadsınmaz emekleri olan alan editörlerimiz Doç. Dr. Murat Özcan, Doç. Dr. Mehmet Ata Az, Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya, Dr. İshak Tekin, Dr. İlyas Uçar, Dr. Ayşe Uzun, Dr. Hüseyin Şıra, Büşra Betül Punar, Tevfik Aksoy, Fatmanur Dikmen, Esra Erdoğan Şamlıoğlu, Muhammet Çelik, Sümeyye Arslan, Fatma Nur Bedir, Sümeyye Şehide Can, Serkan Çetin, Tuğba Gül ve Hümeysra Sevgülü Hacıibrahimoğlu ile Anadolu İlahiyat Akademisi'nin kıymetli yönetici ve çalışanlarına özellikle teşekkür etmek istiyorum. 44. sayımızın sosyal bilimler alanına katkı sağlaması temennisi ile iyi okumalar dilerim.

Dr. Abdullah DEMİR

Editör Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. (ROR ID: 05ryemn72)

İslami İlimler Fakültesi Ankara/TURKEY abdemir@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7825-6573

Evolutionary Secularisation of the Ottoman Law in the Nineteenth Century: Roots and Implications

Miyase Yavuz Altıntaş

Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi (ROR ID: 05jstgx72)

İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Iğdır University, Faculty of Theology

Department of Islamic Law

Iğdır/Turkey

miyase.yavuz.altintas@igdir.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5338-3266

Evolutionary Secularisation of the Ottoman Law in the Nineteenth Century: Roots and Implications

Abstract

In the world history, the nineteenth century witnessed globally major economic, politic, and social changes. More importantly, their implications constitute today's challenges particularly for modern Muslim-majority states where the tension between state, religion and society has not been settled. There is no doubt that looking at the past where the separation between *shari'a* and state started clearly to appear serves for a better understanding of today's struggle in locating the role of *shari'a* in legal systems of modern Muslim-majority states. Many of them, i.e. the Middle Eastern and some North African states are the successors of the Ottoman Empire. The Ottomans ruled over continents for centuries thanks to their well-established governmental policy and legal system. However, they were also obliged to introduce some remarkable changes in social, political and legal spheres in the nineteenth century. The era is generally called as the process of Ottoman modernization and secularisation referring to *Tanzimat* Edict and following legal reforms. This study seeks to analyse the way Ottoman law has been transformed in the nineteenth century, as well as its roots, challenges and implications. To this end, the paper offers an answer to the questions as to whether secularisation of Ottoman law was evolutionary or revolutionary, why it had to go through a process of secularisation, and to what extent classical Ottoman system could serve this secularisation process. To address these inquiries, the study is divided into two principle sections: the first part evaluates the classical Ottoman legal system and its religious and non-religious characters, arguing that the Turkish state tradition with its influence on government and law making were in fact the changeable features of the Ottoman law.

Bu çalışma Osmanlı İmparatorluğunda Hukukun Sekülerleşmesi başlıklı yüksek lisans tezini esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis, Secularisation of Law in the Ottoman Empire (London/UK: SOAS University of London, Faculty of Law and Social Sciences, MA Thesis, 2013).

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

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 (**Miyase Yavuz Altıntaş**).

Geliş/Received: 28 Haziran/June 2021 | **Kabul/Accepted:** 05 Eylül/September 2021 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2021

Atıf/Cite as: Miyase Yavuz Altıntaş, "Evolutionary Secularisation of the Ottoman Law in the Nineteenth Century: Roots and Implications = Osmanlı Hukukun Ondokuzuncu Yüzyılda Evrimsel Sekülerleşmesi: Kökler ve Etkileri", *Eskiyei* 44 (Eylül/September 2021), 385-408. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.959071>

CC BY-NC 4.0 | *This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License*

The second part examines the process of secularisation of law from the pre-*Tanzimat* period to the end of the Ottoman Empire. This part reveals that secularisation of the Ottoman law was of evolutionary character, and that reforms were introduced thereafter for practical purposes, i.e. meeting contemporary needs and necessities, and not for the sake of philosophical and political considerations. However, these attempts led to a gradual secularisation of the Ottoman law, and further culminated in a revolutionary approach in the republican era.

Keywords

Islamic Law, Ottoman Law, Codification, Tanzimat, 'Urf, 'Urfi Law, Qānūn

Osmanlı Hukukun Ondokuzuncu Yüzyılda Evrimsel Sekülerleşmesi: Kökler ve Etkileri Öz

Ondokuzuncu yüzyıl dünya tarihinde küresel boyutta esaslı ekonomik, siyasi ve sosyal değişikliklere şahitlik eden bir yüzyıl olmuştur. Daha da önemlisi bu gelişmelerin etkileri günümüzün sorunlarını -özellikle din, devlet ve toplum arasındaki gerilimli ilişkinin devam ettiği modern Müslüman-çoğunluklu ülkeler için- oluşturmaktadır. Gerilimin çıkış noktasını yani geçmişte şeriat ve devlet ayrımının net bir şekilde gözükmeye başladığı dönemi incelemek bugün şeriatın modern Müslüman-çoğunluklu ülkelerin hukuk sistemlerindeki rolünü belirlemede yaşanan sıkıntıları anlamaya şüphesiz katkı sağlayacaktır. Bugün bu ülkelerin birçoğu -Ortadoğu ve bazı Kuzey Afrika ülkeleri olmak üzere- Osmanlı İmparatorluğunun mirasçısı konumundadır. Osmanlı İmparatorluğu sahip olduğu köklü devlet yönetme geleneği ve hukuk sistemi sayesinde asırlarca kıtaları aşan bir alanda hüküm sürmüştür. Fakat ondokuzuncu yüzyılda sosyal, siyasal ve hukuk alanlarında bazı önemli değişikliklere gitmeye gerek duyulmuştur. Nitekim *Tanzimat* Fermanı ve akabinde yapılan reformları işaretleyerek bu süreç genellikle Osmanlı modernleşmesi ve sekülerleşmesinin yaşandığı dönem olarak kabul edilmektedir. Bu çalışma Osmanlı hukukunun ondokuzuncu yüzyılda nasıl bir dönüşüme uğradığını, bu dönüşümün köklerini, süreçte karşılaşılan zorlukları ve etkilerini tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, Osmanlı hukukunun sekülerleşmesinin evrimsel bir nitelikte mi yoksa devrimsel bir nitelikte mi olduğu, neden böyle bir sürecin yaşandığı ve klasik Osmanlı hukuk sisteminin bu sürece ne denli katkı sağladığı gibi sorulara cevap aranmaktadır. Bu sorulardan hareketle çalışma iki ana bölüme ayrılmıştır. Çalışmanın ilk kısmı klasik Osmanlı hukuk sistemini, dini ve dini olmayan özelliklerini incelemektedir. Bu kısımda, Türk devlet geleneği ve onun idare ve hukuk sistemi üzerindeki etkilerinin Osmanlı hukukunun değişime açık özelliklerini teşkil ettiği ifade edilmektedir. Çalışmanın ikinci kısmı *Tanzimat* öncesi dönemden başlayarak Osmanlı İmparatorluğunun ortadan kalkışına kadar sekülerleşme sürecini ele almaktadır. Bu bağlamda Osmanlı hukukunda sekülerleşmenin evrimsel bir nitelikte gerçekleştiği ve yapılan reformların teorik ve siyasi bir alt yapıdan uzak olarak o dönemki ihtiyaç ve zorunlulukları karşılamak üzere yapıldığını ortaya koymaktadır. Fakat bu girişimler Osmanlı hukukunun kademeli olarak sekülerleşmesini beraberinde getirmiş, nitekim süreç Cumhuriyet döneminde devrimsel bir yaklaşımın benimsenmesi şeklinde neticelenmiştir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Osmanlı Hukuku, Kodifikasyon, Tanzimat, Örf, Örfi Hukuk, Kanun

Introduction

Tanzimat (Reorganization) Period (1839-1876) is generally referred to as the beginning of modernization and secularisation in the Ottoman legal system.¹ Legal

¹ There is no doubt that the concept of 'secularisation' is a contentious one. There are various secularisation theories and different studies on the topic in relation to state, society, and religion, thus making

reforms in the *Tanzimat* period, both as an action and as a discourse, served as basis of reform attempts in the legal field until the demise of the Ottoman Empire in 1922. For this reason, scholarly accounts often consider *Tanzimat* to define the period from 1839 to 1922.² However, *Tanzimat* Period is not only about the latter attempts, but also about former efforts that facilitated legal reforms. Here, secularisation of Ottoman law may be considered as a ‘process’ which has its origin in the classical Ottoman legal system, and extends to the early years of the Turkish Republic.³

Tanzimat reforms may not be isolated from reformist attempts of previous centuries. On the *Tanzimat* reforms, two important points should be underlined: first, *Tanzimat* was not a novel notion, and that the *Tanzimat* Edict (*ferman*, unilaterally declared by the Sultan) was a continuation of classical *Kanunname* tradition in the Ottoman Empire; second, a few attempts towards legal reform in the reign of the Mahmud II (particularly some economic, administrative and military reforms introduced in his time and in the time of his predecessor Selim III) laid the ground for more comprehensive reforms in the *Tanzimat* period. Moreover, socio-cultural and economic change with the beginning of the 16th century brought along legal reforms in due course, and ultimately resulted in the establishment of the Republic of Turkey.⁴

Legal reforms in the *Tanzimat* period, while being formally introduced in Ottoman legal system, have their origins in the Turkic traditions and customs on government, administration and law-making that have been built and devised over centuries. In this context, *Mecelle* (1876) and Ottoman Law of Family Rights (1917) are

the concept approached by several research fields i.e. politics, sociology, philosophy and religion. This is why a framework on the usage of the concept is a necessity. By refraining itself from any ideological perceptions, with ‘secularisation of the Ottoman law’ this study basically means removing *shari’a* from the center of the Ottoman legal system. –‘Modernization’ is also rarely used within this context in the study. – In other words, it adopts Wilson’s approach defining secularisation as “the process whereby religious thinking, practice and institutions lose social significance”. Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society*, ed. by Steve Bruce (UK; Oxford: Oxford University Press, [1966] reissued 2016), 6. Similar, albeit, more detailed explanation on its being decreasing impact of not just religion but also all supernatural doctrines in shaping daily life is provided by Ertit. As he states secularisation is a sociologic concept unlike laicism (Fr. *laïcité*), which is a political concept meaning specifically the relation between state and religion and their separation. Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi* (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 47, 86-87. The concept of ‘laïcité’ is only used to express the Republic of Turkey’s ideology within this study. By using ‘evolutionary’ and ‘revolutionary’, this study implies the essence of the process by seeking to comprehend how *shari’a* lost its previous position in the Ottoman legal thinking, practice and institutions.

² Ahmet Mumcu, “Tanzimat Döneminde Türk Hukuku”, *Adâlet Kitabı*, ed. Halil İnalçık et al. (Ankara: Kadim Yayınları, 2012), 207.

³ Reading legal changes in the late Ottoman by merely looking at *Tanzimat* period causes negligence of the multi-layered structure of the Ottoman legal system and simplification of the process. In many studies, legal changes and secularisation of the Ottoman legal system are considered to be started in the middle of the nineteenth century with adoption of European codes. See, for example, Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, [1964] 1978); Aharon Layish, “The Transformation of the Shari’a from Jurists’ Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World”, *Die Welt des Islams* 44/1 (2004), 85-113; Herbert J. Liebesny, “Religious Law and Westernization in the Moslem Near East”, *The American Journal of Comparative Law* 2 (1953), 492-504.

⁴ Kemal Karpat, “The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908”, *International Journal of Middle East Studies* 3/3 (1972), 244.

primary examples to support this argument which remained in effect and use in some Middle Eastern states such as Lebanon, Jordan and Palestine up until recent decades.

To address the main arguments, this study first takes a look at the structure of the Ottoman legal system, and evaluates the foundations of secularisation of law in the 19th century. This part provides a general understanding of the structure of the legal system in the Ottoman Empire that serves as the basis of legal reforms in the *Tanzimat* era. The present study intends not only to provide essential background information but also to comprehend how this legal system has been secularized and how it has evolved from the classical era to the legal reform era. Thus, then, it traces the legal reform process from the pre-*Tanzimat* period to the fall of the Ottoman Empire, and assesses the impact of these reforms. To this end, track of law and legal attempts are examined, and the factors affecting the development and transformation of law are critically evaluated. Based on its findings, the study concludes that the Ottoman legal system was not purely built upon religion, and that some functional secular features also had some impact. Thus, *Tanzimat* reforms in a sense were not completely against the tradition. Yet, they were linked to previous developments in a number of fields, and incrementally influenced secularisation of the Ottoman legal system, being reappeared in a stronger form of secularisation, *laïcité*, in the Republic of Turkey.

1. Bases of the Secularisation Process in the Classical Ottoman Legal System

The present section introduces the secular feature and the base of Ottoman legal system by underlining the co-existence of *shar'î* law and '*urfi* law, and subsequently explains the Turkic state tradition, citing examples to indicate its influences on Ottoman legal system; and lastly this section evaluates the characters of the Ottoman legal system and their impacts on law reforms in the 19th century.

1.1. Co-existence of the *Shar'î* Law and the '*Urfi* Law

Islam was the formal religion and the *Ḥanafî* School of law was the formal *madhhab* of the Ottoman Empire.⁵ However, in terms of civil rights, followers of other religions were free to abide by the rules of their respective religion. Additionally, they were able to practice their own law in reference to family matters and succession, and they were free to elect own head of the community.⁶ Regarding other sects in Islam, there was not a strict protocol to follow until the 16th century. Application of other sects' opinion in the courts can be seen in some cases. For example, in the 15th century in Bursa, the *Ḥanafî qāḍî* (judge) of Bursa appointed the *Shāfi'î* delega-

⁵ See for the adoption of *Ḥanafî madhhab* as the official school of law and the formation of the Ottoman legal system between the fifteenth and eighteenth centuries, Guy Burak, *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafî School in the Early Modern Ottoman Empire* (Cambridge University Press, 2015).

⁶ Cevdet Küçük, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi ve Tanzimat", *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İncalcık-Mehmet Seyitdanlioğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 544.

ted judges due to Shāfi'ī opinion was more convenient on a certain legal dispute.⁷ Since the 16th century, the Ḥanafī sect was strictly implemented in Anatolia and Rumelia, mostly populated by Ḥanafī followers. In other areas of the empire, however, depending on the sectarian majority, the Ottoman Empire appointed a judge according to their sect with a chief Ḥanafī *qāḍī*.

As the formal religion of the state, Islam was the main source of law-making in the Ottoman Empire. Sources of the *shar'ī* law were classical *fiqh* books and *fatwās*. Technically, *fatwā* as an opinion of *muftī* (juristconsult) is not a source of jurisdiction. However, *fatwā* influenced the Ottoman judicial system in two respects. First, if there was a *fatwā* dealing with the case, *qāḍī* (judge) should consider that *fatwā* because otherwise decision could be appealed at the *Dīvān-ı Humāyūn* (imperial council). Second, in some cases, sultan asked *fatwā* from *shaykh al-Islam* (a chief *qāḍī* and *muftī*) on a specific matter and then with the ratification of this *fatwā* by the sultan, it would become the law. In other cases, *shaykh al-Islam* offered *fatwās* on some issues to the Sultan, and similarly, with the ratification by the Sultan, these would become the laws.⁸ A remarkable example of this sort of practice is *Shaykh al-Islam* Ebu's-suūd and his corpus of *fatwās*, *al-Ma'rūzāt*. Codification of *fatwās* is a crucial attempt through the legal reforms. Thus, Aydın argues that this practice was pioneer and preparative for *Mecelle* and other codification movements by signaling a transformation in Islamic law from the form of a jurist law to the form of a statutory law.⁹

The '*urfī* law coexisted with the *shar'ī* law in the Ottoman Empire, with the '*urfī* law being formed by decrees and edicts of the Sultan since initial times of the Empire.¹⁰ However, the '*urfī* law was recognized dominant position in the Ottoman legal system by Sultan Mehmed, the Conqueror. Sultan Mehmed utilized the '*urfī* law to systematise and build state institutions. He promulgated two important *kanunnames* (code of laws), one about state organisation and the other about administrative, finance and criminal issues. These codes systematized formal journal of law by separating chapters and sections.¹¹

Additionally, Sultan Suleyman, the Lawgiver, placed strong emphasis upon the '*urfī* law. During his reign, *Shaykh al-Islam* Ebu's-suūd connected the *shar'ī* law to the '*urfī* law that served as administrative law of the Empire.¹² To this end, Ottoman cash *waqf* (endowment) could be considered as a controversial example. Ebu's-suūd recognized the legality and legitimacy of the cash *waqfs* because of their acceptance in

⁷ Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Hars Yayınları, 2007), 97.

⁸ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 102.

⁹ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 102.

¹⁰ See for details, Halil İnalçık, "Osmanlı Hukukuna Giriş Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *Adâlet Kitabı*, ed. Halil İnalçık et al. (Ankara: Kadim Yayınları, 2012), 79-82.

¹¹ İnalçık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", 83-84.

¹² Dora Glidewell Nadolski, "Ottoman and Secular Civil Law", *International Journal of Middle East Studies* 8/4 (1977), 520-521. Colin Imber examines how *Shaykh al-Islam* Ebu's-suūd brought '*urfī* law into conformity with *shar'ī* law by looking at numerous areas. He particularly links Ebu's-suūd's achievement with his corpus of *fatwās*. Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford, California: Stanford University Press, 1997).

the society.¹³ Such cases of the ‘urfî law were not considered as opposing to the basics of Islamic law, with reference to the principles of *maşlahâ* (public interest), *istihsân* (juristic preference) and *siyâsa al-shar‘iyya* (regulatory instruments of *shar‘a*) as source of justification.

Initially, there was not clear separation between the *shar‘i* law and the ‘urfî law, yet, under common practices, private law matters, regulated in detail by Islamic law such as family law, succession, law of property, law of obligations and commercial law were broadly covered by the *shar‘i* law. However, the ‘urfî law was also implemented on those matters as needed; for example; some ‘urfî regulations were given priority on use and transfer of demesne (*mîrî land*) in the field of law of property and land law.¹⁴ In addition to organisation of state affairs, and many varieties of the ‘urfî taxes for financial gain, criminal law was mostly regulated by the ‘urfî law based on discretionary act of *ulu’l-amr* (those in authority), known as *ta‘zîr*. This system was result of a synthesis of old Turkish state tradition and the practices of previous Islamic states such as Umayyad, Abbasid, Seljuk and Mamluk.¹⁵

In short, Islam was dominant as the source of legitimacy in the Ottoman Empire. Therefore, there was not any inclination to separate religion and state affairs. On the contrary, the principle of *Din-ü-Devlet* (religion and state) indicates that religion and state affairs cannot be separated in the Ottoman Empire. At the same time, this principle also underlines the significance of the idea of ‘state’ in the Ottoman mentality.¹⁶ Thus, as noted before, *maşlahâ* was one of the main explanations for the ‘urfî law practices. According to Aral, state was dominant in relations between religion and state.¹⁷ Hence, ‘the interest of the state’ was the appearance of *maşlahâ* principle.

1.2. Tradition of Turkic State Government

Turkish state administration tradition, associated with Turkic and Iranian states in Central Asia, had also visible impact on Ottoman legal system which can be seen not just on state government practices and state institutions, but also on the understanding of law and justice.¹⁸ Many specific examples might be addressed here regarding the tradition of Turkic state government influence on the Ottoman Empire, but

¹³ Halil İnalçık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet* (İstanbul: Eren Yayınları, 2005), 40; See for the debate on legality of Ottoman cash *waqfs*, Jon E. Mandaville, “Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire”, *International Journal of Middle East Studies* 10/3 (1979), 289-308.

¹⁴ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 82.

¹⁵ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 82.

¹⁶ İnalçık, *Osmanlı’da Devlet*, 42.

¹⁷ Berdal Aral, “The Idea of Human Rights as Perceived in the Ottoman Empire”, *Human Rights Quarterly* 26/2 (2004), 456.

¹⁸ Prominent Turkish historian Halil İnalçık especially highlights and shows this point in his various valuable works, such as *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet* and “Osmanlı Hukukuna Giriş Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih’in Kanunları”. The book *Adâlet Kitabı* is also dedicated to reveal Turkic state tradition, understanding of law and justice, and their influence in the Ottoman legal system. The book includes works of different leading scholars alongside İnalçık.

I would like to emphasise two crucial examples, ‘circle of justice’ and *qānūn*, due to their distinctive influence on Ottoman law.

The term, ‘circle of justice’ was defined as “No power without troops, no troops without money, no money without prosperity, no prosperity without justice and good administration” by the Ottomans,¹⁹ thus suggesting that justice and good administration is central to the Ottoman mentality. In this approach, non-Islamic elements and some practices contrary to the *shar‘ī* law can be observed in the Ottoman implementations. For example, while Islamic law dictates that certain qualifications have to be met in order to become *ulu’l-amr*, the Ottoman practice entailed membership in the Ottoman dynasty was the prime requirement.²⁰ Another well-known case is fratricide. Murder without lawful base is clearly against the teachings and tenets of Islam²¹ but it was practiced by Ottoman sultans to protect the state.

Tradition of *qānūn* was a result of this approach on the state and good administration. The rule legislated by sultan was named *qānūn* and *ḍawābiṭ*. Prominent Ottoman historian Tursun Beg explains the sultan’s authority on legislation, stating that sultan’s orders for the sake of world order (*nizām-ı ālem*) is called *siyāset-i sultānī* (politic of sultan) and *yasāq-i pādishāhī* (ban of sultan), known as ‘urf.²² Recognition of the Sultan’s authority as law-maker, in other words, refers to executive power. The concept ‘world order’ (*nizām-ı ālem*) refers to social balance, and highlights the exclusive position of the state, further suggesting that it is a duty for the sultan to legislate rules, in addition to the *shar‘ī* law.²³ As İnalçık noted there was *de facto* separation of power and that there was place for civil law alongside the *shar‘ī* law.²⁴ Figures as serving as the authority of executive power were referred to as *ahl al-‘urf* (people of ‘urf) in the Ottoman system. The other part of the system included *ahl al-shar* (people of *shar‘ī* law).²⁵ This distinction is important because, through legal reforms, the *ahl al-‘urf* gradually dominated the Ottoman legal system, and the association between the *ahl al-‘urf* and the *ahl al-shar*, in other words the ‘urfī law and the *shar‘ī* law, ultimately resulted in the complete exclusion of the *ahl al-shar* in Turkey.

Kanunnames collocation of decrees and edicts of sultan, were formally drafted in order to ensure the rule of law and introduce rights and duties of people. Regarding the drafting of *kanunname*, supervision and ratification of *shaykh al-Islam* is an important point to underline as it points out the root base of legitimisation in the Ottoman Empire. As the chief religious authority, *shaykh al-Islam*’s control over non-religious rules ensures that they are translated into pieces of Islamic law. Substanti-

¹⁹ Linda T. Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: the Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization* (New York: Routledge, 2013), 2.

²⁰ Aral, “The Idea of Human Rights”, 465.

²¹ Qur’ān; al-Isrā’ 17/33, al-Nisā’ 4/92-93, al-Furqān 25/68.

²² İnalçık, “Osmanlı Hukukuna Giriş”, 74.

²³ Aral, “The Idea of Human Rights”, 466.

²⁴ İnalçık, *Osmanlı’da Devlet*, 41.

²⁵ İnalçık, “Osmanlı Hukukuna Giriş”, 74.

ally, *shaykh al-Islam* was an officer of the state who did not have any powers other than those prescribed by the political authority. This was the way of legitimisation of secular features in the Ottoman legal system. In this process, some *qānūns* were rejected by *shaykh al-Islam* in some cases. For example, *Shaykh al-Islam* Ebu's-suūd objected to a *qānūn* in capitulation which recognized the testimony of non-Muslims and non-Ottomans, arguing that “there is no decree of sultan on unlawful thing”. But on the other hand, in some cases *qānūns* could be against the *shar'ī* law. For example, there were hard penalties in excess of Islamic boundaries based on authority of *ta'zīr*.²⁶ This control practice and Islamic legitimisation is an important point to be considered in the analysis of legal reforms. The first serious reform attempt, the *Tanzimat* Edict, emphasised Islam, and the *shar'ī* law in many instances, but İnalçık claims that “clarification of eligibility to the *shar'ī* in the *Tanzimat* Edict was *pro forma* Ottoman traditionalism. In so doing, sultan considered his religious authority as Caliph (a supreme religious and political leader), as well as the piety of the people, and particularly the class of ‘*ulamā*’”.²⁷ Moreover, the Ottoman constitution of 1876 clearly states that Islam is the religion of state and that the sultan was the Caliph and defender of Islam. This remained the case until the removal of the statement, ‘State religion is Islam,’ from the 1924 constitution under the amendment made in 1928.

Ottoman legal system was neither purely Islamic nor secular but it represented a functional synthesis between religious and non-religious factors. It can be argued that Ottomans implanted the old Turkic state government practices and ideas in their system, and used them effectively. Between the ‘*urfī* law and the *shar'ī* law, the question of which one was more dominant or how the ‘*urfī* practices were included within Islamic framework put aside, the impact of recognition of secular power in rule making and *qānūn* tradition on the late 19th century Ottoman legal thinking cannot be overlooked.

1.3. Islamic or Quasi-Secular State

The Ottoman legal system accommodated multiple aspects that nourishes it for centuries and enables to rule on various regions and countries. Regarding Islamic perspective, existence of ‘*urf* (custom) as a source of *uṣūl al-fiqh* (Islamic legal methodology) was the main principle for the Ottoman ‘*urfī* law practices. However, in terms of Islamic legal methodology, the position of the ‘*urf* is controversial. It is not specified as a separate legal source in the classical *uṣūl al-fiqh* literature.²⁸ The ‘*urf* is divided into two types by jurists, i.e. “‘*urf* that was prevalent during the time of the Prophet, and the ‘*urf* that emerged later or that was found to be operative in conque-

²⁶ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 80.

²⁷ Halil İnalçık, “Sened-i İttifak ve Güllhane Hatt-ı Hümayûnu”, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 106.

²⁸ İbrahim Kafi Dönmez, “Örf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/89.

red countries”.²⁹ The jurists agreed upon the authority of the first type of ‘urf while the latter was controversial when it contradicted the principles of Islamic law. Therefore, Othman argues that the ‘urfi practices in the Ottoman had no binding force according to Islamic legal theory.³⁰ In addition, Levy claims that the ‘urf was used as an instrument of the executive power where the *sharī’a* is theoretically supreme in most of the Muslim world.³¹ Thus, it is claimed that the ‘urf appeared as a legal source from 12th century on, and it reached its peak with the *Mecelle*.³² Yet, Dönmez emphasises that classical jurists consciously did not include the ‘urf as a legal source due to difficulty of technical explanation but it should be noted that the ‘urf is used with *istihsān* (juristic preference) and *istiślāh* (to deem proper) methods through its relation with *ra’y* (personal opinion), *hājat* (need), *zarūrāt* (essentials) and *maşlahā* considerations.³³ Moreover, rational applications in the scope of the *siyāsa al-shar’iyya* are considered as a form of *ijtihād* (personal reasoning). Apaydin notes that although *ijtihād* practices of sultan and other high level political figures (i.e. *ulu’l-amr*, *amīr al-mu’minīn*, *imām*) are not *shar’ī* *ijtihād* but they are ‘urfi *ijtihād*, and that for this reason, they should not be interpreted as secular.³⁴

However, contemporary studies on Ottoman law tend to state that there are some secular considerations and aspects in the Ottoman legal system. The main arguments in these studies refer to the domination of the state in its relation with religion, and to the existence of the tradition of *qānūns*. İnalçık argues that Ottomans developed a legal system beyond *sharī’a* in consideration of the interest of the state. He argues that the old Turkic state tradition was keystone of the Ottoman system.³⁵ The most prominent old Turkic state tradition, *qānūns* of the Ottomans, are considered as secular legislation in many respects by Layish.³⁶ Moreover, Liebesny claims that “Islamic law never had a truly all-inclusive application in the Islamic countries. Secular legislation had developed, especially in the Ottoman”.³⁷ Rather than thinking *qānūn* and *sharī’a* as two separate entities, one should remark the interplay between them. Burak’s recent work draws attention to reconciliation between dynastic law and Islamic law following the invasions of the Mongols in the region in order to reconstruct socio-political structure in society. He even argues that the Hanafi School was reshaped during this process calling the Ottoman period *the Second Formation of Hanafi law*.³⁸

²⁹ Mohammad Zain bin Haji Othman, “Urf as a source of Islamic Law”, *Islamic Studies* 20/4 (1981), 345.

³⁰ Othman, “Urf”, 348.

³¹ Reuben Levy, *The Social Structure of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), 258.

³² Gideon Libson, “On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law”, *Islamic Law and Society* 4/2 (1997), 155.

³³ Dönmez, “Örf”, 92.

³⁴ H. Yunus Apaydin, “Siyaset-i Şer’iyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/301.

³⁵ İnalçık, “Osmanlı Hukukuna Giriş”, 74.

³⁶ Layish, “The Transformation of the Shari’a”, 88.

³⁷ Liebesny, “Religious Law and Westernization”, 496.

³⁸ Burak, *The Second Formation of Islamic Law*.

Another aspect of the Ottoman legal system is that it accommodated legal pluralism and inter-religious peace. Ottoman *Millet* system recognized legal freedom on personal law matters to Christian and Jewish communities, which is considered commendable even in contemporary standards. This system recognized broad liberties to the minorities in the Ottoman Empire regarding their life styles and social and religious customs. Ottoman experience is argued to be more humanistic than many of its contemporaries and that there are significant lessons to present societies from this practice.³⁹ Moreover, Barkey argues that the Ottoman Empire is an incisive good case against Huntington's 'clash of civilizations' by adducing the *Millet* system. Her remarks suggest that the Ottoman practice of *Millet* system refutes Huntington's work that rests on "the false assumption of the incompatibility of religious units and a false reading of history".⁴⁰ In addition, due to their pluralist and tolerant applications, for instance protection and welcome of the Jews of Spain in 1492 in Granada, the Ottomans are seemed to be frankly successful on the issue of human rights protection.⁴¹ Citing the examples above, instead of stating that the Ottoman Empire was an Islamic state, Riedler refers to it as quasi-secular,⁴² and Bottoni prefers to define it as "a sort of confusion between theocracy, Caesaro-papism and confessionism"⁴³. As a result of these different approaches on the characteristic of the Ottoman system it can be argued that this mixed outlook of Ottoman law and its secular aspects could have made legal reforms acceptable at least in initial attempts. Thus, the *Tanzimat* Edict and legal reforms did not meet serious oppositions. Critical discussion about the way of Ottoman modernization and search for a new methodology to accommodate the *uṣūl al-fiqh* started after the Second Constitutional era, but they did not make difference, and secularisation process reached the peak in republican Turkey.

It is possible to argue that the existence of the 'urfî law and its effective use, the tradition of *qānūn* and *kanunname*, and the understanding of *siyāsa al-shar'iyya* could be considered facilitating features in the Ottoman legal system for reforms, at least

³⁹ İhsan Yılmaz, "Diversity, Legal Pluralism and Peaceful Co-Existence in the Ottoman Centuries", *The Ottoman Mosaic: The Preservation of Minority Groups, Religious Tolerance, Governance of Ethnically Diverse Societies*, ed. Kemal Karpat-Yetkin Yildirim (US: CUNE Press, 2010), 97-98.

⁴⁰ Karen Barkey, "Islam and Toleration: Studying the Ottoman Imperial Model", *International Journal of Politics, Culture, and Society* 19/1-2 (2005), 17-18.

⁴¹ Aral, "The Idea of Human Rights", 456.

⁴² Florian Riedler, *Opposition to the Tanzimat State Conspiracy and Legitimacy in the Ottoman Empire 1859-1878*, (London/UK: SOAS University of London, PhD Thesis, 2003), 13.

⁴³ Rossella Bottoni, "The Origins of Secularism in Turkey", *Ecclesiastical Law Journal* 9/2 (2007), 177. The term *caesaro-papism* is explained as "part of Weber's political sociology and is used to indicate a distinct kind of rulership, namely that of a secular ruler who has total power over the church. Caesaro-papism entails the complete subordination of priests to secular power, and it essentially means that church matters have become part of political administration". Richard Swedberg, *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts* (Stanford, California: Stanford Social Sciences, 2005), 22. The concept *confessionalism* refers to the system in which "citizens are classed according to religious affiliation or confession. It is equivalent to communitarianism but more focused on the religious foundation of community". John Donohue, "Changing the Lebanese Constitution: A Postmodern History", *Cardozo Law Review* 30 (2008-2009), 2512.

they may be considered as a bridge between classical period and modern period. The main goal in *Tanzimat* reforms was to stop the entire state system from falling down. It should also be noted that the first codifications or other modern attempts were about administrative, military or criminal issues. Regarding non-Muslim rights, in the *Millet* system, members of other religions were entitled to a peaceful life and to exercising extensive civil rights recognized by the state. This means that the reorganization, amendment, law making on some particular issues relevant to the state government, to the idea of preserving state interest, and to the principle of recognizing certain rights for the minorities were not unique to the *Tanzimat* period.

As emphasised before, for the sake of legal stability, legal reforms were first introduced to ensure strict adherence to the Ḥanafī School in the 16th century, also leading to the decline of the ‘*urfī*’ law as a major source of law-making,⁴⁴ and coinciding with the retreat of the Ottoman state as a major power. In addition to the social and cultural changes in the continent and their impacts on the Ottoman state and society, the decision to stop employing the ‘*urfī*’ law meant a diminished capacity of the Empire to respond to the changing needs of the time. Therefore, it was not surprising to see that Ibn ‘Ābidīn (d.1836), the last classical Ḥanafī jurist in the Ottoman Empire, was the first jurist who called for legal reforms by highlighting ‘*urf*’ shortly before the introduction of broad legal reforms.⁴⁵

2. The Secularisation Process of the Ottoman Law

This section examines the Ottoman legal reforms in the 19th century and early 20th century. To better understand the origins of fundamental legal reforms between 1839 and 1922, pre-*Tanzimat* period is briefly analyzed. The term *Tanzimat* reforms, as noted earlier, could be used to refer to the period from the beginning of serious legal reform (1839) to the end (1922). Hence, the *Tanzimat* Edict (*Gülhane Hatt-ı Hümayunu*, 1839) and subsequent legal attempts were bases for the entire reform period. Nevertheless, this reform period is separated into three periods, pre-*Tanzimat*, *Tanzimat* (1839-1876) and post-*Tanzimat* (1876-1922), in order to identify the gradual secularisation of the Ottoman legal system.

2.1. Pre-*Tanzimat* Period

Major reforms were introduced in the Ottoman legal system in the 19th and in early 20th centuries, marked by the innovations prescribed in the *Tanzimat* Edict, often cited as the start of modernization, westernisation and secularisation movements in the Empire. However, these movements cannot be isolated from the social, cultural and historical facts, and steps taken in the 17th and 18th centuries. Particular measures have been taken to address major social and economic problems that the

⁴⁴ Mehmet Akman, “Örf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007) 34/93.

⁴⁵ See Wael B. Hallaq, “A Prelude to Ottoman Reform: Ibn ‘Abidin on Custom and Legal Change”, *Histories of the Modern Middle East: New Directions*, ed. Israel Gershoni et al. (Boulder & London: Lynnie Rienner PuH, 2002), 37-61.

state organization faced, often in forms of technological advance. More serious and influential attempts were made during the reign of Selim III (1789-1807) and Mahmud II (1808-1839). This period is particularly important in terms of clarifying the relationship between the religion and the state. Selim III was known for his reformist agenda and for his Western orientation that he was portrayed as pro-European by the *‘ulamā*.⁴⁶ Amid tensions and objections to his reforms, Selim III was deposed by a *fatwā* of *shaykh al-Islam* subsequent to a major reform attempt by which he decided to abolish the existing army structure and replace it with a new one, known as *Nizām-ı Cedid* (The New Army). The objection by the clerics had something to do with their tacit alliance with the traditional army, and not with religious considerations.⁴⁷ Additionally, the clergy was, in this period, very much corrupted to pay attention to their personal privileges and interests. For instance, a report indicates that *Shaykh al-Islam* Feyzullah Efendi (d. 1115/1703), exercising his influence on the administration, appointed his son Fethullah Efendi an heir to the position of *shaykh al-Islam*.⁴⁸ Thus, the disorder and breakdown in the *‘ulamā* class that was seen starting from the second half of the 16th century eventually resulted with *Tarîk-i İlmîyye’ye Dâir Ceza Kânunnamesi* which was promulgated in 1938 by Sultan Mahmud II to prevent corruption, bribery and inappropriate behaviours in the *‘ulamā* class.⁴⁹

Mahmud II mindfully dealt with these powerful groups, abolishing the Janissaries in 1826 and restricting the power of the clergy in a number of fields. It should be recalled, however, that despite bold attempts towards reforms, Islam was always referred to as source of law-making. Sultan Mahmud’s reform initiatives also addressed many issues in other areas as well. The abolishment of the Janissaries, cited as *Vak’a-i Havriyye* (The Auspicious Incident), is considered to be a turning point for the reform movement.⁵⁰ In fact, Mahmud II’s reforms served as foundations for the *Tanzimat* Edict and subsequent reforms. In this sense, it may be argued that with transformation of the authority of *shaykh al-Islam* into a new department (*Bab-u Mesihat*), the restriction of influence of *‘adî* through introduction new institutions such as municipality and ministries, *ilmîyya* (the clergy) class was replaced by *kalamîyya* class (bureaucrats) in the administration. One incident symbolizes this transition in which Mahmud II tore up a cahier of warning by the

⁴⁶ Sina Akşin, “1839’da Osmanlı Ülkesinde İdeolojik Ortam ve Osmanlı Devleti’nin Uluslararası Durumu”, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 141.

⁴⁷ Nazım İrem, “Klasik Osmanlı Adalet Rejimi ve 1839 Gülhane Kırılması”, *Adâlet Kitabı*, ed. Halil İnalçık et al. (Ankara: Kadim Yayınları, 2012), 292.

⁴⁸ Ejder Okumuş, *Türkiye’nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 185. See for Feyzullah Efendi’s biography and career path which also sheds light into the tensions and power struggles between the state and the *‘ulamā* class in the 17th and 18th centuries. Michael Nizri, *Ottoman High Politics and the Ulema Household* (New York: Palgrave Macmillan, 2014).

⁴⁹ Musa Çadırcı, “Tanzimat’ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli Tarîk-i İlmîyye’ye Dâir Ceza Kânunname’si”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 14/25 (1981), 139.

⁵⁰ Moshe Ma’oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 2.

shavkh al-Islam, stressing that they should mind the religious affairs, and that the Sultan has the authority of government.⁵¹

Sultan Mahmud also established *Meclis-i Vâlâ-i Ahkâm-ı Adliyye* (Supreme Council for Judicial Ordinances) which later served as the source of *Meclis-i Tanzimat* (Assembly of *Tanzimat*) in charge of *Tanzimat* reforms. In addition, through promulgation of two *kanunnames* on penal law, Sultan Mahmud II initiated a process through which property right, freedom of faith and thought and equality were discussed.⁵² In other words, Sultan Mahmud's efforts greatly contributed to a transition in the secularisation process, from the *Dîvân-ı Hümâyun* (imperial council) to the general assembly, and from the *qânûn* to the rule of law. In this process, *Sened-i İttifak* (The Bill of Alliance of 1808) with *âyâns* (the landed aristocracy) also should be underlined as it is the first legal mechanism that restricted the Sultan's authority,⁵³ referred to by some scholars as the "Magna Carta of the Ottomans".⁵⁴ Students sent abroad for advanced education during his term also contributed to the process of secularisation as they often became familiar with the Western values and emulated them after returning to their home country. Resit Pasha, the principal architect of the *Tanzimat* Edict, was one of these students. However Sultan Mahmud's reforms were criticized on the basis that they did not address root causes of the problems, and that they could, at best, be seen a poor response to a very broad issue.⁵⁵ However, it would have been extremely difficult to implement the *Tanzimat* reforms without these foundational efforts.

2.2. Tanzimat Period (1839-1876)

Tanzimat period was could be characterized by the infiltration of the western standards and values, not only in legal matters but also in political, administrative, financial, social and cultural fields in the Ottoman state. For this reason, *Tanzimat* period is considered as a keystone for the modernization of Turkey and its transformation into a state of law since crucial steps were taken on the executive, legislative and judicial issues in this period. The promulgation of *Gülhane Hatt-ı Hümâyunu* (*Tanzimat* Edict of 1839), and of *Islahat Fermanı* (Rescript of Reform of 1856), and the establishment of the *Nizâmiye* (regular) courts could be cited as major reform in this particular period towards reformation of the state system.

2.2.1. Tanzimat Edict (1839) and Rescript of Reform (1856)

On the 3 November 1839, Mustafa Reşit Pasha recited, and publicized the Imperial Edict in the name of Sultan Abdülmecid (1839-1961) in the *Gülhane* (outer garden

⁵¹ Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveni*, 211.

⁵² Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveni*, 211.

⁵³ İnalçık, "Sened-i İttifak", 91.

⁵⁴ Stanford Shaw-Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey Reform, Revolution and Republic: the Rise of Modern Turkey, 1808-1975* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 2/3.

⁵⁵ Frank Edgar Bailey, "Palmerston ve Osmanlı Reformu (1834-1839)", trans. Yasemin Avcı, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 313.

of the *Topkapı* Palace), referred to since then as *Gülhane Hatt-ı Hümayunu* that marked the beginning of a new era (1839-1876), called *Tanzimat-ı Hayriyye* (the Auspicious Reorderings). Considering that Mustafa Reşit Pasha, author of the Edict who also promulgated it, was, as noted above, a student sent abroad for education and that the document was publicized only a few months after Sultan Mahmud died, some scholars argue that it was Sultan Mahmud who drafted the Edict,⁵⁶ considered a ‘charter’⁵⁷ that paved the way towards creation of the first Ottoman Constitution.

The *Tanzimat* starts with a statement specifying that divergence from Islamic principles and law was the root cause of retrogression; and in many instances, the text emphasises that salvation is possible only by turning to precepts of Qur’an and Islamic principles. This reference to Islam and its law could be considered as a sign of “traditionalism” as İnalçık’s notes, but it also should be noted that the main concern and aim was to save the Empire from collapse through centralization of the authority without compromising the foundations of Islam.⁵⁸ In this sense, *Tanzimat* reforms could be viewed as reformist, and not revolutionist since the idea was not to strip the state and society off Islam. The issues and concerns addressed in the Edict may be summarized as follows:

“These institutions must be principally carried out under three heads, which are:

1. The guarantees insuring to our subjects perfect security for life, honor, and fortune.
2. A regular system of assessing and levying taxes.
3. An equally regular system for the levying of troops and the duration of their service.”⁵⁹

Subsequent to the introduction, the text elucidates on the importance the principles through which comprehensive guarantees were extended on the security of life, property and honour, prohibition of *muşādere* (confiscation), collection of taxes, limitation of military service, expansion of the functions associated with the members of *Meclis-i Vâlâ* (established by Mahmud II), and preparation of a penal code.

However, because the *Tanzimat* Edict was not strong enough to maintain equality between Muslim and non-Muslim, the administration took a further step and promulgated the *Islahat Fermanı* (Rescript of Reform) on 25 February 1856 as a supplement to the former edict, stating main objective as follows:

“The guarantees promised on our part by the Hatt-ı Hümayun of Gülhane, and in conformity with the *Tanzimat*, to all the subjects of my Empire, without distinction of classes or of religion, for the security of their persons and property and the preservation of their honour, are today con-

⁵⁶ Ahmet Mumcu, “Tanzimat Döneminde Türk Hukuku”, *Adâlet Kitabı*, ed. Halil İnalçık et al. (Ankara: Kadim Yayınları, 2012), 207-208.

⁵⁷ Yavuz Abadan, “Tanzimat Fermanı’nın Tahlili”, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 71.

⁵⁸ İnalçık, “Sened-i İttifak”, 92.

⁵⁹ Türk Anayasa Hukuku Sitesi, “The Rescript of Gülhane - Gülhane Hatt-ı Hümayunu”, trans. unknown, (Access 28 February 2021).

firmed and consolidated, and efficacious measures shall be taken in order that they may have their full and entire effect.”⁶⁰

The text does not make any reference to Islam or Muslim subjects, but the context suggests that the legal guarantees it provides are mostly relevant to the non-Muslim subjects (*dhimmīs*) and to their rights. Establishment of tribunal court and representation in the assemblies, attendance to civil and military schools and recruitment as civil servant are, among others, the most influential rights recognized in the document to the members of non-Muslim communities. As a result, *Islahat* Edict created legal dualism by introducing mixed courts for commercial and criminal issues between Muslims and non-Muslim subjects, or among non-Muslim subjects. It also caused disorder rather than order and peace for both Muslim and *dhimmīs* as it encouraged minorities to fight for political rights as well including independence, autonomy of Lebanon being the first concrete outcome of this tendency.⁶¹ It can be stated that the issue of non-Muslim subjects’ rights became one of the triggers and accelerator for the process of Ottoman modernization. Within this context, the first secular citizenship law in the Muslim world, *Osmanlı Tābiyyet Kanunu* enacted in 1869, can be considered as the final step in introducing equal citizenship rights for the Ottoman subjects regardless of their religion and sects.⁶²

A number of attempts towards modernizing institutions and standards have been made in reference to the *Tanzimat* Edict and the Edict of Reform. The first attempt was the codification of legal rules through substantial borrowing from western law, leading to the adoption of new hierarchical court system. Law-making was not alien to the Ottoman tradition but these secular courts were novel, and different from classical single-judge and first instance court system. Therefore, changes in the judicial system could be considered an important and influential step towards the secularisation of the Ottoman law. As the new courts also needed recruitment of new professionals specialized in the new legal system, the whole process resulted in the transformation of the classical Ottoman law from *fiqh* (Islamic jurisprudence) to modern law.

2.2.2. Codifications through Legal Borrowing and Evolution of Legal Institutions

The *Tanzimat* Edict acknowledges the need to enact new laws to stop the decline of the Empire and to make progress in certain fields ‘within a few years’. Therefore, codification was the first step towards changing the entire legal system, but this was not the main objective of the edict, which, like its predecessors, was focused on the ‘interest of state’. As such, it had nothing revolutionary to offer. However, codifications led to gradual and evolutionary secularism of the system, as characterized by a transition from single judge court to hierarchical courts, from *meclis* (councils) to

⁶⁰ Türk Anayasa Hukuku Sitesi, “The Rescript of Reform - Islahat Fermanı”, trans. unknown, (Access 28 February 2021).

⁶¹ Küçük, “Millet Sistemi”, 551.

⁶² İbrahim Serbestoğlu, “Zorunlu Bir Modernleşme Örneği Olarak Osmanlı Tabiiyet Kanunu” *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 29 (2011), 205.

parliament, and from *fiqh* to positive law. Because codifications as part of what the edict sought to accomplish were mostly in form of legal borrowing from western countries, particularly France, the term ‘justice,’ for instance, became “promulgation of secular legislation outside the jurisdiction of the Islamic traditions and autonomous from them in the *Tanzimat* period”.⁶³ In this period, serious and effective role was given to the *Meclis-i Vâlâ* as legislative council that has been divided and merged a few times under different titles. Ultimately, this *meclis* became source of secular present time Turkey’s the most significant institutions, *Danıştay* (Council of state) and *Yargıtay* (Court of appeal). The experience of *Meclis-i Vâlâ* may be considered as representative for whole secularisation process of the Ottoman law.

The Ottoman Penal Code of 1840 was the first major codification. Even though it was not innovative step because criminal issues were already regulated by the state under the ‘*urfî*’ law, the penal code combined all existing rules and organised them in a way to form a collection of criminal legal rules.⁶⁴ The code was in conformity with the *sharî’a* but also was influenced by the French penal law, the influence of which manifested itself in two major instances that mark divergence from the *sharî’a* law. First, the code reaffirms the equality of all Ottoman subjects before the law, thereby translating the principle of equality as a standard spelled out in the *Tanzimat* edict into a concrete practice that led to creation of secular criminal courts in 1840s. Second, the Ottoman Commercial Code of 1850, adopted from French commercial code, was, according to Starr, “the first clear example of transplanting European codes to Turkish soil”.⁶⁵ In the classical time, commercial issues were mostly regulated by ‘*urfî*’ law, with some commercial concession to foreigners and treaty of commerce. However, it was also in the scope of *sharî’a* law because law of property and law of obligation were discussed in *fiqh* accounts in detail. For this reason, the ‘*ulamâ*’ class strongly opposed the initial attempts towards promulgation of new commercial code in 1841, arguing that it stepped up the domains of *sharî’a* law.⁶⁶ The code included some significant articles against the *sharî’a* law, including one on the recognition of usury.⁶⁷ This was an important step in terms of divergence from *sharî’a* law and secularisation. Additionally, the Commercial code of 1850 led to an increased number of secular commercial courts. Before the adoption of the code, there were already councils of commerce under ministry of commerce which were then transformed into mixed commercial courts in 1848.⁶⁸ They included 7 Ottoman and 7 alien members, and were founded in urban areas İzmir, Beirut, Salonika and Cairo. This model, however, has become very popular and widespread with an amendment to the code in 1860. These courts are important

⁶³ June Starr, *Law as Metaphor: From Islamic Courts to the Palace of Justice* (New York: State University of New York Press, 1992), 21.

⁶⁴ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 457.

⁶⁵ Starr, *Law as Metaphor*, 29.

⁶⁶ Starr, *Law as Metaphor*, 28.

⁶⁷ Mumcu, “*Tanzimat Döneminde Türk Hukuku*”, 220.

⁶⁸ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 452.

because they demonstrate limitation of state authority on the judiciary, as evidenced in their panel compositions.⁶⁹

Subsequent to the commercial code of 1850, the Ottoman Penal Code of 1851 was adopted as a revision of the first code of 1840. The revised version signifies visible departure from *shar'ī* law towards the modern system as evidenced by recognition of public prosecution and the abolition of right of forgiveness to offender in *qisās* (retaliation) penalty.⁷⁰ In the field of criminal law, the Criminal Code of 1858, compared to the previous codes adopted in 1840 and 1851 which contained provisions incompatible with the *shar'ī* law, makes no room for substantial *shar'ī* commands and also introduces a new court system, called *Nizāmiye* courts, with courts of first instance, courts of appeal, and a court of cassation.⁷¹ It was one of the most remarkable examples of 'legal borrowing' from Napoleonic code of 1810,⁷² featuring principles of "There is no crime without a law, and no punishment without a law".⁷³ Moreover, *Nizāmiye* courts based on French models were significant divergence from old single judge court system. The penal code of 1858 remained in effect with a few changes until the start of the republican era.

As noted earlier, the main concern of the reforms was the salvation of the state. Centralisation of the administration was considered an initial step to accomplish this mission. Therefore, it was not surprising to see adaptation of French model continental law which offers centralisation and hierarchical court system, confirming the argument that the Ottoman reforms were a response to pressure by Western powers and an attempt to keep the state structure from complete failure. In other words, the Ottoman experience was "[l]ike other cases of legal transplantation in the history of the world, the resulting judicial system was an amalgam of local and borrowed law designed to address local needs and structures, and it was certainly not a carbon-copy of the French legal system".⁷⁴ Findley remarks that there were some changes in the tradition of Ottoman political thought from the 18th century, and that Ottomans were interested in the French system because of its emphasis upon some concepts such as freedom, equality, centralisation and bureaucratisation.⁷⁵

To this end, it should be noted that the land law of 1858 was only partially inspired by the Western codes and was mainly based upon *kanunnames*, *fatwās* and imperial

⁶⁹ See for an in depth analysis on the Ottoman Commercial Code of 1850, especially in terms of its coexistence with Mecelle, M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Ticaret Kanunu* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2005).

⁷⁰ See Mumcu, "Tanzimat Döneminde Türk Hukuku", 222-225; Starr, *Law as Metaphor*, 31-32.

⁷¹ Starr, *Law as Metaphor*, 31.

⁷² Avi Rubin, "Legal Borrowing and Its Impact on Ottoman Legal Culture in the Late Nineteenth Century", *Continuity and Change* 22/2 (2007), 282.

⁷³ Starr, *Law as Metaphor*, 32.

⁷⁴ Avi Rubin, "British Perceptions of Ottoman Judicial Reform in the Late Nineteenth Century: Some Preliminary Insights", *Law & Social Inquiry* 37/4 (2012), 992.

⁷⁵ Carter V. Findley, "Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Devlet ve Hukuk: İnsan Hakları mı, Hukuk Devleti mi?", *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 494-495.

decrees. Remaining in effect even in the republican era without any amendments, the law is considered as the first important national law in terms of language, technique and organisation before *Mecelle*.⁷⁶ Thus, it is argued to be “a true evolution of Turkish law”.⁷⁷

As the above cases suggest, the idea was not to make the state and law secular, but was good organisation and administration of the state, creating a state of confusion that led to inconsistent attempt. For example, it is interesting to see that there were five different types of courts during the *Tanzimat* era. *Şer'iy*e courts addressed cases of personal status and pious endowments (*waqf*); courts of communities were dealing personal status issues of communities; consular courts were founded for foreigners; *Nizāmiye* courts covered the criminal, civil and commercial fields; and commercial courts addressed cases involving at least one foreigner or non-Muslim. On the actual start of secular legal system, Starr argues that it was the division of the *Meclis-i Vālā* into a legislative body, Council of state (*Şūrā-yı Devlet*) and a court of appeal (the *Dīvān-ı Ahkām-ı Adliyye*) in 1868.⁷⁸ *Dīvān-ı Ahkām-ı Adliyye* was divided into two parts for civil and criminal cases, later its name being changed to *Adliye Nezāreti* (Ministry of Justice). This was the sign of separation of powers and recognition of an independent department of justice. Thus, these gradual changes brought along secularisation of law education. As a concomitant result of developments on the legal system, it was necessary to regulate the legal education through adoption of new codes and particularly establishment of new *Nizāmiye* courts. To this end, *Kavānīn ve Nizāmāt Dershanesi* (training centre of rules and orders) were established in 1870 to teach new codes and principles. When it became evident they fell short to meet the demand, *Mekteb-i Hukūk-i Sultānī* was launched in 1874 as a first law school.⁷⁹ This concrete step meant transformation from *fiqh* to positive law education as the republican era jurists who made the system ultra-secular were educated in this modern school.

In contrast to ideological claims, the clergy did not oppose the *Tanzimat* reforms. On the contrary, they did collaborate with the political administration on the promulgation of codes and application of new rules. Even *shaykh al-Islams* supervised the implementation of the rules, controlling whether or not they were implemented properly.⁸⁰ Even in the classical era, the clergy submitted to the political administration, but they were entitled to having a say if something seems wrong. In the decline of the Ottoman Empire, the clergy, like many other compartments within the state, was in decline. As a direct result, they were unable to offer lasting solutions to the prevailing problems in the legal domain.

⁷⁶ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 458.

⁷⁷ Quoted in Starr, *Law as Metaphor*, 30.

⁷⁸ Starr, *Law as Metaphor*, 32.

⁷⁹ See for the establishment of the first law school, Nuran Koyuncu, “Hukuk Mektebinin Doğuşu”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 16/3 (2012), 163-186.

⁸⁰ Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveni*, 240-243.

Cevdet Pasha could be cited as a prime exception. In a fierce debate on how to proceed in devising a new civil code, the modernists insisted on the adoption of the French civil code whereas the traditionalists, led by Cevdet Pasha, argued that drafting such a significant legal document should be based on references to the history, tradition and values of the Ottoman society. Cevdet Pasha's view received acceptance, resulting in the codification of *Mecelle-i Ahkām-ı Adliyye* (1869-1876), probably the most prominent attempt since it was an authentic Ottoman Islamic legal code.⁸¹ Moreover, among Ḥanafī School it was doing eclectic selection (*takhayyur*) according to current condition and needs. Its significance does not only derive from its ability of demonstrating collaboration between modern and traditional systems, but also from its outlook as a prominent step in terms of practicing Islam by Ottomans.

2.3. Post-Tanzimat Period (1876-1922)

Meşrutiyet I (The First Ottoman Constitutional Era, 1876-1878) covers the period from the promulgation of the *Kānūn-ı Esāsī* (the Ottoman Constitution of 1876) to the abolishment of the parliament activities by Sultan Abdülhamid II on 14 February 1878. The First Ottoman Constitution was promulgated with the efforts of Young Ottomans in a traumatised period due to threats from Russia and European powers which, according to the Ottoman officer, required a thorough legal reform. *Kānūn-ı Esāsī* included 12 sections and 119 articles, and was modelled on the French-Belgian constitution of 1831.⁸² The constitution continued to take gradual step over *Tanzimat* reforms towards modernization and indirectly secularisation of the legal system.

A radical effort in the *Tanzimat* period, the secular court system was incorporated into the constitution, with courts being organized by law, appointment of judges for life and no outside interference allowed. Additionally, the Ottoman Parliament was established under the constitution, and composed of two houses, *Meclis-i A'yān* (Chamber of Notables) and *Meclis-i Meb'ūsan* (Chamber of Deputies). *Dīvān-ı Ālī* was also created to deal with cases against members of the states along with the council of state as a high court. Moreover, novel advancements such as freedom of travel, freedom of the press and the security of the mails were introduced for the first time. However, article 113 protected the exclusive right of the Sultan, portrayed as sacred and responsible to no one under the constitution, and entitled to appointment and dismissal of ministries of state, declaration of war and peace, convening and dissolution of parliament and conclusion of treaties. Last but not least, Islam was stated as the official religion of the state, but all subjects were declared Ottomans and equal to each other regardless of their religious identity.

Sultan Abdülhamid II suspended the first Ottoman constitution and closed the parliament in 1878 out of political concerns which had primary relevance to the attempts towards modernization and secularisation in the Ottoman Empire. The

⁸¹ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 459.

⁸² Starr, *Law as Metaphor*, 36.

Meşrutiyet II (The Second Ottoman Constitutional Era, 1908-1922) commenced with the restoration of the Ottoman Constitution of 1876 by the Young Turk revolution of 1908 and remained in effect until its abolishment by the Sultan on 1 November 1922. During this term where it remained in effect, the most important attempt was the promulgation of the Law of Family Rights in 1917, which codified family law that is considered as “the last bastion or last stronghold” of Islamic law.⁸³ This was the first time in the Islamic history that family law was codified. However, it should be considered in the context of political, social and cultural circumstances. In other words, the process of secularisation of Ottoman law consisted of practical and required attempts. Therefore, it started with administrative and military fields, and was expanded to include other matters, finally covering the Family law.

The first legal document on family law was adopted at the parliament in 1876, focused on the limitation of financial exchange at betrothal between the families.⁸⁴ This detailed example was not directly ruled by *shar‘i* law, leading, however, to the promulgation of *Hukūk-ı Āile Kararnāmesi* (Law of Family Rights of 1917).⁸⁵ Starr upholds that recognition of principle that “the *shari‘a* courts might be ordered to apply, in all relevant cases, an opinion other than that of the school to which they were traditionally bound” by the Sudanese Mohammedan law courts in 1915 was the groundwork for the revolutionary Ottoman Law of Family Rights.⁸⁶ Law of Family rights ensured judicial unity, thus it regulated Jewish and Christian Family law in accordance with their respective legal systems. In respect to Islamic law, it took a step forward from *Mecelle* by adopting the method of choosing the most suitable view among the schools of jurisprudence (*talfiq*). As a direct outcome of this change, certain provisions were adopted on the limitation of male’s right to divorce, requirement of judge or deputy to practice repudiation, state procedures and registry for divorce and marriage, right of divorce to wife on grounds of contagious disease or absence or abandoning of husband based on Maliki law, maintenance based on Ḥanbalī law, right of divorce petition on grounds of cruelty to wife, minimum age of marriage 9 for female, 12 for male and right to insert a condition against polygamous right of husband. Law of Family Rights was abolished in 1919 due to reaction of both Muslims and non-Muslims but remained in effect until 1949 in Syria and until 1951 in Jordan, and is considered as a basic family law code for Muslims in Lebanon and Syria.⁸⁷

To complement the reforms in the court system, particularly the *Nizāmiye* courts in the *Tanzimat* period, procedural laws and codes, *Usūl-i Muhākemāt-ı Hukūkiyye Kanunu* (Code of Civil Procedure of 1879) and *Usūl-i Muhākemāt-ı Cezāiyye Kanunu*

⁸³ Lynn Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007), 11.

⁸⁴ Starr, *Law as Metaphor*, 38.

⁸⁵ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 459-460.

⁸⁶ Starr, *Law as Metaphor*, 38.

⁸⁷ Judith E. Tucker, “Revisiting Reform: Women and the Ottoman Law of Family Rights, 1917”, *The Arab Studies Journal* 4/2 (1996), 4.

(Code of Criminal Procedure of 1879) were promulgated, mostly modelled on the French law. *Mahkeme-i Teşkilât Kanunu* (Law of judicial organisation of 1879) was promulgated to fill gaps in judicial system, and new concepts were introduced to the system such as prosecution, enforcement offices, judicial inspectorate, regulation of court fees, new methods of execution, notary office and attorneyship.⁸⁸ Moreover, as a step further in the legal education, *Mekteb-i Hukûk-i Şâhâne* (Law Faculty) was opened to train bureaucrats and experts in the law in 1880 and a year after it was combined with *Mekteb-i Hukûk-i Sultânî*.⁸⁹

As stated before, there was not serious opposition by the clergy, except some individual opposition to the *Tanzimat* reforms. Thus, there was not a critical search or a discussion for the new methodology to accommodate Islamic law in the system. Said Halim Paşa revealed the mainstream attitude towards European codes and legal institutions by acknowledging their “mistake” saying “we assumed that translation of the European codes would be sufficient. We imagined that only a few changes would be sufficient for their acceptance and implementation”.⁹⁰ Intellectual discussions started after *Meşrutiyet II* to justify this modernization of law based on concepts of *uşûl al-fiqh* (Islamic legal methodology) such as ‘*urf*, *ijmâ*’ (consensus of scholars), *istihsân*, *ijtihad* (personal reasoning) and their different interpretations.⁹¹ But, it seems that it was too late because the Ottoman Empire collapsed on 1 November 1922, being replaced by the Republic of Turkey in 1923 as an ultra-secular (*laïcité*) state.

Conclusion

Secularisation of Ottoman law is a process spanning across less than one and a half ages (19th and the beginning of the 20th centuries) in terms of substantial attempts. However, there are some crucial features of the Ottoman law that made transition between classic period and reform era. The understanding of old Turkic state and tradition of law making (*qânûn*) were successfully combined with the authority of *ulu'l-amr* and flexible structure of Islamic law in the Ottoman Empire which built an Islamic structure where it effectively used the idea of state interest to make its own rules with reference to some Islamic concepts, ‘*urf*, *maşlaḥa*, *sedd-i zerâi*’ and *istihsân*. The ideas of state interest and authority to enact were keystones in terms of transition to the reform era. Therefore, new codes were adopted without any serious objection particularly which the ‘*urfî*’ law regulated before. On the other

⁸⁸ Mumcu, “Tanzimat Döneminde Türk Hukuku”, 225.

⁸⁹ Koyuncu, “Hukuk Mektebinin Doğuşu”, 176.

⁹⁰ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve İctimai Hayatımız* (İstanbul: Çağdaş Kitap, 2020), 53.

⁹¹ See for debates over *ijtihad* and related legal concepts, as well as contemporary approaches emerged after *Tanzimat* and *Meşrutiyet II*, Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, (İstanbul: Marmara University, PhD Thesis, 2003); for an examination of the role of the Ottoman ‘*ulamâ*’ in the constitutional debates, Yakoob Ahmed, *The Role of the Ottoman Sunni Ulama During the Constitutional Revolution of 1908-1909/1326-1327 and the Ottoman Constitutional Debates*, (Birleşik Krallık; Londra: SOAS University of London, PhD Thesis, 2018).

hand, modernization of the administrative and military bodies already started in the reign of Selim III and Mahmud II. This modernization process with new adopted codes resulted in gradual secularisation of Ottoman law. In other words, it was not intention to break away from Islam but it was to save the Empire from decline through modernization which, however, brought about secularisation as well. The *‘ulamā* class was unable to mitigate what they would certainly consider a threat to the de-Islamization of the legal domain because it was too late when they realized this was happening because power balance was working against them and a new modern bureaucratic class was in power. As a result, secular legal system emerged in the hand of this powerful elite class in Turkey. As seen in the Ottoman reforms, this was a top-down movement, but unlike the Ottoman reforms this was not an evolutionary process; rather, it exhibited some revolutionary elements that undermined the Islamic tradition and the sentiments and priorities of the pious Muslim population of Turkey. For this reason, the debate over the place of Islam in Turkey, and the tension between secularist and Islamist, remained unsettled.

Bibliography

- Abadan, Yavuz. "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili". *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. ed. Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu. 57-88. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Ahmed, Yakoub. *The Role of the Ottoman Sunni Ulema During the Constitutional Revolution of 1908-1909/1326-1327 and the Ottoman Constitutional Debates*. Birleşik Krallık; Londra: SOAS University of London, PhD Thesis, 2018.
- Akman, Mehmet. "Örf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Akşin, Sina. "1839'da Osmanlı Ülkesinde İdeolojik Ortam ve Osmanlı Devleti'nin Uluslararası Durumu". *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. ed. Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu. 133-143. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Apaydın, H. Yunus. "Siyaset-i Şer'iyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/299-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aral, Berdal. "The Idea of Human Rights as Perceived in the Ottoman Empire". *Human Rights Quarterly* 26/2 (2004), 454-482. <https://doi.org/10.4324/9781315254203-8>
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Hars, 2007.
- Bailey, Frank Edgar. "Palmerston ve Osmanlı Reformu (1834-1839)". trans. Yasemin Avcı. *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. ed. Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu. 303-351. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Barkey, Karen. "Islam and Toleration: Studying the Ottoman Imperial Model". *International Journal of Politics, Culture, and Society* 19/1-2 (2005), 5-19. <https://doi.org/10.1007/s10767-007-9013-5>
- Bottoni, Rossella. "The Origins of Secularism in Turkey". *Ecclesiastical Law Journal* 9/2 (2007), 175-186. <https://doi.org/10.1017/s0956618x07000336>
- Burak, Guy. *The Second Formation of Islamic Law The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. <https://doi.org/10.1017/cbo9781316106341>
- Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, [1964] 1978.

- Çadırcı, Musa. "Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli Tarîk-i İlmîyye'ye Dâir Ceza Kânunname'si". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 14/25 (1981), 139-161. https://doi.org/10.1501/tarar_0000000364
- Darling, Linda T. *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: the Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*. New York: Routledge, 2013. <https://doi.org/10.4324/9780203096857>
- Donohue, John. "Changing the Lebanese Constitution: A Postmodern History". *Cardozo Law Review* 30 (2008-2009), 2509-2533.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Örf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/87-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Erdem, Sami. *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*. İstanbul: Marmara University, PhD Thesis, 2003.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları, 2019.
- Findley, Carter V. "Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Devlet ve Hukuk: İnsan Hakları mı, Hukuk Devleti mi?". *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. ed. Halil İncalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu. 493-502. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Hallaq, Wael B. "A Prelude to Ottoman Reform: Ibn 'Abidin on Custom and Legal Change". *Histories of the Modern Middle East: New Directions*. ed. Israel Gershoni et al. 37-61. Boulder & London: Lynnie Rienner PuH, 2002.
- Imber, Colin. *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Stanford, California: Stanford University Press, 1997.
- İncalcık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yayınları, 2005.
- İncalcık, Halil. "Osmanlı Hukukuna Giriş Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları". *Adâlet Kitabı*. ed. Halil İncalcık et al. 73-103. Ankara: Kadim Yayınları, 2012.
- İncalcık, Halil. "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûnu". *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. ed. Halil İncalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu. 89-110. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- İrem, Nazım. "Klasik Osmanlı Adalet Rejimi ve 1839 Gülhane Kırılması". *Adâlet Kitabı*. ed. Halil İncalcık et al. 271-299. Ankara: Kadim Yayınları, 2012.
- Karal, Enver Ziya. "Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda Batı'nın Etkisi". *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. ed. Halil İncalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu. 113-131. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Karpat, Kemal. "The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908". *International Journal of Middle East Studies* 3/3 (1972), 243-281. <https://doi.org/10.1017/s0020743800025010>
- Kenanoğlu, M. Macit. *Osmanlı Ticaret Kanunu*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2005.
- Koyuncu, Nuran. "Hukuk Mektebinin Doğuşu". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 16/3 (2012), 163-186.
- Küçük, Cevdet. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi ve Tanzimat". *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. ed. Halil İncalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu. 541-555. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Layish, Aharon. "The Transformation of the Shari'a from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World". *Die Welt des Islams* 44/1 (2004), 85-113. <https://doi.org/10.1163/157006004773712587>
- Levy, Reuben. *The Social Structure of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Libson, Gideon. "On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law". *Islamic Law and Society* 4/2 (1997), 131-155. <https://doi.org/10.1163/1568519972599770>
- Liebesny, Herbert J. "Religious Law and Westernization in the Moslem Near East". *The American Journal of Comparative Law* 2 (1953), 492-504. <https://doi.org/10.2307/838098>

- Mandaville, Jon E. "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire", *International Journal of Middle East Studies* 10/3 (1979), 289-308.
<https://doi.org/10.1017/s002074380000118>
- Ma'oz, Moshe. *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Mumcu, Ahmet. "Tanzimat Döneminde Türk Hukuku". *Adâlet Kitabı*. ed. Halil İnalçık et al. 207-228. Ankara: Kadim Yayınları, 2012.
- Nadolski, Dora Glidewell. "Ottoman and Secular Civil Law". *International Journal of Middle East Studies* 8/4 (1977), 517-543. <https://doi.org/10.1017/s0020743800026106>
- Nizri, Michael. *Ottoman High Politics and the Ulema Household*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. <https://doi.org/10.1057/9781137326904.0007>
- Okumuş, Ejder. *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Othman, Mohammad Zain bin Haji. "'Urf as a source of Islamic Law". *Islamic Studies* 20/4 (1981), 343-355.
- Paşa, Said Halim. *Buhranlarımız ve İçtimai Hayatımız*. İstanbul: Çağdaş Kitap, 2020.
- Riedler, Florian. *Opposition to the Tanzimat State Conspiracy and Legitimacy in the Ottoman Empire 1859-1878*. London/UK: SOAS University of London, PhD Thesis, 2003.
- Rubin, Avi. "Legal Borrowing and Its Impact on Ottoman Legal Culture in the Late Nineteenth Century". *Continuity and Change* 22/2 (2007), 279-303.
<https://doi.org/10.1017/s0268416007006339>
- Rubin, Avi. "British Perceptions of Ottoman Judicial Reform in the Late Nineteenth Century: Some Preliminary Insights". *Law & Social Inquiry* 37/4 (2012), 991-1012.
<https://doi.org/10.1111/j.1747-4469.2012.01293.x>
- Serbestoğlu, İbrahim. "Zorunlu Bir Modernleşme Örneği Olarak Osmanlı Tabiiyet Kanunu". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 29 (2011), 193-214.
https://doi.org/10.1501/otam_0000000572
- Shaw, Stanford et al. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Reform, Revolution and Republic: the Rise of Modern Turkey, 1808-1975*. 2. Volume. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511614972>
- Starr, June. *Law as Metaphor: From Islamic Courts to the Palace of Justice*. New York: State University of New York Press, 1992.
- Swedberg, Richard. *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*. Stanford. California: Stanford Social Sciences, 2005.
- Tucker, Judith E. "Revisiting Reform: Women and the Ottoman Law of Family Rights, 1917". *The Arab Studies Journal* 4/2 (1996), 4-17.
- Türk Anayasa Hukuku Sitesi. "The Rescript of Gülhane - Gülhane Hatt-ı Hümayunu". trans. unknown. Access 28 February 2021. <http://www.anayasa.gen.tr/gulhane.htm>
- Türk Anayasa Hukuku Sitesi. "The Rescript of Reform - Islahat Fermanı". trans. unknown. Access 28 February 2021. <http://www.anayasa.gen.tr/reform.htm>
- Welchman, Lynn. *Women and Muslim Family Laws in Arab States A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.
<https://doi.org/10.5117/9789053569740>
- Wilson, Bryan R. *Religion in Secular Society*. ed. by Steve Bruce. UK; Oxford: Oxford University Press, [1966] reissued 2016.
- Yılmaz, İhsan. "Diversity, Legal Pluralism and Peaceful Co-Existence in the Ottoman Centuries". *The Ottoman Mosaic: The Preservation of Minority Groups, Religious Tolerance, Governance of Ethnically Diverse Societies*. ed. Kemal Karpat-Yetkin Yildirim. 81-98. US: CUNE Press, 2010.

İslamî Psikolojinin İmkânı, Gerekliliği ve Nasıllığı

Üsâme Balıkçı

Ar. Gör., Sakarya Üniversitesi (ROR ID: 04ttnw109)
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Research Ass., Sakarya University, Faculty of Theology
Department of Psychology of Religion
Sakarya/Turkey
usamebalikci@sakarya.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6095-4151

Possibility, Necessity and Nature of Islamic Psychology

Abstract

Undoubtedly, every scientist researches and develops his/her theories in accordance with the spirit of his/her age (Zeitgeist) within the framework of the possibilities and limits of the culture and civilization he/she lives in. The scientific basis and character of the psychology that has been developed in modern Western thought, is also subject to these possibilities and limits. Psychology, which emerged as a separate discipline from philosophy in the 19th century with its unique concepts and theories, is based on the Judeo-Christian tradition and positivist understanding of science in the context of its possibilities and limits. It is controversial to what extent psychology is valid for individuals with different worldviews due to the paradigm and foundations that have been effective in its historical development. This study aimed to find an answer to 'how/to what extend' the Islamic psychology tradition should be formed by discussing the adequacy of modern psychology to identify individuals with an Islamic worldview as the basic method to be used in recognizing the human spirit. In the study, which consisted of two stages, is evaluated firstly, the possibility of adapting modern psychology to the Islamic worldview and secondly the possibility of establishing a psychology-based only on Islamic sources.

Considering the course of historical development, it can be observed that modern psychology has witnessed some changes with the effect of the loss of validity of the meta-ideas of modernity and the pluralism of post-modernism that supports different ways of knowing. In line with these developments, it can be said that psychology has moved away from a monotype, but universal character and has become a scientific discipline that takes into account intercultural differences and does not deny the transcendent dimension of human beings. The evolving process from Freud to Frankl or from behaviorism to cognitive-behavioral and transper-

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

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 (Üsâme Balıkçı).

Geliş/Received: 26 Haziran/June 2021 | **Kabul/Accepted:** 25 Ağustos/August 2021 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2021

Atıf/Cite as: Üsâme Balıkçı, "İslamî Psikolojinin İmkânı, Gerekliliği ve Nasıllığı = Possibility, Necessity and Nature of Islamic Psychology", *Eskiyei* 44 (Eylül/September 2021), 409-431. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.957836>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

sonal psychology theories reveals that psychology has progressed from methodical atheism to an area open to beliefs. Although the relationship with the transcendental field and the appreciation of the knowledge from that field paves the way for groundings in accordance with the Islamic worldview, its adherence to the scientific paradigm that accepts the human mind as a single-center and authority poses an obstacle to the Islamization of psychology as it is. On the ground that the concepts and principles of the scientific method established according to the Islamic belief must be taken either directly from God through revelation or from the interpretation of the signs hidden in the revelation. The foremost feature of the Islamic science characteristic is that it is shaped according to the principle of revelation and tawhid. However, when the Qur'an, hadith, and the interpretations of Muslim scholars that emerged in the historical process are examined, it is seen that the accumulation of psychology shows more metaphysical, ethical, and ontological characteristics. Based on this accumulation, although it is possible to identify the nature, limits, and spiritual weaknesses of human beings and to offer a prescription for moral recovery, it is understood that this accumulation does not have the effect and functionality to replace contemporary understanding of science. As a result, a method based on enriching the metaphysical, ontological, and ethical theoretical framework in Islamic sources with modern psychology techniques is proposed for psychology that appeals to the present, universal and human reality. While understanding God, the universe, and human beings nourish from Islamic sources, the concepts and techniques used should be taken from modern psychology.

Keywords

Psychology of Religion, Islamic Psychology, Modern Psychology, God-Human, Religion-Science

İslamî Psikolojinin İmkânı, Gerekliliği ve Nasıllığı

Öz

Şüphesiz her bilim insanı içinde yaşadığı kültür ve medeniyetin imkân ve sınırları çerçevesinde, çağının ruhuna (Zeitgeist) uygun olarak araştırır ve teorilerini geliştirir. Modern Batı düşüncesi içerisinde gelişen psikoloji biliminin bilimsel temel ve karakteri de bu imkân ve sınırlara tabidir. Kendine özgü kavram ve kuramlarıyla 19.yüzyılda felsefeden ayrı bir disiplin olarak ortaya çıkan psikoloji bilimi, sahip olduğu imkân ve sınırlar bağlamında Hristiyan-Yahudi dünya görüşü ve pozitivist bilim anlayışı temeline oturmaktadır. Tarihsel gelişiminde etkin olan paradigmanın ve dayandığı temeller sebebiyle psikolojinin farklı dünya görüşüne sahip bireyler için ne derece geçerli olduğu tartışmalıdır. Bu çalışmada da insan ruhunu tanımda kullanılacak temel metod olarak modern psikolojinin İslamî dünya görüşüne sahip bireyleri ifade etme yeterliliği tartışılarak İslamî psikoloji geleneğinin oluşturulmasının 'nasılı' sorusuna cevap aramak hedeflendi. İki aşamadan oluşan çalışmada öncelikle modern psikolojinin İslam dünya görüşüne uyarlanması imkânı, daha sonra sadece İslamî kaynaklara dayanan bir psikoloji geleneğinin oluşturulması imkânı değerlendirildi.

Tarihsel gelişim seyri dikkate alındığında modern psikolojinin, modernitenin meta idealarının geçerliliğini yitirmesi ve post modernizmin farklı bilme biçimlerini destekleyen çoğulculuğunun etkisiyle bazı değişikliklere tanıklık ettiği gözlemlenebilir. Bu gelişmeler doğrultusunda psikolojinin, tek tip ama evrensel bir karakterden uzaklaşarak kültürlerarası farklılığı dikkate alan ve insanın aşkın boyutunu inkâr etmeyen bir bilim disiplini haline geldiği söylenebilir. Freud'dan Frankl'a yahut davranışçılıktan bilişsel davranışçı ve transpersonal psikoloji kuramlarına doğru evrilen süreç, psikolojinin metodik ateizmden sıyrılıp inançlara açık bir alana doğru gelişme kaydettiğini ortaya koyar. Aşkın alanla ilişki ve o alandan gelen bilginin değer

kazanması İslam dünya görüşüne uygun temellendirmelerin önünü açsa da insan aklını tek merkez ve otorite kabul eden bilimsel paradigmaya bağlılığını sürdürmesi psikolojinin olduğu haliyle İslamîleşmesi önünde bir engel teşkil eder. Zira İslam inancına göre oluşturulacak bilimsel metodun kavram ve ilkeleri ya doğrudan vahiy yoluyla Tanrı'dan ya da vahiyde gizlenen işaretlerin yorumundan alınmalıdır. İslam bilim karakteristiğinin en önemli özelliği vahiy ve tevhit ilkesine göre şekillenmiş olmasıdır. Ancak Kur'an, hadis ve tarihsel süreçte ortaya çıkan Müslüman düşünürlerin yorumlarını incelediğimizde ruh bilimine ilişkin birikimlerin fazla metafizik, etik ve ontolojik özellikler gösterdiğini görüyoruz. Bu birikime dayanarak insanın doğasını, sınırlarını, ruhsal anlamda zaaflarını tespit etmek ve ahlâkî açıdan iyileşmesi yolunda bir reçete sunmak mümkün olsa da günümüz bilim anlayışının yerini dolduracak etki ve işlevselliğe sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Sonuç olarak günümüze, evrensel ve insanın gerçekliğine hitap eden psikoloji için İslamî kaynaklardaki metafizik, ontolojik ve etik kuramsal çerçevenin modern psikoloji teknikleriyle zenginleştirilmesine dayanan bir yöntem önerilmektedir. Allah, âlem ve insan anlayışı İslamî kaynaklardan beslenirken kullanılan kavram ve teknikler modern psikolojiden alınmalıdır.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, İslamî Psikoloji, Modern Psikoloji, Tanrı-İnsan, Din-Bilim

Giriş

Akademik bir disiplin olarak psikolojinin ortaya çıkışı 19. yüzyılın ikinci yarısına tesadüf etmektedir. Fakat yapısı gereği yaşadığı evreni ve kendi özünü merak eden insanın psikolojinin konusu olan insan duygu ve davranışlarını incelemesi, insanlığın ilk tarihlerine kadar götürülebilir. Ruh, ruhun yapısı, ruhun bedenle ilişkisi, uyku, rüya, duygu durumu ve bozuklukları, duygu davranış ilişkisi ve ölüm gibi konular her dönemde insanın ciddi anlamda merak ettiği ve araştırdığı konulardan biri olmuştur. Bununla birlikte entelektüel bir etkinlik olarak ilk sistemli araştırma ve açıklamaların antik Yunan'da yapıldığı kabul edilir.¹ Kendine has konu, yöntem ve teknikleriyle ayrı bir disiplin olarak ortaya çıkışı ise 19. yüzyılın ikinci yarısına teka-bül etmiştir. Gerek antik Yunan'ı temel alması ve gerek aydınlanmanın tesirinde gelişen 19. yüzyılın bilimsel paradigmalarına göre şekillenmesi psikolojiyi, Hristiyan-Yahudi dünya görüşü ve pozitivist bilim anlayışı temeline oturtmaktadır.² Temellendiği paradigmalardan söz konusu psikolojinin Müslüman dünya görüşüne sahip bireyleri ifade etme yeterliliği ve işlevselliği tartışmalıdır. Bu bağlamda psikolojinin İslamîleştirilmesi mümkün mü sorusu gündeme gelmektedir. Tabii, psikoloji özelindeki bu tartışma paradigmatik ilkelere dayandığı için bilginin İslamîleştirilmesi mümkün mü sorusuyla da yakından ilişkilidir.

Genel olarak bilginin İslamîleştirilmesi ile kastedilen, modern bilim anlayışının ontik ve epistemik sınırlarına sıkışmış İslam dünya görüşüne ait bilme yöntemini

¹ bk. Duane P Schultz - Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, çev. Yasemin Aslay (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020), 25; Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980), 15-16; Kemal Sayar - Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2014), 10-12; Feriha B. Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2020), 311-312.

² Hamdi Korkman, "Pozitif Bir Bilim Olarak Psikoloji", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/1 (Mart 2019), 345-357.

açığa çıkarmaktır. Fârûkî'nin (öl. 1986) deyimiyile insan, tabiat ve dine ait tüm bilgilerin tevhit temeline göre yeniden düzenlenmesidir.³ Bunun için önce modern bilim disiplinleri ile İslamî bilgi birikimini iyice öğrenmek, sonra aralarındaki muhtemel sentez noktalarını aramak gerekir. Nâkîb el-Attâs'ın bilginin İslamîleştirilmesini (Islamization of knowledge) kavramsal düzeyde ilk kez 1960'larda zikretmesinden sonra İsmail R. Fârûkî, Mevdûdî (öl. 1979), Ebû Süleyman, el-Alvânî (öl. 2016) gibi birçok isim metodolojik bir arayışa girmiştir.

Çalışmamızda asıl ilgilendiğimiz konu olan Psikoloji sahasında bu vurgu 1975 yılında Müslüman Sosyal Bilimciler Derneği (AMSS)'nin gerçekleştirdiği konferansta Mâlik Bedri'nin (öl. 2021) yaptığı 'Müslüman Psikologlar Kertenkele Deliğinde' isimli tebliğde ilk yankısını buldu. Bu tebliğden sonra neredeyse yarım asırlık bir süre içerisinde İslam ile psikoloji arasındaki bağı tartışan onlarca yerli ve yabancı bilimsel kitap ve makale kaleme alındı.⁴ Hökelekli'nin *İslam Psikolojisi Yazıları*⁵, Habil Şentürk'ün *İbadet Psikolojisi*⁶ gibi kitapları, Ayten'in *Arap Ülkelerinde İslami Psikoloji ve Din Psikolojisi Çalışmaları*⁷, Ağlıkaya'nın *Müslüman Psikologlar Kertenkele Deliğinden Çıktı mı?*⁸, Düzgüner'in *Dini Psikoloji ve İslam Psikolojisi Bağlamında Din Psikolojisini Yeniden Düşünmek*⁹ adlı makaleleri ülkemizde yapılan başlıca çalışmalardır. Söz konusu eserlerde daha çok yeni bir psikoloji anlayışının kabullenilmesi ve İslam filozoflarının insan anlayışı gibi konular üzerinde durulmuştur. Yakın dönemde yayımlanan Uysal'ın *Gelenek ile Gelecek Arasında İslamî Psikoloji*¹⁰ adlı eseri ise İslamî psikolojiyi ortaya çıkartan şartları ve nasıl tanımlanması gerektiğini ele alan dikkat çekici bir eserdir. Bunların dışında alan yazına katkı sağlamak amacıyla kaleme alınan Koç'un *İslami Bir*

³ bk. Veysel K. Altun, "İslam Düşüncesini Yeniden İnşa Çabası: Bilginin İslamileştirilmesi", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (Temmuz 2015), 163-192; Mohammad Mümtaz Ali, "İslam Düşüncesi ve Medeniyetinin Yeniden Yapılanması: Bilginin İslamileştirilmesi Akımının Analizi", çev. Ömer Aydın, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 5 (Nisan 2012) 169-184; İsmail R. Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi: Genel İlkeler ve Çalışma Planı*, çev. Fehmi Kuru (İstanbul: Risale Yayınları, 1985).

⁴ İslamî perspektifi yansıtan psikoloji çalışmaları bibliyografyası için bk. Amber Haque vd., "Integrating Islamic Traditions in Modern Psychology: Research Trends in Last Ten Years", *Journal of Muslim Mental Health* 10/1 (Temmuz 2016), 75-100; Ayrıca İslam Psikolojisi bağlamında değerlendirilebilecek diğer bazı araştırmalar için bk. Malik B. Badri, "Psychological Reflections on Ismail Al-Faruqi's Life and Contributions", *American Journal of Islamic Social Sciences* 31/2 (2014), 145-152; Abdallah Rothman - Adrian Coyle, "Conceptualizing an Islamic psychotherapy: A grounded theory study.", *Spirituality in Clinical Practice* 7/3 (2020), 197-213; Malik Badri, "The Islamization of Psychology: Its 'Why', Its 'What', Its 'How' and Its 'Who'", *International Journal of Islamic Psychology* 3/1 (2020), 22-33.

⁵ Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2017).

⁶ Habil Şentürk, *İbadet Psikolojisi: Hz. Peygamber Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008).

⁷ Ali Ayten, "Arap Ülkelerinde İslami Psikoloji ve Din Psikolojisi Çalışmaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 51-98.

⁸ Zuhul Ağlıkaya Şahin, "Müslüman Psikologlar Kertenkele Deliğinden Çıktı mı? İslami Psikoloji Alanındaki Gelişmeler", *Journal of Turkish Studies* 14/2 (Ocak 2019).

⁹ Sevede Düzgüner, "Dini Psikoloji ve İslam Psikolojisi Bağlamında Din Psikolojisini Yeniden Düşünmek", *İslamî İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 133-163.

¹⁰ Saliha Uysal, *Gelenek ile Gelecek Arasında İslamî Psikoloji* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021).

*Perspektiften Psikoloji*¹¹, Gencer'in *İslam Psikolojisinde Gelenekler, Paradigmalar ve Temel Kavramlar*¹² gibi tercüme faaliyetleri de mevcuttur.

Bu araştırmada biz, söz konusu çalışmalardan farklı olarak doğrudan modern psikoloji ve İslam bilim birikiminde ortaya çıkan ruhsal alan ile ilgili çalışmaları mercek altına alarak İslamî psikolojinin nasıl şekillenmesi gerektiğini ele almak istiyoruz. Bu bağlamda insanı tanımada kullanılacak temel metot olarak modern psikolojinin İslam dünya görüşüne sahip bireyleri ifade etmede ne derece işlevsel olduğunu tekrar tartışmaya açarak İslamî psikoloji geleneğinin oluşturulmasının 'nasılını' sorgulayacağız. İki aşamadan oluşacak araştırmamızda öncelikle modern psikolojinin İslam dünya görüşüne uyarlanması imkânını, daha sonra sadece İslamî kaynaklara dayanan bir psikoloji geleneğinin oluşturulması imkânını değerlendireceğiz. Bu bağlamda öncelikle önde gelen (Freud, Jung ve Frankl gibi) bazı psikologların insan ve din konusundaki görüşlerini irdeleyecek ve İslamîleştirme şartları bakımından taşıdıkları potansiyeli tartışacağız. Ardından İslam bilim tarihinde psikoloji alanında yapılan çalışmaları ve İslamî kaynaklarda psikoloji bilimine temel oluşturacak dayanakları inşa etkinliğine uygunlukları açısından ele alacağız.

Araştırmada bilgi elde etme sürecinde konuyla ilgili var olan materyallerin sistematik analizini içeren *Doküman İnceleme*'sini kullandık.¹³ Doküman incelemesi, araştırma verilerinin birincil elden kaynağı sayılan çeşitli dokümanların toplanması, gözden geçirilmesi, sorgulanması ve analizi içeren bir yöntemdir. Dokümanların değerlendirilmesinde tarafsız ve objektif olmaya özen gösterdik. Her çalışma olduğu gibi bu çalışma da ulaşılan kaynak, yorum ve araştırmacının bakış açısıyla sınırlıdır.

1. Modern Psikolojinin Bilimsel Temel ve Karakteri

Şüphesiz her bilim insanı içinde yaşadığı kültür ve medeniyetin imkân ve sınırları çerçevesinde, çağının ruhuna (Zeitgeist) uygun olarak araştırır ve teorilerini geliştirir. Modern Batı düşüncesi içerisinde gelişen psikoloji biliminin bilimsel temel ve karakteri de bu imkân ve sınırlara tabidir.¹⁴ Bu nedenle 'rönesans' ile başlayıp 'aydınlanma' ile sistemleşen modern Batı düşüncesinin psikoloji alanında izdüşümlerini gözlemlediğimiz temel bazı özelliklerini kısaca ele almak istiyoruz.

Modern bilimin en önemli özelliği insan merkezli bir gerçeklik anlayışına sahip olmasıdır. Kozmolojide "Copernicus devrimi" ile gündeme gelen mekanik evren fikri Newton fiziği ile son şekline bürünürken, belirli yasalara boyun eğmiş evren düşün-

¹¹ Amber Haque, "İslamî Bir Perspektiften Psikoloji ve Din Arasındaki İlişki ve Bütünleşme", çev. Mustafa Koç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2011), 227-258.

¹² Rasjid Skinner, "İslam Psikolojisinde Gelenekler, Paradigmalar ve Temel Kavramlar", çev. Nevzat Gencer, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2019), 671-683.

¹³ A. Hamdi İslamoğlu- Ümit Alınacı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Beta Yayınları, 2019), 228.

¹⁴ Medeniyet tasavvuru ve dünya görüşünün bilimsel paradigmaya etkilerini incelemek için bk. Ahmet Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben-İdrâki", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 3 (Aralık 1997), 10; Enver Uysal, *Ahlaki Varlık Olarak İnsan* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 34.

cesi insanı da kapsamına alan bir yasallık fikrine zemin hazırlamıştır.¹⁵ Söz gelimi aydınlanma döneminde kaleme alınan *Makine İnsan (L'Homme Machine)*¹⁶ isimli eser bunun en somut ve çarpıcı örneklerinden biridir. Dönemsel atmosferinin kimliğini taşıyan bu çalışmada insan ruhu “aydınlanmış bir makine”ye benzetilirken, insanın psikolojik tabiatı da salt fizyolojik süreç ve dürtülere indirgenmiştir.¹⁷ Daha sonra modern psikolojide söz sahibi olacak ana akım psikologları, bu düşünce ekseninde insanı mekanik bir aygıt olarak görmüş, onun ruhsal ve manevi boyutlarını deney ve gözlemlerle sınırlı bir çerçevede incelemeyi yegâne metod kabul etmişlerdir. Ayrıca mekaniklik-belirlenmişlik fikrine bağlı olarak yapılan çalışmalarda elde edilen bulgular, insan tabiatının değişmez yasaları olarak değerlendirilmiştir.

Bu haliyle Yahudi ve Hristiyan geleneğinden izler taşıyan psikolojinin bilimsel karakteri İslam biliminin¹⁸ bilimsel karakterinden farklılaşır. Modern psikolojinin yukarıda değinilen paradigma sebebiyle Müslüman bireyin yetiştiği kültürü ifade edememesi problemi ortaya çıkmaktadır. Bazı psikologların İslam inancına ters bir takım teorileri ileri sürmesi de var olan ayrılığı derinleştirmiştir.¹⁹ Yani modern psikologlar insanı nesnelleştirmekle kalmamış, dini ve inançları da bir hastalık belirtisi olarak tanımlamıştır. Bu bakış açısına göre din, doğanın karşı konulamaz güçleri karşısında âciz kalan, dünyadaki haksızlıklara karşı adalet beklentisi içerisinde ve ölüm sonrası hayatın belirsizliğinden ürperen insanın, bu gerilimden kurtulmak amacıyla icat ettiği bir telafi mekanizmasıdır. Bir başka deyişle dinin temeli tatminsizlik, ihtiyaç ve eksiklik duygularıdır.²⁰

İşte böyle bir dönemde, kültürel bağlamından kopararak evrensellik iddiası ile insanı inceleyen modern psikoloji ile karşılaşan Müslüman bilim insanları, bu yeni paradigma karşısında iki farklı tutum takınmışlardır. Kimisi ‘Batı’nın ürünü olarak psikolojiyi olduğu gibi kabullenirken kimisi de Müslüman bireyin duygu ve davranışlarını açıklamada yetersiz kaldığı gerekçesiyle onu reddedip İslami kaynakları referans alan Kindî (öl. 260/866), Muhâsibî (öl. 243/857), Fârâbî (öl. 339/950), İbn Sînâ (öl.

¹⁵ Daniel N. Robinson, *Psikolojinin Felsefi Tarihi (An Intellectual History of Psychology)*, çev. Deniz Uludağ (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020), 421-584; Kasım Küçükalp - Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 127-131.

¹⁶ Robinson, *Psikolojinin Felsefi Tarihi*, 414’ten aktararak Julien Offray de La Mettrie, *L’Homme Machine* (Leiden: Elie Luzac Fils, 1748).

¹⁷ Schultz - Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, 61-81.

¹⁸ İslam bilimi karakterini ileride ele alacağız.

¹⁹ Malik Babikir Badri, *Müslüman Psikologların İkilemi*, çev. Aynur Tutkun (İstanbul: Safa Yayın Dağıtım, 2016), 18.

²⁰ Psikolojinin, dinî inanç ve davranışların temeli kabul ettiği içgüdülere cevap verme ve kişiliği bütünleme arayışında tatmin etme özelliklerini Ömer Rıza, farklı bir bakış açısıyla, en doğru dini bulma noktasında psikolojinin sunduğu kriterler olarak değerlendirir. Bu iki kriter doğrultusunda Budizm, Hristiyanlık ve İslam dinini karşılaştırmalı olarak ele almış ve her iki kriteri sağlayan tek dinin İslam olduğu sonucuna ulaşmıştır. bk. Ömer Rıza Doğrul, “İlmü’n-nefs ve Din”, sad. Hüseyin İbrahim Yeğin, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Haziran 2015), 260. Orijinali için bk. Ömer Rıza Doğrul, “İlmü’n-nefs ve Din” *Sebilü’r-Reşâd* 25/623 (1340/1924), 7-9.

429/1037) ve Gazâlî (öl. 505/1111) gibi Müslüman düşünürlerin insan tasavvuruna dayanan bir psikoloji inşa etme girişiminde bulunmuşlardır.²¹

Bu iki farklı tutumdan hangisinin daha elverişli olduğu ise tartışmalıdır. Acaba modern Psikoloji İslamlaşabilir mi? Dinî kaynaklar, insanı konu alacak bilimsel etkinlik için ne kadar uygun? Bu sorulara cevap vermek üzere öncelikle modern psikolojiyi mercek altına almak istiyoruz.

1.1. Tarihsel Açıdan Psikolojide Temel Yaklaşımlar

Psikolojinin akademik nitelik kazandığı 18. ve 19. yüzyılın 'aydınlanmacı' öğretileri, 20. yüzyılın ikinci yarısına yaklaştığımızda büyük değişikliklere sahne oldu. Modernitenin meta idealarının karşılık bulmaması ve post modernizmin farklı bilme biçimlerini destekleyen çoğulculuğu bilimsel disiplinlerde de etkisini gösterdi. Bu dönemde insan ve doğası hakkında yapılan araştırmaların derinleşmesi ile evrensellik iddiasında bulunan psikolojinin sosyal ve kültürel bir çevrede yetişen insanı anlamada yetersiz kaldığı ortaya çıktı.²² Collingwood'un "yalnızca belirli bir tarihsel dönemdeki koşullarla insan hayatındaki daimî koşulları karıştırma hatası"²³ şeklinde ifade ettiği evrensellik ve belirlenmişlik fikri kaçınılmaz olarak dönemin çoğulcu karakterine teslim oldu.

Bu çoğulculuğun kendini gösterdiği alanlardan en öne çıkanı insan araştırmasının çerçevesini çizen kuramlardı. Modern dönemde biyolojik/nörolojik, psikanalitik, davranışçı yaklaşımlar psikoloji sahasından uzun süre hüküm sürdüler. Yukarıda ele aldığımız temeller sebebiyle her biri insan ruhunu farklı bir standartta ele alıyor ancak ulaştıkları bulguları ve ürettikleri bilgileri değişmez gerçeklikler olarak açıklıyorlardı. Ancak süreç içerisinde -post modern *Zeitgeist*'in da etkisiyle birlikte²⁴- söz konusu yaklaşımlar eleştirilmiş böylece Hümanist, Ben-Ötesi (Transpersonal) ve Pozitif Psikoloji gibi insanı mekanik bir varlık olarak görmeyen yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.²⁵ Benzer şekilde psikoterapi tekniklerinde revaç bulan Bilişsel Davranışçı ve daha sonra Budist inancından esinlenen meditasyon içerikli (bilinçli farkındalık, biyoenerji vb.) spiritüel teknikler, mekanik insan fikrinin artık ortadan kalkmaya başladığının göstergesi sayılabilir.

Davranışçı, ampirik, analitik metodun hermönetik varyasyonlar taşıyan Hümanist ve Transpersonal örneklerine doğru evriminde²⁶ meydana gelen değişiklikleri psiko-

²¹ Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 85; Ekrem Özbay, *İslam Psikolojisi ve İslam* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2016), 15-20; Muhammed Kızılgeçit, "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'İlmü'n-Nefs'inde Modern Psikoloji Tarihi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (Şubat 2013), 163.

²² bk. Hayati Hökelekli, "Türkiye'de Din, Dindarlık ve Din Psikolojisi Araştırmaları: Psikolojide Yerelelik ve Evrensellik Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Din Psikolojisi Özel Sayısı (Nisan 2016), 312.

²³ Robinson, *Psikolojinin Felsefi Tarihi (An Intellectual History of Psychology)*, 26. Collingwood'dan alıntılan bölüm için bk. Collingwood, *The Idea of History* (New York: Oxford University Press, 1994), 224.

²⁴ Schultz - Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, 697.

²⁵ Köse- Ayten, *Din Psikolojisi*, 12; Hayati Hökelekli, *Psikolojiye Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 5-6.

²⁶ Jacob A. Belzen - Ralph W. Hood, "Methodological Issues in the Psychology of Religion: Toward Another Paradigm?", *The Journal of Psychology* 140/1 (2006), 12-16.

logların insan ve din hakkındaki görüşlerinde izlememiz mümkündür. Ancak İslam'a uygunluk için bu paradigma değişimi yeterli mi, sorusu akla gelebilir. Bu nedenle şimdi önde gelen bazı psikologların insan ve din hakkındaki görüşlerini kısaca ele alacak, modern haliyle Psikolojinin İslamlaşma potansiyelini göreceğiz. Bunu yaparken alan ve sınır bakımından ve teorik süreci özetlemedeki yeterliliğine dayanarak sadece Freud (öl. 1939), Jung (öl. 1961) ve Frankl'in (öl. 1997) görüşleri üzerinde duracağız.

1.2. Bazı Psikologlar Özelinde Modern Psikoloji'nin Evrimi

Wilhelm Wundt'un (öl. 1920) 1879 yılında ilk psikoloji laboratuvarını kurmasından günümüze uzanan süreçte insan, din ve tanrı konularını ele alan birçok şahıs, kuram ve görüş ortaya çıktı. Hatta W. James ile insanın dini duygu ve davranışını spesifik araştırma alanı olarak belirleyen Din Psikolojisi bilimsel bir disiplin haline geldi. Ancak biz metodolojik dönüşümü görmek adına burada öncelikle Freud'u ele almak istiyoruz.

Freud'a göre insan zihninin bilinç, bilinç öncesi ve bilinçaltı şeklinde üç boyutu²⁷ vardır ve her bir insan davranışı bu bilinç boyutlarıyla ilişkilidir. Bu boyutlardan yola çıkarak insan doğasını tanımlamak amacıyla kendi 'kişilik kuramı'nı geliştirir.²⁸ Kişilik kuramının temelinde, insan davranışlarından her birinin bastırılmış bazı güdülere dayandığı varsayımı yatar. Ona göre, insanı harekete geçiren başlıca iki dürtü, *yaşam içgüdü*sü (*life instinct*)-*libido* ve *ölüm içgüdü*sü (*death instinct*)-*saldırganlık dürtüsü* aynı zamanda psikotik ve nevrotik rahatsızlıkların da kaynağıdır.²⁹ Toplumsal bir ortamda bu güdülerin açıkça tatmin edilmesi hoş karşılanmadığı için doyurulamamış her türlü dürtü bilinçaltına itilir ve dil sürçmeleri, rüya gibi süreçlerle şuur üstüne çıkar. Onun kişilik teorisinde bu ilkel güdülere '*id*' denir. Akla tekabül eden ego ve ben idealine karşılık gelen süper ego ile kişi, bu dürtüleri kontrol edebilirse ruhsal hastalıkların önüne geçilebilir. Bastırılmış dürtülerin kontrolü kadar niçin ve hangi nedenle bastırıldıkları da önem taşır. Dikkatini bu bastırma kuvvetlerine yönelten Freud, ruhsal hastalıkları oluşturan kaynaklardan birinin din olduğu sonucuna ulaşmış, din ile obsesif bozukluklar arasında ilişki kurmuştur.³⁰

Ona göre din, çocukluk döneminde yaşanan oedipus³¹ ve electra³² gibi komplekslerden ve insanın doğa olayları karşısındaki çaresizliğinden ileri gelir. Bu nedenle dini, ruhsal bir saplantı rahatsızlığı (nevroz) olarak tanımlamıştır. Dini obsesif bozuk-

²⁷ Calvin S. Hall, *Freudyen Psikolojiye Giriş*, çev. Ersan Devrim (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 55-59. Freud buna *topoğrafik kuram* ismini verir.

²⁸ James Forsyth, *Psikolojik Din Kuramları*, ed. Mustafa Ulu (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 12-14.

²⁹ Ali Köse - Ali Ayten, "Sigmund Freud", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 603-613.

³⁰ Ali Ayten, *Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 42-46.

³¹ Kişinin çocukken annesine âşık olması ama toplumsal baskı sebebiyle bunu açığa çıkaramaması ve babasından bu nedenle nefret etmesini ifâde eden bir komplekstir. Anneye sahip olma ve babayı öldürme suçlarını işleyen Oedipus, Freud nazarında dinin, ahlakın, sanatın ve tüm kültürel faaliyetlerin kaynağıdır.

³² Oedipus'un kızlardaki karşılığı.

luk, bebeklik arzularının tatmini, bazen de bir illüzyon olarak değerlendirmesi; insanı bilinçaltındaki cinsellik ve saldırganlık dürtülerine boyun eğerek özgürlüğünü kaybetmiş bir varlık olarak tarif etmesi³³; kuramını yalnızca hasta kişiler üzerinde yaptığı incelemeler neticesinde oluşturması bahsettiğimiz ampirik-analitik metodu çok iyi örneklendirir.³⁴ Daha yalın bir şekilde ifade edecek olursak Freud, insanı bir doğa bilimcinin dünyayı ele alması gibi nesnelleştiren bir yaklaşımla ele almıştır. Neticesinde ruhsal hayat ve maneviyatın dini içeriklerinin anormal durumlarla ilişkilendirilmesi de kaçınılmaz olmuştur. Freud'un sunduğu insan psikolojisinin bu eksik ve kimilerine göre hatalı yorumu kısa süre içerisinde eleştirilmeye başlamıştır. Bu eleştiriyi yöneltenlerden biri de psikanalizin ilk öğrencilerinden olan Jung 'tur.

Jung, 'libido' kavramını 'ruhsal enerji' olarak değerlendirmesi; mitoloji, antropoloji, dinler tarihi ve uzak doğu dinleri ile ilgilenmesi bakımından Freud ve psikanaliz kuramından ayrılan ilk psikologlardan biridir. İnsan doğasını nitelemede yetersiz gördüğü Freud'un 'kişilik teorisi' yerine 'arketipler' ve 'bilinçdışı' nı temel alan yeni bir anlayış geliştirmiştir. Bu anlayışa göre 'kişisel' ve 'kollektif' olmak üzere iki tür bilinçdışı vardır. Kişisel bilinçdışında, kişinin unuttuğu ya da bastırdığı bireysel yaşantılar; kollektif bilinçdışında ise insanlığın tarihin başlangıcından itibaren biriktirdiği mitolojik karakterli içerikten oluşan arketipler bulunur. Arketip, insanın kalımsal olarak sahip olduğu psişik içeriklerdir ve din de bunlardan biridir.³⁵ Farklı dinlerde benzer kavram ve olayların anlatılması bu kalımsal arketipler ile açıklanır. Bu açıklamasıyla Jung, dini, psikolojik bir sürece indirgemiş, aynı zamanda onu bilinçdışına hapsedmiştir.³⁶ Ancak bireyleşme olarak nitelendirdiği süreçte ona göre din her halükârda verimli bir unsur olarak iş görür. Bireyleşme (individuation), 'psikolojik bireyin' kollektif psikolojiden farklılaştığı psikolojik bir gelişimdir.³⁷ Bireyleşme sürecinde kendi öznel psikolojik varlığını genel psikolojiden ayırt eden insan, kolektif bir yapının parçası olduğunun farkına varır. Bir bakıma bu, bilinç ile bilinçdışının buluşmasıdır. Ciddi dönüşümleri meydana getiren bu süreç Jung'a göre doğal bir gerekliliğe dayanan dinî bir serüvendir.

Jung nazariyesinde din, psikoterapi sistemlerinin en gelişmiş olarak görülür. Dini, fonksiyonel bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Her ne kadar Freud ile karşılaştırıldığında dinin gerçekliğini psikoloji ile uzlaştıran bir tutum³⁸ içerisinde olsa da

³³ Forsyth, *Psikolojik Din Kuramları*, 27-47.

³⁴ Habil Şentürk, "Freud'un Psikoloji ve Din Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Dini Araştırmalar* 7/19 (Haziran 2004), 226-229. Freud'un din hakkındaki görüşleri için bk. Sigmund Freud, *Din*, çev. Nursel Yıldız (İstanbul: KafeKültür Yayıncılık, 2015); Sigmund Freud, *Totem and Taboo* (London: Penguin Freud Library, 1990); Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, çev. Katherine Jones (London: Hogarth Press, 1939).

³⁵ Forsyth, *Psikolojik Din Kuramları*, 96-114; Aytan, *Psikoloji ve Din*, 67-76.

³⁶ Ali Ulvi Mehmetoğlu, "C. G. Jung'un Tanrı Anlayışı", *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013), 20.

³⁷ C.G. Jung, *Analitik Psikoloji Sözlüğü*, çev. Nur Nerin, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 17.

³⁸ Jung'un İslâm dininin temel kaynakları ve kültür öğelerini psikanalitik bakış açısıyla değerlendirmesini konu edinen çalışmalar için bk. Abdurrahman Kasapoğlu, *Carl Gustav Jung'un Kehf Suresi Tefsiri* (Malatya: Huzur Matbaa, 2006); İbrahim Gürses, "Jung'cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufi Öykülerin Değerlendirilmesi: Sümürg Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (Ocak 2007), 77-96.

dindarlığı psikolojik şartların sonucu olarak değerlendirmesi, ruhsal olanla (dini tecrübe) psikolojik olanı birbirine karıştırıp kutsallığı ortadan kaldırmasına neden olmuştur. Yani din herhangi bir psişik içerikten başka bir şey değildir.

Jung sonrası gelişen psikoloji kuramları insan ile din ilişkileri açısından dikkate alındığında daha uyumlu bir karaktere sahip oldukları görülür. Sözgelimi dine, yine fonksiyonel bir bakış açısıyla yaklaşan Fromm'un (öl. 1980) sevgi, hakikat ve kendini gerçekleştirmeyi esas alan 'hümaniter'³⁹ ve Maslow'un (öl. 1970) dinî tecrübenin evrenselliğini savunan 'mistik'⁴⁰ din anlayışında insan, bilinçaltı ve bilinçdışı süreçlere boyun eğmemiş, özgür bir varlık olarak değerlendirilir. Biz, bu süreç içerisinde dinin kutsal yönünü parantez içine almayan Frankl'ın insan ve din hakkındaki görüşlerini kısaca ele alarak modern psikolojinin gelişim sürecinde meydana gelen dönüşümleri görmeye çalışacağız.

Frankl'a göre insan -Freud ya da Jung'da olduğu gibi- bilinçaltı/-dışı süreçlerin güdülemesine itaat eden, iradesi elinden alınmış bir varlık değildir. O, kendi hayatına dair karar verebilen irade sahibi bir varlıktır.⁴¹ Bunu kendisi 'Makine modeline bağlı bazı psikologlarda insani varlığın insani niteliği göz ardı edilmiş ve boşlanmıştır.'⁴² şeklinde ifade eder. Nazi kamplarında her türlü acı ve sıkıntıya rağmen hayata tutunan insanları gördüğünde insanın hayattaki temel motifinin *anlam istemi* olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu doğrultuda Husserl'in hermenötik psikoloji eleştirisine benzer bir *Tiefenpsychologie* (derinlik psikolojisi) eleştirisinde bulunur.⁴³ Logoterapi adını verdiği terapötik tekniği ile analitik psikolojide yeni bir sayfa açan Frankl 'terapi yoluyla anlam' anlayışını 'anlam yoluyla terapi' ilkesi ile değiştirerek⁴⁴ farklı anlam içeriğine sahip olan tüm dinî ve manevî öğretilere de bir şekilde kapı aralamıştır. Tanrı ve din hakkındaki görüşleri de oldukça ilginçtir.

Frankl, tanrı ile insan ilişkisi bağlamında Tanrı'nın aşkın karakterini dikkate alarak insanın tanrısal boyuta ulaşamayacağını 'Gizli Tanrı' kavramıyla ifade eder. Bu

³⁹ Fromm dini, hümaniter ve otoriter olarak ikiye ayırır. Otoriter din kurumsallaşmış baskıcı; hümaniter din ise sevgi, kuşatıcılık ve özgürlüğü temel alan bir dindir. Ona göre dinlerin ruhsal gerçekliği aşan bir tarafı yoktur. En gerçek din; 'insanlara kendilerini adayabilecekleri bir hedef ve ortak bir davranış biçimi sunan düşünce sistemi'dir. Tek Tanrılı dinlerin öngördüğü din tanımının tüm dinleri kapsamadığını düşünür. Ona göre insanlar gelecekte evrensel nitelik taşıyan bir dine inanacaktır. Ayten, *Psikoloji ve Din*, 107-113.

⁴⁰ Maslow'a göre iki tür din; *kuralcı ve mistik* ve buna bağlı olarak iki tür dindarlık vardır. *Birincisi*, kuralcı dine bağlı 'düzen insanı', *ikincisi* kuralcı olmayan dine bağlı 'mistik insan'. 'Varlık değerleri'ne sahip, ihtiyaçlar piramidinin en üst seviyesine ulaşmış yani kendini gerçekleştirmiş mistik insanın, Tanrı'ya inansın ya da inanmasın dindar bir insan olduğunu düşünmektedir. Ayten, *Psikoloji ve Din*, 138-143.

⁴¹ Victor Frankl, *Psikoterapi ve Din: Bilinçdışındaki Tanrı*, çev. Zeynep Taşkın (İstanbul: Say Yayınları, 2014) 21; Victor Frankl, *Der unbewußte Gott: Psychotherapie und Religion* (München: dtv Verlagsgesellschaft mbH, 2017), 17.

⁴² Victor E. Frankl, *Anlam İstenci: Logoterapinin Temelleri ve Logoterapi Uygulamaları*, çev. Mustafa Yalçınkaya (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018), 27-28.

⁴³ Viktor E. Frankl - Veysel Atayman, *Hayatın Anlamı ve Psikoterapi* (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 233.

⁴⁴ Abdülkerim Bahadır, "Psikoterapi'de Yeni Bir Yaklaşım: Logoterapi ve Viktor Frankl", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Ocak 2000), 471.

ilişki kişisel bilinçdışında gerçekleştiği için tanrı aynı zamanda ‘Bilinçdışı Tanrı’⁴⁵ şeklinde kavramlaştırılır. Tanrıyla olan bu ilişkiye de ‘Bilinçdışı Dindarlık’ denir. O, dinleri, her biri aynı varoluşsal boşluğu dolduran farklı hakikatler olarak görür. Bir dinin değerine bu açıdan bir üstünlüğü yoktur.

Genel olarak Frankl’ın insanı birtakım biyolojik ve fizyolojik faktörlerin güdü-münde hareket eden mekanik bir aygıt yerine tercih imkânı saklı, anlam motifini temel alan bir varlık olarak görmesi ve dinin kutsal boyutunu paranteze alan psiko-lojik kuramlardan farklı olarak dinin aşkınlığını kabul etmesi, modern disiplin olarak psikolojinin determinist ve pozitivist/ateist karakterden sıyrılabileceğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

1.3. Modern Psikolojinin Değerlendirilmesi

Modern bilim disiplinlerinde geçerli olan insan doğası ve din hakkındaki yorumlar, psikoloji bilimi özelinde görüldüğü üzere birtakım değişikliklere tanıklık etmiştir. Freud’un insanı otomatik ve mekanik bir aygıt şeklinde tarif etmesinden Frankl’ın anlam arayışındaki insan anlayışına kadar geçen süreçte, insanın biyolojik, fizyolojik ve psikolojik gerçekliği yanında spiritüel/aşkın bir yönü olduğu da bilimsel paradigma tarafından kabul edilmiştir. Bu gelişmeler doğrultusunda psikoloji, tek tip ama evrensel bir karakterden uzaklaşarak kültürlerarası farklılığı dikkate alan ve insanının aşkın boyutunu inkâr etmeyen bir bilim disiplini haline gelmiştir. Aynı gelişmeyi bir başka açıdan Davranışçı kuramdan Bilişsel Davranışçı ya da Trans-personel psikoloji kuramlarına doğru evrilen gelişmelerde de gözlemlememiz mümkündür. Aşkın alanla ilişki ve o alandan gelen bilginin değer kazanması, psikolojide İslam dünya görüşüne uygun temellendirmelerin önünü açabilir. Bu bağlamda Hristiyan Psikolojisi, Yahudî Psikolojisi, Budist Psikolojisi gibi teolojiyi temel alan birçok girişim zaten söz konusu süreçte gündeme gelmişti.⁴⁶ Ancak deneysel ve bilimsel sınırlarda kalarak tamamen vahyi merkeze alan bir dünya görüşünü telif etmenin güçlükleri de yok değildir. Bu güçlüklerin ardında insan merkezli olan bilimsel paradigmanın geçerliliğini hala koruması yatmaktadır. İnsan merkezlilik psikolojinin İslamîleşme potansiyelini zayıflatan faktörlerin başında gelmektedir. Bu nedenle tüm olumlu gelişmelere rağmen tamamen İslamî kaynakları referans alan bir psikoloji bilimi oluşturulmalı görüşünü savunanlar hala vardır.⁴⁷ O halde İslamî kaynaklar açısından da durumu ele almamız gerekir.

Peki, bu ne kadar mümkün? Vahyin belirlediği ilkelerle bilimsel bir metot geliştirilebilir mi?

⁴⁵ Frankl’ın kullanmış olduğu bilinçdışı kavramı ve tanrı-insan ilişkisi anlayışı, Jung’un bilinçdışı ve tanrı fikirlerinden farklıdır. Jung, kolektif bilinçdışında psişik bir içerik olarak Tanrı’yı insan için kabul edilmesi zorunlu bir varlık olarak görürken Frankl, Tanrı’yı bilinçdışı bir içerik olarak görmez ve insanın bilinçdışı tarafından kaderi belirlenmiş bir varlık olduğu fikrini reddeder. ‘Tanrı kendisini, bireyin bilincinde düşünülmesi gereken bir zorunluluk olarak değil, düşünülebilecek bir imkân olarak gösterir.’ Bahadır, “Psikoterapi’de Yeni Bir Yaklaşım”, 479.

⁴⁶ Sevede Düzgüner, “Dini Psikoloji ve İslam Psikolojisi Bağlamında Din Psikolojisini Yeniden Düşünmek”, *İslamî İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 155.

⁴⁷ Özbay, *İslam Psikolojisi ve İslam*, 15-23; Badri, *Müslüman Psikologların İklemi*, 23-24.

2. İslam Biliminin Temel Karakteri ve İslamî Kaynaklarda Psikoloji

İnsan ve toplum bilimlerinin fen bilimleri ile yaptıkları inter-disipliner çalışmalar doğrultusunda insan; biyo, psiko, sosyo ve spiritüel bir varlık olarak tanımlanmıştır. Varlıksal bütünlüğü içerisinde insanın ele alınmasının, psikoloji tarihi açısından oldukça uzun bir zaman dilimine ihtiyaç duyduğunu gördük. Her şeye rağmen kutsal ve maneviyatın insanın varoluşsal niteliklerinden biri olduğunu ifade edecek duruma geldiğimizi söyleyebiliriz. Ancak İslam inancına göre şekillenecek bir bilim için bu yeterli olmayabilir. Çünkü İslam inancına göre oluşturulacak bilimsel metodun kavram ve ilkeleri ya doğrudan vahiy ile Tanrı'dan ya da vahiyde gizlenen işaretlerin yorumundan alınmalıdır. Zira İslam bilim karakterinin en önde gelen özelliği vahiy ve tevhit ilkesine göre şekillenmiş olmasıdır.⁴⁸ Bu ilkeye göre âlem, Yaratıcı'nın isim ve sıfatlarının tecelli ettiği bir mekân, insan da O'nun halifesi ve var ettiği en değerli varlıktır. Dikkat edilirse Tanrı'yı merkez alan bir dünya ve insan görüşü hakimdir. Dolayısıyla bilime konu olacak evren ve insan araştırması da kaçınılmaz olarak vahiy yoluyla Tanrı'ya bir atıf içermek durumundadır. Şimdi şu soruyu sorabiliriz: İslam bilim karakteristiğinin tevhit ve vahiy merkezli olma ilkesine göre bir psikoloji disiplini oluşturulabilir mi? Eğer oluşturulabilirse nasıl?

Her konuda olduğu gibi psikoloji konusunda da ilk bakacak olduğumuz temel kaynaklar Kur'an ve sünnet daha sonra tarihsel süreçte karşımıza çıkan yorumlar olacaktır. Ancak hemen ifade etmeliyiz ki Kur'an, her ne kadar insana hitap etmesi ve insanı merkeze alması dolayısı ile insan doğa ve psikolojisine dair birtakım bilgileri ihtiva etse de bilimsel bir tasnif ve yöntemi esas alan ve bu amaca yönelik indirilmiş bir kitap değildir. Bu nedenle biz burada Kur'an'a, bilimsel bir metin gibi yaklaşmayacak, insani bir teşebbüs olan bilimsel etkinliğe kaynaklık etme işlevselliği yönünden değerlendireceğiz.

Bu bilinç ile Kur'an'a baktığımızda insanın doğasını, nefsin çeşitli hallerini, sapma ve hastalıkların nedenlerini, arınma, terbiye ve tedavi yollarını içeren birçok âyetin⁴⁹ ve bunlara işaret etmek için kullanılan nefis, ruh, kalb, lübb, fuâd ve fitrat gibi birçok kavramın⁵⁰ var olduğunu görürüz. Kavramsal analiz, İslam'ın insan görüşünü tespit etmemize ve böylece İslamî psikolojisinin -var ise- niteliğini ortaya çıkarmamıza yardımcı olabilir. Bu nedenle kavramsal analiz yöntemini esas alarak konuya açıklık getirmeye çalışacağız.

İnsanın "spiritüel" boyutunu ifade eden kavramlardan biri *kalp*dir. *Kalp* daha çok hayat kaynağı, canlılık ve tüm organların yönlendiricisi olma gibi anlamlara gelir.⁵¹

İnsan düşünce ve davranışın yönetildiği merkez olarak da değerlendirilir. Bu nedenle Kur'an'da akletme/düşünme fiili kalbe izafe edilmiştir.⁵² İngilizcedeki *ration* ve

⁴⁸ Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, çev. Işık Yanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 18.

⁴⁹ Necâtî, *Kur'an ve Psikoloji*, 14.

⁵⁰ el-Bakara 2/97, Âl-i İmrân 3/7, Hûd 11/120, el-Enbiyâ 21/56, el-Furkân 25/67, et-Tahrîm 66/12.

⁵¹ Fatma Çalık, "Bir Semantik Analiz Denemesi: Kur'an'da 'Kalp' Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (Haziran 2011), 167-190; Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 43-60.

intellect arasındaki ayrımı⁵³ hatırladığımızda kalbin eylemi olarak akletmenin evrensel bir olgu olarak insanın var oluşunda köklü bir yere sahip olduğunu söylememiz mümkündür. Bu sezgisel düşünme vasıtası ile insan Tanrı ile iletişime geçer. Bir başka kavram olan *lubb*, sözlükte öz anlamına gelir ve kutsal nurla aydınlanmış akıl anlamında kullanılır.⁵⁴ *Fuâd* ise gönül ve ilahî nurların tecelli ettiği yerdir. En önemli kavramlardan biri de şüphesiz ki fitrattır. Fıtrat, insanın doğal inanma yeteneği, bir başka deyişle onun yaratıcısına meyilli tarafıdır. İnsanın özünde saf ve temiz olduğunu, doğruyu ve hakikati kabullenmeye elverişli olduğunu ifade eder. Ancak tüm bu kavramlar arasında insanın psikolojik yönünü yani psikolojinin *psyche*'sine karşılık gelebilecek -ki bir eşleştirme yapma niyetimiz yoktur- kavram olarak *nefs* ve *ruh* kavramları öne çıkar. Bu nedenle daha çok nefis ve ruh kelimeleri üzerinde durulması gerekir.

Sözlükte '*bir şeyin kendisi, zâtı, aslı, hakikati ve ruh*' gibi anlamlara gelen '*nefs*'⁵⁵ kelimesi, Kur'an'da üç yüze yakın ayette, Mehmet Ali Aynî'nin tespitine göre sekiz farklı anlamda kullanılmıştır. Kimi zaman mutlak kimi zaman birtakım isim ve sıfat tamlamaları şeklinde karşımıza çıkan nefis kelimesi, bu tasnife göre Kur'an'da Allah'ın zâtı, hayat kaynağı olan ruh, kalp/sadır, insan bedeni, bedenle beraber ruh, insanın kötülüğe meyilli fıtrati, genel anlamda zât ve cins anlamlarına gelmektedir.⁵⁶ İnsan doğasını niteleyici özellikteki âyetleri incelediğimizde nefsin daha çok ruh ve bedenden oluşmuş insan yapısını ifade ettiği açıkça görülür.⁵⁷ Ben olma bilincine sâhip canlı özneyi ifade eden nefis, ruhsal hayatın temel ögesi, algıların, eylem ve ilişkilerin merkezi olarak tarif edilir.⁵⁸ Nefsin hem beşerî, dürtüsel hem de aklî, ilkesel olmak üzere iki boyutu vardır.⁵⁹ Tensel ve tinsel kuvvelerin toplandığı merkez olması aynı zamanda nefsi bir gerilim merkezi kılar. Ruhsal hastalıkların, anksiyete ve duygu durumu bozuklarının kaynağı da nefsin bu gerilimli tabiatıdır.⁶⁰ Belirli bir amaç ve gaye doğrultusunda indirilmiş olan Kur'an bu gerilimden kaçınması için insanı uyarır, dini ritüeller -zikr⁶¹, namaz⁶², oruç⁶³ gibi ibadetler- ile arınıp, hayatına yön vermesini ondan talep eder.⁶⁴

⁵² el-A'râf 7/179.

⁵³ *Ration* daha ziyâde mantıksal bir düşünme formuna karşılık gelirken; *intellect*, sezgisel düşünme kabiliyeti anlamına gelir.

⁵⁴ Süleyman Uludağ, "Lubb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 241.

⁵⁵ İbnü'l-Manzur, *Lisânu'l-Arab* XVI (Beyrut, 1994), "Nefs", 238. Kur'an'da nefis lafzının kullanımı ve semantik bir incelemesi için bk. Régis Blachère, "'Nefs' Kelimesinin Kur'an'da Kullanışı Hakkında Bazı Notlar", çev. Sadık Kılıç, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Haziran 1982), 189-196.

⁵⁶ Mehmet Ali Aynî, "Nefs Kelimesinin Manaları", *Darülfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/14 (1930), 46-52, Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 44.

⁵⁷ bk. el-Bakara 2/48,123,233; Âl-i İmrân 3/25,30; el-Mâ'ide 5/32; el-En'âm 6/70, 151.

⁵⁸ bk. el-Bakara 2/130, 187; Âl-i İmrân 3/145, 185; el-En'am 6/98. Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 46.

⁵⁹ bk. el-Bakara 2/ 30-32. Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 14.

⁶⁰ Kur'an'da insan yapısı ve ruhsal hastalıkları hakkında araştırma için bk. Hayati Aydın, *Olumsuz Ruh Halleri ve Davranışları Yönüyle Kur'an'da İnsan Psikolojisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 358.

⁶¹ el-Hicr 15/98, Tâhâ 20/130, en-Nasr 110/3.

Kur'an'da geçtiği üzere nefsin farklı mertebeye ve özellikleri vardır. *Emmâre*⁶⁵, *Levvâme*⁶⁶, *Mülhime*⁶⁷, *Mutmainne*⁶⁸, *Râziyye* ve *Merziyye*⁶⁹ olmak üzere bunları altıya ayırabiliriz. Bazıları tek sayı elde etmek için bunlara *Kâmileyi* ekleyerek yedili bir tasnif yapar. *Emmâre*, nefsin kötülüğe yatkın, ilkel dürtü ve isteklere boyun eğebileceği ve de çoğunlukla eğdiği bir merhalelerdir. Her insanın özünde var olan sonsuzluk, cinsellik gibi motivasyonların kaynağıdır. *Levvâme* merhalesinde kişi kusurlarının farkına vararak kendisini hesaba çeker. Akıl ve vicdanın devreye girmesi ile ilkel dürtülerinin kendisini sürüklediği günahlara hayıflanır. *Mülhime* ise nefsin iyi ve kötü kişilik özelliklerini aynı derecede gerçekleştirme imkânına sahip olduğunu ifade eder. İnsan ne doğuştan iyi ne de doğuştan kötüdür. Bilinçli ve özgür bir varlık olarak iyiyi seçebilir, şayet kötüyü tercih ettiyse hatasını anlayıp bundan dönebilir. *Mutmainne* nefsin bir denge, kararlık ve huzura kavuşmasıdır. Düşünce ve davranışlarını kontrol edebilir, kişilik bütünlüğünü koruyabilir, varoluşsal tatmin duygusunu yaşayabilir bir konumdadır. *Râziyye* merhalesinde nefis her hâlükârda Allah'tan gelene rıza gösterir. En ağır sıkıntılarda dahi Allah'tan memnundur. *Merziyye* onun bir üst aşaması, Allah'ın kendisinden razı olması durumudur. Esasen tüm bu kavramlar nefsin farklı aşamaları olarak değil de farklı özellikleri olarak değerlendirilmelidir. Çünkü hayat oldukça dinamik ve hayat tecrübeleri oldukça değişkendir. İnsan bazı durumlarda dürtüsel bazı durumlarda ülküsel hareket edebilir.

İnsanın psikolojik boyutunu ifade eden bir diğer kavram 'ruh'tur. Sözlükte '*esinti, serinlik, rahmet, sürûr, düşünce, can, rahatlık ve dinlenme*' gibi anlamlara karşılık gelir.⁷⁰ Ancak Kur'an'da, *Cebrâil, İsa, canlılara hayat kaynağı olan kuvvet, vahiy, yel, hayat* gibi anlamlarda kullanılmış, hiçbir âyette insanın bireysel varlığını ifade eden bir kavram olarak zikredilmemiştir.⁷¹ Ayrıca ruhun Allah'ın işlerinden bir olgu olduğu insanların bu konuda çok az bilgiye erişebilecekleri belirtirmiştir.⁷² Başka bir ayette ise insan ruhunun yine mahiyeti bilinmemekle birlikte ilâhî ruhtan bir parça olarak insana üfürüldüğünden bahsedilir.⁷³ Bu üfürülen ruh, fitrat şeklinde isimlendirilen temel inanma kabiliyetinin de dayanağını oluşturur. Her ne kadar Kur'an'da doğrudan psikolojik bir anlam içeriğine sahip olarak geçmese de insanın kutsalla ilişkisini ifade etmesi ve hayat kaynağı olarak tarif edilmesi, ruhu, psikoloji araştırmasında önemli bir konuma getirir.

⁶² el-Ankebût 29/45.

⁶³ el-Bakara 2/183.

⁶⁴ bk. eş-Şems 91/7-8.

⁶⁵ el-Yûsuf 12/53.

⁶⁶ el-Kiyâme 75/2.

⁶⁷ eş-Şems 91/7.

⁶⁸ el-Fecr 89/27.

⁶⁹ el-Fecr 89/28.

⁷⁰ İbnü'l-Manzur, *Lisânü'l-Arab* V, "Ruh", 361.

⁷¹ Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 45.

⁷² el-İsrâ 17/85.

⁷³ el-Hicr 15/29, es-Secde 32/9, Sad 38/72.

Yukarıda değinmiş olduğumuz kavram ve yaptığımız açıklamaların yanında diğer bir dinî kaynak olan hadislerde bunlara ek olarak rüya, nefsin tabiatı ve güdöleri, kişilik ve yapısı, ruh sağlığı ve psikoterapik yöntemleri ihtiva eden birçok bilgi bulunmaktadır. Ayrıca ilk vahyin sadık rüyalar şeklinde gelmesi, Peygamberin insanların psikolojilerine uygun davranışlarda bulunması, psikolojik ihtiyaçlar, ruh sağlığı ve psikoterapiyle ilgili rivayetler de hadislerde psikolojik bir insan tasavvuru olduğuna dayanak teşkil eder.⁷⁴ Ayrıca bir hadiste, Kur'an'daki anlamına uygun olarak insanın şekil ve beden yaratılışından sonra kendisine ruh üfürüldüğünden söz edilmektedir.⁷⁵

Tüm bu anlatılanlara göre insan hem beden hem ruh itibarıyla yaratılmış bir varlıktır ve içerisinde İlahî kıvılcımdan bir pay taşır. İnsanı konu edinen bilimsel çalışmanın birincil kaynağı da ya doğrudan Yaratıcı'nın verdiği bilgiler ya da bunların işaret ettiği yorumlardır. Bu bakış açısına göre insanın ruhsal hayatını anlamak ve ruh sağlığını korumak için en bütüncül ve sistemli bilgi bizzat yaratıcının verdiği bilgiler olarak kabul edilir. Arap akademiasında kaleme alınan birçok psikoloji eserinde söz konusu bakış açısını görmek mümkündür.⁷⁶ Bu tür eserlerde modern teori ve pratik uygulamalar İlahî kaynaktan beslenmedikleri sebebiyle eksik bulunarak eleştirilir, akabinde Kur'an ya da hadislerden bazı alıntılar yapılarak konu açıklanmaya çalışılır.

Gerek Kur'an gerek hadislerde yer alan insan tabiatına dair bilgilerin, bilimsel bir paradigma geliştirmek için ne kadar elverişli olduğu tartışmaya açık bir konudur. Dini kaynakların doğrudan bilimsel ilkeler oluşturmaya yönelik ortaya çıkmadığı hatırd tutulmalıdır. Yine de bu kaynaklardan yararlanılması insan ve tabiatına İslam'ın gözünden bakabilme imkânı bulmak adına faydalı ve kimilerine göre gereklidir. Ancak buraya kadarki açıklamaları dikkate aldığımızda sadece Kur'an ve hadislere dayanan; inanç ilkelerini kabullenmeyi ve bunları davranışa dönüştürmeyi ruh sağlığı ile özdeşleştiren bir anlayışla insanın evrensel tabiatını ifade eden bir bilimsel disiplinin oluşturulamayacağı ifade edilebilir. Paradigmatik olarak dinin emirleri ile aklın gerekliliklerinin birbiriyle çelişmediğini kabul eden bir anlayışla değerlendirdiğimizde ise Kur'an ve hadislerin sunduğu insan görüşünün psikolojiye kazandırılması yöntemiyle insan merkezli ile vahy merkezli olma arasındaki gerilim ortadan kaldırılabılır. Yani teknik olarak psikolojinin yöntemleri kullanılırken ontik ve epistemolojik sınırlar İslam'ın sunduğu perspektife doğru genişletilir.

2.1. Erken Dönem Müslüman Âlimlerinde Psikoloji

İslâm bilim geleneğinde psikolojiye dair ilk bilimsel nitelikte fikirler felsefenin Arapça'ya çevrilmesi sonrasında gerçekleşmiştir. Eflâtun'un *Phaidon*, *Timaios* ve *Politea*

⁷⁴ Osman Necâtî, *Hadis ve Psikoloji* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 19, 170-188, 231, 261.

⁷⁵ "Sizden birinizin yaratılışı ana karnında 40 günde toplanır. Sonra o kadar zaman içinde aslı kan pıhtısı halini alır. Sonra yine o kadar zaman içinde hilkati belli belirsiz bir çiğnem ete dönüşür. Sonra bir melek gönderilir de ona ruh üfler." Müslim, "Kitâbü'l-Kader", *Sahih* (Kâhire: Dârü's-Selâm, 1956), 2036.

⁷⁶ Örneğin: Semih el-Âtîf ez-Zeyn, *Ma'rifetü'n-Nefsi'l-İnsâniyye* (Beirut: Dârü'l-Küttâb'l-Lübânî, 1991).

gibi ruh hakkındaki diyalogları yanında Aristo'nun *De Anima*'sı, Kîndî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman düşünürler tarafından yorumlanarak dinî bir çerçeveye yerleştirilmiştir.⁷⁷ İslam bilim birikimi açısından psikolojiyi incelemek için Müslüman dünya görüşünü yansıtan bu şahısların insan psikolojisiyle ilgili görüşlerinin de ele alınması gerekir.

Aristo'nun '*De Anima/Ruh Üzerine*' isimli eseri birçok Müslüman filozof tarafından '*Kitâbü'n-Nefs*' ismiyle tercüme ve şerh edilmiştir. Aristoteles'in 'ruh' anlayışındaki ruhun madde ile birlikte ortaya çıktığı görüşü, İslam akidesindeki ruhun ölümsüzlüğü ilkesiyle çeliştiği için Müslüman filozoflar, ruh ve beden bütünlüğünü ifade eden *nefs* kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Yaptıkları çalışmalarını incelediğimiz zaman *nefs* ilmi çerçevesinde insan gelişimi, zihin ve fonksiyonu, ruh sağlığı, motivasyon, kişilik ve davranışın ruhsal yönü gibi konuları ele aldıkları görülür.

İlk İslam filozofu olarak bilinen Kindî, *nefs*'i, Pisagor, Eflâtun ve Aristo'nun görüşlerini sentezleyerek '*Cisimde ve cisim vâsıtasıyla fonksiyonlarını gerçekleştiren cisimden bağımsız basit bir cevher*' şeklinde tanımlamıştır.⁷⁸ *Nefs*'i madde veya maddeyle ilişkili bir cisim üzerinden açıklamadığı dikkate alındığında Kindî'nin *nefsi*, yukarıda açıklamasını yaptığımız *ruh* kavramına yakın bir anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Buna göre *nefs*, beden içerisinde beden vasıtasıyla işlerlik kazanan bir özdür. *Nefs* ile ilgili risâlelerinde⁷⁹, *nefsin* üç gücü, düşünme, arzu, öfke ve bunların doğru ve yerinde kullanılması ile gelişen adaletten bahsetmektedir. Yapılan bu dörtlü tasnif büyük ölçüde Aristo'nun yorumlarını içerir. Bunların yanında insanı dünya yaşamında üzüntüye düşüren sebeplerden korunma gibi etiğin pratik konularını işlemiş⁸⁰ insana bilimsel bir yaklaşımdan çok felsefi nitelikte yaklaşmıştır.⁸¹

İslam düşünce tarihinde *nefsi* salt psikolojik anlamda kullanan ilk düşünür Muhâsibî (öl. 243/857) olmuştur. O, felsefi bir analizden çok tasavvuf psikolojisi ve ahlak açısından *nefs*'e yaklaşmıştır. *Er-Riâye li Hukûkillah*⁸² adlı eserinde kişisel iç gözlemlerine dayanan davranış tahlilleri yaparak dinî bilinci sürekli canlı tutacak ilke ve yöntemler üzerinde durmuştur. Günümüz psikoloji tekniklerinden iç gözlemi kullanması oldukça dikkat çekicidir. Bu yöntem sayesinde *nefsin* yapısı ve özelliklerini tanımlamaya çalışan Muhâsibî, bireyi ruhsal bozukluk

⁷⁷ İlhan Kutluer, "İlmü'n-Nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 148-149.

⁷⁸ Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 48-49.

⁷⁹ *Risâle fi'n-Nefs, Kelâmün fi'n-Nefs, Mâhiyetü'n-Nevm ve'r-Rü'yâ ve el-Hile lidefi'l-Ahzân* *nefs* hakkındaki görüşlerini ihtiva eden başlıca risâleleridir.

⁸⁰ Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 19-20; Köse- Ayten, *Din Psikolojisi*, 87-88; Gül, *İslam ve Psikoloji*, 42-46. *Nefse* üzüntü veren başlıca iki unsur vardır. Bunlardan biri arzu edilmeyene maruz kalmak, diğeri arzu edilenden mahrum kalmaktır. Her iki durumda da insan kendisini varlığın gerçekliği ve hayatın geçiciliği bilgisi ile aydınlatarak üzüntüden kurtulabilir. Bunun yolu, kaçınılmazı kabullenmek, imkânsız olanı da arzulamamaktır.

⁸¹ Enver Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (Haziran 2004), 150-153.

⁸² Hâris el-Muhâsibî - Abdülhakim Yüce, *Kalp Hayatı* (İstanbul: Işık Yayınları, 2011).

diyebileceğimiz manevî tehlikelere karşı korumanın yollarını âyet, hadis ve bazı rivayetler bağlamında açıklamıştır. *Âdâbu'n-Nüfûs* adlı eserinde de benzer şekilde nefsin arınması ve eğitilmesinden bahseder.⁸³ Genel olarak bireyin dinî bilinç ile yaşayarak muhtemel ruhsal bozukluklara karşı kendini koruyabileceği kanaatinde-dir. Bir başka deyişle fonksiyonel haldeki dindarlık ruhsal sağlık durumuyla özdeşleştirilmiştir.

Kindî gibi filozof kimliğiyle öne çıkan Fârâbî (öl. 349/960) ise *nefs* hakkındaki görüşlerini büyük ölçüde Aristo'ya dayanmakla birlikte yeni Platoncu bir yorumla sentezleyerek İslâm akidesi ile uzlaştırmaya çalışır. Ona göre *nefs*, 'güç halindeki tabii cismın ilk yetkinliğidir (entelecheia)'. Bu tanıma uygun olarak güç, yetkinlik ve sûret olmak üzere nefse üç özellik atfetmektedir. Ancak nefsin sûret niteliğinin madde ile özdeşleşmesine neden olacağının farkına varan Fârâbî, mahiyeti itibariyle nefsin bir cevher ama 'basit bir cevher' olduğunu ifade eder.⁸⁴ Ona göre nefsin, *ğâziyye* (besleyici), *nâmiyye* (geliştirici), *müvellide* (üreme) kuvvelerine sâhip 'Bitkisel'; *müdrîke* (idrâk edici), *müteharrike* (hareket ettirici) kuvvelerine sâhip 'Hayvânî' ve *amelî-nazarî* kuvvelere sahip 'İnsanî' olmak üzere üç boyutu vardır. Nefs ve psikolojik potansiyellerin bu taksimi Maslow'un ihtiyaçlar piramidini anımsatmaktadır.⁸⁵ Ayrıca o, 'Faal Akıl' kavramını İslâm inancındaki vahiy meleği ile eşleştirerek dinî bir kavram olan vahyi, rüya ve ilham gibi süreçlere benzetmiştir. Vahyi, sezgisel bir haber alma olayı olarak tarif etmesi, dinî bir meseleyi bilimsel bakış açısıyla incelemenin ilk örnekleri arasında sayılabilir.⁸⁶

Yukarıda görüşlerini kısaca aktardığımız Kindî, Muhâsibî ve Fârâbî yanında Ebu Bekr Râzî (öl. 313/925) İbn Miskevevh (öl. 421/1030) ve İbn Rüşd (öl. 594/1198) gibi filozof ve mutasavvıflar, nefsi, ya ontolojik mâhiyetini dikkate alarak düşünceleri kavrama yetisi ya da etik düzlemde değerlendirerek bir ahlak teorisi geliştirme bağlamında ele almışlardır.⁸⁷ Bu teorilere dayanarak insan doğasını, sınırlarını, ruhsal anlamda zaafalarını tespit etmek ve ahlâkî açıdan iyileşmesi yolunda bir reçete sunmak her ne kadar mümkün gözükse de günümüz bilim anlayışının yerini dolduracak nitelikte tıbbî inceleme ve tedavi yöntemleri açısından yetersiz kaldığı görülmektedir. Ebû Zeyd el-Belhî ve İbn Sînâ'nın çalışmaları tıbbî pratikler ile felsefenin ilkelelerinin birleştirmeleri yönüyle bunlardan ayrılır.

Ebû Zeyd el-Belhî'nin (öl. 322/934) nefis görüşü ve teorisi hakkında çok fazla bilgimiz yoktur. Ancak o *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*⁸⁸ adlı eseriyle klinik psikolojide akla

⁸³ Nazife Varlı, "Erken Dönem İslâm Âlimlerinin Psikolojiye Katkıları: Akıl, Nefs, Ruh Kavramları", *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2019), 77.

⁸⁴ Gül, *İslam ve Psikoloji*, 49-50.

⁸⁵ Köse - Ayten, *Din Psikolojisi*, 90-92.

⁸⁶ Roger Arnaldez, "Farabî'nin Felsefe Sisteminde Nefs ve Alem", çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (Nisan 1979), 349-358.

⁸⁷ Nefsin felsefi içeriği ve biyolojik yorumuna dair örnek için bk. Kusta b. Luka El-Yunani, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", çev. İbrahim Üçer, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009), 195-208.

⁸⁸ Ebû Zeyd Ahmed El-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, çev. Muhammet Uysal (Samsun: Endülüls Kitap Yayınları, 2019).

gelebilecek ilk düşünürlerdendir. Bu eserinde beslenme, uyku, cinsellik gibi günlük yaşam düzenini ilgilendiren beden sağlığı ile ilgili konular üzerinde durduğu gibi öfke, korku, kaygı ve hüzn gibi ruhsal bozukluklara ve bunların tedavi yöntemlerine de değinmiştir. Henüz 9.yy.'da psikoz ile nevrozu, bir başka deyişle zihinsel ve ruhsal bozuklukları birbirinden ayırmaya çalışması oldukça dikkat çekicidir. Ona göre duygusal durumumuzu düşüncemiz belirler. Yanlış düşünce endişe, öfke, üzüntü gibi duygusal bozukluklara neden olur. Kişi olumlu düşünce halinde gelecekteki muhtemel olumsuzluklara karşı güç depolamalıdır. Eserinde sürekli olarak psikolojik rahatsızlıklar ile fiziksel bozuklukları kıyaslamış, bunların etkileşimlerinin nasıl psikosomatik hastalığa neden olduğunu ortaya çıkarmıştır. Yaptığı çalışmalarda psikolojinin ilkelerini izlemesi ve bunu yaparken İslam dünya görüşü içerisinde görüşlerini geliştirmesi konumuz açısından oldukça önemlidir.

İslam düşünürleri içerisinde psikolojiyle en çok ilgilenen ve bu alanda en çok eser veren isim İbn Sînâ'dır. *Nefs* hakkında büyük ölçüde Aristo ve Fârâbî etkisinde kalarak nefsi, '*Cinsin kendisiyle bilfiil varlık kazandığı ilk ilke*' şeklinde tanımlamıştır. Nefsi ne madde ne de soyut bir cisim olarak değerlendirmiştir. Ona göre *nefs*, bedenin ruhla birleşmesinden doğan ve insanın kendisiyle insan olarak tanımlandığı bir ilkedir. *Ruh* ise Fârâbî'nin görüşü aksine bedene ait bir fonksiyon değildir. Bunun dışında nefisle ilgili görüşleri büyük ölçüde Fârâbî'deki tasnife dayanır.

İbn Sînâ'nın çalışmamız açısından en önemli yönü tıbbî pratikleri felsefenin konuları ile buluşturmasıdır. Canlı varlıkların duygusal merkezi kabul ettiği '*vehim gücü*'nü (el-kuvvetü'l-vehmiyye) psikoloji bilimine kazandırması, fizyolojik reaksiyonların ruh halleri ile ilişkisini ve psikolojik hallerdeki değişikliklerin önce duygusal sonra bedensel değişiklere neden olduğunu ortaya koyması⁸⁹ İbn Sînâ'yı özel bir konuma taşımaktadır. Kimi araştırmalara göre⁹⁰ psikanalizin bilinçaltındaki hatıra ve kompleks yaşantılara ulaşmada kullandığı 'ilişki test'lerini psikanalizin modern dönemdeki kurucusu Freud'dan çok daha önce ilk defa o kullanmıştır.⁹¹ Mu'cize, vahy, ilham ve keşf gibi dinî; nazar, büyü ve hipnoz gibi paranormal fenomenleri metafizik ile birlikte fiziği kullanarak açıklaması sadece İslam düşünürleri arasında değil aynı zamanda tüm düşünce tarihi içerisinde İbn Sînâ'yı kadim bilimle modern bilimi buluşturan şahıs olarak öne çıkarmaktadır.

Müslüman düşünürlerin insan psikolojisine dair ortaya koydukları fikirler, Kur'an ve hadisler özelinde yaptığımız değerlendirmeye benzer nedenlerle sadece İslamî bilgi birikimine dayalı oluşturulacak bir bilimsel disipline kaynaklık etme işlevselliğini tam anlamıyla taşımamaktadır. Nitekim söz konusu görüşler daha çok felsefe ve etik sınırları içerisinde kalır. Ebû Zeyd el-Belhî ve İbn Sînâ'nın klinik psiko-

⁸⁹ Kendisine gelen bir melankoli hastasının nabzını tutarak bazı mekân ve şahıs isimleri zikretmesi, bir isme geldiğinde nabzın hızlandığını görerek teşhiste bulunması bu konuda verilen örneklerden yalnızca biridir.

⁹⁰ Fahrettin Kerim Gökay, "Türk ve İslam Ruh Hekimliği Tarihinde İbn-i Sina" 1. Uluslararası Türk-İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, (İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi Baskı Atölyesi, 1981), 2/196.

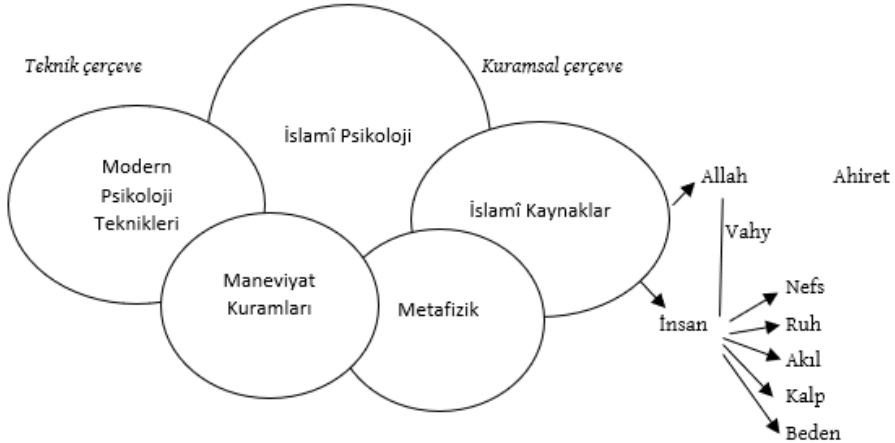
⁹¹ Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 21-22; Gül, *İslam ve Psikoloji*, 51-63.

lojiyi kullanmaları ve bunu yaparken felsefi kavram ve kuramları psikolojiyle bağdaştırmaları ise günümüzde nasıl bir yöntem izleyebileceğimize ışık tutar niteliktedir. Bedri'nin öncülüğünde gelişen İslamî psikoloji el-Belhî ve İbn Sînâ'yı andırır biçimde sentezleyici bir tutum üzerine şekillenmiştir.

3. Günümüzde İslamî Psikoloji

Bedri'nin 1975 yılındaki psikolojinin İslamileştirilmesi vurgusundan bugüne geçen süreçte önemli adımlar atıldı. Bedri, yaptığı vurgu ve yayımladığı eserlerle yetinmeyerek 2017 yılında "Uluslararası İslamî Psikoloji Derneği/ The International Association of Islamic Psychology" (IAIP)'nin kurulmasına öncülük etti. Dernek bünyesinde insan psikolojisini anlamak, ruh sağlığı ve yaşam doyumuna katkı sağlamak misyonuyla çeşitli kurs ve sertifika programları oluşturuldu. Aynı zamanda bilimsel araştırmalarla alanı zenginleştirmek amacıyla İslamî Psikoloji Dergisi (The Journal of Islamic Psychology) 2019 yılı ocak ayında yayım hayatına geçirildi. Kuruluşun (IAIP) felsefesine göre 'İslamî psikoloji, benliğin ve ruhun doğasını ve ruhun ilahi olanla bağlantısını daha iyi anlamaya çalışan bütüncül bir yaklaşımdır. Kuran öğretileri, Peygamberlik öğretileri ve İslam geleneğinin ruh bilgisi üzerine temellendirilir. Modern psikolojiyi, geleneksel maneviyatı, metafiziği ve ontolojiyi kapsar.' Derneğin üyeleri arasında, Amber Haque, Rasjid Skinner, Abdallah Rothman, Hooman Keshtarzi, Yasien Mohamed gibi uzman klinik psikologları ve psikiyatristler yer almaktadır.

Şekil 1. İslamî Psikoloji Şeması



Şema 1'de görüldüğü üzere İslamî psikoloji, Kur'an, Peygamber ve kadim ruh bilimi birikimini kucaklayan, pratik uygulamalarla bunları modern psikolojiyle buluşturan bir bilim dalı olarak değerlendirilmektedir.

Sonuç

Modern psikolojiye tarihsel bakışımızda gördüğümüz üzere insan merkezli olma, deney ve denetime elverişli olanla bilimsel araştırmayı sınırlandırma gibi natüralist

paradigmaya dayanan ilkeler hala devam etmektedir. Ancak insanın aşkın tabiatına karşı geliştirilen inkâr ya da daha yumuşak bir ifadeyle ihmal refleksi günümüze uzanan süreçte törpülenmiştir. Freud ve Jung'un bilinçaltı ya da dışı süreçlerce yönlendirilen edilgen insan anlayışı yerine Frankl'ın geliştirdiği tercih imkânı saklı insan anlayışı, bilinçdışı yoluyla Tanrı'ya bağlanma fikri ve dinin hayatı anlamlandırmada en bütüncül sistem olduğuna dair yorumu teknik olarak İslam dünya görüşüne uygun psikolojiye kapı aralamıştır.

Diğer yandan, İslâmî kaynakların ve Müslüman düşünürlerin ortaya koymuş oldukları psikoloji konusundaki teorilerin felsefe, ontoloji ve etiğin sınırlarında kalarak bilimsel etkinliğe kaynak olma yönünden işlevselliğini kaybettiğini görüyoruz. Geldiğimiz şu noktada ne sadece modern psikolojiye ne de sadece İslâmî kaynaklara dayanarak bilimsel disiplinin gerekliliğini taşıyan bir İslâmî psikolojinin oluşturulabileceğini söyleyebiliriz. Ya da daha ılımlı bir ifadeyle söylersek bu tür denemeler, tümüyle sonuçsuz olmasa da yetersiz kalacaktır. Zira modern psikoloji arka planını oluşturan 'aydınlanma' fikirlerinden, insan ve dünya görüşünden tamamen kopabilmiş değildir. Tanrı'nın varlığı ve etkisini artık göz ardı etmiyorsa bile Tanrı-insan arasındaki ilişkiyi hala ıskalıyor. Öte yandan İslâmî kaynaklardaki bilgiler bütüncül bir ruh anlayışı ortaya koymakla birlikte fazla kavramsal ve teorik düzeyde kalıyor. Bu nedenle İslâmî psikolojinin oluşturulması adına IAIP'nin perspektifine uygun olarak hem kavramsal doğunluğu hem pratik etkiyi hem de evrensel hitap işlevselliği dikkate alınarak bir sentez yapılması gerekir. Allah, âlem ve insan anlayışı İslâmî kaynaklardan beslenirken kullanılan kavram ve teknikler modern psikolojiden alınmalıdır.

Bu bağlamda Budist gelenekte doğan ancak bilimsel zemine taşınarak evrensel bir karakter kazandırılan bilinçli farkındalık, kabul ve bağlılık gibi farklı meditasyon tekniklerinin günümüzdeki uygulamaları da dikkate alınabilir. Benzer şekilde İslam din ve maneviyatında köklerini bulan, insanı daha doğru ve sağlıklı yaşama götüren İslâmî kaynaklardaki bilgi ve tecrübeler, bilimsel zemine aktarılmalı ve insanlığın istifadesine sunulmalıdır. İslâmî psikolojinin etkin kullanılması adına yaşam memnuniyetini artıran, zorlu yaşam tecrübeleriyle başa çıkmada yardımcı olan; kısacası pratik sonuçları besleyen bilgi ve tecrübeler özellikle dikkat çekmek gerekir. Böylece kuram ile uygulamanın bir araya getirilebileceği uygun zemin oluşturulabilir. Ayrıca kabul ve bağlılık terapisi gibi kader ve teslimiyet yahut bilinçli farkındalık gibi niyet ve ihlas terapileri geliştirilebilir. Böylece zengin ve bütüncül kuramsal çerçeveye sahip İslâmî gelenek hem İslam dünya görüşüne sahip bireyleri daha iyi anlayıp, ifade edecek hem de modern insanı çağın bunalımlarından çıkaracak evrensel bir sistem oluşturacaktır. Bu doğrultuda *el-Hîle li Def'i'l-Ahzân*, *Risâle fi Def'i Gammî'l-Mevt* gibi klasik felsefi eserlerin güncel psikoloji teorileriyle karşılaştırmalı olarak ele alınması, insanı estetik nazarıyla betimleyen Yunus ve Mevlânâ gibi şahsiyetlerin dîvânlarının psikolojik tahlili ve peygamber, sahâbî, âlim zevâtın psiko-biyografik değerlendirmelerine başvurulması önerilir. Akabinde elde edilen kuramsal yapı, pratik uygulamalarda istihdam edilecek işlevselliğe kavuşturulacaktır.

Kaynakça

- Ağilkaya, Zuhal Ş. “Müslüman Psikologlar Kertenkele Deliğinden Çıktı mı? İslami Psikoloji Alanındaki Gelişmeler”. *Journal of Turkish Studies* 14/2 (Ocak 2019), 15-47.
- Altun, Veysel K. “İslam Düşüncesini Yeniden İnşa Çabası: Bilginin İslamileştirilmesi”. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (Temmuz 2015), 163-192.
<https://doi.org/10.20493/bt.01458>
- Amber Haque. “İslamî Bir Perspektiften Psikoloji ve Din Arasındaki İlişki ve Bütünleşme”. çev. Mustafa Koç. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2011), 227-258.
- Armaner, Neda. *Din Psikolojisine Giriş*. Ankara: Ayyıldız Matbaası Yayınları, 980.
- Arnaldez, Roger. “Farabi’nin Felsefe Sisteminde Nefs ve Alem”. çev. Hayrani Altıntaş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (Nisan 1979), 349-358.
https://doi.org/10.1501/İlhak_0000000571
- Aydın, Hayati. *Kur’an’da İnsan Psikolojisi (Olumsuz Ruh Halleri ve Davranışları Yönüyle)*. Ankara: Fecr Yayınları, 7. Basım, 2016.
- Aynî, Mehmet Ali. “Nefs Kelimesinin Manaları”. *Darülfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/14 (1930), 45-52.
- Ayten, Ali. “Arap Ülkelerinde İslami Psikoloji ve Din Psikolojisi Çalışmaları”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 51-98.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2010.
- Badri, Malik B. “Psychological Reflections on Ismail Al-Faruqi’s Life and Contributions”. *American Journal of Islamic Social Sciences* 31/2 (2014b), 145-152.
- Badri, Malik Babikir. *Müslüman Psikologların İkilemi*. çev. Aynur Tutkun. İstanbul: Safa Yayın Dağıtım, 2016.
- Bahadır, Abdülkerim. “Psikoterapi’de Yeni Bir Yaklaşım: Logoterapi ve Viktor Frankl”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Ocak 2000), 469-485.
- Bakar, Osman. *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*. çev. Işık Yanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Baymur, Feriha B. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 27. Basım, 2020.
- Belzen, Jacob A. - Hood, Ralph W. “Methodological Issues in the Psychology of Religion: Toward Another Paradigm?” *The Journal of Psychology* 140/1 (2006), 5-28.
- Blachère, Regis. “‘Nefs’ Kelimesinin Kur’an’da Kullanışı Hakkında Bazı Notlar”. çev. Sadık Kılıç. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Haziran 1982), 189-196.
- Çalık, Fatma. “Bir Semantik Analiz Denemesi: Kur’an’da ‘Kalp’ Kavramı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (Haziran 2011), 167-190.
- Davutoğlu, Ahmet. “Medeniyetlerin Ben-idrâki”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 3 (Aralık 1997), 1-53.
- Doğrul, Ömer Rıza. “İlmü’n-nefs ve Din”. çev. Hüseyin İbrahim Yeğin. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Haziran 2015), 254-265.
- Düzgüner, Sevede. “Dini Psikoloji ve İslam Psikolojisi Bağlamında Din Psikolojisini Yeniden Düşünmek”. *İslamî İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 133-163.
- Ebû Zeyd Ahmed El- Belhî. *Mesâlihu’l-Ebdân ve’l Enfüs*. çev. Muhammet Uysal. Samsun: Endülüs Kitap Yayınları, 2019.
- El-Yunani, Kusta b. Luka. “Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında”. çev. İbrahim Üçer. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009), 195-208. <https://doi.org/10.15370/muifd.61768>
- Faruki, İsmail R. *Bilginin İslamileştirilmesi: Genel İlkeler ve Çalışma Planı*. çev. Fehmi Kuru. İstanbul: Risale Yayınları, 1985.

- Forsyth, James. *Psikolojik Din Kuramları*. ed. Mustafa Ulu. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Frankl, Victor. *Psikoterapi ve Din: Bilinçdışıdaki Tanrı*. çev. Zeynep Taşkın. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Frankl, Victor E. *Anlam İstenci: Logoterapinin Temelleri ve Logoterapi Uygulamaları*. çev. Mustafa Yalçinkaya. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018.
- Frankl, Victor Emile. *Der unbewußte Gott: Psychotherapie und Religion*. München: dtv Verlagsgesellschaft mbH, 14. Basım, 2017.
- Frankl, Viktor E - Atayman, Veysel. *Hayatın Anlamı ve Psikoterapi*. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Freud, Sigmund. *Din*. çev. Nursel Yıldız. İstanbul: KafeKültür Yayıncılık, 1. Basım, 2015.
- Freud, Sigmund. *Moses and Monotheism*. çev. Katherine Jones. London: Hogarth Press, 1939.
- Freud, Sigmund. *Totem and Taboo*. London: Penguin Freud Library, 1990.
- Gökay, Fahrettin Kerim. "Türk ve İslam Ruh Hekimliği Tarihinde İbn-i Sina". 2/196. İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi Baskı Atölyesi, 1981.
- Gül, Esan. *İslam ve Psikoloji*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2015.
- Gürses, İbrahim. "Jung'cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufi Öykülerin Değerlendirilmesi: Sımurg Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (Ocak 2007), 77-96.
- Hall, Calvin S. *Freudyen Psikolojiye Giriş*. çev. Ersan Devrim. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Haque, Amber vd. "Integrating Islamic Traditions in Modern Psychology: Research Trends in Last Ten Years". *Journal of Muslim Mental Health* 10/1 (Temmuz 2016), 75-100.
<https://doi.org/10.3998/jmmh.10381607.0010.107>
- Hâris el-Muhâsibî - Yüce, Abdülhakim. *Kalp Hayatı*. İstanbul: Işık Yayınları, 2011.
- Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Hökelekli, Hayati. *Psikolojiye Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Hökelekli, Hayati. "Türkiye'de Din, Dindarlık ve Din Psikolojisi Araştırmaları: Psikolojide Yerellelik ve Evrensellik Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Din Psikolojisi Özel Sayısı (Nisan 2016), 311-333.
<https://doi.org/10.21054/deuifd.284626>
- İbnü'l-Manzur. *Lisânü'l-Arab*. 16 Cilt. Beyrut, 1994.
- İslamoğlu, A. Hamdi - Almaçık, Ümit. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Beta Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Carl Gustav Jung'un Kehf Suresi Tefsiri*. Malatya: Huzur Matbaa, 1. Basım, 2006.
- Kaya, Mahmut. "Kindî, Ya'kûb b. İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/41-58. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kızılgöçer, Muhammed. "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'İlmü'n-Nefs'inde Modern Psikoloji Tarihi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (Şubat 2013), 157-173.
- Korkman, Hamdi. "Pozitif Bir Bilim Olarak Psikoloji". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/1 (Mart 2019), 345-357. <https://doi.org/10.32709/akusosbil.426592>
- Köse, Ali - Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Köse, Ali - Ayten, Ali. "Sigmund Freud". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. 3/603-613. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Kutluer, İlhan. "İlmü'n-Nefs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/148-151. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Küçükkalp, Kasım - Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*. Ankara: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2018.
- La Mettrie, Julien Offray de. *L'Homme Machine*. Leiden: Elie Luzac Fils, 1748.
- Mehmetoğlu, Ali Ulvi. "Jung'un Tanrı Anlayışı". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013), 10-15.
- Mümtaz Ali, Mohammad. "İslam Düşüncesi ve Medeniyetinin Yeniden Yapılanması: Bilginin İslamileştirilmesi Akımının Analizi". çev. Ömer Aydın. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 5 (Nisan 2012).
- Müslim. "Kitâbü'l-Kader". *Sahîh*. Kâhire: Dârü's-Selâm, 1956.
- Necâtî, Osman. "Hadis ve Psikoloji". Ankara: Fecr Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Necâtî, Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. Ankara: Fecr Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Özbay, Ekrem. *İslam Psikolojisi ve İslam*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2016.
- Rasjid Skinner. "İslam Psikolojisinde Gelenekler, Paradigmalar ve Temel Kavramlar". çev. Nevzat Gencer. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2019), 671-683.
- Robinson, Daniel N. *Psikolojinin Felsefi Tarihi (An Intellectual History of Psychology)*. çev. Deniz Uludağ. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Rothman, Abdallah - Coyle, Adrian. "Conceptualizing an Islamic psychotherapy: A grounded theory study". *Spirituality in Clinical Practice* 7/3 (2020), 197-213.
<https://doi.org/10.1037/scp0000219>
- Sayar, Kemal - Dinç, Mehmet. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Schultz, Duane P - Schultz, Sydney Ellen. *Modern Psikoloji Tarihi*. çev. Yasemin Aslay. İstanbul, 8. Basım, 2020.
- Şentürk, Habil. "Freud'un Psikoloji ve Din Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım". *Dini Araştırmalar* 7/19 (Haziran 2004), 221-229.
- Şentürk, Habil. *İbadet Psikolojisi: Hz. Peygamber Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "Lübb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/241. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Uysal, Enver. *Ahlaki Varlık Olarak İnsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Uysal, Enver. "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (Haziran 2004), 141-156.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/163007>
- Uysal, Saliha. *Gelenek İle Gelecek Arasında İslamî Psikoloji*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Varlı, Nazife. "Erken Dönem İslâm Âlimlerinin Psikolojiye Katkıları: Akıl, Nefs, Ruh Kavramları". *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2019), 67-89.
- Zeyn, Semih el-Âtuf. *Ma'rifetü'n-Nefsî'l-İnsâniyye*. Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Lübânî, 1991.

Selefi Din Anlayışlarının Psiko-Sosyal Olumsuz Yansımaları

Mustafa Sarmış

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi (ROR ID: 026db3d50)
İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Assist. Prof. Dr., Aksaray University, Faculty of Islamic Education
Department of Sociology of Religion, Aksaray/Turkey
mustafa.sarmis@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-0363-4861

Psycho-Social Negative Reflections of Salafi Understandings of Religion

Abstract

The main claim of this article is that Salafi religious understandings lead to many negative psychological and sociological (psycho-social) consequences. At the same time, these elements are not only related to Salafism and Salafi groups, but also they are generally related to the belief elements of most Muslim individuals and groups. In this context the purpose of article is to reveal the mutually affected psycho-social negative features that have emerged in the past and present and may also come to light in the future, even though there are many different features that characterize Salafi thought. In the article, research and evaluation are made through an interdisciplinary method. In this framework, basic informations and discussion topics that will provide comprehension of Salafi understandings of religion of different disciplines are discussed in relation to the research areas of the Sociology of Religion. Firstly, the characteristics and basic attitudes of Salafi religious conceptions that may have negative psycho-social consequences are described, afterwards these attitudes are listed separately and the negative effects they can cause are explained within successive effect framework by presenting cause-and-effect relationship. As a result of the research, it has been seen that the characteristics of Salafi understandings of religion that may have negative consequences are as follows: 1-Disregard of the socio-cultural anthropological approach 2-A constant understanding of faith and religion at the basic level 3-Apparent/literal approach 4-Unity in faith and actions 5-The thought that reason cannot comprehend religious issues 6-The idea that the Qur'an is not created 7-Constructing daily life through religious texts 8-Being limited to the Golden Age 9-The blessing of the language 10-Standing against history and tradition 11-Looking for the solutions to post/modern problems through past 12-Opposition to bid'ah (innovation) 13-The only truth discourse 14-Absolutisation of religious knowledge 15-Standing against cultural construction 16-Sanctifying religious authorities 17-Mission of tabligh (reaching out) 18-'Ummah understanding 19-Dār Al-Harb (abode of war) discourse 20-Patriarchal religious discourse 21-

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

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 (Mustafa Sarmış).

Geliş/Received: 22 Mayıs/May 2021 | **Kabul/Accepted:** 01 Temmuz/July 2021 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2021

Atıf/Cite as: Mustafa Sarmış, "Selefi Din Anlayışlarının Psiko-Sosyal Olumsuz Yansımaları = Psycho-Social Negative Reflections of Salafi Understandings of Religion", *Eskiyei* 44 (Eylül/September 2021), 433-460. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.940878>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Traditional education methods. When these features are analyzed in detail, it is understood that these approaches have factors that may negatively affect individuals and groups in many ways. However, Salafism is approached mostly as a negative structure by considering radical/jihadist Salafi movements in researches prevent us from seeing what kind of serious negative consequences of these understandings of religion have caused in the history of Islam and today, and what kind of problems they may cause in the future. Therefore, it is an important result that these understandings of religion should be carefully examined by believers.

Keywords

Sociology of Religion, Salafi Understandings of Religion, Salafism, Salafi Groups, Fundamentalism, Psycho-Social Negative consequences

Selefi Din Anlayışlarının Psiko-Sosyal Olumsuz Yansımaları

Öz

Bu makalenin temel iddiası, Selefi din anlayışlarının psikolojik ve sosyolojik (psiko-sosyal) açıdan birçok olumsuz sonuca yol açtığı, aynı zamanda bu unsurların sadece Selefilik ve Selefi gruplarla ilgisi olmadığı, dolayısıyla genel olarak çoğu Müslüman birey ve grubun inanç öğeleriyle ilişkili olduğudur. Bu kapsamda makalenin amacı, Selefi düşünceyi karakterize eden birçok farklı özellik olsa da onun din anlayışlarına yönelik geçmiş dönemde ve günümüzde ortaya çıkmış, aynı zamanda gelecekte de gün yüzüne çıkabilecek karşılıklı olarak birbirini etkileyen psiko-sosyal olumsuz özellikleri açığa çıkarmaktır. Makalede interdisiplinler bir yöntem üzerinden araştırma ve değerlendirme yapılmaktadır. Bu çerçevede farklı disiplinlere ait Selefi din anlayışlarının anlaşılmasını sağlayacak temel bilgiler ve tartışma konuları Din Sosyolojisi'nin araştırma alanlarıyla ilişkili bir biçimde ele alınmaktadır. İlk olarak Selefi din anlayışlarının psiko-sosyal açıdan olumsuz sonuçlar doğurabilecek özellikleri ve temel tutumları betimlenmiş, daha sonra bu tutumlar ayrı maddeler hâlinde sıralanarak onların yol açabileceği olumsuz etkiler zincirleme etki çerçevesinde neden-sonuç ilişkisi sunularak açıklanmaya çalışılmıştır. Araştırma neticesinde Selefi din anlayışlarının olumsuz sonuçlar doğurabilecek özelliklerinin şunlar olduğu görülmüştür: 1-Sosyo-kültürel antropolojik yaklaşımın dikkate alınmaması 2-Temel seviyede sabit bir iman ve din anlayışı 3-Zâhirî/literal yaklaşım 4-İman-amel bütünlüğü 5-Akıl dinî konuları kavrayamayacağı 6-Kur'an'ın mahlûk olmaması 7-Dinî metinler üzerinden hayatı inşa etme 8-Asr-ı saâdet dönemiyle sınırlı kalma 9-Dilin kutsanması 10-Tarih ve geleneğe karşı duruş 11-Post/modern sorunlara geçmiş üzerinden çözüm arama 12-Bid'at karşıtlığı 13-Tek hakikatçi söylem 14-Dinî bilginin mutlaklaştırılması 15-Kültürel inşaya karşı duruş 16-Dinî otoriteleri kutsallaştırma 17-Tebliğ misyonu 18-Ümmetçilik anlayışı 19-Dârülharp söylemi 20-Ataerkil dinî söylem 21-Geleneksel eğitim yöntemleri. Bu özellikler ayrıntılı bir şekilde analiz edildiğinde söz konusu yaklaşımların kişi ve grupları birçok yönden olumsuz etkileyebilecek unsurlara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Fakat araştırmalarda çoğunlukla radikal/cihatçı Selefi hareketler dikkate alınarak Selefliğin olumsuz bir yapılanma olarak ele alınması, söz konusu din anlayışlarının İslâm tarihi içerisinde ve günümüzde ne tür ciddi olumsuz sonuçlara yol açtığını ve gelecekte de ne tür sorunları ortaya çıkarabileceğini görmemize engel olmaktadır. Bundan dolayı bu din anlayışlarının inananlar tarafından dikkatle incelenmesi gerekliliği önemli bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Selefi Din Anlayışları, Selefilik, Selefi Gruplar, Fundamentalizm, Psiko-Sosyal Olumsuz Etkiler

Giriş

Selefi din anlayışları ayrıntılı bir şekilde analiz edildiğinde; bu yaklaşımların İslâm'ın anlaşılması ve yorumlanmasında, dindarlığın içerik ve biçim açısından farklı boyutlarla ilişkisinde, bireysel ve toplumsal hayatın çeşitli düzeylerde inşasında oldukça önemli niteliklere sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca bu düşünceleri inşa eden temel özelliklerin genel olarak Sünnî/Şiî düşünceleri kapsayan geniş bir yapı içerisinde yer aldığını söylememizin mümkün olması,¹ bu konunun İslâm dünyası ve ülkemiz açısından ne kadar dikkate değer olduğunu bizlere göstermektedir. Bu açıdan söz konusu din anlayışlarının temel kodları ayrıntılı bir şekilde analiz edilerek bu düşüncelerin tüm yönleriyle nasıl etki oluşturduklarının gösterilmesi önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat araştırmalarda çoğunlukla radikal/cihatçı Selefi hareketler dikkate alınarak Selefliğin olumsuz bir yapılanma olarak ele alınması, bu din anlayışlarının İslâm tarihi içerisinde ve günümüzde ne tür ciddi olumsuz sonuçlara yol açtığını ve nasıl bir yayılım gösterdiğini, aynı zamanda gelecekte de ne tür sorunları ortaya çıkarabileceğini anlamamıza engel olmaktadır. Bu kapsamdan hareketle bu makalenin temel iddiası, Selefi düşünceleri inşa eden din anlayışlarının ve bu inanışlara bağlı olarak oluşan temel tutumların psikolojik ve sosyolojik (psiko-sosyal) açıdan birçok olumsuz sonuca yol açtığı, aynı zamanda bu unsurların sadece Seleflik ve Selefi gruplarla ilgisi olmadığı dolayısıyla genel olarak çoğu Müslüman birey ve grubun inanç öğeleriyle ilişkili olduğudur. Bu çerçevede bu makalenin amacı, Selefi düşünceleri karakterize eden birçok farklı özellik olsa da onun din anlayışlarına yönelik geçmiş dönemde ve günümüzde ortaya çıkmış, aynı zamanda gelecekte de gün yüzüne çıkabilecek karşılıklı olarak birbirini etkileyen psiko-sosyal olumsuz özellikleri açığa çıkarmaktır. Böylece Müslümanların ilgili konuları sadece bir inanç meselesi olarak göremeyecekleri, esasında bu inançların psiko-sosyal yönleriyle birlikte ele alındığında söz konusu olumsuz yansımaların ne kadar hayati derecede önemli olabileceği ve Müslümanları geniş bir çerçevede nasıl kuşattığı gösterilebilecektir.

Bu makalede interdisiplinler bir yöntem üzerinden araştırma ve değerlendirme yapılmaktadır. Bu çerçevede Din Antropolojisi'nde dinin kültürel/yerel algılanma ve yaşanma biçimleri, Din Psikolojisi'nde Tanrı tasavvurları, dindarlığı etkileyen faktörler ve bireysel dinî algılama biçimleri, Din Felsefesi'nde din dili ve dinî sembolizm,

¹ Mustafa Öztürk, "Zâhirî-Literalist Anlayışın İslam Düşüncesindeki ve Çağdaş Seleflikteki İzdüşümleri", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer, 2019), 295; M. Ali Kirman, "Sekülerleşme Perspektifinden Dinî ve Seküler Fundamentalizmler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2008), 283-284. Selefliğin Şiîlik içerisindeki tezahürleri hakkında bk. Habip Demir, "Çağdaş Şiî İslah Düşüncesinde Selefi Etkiler: Şerîat Senglecî Örneği", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2020), 245-278. Avrupa Müslümanlarında da temelde Selefi din anlayışlarının genel kabul gördüğüne dair bk. Jocelyne Cesari, "Ethnicity, Islam, and les Banlieues: Confusing the Issues", *SSRC* (Kasım 2005), 6; Ahmet Kavas, "Avrupa Selefliği", *Tarihte ve Günümüzde Seleflik*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Çınar Matbaası, 2014), 615-657. Arap dünyasındaki Selefi hareketlerin geniş kapsamı hakkında bk. Beşîr Mûsâ Nâfi' - İzzuddin Abdu'l-Mevla - El-Hevvâs Takıyye (ed.), *Arap Dünyasında Seleflik ve Selefi Hareketler*, çev. Nurullah Çakmaktaç (İstanbul: Yarı Yayınları, 2016).

Tefsir'de Kur'an'ın evrenselliği-tarihselliği ve dinî metinlerin lafzî/literal-te'vile dayalı okuma biçimleri, Kelâm'da Ku'ran'ın mahlûk olup olmaması, Hadis ve Fıkıh'ta ehl-i eser/ehl-i re'y farklılaşması, Tasavvuf'ta zâhirî-bâtınî/derinlikli yorumlama biçimleri başta olmak üzere ayrıca bu konular merkezinde yer alan diğer meseleler de dikkate alınarak tüm bu hususlar Din Sosyolojisi'nin araştırma alanlarıyla ilişkili bir biçimde ele alınmaktadır. Din Sosyolojisi'ndeki konular ise genel olarak dinin modern ve postmodern dünyadaki yaşanma biçimleri ve Selefî gruplarda gözlemlenen çeşitli dinî algılamalar ve uygulamalar kapsamında değerlendirmeye alınmakta, fakat sadece bu konularla yetinilmeyerek işlenen konular bağlamında birçok farklı husus da göz önünde bulundurulmaktadır. Bu şekilde bir yöntem izlenmesinin sebebi, hem Selefî din anlayışlarını inşa eden itikadî ve ideolojik teorik altyapının hem de Selefî grupların yapısal özelliklerinin ve uygulamalarının çok yönlü bir kapsama sahip olmasıdır. Dolayısıyla Selefî düşüncenin çok yönlü ve katmanlı bir özellik arz etmesi onun anlaşılmasını sağlayacak yöntemin birçok alandan faydalanmasını zorunlu kılmaktadır. Bundan dolayı eksik ve indirgemeci açıklamalarla karşılaşmamak, en önemlisi Selefî düşüncenin ne olduğundan daha ziyade onun olumsuz yansımalarını doğru bir şekilde gözler önüne serebilmek için böyle bir yöntem başvurmamızın daha doğru analiz ve sonuçların elde edilebilmesi açısından önemli olduğunu vurgulamamız gerekir.

Makalede öncelikle Selefî din anlayışlarının psiko-sosyal açıdan olumsuz sonuçlar doğurabilecek özellikleri ve temel tutumları genel olarak betimlenmiş, daha sonra söz konusu bu tutumlar ayrı maddeler hâlinde sıralanarak onların yol açabileceği olumsuz etkiler zincirleme etki çerçevesinde neden-sonuç ilişkisi sunularak açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Hiç şüphesiz ki söz konusu tutumların neden olabileceği bu makalede yer almayan farklı sonuçların var olması muhtemeldir; fakat makale sınırları çerçevesinde sadece öne çıkan özellikler ve etkilerin dikkate alındığını belirtmek gerekir. Selefî tutumların olumsuz etkileri açıklanırken özellikle Din Sosyolojisi ve Din Psikolojisi alanında fundamentalizmin ve Selefî din anlayışlarının anlaşılmasına dair çeşitli konular bağlamında gerçekleştirilmiş empirik araştırma bulgularından faydalanılmıştır. Fakat ilgili araştırmalarda çoğunlukla spesifik konuların işlenmesi, Selefî düşünceye ait tüm tutumları ortaya çıkarmamakta dolayısıyla onların olumsuz etkilerini dar bir alan içerisinde bırakmaktadır. Bundan dolayı bu makalede araştırma bulguları sunulmayan olumsuz etkiler, ilgili disiplinlerin elde etmiş oldukları bilgilerden faydalanılarak daha çok teorik düzeyde yorumlamaya dayalı açıklama ve değerlendirmeler üzerinden yapılmıştır.

Konuyla ilgili literatür incelendiğinde ülkemizde Selefî düşünceyi ve yapılanmayı araştıran birçok makale, tez ve kitap çalışması bulunduğu görülmektedir. Söz konusu araştırmalar daha çok Selefî inanç kodlarını ortaya çıkarmaya çalışan Temel İslâm Bilimleri'ne ait araştırmalardan oluşmaktadır. Bu araştırmalar çoğunlukla Selefî düşünceyi inşa eden itikadî meselelere odaklanmaktadır. Bunların dışında Mezhepler Tarihi bağlamında yapılan araştırmalar Selefîliğin tarihi süreçteki seyrini ve değişimlerini ele almakta, ayrıca günümüz dünyasında Selefî hareketleri betimlemeye

çalışmaktadır. Selefliliği sosyolojik çerçevede ele alan araştırmalar ise daha çok fundamentalizm üzerinden şiddet üreten radikal/cihatçı gruplar kapsamında ele almaktadır. İngilizce yayımlanan yabancı araştırmalara genel olarak bakıldığında, daha çok hem Müslüman hem de Batı ülkelerindeki Selefi grupların özellikleri, bilhassa ülke içi yapılanmaları ve uygulamalarının incelendiği görülmektedir. Dolayısıyla tüm bu literatür göz önüne alındığında; söz konusu araştırmalarda bu makalede uygulanmaya çalışıldığı şekilde interdisipliner bir yaklaşım sergilenmemesi, Selefi din anlayışlarının hangi temel tutumlara sahip olduğunun sistematik ve öz bir yaklaşımla açıklanmaması, söz konusu tutumların olumsuz yansımalarının neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde açığa çıkarılmasını sağlayacak bir yöntem uygulanmaması, çoğunlukla benzer konular ele alınarak meselenin dikkat çekilmesi gereken farklı yönlerine vurgu yapılmaması ve tüm bu ayırıcı özelliklerin bütüncül bir yaklaşımla sunulmaması bu makaleyi diğer araştırmalardan ayırmakta ve önemli kılmaktadır.

1. Selefi Din Anlayışlarının Genel Özellikleri

Çoğunlukla erken dönem din anlayışını temsil eden Selefliliğin tarihsel sürecine bakıldığında, öncelikle Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), İbn Teymiyye (öl. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) ve Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1206/1792) gibi önemli isimler üzerinden Ashâbü'l-Hadîs ve Hanbelîlikle özdeşleştirilen itikadî/fikhî mezhepsel bir yaklaşım öne çıkmaktadır. Burada yer alan temel İslâmî anlayışların genel olarak çoğu Selefi oluşum tarafından benimsendiğini vurgulamak gerekir. Bir diğer Seleflik anlayışı, 19. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte Selefliliğin çağdaş İslâmcı bir akım olarak ele alınması hususu karşımıza çıkar ki burada inceleme alanı daha çok modern Selefi gruplara yöneliktir. Bu grupların birbirinden farklı niteliklere sahip olması bu Selefi akım/grupların çoklu tasnifler üzerinden incelenmesini gerekli kılmaktadır. Ancak söz konusu oluşumların genel olarak belli başlı niteliklere sahip oldukları göz ardı edilmemelidir. Bu noktada modern Selefi yapılar da vurgulanması gereken en önemli yön, onların konjonktürel siyasal yapılarla ilgili tutumları ve ilişki biçimleridir. Bu çerçevede otoriteyle ve toplumla genel anlamda uyumluluk arz eden gruplar ile köklü dönüşüm/değişim hedeflerine bağlı olarak hem toplumla hem de devletle uyuşmayan bir yaklaşımı benimseyen ve şiddet üreten radikal grupların aynı olmadığı bilhassa vurgulanmalıdır.² Son olarak, hem itikadî/fikhî mezhep olarak hem de çağdaş İslâmcı bir hareket biçiminde karşılaşılan durumlar başta olmak üzere geçmişte ve günümüzde Selefi düşünceyle ilişkilendirilebilecek birçok hususu bir söylem ve zihniyet olarak ele alan bir yaklaşım yer almaktadır. Dolayısıyla tarihi süreç içerisinde var olan 'Seleflik', modern dönemde ortaya çıkan 'Selefi gruplar' ve 'Selefi din anlayışları' arasında bir ayrımın karşımıza

² Mehmet Ali Büyükkara, "Türkiye'de Radikal Dini-Siyasal Akımlar", *Demokrasi Platformu (Türkiye'de Tarikatlar ve Cemaatler - III)* 2/8 (2006), 107-110. Radikal bir tavra sahip olmayıp ılımlı Selefi yaklaşımı benimseyen bireylerin de Selefi inanç öğelerinin çoğunu kabul ettiklerine dair bk. Nazırhan Şener, *Türkiye'de Dinin Selefi İnşası* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 279-280.

çıkıldığını belirtmeliyiz.³ Makalenin sınırları çerçevesinde bu tasnifte yer alan her bir unsur ayrı ayrı açıklamak mümkün olmadığı için, burada Selefilige ve Selefi gruplara ait en önemli özellikler üzerinden ‘Selefi düşünce’nin açığa çıkarılmasını sağlayan genel bir tip sunulmaya çalışılacaktır.

Selefi din anlayışları ve fundamentalizmin özelliklerini analiz eden araştırmalar karşılaştırıldığında, bu iki yaklaşım arasında sıkı bir ilişki görülmektedir. Bu açıdan Selefi düşüncenin özellikleri açıklanırken fundamentalizmi anlamaya yönelik gerçekleştirilmiş psikolojik ve sosyolojik açıklamalardan da faydalanılacaktır. Bu araştırmalara bakıldığında fundamentalizmin farklı açılardan ele alınabilecek çeşitli yönleri sahip olduğu görülmektedir. Psikoloji alanında, fundamentalizmin dindarlığın bir boyutu veya dinî bir yönelim olduğu bu çerçevede iç güdümlü ve dış güdümlü, arayışsal ve fundamentalist dinî yönelimlerin karşılaştırılarak ele alındığı, din-önyargı ilişkisinin ve ötekine yönelik olumsuz tutum ve davranışları açıklamakta fundamentalizmin işlevsel olduğu, ayrıca otoriter bir kişiliği göstermesi açısından onun bir kişilik türü olarak ele alınabileceğine dair araştırmaların yapıldığı görülmektedir. Sosyal psikoloji alanında, özellikle otoriteriyen boyun eğme, saldırganlık ve gelenekçiliği yansıtması açısından sağ-kanat otoritercilik ve fundamentalizm ilişkisine yönelik açıklamalar yapılmaktadır.⁴ Sosyoloji alanında, fundamentalizmi doğuran sosyal etkenlerin kaynakları ve onun farklı dinlerde/dinî yapılarda nasıl çeşitlilik gösterdiği, özellikle modern dünyanın sosyal ve dinî alanda ortaya çıkardığı birçok sorun nedeniyle reaksiyoner bir tavır olarak en başta siyasal bir karşı duruş olmak üzere çeşitli yönleriyle farklı fundamentalist yapıların nasıl oluştuğu ve özelliklerine dair geniş bir kapsamın bulunduğu görülmektedir.⁵

³ Mine Demirbilek - Hakan Atalay, “Türkiye’de Seleflik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar”, *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 448-459; Mohamed Ali, “Understanding Salafis, Salafism and Modern Salafism”, *İslâmiyyât* 41/1 (2019), 125-136.

⁴ bk. Bob Altemeyer - Bruce Hunsberger, “Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest and Prejudice”, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2/2 (1992), 113-133; Brian Laythe vd., “Religious Fundamentalism as a Predictor of Prejudice: A Two-Component Model”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/4 (2002), 623-635. Söz konusu yaklaşımların neler olduğu ve hangi araştırmacılar tarafından açıklandığı hakkında geniş bilgi için bk. Abdulvahid Sezen, “Dinsel Fundamentalizm Ölçeğinin Türkçe Çevirisinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *SÜİFD* 30 (2010), 135-140. Sağ-kanat otoriterciliğin özelliklerinin fundamentalizmi açıklamaya yönelik önemli bilgiler sunduğunu göstermesi açısından bk. Özgür Güldü, “Sağ Kanat Yetkencilik Ölçeği: Uyarlama Çalışması”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2011), 27-33.

⁵ Fundamentalizme dair geniş literatürün ve araştırma konularının görülebileceği bazı çalışmalar için bk. Martin E. Marty - R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms Comprehended* (Chicago: University of Chicago Press, 1995); Simon A. Wood - David Harrington Watt (ed.), *Fundamentalism: Perspectives on a Contested History* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2014); Hafize Şule Albayrak, *Hristiyan Fundamentalizmi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006). Fundamentalizmin İslâm’la ve İslâmî gruplarla ilişkisini göstermesi ve ilgili tartışmalar için bk. Necdet Subaşı, “Fundamentalizm, İslam ve Hayat”, *İslam Araştırmaları* 8/3-4 (1995), 250-262; Ayşe Çelik Sağır, *Türkiye’de Günümüz Dini Köktenciliklerinin İdeolojisi: Tevhid Dersleri ve Selefiyye Siteleri Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Özgür Kellecioglu, *Psikopolitik Yönden İslamcı Fundamentalizmin İncelenmesi* (Ankara: Kara Harp Okulu, Savunma Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

Bu çerçevede Selefi din anlayışları ve fundamentalizmin birbirleriyle ilişkili olan yönleri birlikte ele alınarak Selefi düşüncenin genel özelliklerinin psiko-sosyal açıdan olumsuz sonuçlar doğurabilecek belli başlı tutumları şu şekilde be-timlenebilir:

Asr-ı saâdet dönemini temel alan Selefi düşünce, en güvenilir yolun eskilerin (sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn) gitmiş olduğu 'mü'minlerin yolu' olduğunu savunmaktadır. Zâhirî bir yaklaşımla Kur'an'ı ele alarak lafzî/literal bir okuma üzerinden dinî metinlere yaklaşmakta ve te'vilden uzak durmaktadır. Aklın yetersizliği düşün-cesinden hareketle Kur'an ve Sünnet'e sorgusuz teslimiyet göstermekte ve İslâmî geleneğe bağlılık üzerinden muhafazakâr bir yaklaşım sergilemektedir. İman-amel bütünlüğünü öne çıkararak kişilerin imanlı sayılabilmesi için her dinî emrin yerine getirilmesini şart koşturmaktadır. Dinî düşüncedeki deformasyonu önlemek ve İslâm'ı yabancı unsurlardan temizlemek için bid'at karşıtlığı üzerinden bir söylem geliştirmek, buna dayalı olarak ihyacı bir tavırla geleneksel halk dindarlığıyla bir çatışma içerisine girmektedir. Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlayacak tarihsel bağlamı çoğu zaman arka plana atmakta, metnin derinliğine nüfuz etmeye lafızcılık yaparak karşı çıkmaktadır. Özellikle itikadî konular başta olmak üzere dinî öğeler akli ve eleştirel bir yaklaşıma tabi tutulmadığı için fideist bir yaklaşım sergilenmekte, dolayısıyla bu yaklaşım dogmatizm ve fanatizme götürmektedir. Modern dünyanın mikro/makro sorunlarına karşı reaksiyon göstererek geçmişe/öze dönmek istemektedir. Asr-ı saâdet döneminin günümüze taşınması düşüncesinden hareketle şu an içinde bulunulan post/modern dünyanın reel gerçekliğiyle uyuşmayan bir tarih algısıyla düşüncelerini ortaya koymaktadır. Onun bu yönüyle tarih karşısında edilgen bir tutum takındığı, gelecek idealini ileride değil geçmişte araması sebebiyle tarihi yeniden inşa etmek gibi bir misyonunun olmadığı görülmektedir. İslâm dinini neredeyse tümüyle Arap kültürüyle özdeşleştirerek İslâm'ın hedef ve ilkelerinin tüm zamanlarda ve farklı toplumlarda yerel koşullarla yeniden inşa edilmesine karşı durmaktadır. Bu açıdan geleneğin dışına çıkmak her zaman olumsuz bir olgu olarak kabul edilmekte ve kültürel öğeler dine karşı bir tehdit olarak algılanmaktadır. Selefi sâlihînin görüş ve eserlerinin otorite olarak görülmesinden dolayı onlar bir bakıma kutsallaştırılmaktadır. Kendi ideolojik dinsel amaçlarını gerçekleştirmek için Pey-gamber başta olmak üzere dinî kişilikleri, kaynakları, otoriteleri ve yapıları araçsal bir şekilde kullanmaktadır. Dolayısıyla mutlak hakikatin Selefi düşünceye ait olduğu savunularak mezhepsel/grupsal tekercilik yapılmakta ve buna dayalı olarak insanlara hazır kurtuluş reçeteleri sunulmaktadır. Bu yaklaşımın sonucu olarak inşa edilen fonksiyonel karizmalar üzerinden sorgulanamaz liderler ve onların kitapları aracılığıyla özellikle modern dönemde yeni Selefi grupların gün yüzüne çıktığı görülmektedir. Kendilerini fırka-i nâciye olarak gören bu gruplar diğer düşünceleri dışlayıcı bir söylem ve tutumla ötekileştirmekte, dolayısıyla bu yaklaşım çatışmalara sebebiyet vererek bu grupları şiddet üreten radikal formlarla bütünleştirebilmektedir.⁶

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Faruk Sancar, "Seleflik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 21-

2. Selefî Düşünceye Ait Temel Tutumların Psiko-Sosyal Olumsuz Yansımaları

Selefî din anlayışlarının genel özellikleri ayrıntılı bir şekilde analiz edildiğinde bu yaklaşımın birçok olumsuz sonuca yol açan çeşitli düşünceleri ve tutumları içerisinde barındırdığı görülmektedir. Bu çerçevede bu düşünceleri inşa eden temel anlayışlardan hareketle ne tür sorunların ortaya çıktığını ve çıkabileceğini birbirini tetikleyen neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde maddeler hâlinde şu şekilde sıralamak mümkündür:

2.1. Sosyo-Kültürel Antropolojik Yaklaşımın Dikkate Alınmaması → Dinin Gelişimsel Boyutunun Görülmemesi → Kurumsallaşmış Dinî Öğelerin Kutsallaştırılması

Selefî düşüncenin toplum, kültür ve zamanla ilişkisini gösteren en önemli yön-temsel yaklaşımın, ya dinin sosyo-kültürel antropolojik düzeyde insani bir çaba üzerinden ya da ilahi bir buyruk üzerinden temellendirilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Dinin insani bir çaba olarak hayatın içerisinde yer alması, kutsalın tezahürünü farklı zaman, kültür ve birikimlere göre çeşitlendirecektir. Dolayısıyla insanın ve toplumun birçok yönden gelişimiyle birlikte dinin de aynı şekilde kendisini değişime tabi tutması normal bir durum olarak karşımıza çıkacaktır. Dinin ilahi buyruk üzerinden anlaşılması ise, dinin insan tarafından değişime ve gelişime tabi tutulmasını engellemektedir. Selefî yaklaşımda dinin kaynağı Allah'tır ve örnek uygulayıcısı ise Peygamber'dir. Dolayısıyla orada insani bir çabadan bahsetmek mümkün değildir. Fakat bu tavır, hem vahyin inişi esnasındaki mevcut toplumun özelliklerinin vahiyle irtibatını dikkate almamakta hem de dinin zaman içerisinde kurumsallaşan birçok yönünün insani tarafını görmezden gelerek mevcut yaşanan dinin tümünü ilahi bir bakışla değerlendirmektedir.⁷ Bu durum, içinde bulunulan her türlü dinî unsurun ya kutsal bir nitelikte bütünleşmesine ya da sonradan dine eklenenlerin bid'at olarak görülmesine yol açmaktadır. Selefî tavır bid'at üzerinde yoğunlaşmasına

49; Ferhat Koca, "İslâm Düşünce Tarihinde Selefîlik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", *İlahiyat Akademisi* 1/1-2 (2015), 15-70; Mehmet Ekvuran, "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefîlik -Selefî İdeoloji ve İslâm Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz-", *İlahiyat Akademisi* 1/1-2 (2015), 71-90; Mehmet Kubat, "Selefî Perspektifin Tarihselliği", *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 235-251; Hanifi Şahin, "İhya İslah Hareketleri ve Selefîlik İrtibatı", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 9/1 (2016), 1-37; Temel Yeşilyurt, "İslam İmanı Fundamentalizmi Destekler mi?", *Türkiye'nin Güvenliği Sempozyumu*, ed. Orhan Kılıç - Mehmet Çevik (Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2001), 763-770; Quintan Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", *Studies in Conflict and Terrorism* 29/3 (2006), 207-239; Mehmet Ali Kirman, "Hakikat Tekelciliği ve Dinî Partikularizm", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 330-346; Mehmet Ali Kirman, "Sekülerleşme Perspektifinden Dinî ve Seküler Fundamentalizmler", 274-291; Bahram Hasanov, "Dinî Fundamentalizmi Ayakta Tutan Temel Faktörler", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/3 (2016), 241-258; Mustafa Acar, "Radikal Selefî Zihniyete Bir Reddiye", *Muhafazakâr Düşünce* 2/6 (2005), 163-196; Murat Beyazyüz - F. Sevinç Göral Alkan - Erol Göka, "Fundamentalizmin Psikolojisi", *Avrasya Dosyası* 13/3 (2007), 355-384.

⁷ Kişi ve toplumların hayatını her yönden etkileyen bir özelliğe sahip olan Tanrı tasavvurlarının oluşumunda bireysel ve sosyal aynı zamanda kültürel ve siyasal etkiler söz konusu olmasına rağmen kişi ve grupların söz konusu Tanrı tasavvurlarını kutsallaştırarak araçsallaştırmaları hakkında bk. Mahmut Ay, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansımaları", *AÜİFD* 46/2 (2005), 107-130.

rağmen işin esası zaman içerisinde kurumsallaşan birçok dinî öğeyi görmezden gelecek subjektif bir yönelimle kendi ideolojik yaklaşımlarını dinin kendisi olarak kabul etmektedir. Nihayetinde dinin varoluşu ve gelişiminde insanın ve toplumun dikkate alınmaması sebebiyle bireyin iradesinin, kişiliğinin, potansiyelinin ve yaratıcılığının dinî alanda devre dışı bırakılması sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte dikkat çeken en önemli hususun 'insanın değersizleşmesi' olduğunu vurgulamak gerekir. Sosyolojik açıdan ise kültürün gelişmesinin ve yenilenmesinin yok sayılması gibi bir durumla karşı karşıya kalınmasına neden olmaktadır.

2.2. Temel Seviyede Sabit Bir İman ve Din Anlayışı → Bireysel Dinî Algılama Biçimlerinin Farklılığını Dikkate Almama → İmanın Dinamik Boyutunun Göz Ardı Edilmesi

Akidenin 'açık ve kolay olması' gerektiği düşüncesinden hareketle naslar üzerinde akıl yürütmeye ve te'vile karşı duran Selefi yaklaşım, bu tavrıyla dinî grup ve mezhepler tarafından Kur'an'ın ideolojik bir şekilde yorumlanmasının önüne geçmeyi hedeflemektedir.⁸ Fakat onun bu tavrının tüm bireylerin aynı temel seviyede olduğu ön kabulüyle hareket etmesi ve ayrıca çoğunlukla somut bir din tasavvuru üzerinden akideyi inşa etmesi inananların tümünü belli bir kalıp üzerinden tanımlamaya götürmektedir. Bu durumun gelişime kapalı bir din anlayışını ve herkesin aynı düzeyde görülmesi gibi sorunlu bir bakış açısını ortaya çıkaracağı açıktır. Buna karşın Selefi tutumun kendi yaklaşımını evrensel bir pozisyonla özdeşleştirilmesi psiko-sosyal açıdan birçok sorunu gündeme getirmektedir. Özellikle bireyin çeşitli faktörlere bağlı olarak yaşamı içerisinde karşılaştığı birçok değişimin onun imanının farklı biçim ve içeriklere sahip olacağını göstermesine rağmen Selefi tutumun söz konusu değişimi dikkate almaması psikolojik bir olgu olarak karşımıza çıkan "iman gelişimi"ni⁹ anlamsız hâle getirmektedir. Bu problemlili tutumun en dikkat çekici yansıması, realiteyle uyumlu olmayan birey ve toplum anlayışıdır. Hem bireysel dinî algılama biçimlerinin çok çeşitliliğini dışarıda bırakarak onları aynı seviyede eşitlemesi hem de kişileri iman gelişiminin ilk evrelerine özellikle somut düşünme biçimine sabitleyerek soyut ve derinlikli din anlayışlarından uzaklaşılmasına neden olması Selefi tavrın realiteyi göz ardı eden bir tutuma sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca ideolojilerden bağımsız bir anlayış biçimine vurgu yapması, bireyin toplum ve kültür içinde hayatı algıladığı gerçeğinin üstünü örtmektedir. Bu yaklaşım, toplum ve kültürden bağımsız bir din anlayışı geliştir-

⁸ Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi...", 73-74.

⁹ J. Fowler'ın "inanç gelişimi kuramı" ve bu kuramın fundamentalizmle ilişkili yönleri hakkında bk. Üzeyir Ok, "Biyografik Anlatıya Dayalı İnanç Gelişimi Biçimleri ve Nicel Ölçümler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 126-134; Abdulvahid Sezen, "İman Gelişimi-Dinsel Fundamentalizm İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Örneği", *DEÜİFD* 28 (2008), 204-209. İman gelişimi ve fundamentalizm arasındaki ilişkiyi araştıran Batı'da ve ülkemizde yapılmış birçok empirik çalışmada iman gelişim seviyesi düşük olan kişilerde farklı nitelikteki fundamentalist tutumların yoğun bir şekilde gözlemlendiği belirtilmektedir. Söz konusu araştırmalar ve araştırmaların bulguları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sezen, "İman Gelişimi-Dinsel Fundamentalizm İlişkisi", 218-226.

menin mümkün olamayacağı gerçeğini devre dışı bırakarak inanan kişiyi geleneğiyle karşı karşıya getirmektedir. Bu durum bireyin toplumsal gerçeklikten uzaklaşmasına ve en önemlisi kendi kültürüne yabancılaşmasına yol açmaktadır.

2.3. Zâhirî/Literal Yaklaşım → Antropomorfik Tanrı Tasavvuru → Tanrı'nın Doğru Bir Şekilde İçselleştirilememesi → Dinî Psikolojik Tatmin Eksikliği → Sağlıksız Dindarlık → Bireysel ve Sosyal Dinî Gerileme

Dinî metinlerin sadece literal anlamlarının kabul edilmesi ile Tanrı'nın özelliklerinin te'vil yapılmadan anlaşılacak istenmesi antropomorfik Tanrı tasavvurlarını ortaya çıkarmaktadır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın tüm yönleriyle ele alınmasını engellerek ona dair derinlikli anlayışların önünü tıkamaktadır.¹⁰ Aynı zamanda Arap dili ve kültürünün özellikleri çerçevesinde anlatılan Tanrı'ya ait özelliklerin literal anlamlarının ötesinde yeni manalarla buluşmasına engel olmaktadır.¹¹ Söz konusu bu yaklaşım biçimi Tanrı anlayışlarına dayalı olarak sağlıklı dinî tutumların önüne geçmekte, inananların Tanrı'yı yakından hissetmeleri ve onunla buluşmalarında ciddi sorunlara neden olmaktadır. Dolayısıyla Din Psikolojisi alanında yoğun bir şekilde ele alınan, kişinin dini daha doğru ve huzur içerisinde yaşamasını sağlayacak sağlıklı Tanrı tasavvurlarının inşa edilmesinde Selefi söylemin bu tavrının olumsuz sonuçlara yol açtığını söylemek mümkündür. Ayrıca bireyler tarafından otoriter din anlayışlarının oluşmasında Selefi tavrın Tanrı'yı ve onun emirlerini doğru bir perspektifle okuyamamasının, buna bağlı olarak sorunlu algılama biçimleri üretmesinin oldukça etki oluşturduğunu özellikle vurgulamak gerekir. Selefi söylemin zâhirî yaklaşımla ele aldığı Tanrı tasavvuru hem duygusal bağlanmayı olumsuz bir şekilde etkileyebilmekte hem de Tanrı'yla kurulan ilişkinin insanın iç dünyasıyla buluşmasına engel olabilmektedir. Bu durum hem dış güdümlü dindarlık yönelimini hem de otoriter Tanrı anlayışlarını ortaya çıkarmaktadır.¹² Selefi düşüncenin bu yaklaşımından top-

¹⁰ Ehl-i re'y ve Selefi düşüncenin Tanrı tasavvurları hakkında bk. Hasan Ocak, "Klasik İslam Düşüncesinde İki Farklı Tanrı Tasavvuru", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (2018), 125-141; Fethi Kerim Kazanç, "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", *X. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, ed. Ramazan Biçer - Süleyman Akkuş (Sakarya: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 107-142.

¹¹ 'Din dili' çerçevesinde Tanrı'nın ve vahyin toplumla ilişkisini göstermesi açısından bk. Latif Tokat, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal* 6/1 (2009), 75-98.

¹² Farklı Tanrı tasavvurlarının özellikleri hakkında bk. Faruk Karaca - Hızır Hacıkeleşoğlu, "Allah Tahayyüleri Ölçeği", *İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54/2 (2020), 67-83. Tanrı tasavvurlarının oluşumunda nasıl kompleks bir yapının var olduğu ve farklı Tanrı tasavvurlarının ruh sağlığıyla ilişkisi hakkında bk. Sebastian Murken, "Tanrı'yla İlişki ve Ruh Sağlığı- Bir Modelin Gelişimi ve Deneysel İncelemesi", çev. Yusuf Macit, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 299-316. W. James, G. W. Allport, E. Fromm ve A. Maslow'un sağlıklı-hasta, iç güdümlü-dış güdümlü, hümaniter-otoriter, kendini gerçekleştiren-gerçekleştiremeyen dindarlık türlerinden faydalanılarak varoluşçu psikoloji anlayışı çerçevesinde Rollo May tarafından geliştirilen "sağlıklı-sağlıksız dindarlık" yaklaşımı için bk. Özer Çetin, *Rollo May Psikolojisinde Din ve Kişilik* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 51-68, 74-82. Fundamentalist tavırlar sebebiyle ortaya çıkan 'kapalı fikrillik' ve 'negatif duygusallık' durumlarını gösteren dindarlığın olumsuz boyutları ve biçimleri

lumsal yapılar ciddi şekilde etkilenecektir. Zira duygu ve derinlikten yoksun bir Tanrı anlayışı, sosyal hayata aynı şekilde yansiyarak kültür ve medeniyetin sadece yüzeysel bir şekilde algılanmasına, sanatsal form ve içeriklerin orada kendine yer bulamamasına yol açacaktır.

Lafızcı anlayışın Tanrı'yı antropomorfik bir tarzda ve buna bağlı olarak daha çok onun aşkın yönüne vurgu yaparak ele alması, insan-Tanrı ilişkisinin kuvvetlenmesini büyük oranda engellemektedir. Tanrı'yı insanla bütünleşmiş bir şekilde ele alan dinî yaklaşımların, içkin bir Tanrı tasavvuruna bağlı olarak insan hayatının tüm yönlerini etkileyeceğini vurgulamak gerekir. Dolayısıyla bu yaklaşımda insanın çok önemli bir konumda bulunduğunu, insanı tanımanın da ancak kişinin kendi anlam dünyasını keşfetmesi ile gerçekleşeceğini, bu sebeple onun içinde bulunduğu değer ve kültür dünyasıyla birlikte var olması neticesinde bireyin kimliğini ve hayatını inşa eden toplumundan koparmayarak ona göre bir dinî anlayış geliştirmesine vurgu yaptığını söyleyebiliriz. Fakat insanın kendi içine yönelmek ve oradan kişinin kendini tanımasıyla birlikte Rabbe giden yeni yollar keşfetmek Selefi düşüncenin öne çıkardığı ve benimsediği bir yöntem olarak karşımıza çıkmamaktadır. Zira Selefi yaklaşımda önemli olan husus, ilahi bir buyruk olarak gelen dinî emirleri sorgulamadan yerine getirerek Allah'a teslim olmaktır; değilse insanın kendi içine yönelmesi neticesinde elde edeceği hakikatler yanıltıcı olabileceği için oraya yönelmek kişiyi yanlış düşüncelere sevk edebilecektir.

Dinî meselelerin çoklu katmanlar ve farklı boyutlarıyla birlikte değerlendirilmesi, İslâm'ın farklı topluluklarda ve ilerleyen zamanlarda dinin farklı yorum biçimlerine kaynak oluşturduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Fakat Selefi zihniyetin dinî meseleleri zâhiri üzerinden ele alması nedeniyle dinî konular statik bir anlayışla ele alınmaktadır. Söz konusu bu yaklaşımın en olumsuz yansıması, dinin özüne doğru yol alınmadığı için zaman içerisinde kendi kendini körelten bir tutum sergilenmesidir. Zira dinî hakikatler hem bireyin tekâmülüne hem de zamana ve kültürel birikime bağlı olarak geliştirilmediği takdirde artık sadece var olanlarla yetinilmek zorunda kalınacak ve onlar da zaman içerisinde tükenip gidecektir.¹³ Bu sebeple Selefi söylemin 7. yüzyıl içerisinde ortaya konulan hakikatlerin ardında yeni bir gelişim göstermemesi hem bireysel hem de sosyal açıdan eksikliklere ve sorunlara yol açmaktadır.

2.4. İman-Amel Bütünlüğü → Katı Ahlâkçı Tutum → Bireysel Dindarlık Biçimlerinin Yok Sayılması → Tek Tıp Dindarlık

İman-amel ilişkisini önceleyen Selefi tutum, bireylerin hangi şartlar içerisinde bir kişilik oluşturduklarını göz ardı ederek özellikle psiko-sosyal realiteyi devre dışı bırakmakta ve herkesin İslâm'ın emirlerini eksiksiz bir şekilde yerine getirme-

hakkında bk. Vassilis Saroglou, "Studying Religion in Personality and Social Psychology", *Religion, Personality, and Social Behavior*, ed. Vassilis Saroglou (New York: Psychology Press, 2014), 7-11.

¹³ bk. Ekrem Demirli, *Şair Sûfler - Mevlana, Yunus ve Niyazi-i Mısrî Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 39-56.

sini talep etmektedir. Fakat bu durum her bireyin aynı özelliklere sahip olduğu varsayımından hareket ettiği için kişisel farklılıkların yadsınması söz konusu olmakta, dolayısıyla bireyleri sınırlandıran ve onların özelliklerini göz ardı eden bu yaklaşım tek hakikatçi bir tutumla bireysel dindarlığın var olan görünümünü yok etmektedir. Tabii bu durum dinî sosyaliteler içerisinde bireyin özgür iradesini ciddi şekilde devre dışı bırakarak herkesin belirli bir anlayışla özdeşleşmesi, daha da önemlisi bireylerin psiko-sosyal açıdan çatışmalarla karşılaşması sonucunu doğurmaktadır. Örneğin, insan için her zaman var olabilecek hata ve günahların psiko-sosyal karakteri tarihi süreç içerisinde görmezden gelinerek bu tür hataları işleyenler büyük günahlarla ilişkilendirilmiş hatta bu tür kişiler tekfir edilerek İslâm dışı olmakla itham edilmiş, tabii buna bağlı olarak şiddetli cezalar uygulanmış ve hatta öldürülmüşlerdir. Dolayısıyla iman-amel bütünlüğüne yönelik ortaya çıkan bu katı ahlâkçı tutumun olayların ardındaki gerçek olguları görememe gibi önemli bir eksiklik barındırdığı ve bu tutumun geçmişte Hâricilik, günümüzde DAİŞ ve Taliban¹⁴ gibi birçok örnekte görüldüğü üzere şiddet eylemlerinin önünü açan bir niteliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Katı ahlâkçı tutum sergilenmesinin arka planında bedavacılar ile adanmış/bilinçli kişilerin birbirinden ayrılması düşüncesi yattığı görülmektedir.¹⁵ Bu tavır yani kendisini adanmış/bilinçli görüp diğerlerinin öyle olmadığını düşünmek, hem kişinin diğer insanlara yönelik olumsuz bir bakışla yaklaşmasına hem de onun kendisini diğerlerinden üstün görme gibi sağlıksız bir kişiliğe sahip olmasına neden olmaktadır. Bu durum ise kişinin kendi inancı ve amellerinden daha ziyade başkalarının dindarlıklarıyla ilgilendiğini göstermektedir. Aynı zamanda bireylerin bu tavır üzerinden kendilerini diğerlerinden ayırması neticesinde karşımıza çıkan önemli durumlardan birisi, kişilerin bu niyetle dinî gruplara katılmasıyla birlikte söz konusu grupların sağlam üyelere sahip olarak yapılarını güçlendirmeleridir. Bu tutumun en dikkat çeken sonucu ise bireylerin inançları gereği yerine getirdikleri dinî emirlerin sağlam bir yapı inşa etmesi neticesinde orada bireysel dinî yaklaşımların kendisine yer bulamaması olduğu ifade edilebilir. Zira grup içerisinde her dinî emrin herkes tarafından aynı şekilde benimsenmesi ve eksiksiz bir biçimde yerine getirilmesi orada tek tip bir dindarlık ve insan modelini gündeme getirecektir.

2.5. Aklın Dinî Konuları Kavrayamayacağı → Dogmatizm → Fanatizm → Araçsal Akıl → İdeolojik Dinî Meşruiyet → Otoriter Dinî Yapılar → Çatışma

Diğer faktörlerin yanı sıra bilişsel ve entelektüel bir süreç olmaksızın imanın sağlıklı bir şekilde tam manasıyla gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir. Bu açıdan

¹⁴ DAİŞ ve Taliban'ın din anlayışlarının ve mensuplarının Selefi ve fundamentalist temellere sahip olduğuna dair bk. Sema Baş, *Türkiye'den DAİŞ'e Katılanlar ve Sempatizanları Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Akbarshah Ahmadi, *Dini Tarihi ve Sosyolojik Boyutuyla Taliban Hareketi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

¹⁵ bk. Laurance Iannaccone, "Why Strict Churches Are Strong", *American Journal of Sociology* 99/5 (1994), 1180-1211.

rasyonel/sorgulayıcı bir şekilde temellendirilen imanın ortaya çıkardığı toplumsal yansımalar dogmatik olmayacağı için orada dinî baskılar gündeme gelmeyecek ve kapalı bir toplum yapılanması görülmeyecektir. Bu noktada bireysel ve sosyal yapıda gün yüzüne çıkan dogmatik eğilimlerin bu temellendirmenin olmadığı durumlarda artış göstereceğini özellikle vurgulamak gerekir.¹⁶ Akli nakle tabi kılarak dinî meseleleri ele alan Selefi yaklaşım ise, insan aklının hiçbir zaman tek başına doğruları bulamayacağını savunarak akli çoğu zaman geri planda bırakmakta, aklın yalnızca dinin yönlendirmesi çerçevesinde hareket etmesini kabul etmektedir. Böyle bir yaklaşım, felsefi eleştirel düşüncenin dine yönelik sorgulamalarını dinî inançları zedeleyen bir tavır olarak görerek onların dışarıdan bir bakışla incelenmesine karşı durmaktadır. Bu yönüyle Selefi tavrın en önemli yönlerinden biri, onun sahip olduğu inançları herhangi bir tartışmaya açmadan ve bütün eleştirileri göz ardı ederek tam bir teslimiyetle ve körü körüne bir bağlılıkla fanatik bir tutum sergilemesidir.¹⁷ Bundan dolayı kişinin inançlarına sorgulamadan bağlanmasına neden olan fundamentalist eğilimlerden uzaklaşmasını sağlayacak en dikkat çeken unsurlardan birinin entelektüel bilişsel süreç olduğunu özellikle vurgulamak gerekir.¹⁸

Nas merkezli bir bakış üzerinden hayatı anlamak ve düzenlemek isteyen Selefi tutum, nasların sanki tek bir anlaşılma biçimi varmış gibi hareket ederek işin esasını kendi kültürel ve siyasal bakış açılarını naslar üzerinden değerlendirmekte, böylece kendi kişisel ve sosyal yapılarını naslar üzerinden inşa etmeye çalışmaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere nasları kendi hegemonyasını sağlamak üzere araçsallaştıran Selefi tutum, bu yaklaşımıyla kendi inşa ettiği düşünce yapılarının dışında kalan ve farklı yorum biçimleri geliştiren kişi ve grupları ötekileştirerek onlarla din merkezli bir çatışma içerisine girmektedir.¹⁹ Bu durumun sonucunda insanı ilerilere taşıyacak ve geliştirecek olan akıl, sadece belli grupların sahip olabileceği ve başkalarının kullanmasına izin verilmeyen bir pozisyonla özdeşleştirilmektedir.

Özellikle aklın araçsal bir yöntemle sadece mevcut dinî inançları tasdik eden bir yaklaşımla işlev görmesi, işin esasını kişi ve grupların yalnızca var olan kültürel yapıyla sıkı bir şekilde bağlanmasına yol açmaktadır. Bu açıdan dışarıdan bir bakışla hakikatin sorgulanmak istenmemesi, özellikle muhafazakâr bir tutumun önünü açmaktadır. Bu durum inançların olduğu gibi kabul edilmesi sonucunu doğurarak bireyleri bağnaz bir yaklaşımla kendi dinî yaklaşımları içerisine hapsetmektedir. Bu tavır hem iletişimi ortadan kaldırmakta hem de bu inançların başkalarına dayatılmasına neden

¹⁶ Yeşilyurt, “İslam İmanı Fundamentalizmi Destekler mi?”, 769.

¹⁷ Beyazyüz - Alkan - Göka, “Fundamentalizmin Psikolojisi”, 361-362.

¹⁸ Raoul J. Adam, “Relating Faith Development and Religious Styles: Reflections in Light of Apostasy from Religious Fundamentalism”, *Archive for the Psychology of Religion* 30 (2008), 215-219.

¹⁹ Söz konusu fundamentalist tavrın yol açtığı sorunları maddeler halinde göstermesi açısından bk. Vamık D. Volkan, *Körü Körüne İnanç / Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri* (İstanbul: Asi Kitap, 2017), 179. Selefi yaklaşıma dair örnekler için bk. Mehmet Zeki İşcan, “Selefi Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları”, *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer, 2019), 125-144; Selefliliğin önde gelen isimlerinin bir yandan te’vile karşı çıkarken diğer yandan te’vil yaptıklarını gösteren örnekler için bk. Kubat, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, 246-247.

olmaktadır. Dolayısıyla bu kişiler için hakikat olarak kabul edilen şeylerin bir gerçeklik taşıyıp taşımadığı meselesi herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Aynı zamanda kabul edilen inançların bireysel ve sosyal açıdan faydalı olup olmadığının dikkate alınmaması toplumsal açıdan oldukça zarar verici bir mahiyet arz edebilmektedir.

2.6. Kur'an'ın Mahlûk Olmaması → Değişimin Dikkate Alınmaması → Dinî Hükümlerin Modern Hayatla Uyuşmaması → Parçalanmışlık → Dinin Sadece Sosyal Yönüne Odaklanılması → Dinden Uzaklaşma

Kur'an'ın mahlûk olmadığı söyleminden hareketle onun nüzulünün tarihsel boyutunu arka plana atan Selefî tutum, insan hayatının realiteyle doğrudan ilişkisini göz ardı ederek psiko-sosyal değişimleri dikkate almamaktadır. Zira Selefî yaklaşımda, İslâm şeriatı olarak ifade edilen dinî hükümler Peygamber döneminde nasıl gerçekleştirildiyse günümüzde de aynı şekilde uygulanması gerekmektedir. Bu çerçevede özellikle kisas, el kesme cezası, kadının erkeğe kıyasla yarı miras hakkı ve şahitliği, bekâr ve evlilere yönelik kırbaçlama ve recm cezası gibi Kur'an'da yer alan ve Peygamber'in/ashabın uygulamış olduğu cezalar ile geçmiş dönemde İslâm'ın temel hüküm ve ilkelerinden hareketle inşa edilen mezheplere ait fikhî hükümler modern dünyada da uygulanması gereken hükümler olarak kabul edilmektedir. Fakat bu hükümlerin toplumsal ve zamansal değişimi dikkate alınmaksızın her toplumda evrensel bir nitelik arz ettiği söyleminden hareketle uygulanmak istenmesi, modern dönem yaşam şartları ve hukukuyla uyumluluk arz etmemesinden kaynaklanan psiko-sosyal açıdan olumsuz sonuçlar üretmektedir. Bu noktada bu tavrın öne çıkan önemli yönlerinden birisinin, dinin bireysel bir olgu olarak görülmesinden daha ziyade onun sosyal yönünün öne çıkarılması olduğunu vurgulamak gerekir. Selefî yaklaşımda bireysel açıdan kişilerin dinî anlayış ve yaşayışları bu toplumsal hükümler üzerinden inşa edildiği için bu hükümler uygulanmaksızın İslâmî yaşayışın mümkün olamayacağı gibi bir söylemle karşılaşmaktadır. Bu durum ise bireysel dindarlığın geri plana atılarak dinin sadece sosyal yönüne odaklanılmasına neden olmakta ve dinin içsel bir olgu olarak görülmesini engellemektedir. Nitekim Selefî gruplarda yoğun bir şekilde gözlemlenen önemli olgulardan birisi, dinin bireysel bir mesele olmaktan daha ziyade onun sosyal yönünün öne çıkarılmasıdır. Bundan dolayı dinî hükümlerin toplumda uygulanmasını sağlayacak İslâmî yasaların toplumda hâkim olmasını hedefleyen pratiklerin gizli veya açık biçimde ya söylem olarak ya da eylemsel düzeyde yürütüldüğü görülmektedir. Tabii bu yaklaşım toplum içerisinde mevcut devlet yasalarıyla ve yaşam tarzlarıyla bir çatışmayı ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda kişinin hem bireysel olarak dinine tam anlamıyla adapte olamaması hem de içinde yaşadığı toplumla bütünleşmemesi gibi bir parçalanmışlığı gündeme getirmektedir. Söz konusu bu parçalanmışlık bireyin kendisine ve toplumuna yabancılaşması sonucunu doğururken, inancın olumlu etkileriyle bütünleşilemediği için gün yüzüne çıkan huzursuzluk kişinin dininden uzaklaşmasına yol açabilmektedir.

2.7. Dinî Metinler Üzerinden Hayatı İnşa Etme → Hikmet/İnsan Eksenli Dinle Buluşamama → İdeolojik Din İnşası

Kur'an'ın iniş sürecinde vahyin hayata ve insana dokunan bir yön ihtiva etmesi açısından onun aktüel bir özelliğe sahip olduğu görülmektedir. Ancak vahyin iki kapak arasında girmesinden sonra Kur'an'ın hayatla bütünleşmiş yönü arka plana atılarak ayetler incelenen bir metin olarak ele alınmaya başlanmıştır.²⁰ Aynı zamanda ehl-i hadîsin tarihi bağlamdan kopuk rivayet/metin merkezli din anlayışı da Peygamber'in Kur'an'la/hayatla bütünleşmiş yönünü göz ardı etmektedir. Ayrıca dinî metilerin anlaşılmasında akli değerlendirmelerin çoğu zaman dışarıda bırakılması, kişilerin doğru bir şekilde ilahi vahiyle buluşmasının önüne geçmektedir. Bu durum hikmet eksenli, insanın öncelendiği ve evrensel nitelikli düşünme biçimlerinin geliştirilmesini sağlayacak bakış açısının yitirilmesine neden olmaktadır. Nihayetinde ayet ve hadislerin hayatla ilişkisini göz ardı eden Selefî tutum, vahyi ve Peygamber'i hayatla birlikte anlaşılması, yaşanması ve örnek alınması gereken bir olgu olarak görmekten daha ziyade onları hem hayattan bağımsız biçimde anlamaya koyulmakta hem de kendi dünya görüşlerini onaylatmak için bir başvuru kaynağı hâline getirmektedir. Dolayısıyla hayatın tüm yönleriyle bütünleşmiş bir şekilde kendisini göstermesi gereken din, ilk önce kişilerin zihinlerinde inşa olunmakta daha sonra ideolojik bir mahiyete bürünerek hayatla bağına gerçeklikten uzak bir konuma taşınmaktadır. Örneğin, İslâm'ın tevhid ilkesi, hayatın bütüncül bir şekilde yaşanılmasını sağlayan ve tüm Müslümanları birleştiren bir muhtevaya sahip olmasına rağmen tekfirci Selefî yaklaşımda tevhidin içeriği ideolojik siyasi bir anlam üzerinden inşa edilerek ayrıştırıcı bir tavırla çatışmaları ortaya çıkarmakta, sonuçta tevhidin birleştirici yönü tam tersi bir yorumla buluşturulmaktadır. Ayrıca metin odaklı bir din anlayışı temel alındığı için dinin kültürel uygulanma biçimleri bütünüyle bid'at olarak değerlendirilerek toplumsal bütünleşmede oldukça önemli bir yere sahip olan geleneksel halk dindarlığı bir çatışma unsuru olarak görülmektedir.²¹

2.8. Asr-ı Saâdet Dönemiyle Sınırlı Kalma → 7. yy. Arap Toplumuyla Özdeşleşme → Yerel/Kültürel Unsurlardan Arınma → Yabancılaşma

Selefî söylem, İslâm dinini bütünüyle sadece 7. yüzyıla ve onunla birlikte özdeşleşen ilk dönem İslâm toplumlarında somutlaşan Arap kültürüne has kalmaktadır. Dolayısıyla bu tür bir yaklaşımda İslâm'ın en iyi yaşandığı dönem, sadece örneklik teşkil eden ilk dönem İslâm toplumu olmaktadır. Bu sebeple Müslüman toplumlar İslâm'ı en iyi şekilde yaşamak istiyorlarsa 'Asr-ı saâdet' olarak isimlendirilen bu altın çağa yönelmeli, o dönemden sonra ortaya çıkan bozulmuşluklardan uzaklaşmalı, saflaşarak Peygamber'in yaşadığı dinî hayatı kendisine rehber edinmelidirler. Bu söylem irdelendiğinde, burada yerel ve kültürel unsurların dışarıda bırakıldığı, zamanın değişimine bağlı olarak meydana gelen değişikliklerin hep geçmiş üzerinden değerlendirildiği görülmektedir. Bu doğrultuda İslâm'ı yorumlayan Selefî yaklaşım-

²⁰ Öztürk, "Zâhirî-Literalist Anlayışın...", 298-299.

²¹ bk. Halil Aydınalp, "Bir Karşıt Kültür Unsuru Olarak Türkiye'de Çağdaş Tekfircilerin Dini Hayata Bakışı ve Anlamları", *Toplum Bilimleri* 7/14 (2013), 30-38.

lar, İslâm'ın tek bir evrensel hakikatinin olduğunu iddia etmektedirler. Fakat bu bakış açısında dikkat çeken en önemli husus, İslâm'ın zaman içinde kendisini geliştirerek toplumlara, kültürlere adapte olmasının ve çağlara ait sorunlara yeni çözümler üretmesinin göz ardı edilmesidir. Selefi düşüncenin muhafazakâr bir tutum takınarak özellikle Arap kültürüyle iç içe girmiş din anlayışını savunduğunu, buna mukabil mevâlinin re'yci bir yaklaşımla felsefe, kelâm ve tasavvuf üzerinden kendi kültürü ve eski inanışlarıyla birlikte dine yaklaşımını ciddi şekilde eleştiriye tabi tuttuğunu görmekteyiz.²² Dolayısıyla Selefi yaklaşım İslâm'ın farklı kültürlerle temasını hep İslâm'ın Arabi yönünü dikkate alarak değerlendirmekte; bu nedenle diğer kültürlerin İslâm'a yönelik yaklaşımlarını dini tahrif edici bir durum olarak kabul etmektedir. Bu tavır, bireylerin içindeki buldukları ve yaşadıkları kültürle ideal olarak sunulan toplumsal yapılanma arasında ciddi bir karşıtlık üreterek bireylerin kendi toplumlarına yabancılaşmalarına yol açmaktadır.

2.9. Dilin Kutsanması → Dinin Yerel Üzerinden Evrenselleşememesi → Dinin Rasyonel Yönünün Arka Plana Atılması → Sağlıksız Dinî Formlar

Selefi yaklaşım “*Dil, varlığın evidir.*” sözünün ima ettiği anlamı görmezden gelerek dine ait birçok unsuru sadece Arap dili üzerinden inşa etmektedir. Bu durum aslında İslâm'ın varlığını sadece Arap toplumuyla özdeşleştirmekte, dolayısıyla değişen zamanın ve toplumun ruhuna uygun insanın kavrayacağı şekilde İslâmî bir yenilik getirememekte, canlılık üretememektedir. Dinî konuların her toplumun kendi anlam dünyasından damıtılarak inşa olunan kavramlarla anlatılmaması ve o dile bağlı sembol/metaforlarla bütünleştirilmemesi sebebiyle İslâm'ın yerel bir anlayış ve form üzerinden yeniden hayat bulması mümkün olmamaktadır. Bu durumda dinin sabit bir formu -ki onun da hayatın olağan değişimine bağlı olarak ortaya çıkan sosyo-kültürel gelişimden uzak biçimde sadece ilim dünyasından hareketle inşa olunan bir dil üretimi olduğunu söyleyebiliriz- farklı toplum ve zamanlara aynen aktarılarak İslâm'ın yerel/kültürel tezahürleri dışarıda bırakılmaktadır. Sonuçta bu formla birlikte İslâm'ın yerel bir anlayış üzerinden evrensel yönü kendisini açığa çıkaramamaktadır. Bu durumun en olumsuz yansıması, dinin farklı bir dil evreniyle buluşması neticesinde ‘dinin dil ile özdeşleştirilmesine’ bağlı olarak dinî ritüellerin gerçekleştirilmesinde sadece ritüalistik formun ve/ya dinin duygu boyutunun öne çıkarılarak rasyonel bir şekilde anlaşılabilen ve temellendirilemeyen bir etkinin karşımıza çıkmasıdır. Bu durum ise dinin asıl mesajının arka plana atılarak dinin doğru bir yaklaşımla anlaşılması ve yaşanmasına katkı sağlamayan ritüellerle bütünleşmesi sonucunu doğurmaktadır.

2.10. Tarih ve Geleneğe Karşı Duruş → Felsefe ve Kültür Karşıtlığı → Kültürel Çatışmalar

Selefi ideolojinin tarih ve geleneğe radikal biçimde reddi mirasçı bir tutumla yaklaşması, kültürel ve sanatsal birçok eserin anlamsızlaşmasına ve felsefi bilimsel biri-

²² Evkuran, “Bir Kriz Teolojisi...”, 74-75.

kimin yok sayılmasına neden olmaktadır. Ayrıca Selefliliğin 'saf din' algısı, her türlü kültürel yorumu ve çeşitliliği reddettiği için ortaya çıkan bu kültür karşıtlığı²³ toplumsal açıdan gelişmiş bir yapının gün yüzüne çıkmasını engellemekte ve sosyal çatışmalara zemin hazırlamaktadır. Aynı şekilde modern Selefi grupların ilk dönem İslâm toplumundan hareketle inşa ettikleri İslâmî yapılanma biçimini ideal bir yapı olarak görmesi²⁴ ve bu yapılanmayı özellikle Batı'ya karşı konumlandırması çok ciddi bir kutuplaşmayı karşımıza çıkarmaktadır. Bu durum Batı'nın siyasi ve kültürel hegemonyasına karşı bazı yönlerden doğru ve yararlı tavır ve uygulamaları ortaya çıkarmış olsa bile çoğu zaman ona dair her ne varsa reddedilmesine yol açarak Müslümanları sadece kendi kültürlerine hapseden, insanlığın her türlü evrensel birikiminin dışarıda bırakıldığı içe kapanmış/daraltılmış bir alanda hareket etmelerine neden olan bir anlayışla buluşmaları sonucunu doğurmaktadır.

2.11. Post/Modern Sorunlara Geçmiş Üzerinden Çözüm Arama → Anakronizm → Tepkisel Tavr → Realiteden Kopuş → Kötümser Yaklaşım

Sosyal ve siyasi baskılar/despotizm, devlet yönetimindeki yozlaşma, ekonomik yoksunluk/eşitsizlikler, hegemonik yönlendirmeler, toplumsal krizler gibi bireylerin hayatını doğrudan etkileyen faktörler ile Batı dünyasıyla özdeşleşen sömürgecililiğin siyasi uzanımları ve modernleşme-küreselleşme sonucunda ortaya çıkan hızlı sekülerlik biçimleri gibi makro düzeyde karşılaşılan problemler Müslümanları çeşitli çözüm arayışlarına yönlendirmektedir.²⁵ Bu çerçevede Selefi yaklaşım, Müslümanların içinde buldukları büyük sorunların kaynağını modern dünyanın bizzat kendisinde görmekte ve çözümü de geçmişe dönerek düzelterebileceğini iddia etmektedir. Geçmiş günümüze taşıyarak huzura kavuşacağını savunan Selefi söylemin bu noktada iki temel hata üzerinde bulunduğu görülmektedir: Birincisi, Müslümanların geri kalmışlığını ahlâk, adalet ve gelişmişlik üzerinden değil de dinî emirler üzerinden anlamaya çalışmaktır. Bu yaklaşım günümüz dünyasını ve içinde yaşanan sosyal yapıyı okuma başarısını gösteremediği için çözümün de yanlış bir yerde aranmasına yol açmaktadır. İkincisi, geçmiş günümüz üzerinden okuyan anakronik bir bakışla meselelere yaklaşmaktır. Anakronik yaklaşım çerçevesinde meselelere odaklanan Selefi tutum, toplumların kendi içindeki tarihsel konumlarını dikkate almadığı için getirilen çözüm önerileri de çağın gerçekleriyle uyuşmayan çözüm arayışlarını gündeme getirmektedir. Aynı zamanda bu durum, düzeltilemeyen birçok sorunun var olduğunu ima ederek hayata umutla bakılmasını engelleyen bir bakış açısını karşımıza çıkarmaktadır. Bu yaklaşımın her yönden çok ciddi psiko-sosyal olumsuz sonuçlar doğurması kaçınılmazdır. Nihayetinde kişiler içinde buldukları bu durumdan kurtulmak ve onu düzeltmek için tepkisel bir yaklaşımla hem psikolojik olarak normal dışı bir karaktere bürünebilmekte hem de sosyal-siyasal açıdan radikal-militan tutumlara yönelebilmektedir. Bu durumun en kaçınılmaz sonucu, öncelikle küresel

²³ Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi...", 75, 81.

²⁴ İşcan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem", 7.

²⁵ Hasanov, "Dinî Fundamentalizmi Ayakta Tutan Temel Faktörler", 241-258.

ve yerel yönetimlere karşı ideolojik temelli bir din anlayışı üzerinden siyasal bir duruş sergilenmesi daha sonra mevcut yapının içerisinde alternatif bir yaşam biçiminin inşa edilmeye çalışılmasıdır.

Örneğin, Müslümanları intihar eylemlerine sürükleyen en önemli faktörler arasında, sosyal ve siyasal dinamiklerin baskısı altında kalan bireylerin bu duruma bir tepki olarak toplumsal gerçeklikten uzak seçmeci bir tavırla literalist bir yaklaşım üzerinden kendilerine dinsel bir meşruiyet aramaları ve böylece inşa edilen dinî idealizm üzerinden güdülenmeleri yer almaktadır. Ayrıca nihai kurtuluşun cennette olacağı söyleminin bu noktada kişilerin eylemlerini motive eden en önemli etkenler arasında yer alması,²⁶ dünyadan çok ahiretin öncelenmesi konusunun ne kadar ehemmiyet arz ettiğini bizlere göstermektedir. Ahiretin öne çıkarılıp dünyanın değersizleştirilmesi, bu dünyanın inananlar tarafından imar edilmesi düşüncesini arka plana atarak yaşanan hayatın önemini geri plana itmektedir. Tabii bu durum ahiretin öncelenmesi sebebiyle hakıyla bu dünyada var olunamamasına ve varlık gösterilememesine neden olmaktadır. Bu açıdan dinî inançların/metinlerin sosyal ve siyasal etkenler tarafından yönlendirilmesi hususu göz önünde bulundurulduğunda, Selefi grupların oluşmasına yol açan sosyal etkenlerin onların dine yaklaşımlarını belirleyen temel bir niteliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

2.12. Bid'at Karşıtlığı → Muhafazakâr Tutum → Konjonktürel Yapının Korunması → Dinî Gruplar Arası Çatışma

Bid'atların reddi, dinin safiyetini koruma gibi bir endişe üzerinden gün yüzüne çıkmış olsa da bu durum inşa edilmiş geleneksel dinî yaşam tarzlarının muhafaza edilmesi gibi bir sonucu da doğurmaktadır. Aynı şekilde Kur'an ve Sünnet'in dışında bir bilgisel kaynağın reddedilerek Selefi imam/liderlerin kendi görüşlerini bu iki kaynak üzerinden inşa etmeleri de hakikat tekerciliğini ortaya çıkararak İslâm'ın bu kişilerin kapalı grup anlayışları ve yapılanmalarıyla özdeşleştirilmesi gibi bir durumu karşımıza çıkarmaktadır.²⁷ Bu noktada hem inanç hem dinî yapı üzerinde sınırların net bir şekilde çizilmesi, bir yandan inançların zedelenmesini engellemekte diğer yandan mevcut dinî yapının sağlamlaştırılmasını sağlamaktadır. Bunun sonucu olarak grup içi bütünleşme tam anlamıyla inşa edilebilmektedir. Dolayısıyla burada dinin temel kaynaklarına dayanma ya da onları koruma duyarlılığının arka planında mevcut toplumsal yapının mahafazası gibi çok önemli bir sosyolojik etkenin var olduğu görülmektedir. Bu durum insanlara din olarak benimsetilmeye çalışılan konuların aslında onları manipüle etme gibi bir araca dönüşebileceğini göstermesi sebebiyle inananların sağlıklı bir dinî anlayışla bütünleşmelerini ciddi şekilde sorunlu hâle getirmektedir. Aynı zamanda hem dini koruma adına gerçekleştirilen bid'at karşıtlığı üzerinden gruplar kendilerinde diğerlerine yönelik bir saldırı hakkı görmekte hem de kapalı grup anlayışının ürettiği karşıtlık

²⁶ Halil Aydınalp, "İntihar Eylemlerinde Dinin Anlamı ve Sınırları", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009), 129-146.

²⁷ İşcan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem", 7.

duyguları Müslüman birey ve grupların birbirleriyle mücadelelerine yol açmaktadır. Bu tutumlar neticesinde toplumsal bütünleşme bu durumdan ciddi anlamda zarar görmektedir. Hatta Müslümanların birlik oluşturarak güçlü bir yapı oluşturmaları gerekirken, söz konusu yaklaşım onların birbirleriyle daha fazla çatışma içerisine girmelerine neden olmaktadır.²⁸

2.13. Tek Hakikatçi Söylem → Fırka-i Nâciye Yaklaşımı → Dinî/Grupsal Tekelcilik → Karşıtlık → Çatışma → Araçsallaştırılan Grup Bağlılığı

Selefi düşüncede yoğun şekilde tek hakikatçi bir söylemin izlerini görmek mümkündür. Burada her şeyi siyah/beyaz olarak algılayan ve kendisiyle diğerlerini dışlayıcı bir yaklaşımla keskin bir şekilde ayıran fundamentalist bir tavır karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada dikkat çeken husus, temel inanç konularındaki benzerliklerin göz ardı edilerek onların dışındaki küçük farklılıkların abartılması ve buradan hareketle grupların kendilerini inşa etmesidir.²⁹ Bu açıdan birçok dinî grup kendilerini diğerlerinden ayıran inançlarını öne çıkararak ve çoğu zaman kendilerini fırka-i nâciye olarak görerek öteki grupların yanlış bir dinî yaklaşım ve yapılanma üzere olduklarını kabul etmektedirler. Dinî partikülarizm olarak da ifade edilebilecek dinî tekelcilik, hakikatin sadece belli bir gruba ait olduğu düşüncesinden hareketle inşa olunmaktadır. Bu partikülarist anlayışın en önemli yönünün onun karşıtlık üzerine kurulması olduğu söylenebilir. Bu durum gruplar arası kutuplaşmalara yol açarak çatışmaları körüklemektedir. Dinî tekelciliğin en ciddi olumsuz sonuçlarını hoşgörüsüzlükten kaynaklanan tutumların zaman içerisinde fanatizme dönüşmesinde ve daha sonra hayatın sadece belli bir perspektifle algılanması neticesinde kendi dışında var olan bir hayatın anlamsız olarak kabul edilmesinde görebiliriz. Bu durum, absolütist karakterli dinlerin partikülarist din anlayışlarında ve kapalı grup yapılarından kaynaklanan bağlılıklarda yoğun bir şekilde gözlemlenmektedir. Karşıtlık düşüncesinin çatışmalara sebebiyet veren temel bir tutum olması, hakikat tekelciliğini aslında oldukça tehlikeli bir silaha dönüştürmektedir.³⁰ Ayrıca meydana gelen çatışmalar büyük-grup kimliğinin görünmeyen tarafını gün yüzüne çıkararak hem grup yapısını sağlamlaştırma işlevi görmek hem de müntesiplerin grupları için büyük fedakârlıklar yapmalarını sağlamaktadır. Bu durum inşa edilen bağlılığın araçsallaştırılmasını dolayısıyla grup üyelerinin çeşitli amaçlar için kullanılmaları gibi çok ciddi bir sonucu ortaya çıkarabilecektir.³¹

²⁸ Örneğin çoğu Selefi düşünceye sahip olan Britanya'daki İslâmî grup ve akımların birbirlerine dışlayıcı bir tutumla yaklaşmaları ve bu nedenle ülkede birlik oluşturamamaları hakkında bk. Aydın Bayram, "Büyük Britanya'daki İslâmî Akımlar", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2015), 410.

²⁹ bk. Frank Summers, "Fundamentalism, Psychoanalysis and Psychoanalytic Theories", *Psychoanalytic Review* 93/2 (2006), 329-352.

³⁰ Kirman, "Hakikat Tekelciliği ve Dinî Partikülarizm", 332-334.

³¹ bk. Vamik Volkan, "Large-Group-Psychology in Its Own Right: Large-Group Identity and Peacemaking", *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 10/3 (2013), 210-246.

Herkesi sevgiyle kuşatan bir dil kullanımı tüm insanları kapsayan bir dinî perspektif geliştirilmesini mümkün kılmaktadır. Ancak Selefî ve tek hakikatçi söylemler daha çok sevgiyi kendi tekellerine alacak şekilde bir tutum inşa ettikleri için buradan evrensel bir sevgi ve hoşgörünün neşet etmesi mümkün görünmemektedir. Burada ‘insanı sevmek’ yerine sadece kendi inanç mensuplarının ya da ideolojilerin sevilmesine öncelik verilmesi, herkese sevgiyle yaklaşılmasını önleyerek toplumsal açıdan insani ilişkilerin zedelenmesine yol açmaktadır. Zira artık kişiler birbirlerine insan oldukları için değil, inanç ya da ideolojileri için bağlanmaktadırlar. Bu durum dinî grupların tüm inanç mensuplarını ya da tüm ideolojileri kucaklayan çoğulcu bir yapının inşa edilmesine engel olmakta, aynı zamanda gruplar arası çatışmalara kaynak oluşturmaktadır. Ayrıca dinin doğru anlaşılması için dinin ana kaynaklarına dönerek ve Peygamber’in ve ashabin örnek uygulamalarından hareketle çağdaş dünyaya projeksiyon sunabilecek ilmi araştırmaların Selefî düşüncenin bu özelliklerinden dolayı olumsuz bir yaklaşımla değerlendirilmesi gündeme gelmektedir. Artık geçmiş/gelenek üzerinden dinî hayatın İslâmî temeller üzerinden yeniden inşasını sağlamak amacıyla gerçekleştirilen araştırmalar özellikle Selefî gruplarda gözlemlenen bu olumsuz özellikler sebebiyle insanlara umut vermek yerine onları farklı korkularla karşı karşıya bırakmaktadır.

2.14. Dinî Bilginin Mutlaklaştırılması → İletişimsel Bilginin Reddi → Kapalı Grup Yapılanması

Epistemolojik açıdan bireysel bir yaklaşımla bilginin üretilmesi, insan olmaktan kaynaklanan sebeplerle mutlak bir kesinlik taşımamaktadır. İnsanın bilgi edinmesini etkileyen birçok faktörün var olması, bireysel olarak elde edilen bilgilerin tek başına hakikati yansıtmayacağını anlatmaktadır. Bundan dolayı bilginin kapsayıcı bir biçimde hakikatle buluşabilmesi için bireyler arası bir yaklaşımla ele alınması kaçınılmaz bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir bireyin elde ettiği bilgi, diğer bir kişinin elde ettiği bilgiyle buluşacak ve böylece bilgi daha şümulü bir hâle gelecektir. Bu noktada ‘ben ve diğerleri’nin ilişkisi kapsamında ortaya çıkan ‘kişiler arası iman gelişimi’ olgusu³² göz ardı edilmemelidir. Fakat Selefî gruplar fanatik bir tutumla kendi inanç ve ideolojilerinin dışındaki bilgileri dikkate almadıkları için sadece kendi dar alanları içerisinde bilgiyi ele almakta dolayısıyla kapsamlı bir düşünce inşa edememektedirler. Tabii ki bu durum sosyal yapıyı doğrudan etkileyen bir yön ihtiva ettiği için bilginin üretiminde tüm grupları kapsayan bir yaklaşım sergilenmesinin oldukça önemli bir mesele olduğunu vurgulamak gerekir.

2.15. Kültürel İnşaya Karşı Duruş → Dar ve Sığ Yaklaşım → Önyargı → İletişimin Kopması → Ötekileştirme ve Ayrımcılık → İnsanlıktan Uzaklaştırma → Baskı ve Şiddet

Kültürün sosyal yapıda var olan diğer yapılarla birlikte inşa edildiğini göz ardı eden hatta buna karşı çıkan Selefî söylemler, dar ve sığ bir tutumla değişimi ve yeni-

³² Sezen, “İman Gelişimi-Dinsel Fundamentalizm İlişkisi”, 204-207.

liği gündeme getiren yaklaşımları eleştiriye tabi tutmaktadırlar. Bu açıdan Selefi gruplarda gözlemlenen köktencilik, kültürün ve sanatın gelişen yeni yüzlerine karşı çıkararak özgürlük karşıtlığı üzerinden bir tutum takınmaktadır. Bu durum, taassubun öne çıktığı, önyargılı, iletişime ve eleştiriye kapalı tutumlara yol açarken karşılıklı konuşmayı, müzakere ve tartışmayı engellemekte, nihayetinde kültür gelişiminin önüne set çekmektedir. Bunun sebebi katı bir subjektivizmle yorumların mutlaklaştırılması ve kabul edilen kalıplar üzerinden tüm toplumun inşa edilmek istenmesidir. Bunun sonucunda diğer yorumlar kategorik bir genellemeyle ve indirgemeci bir tutumla dışlanmakta, küçümsenmekte, reddedilmekte ve ötekileştirilmektedir. Bu durumun en olumsuz sonucunun ayrıştırıcı bir tavır sergilenerek karşıdaki kişi ve grupların sapkın olarak görülmesi olduğunu vurgulamalıyız. Buna bağlı olarak karşı düşünceye sahip olanlar tekfir edilmekte ve mürted olarak görülmektedir, daha sonra ise insanlıktan uzaklaştırma tutumuyla karşı karşıya bırakılarak baskı ve şiddete maruz bırakılmakta hatta öldürülmektedir.³³

Selefi söylemde herkesi ve her şeyi kuşatan bir din anlayışının var olmadığı görülmektedir. Bütünlükçü bir perspektif geliştirmeyen Selefi düşünce, kuşatıcı ve kapsayıcı söylemlere yalnızca sıcak bakmamakla kalmayıp bu görüşleri savunan yaklaşımları da sert bir şekilde eleştirmekte, bu gruplara yönelik ötekileştirici bir tutum içerisine girebilmektedir. İslâm'ın tevhid ilkesi gereğince hareket etmesi beklenen Müslümanlar tüm inananların birlikte hareket ettiklerinde bir ümmet olacaklarına inanmaktadırlar. Fakat Selefi gruplar bir olmaktan ve bütünleşmekten daha ziyade ayrıştırıcı bir yaklaşımla insanları kendilerinden uzaklaştırmaktadırlar. Dolayısıyla bu üslup ve yöntemlerle birbirleriyle etkileşime giremeyen bireyler birbirlerini tanıyamamakta, sevgiyi inşa edememekte ve bir olamamaktadırlar.

2.16. Dinî Otoriteleri Kutsallaştırma → Kurumsallaşan Dinî Yapı → Dinsel Meşruiyet → Dinî Ortodoksi → Bireyselliğin Sonlanması

Selefi yaklaşımda insan psikolojisinin ve sosyal hayatın sürekli olarak değişen yönü görmezden geldiği için bireysel ve toplumsal sorunlar, ayrıca evrensel bir pozisyonda değerlendirilen Selef-i sâlihînin söz ve uygulamaları literal bir okumaya tabi tutularak çoğunlukla geçmiş üzerinden çözümler bulunmaya çalışılmaktadır. Tabii bu durum zaman içerisinde değişen insanın geçmiş odaklı yaşamasına ve sosyal yapıdaki büyük değişimlerin de sağlıklı bir şekilde düzenlenememesine neden olmaktadır. Dinî gruplar dinlerin zaman içerisinde kurumsallaşan beşerî yönünü değiştirilmesi mümkün olmayan bir din gibi algılayarak ona kutsallık atfetmektedir. Fakat bu yaklaşım var olan dinî yapıların sorgulanmasının ve eleştirilmesinin önüne geçerek meşruiyetini sadece kendinden alan bir ortodoksi kurmaktadır. Bunun neticesinde var olan dinî yapıların bir düzen ve istikrar taşıdığı iddia edilerek korumacı tutumlarla bireysel düşünüş ve özgür-

³³ Kirman, "Hakikat Tekelciliği ve Dinî Partikülarizm", 334-341; Acar, "Radikal Selefi Zihniyete Bir Reddiye", 167-171; İslâm tarihindeki örnekler için bk. Mehmet Azimli (ed.), *Müslümanların Engizisyonu I / Ölümcül Kovuşturmalar* (İstanbul: Mana Yayınları, 2019).

lüklerin kısıtlandığı görülmektedir.³⁴ Ayrıca kendilerini seçmeci ve indirgemeci bir yaklaşımla kurgusal bir geçmiş üzerinden temellendiren ve oradan kendilerini araçsal bir bakışla meşrulaştıran³⁵ siyasal yapıların otoritelerinin tahkim edilme işlemi de böylece gerçekleştirilmektedir. Nihayetinde inşa edilen dinî yapıyla bütünleşen inananlar bireysel kimliklerini yitirmeleriyle birlikte kendilerini gruplarıyla, liderleriyle ve kutsal metinleriyle özdeşleştirerek grup merkezli yaklaşımla benliklerini inşa etmek zorunda kalmaktadırlar.³⁶

2.17. Tebliğ Misyonu → Bireysel Dinî Gelişimin Sekteye Uğraması → Kişiler Arası İlişkilerin Bozulması

Bireyler kendi dinî gelişimlerine odaklanmak yerine başkalarının kusurlarıyla ilgilendikleri için bu durumda şu iki olgunun önemli bir sonuç olarak karşımıza çıkacağını vurgulamak gerekir: Birincisi, kişinin kendisine odaklanmasını sağlayacak içsel sorgulama biçimi daha az etkin hâle getirilecektir. Hatta zamanla kişinin kendisini hakikat olarak görebileceği yönünde bir algılama biçimi görülebilecektir. Zira başkalarına “emir bi'l-marûf nehiy ani'l-münker” yapılırken öncelikle kişinin hem bilgisel hem ahlâkî düzeyde belli bir yetkinliğe sahip olması gerektiği gibi bir izlenim söz konusu olacaktır. İkincisi, başkalarının olumsuz bir bakış üzerinden değerlendirilmesine yol açacak algı biçiminin ortaya çıkmasıdır. Bu durumda insanların hem inanç hem de ahlâkî yönden eksikliklerini aramaya çalışmak kişiler arası sağlıklı iletişimi olumsuz bir şekilde etkileyebilecektir. Örneğin, Selefi bir grup olan Tebliğ Cemaati'nin mensupları, kendilerine ait belirli ilkeler üzerinden insanlara İslâm'ı anlatmak ve onları değiştirmek için diyar diyar gezmeyi kendilerine görev bilirken;³⁷ sûfîler ise ilahi aşkın yeryüzündeki tezahürlerini gözleyebilmek, kendilerini olgunlaştırabilmek, dolayısıyla aşk ve cezvelerini artırıp başka insanlara da aşılatabilmek için sık sık seyahat etmişlerdir.³⁸ Bu iki yöntem arasında büyük bir farklılık olduğu açıktır.

2.18. Ümmetçilik Anlayışı → Tebliğ Faaliyetleri → Müslüman Toplumlarda Tek Tip İnanç ve Dinî Yapı → Müslüman Olmayan Toplumların/Devletlerin İslâmleştirilmesi → Çoğulcu Yaklaşımların Sonlanması

Selefi gruplarda dikkat çeken hususlardan biri, ümmetçilik anlayışının da etkisiyle tebliğ faaliyetlerinin daha çok Müslümanlara yönelik gerçekleştirilmesidir. Burada farklı İslâmî inanışlara sahip olan gruplarla söz konusu farklılıklara rağmen birlik olmak yerine onların aynı inanış ve dinî yapı içerisine dâhil edilmeye çalışılması gibi bir tutumla karşılaşılmaktadır. Dolayısıyla ümmetçilik anlayışının arkasında yer alan

³⁴ Kirman, “Hakikat Tekelciliği ve Dinî Partikülarizm”, 334-335.

³⁵ Evcuran, “Bir Kriz Teolojisi...”, 77-78.

³⁶ Beyazyüz - Alkan - Göka, “Fundamentalizmin Psikolojisi”, 370.

³⁷ Tebliğ Cemaati'nin temel ilkeleri ve farklı ülkelerdeki geniş yapılanması hakkında bk. Sukron Ma'mun, “Tablighi Jamaat: An Islamic Revivalist Movement and Radicalism Issues”, *Journal of Islamic and Social Studies* 5/2 (2019), 145-159.

³⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Süfliğine Bakışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 119.

bu olumsuz tutumun ve buna dayalı olarak gerçekleştirilen tebliğin hem bireyler hem de dinî gruplar arasında birleştirici bir yöntemle yapılmamasından kaynaklanan farklı düzeylerde kendisini gösterecek sosyal çatışmalara yol açacağını belirtmek gerekir. Ayrıca farklı din mensuplarına gerçekleştirilen tebliğlerin akli bir delillendirmeden daha ziyade daha çok fideist bir yaklaşımla gerçekleştirilmesi, hem tebliğ edenin amacını başarılı bir şekilde yerine getirememesine hem de karşısındaki kişiyi duygusal bir iknadan hareketle dine davetin baskıcı bir karakter arz etmesine neden olabilecektir. Bu durumda hem iletişim biçiminin anlamsızlaşması hem de zarar görmesi söz konusu olacaktır.

Müslüman olmayan ülkelerde özellikle Batı dünyasında gerçekleştirilen bazı tebliğ faaliyetleri derinlemesine incelendiğinde, burada sadece kişilerin bireysel olarak Müslüman olmasının hedeflenmediği, aynı zamanda ondan daha önemli bir amacın Selefi düşünceye bağlı bir İslâm toplumunun inşası olduğunu özellikle vurgulamak gerekir. Bu tutum, söz konusu ülkelerde tebliğ faaliyetlerinin sorgulanması ve bu faaliyetleri gerçekleştiren kişilerin topluma/devlete karşı iyi niyetli olmadıkları yönünde bir bakışı ortaya çıkarabilmektedir.³⁹ Bu noktada vurgulanması gereken en önemli husus, Selefi yaklaşımda bireysel bir din anlayışının tasvip edilmemesi sebebiyle tebliğ faaliyetlerinin topluma/devlete yönelik bir strateji geliştirmek zorunda kalmasıdır. Bu durum toplumsal yapının öncelenmesi nedeniyle bireysel dindarlığın önemsenmemesi ve karşı çıkılmasına yol açmaktadır. Tüm bu tutumlar neticesinde karşımıza çıkan en ciddi sonuç hem Müslümanların hem de farklı inanç mensuplarının aynı toplum içerisinde çoğulcu bir yaklaşımla bir arada var olamamasıdır.

2.19. Dârülharp Söylemi → Radikalizm → Şiddete Başvurma → Grup İçi/Grup Dışı İslâmofobi

Özellikle modern dünyanın seküler siyasal yönetim biçimlerine tepki göstererek ideolojik kavramsallaştırmalar üzerinden kendi metinlerini inşa eden Selefi gruplar, İslâm toplumlarında devlet yönetimini temel bir problem olarak görmektedirler. Buna bağlı olarak öncelikle devlet yapılarını daha sonra tepeden inmece bir tavırla tüm toplumsal yapıyı köklü bir değişime tabi tutarak onları İslâmîleştirme yolunda çeşitli eylemlere başvurmaktadırlar. “*Cahiliye toplumu*”, “*Rabbanî metot*”, “*tevhidî öncü cemaat*”, “*dârülsîlâm/dârülküfür*” ve “*cihat*” gibi kavramların aşırı yorumlara tabi tutularak ideolojik bir yaklaşım çerçevesinde kullanılması neticesinde âdeta toplumun tümünün tekfirle itham edilmesi, devletle ve halkla karşı karşıya kalınması sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bu kapsamda birbirinden farklı metotlara sahip olan İslâmî gruplar söz konusu olsa da burada özellikle Selefi düşünceden beslenen radikal fundamentalist hareketlerin gerçekleştirdikleri şiddete dayalı eylemler dikkat çekmektedir.⁴⁰ Söz konusu bu eylemler farklı inanışlara sahip olan grupların bir arada yaşa-

³⁹ Susanne Olsson, “Proselytizing Islam - Problematising ‘Salafism’”, *The Muslim World* 104 (2014), 193.

⁴⁰ Söz konusu grupların özellikleri ve faaliyetleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Ali Büyükkara, “Günümüzde Seleflilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, *Tarih ve Günümüzde Seleflilik*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Çınar Matbaası, 2014), 485-524.

masını ve birlikte var olmasını engellemektedir. Bu ortamda bırakın farklı dinlerin ve inançların bir arada yaşamasını, birbirinden farklı niteliklere sahip olan Selefi grupların dahi birbirlerinin varlıklarına tahammül ederek ortak bir yapıda bulunması mümkün değildir. Çünkü bu tutumların açığa çıkmasını tetikleyen fanatizm ve özellikle karşıtlık üzerinden inşa olunan radikalizm farklı olanın her zaman dışarıda bırakılması sonucunu doğurmaktadır. Nihayetinde tüm bu tutumlar hem Müslüman toplumlarda bir korkuya yol açmakta hem de dünya genelinde bu gruplar üzerinden İslâmofobinin oluşmasına neden olmaktadır.⁴¹

2.20. Ataerkil Dinî Söylem → Kadın Üzerinden Sosyal Dinî Hayatın Açıklanması → Kadına Yönelik Cinsiyetçi Bir Tutum Sergilenmesi → Kadının Sosyal Hayattan Geri Plana İtilmesi

İlk dönem ataerkil toplum yapılanmasının dinî alandaki yansımalarını⁴² kendisine model alan Selefi düşünce, o zamanın özelliklerine bağlı olarak ortaya çıkan sosyal yapılanma biçimini evrensel bir form biçiminde görmekte ve onu günümüz toplumlarında pratik etmeye çalışmaktadır. Tabii ki bu durumda modern hayatın kadının özgürlüğü ve hayatına yönelik birçok yönden genişletici imkânlar sunmasına karşın Selefi düşüncenin kadına biçtiği statü ve rol arasında ciddi bir uyumsuzluk söz konusu olmaktadır. Bu çerçevede özellikle kadının modern hayattaki konumunu dikkate almadan verilen fetvalar, kadının rolü vurgulanarak açıklanmaya çalışılan sekülerleşme yorumları, kadının bir birey olarak kabul edilmesinden daha ziyade ona cinsiyetçi bir tavırla yaklaşılması ve buna bağlı olarak onun sosyal ve dinî hayatını daraltacak şekilde yönlendirmeler yapılması ve çeşitli uygulamalara gidilmesi birçok olumsuz sonucun ortaya çıkmasına neden olmaktadır.⁴³ Bu durum ise kadın ve erkeğin hep birlikte var olması gereken yaşamda kadının aleyhinde inşa edilen bir sosyal yapıyla karşılaşılmasına yol açmaktadır.

2.21. Geleneksel Eğitim Yöntemleri → Özgürlükçü Eğitim Anlayışının Engellenmesi → Bireyi Grupla Özdeşleştirme

Eğitim-öğretim müfredat ve yöntemlerini Asr-ı saâdet döneminden ve geleneğe bağlı klasik bir usul üzerinden inşa eden Selefi yaklaşım, modern bir perspektifle bireyi eğitmekte ve/ya böyle bir metoda karşı çıkmaktadır. Özellikle eleştirel ve felsefi yaklaşımdan uzak durması ya da ona karşıt bir söyleme sahip olması sebebiyle, dışardan bir bakışla gerçekleştirilecek özgürlükçü bir eğitimin inanan kişiyi dinden uzaklaştıracağına dair temel bir tavır sergilemektedir.⁴⁴ Bu tutumun en önemli sonu-

⁴¹ bk. Mevlüt Uyanık, "Dünyada İslâmofobia'yı Besleyen Unsur Olarak Neo-Selefi Öğreti 'Bir Zihniyet Analizi'", *21. Yüzyılda Sosyal Bilimler* 11 (2015), 319-332.

⁴² Ayrıntılı bilgi için bk. *Hidayet Şefkatli Tuksal, Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2012).

⁴³ İsmailağa Cemaati'ndeki örnekler için bk. Zehra Işık, *Modern Kentte Farklı Kadın Dindarlıkları: İstanbul Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 276-356.

⁴⁴ Geleneksel ve modern eğitim-öğretim yöntemlerinin karşılaştırılması, ayrıca hem medreselerdeki hem de geleneksel eğitim anlayışından beslenen tarikat, cemaat ve modern eğitim kurumlarındaki

cu, bireyin içinde bulunduğu grubun/mezhebin dışına çıkmasını sağlayacak sorgulayıcı bakış açısının engellenmesi neticesinde bireyin kapalı bir grup yapılanması içerisinde kalmasıdır. Nihayetinde birey bu durumda kendisini grupla özdeşleştirmek zorunda kalacaktır. Bundan dolayı Selefi gruplarda gözlenen hem eğitim müfredatında yer alan bilgilerin içeriği hem de öğretim yöntemlerinin ideolojik bir amaç uğruna araçsal hâle getirilmesi, bireyin hegemonik bir sistem içerisinde hareket etmesine ve sahte bir özgürlük üzerinden yönlendirilmesine neden olmaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Her ne kadar Selefi din anlayışlarına bağlı olarak ortaya çıkan tüm psiko-sosyal olumsuz tutumlara dair geniş kapsamlı empirik araştırma verileri söz konusu olmasa da; öncelikle Selefi düşünce ve fundamentalizm üzerine yapılmış araştırmalar dikkate alındığında ayrıca Batı toplumlarında, İslâm dünyasında ve özellikle Türkiye'deki Selefi yaklaşımların mevcut sosyo-kültürel yapısı göz önünde bulundurulduğunda Selefi düşüncenin yol açabileceği olumsuz sonuçların bu toplumlarda yoğun bir şekilde gözlemlendiğini dolayısıyla bu makalede gösterilen olumsuz etkilerin genel olarak bireylerde ve sosyal yapı içerisinde bir karşılığının olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu din anlayışları benimsendiği sürece söz konusu olumsuz yansımaların kişi, grup ve toplumları genel anlamda etkilemeye devam edeceği söylenebilir. Fakat bu noktada söz konusu din anlayışlarının Selefi düşünceye sahip olan her kişide aynı olumsuz sonuçlara yol açıp açmayacağına dair bir tartışma karşımıza çıkabilir.

Bu çerçevede konunun sağlıklı bir şekilde aydınlatılabilmesi açısından Selefi düşünceye dair iki özellik üzerinde durmak gerekir. Araştırmada tespit edilen bulgular dikkatli bir şekilde incelendiğinde, iki özellik dışında Selefi din anlayışlarının Müslümanların genel olarak benimsedikleri inanç öğelerinden oluştuğu görülmektedir. Dışarıda kalan unsurlardan birincisi; özellikle radikal, cihatçı ve tekfirci Selefi grupların şiddet üretmesi ve devletle/toplumla çeşitli yönlerden çatışma içerisine girmesidir. İkincisi de tarihi süreç içerisinde inşa edilen dinî kültürel geleneğin Selefi oluşumlar tarafından reddedilmesi sonucunda bu hareketlerin tepki görmesidir. Burada özellikle yerel kültürle iç içe girmiş şekilde bir dinî anlayışa/geleneğe sahip olunmasının ve farklı dinî inanış/pratiklere hoşgörü ile bakabilen bir tavır sergilenmesinin Selefi oluşumları betimlemede en önemli iki unsur olarak karşımıza çıktığını belirtmek gerekir. Fakat bu durum Selefilik ya da Selefi gruplar ile Müslümanların genel olarak benimsemiş oldukları inançların birbirinden oldukça farklı olduğu şeklinde yanlış bir algıyı ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla makalede ayrıntılı bir şekilde gös-

yaklaşımların Selefi bir içeriğe ve yöneme sahip olduklarına dair bk. Najwan Saada, "The Theology of Islamic Education from Salafi and Liberal Perspectives", *Religious Education* 113/4 (2018), 406-418; Adil Bor, "Geleneksel Medrese Eğitiminin Kur'an Tasavvuru -Tespitler ve Öneriler-", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, haz. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 2/293-311; M. Hanefi Palabıyık - Zeynep Çelik - Esra Katırcı, "Medrese Eğitimi ve Çağdaş Eğitimde Eğitim Anlayışının Mukayesesi", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum)*, ed. İsmail Narin (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013), 2/17-43.

terildiği üzere, Selefi din anlayışlarının geniş bir kapsama sahip olması nedeniyle bu din anlayışlarına bağlı olarak karşımıza çıkan olumsuz yansımaların sadece Selefilik ve Selefi gruplara ait özellikler olduğunun düşünülmesi doğru bir yaklaşım olarak kabul edilmemelidir. Bu noktada Selefi din anlayışlarının psiko-sosyal açıdan yol açtığı makale içerisindeki maddelerde ayrı ayrı belirtilen her bir olumsuz tutumun Selefi din anlayışlarına sahip olan tüm Müslümanları çeşitli yönlerden olumsuz etkileyeceği söylenebilir. Dolayısıyla Müslümanları her yönden inşa ettiği düşünülen bu din anlayışlarının onların inançlarını ve bireysel/sosyal yaşantılarını geliştirmekten daha ziyade onları çeşitli açılardan olumsuz etkileyebilecek özellikler barındırması, söz konusu unsurların inananlar tarafından dikkatle incelenmesini zorunlu kılmaktadır.

Kaynakça

- Acar, Mustafa. "Radikal Selefi Zihniyete Bir Reddiye". *Muhafazakâr Düşünce* 2/6 (2005), 163-196.
- Adam, Raoul J. "Relating Faith Development and Religious Styles: Reflections in Light of Apostasy from Religious Fundamentalism". *Archive for the Psychology of Religion* 30 (2008), 201-231.
- Ahmadi, Akbarshah. *Dini Tarihi ve Sosyolojik Boyutuyla Taliban Hareketi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Albayrak, Hafize Şule. *Hristiyan Fundamentalizmi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ali, Mohamed. "Understanding Salafis, Salafism and Modern Salafism". *İslâmiyyât* 41/1 (2019), 125-136.
- Altemeyer, Bob - Hunsberger, Bruce. "Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest and Prejudice". *The International Journal for the Psychology of Religion* 2/2 (1992), 113-133.
- Ay, Mahmut. "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/2 (2005), 107-130.
- Aydınalp, Halil. "İntihar Eylemlerinde Dinin Anlamı ve Sınırları". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009), 129-146.
- Aydınalp, Halil. "Bir Karşıt Kültür Unsuru Olarak Türkiye'de Çağdaş Tekfircilerin Dini Hayata Bakışı ve Anlamları". *Toplum Bilimleri* 7/14 (2013), 27-50.
- Azimli, Mehmet (ed.). *Müslümanların Engizisyonu I / Ölümçül Kovuşturmalar*. İstanbul: Mana Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Baş, Sema. *Türkiye'den DAİŞ'e Katılanlar ve Sempatizanları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bayram, Aydın. "Büyük Britanya'daki İslâmî Akımlar". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2015), 390-415.
- Beyazyüz, Murat - Alkan, F. Sevinç Göral - Göka, Erol. "Fundamentalizmin Psikolojisi". *Avrasya Dosyası* 13/3 (2007), 355-384.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere olan Etkisi". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. ed. Ahmet Kavas. 485-524. İstanbul: Çınar Matbaası, 2014.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Türkiye'de Radikal Dini-Siyasal Akımlar". *Demokrasi Platformu (Türkiye'de Tarikatlar ve Cemaatler - III)* 2/8 (2006), 107-166.
- Bor, Adil. "Geleneksel Medrese Eğitiminin Kur'an Tasavvuru: Tespitler ve Öneriler". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. haz. Fikret Karaman. 2/293-311. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Cesari, Jocelyne. "Ethnicity, Islam, and les Banlieues: Confusing the Issues". *SSRC* (Kasım 2005), 1-8. <http://hia.squarespace.com/storage/Ethnicity%20Islam%20and%20les%20banlieues%20-%20Confusing%20the%20Issues%20J.Cesari.pdf> Accessed November 2, 2012.

- Çetin, Özer. *Rollo May Psikolojisinde Din ve Kişilik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Demir, Habip. “Çağdaş Şîî İslah Düşüncesinde Selefi Etkiler: Şeriat Sengleci Örneği”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2020), 245-278.
- Demirbilek, Mine - Atalay, Hakan. “Türkiye’de Seleflilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar”. *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 448-459.
- Demirli, Ekrem. *Şair Sâfler - Mevlana, Yunus ve Niyazi-i Mısri Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Sufi Kitap, 2. Basım, 2018.
- Evkuran, Mehmet. “Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Seleflilik -Selefi İdeoloji ve İslâm Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz-”. *İlahiyat Akademi* 1/1-2 (2015), 71-90.
- Güldü, Özgür. “Sağ Kanat Yetkencilik Ölçeği: Uyarlama Çalışması”. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2011), 27-51.
- Hasanov, Bahram. “Dinî Fundamentalizmi Ayakta Tutan Temel Faktörler”. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/3 (2016), 241-258.
- Iannaccone, Laurance. “Why Strict Churches Are Strong”. *American Journal of Sociology* 99/5 (1994), 1180-1211.
- Işık, Zehra. *Modern Kentte Farklı Kadın Dindarlıkları: İstanbul Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- İşcan, Mehmet Zeki. “Tarih Boyunca Selefi Söylem”. *İlahiyat Akademi* 1/1-2 (2015), 1-14.
- İşcan, Mehmet Zeki. “Selefi Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları”. *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. ed. Sönmez Kutlu. 125-144. İstanbul: KURAMER, 2019.
- Karaca, Faruk - Hacikeleşoğlu, Hızır. “Allah Tahayyüleri Ölçeği”. *İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54/2 (2020), 67-83.
- Kavas, Ahmet. “Avrupa Selefilik”. *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik*. ed. Ahmet Kavas. 615-657. İstanbul: Çınar Matbaası, 2014.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Eş’arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar”. *X. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*. ed. Ramazan Biçer - Süleyman Akkuş. 107-142. Sakarya: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Kellecioglu, Özgür. *Psikopolitik Yönden İslamcı Fundamentalizmin İncelenmesi*. Ankara: Kara Harp Okulu, Savunma Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kirman, Mehmet Ali. “Sekülerleşme Perspektifinden Dinî ve Seküler Fundamentalizmler”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2008), 274-291.
- Kirman, Mehmet Ali. “Hakikat Tekelciliği ve Dinî Partikularizm”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 330-346.
- Koca, Ferhat. “İslâm Düşünce Tarihinde Seleflilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”. *İlahiyat Akademi* 1/1-2 (2015), 15-70.
- Kubat, Mehmet. “Selefi Perspektifin Tarihselliği”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 235-251.
- Laythe, Brian vd. “Religious Fundamentalism as a Predictor of Prejudice: A Two-Component Model”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/4 (2002), 623-635.
- Ma’mun, Sukron. “Tablighi Jamaat: An Islamic Revivalist Movement and Radicalism Issues”. *Journal of Islamic and Social Studies* 5/2 (2019), 145-159.
- Marty, Martin E. - Appleby, R. Scott (ed.). *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Murken, Sebastian. “Tanrı’yla İlişki ve Ruh Sağlığı- Bir Modelin Gelişimi ve Deneysel İncelemesi”. çev. Yusuf Macit. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 299-316.
- Nâfi’, Beşîr Mûsâ - Abdu’l-Mevla, İzzuddin - Takıyye, El-Hevvâs (ed.). *Arap Dünyasında Seleflilik ve Selefi Hareketler*. çev. Nurullah Çakmaktaş. İstanbul: Yarın Yayınları, 2016.
- Ok, Üzeyir. “Biyografik Anlatıya Dayalı İnanç Gelişimi Biçimleri ve Nicel Ölçümler”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 121-155.

- Olsson, Susanne. "Proselytizing Islam - Problematizing 'Salafism'". *The Muslim World* 104 (2014), 171-197.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Süfliliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Ocak, Hasan. "Klasik İslam Düşüncesinde İki Farklı Tanrı Tasavvuru". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (2018), 125-141.
- Öztürk, Mustafa. "Zâhiri-Literalist Anlayışın İslam Düşüncesindeki ve Çağdaş Seleflikteki İzdüşümleri". *Zâhiri ve Selefi Din Yorumu*. ed. Sönmez Kutlu. 295-332. İstanbul: Kuramer, 2019.
- Palabıyık, M. Hanefi - Çelik, Zeynep - Katırcı, Esra. "Medrese Eğitimi ve Çağdaş Eğitimde Eğitim Anlayışının Mukayesesi". *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum)*. ed. İsmail Narin. 2/17-43. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Saada, Najwan. "The Theology of Islamic Education from Salafi and Liberal Perspectives". *Religious Education* 113/4 (2018), 406-418.
- Sağır, Ayşe Çelik. *Türkiye'de Günümüz Dini Köktencililiğinin İdeolojisi: Tevhid Dersleri ve Selefiyye Siteleri Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Saroglou, Vassilis. "Studying Religion in Personality and Social Psychology". *Religion, Personality, and Social Behavior*. ed. Vassilis Saroglou. 1-28. New York: Psychology Press, 2014.
- Sancar, Faruk. "Seleflilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 21-49.
- Sezen, Abdulvahid. "İman Gelişimi-Dinsel Fundamentalizm İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 203-232.
- Sezen, Abdulvahid. "Dinsel Fundamentalizm Ölçeğinin Türkçe Çevirisinin Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2010), 135-247.
- Subaşı, Necdet. "Fundamentalizm, İslam ve Hayat". *İslam Araştırmaları* 8/3-4 (1995), 250-262.
- Summers, Frank. "Fundamentalism, Psychoanalysis and Psychoanalytic Theories". *Psychoanalytic Review* 93/2 (2006), 329-352.
- Şahin, Hanifi. "İhya İslah Hareketleri ve Seleflilik İrtibatı". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 9/1 (2016), 1-37.
- Şener, Nazırhan. *Türkiye'de Dinin Selefi İnşası*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Tokat, Latif. "Dinin Sembolik Dili". *Milel ve Nihal* 6/1 (2009), 75-98.
- Uyanık, Mevlüt. "Dünyada İslamfobia'yı Besleyen Unsur Olarak Neo-Selefi Öğreti 'Bir Zihniyet Analizi'". *21. Yüzyılda Sosyal Bilimler* 11 (2015), 319-343.
- Volkan, Vamık. "Large-Group-Psychology in Its Own Right: Large-Group Identity and Peacemaking". *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 10/3 (2013), 210-246.
- Volkan, Vamık D. *Körü Körüne İnanç / Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*. İstanbul: Asi Kitap, 2017.
- Wiktorowicz, Quintan. "Anatomy of the Salafi Movement". *Studies in Conflict and Terrorism* 29/3 (2006), 207-239.
- Wood, Simon A. - Watt, David Harrington (ed.). *Fundamentalism: Perspectives on a Contested History*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2014.
- Yeşilyurt, Temel. "İslam İmanı Fundamentalizmi Destekler mi?". *Türkiye'nin Güvenliği Sempozyumu*. ed. Orhan Kılıç - Mehmet Çevik. 763-770. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2001.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 2012.

Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlmine Uygulanabilirliği

Sema Tombul

Arş. Gör., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi (ROR ID: 04f81fm77)

İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Research Assistant, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Hadith

Sivas/Turkey

stombul@cumhuriyet.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3622-5407

Applicability of Data Mining Techniques and Algorithmic Research to the Science of Hadith

Abstract

In this digital age, the presence of information is felt more and more day by day. When this information circulating in the digital environment is processed and transformed into a high-quality form, it will be able to serve for the developing technology age. At this point, data mining methods and algorithmic research that process large amounts of information come into play. Data mining is one of the technologies that is applied and will might be utilized in many fields including natural and social sciences. Such studies, which appear in many scientific disciplines, have also been carried out in the field of hadith, especially within the last twenty years. In this study, the most cited scientific articles that apply data mining methods and algorithmic research to the science of hadith in the world were examined. The studies carried out so far have focused on the the text of the hadith, its rawi (narrator), its authenticity or its use in the web environment. Some of these studies aim to classify the hadiths according to their subjects in general and to create hadith dictionaries in particular. On the other hand, there are studies to systematize the authenticity of the hadith by formulating the chain of narrators and the authentic hadith. In addition there are some studies that evaluate narrators by creating social network graphics. These researches offer the opportunity to present the data in the hadith in a computable and objective way by structuring, as in the sciences. In fact, the hadith scholars (muhaddiths), who aimed to prevent the oblivion and destruction of the sunnah centuries ago, tried to measure and evaluate the knowledge they had acquired on the hadith. From these muhaddiths, we have received some subjective, which are sometimes agreed upon, and sometimes individual evaluations about both the rawi and the text of the hadith. At this point, data mining techniques and algorithmic research will sometimes turn interpretation-based and repetitive information into concrete data. Another opportunity

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

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 (Sema Tombul).

Geliş/Received: 01 Temmuz/July 2021 | **Kabul/Accepted:** 06 Eylül/September 2021 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2021

Atıf/Cite as: Sema Tombul, "Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlmine Uygulanabilirliği = Applicability of Data Mining Techniques and Algorithmic Research to the Science of Hadith", *Eskiyeeni* 44 (Eylül/September 2021), 461-474. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.960636>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

offered by these studies is that the people who access the hadith text from the digital environment gain the awareness of obtaining information about the content of the hadith data. As a matter of fact, as seen in some studies, anti-hadith websites are frequently visited by students who want to learn about hadith. For this reason, managing the information sources that the public reaches will help to solve many social and political problems arising from the wrong perception of religion. The aim of this work is to introduce data mining and algorithmic research to scholars in the field of hadith in Turkey and to use these techniques together with the science of hadith to enable scholars to contribute to the field of hadith.

Keywords

Hadith, Algorithm, Data Mining, Text Mining, Social Network Analysis

Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlimine Uygulanabilirliği

Öz

Çağımızda bilginin dijital dünyadaki varlığı her geçen gün daha çok hissedilmektedir. Dijital ortamda dolaşan bu bilgiler işlenip nitelikli bilgiye dönüştürüldüğünde gelişen teknoloji çağına katkı sunacaktır. Bu noktada büyük miktardaki bilgiyi yapılandıran veri madenciliği yöntemleri ve algoritmik araştırmalar devreye girmektedir. Veri madenciliği, fen bilimlerinden sosyal bilimlere birçok sahada kullanılan ve kullanılması muhtemel yöntemlerden biridir. Pek çok ilmî disiplinde karşımıza çıkan bu yöntemlerin özellikle son yirmi yıldır hadis alanında da yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmada dünya üzerinde veri madenciliği yöntemlerini ve algoritmik araştırmaları hadis ilmine uygulayan ve en çok atıf alan bilimsel makaleler incelenmiştir. Şu ana kadar yapılan çalışmalar hadisin metnine, ricâline, sıhhatine yahut web ortamındaki kullanımına odaklanmaktadır. Bu araştırmaların bir kısmı genel olarak hadisleri konularına göre tasnif etmeyi, özel olarak hadis sözlükleri oluşturmayı hedeflemektedir. Öte yandan seneddeki râvi zincirini ve sahih hadisi formüle ederek hadisin sıhhat tespitini sistemleştirmeye yönelik çalışmalar da bulunmaktadır. Ayrıca sosyal ağ grafikleri oluşturmak suretiyle râviler üzerine incelemelerde bulunan araştırmalara rastlanmaktadır. Bu araştırmalar fen bilimlerinde olduğu gibi hadis ilmindeki verilerin yapılandırılarak hesaplanabilir ve nesnel bir şekilde ortaya konulmasına fırsat sunmaktadır. Esasında asırlar önce sünnetin unutulmasının ve tahrip edilmesinin önüne geçmeyi amaçlayan muhaddisler de hadis ilmine dair edindikleri bilgileri ölçmeye ve değerlendirmeye çalışmışlardır. Bu muhaddislerden bizlere hem hadisin ricâli hem de metni konusunda kimi zaman üzerinde ittifak edilen kimi zaman münferit öznel değerlendirmeler ulaşmıştır. İşte bu noktada veri madenciliği teknikleri ve algoritmik araştırmalar kimi zaman yoruma dayalı ve kendini tekrar eden malumatları somut verilere dönüştürecektir. Bu araştırmaların sunduğu bir diğer fırsat ise hadis metnine dijital ortamdan ulaşan halkın hadis verilerinin içeriği hakkında bilgi edinme bilincini kazanmasıdır. Nitekim bazı araştırmalarda görüldüğü üzere hadis karşıtı web siteleri hadis hakkında bilgi sahibi olmak isteyen öğrenciler tarafından sıkça ziyaret edilmektedir. Bu sebeple halkın ulaştığı bilgi kaynaklarını yönetmek yanlış din algısından kaynaklanan sosyal ve politik birçok problemin çözüme kavuşturulmasına yardımcı olacaktır. Bu çalışmanın amacı özellikle Türkiye'deki hadis alanında çalışan araştırmacılara veri madenciliğini ve algoritmik araştırmaları tanıtmak ve bahsi geçen bu yöntemleri hadis ilmiyle birlikte kullanarak araştırmacıların hadis ilminin gelişimine katkıda bulunmasını sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Algoritma, Veri Madenciliği, Metin Madenciliği, Sosyal Ağ Analizi

Giriş

Çağımızda bilgiye ulaşmanın en kolay yollarından biri internet ortamıdır. Diğer tüm İslâmî ilimlerde olduğu gibi hadise ulaşmak için de pek çok kullanıcı interneti birincil bilgi kaynağı olarak görmektedir.¹ Diğer taraftan internet ortamında edinilen bilgilerin yayınlanmasına ilişkin herhangi bir yasal düzenleme olmaması, bu bilgileri kimin yaydığını ve kimlerin görüntülediğinin kontrol edilememesi birtakım endişelere sebebiyet vermektedir. Mesela İslam hukukunda bir fetvanın kaynağının ya da hadiste bir rivayetin sıhhat değerlendirmesinin güvenilir temel İslam kaynaklarına dayandırılması gerekmektedir. Fakat internet ortamında yayılan ve ilmî bir dayanağı olmayan bilgiler kullanıcılarda dinî açıdan doğru olmayan kanaatler oluşturabilmektedir. İşte bu sebeple dijital dünyada devasa boyutlara ulaşan bu ham bilgileri yani verileri² toplamak ve bunları analiz ederek dine dair güvenilir bilgiye insanların ulaşmasını sağlamak önem arz etmektedir.

Pazarlama ve perakende alanlarında sıklıkla kullanılmakla birlikte tıp, mühendislik, endüstri ve istihbarat gibi pek çok sahada da yararlanan veri madenciliği (ing. data mining), veri tabanlarında depolanan büyük miktardaki ham bilginin (ing. information), kişiler ya da kurumların amaçları doğrultusunda işlenip yapılandırılarak anlamlı hale getirilmesi (ing. knowledge) ve yapılandırılan bu verilerden geleceğe yönelik tahminlerde bulunma işidir.³ Hadis ilmi söz konusu olduğunda ise hadislerin metinlerine, râvilerine yahut sıhhat durumuna göre sınıflandırılması gibi konularda veri madenciliğine ait algoritmaların kullanıldığı görülmektedir.

Özellikle son yirmi yıldır dijital ortamdaki hadis verilerini yapılandırarak hadise dair güvenilir bilgileri makine öğrenmesi yoluyla insanlara ulaştırmayı hedefleyen çalışmalar dikkat çekmektedir. Bu çalışmalardan kimisi hadis metinlerinin tasnifine⁴ ağırlık verirken bazıları da râviler⁵ arasındaki ilişkileri merkeze almaktadır. Büyük çoğunluğu Arap dünyasında gerçekleşen ve Kütüb-i Sitte odaklı bu araştırmaların genel amacı algoritmalar yardımı ile metnin, senedin yahut her ikisinin yapılandırılmasıdır. Böylece yapılandırılan bu veriler kullanılarak dijital ortamda yer alan hadis rivayetlerine dair daha nesnel bilgiler elde edilebilecektir. Öte yandan İslam'ın

¹ Nor Shahriza Abdul Karim - Norzelatun Rodhiah Hazmi, "Assessing Islamic Information Quality on the Internet: A Case Of Information About Hadith", *Malaysian Journal of Library Amp; Information Science* 10/2 (December 2005), 51-66; Adam Gambo Saleh - Mohammed Mai, "Assessment of the Quality of Hadith Information on the Internet", *Information Impact* 6/2 (2015), 127-138. Her iki çalışmanın ortak sonucuna göre İslam Online (www.islamonline.com) hadis araştırmalarında kullanılan en popüler web sitesidir. Dikkat çeken diğer detay ise hadis karşıtı stormloader.com ve submission.org adlı web sitelerinin öğrenciler tarafından ziyaret edildiği bu iki çalışmanın ortak sonuçlarından biridir.

² Seagate şirketinin raporuna göre, tüm dünyada 2015'te 18,2 zetabayt (1 ZB = 1 katrilyon GB, takriben 1,7 trilyon adet CD kadar yer kaplar) veri üretilirken bu miktarın 2025'te 175.8 zetabayt olacağı öngörülmektedir. bk. Seagate, "Rethink_Data_Report_2020" (Erişim 3 Haziran 2021).

³ Serkan Savaş vd., "Veri Madenciliği ve Türkiye'deki Uygulama Örnekleri", *İstanbul Ticaret Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi* 11/21 (Bahar 2012), 1-23.

⁴ Mohammed Naji Al-Kabi vd., "Al-Hadith Text Classifier", *Journal of Applied Sciences* 5/3 (2005), 584-587.

⁵ Sekti Kartika Dini vd., "Sequential Pattern Mining of Rawi Hadis (Case Study: Shahih Hadis of Imam Bukhari From Software Ensiklopedi Hadis Kitab 9 Imam)", *AIP Conference Proceedings* 1827/1 (2017), 1-8.

temel kaynaklarından kabul edilen hadisın web sayfalarında sahîh, zayıf yahut mevzû kaydı konulmadan yer alması bazı araştırmacıları, internet kullanıcılarına bu verilerin sıhhat değeri hakkında bilgi vermeye yönelik çalışmalara sevk etmiştir.⁶

Arap dünyası dışında özellikle Malezya ve Endonezya'daki hadis tercümesine odaklanan bilimsel çalışmalar⁷ ve devlet destekli projeler⁸ Türkiye için örnek teşkil etmektedir. Nitekim yaptığımız araştırmalarda görüldüğü kadarıyla ülkemizde hadisleri bir veri olarak sisteme işleyen nadir çalışmalar⁹ olmakla birlikte bunların akademik bir arka planı bulunmamaktadır. Esasında bu durum yalnızca hadis alanı için söz konusu değildir. Zira algoritmaların sosyal bilimlere uygulanması ülkemizde yeni yeni görülmektedir.

Bu makalede veri madenciliği ve algoritma araştırmalarını hadis alanına uygulayan ve dünya üzerinde en çok atıf alan çalışmaların hadis ilmi açısından dikkat çeken yönleri paylaşarak araştırmacılara ve kurumlara önerilerde bulunulacaktır.¹⁰ Uzmanlık alanımız olmadığı için incelenen araştırmalarda kullanılan naif bayes, karar ağaçları, K-en yakın komşu gibi algoritma sınıflandırıcıları ve bilgisayar ile matematik alanında kullanılan diğer teknik terimlerden bahsetmedik. Teknik detaylar hakkında ileri okumalar yapmak isteyen okuyucular, dipnotlarda verdiğimiz kaynaklara başvurabilirler.

1. Hadis Metinlerine Yönelik Çalışmalar

Hadis metinlerini merkeze alan çalışmalar veri madenciliğinin alt dalı sayılabilecek metin madenciliği (text mining)¹¹ teknikleri kullanılarak yapılmaktadır. Metin madenciliğinde, serbest metin halindeki verilerin formatlanarak nitelikli bilginin çıkarılması amaçlanmaktadır. Metin verileri yapılandırılırken metinleri sınıflandırmak, metinlerden konu çıkarmak ve metni özetlemek gibi hedefler belirlenir. Bu süreçte heceleri analiz etme, kelimelerin frekans dağılımlarını hesaplama ve örüntü tanıma gibi yöntemler kullanılmaktadır.¹²

⁶ Mohammed Q. Shatnawi vd., "Verification Hadith Correctness in Islamic Web Pages Using Information Retrieval Techniques", *International Journal of Computer Applications* 44/13 (2012), 47-49.

⁷ Syuhairah Rahifah Mohammad Najib vd., "Comparative Study of Machine Learning Approach on Malay Translated Hadith Text Classification Based on Sanad", *MATEC Web of Conferences* 135 (2017), 1-9; Muhammad Yuslan Abu Bakar vd., "Multi-Label Topic Classification of Hadith of Bukhari (Indonesian Language Translation) Using Information Gain and Backpropagation Neural Network", *International Conference on Asian Language Processing* (2018), 344-350.

⁸ Amirrudin Kamsin vd., "Developing the Novel Quran and Hadith Authentication System", *International Conference on Information and Communication Technology for The Muslim World* (2014), 1-5.

⁹ İbrahim Canan tarafından tercüme edilen Kütüb-i Sitte'nin veritabanını sağlayan <http://muhaddis.org/> gibi.

¹⁰ 2019 yılına kadar yapılan hadis alanındaki algoritmik çalışmalar ve bunların teknik detayları hakkında bk. Aqil M. Azmi vd., "Computational and Natural Language Processing Based Studies of Hadith Literature: A Survey" *Artificial Intelligence Review* 52/2 (August 2019), 1369-1414; İbrahim Bounhas, "On the Usage of a Classical Arabic Corpus as a Language Resource: Related Research and Key Challenges", *ACM Transactions on Asian and Low-Resource Language Information Processing* 18/3 (July 2019), 1-45.

¹¹ Metin veri madenciliği (Text Data Mining), Metin Veri Tabanlarından Bilgi Keşfi (Knowledge Discovery from Textual Databases) gibi isimler de verilmektedir.

¹² Sadi Evren Seker, "Metin Madenciliği (Text Mining)", *Yönetim Bilişim Sistemleri Ansiklopedisi* 2/3 (2015), 30.

Metin madenciliğinde veri olarak ele alınan metinler genelde doğal dilde yazılan kaynaklardır.¹³ Bu sebeple metin madenciliği çalışmaları sıklıkla doğal dil işleme (natural language processing, NLP) yöntemleri ile yürütülmektedir. Bilgisayar bilimi ve dil biliminin alt dallarından olan doğal dil işleme, doğal dildeki metinlerin yahut seslerin bilgisayar ortamına işlenmesine yönelik bir çalışmadır. Bu işlem esnasında ses dalgaları tanımlanarak metne, metinler ise sese dönüştürülebilmektedir. Buna ilaveten işlenen dilin söz dizimi, anlamı ve biçimi çözümlenmektedir. Ayrıca yazım hatalarının denetlenmesi ve özet çıkarımı gibi farklı uygulamalar da kullanılmaktadır.¹⁴

Metin madenciliği bağlamında hadis metinlerini merkeze alan ilk çalışmalar, senedlerini hazfederek hadisleri tasnif etmeye yönelik yöntemler geliştirmeyi amaçlamıştır.¹⁵ Araştırmacılar senedlerin yanı sıra hareketleri de kaldırmış ve hadis metinlerinden yalnızca Hz. Peygamber'e ait olan ifadeleri almışlardır. Bu işlemlerin ardından kullanılacak model algoritmalarına araştırmacılar tarafından belirlenen hadis metinleri işlenmektedir. Sonuçta, araştırmaya konu olan hadis metinlerini, hadis kaynağındakine uygun olacak şekilde sınıflandırabilen algoritma modellerinin değerlendirilmesi yapılmaktadır. Yapılan çalışmalar veri madenciliği model algoritmalarının başarıları hakkında birçok teknik detay vermektedir.¹⁶ Bununla birlikte çalışmalarda başarısız olunan hususları zikretmek hadis metinlerinin makine öğrenmesindeki¹⁷ durumunu daha anlaşılır kılacaktır.

Hadis metinlerinin tasnifi üzerine ilk çalışmaları¹⁸ da yürüten Al-Kabi araştırmalarından birinde ekibi ile Sahîh-i Buhârî'nin abdest, ezan, namaz, oruç ve zekât kitaplarından seçtiği 474 hadisin senedlerini hazfedip hadis metinlerinden yalnızca Hz. Peygamber'e ait ifadeleri almış ve bu şekilde metinleri sınıflandırmayı hedeflemiştir. Fakat o, hadislerden yalnızca Hz. Peygamber'in sözleri alınca metinlerin tasnifi konusunda kısmen başarısız olduğu ifade etmiştir. Bu hadislerden biri Buhârî'nin (öl. 256/870) Sahîh'inin "Namaz" kitabına aldığı "Mescid Yapmak Konusunda Yardımlaşmak" babı altındaki hadistir. Rivayete göre Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/693-94) ve beraberindekiler mescid yapımı esnasında birer kerpiç taşıırken Ammâr b. Yâsir

¹³ Teknik olarak doğal dil "yapay olmayan dil" demektir. (Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 84.

¹⁴ İstanbul Teknik Üniversitesi (İTÜ), "İTÜ Doğal Dil İşleme Grubu" (Erişim 7 Haziran 2021).

¹⁵ Al-Kabi vd., "Al-Hadith Text Classifier", 584-587.

¹⁶ Khitam Jbara, "Knowledge Discovery in Al-Hadith Using Text Classification Algorithm", *Journal of American Science* 6/11 (2010), 409-419.

¹⁷ "Makine öğrenmesi (ML), bir bilgisayarın doğrudan yönergeler olmadan öğrenmesine yardımcı olmak için matematiksel modelleri kullanma işlemidir. Bu, yapay zekanın (AI) bir alt kümesi olarak kabul edilir. Makine öğrenmesi, verilerdeki kalıpları belirlemek için algoritmaları kullanır. Tahmin yapabilen bir veri modeli oluşturmak için de bu kalıplar kullanılır. Tıpkı insanların daha fazla alıştırmaya yaptıkça gelişmesi gibi, veri ve deneyim miktarı arttıkça makine öğrenmesinin sonuçları da daha doğru hale gelir." Microsoft Azure, "Makine Öğrenmesi Nedir?" (Erişim 20 Ağustos 2021).

¹⁸ Al-Kabi'nin çalışması, bu konuda araştırma yapan diğer isimler ve araştırma detayları için bk. Mohammad Arshi Saloot vd., "Hadith data Mining And Classification: A Comparative Analysis", *Artificial Intelligence Review* 46/1 (2016), 113-128.

(öl. 37/657) ikişer kerpiç taşımaktadır. Bu durumu gören Hz. Peygamber: “Vah Ammâr vah! Onu azgın (bâği) bir topluluk öldürecek. Ammâr onları cennete çağırarak fakat onlar Ammar’ı cehenneme davet edecek.” buyurur. Ammâr b. Yâsir de: “Fitnelerden Allah'a sığınırım.” diye dua eder.¹⁹ Görüldüğü üzere buradaki hadis metninden yalnızca Hz. Peygamber’in sözleri alındığında mevzunun namazla bir alakası olmamaktadır. Bu sebeple bağlamından koparmadan metinleri kategorize etme üzerine yeni çalışmaların yapılması gerektiği ifade edilmiştir.²⁰ Bir diğer örnek ise yine Buhârî'nin “Namaz” kitabındaki “Mescide Girildiğinde Okların Uçlarını Tutmak” babında yer almaktadır. Rivayete göre birisi demirden uçları bulunan ve kınından uçları çıkmış bu oklar ile mescide girer. Onu gören Hz. Peygamber: “Okların demirlerine sahip çık/okların demir uçlarını tut.” buyurur.²¹ Bu metinden de yalnızca Hz. Peygamber’in sözünden namaz yahut mescide dair bir tasnife ulaşılamamaktadır.²²

Neticede zikredilen hataları ortadan kaldırmayı hedefleyen ve bu konunun uzmanlarından Fouzi Harrag²³ gibi isimler Arapça metinleri makine öğrenmesi yoluyla kategorize etme ve bu minvalde dijital hadis sözlükleri oluşturma konusunda çalışmalarını sürdürmektedir.²⁴ Bu çalışmalar meyvelerini verdiğinde hadis metinlerine ulaşmak için arama motorlarından faydalanan İslam hukuku, İslam tarihi ya da başka bir ilahiyat alanında çalışma yapan araştırmacılar hem zamandan kazanmış hem de güvenilir hadis bilgisine ulaşmış olacaktır.

2. Hadis Ricâline Yönelik Çalışmalar

Râvi merkezli araştırmaların büyük çoğunluğu sosyal ağ analizi teknikleri kullanılarak yapılmaktadır. Sosyal ağ analizi sosyal aktörler ve bu aktörlerin ilişkileri, bu ilişkilerin oluşturduğu sosyal yapı, aktörlerin bu yapı içerisindeki konumu, konumun özellikleri, bu özelliklerin aktörlere etkileri gibi birçok mülahaza hakkında nicel bilgiler elde edebileceğimiz bir yöntemdir. Hikâyesi 1930'lu yıllara dayanan ve ABD'deki bir kız öğrenci yurdundan kaçan öğrencilerin bu davranışlarını anlamak için yapılan sosyal ağ analizi araştırmaları 1990'lı yıllarda yaygınlık kazanmıştır.²⁵

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, nşr. Mustafa Dib el-Buga (b.y.: Dimaşk: Dâru İbn Kesîr; Beyrût: el-Yemâme, 1990/1410), “Salât”, 63 (No. 447).

²⁰ Mohammed N. Al-Kabi vd., “Extended Topical Classification of Hadith Arabic Text”, *International Journal on Islamic Applications in Computer Science and Technology* 3/3 (2015), 13-23.

²¹ Buhârî, “Salât”, 66 (No. 451).

²² Al-Kabi vd., “Extended Topical Classification of Hadith Arabic Text”, 13-23.

²³ Fouzi Harrag'ın yaptığı çalışmalardan bazıları için bk. Fouzi Harrag - Eyas El-Qawasmah, “Neural Network for Arabic Text Classification”, *International Conference on the Applications of Digital Information and Web Technologies* (2009), 778-783; Fouzi Harrag vd., “Improving Arabic Text Categorization Using Decision Trees”, *International Conference on Networked Digital Technologies* (2009), 110-115.

²⁴ Hadis metinleri üzerine yapılan algoritmik araştırmalardan birkaçı: Manar Alkhatib, “Classification of Al-Hadith Al-Shareef Using Data Mining Algorithm”, *European, Mediterranean and Middle Eastern Conference on Information Systems* (2010); Fouzi Harrag, “Text Mining Approach for Knowledge Extraction in Sahîh Al-Bukhari”, *Computers in Human Behavior* 30 (January 2014), 558-566.

²⁵ Mehmet Gençer, “Sosyal Ağ Analizi Yöntemlerine Bir Bakış”, *Yildiz Social Science Review* 3/2 (2017), 20.

Râvi zincirinin ağ grafiği temsilini ve arama algoritmasını geliştirmek isteyen bir çalışmada Sahîh-i Müslim'den sahîh râvi zinciri algoritmaları oluşturulmuş ve Sahîh-i Buhârî'den seçilen 30 hadis bu algoritmalar üzerinde test edilmiştir. Bu test 18 hadisle ilgili doğru neticeye ulaşırken 12 hadiste hata yapmıştır. 2015 yılında yapılan bu çalışmada veriler www.lidwa.com ağından elde edilmiştir.²⁶ Fakat araştırmamız esnasında bahsi geçen sitedeki bilgilere ulaşmak mümkün olmadı. Zira artık bu sitede hadislerin sahîh, zayıf, mütevatir, kutsî, merfû, mevkuf oluşu ve ricâle dair bilgiler veren Endonezyaca “Ensiklopedi Hadits - Kitab 9 Imam” adında Ios, Android ve Windows uygulamaları bulunmaktadır. Bahsi geçen araştırmamızın 2016 yılında yayınlandığı dikkate alınırsa günümüze kadar geçen zaman zarfında hadis verilerini mobil uygulamalara dönüştürecek kadar mesafe kat edildiği görülmektedir.²⁷

Malezya Hükümeti Temel Araştırma Hibe Programı ile Bilgisayar ve Matematik Bilimleri Fakültesi tarafından desteklenen bir araştırmada ise Sahîh-i Müslim'in tüm hadisleri kullanılmıştır. Araştırma verileri 7748 hadis ve 2094 râvi üzerine inşa edilmiştir. Elde edilen sonuçlarda Sahîh-i Müslim'de diğer râvilere oranla en fazla hadis rivayet eden yedi isim Ebû Hureyre (öl. 58/678), Zührî (öl. 124/742), Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814), Şu'be b. el-Haccâc (öl. 160/776), Hz. Âişe (öl. 58/678), Abdullah b. Ömer (öl. 73/693), İbn Vehb'dir (öl. 197/813).²⁸

Tanvir Alam ve Jens Schneider tarafından Sahîh-i Buhârî râvileri üzerine yapılan bir diğer çalışmada hadis metinleri www.sunnah.com; hadis rivayetlerinin tamamı www.qaalarasullallah.com; râvi biyografilerinin kısa ayrıntıları (isim, yer, yaşam süresi vb.) www.muslimscholars.info adresinden veri olarak toplanmıştır. Çalışmada Sahîh-i Buhârî'de 1372 râvi tarafından rivayet edilen toplam 7370 hadis tespit edilmiştir. Sahabe neslinden 195, tâbiûn neslinden 588, tebeu't-tâbiûn neslinden 326, sonraki devirden ise 263 râvi tespit edilmiş ve bu isimler şehirleri ve dönemine göre tabloya dönüştürülmüştür. Araştırma neticesinde hadis rivayet merkezleri sahabe döneminde Mekke ve Medine'dir. Tâbiûn ve tebeu't-tâbiûn devrinde bu merkezler Kûfe ve Basra'ya kaymış sonraki asırda da Kûfe ve Basra konumunu korumuştur. Şu'be b. el-Haccâc (öl. 160/776), Sahîh-i Buhârî'nin râvi ağındaki en önemli râvi iken Zührî (öl. 124/742) onu takip etmektedir. Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814), Süfyân b. Saîd es-Sevrî (öl. 161/778) ve Ebû Nuaym el-Fazl b. Amr (Dükeyn) (öl. 219/834) Sahîh-i Buhârî'deki üçüncü, dördüncü ve beşinci en önemli râvilerdir.²⁹

²⁶ Nursyahidah Alias vd., “Searching Algorithm of Authentic Chain of Narrators in Shahih Bukhari Book”, *International Conference on Applied Computing, Mathematical Sciences and Engineering* (2016), 1-6.

²⁷ Benzeri bir çalışmada Lidwa Pusaka tarafından geliştirilen “Ensiklopedi Hadits - Kitab 9 Imam” adlı uygulamadaki verilerden hareketle Buhârî hadislerinin râvileri üzerine yapılmış ve râvi kurallarını oluşturmak için Peygamber, sahâbe, tâbiûn, etbau't-tâbiûn sıralamasında başarılı olduklarını ifade etmişlerdir. (Dini vd., “Sequential Pattern Mining of Rawi Hadis (Case Study: Shahih Hadis of Imam Bukhari from Software Ensiklopedi Hadis Kitab 9 Imam)”, 1-7.

²⁸ Sumaira Saeed vd., “Social network analysis of Hadith narrators”, *Journal of King Saud University - Computer and Information Sciences* 33/2 (February 2021), 1-9.

²⁹ Tanvir Alam - Jens Schneider, “Social Network Analysis of Hadith Narrators from Sahih Bukhari”, *International Conference on Behavioural and Social Computing* (2020), 1-5. Benzer çalışmalar için bk. Sekti

Bilindiği üzere ricâl edebiyatına dair eserlerde kimi zaman birçok müellif aynı kişi için bilgi verirken bu bilgilerin birbiri ile çeliştiği görülmektedir. Râvi merkezli algoritmik araştırmalarla bu şekilde birbirini nakzeden bilgiler ve bu bilgileri nakleden müellifler hakkında daha nicel veriler elde edilebilecektir. Bunun yanı sıra râvilerin yaşadığı coğrafya, zaman dilimi, râvilerin yolculukları, hocaları üzerine yapılacak sosyal ağ analizleri de bizlere farklı bakış açıları sunabilecektir. Nitekim Zehbî'nin (öl. 748/1348) *Târîhu'l-İslâm* adlı eseri üzerine yapılan bir çalışmada kurumsal olarak vaizlik ele alınmış ve veri madenciliği yöntemlerinden bazıları kullanılmıştır. Bu çalışmada *Târîhu'l-İslâm*'daki vaizliğe dair kavramlardan, vaizlik yapanların kimliklerinden, vaizlerin yaşadıkları coğrafyaya kadar pek çok bilgi grafikler ve tablolar halinde sunulmuştur.³⁰

3. Hadislerin Sıhhat Tespitine Yönelik Çalışmalar

Makine öğrenmesi yoluyla hadislerin sıhhat tespitine yönelik çalışmalar evvela araştırmacının kullanacağı tanımları formüle etmesi ile başlamaktadır. Ardından araştırmacının amacına yönelik olarak veriler arasındaki ilişkiler ortaya konulmaktadır.

Syed Irfan Hyder ve Syed Ghazanfar Ahmed tarafından yapılan bir araştırmada râvi zincirlerinin modellenmesi ve böylece hadislerin tasnifini gerçekleştirmek hedeflenmiştir. Çalışmada www.ihsanetwork.org ağındaki râvi bilgileri kullanılmıştır. Buna göre merfû-muttasıl, mevkuf-muttasıl, maktû-muttasıl, mürsel, münkâtî, mu'dal, muallak hadislerin her biri, tanımındakine uygun ve algoritmaları kontrol edilebilir şekilde râvi zincirlerinin formülleri oluşturulmuştur. Böylece modellenen bu râvi zincirleri ile hadislerin mütevâtir ve âhâd hadis ayrımlarından hangisine dâhil olabileceğine yönelik ileri çalışmalara öncülük edilmiştir.³¹

Mehdi Ghazizadeh ve ekibi, Şîa'nın kütüb-i erbaasından Küleynî'ye (öl. 329/941) ait *el-Kâfi*³² adlı eserin birinci cildini esas alarak yaptıkları çalışmada “bulanık uzman sistemi” (ing. fuzzy expert system) kullanmıştır. Klasik mantık yerine bulanık mantığın kullanıldığı bu sisteme, öznel değerlendirmelerden kaynaklanan hataları en aza indirmek için esnek veriler girilmektedir.³³ Araştırmacılar hadisin muttasıl ve mün-

Kartika Dini vd., “Social Network Analysis of Hadith Narrator (Case Study: Shahih Hadith of Imam Bukhari from Software Ensiklopedi Hadits Kitab 9 Imam)”, *International Journal of Scientific & Engineering Research* 8/2 (February 2017), 176-180; Muhammad Aurangzeb Ahmad, “Towards the Analysis of Narrative Networks”, *Computer Science & Engineering (CS&E) Technical Reports* (2013-05-23), 3-10; Muazzam Ahmed Siddiqui vd., “Extraction and Visualization of the Chain of Narrators from Hadiths”, *International Journal of Computational Linguistics Research* 5/1 (March 2014), 14-25.

³⁰ Maxim G Romanov, *Computational Reading of Arabic Biographical Collections with Special Reference to Preaching in the Sunni World (661–1300 CE)* (Ann Arbor: University of Michigan, Horace H. Rackham School of Graduate Studies, Doktora Tezi, 2013), 1-369.

³¹ Syed Irfan Hyder - Syed Ghazanfar Ahmed, “Towards A Database Oriented Hadith Research Using Relational, Algorithmic and Data-Warehousing Techniques”, *Al Saqafat-ul-Islamia (Islamic Culture), Research Quarterly Journal of Shaikh Zayed Islamic Center for Islamic and Arabic Studies* 19 (2008), 14-32.

³² Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub, *el-Usûl mine'l-Kâfi* (Tahrân: Dâri'ul- Kütübî'l-İslâmiyye, 1978).

³³ Bulanık Uzman Sisteminin tanımı ve uygulananı hakkında bk. Ahmet Baran vd., “Bulanık Uzman Sistem Yaklaşımı ile Yeşil Kart Başvuru Değerlendirme Sistemi”, *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 24/1 (2010), 63-76.

katı' olmasını bir değişken, râvinin güvenilirlik oranlarını bir başka değişken olarak işlemiştir. Neticede *el-Kâfi*'den elde edilen verilerle *el-Kâfi*'ye göre sahîh olduğu söylenen hadisler bu sistemde %94 oranında doğrulanmıştır.³⁴ Böylece ileride yapılacak benzer çalışmalarda bir müellifin, hadisin sıhhati için öne sürdüğü şartları kendi eserinde ne kadar uyguladığını test etmek mümkün olacaktır.

Najiyah ve ekibi tarafından yapılan bir başka çalışmada ise hem metin hem de râvi veri olarak alınmış ve hadisler “sahîh, mevzu, zayıf-metrûk, zayıf-münker, zayıf-muallel, zayıf-müdreç, zayıf- maktûb” gibi 19 dereceye ayrıldıktan sonra her bir derece kodlanmıştır. Ardından araştırmacılar, râvisinin bid'at sahibi olması, unutkan olması, senedinin sonunun hazfedilmesi veya başının hazfedilmesi gibi niteliklerine göre hadisleri 40 farklı kategoride değerlendirmeye almışlardır. Böylece uzman sistemler ve basit algoritmalar kullanarak hadis veri tabanı oluşturmak ve araştırmada modellenen düzeylere göre hadisleri sınıflandırmak hedeflenmiş olup büyük oranda başarı sağlanmıştır.³⁵

Aldhaln'ın öncülük ettiği geniş kapsamlı başka bir çalışmada ise sahîh hadis tanımında yer alan ifadeler formüle edilmiş ve bu formüllerin altına, uygun düşecek şekilde, râviler için kullanılan cerh ve tadil lafızları girilmiştir. Böylelikle râvinin durumu ve hadisin sıhhati birbirine bağlantılı olacak şekilde sorgulanabilir hale gelmiştir. Çalışma Buhârî'nin (öl. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'i, Tirmizî'nin (öl. 279/892) *el-Câmiu's-sahîh*'i ve Nâsirüddin el-Elbânî'nin (1914-1999) *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe* eserleri merkeze alınarak yapılmıştır. Çalışmayı gerçekleştiren araştırmacılar bahsi geçen müelliflerin râviler konusunda farklı değerlendirmelerde bulunduğunu belirtmektedir. Bu sebeple önerdikleri modelin tüm muhaddislerin ortak yöntemi olmadığını ifade etmektedirler.³⁶

4. Hadisin Web Ortamında Kullanımına Yönelik Çalışmalar

Küresel erişim sayesinde birçok farklı dili kullanan ve farklı dine mensup insanlar hadis metinlerine ulaşabilmektedir. Bu sebeple hadislerden bilgi çıkarımını kolaylaştırmak için web tabanlı tercüme hadis metinleri üzerine yapılan çalışmalar dikkat çekmektedir. Bu konuda araştırmacıların genel olarak ifade ettiği sıkıntı hadis veri külliyyatının olmayışıdır.³⁷ Bu sebeple araştırmacılar ya mevcut web sayfalarını yahut kendi oluşturdukları veri tabanlarını kullanmaktadır.

³⁴ Mehdi Ghazizadeh vd., “Fuzzy Expert System in Determining Hadith Validity”, *Advances in Computer and Information Sciences and Engineering*, ed. Tarek Sobh (Springer Science-Business Media B.V., 2008), 354-359.

³⁵ Ina Najiyah vd., “Hadith Degree Classification For Shahih Hadith İdentification Web Based”, *International Conference on Cyber and IT Service Management* (2017), 1-6.

³⁶ Kawther Aldhaln vd., “Improving Knowledge Extraction of Hadith Classifier Using Decision Tree Algorithm”, *International Conference on Information Retrieval & Knowledge Management* (2012), 148-152. Aynı ekip bu makalenin daha fazla teknik ayrıntıyı içeren genişletilmiş bir halini yayınlamışlardır. Kawther Aldhaln vd., “Novel Mechanism to İmprove Hadith Classifier Performance”, *International Conference on Advanced Computer Science Applications and Technologies* (2013), 512-517. <https://doi.org/10.1109/ACSAT.2012.93>.

³⁷ Shatnawi vd., “Verification Hadith Correctness in Islamic Web Pages Using Information Retrieval Techniques”, 47-50.

2012 yılında yapılan bir çalışmada Elbânî'nin resmî web sayfasından Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daife ve Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha adlı eserler veritabanı olarak belirlenmiştir.³⁸ Çalışmaya göre bu iki eserdeki 17000 hadisin 11.083'ü "sahîh", 2.878'i zayıf, 1542'si "hasen", 848'i "mevzu", 537'si "daifu'n-cidden", 288'i "münker" olacak şekilde indekslenmiştir. Bilindiği üzere kimi zaman zayıf bir hadisin metni ile sahîh bir hadisin metni aynı olabilmektedir. İşte bu sebeple bahsi geçen çalışmada bu husus sorun oluşturmuş ve araştırmacılar, indekslemenin bir hadis uzmanı ile çalışarak yapılması gerektiği sonucuna varmışlardır.³⁹

Urduca, Malayca, Endonezyaca ve İngilizce⁴⁰ hadis metinlerinin web sayfalarındaki tercümelerine odaklanan ve hadis tercümelerini sahîh hadis metinlerine ulaştırmayı hedefleyen çalışmalar ise daha ziyade "varlık ismi tanıma (named entity recognition [NER])" yöntemi üzerinedir. Bu yöntemde bir metnin içerisinde kişi, kurum, yer ve zaman gibi sınıflar, üzerinde çalışılan metnin diline bağımlı olacak şekilde bulunabilmektedir.⁴¹ Böylece orijinal dili Arapça olan hadislerin başka dillerdeki tercümelerine odaklanılarak daha fazla kazanım sağlanması hedeflenmektedir. Fakat bu tercümelemlerden yapılandırılmış şekilde yararlanmak isteyen araştırmacılar öncelikli olarak web merkezli hadis veri tabanı belirlemişlerdir. Bu minvalde yapılan bir araştırmada Sahîh-i Buhârî'nin Urduca tercümesi için veri tabanı olarak www.islamicurdubook.com adresi kullanılmıştır.⁴² Malayca'ya çevrilen hadislerin, senedine göre tasnifi üzerine yapılan bir çalışmayı⁴³ incelerken rastlanan, Malezya Mara Teknoloji Üniversitesi'nin resmî web sayfasında yer alan, sigir.uitm.edu.my/webhadis bağlantısı hadis ve teknoloji odaklı araştırmaların akademik kanallar vasıtasıyla yürütülmesi adına sevindiricidir.

Bunun yanı sıra bir araştırma farklı web sitelerinden hadis verilerini toplayarak kullanıcıların herhangi bir hadis kitabını veri seti olarak indirebilecekleri hem merkezî hem de çok dilli veri deposu olarak hizmet veren bir web sayfası oluşturmayı hedeflemektedir. Çalışmayı yapan ekip Sahîh-i Müslim'i <http://sunnah.com/muslim>; Ebû Dâvûd'un Sünen'ini <http://ahadith.co.uk/>; Mâlik'in Muvattâ'ını <http://ahadith.co.uk/maliksmuwatta>; Sahîh-i Buhârî'yi <http://www.Sahih-bukhari.com/> ve <http://hadithcollection.com> adlı İngilizce-Arapça hadis yayını yapan sitelerden almıştır.⁴⁴

³⁸ Bahsi geçen makalede 2011 tarihine atıf yapılan www.alalbany.net adlı web sitesinde şu anda ilgili eserler bulunmamaktadır.

³⁹ Shatnawi vd., "Verification Hadith Correctness in Islamic Web Pages Using Information Retrieval Techniques", 47-50.

⁴⁰ Mohanad Jasim Jaber - Saidah Saad, "NER in English Translation of Hadith Documents Using Classifiers Combination", *Journal of Theoretical and Applied Information Technology* 84/3 (February 2016), 348-354.

⁴¹ Zeynep Banu Önger - Banu Diri, "Türkçe Dokümanlar İçin Kural Tabanlı Varlık İsmi Tanıma", *Türkiye Bilişim Vakfı Bilgisayar Bilimleri ve Mühendisliği Dergisi* 5/2 (Haziran 2016).

⁴² Ahsan Mahmood vd., "Query Based Information Retrieval and Knowledge Extraction Using Hadith Datasets", *International Conference on Emerging Technologies* (2017), 1-6.

⁴³ Mohammad Najib vd., "Comparative Study of Machine Learning Approach on Malay Translated Hadith Text Classification based on Sanad", 1-7.

⁴⁴ Ahsan Mahmood vd., "A Multilingual Datasets Repository of the Hadith Content", *International Journal of Advanced Computer Science and Applications* 9/2 (2018), 165-171.

Benzeri bir web sitesi çalışması Prens Muhammed b. Selman'ın hayır kurumu sponsorluğunda gerçekleştirilen <https://hadeethenc.com/> projesi adı altında yapılmaktadır. Bahsi geçen sitede Türkçe dâhil 20 dilde hadis tercümeleri veri tabanı oluşturulmaya devam edilmektedir.

Sonuç

Teknolojinin gelişmesi ile insanlar hadis metinlerine web sayfalarından veya mobil uygulamalardan rahatlıkla ulaşmaktadır. Kolay ulaşılabilen büyük miktardaki bu hadis bilgisi bizatihi dijital veri olmasının yanı sıra bilgiyi ulaştırın ve bilgiye ulaşın insan profili açısından kıymetlidir.

Genel olarak sosyal bilimlerde özel olarak hadis alanındaki verileri yapılandırarak fen bilimlerinde olduğu gibi hesaplanabilir ve nesnel bir şekilde ortaya koymak önemli bir fırsattır. Peter Drucker'a atfedilen meşhur sözde olduğu gibi ölçemediğimiz bir şeyi yönetemeyiz. Esasında asırlar öncesinde muhaddislerin de yapmaya çalıştığı bir nevi ölçme, değerlendirme ve neticede yönetmedir. Yönetilmek istenen sünnetin unutulması ve tahrip edilmesinin önüne geçmektir. Ölçülmek istenen ise hadisin ricâli olup buna paralel olarak hadisin değerlendirilmesidir. Fakat bu değerlendirmeler bazen muhaddisin kişisel yorumları olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu noktada kimi zaman yoruma dayalı ve kendini tekrar eden malumatlar yerine somut verilere dayanan çalışmalar bu alana yeni bir soluk kazandıracaktır. Örneğin her bir cerh ve ta'dîl uzmanının yöntemi algoritmalarla raporlanabilir. Elde edilen sayısal verilerle râviler üzerindeki sosyal etkiler ölçümlenir. Böylece sayısal verilerle cerh ve ta'dîl üzerine çalışmalar yapanların kanaatleri mukayese edilir. Bu mukayesenin neticesi bizlere yeni bakış açıları sunabilir. Bir diğer örnek ise hadis usulü üzerinden verilebilir. Malum olduğu üzere hadis usûlünün çatisını İbn Hacer (öl. 852/1449) inşa etmiştir. Dikkatle okunduğunda onun usûl tasnifinde mantık ilkelerinden faydalandığı görülecektir. Algoritmalar yardımı ile usûl eserleri üzerinden elde edilen sayısal veriler belki İbn Hacer'i doğrulayacak böylece o, güven tazelemiş olacaktır. Bununla birlikte yeni usûl tanımları yapmamız bile gerekebilecektir. Fakat tüm bu çalışmalar için sağlam bir hadis bilgisi gerekmektedir. Zira klasik metinlerin dilini dijital dile uygulama esnasında yapılan bir yanlış bizlere hatalı veriler sunacaktır. Bu bahsedilenlerden hareketle;

1. "Hadis Araştırma Merkezleri" kurulması önerilebilir. Bu merkezlerde hadis verilerini işleyecek bilgisayar ve matematik uzmanları ile hadis ilmi mütehasısları iş birliği içerisinde birçok proje geliştirip bu projelere hayat verebilirler.

2. Bizim önerebileceğimiz projelerden biri kurumsal bir web sayfası altında hadis veri tabanı oluşturulmasıdır. Elbette bu veri tabanı yalnızca Arapça hadis metinlerini ihtiva etmeyip işinin ehli mütercimler tarafından tercüme edilmiş, anlaşılır Türkçe metinleri de barındırmalıdır. İlgili sayfada aranılan hadisin sahîh, hasen yahut zayıf olmasından kudsî, merfû ya da mevkûf olmasına kadar birçok usul bilgisi de verilmelidir.

3. Bir başka proje olarak râvi veri tabanı oluşturulması önerilebilir. Bu projenin faydalarından biri bilhassa ilahiyat alanında yapılan bilimsel çalışmalardaki Latince

edilmiş râvi isimleri ve biyografileri üzerinde mutabık bir başvuru kaynağı sağlanmış olmalıdır.

4. Ayrıca bu projeleri hayata geçiren ekipler usul kitaplarındaki ıstılahî tanımların makine öğrenmesi yoluyla ne kadar doğrulanabildiği ve bu terimlerin yeni anlamlar kazanıp kazanamayacağı; hadis metinlerinin indekslenmesi ile konu odaklı çalışmalara ne kadar fayda sağlanabileceği; râvi değerlendirmelerindeki sübjektifliğin ya da taassubun ölçülebilirliği gibi hadis alanıyla alakalı birçok farklı araştırma yapabilir ve bizlere elde edilen somut verilerle yeni ufuklar kazandırabilirler.

Önerilen bu projelerin yıllarca süreceği muhakkaktır. Fakat geç atılan her adım ülkemizin hadis ilim merkezlerinden biri olma ihtimalinden uzaklaşması demektir. Nasıl ki bir zamanlar Medine, Kûfe ve Basra hadis ilim merkezi olmuşlarsa artık modern hadis veri tabanı teknolojilerini oluşturan devletler/fakülteler/kurumlar bu merkeze ev sahipliği yapacaktır. Bu da bilimsel cazibe merkezi olma yarışını teşvik edecek ve hadis ilmi gelişmeye devam edecektir. Nitekim bunu keşfeden başta Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri olmak üzere Pakistan, Endonezya, Malezya ve İran bünyesindeki farklı kurumlar kendi araştırmalarında kullanmak ve tüm Müslümanların hizmetine sunmak adına hadis veri depoları oluşturmaya başlamıştır. Ülkemizde ise akademik yahut kurumsal anlamda böyle bir çalışma bilindiği kadarıyla mevcut değildir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan ve online erişimi de mümkün olan “Hadislerle İslam” adlı eserde konuları açısından bir kısım hadislerle ulaşılabilmektedir. Fakat eserin online erişimdeki hali veri tabanı sorgulamaları açısından pratik değildir.

Bu konudaki bir başka husus ise hadis metnine dijital ortamdan ulaşan halktır. Daha önce değindiğimiz birkaç araştırmalarda görüldüğü üzere hadis karşıtı web siteleri hadis hakkında bilgi sahibi olmak isteyen öğrenciler tarafından sıkça ziyaret edilmektedir. Bu sebeple halkın ulaştığı hadis verilerinin içeriği hakkında bilgi edinme bilincini kazanması, yanlış din algısından kaynaklanan sosyal ve politik birçok problemin çözüme kavuşturulmasına yardımcı olacaktır. Nitekim Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk’ün (öl. 485/1092) hicrî beşinci asırda Şîf-Bâtınî düşünce karşısında Sünnîliği yayıp güçlendirme faaliyetlerini eğitim aracılığı ile gerçekleştirdiği bilinen bir gerçektir. Yirmi birinci asra gelindiğinde ise doğru din algısına hizmet edecek eğitim kurumları ve faaliyetlerinin güncellenmesi gerektiği aşîkârdır. Bu vesile ile Hindistanlı hadis âlimi Muhammed Mustafa Âzamî (öl. 2017) rahmetle yâd edilmelidir. Zira kendisi dijital hadis kütüphanesi oluşturmak amacıyla yola çıkmış ve 1970li yıllardan itibaren Arap alfabesini destekleyen bilgisayarlara ulaşılması için büyük uğraşlar vermiştir. Aradan geçen yıllar içerisinde oğlu Aqil M. Azmi ile veri madenciliği tekniklerini Arapça metinler başta olmak üzere hadis ilmine de uygulamıştır. Böylece onlar gibi bu sahada çalışmalar yapan araştırmacılar, İslam’ın temel kaynaklarından biri olan hadise internet veya dijital uygulamalarla erişen milyonlarca kullanıcının ulaştıkları içeriklerin bazen sıhhatini bazen de anlamını kontrol edebilecekleri platformlar oluşturmak için çabalamaktadır. Elbette ulaşılan bazı sahih hadisler tartışma konusu olabilecektir. Fakat bu tartışmalara hadis karşıtı gruplar

tarafından değil de meslekten bilim insanlarının yön vermesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Tüm bunların yanı sıra fen bilimlerinde bile deney ve gözleme dayalı araştırmalar bilim insanının yorumuna bağlıdır. Söz konusu sosyal bilimler olunca yorumsallıktan tamamen uzak olmak mümkün değildir. Hadisin de bir parçası insandır, râvidir. Râvinin sabit ve değişmez bir veri olarak görülemeyeceği aşikârdır. Bu sebeple hadisi hesaplamalı bir bilim olarak görmek pek mümkün gözükmemektedir fakat öznellik en aza indirilebilir. Sayılan bu olumlu ve olumsuz yönlerin sonuçları zaman içerisinde yapılan araştırmalarla açığa çıkacaktır.

Kaynakça

- Abdul Karim, Nor Shahriza - Hazmi, Norzelatun Rodhiah. "Assessing Islamic Information Quality on the Internet: A Case Of Information About Hadith". *Malaysian Journal of Library & Information Science* 10/2 (December 2005), 51-66.
- Abu Bakar, Muhammad Yuslan vd. "Multi-Label Topic Classification of Hadith of Bukhari (Indonesian Language Translation) Using Information Gain and Backpropagation Neural Network". *International Conference on Asian Language Processing* (2018), 344-350. <https://doi.org/10.1109/IALP.2018.8629263>
- Alam, Tanvir – Schneider, Jens. "Social Network Analysis of Hadith Narrators from Sahih Bukhari". *International Conference on Behavioural and Social Computing* (2020), 1-5. <https://doi.org/10.1109/BESC51023.2020.9348299>
- Aldhaln, Kawther vd. "Improving Knowledge Extraction of Hadith Classifier Using Decision Tree Algorithm". *International Conference on Information Retrieval & Knowledge Management* (2012), 148-152. <https://doi.org/10.1109/InfRKM.2012.6205024>
- Alias, Nursyahidah vd. "Searching Algorithm of Authentic Chain of Narrators in Shahih Bukhari Book". *International Conference on Applied Computing, Mathematical Sciences and Engineering* (2016), 1-6.
- Al-Kabi, Mohammed N. vd. "Extended Topical Classification of Hadith Arabic Text". *International Journal on Islamic Applications in Computer Science and Technology* 3/3 (2015), 13-23.
- Al-Kabi, Mohammed N. vd. "al-Hadith Text Classifier". *Journal of Applied Sciences* 5/3 (2005), 584-587. <https://dx.doi.org/10.3923/jas.2005.584.587>
- Altınörs, Atakan. *Dil Felsefesi Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Azmi, Aqil M. vd. Al-Qabbany, Abdulaziz O. – Hussain, Amir. "Computational and natural language processing based studies of hadith literature: a survey". *Artificial Intelligence Review* 52/2 (August 2019), 1369-1414. <https://doi.org/10.1007/s10462-019-09692-w>
- Bounhas, Ibrahim. "On the Usage of a Classical Arabic Corpus as a Language Resource: Related Research and Key Challenges". *ACM Transactions on Asian and Low-Resource Language Information Processing* 18/3 (July 2019), 1-45. <https://doi.org/10.1145/3277591>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. nşr. Mustafa Dib el-Buga. 6 cilt. b.y.: Dimaşk: Dâru İbn Kesîr; Beyrût: el-Yemâme, 4. Basım, 1990/1410.
- Gençer, Mehmet. "Sosyal Ağ Analizi Yöntemlerine Bir Bakış". *Yıldız Social Science Review* 3/2 (2017), 19-34.
- Hyder, Syed Irfan – Ahmed, Syed Ghazanfar. "Towards A Database Oriented Hadith Research Using Relational, Algorithmic and Data-Warehousing Techniques". *Al Saqafat-ul-Islamia (Islamic Culture), Research Quarterly Journal of Shaikh Zayed Islamic Center for Islamic and Arabic Studies* 19 (2008), 14-32.

- Jaber, Mohanad Jasim – Saad, Saidah. “NER in English Translation of Hadith Documents Using Classifiers Combination”. *Journal of Theoretical and Applied Information Technology* 84/3 (February 2016), 348-354.
- Jbara, Khitam. “Knowledge Discovery in Al-Hadith Using Text Classification Algorithm”. *Journal of American Science* 6/11 (2010), 409-419. <http://www.dx.doi.org/10.7537/marsjas061110.48>
- Mahmood, Ahsan vd. “A Multilingual Datasets Repository of the Hadith Content”. *International Journal of Advanced Computer Science and Applications* 9/2 (2018), 165-171. <https://dx.doi.org/10.14569/IJACSA.2018.090224>
- Mahmood, Ahsan vd. “Query Based Information Retrieval and Knowledge Extraction Using Hadith Datasets”. *2017 13th International Conference on Emerging Technologies* (2017), 1-6. <https://doi.org/10.1109/ICET.2017.8281714>
- Mehdi Ghazizadeh vd. “Fuzzy Expert System in Determining Hadith Validity”, *Advances in Computer and Information Sciences and Engineering*, ed. Tarek Sobh (Springer Science-Business Media B.V., 2008), 354-359. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8741-7_64
- Microsoft Azure. “Makine Öğrenmesi Nedir?”. (Erişim 20 Ağustos 2021). <https://azure.microsoft.com/tr-tr/overview/what-is-machine-learning-platform/>
- Mohammad Najib, Syuhairah Rahifah vd. “Comparative Study of Machine Learning Approach on Malay Translated Hadith Text Classification Based on Sanad”. *MATEC Web of Conferences* 135 (2017), 1-9. <https://doi.org/10.1051/mateconf/201713500066>
- Mohammed Q. Shatnawi vd. “Verification Hadith Correctness in Islamic Web Pages Using Information Retrieval Techniques”. *International Journal of Computer Applications* 44/13 (April 2012), 47-49. <http://dx.doi.org/10.5120/6327-8680>
- Najiyah, Ina vd. “Hadith Degree Classification For Shahih Hadith Identification Web Based”. *International Conference on Cyber and IT Service Management* (2017), 1-6. <https://doi.org/10.1109/CITSM.2017.8089304>
- Özger, Zeynep Banu – Diri, Banu. “Türkçe Dokümanlar İçin Kural Tabanlı Varlık İsmi Tanıma”. *Türkiye Bilişim Vakfı Bilgisayar Bilimleri ve Mühendisliği Dergisi* 5/2 (Haziran 2016), 3- 11.
- Romanov, Maxim G. *Computational Reading of Arabic Biographical Collections with Special Reference to Preaching in the Sunni World (661--1300 CE)*. Ann Arbor: University of Michigan, Horace H. Rackham School of Graduate Studies, Doktora Tezi, 2013). <https://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/102300>
- Saeed, Sumaira vd. “Social network analysis of Hadith narrators”. *Journal of King Saud University- Computer and Information Sciences* 33/2 (February 2021), 1-9. <https://doi.org/10.1016/j.jksuci.2021.01.019>
- Saleh, Adam Gambo - Mai, Mohammed. “Assessment of the Quality of Hadith Information on the Internet”. *Information Impact* 6/2 (2015), 127-138.
- Saloot, Mohammad Arshi vd. “Hadith data Mining And Classification: A Comparative Analysis”. *Artificial Intelligence Review* 46/1 (2016), 113-128. <https://doi.org/10.1007/s10462-016-9458-x>
- Savaş, Serkan vd. “Veri Madenciliği ve Türkiye’deki Uygulama Örnekleri”. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi* 11/21 (Bahar 2012), 1-23.
- Seagate. “Rethink_Data_Report_2020”. (Erişim 3 Haziran 2021). https://www.seagate.com/files/www-content/our-story/rethink-data/files/Rethink_Data_Report_2020.pdf
- Seker, Sadi Evren. “Metin Madenciliği (Text Mining)”. *Yönetim Bilişim Sistemleri Ansiklopedisi* 2/3 (2015), 30.
- Sekti Kartika Dini vd. “Sequential Pattern Mining of Rawi Hadis (Case Study: Shahih Hadis of Imam Bukhari From Software Ensiklopedi Hadis Kitab 9 Imam)”. *AIP Conference Proceedings* 1827/1 (2017), 1-8. <https://doi.org/10.1063/1.4979446>

Molla Sadrâ'nın Tasavvuf Yorumu ve Dönemin Sözde Mutasavvıflarına Yöneltiltiği Eleştiriler

Mahmut Meçin

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi (ROR ID: 0396cd675)

İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences

Department of Islamic Islamic Philosophy

Mardin/Türkiye

mahmutmecin@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4468-565x

Mullā Sadrā's Interpretation on Sufism and His Criticisms against So-Called Sufis of His Period

Abstract

The post-classical period, in which Islamic thought undergoes a renewal and accounting process, is a period that witnesses the transformation of Islamic philosophy to find its main medium. In this period, with the decrease of the influence of the Ancient-Hellenistic thought, the interaction of philosophy with Islamic thought traditions such as theology (*kalām*) and sufism increased and important syntheses were tried to be established between them. One of the most concrete examples of these efforts put forward to capture the holistic point of view of Islamic thought is the effort of Mullā Sadrā (1570-1641), who tried to establish a consensus between the schools of Peripatetic, Ishrākī, Akbarī and theological schools with the composition of *transcendental wisdom* (*al-Hikma al-muta'aliya*). In the consensus that Mullā Sadrā tried to establish, his approach to Sufism and his criticisms against the Sufis of the period constitute the subject of this study. The problem mentioned in the article tries to find answers to the following questions: Where does sufism stand among the main references of Mullā Sadrā? What names and teachings are in the background of Mullā Sadrā's understanding of sufism? What sort of criticism did Mullā Sadrā make against the mystics of his time? Although he is seen as a sufi-philosopher (*theosophist*), what is the purpose of Mullā Sadrā's criticisms against

Bu makale 28-29 Mayıs 2021 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi tarafından düzenlenen "İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III" adlı sempozyumda sunulan ve herhangi bir yerde yayımlanmayan "Molla Sadrâ'nın Tasavvuf Yorumu ve Dönemin Mutasavvıflarına Yönelik Eleştirileri" başlıklı bildirisinin gözden geçirilmiş ve genişletilerek makaleye dönüştürülmüş halidir. / This article is a revised and expanded version of the paper titled "Mullā Sadrā's Interpretation on Sufism and His Criticisms against Sufis of His Period" presented at the "The Criticism Culture and Morality of Tolerance in Islamic Thought III" symposium that organized by Muş Alparslan University on May 28-29, 2021, and not published elsewhere.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

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 (**Mahmut Meçin**).

Geliş/Received: 10 Mayıs/May 2021 | **Kabul/Accepted:** 22 Temmuz/July 2021 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2021

Atıf/Cite as: Mahmut Meçin, "Molla Sadrâ'nın Tasavvuf Yorumu ve Dönemin Sözde Mutasavvıflarına Yöneltiltiği Eleştiriler = Mullā Sadrā's Interpretation on Sufism and His Criticisms against So-Called Sufis of His Period", *Eskişiyeni* 44 (Eylül/September 2021), 475-498. <https://doi.org/10.37697/eskişiyeni.935461>

CC BY-NC 4.0 | *This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License*

the mystics of his time, and how should these criticisms be understood? Sufism is one of the most important sources determining the character of Sadrâ's philosophy that based on synthesis. In Sadrâ's understanding of sufism, the influence of the Akbari tradition's understanding of being, the Neoplatonic thoughts of classical Islamic philosophers and Suhrawardi's Ishrâqî (*illuminationist*) teachings are manifests prominently. In particular, it can be said that Ibn al-^cArabî's understanding of *wahdat al-wujûd* (*the Unity of Existence*) has the most important influence on Sadrâ's understanding of sufism. However, in his own time he opposes the alienation of Sufism from its essence by criticizing the sufis, who are devoid of theoretical knowledge and regard Sufism as purely apparent rituals. Sadrâ draws attention to attitudes and behaviours such as increasing ignorance, lack of rational and theoretical research, the desire to gain rank in the eyes of people with fancy words and shathiyya (*ecstatic* words), and to judge according to the outward appearance of the shari'a. He considers such tendencies as idols of ignorance, as obstacles that keep people away from the truth and must be eliminated immediately. Sadrâ's criticism manner is noteworthy when he specifically states that his main purpose in his criticisms is to warn against the danger of an understanding that distances Sufism from its theoretical dimension and depth of wisdom, without subjecting Sufi teachings and tradition to a total criticism, and therefore he targets attitudes and beliefs that he does not find correct, not specific individuals or institutions. The aim of the article is to draw attention to the criticitics he made against the so-called sufis, which he did not see as wise by trying to understand the Mullâ Şadrâ's interpretation of sufism in the synthesis he tried to provide among the schools of Islamic thought, and thus to understand the criticism culture of Islamic civilization and carry it to the present day.

Keywords

Islamic Philosophy, Mullâ Şadrâ, Sufism, Philosophy, Wisdom, Criticism

Molla Sadrâ'nın Tasavvuf Yorumu ve Dönemin Sözde Mutasavvıflarına Yönelttiği Eleştiriler

Öz

İslâm düşüncesinin bir yenilenme ve muhasebe sürecini yaşadığı klasik sonrası dönem, İslâm felsefesinin dönüşüm geçirerek asıl mecrasını bulduğuna tanıklık eden bir dönemdir. Bu dönemde Antik-Helenistik düşüncenin etkisinin azalmasıyla beraber felsefenin, kelâm ve tasavvuf gibi İslâm düşünce gelenekleriyle etkileşimi artmış ve aralarında önemli sentezler tesis edilmeye çalışılmıştır. İslâm düşüncesinin bütüncül bakış açısını yakalamak için ortaya konulan bu çabaların en mücessem örneklerinden biri Meşşâî, İshrâkî, Ekberî ve kelam okulları arasında *hikmetü'l-müteâliye* terkihiyle bir uzlaşma tesis etmeye çalışan Molla Sadrâ'nın (1570-1641) çabasıdır. Molla Sadrâ'nın tesis etmeye çalıştığı bu uzlaşmada tasavvufa yaklaşımı ve dönemin mutasavvıflarına yönelttiği eleştiriler bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Makalenin bahse konu ettiği problem, şu sorulara cevap bulmaya çalışmaktadır: Molla Sadrâ'nın temel referansları arasında tasavvuf nerede durmaktadır? Molla Sadrâ'nın tasavvuf anlayışının arka planında hangi isim ve öğretiler bulunmaktadır? Molla Sadrâ kendi dönemindeki mutasavvıflara ne gibi eleştiriler yöneltmiştir? Bir sûfi-filozof (*teosof*) olarak görülmesine rağmen Molla Sadrâ'nın kendi dönemindeki mutasavvıflara yönelttiği eleştirilerde amacı nedir ve bu eleştiriler nasıl anlaşılmalıdır? Tasavvuf, Sadrâ'nın senteze dayalı felsefesinin karakterini belirleyen en önemli kaynaklardan biridir. Sadrâ'nın tasavvuf anlayışında başta Ekberî geleneğin varlık anlayışı olmak üzere klasik İslam filozoflarının Yeni Eflatuncu düşünceleri ve Sühreverdî'nin İshrâkî öğretilerinin etkisi belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Bilhassa İbnü'l-Arabî'nin

vahdetü'l-vücûd anlayışının, Sadrâ'nın tasavvuf anlayışının arka planında en önemli etkiye sahip olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Sadrâ yaşadığı dönemde tasavvufu bütünüyle zahirî ritüellerden ibaret gören nazarî bilgidен yoksun mutasavvıflara eleştiriler yönelterek tasavvufu özünden uzaklaştırmalarına karşı çıkar. Sadrâ, artan cehalet, akli ve nazarî araştırmalardan yoksunluk, süslü söz ve şathiyelerle insanlar nezdinde makam elde etme arzusu ve şeriatın zahirine göre hüküm verme gibi tutum ve davranışlara dikkat çeker. O, bu tür eğilimleri birer cehalet putu olarak değerlendirerek insanı hakikatten uzaklaştıran ve derhal bertaraf edilmesi gereken birer engel olarak kabul eder. Sadrâ'nın eleştirilerinde tasavvufi öğretileri ve geleneğini topyekûn bir eleştiriye tabi tutmaksızın asıl maksadının tasavvufu nazarî boyutundan ve irfanî derinliğinden uzaklaştıran anlayışın tehlikesine karşı uyarmak olduğunu ve belirli şahıs veya kurumları değil, doğru bulmadığı tutum ve inançları hedef aldığını özellikle belirtmesi onun eleştiri üslûbunu dikkate değer kılmaktadır. Makalenin amacı İslâm düşünce ekolleri arasında sağlamaya çalıştığı sentezde Molla Sadrâ'nın tasavvuf yorumunu anlamaya çalışmak ve arif olarak görmediği sözde mutasavvıflara karşı geliştirdiği eleştirilere dikkat çekerek İslâm medeniyetinin eleştiri kültürünü anlamak ve onu bugüne taşımaktır.

Anahtar Kavramlar

İslâm Felsefesi, Molla Sadrâ, Tasavvuf, İrfân, Eleştiri

Giriş

İslâm düşüncesinin yenilenme ve muhasebe sürecini yaşadığı klasik sonrası dönem, İslâm felsefesinin dönüşüm geçirerek asıl mecrasını bulduğuna tanıklık eden bir dönemdir. Bu dönemde Antik-Helenistik düşüncenin etkisinin azalması ya da dönüşümler geçirmesiyle beraber felsefenin, kelâm ve tasavvuf gibi İslâm düşünce gelenekleriyle etkileşimi artmış ve aralarında önemli sentezler tesis edilmeye çalışılmıştır.¹ İslâm düşüncesinin bütüncül bakış açısını yakalamak için ortaya konulan bu çabalar, bir yandan söz konusu geleneklerin diyalektik ilişkisinden ortak bir zemin tesis etmeye çalışırken diğer yandan tasavvuf ve kelâm cephesinden gelen birtakım eleştirilerle hesaplaşmak durumunda kalmıştır. Bu dönemde İslâm düşüncesinin eleştiri, yorum ve tahkiklerle kesintisiz bir biçimde devam ettiğini gösteren önemli çalışmalar İran topraklarında Fahreddin Râzî (öl. 606/1210), Nasîrüddîn Tûsî (öl. 672/1274), Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390), Kutbuddin, Şîrâzî (öl. 710/1311), Allâme Hillî (öl.726/1325), Haydar Âmulî, (öl. 787/1385'ten sonra), Seyid Şerif Cürçânî (öl. 816/1413), İbn Türke (öl. 835/1432), Celâleddin Devvânî (öl. 908/1502), Sadrüddîn Deştékî (öl. 903/1498) ve oğlu Gıyâsüddin Mansûr Deştékî (öl. 948/1541) gibi âlim ve düşünürler tarafından ortaya konulmuştur.²

Fakat İran'da 1500'lü yılların başlarında yönetime gelen Safevîlerin meşruiyetlerini Şîî ideolojiye sarılarak sağlama ve buradan ideolojik bir güç devşirme yolunu seç-

¹ M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* (İsam Yayınları, 2017), 32-33; İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 80-81.

² Özellikle İbn Sînâ'nın felsefesini yorumlarken Gazâlî'nin çizgisinden ayrılmamaya çalışan mezkûr isimler kelâm ile felsefe arasında aşılmaz görülen sınırların neredeyse buharlaşmasına sebep olmuşlardır. Bk. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 95-96.

meleri ilmî muhitte dogmatik ve mezhepsel bir yönelimin etkili olmasına ve fıkıh merkezli bir anlayışın hâkim kılınmasına sebep olmuştur.³ Siyasi atmosferin ilmî gelişmeleri yakından etkilediği böyle bir durum Molla Sadrâ'nın düşüncelerinin filizlendiği entelektüel ortamın arka planı açısından zikredilmeye değerdir. Zira Safevî hükümdarlarının fikir üreten, bilimle uğraşan ve sorgulayan kimselerden ziyade Şiîliğin propagandasını yapacak vaizlere, iktidara ram olan hukukçulara, bilgiçlik taslayan popülist kelâmcılara ve nazarî irfanı terk eyleyen sûfilere ihtiyacı vardı. Bu durum Sünnî âlim, düşünür ve tarikatların İran dışına çıkmasına sebep olurken geleneksel tasavvufa alternatif olarak Şiî çizgide on iki imama bağlılığı merkeze alan bir tasavvuf anlayışı zuhur etmiştir. Böylece Şiî âlimlerin geleneksel tasavvufa yönelttiği eleştirilerle nazarî ve amelî tasavvuf arasında gittikçe derinleşen bir ayrım meydana gelmiştir. Bu durum Safevî İran'ında on altıncı yüzyıldan itibaren yoğun bir şekilde görülen Şiîleştirme politikasına ve tasavvufu Safevî Şiîliği arasındaki ikircikli ilişkiye atfedilebilir. Yaşanan bu gelişmeler Şiî ideolojisinin canlanmasına ve beraberinde zahirî ulemanın aklî ilimlere karşı mesafeli durmasına sebep olurken tasavvufun da nazarî boyutundan uzaklaşarak Şiî maneviyatından ibaret görülmesine yol açmıştır.⁴

Molla Sadrâ'nın düşüncelerinin filizlendiği dönemin Safevî İran'ında önemli olan diğer bir gelişme ise Ahbârîyye ve Usûliyye ekolleri arasında yaşanan mücadeledir. Kur'an ayetleri ile Hz. Peygamber'in hadisleri hakkında Şiî imamların "haber"lerini yeterli gören Ahbârîler, nass kabul ettikleri bu metinlerin mutlak otoritesine bağlılığı savunmuşlardır. Ahbârîler nassları ancak Allah tarafından görevlendirilen mâsum imamların açıklayabileceğini ve ulemanın rolünün söz konusu metinleri icma, kıyas ve içtihat gibi aklî yollara başvurmaksızın lafzî anlamlarına göre yorumlamak olduğunu ileri sürmüşlerdir. Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin (ö. 1033/1624) öncülüğünü yaptığı Ahbârîlerin bu yaklaşımı onların felsefe, metafizik ve nazarî tasavvufa karşı çıkmalarına sebep olmuştur.⁵ On ikinci imamın gaybetinden sonra ortaya çıkan Usûliyye ekolüne gelince Ahbârîlerin akıl karşıtı tutumlarını eleştirerek dinî hükümlerde kıyas ve içtihat gibi istidlâl yöntemlerinin kullanılmasını savunan gruptur. Mu'tezile'den etkilenen Şeyh Müffid ve takipçilerinin öncülük ettiği Usûliyye ekolü Ahbârîyye ekolüne karşı uzun süre verdiği mücadelede XVIII. yüzyılda galip gelen taraf olmuştur.⁶ Bununla birlikte Şiî entelijansının asıl ilgisinin bütünüyle Ahbârîlik-

³ Elbette bu durum İslâm düşüncesinde aklî-felsefî geleneğin gerilemesinin tek sebebi olarak görülemez. İbn Rüşd'ün vefatına kadar izleri sürülen söz konusu gerilemenin sebepleri bahs-i diğer olup bu makalenin sınırlı kapsamına dâhil değildir. Bu sebeplerin detayı hakkında bk. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 113-116; Roger Arnaldez, "İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürülmüştü?", *İslâm Felsefesi Üzerine*, ed. Ahmet Arslan (İstanbul: Vadi Yayınları, 1999), 46-63.

⁴ İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 178-179.

⁵ Metin Yurdagür, "Ahbârîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/490.

⁶ Mustafa Öz, "Usûliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/214-215.

ten uzaklaştığı ve gerek muamelatta, gerekse fikriyatta Usûliyye ekolünü takip ettiği söylenemez.⁷

Böyle bir zamanda ilmî faaliyetlerin merkezi olan İsfahan'da bir araya gelen bir grup âlim, İslâm düşüncesinin farklı okullarının öğretilerini yeni bir okumayla tekrar ele alarak aralarında bir sentez oluşturmaya çalışmışlardır. Elbette bu okul kendiliğinden veya Safevîlerin oluşturduğu manevî kültürel ortamın etkisiyle oluşmamıştır. Daha önce Şiraz'da benzeri görülen böyle bir okulun İsfahan'da teşekkül bulmasında dönemin olumlu koşullarından ziyade sabık âlim ve düşünürlerin süreklilik arz eden çalışmaları etkili olmuştur.⁸ Nitekim aklî ilimlere duyulan ilginin azaldığı böyle bir atmosferde kararlı bir tutum sergileyen az sayıdaki şahıs, uğradıkları eziyetlere göğüs gererek ya da mensup oldukları zengin ailelerin gölgesine sığınarak popüler eğilimin aksine aklî ilimlerle meşgul olmayı sürdürmüştür. S. Hüseyin Nasr ve H. Corbin gibi bu dönem üzerine çalışan araştırmacılar tarafından "İsfahan Okulu" denilen bu muhitin en önemli simaları Molla Sadrâ'nın hocaları olan Mîr Dâmâd (öl. 1041/1631), Şeyh Bahauddîn Amilî, (öl. 1031/1622), Mîr Findiriskî (öl. 1050/1640) gibi isimlerdi.⁹ Molla Sadrâ'da en mücessem şeklini bulan bu okulunun en önemli vasfı İslâm felsefesinde ortaya çıkan Kelâmî, Meşşâî, İşrâkî ve Sûfî gelenekleri terkip ederek yekdiğeriyle zıt görünen bu yönelimler arasında ontolojik ve epistemolojik bir uzlaşma sağlamaktı. Bu yöndeki çabasını *hikmetü'l-müteâliye* kavramıyla formüle eden Molla Sadrâ'nın tesis etmeye çalıştığı uzlaşmada tasavvuf yorumu ve çağdaşı olan mutasavvıflara yönelttiği eleştiriler bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

İslâm düşüncesinin entelektüel geleneğini büyük bir ilgiyle inceleyip bir bütün halinde ele alan Molla Sadrâ aklî bilgi, irfanî tecrübe ve vahiy; diğer bir ifadeyle felsefe, tasavvuf ve şeriat arasındaki ihtilafı zahirî görerek bu ihtilafı ortadan kaldırmaya çalışır. Tüm felsefî meselelerin muhkem bir varlık anlayışıyla ele alınabileceğini savunan Sadrâ, keşf ile desteklenmeyen aklî bilgiyle ya da zihnin salt analitik süreçlerine dayanan epistemolojik bir bakış açısıyla varlığın hakikatine ulaşmanın ve onu tecrübe etmenin mümkün olmadığına inanır. Aristotelesçi felsefenin nazarî hikmet veya bahsî bilgidir ibaret olan epistemolojisinin yetersizliği Meşşâî filozofların *hikmetü'l-meşrikiyye* perspektifinden itibaren İslâm filozofları arasında var olan ve nihayet Sühreverdi'nin *hikmetü'l-işrâk* tasavvurunda somutlaşan bu arayıştır. Sadrâ bu arayışa *hikmetü'l-müteâliye* adını vererek İslâm düşüncesinin farklı yöntemler izleyen

⁷ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 179.

⁸ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Arslan (İnsan Yayınları, 2010), 2:/137-138; Hamid Debâşî, "Mîr Dâmâd ve 'İsfahan Okulu'nun Kurluşu", çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 2/255-256; Kalın, *Varlık ve İdrak*, 178-179.

⁹ Dönem hakkında daha detaylı bilgi için bk. Hamid Debâşî, "Mîr Dâmâd ve 'İsfahan Okulu'nun Kuruluşu", çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 253-292; Abdülhüseyin Zerrinkub, *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*, çev. Nurcan Altun (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2015); Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, 2010.

ekollerini mezcetmek suretiyle yeni bir boyut kazandırır. Onun bu perspektifinde varlığın bilgisine erişmek için aklî prosedürlere dayanan bir soyutlama ve husûlî bilgi yetersizdir. Zira böyle bir bilgi tûmeli idrak edemediğinden yakîn derecesine ulaşamaz. Bu nedenle varlığın gerçek bilgisine erişmek için aklî bilgi önemli olsa da bu bilgiye ancak mistik bir tecrübeyle gelen işrâkî mükâsefe ve huzûrî müşahedeyle erişilebilir.¹⁰ Dolayısıyla tasavvuf, Sadrâ'nın bu "sentetik" felsefesinin karakterini belirleyen en önemli kaynaklardan biridir.

Molla Sadrâ'nın düşünce sisteminde tasavvufun yerini ve dönemin sözde mutasavvıflarına yönelttiği eleştirileri doğru anlamak için, Sadrâ'nın kendini içinde bulunduğu düşünsel arka planda özellikle tasavvufun serencamını bilmek gerekir. Bu dönemde Safevîlerin iktidara gelmesi ve Şîliği İran'ın resmi mezhebi olarak kabul etmeleriyle beraber İran toprakları çoğunlukla İran dışından "ithal edilen Şîî âlimlerin toplandığı bir merkez haline gelmiştir. Böyle bir ortamda nüfuz kaybeden belli başlı tarikatlar Hindistan'a göç etmek durumunda kalmış ve tasavvuf giderek Şîliğin manevî unsurlarından müteşekkil olan bâtınî/Şîî bir renk almıştır. Bu durum Sadrâ'nın fikrî arka planında tasavvuf metafiziğinin varlığını ve derinliğini görmeye engel değildir. Çünkü onun düşünce sisteminde tasavvufun etkisi Safevî iktidarı ve Şîî tarihiyle münhasır olamayan bir derinliğe sahiptir. Onun düşünce sisteminin tabîî bir karakteri haline gelen felsefî-irfânî renk İbnü'l-Arabî'nin nazarî tasavvufu ile İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin işrâkî ve Yeni Eflatuncu eğilimleri mündemiçtir.¹¹ Bununla birlikte Sadrâ, yaşadığı dönemde Şîî taassubun etkisiyle özünden uzaklaşan ve zahirî ritüellerden ibaret görülen tasavvuf anlayışına eleştiriler getirir. Bu dönemde nazarî boyutunu kaybeden ve bütünüyle Şîî imamlara bağlılıktan ibaret görülmeye başlanan tasavvuf anlayışının tehlikesine işaret eden Sadrâ'nın eleştirilerinde belirli şahısları değil, sahih tasavvuf anlayışıyla bağdaşmayan tutum ve inançları hedef aldığını özellikle belirtmesi onun tasavvuf anlayışını netleştirirken eleştiri üslûbunu da dikkate değer kılmaktadır.

Makalemizin bahse konu ettiği problem, şu sorulara cevap bulmaya çalışmaktadır: Molla Sadrâ'nın temel referansları arasında tasavvuf nerede durmaktadır? Molla Sadrâ'nın tasavvuf anlayışının arka planında hangi isim ve öğretiler bulunmaktadır? Molla Sadrâ kendi dönemindeki mutasavvıflara ne gibi eleştiriler yöneltmiştir? Bir sûfî-filozof (*teosof*) olarak görülmesine rağmen Molla Sadrâ'nın kendi dönemindeki mutasavvıflara yönelttiği eleştirilerde amacı nedir ve bu eleştiriler nasıl anlaşılmalıdır? Çalışmadan amaç İslâm düşünce ekolleri arasında sağlamaya çalıştığı güçlü sentezle Molla Sadrâ'nın tasavvuf yorumunu anlamaya çalışmak ve arif olarak görmediği sözde mutasavvıflara getirdiği eleştirilerde kullandığı eleştirel üslûba dikkat çekmektir. Böylelikle klasik sonrası dönemde İslâm düşünce merkezlerinin başında gelen İsfahan Okulu çevresinde yetişen Sadrâ'nın düşünceleri üzerinden dönemin eleştiri kültürüne mercek tutmaktır. Literatürde Molla Sadrâ'nın düşünce sisteminin

¹⁰ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-erba'a (Esfâr)* (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabi, 1981), 1/53.

¹¹ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 180.

arka planında tasavvufun önemli bir yere sahip olduğuna işaret eden eserler¹² olmakla beraber yaşadığı dönemde “ehlü'l-hak” olarak görmediği sözde mutasavvıflara yönelttiği eleştirileri konu alan çalışmaların literatürde nadir olduğunu söylememiz gerekir. Bu anlamda özellikle onun temel referansları arasında yer alan tasavvufa dair yorumunu söz konusu eleştirileriyle birlikte ele almak bu çalışmayı mütemayiz kılmaktadır.

1. Molla Sadrâ'nın Düşünce Sisteminde Tasavvufun Yeri

Sadrâ'nın düşünce sistemi sentetik yapısı gereği farklı okumalara elverişli bir sistemdir. Nitekim S. Hüseyin Nasr ve H. Corbin gibi İran düşüncesi üzerinde çalışan uzmanlar Molla Sadrâ'nın tasavvufî öğretilerini öne çıkararak, onun esasında bir arif ve sûfî olduğunu iddia ederken; Fazlurrahman, H. Ziyaî ve J. Wallbridge gibi Sadrâ yorumcuları ise onun felsefî öğretilerini öne çıkararak filozof yönünü daha baskın görürler.¹³ Fakat Sadrâ'nın düşünce sisteminin tabiatına baktığımızda mutlak anlamda onu tasavvufa veya felsefeye münhasır kılmak veya Sadrâ'yı salt bir sûfî veya bir filozof olarak tavsif etmek, onun düşünce sisteminin bütünlüğünü göz ardı etmektir. Aslında onu özgün kılan da İslâm düşünce geleneğini kategorize etmeksizin bir bütün olarak yorumlaması ve parçacı yaklaşımların noksanlıklarını fark ederek daha geniş, kapsamlı ve bütüncül bir perspektifi yakalama çabasıdır. Bu bütüncül perspektif içerisinde Molla Sadrâ'nın tasavvufa yaklaşım biçimini anlamak için onun düşünce sisteminin soyağacına bakılmalıdır. Sadrâ'nın senteze dayalı düşünce sisteminin soyağacı dört ana kaynağa dayanmaktadır. Bunlar; kelâm okulları, İbn Sînâ ile zirveye ulaşan Meşşâlik, Sühreverdî'nin tesis ettiği İshrâkîlik ve İbnü'l-Arabî'nin nazarî tasavvuf öğretilerine dayanan Ekberîlik'tir. Molla Sadrâ'nın bu temeller üzerine kurduğu ve *hikmetü'l-müteâliye* adını verdiği düşünce sistemi söz konusu dört kaynağın bulunduğu kavşak veya dört nehrin aktığı bir derya gibidir.¹⁴

Sadrâ'nın *hikmetü'l-müteâliye* düşüncesinin önceki okulları aşkın yönü ve onu mütemayiz kılan özellikleri de burada ortaya çıkmaktadır. Sadrâ'ya göre “Hakikat aklın tek başına kapsadığı alandan daha geniştir.”¹⁵ Diğer bir ifadeyle Hakikat yegâne olmakla beraber farklı düzeyleri vardır ve dolayısıyla farklı bilme tarzlarını gerektirir. Bu nedenle kelâm, felsefe ve tasavvufun her biri bu hakikati farklı bir düzeyde idrak etmektedir. Herkesin hakikati idrak kapasitesinin farklı olabileceğine dikkat çeken

¹² Örnek olarak bk. Carl W. Ernst, “Sufism and Philosophy in Mulla Sadra”, *World Congress on The Philosophy of Mulla Sadra (Mecmua-yı Makalât-ı Hümayiş-i Cihani-yi Bizorgdaşt Hekim Molla Sadrâ)* (Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî, 1999); Şamil Öçal, *İslam Düşüncesinde Kelâm Hikmet ve İrfan İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 205-220; Güldane Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği: Tarih, Teori ve Problemler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 109-124.

¹³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları), 116-117; Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York, 1975), 3-4; Ernst, “Sufism and Philosophy in Mulla Sadra”, 1/2.

¹⁴ Murtaza Mutahharî, *Hademât-ı Müttekâbil-ı İslâm ve İran* (Tahran: İntişârât-ı Sadra, 1374), 586.

¹⁵ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müteâliye fî'l-Esfârî'l-Aklyyeti'l-erba'a (Esfâr)* (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabi, 1981), 1/11.

Sadrâ bu farklılığı şöyle bir örnekle izah eder: Avamın din anlayışı cevizin yeşil olan dış kabuğu, kelâmcıların anlayışı cevizin iç kabuğu, felsefecilerin ise cevizin beyine benzeyen meyvesi gibidir. Ariflere gelince onların anlayışı cevizin içindeki yağ gibidir. Cevizin dış kabuğu hiçbir işe yaramaz. Zira tadı acı, görüntüsü kötüdür. Tek görevi cevizin içi olgunlaşmaya kadar bir süre onu korumaktır. İç kabuk ise dış kabuğa göre daha yararlıdır. Cevizi daha uzun süre korurken aynı zamanda yakacak olarak da kullanılabilir. Ancak o da ceviz içi ile karşılaştırıldığında daha az yararlıdır. Hem dış kabuk hem de iç kabuğun asıl korumaya çalıştığı cevizin içindeki meyvesidir. Dış ve iç kabuktan daha önemli olan ceviz içinin birçok yararı vardır. Ancak cevizin içindeki yağ ise arifin anlayışı olup cevizin meyvesinin tüm yararlarını içeren özü gibidir. Filozofun hakikat anlayışına denk gelen ceviz içi avam ve kelâmcının anlayışına göre daha derin bir anlayış olsa da her şeyde Hakk'ın Bir'liğini müşahede eden ariflerin anlayışına göre noksandır.¹⁶ Filozof¹⁷ hakikate kavramlar ve bu kavramların işaret ettiği delillerle ulaşmaya çalışırken ârifler ise hakikati huzûrî bilgi ve idrâk-i aynî ile keşfeder.¹⁸ Bu iki bilme tarzı arasındaki fark, Sadrâ'nın tabiriyle tatlının tarifini bilen bir kişiyle tatlıyı bizzat tadan kişi arasındaki fark gibidir.¹⁹

Sadrâ'nın bu mukayeseli örnekleri, onun *hikmetü'l müteâliye* perspektifi hakkında önemli ipuçları verirken tasavvufun bu düşünce sistemindeki konumunu da ortaya koymaktadır. Zira bu örnekleri Sadrâ, Ekberî geleneğin derin tesiriyle Hakk'ın Bir'liğini müşahede ederek kendi varlığında "O'nu bulan" ve *arifün billah* denilen mükâşefe ehlini epistemolojik ve ontolojik düzey olarak kelâmcı ve filozofların üstünde konumlandığı görülmektedir. Sadrâ'nın eserlerine bakıldığında bu derin etkinin izleri hem sûfî geleneğe olan aşinalığıyla "yatay" ve tarihî olarak, hem de tasavvufun ebedî kaynağı olan Hakikat ile teması açısından "dikey" olarak bariz bir biçimde görülür.²⁰

Sadrâ'nın tasavvuf geleneğiyle olan derin münasebeti, onun tasavvuf metafizikçilerinin görüşleri hakkında yaptığı değerlendirmelerden de anlaşılmaktadır. Örneğin *İkâzü'n-nâimîn* adlı eserinde tasavvuf metafiziğinin varlık anlayışını yorumlarken bazı cahillerin tasavvuf büyüklerinin vücûdu çoğunlukla oluşa ait gölgemsi bir varlık olarak adlandırmaktan kasıtlarını anlamadıklarına dikkat çeker. Mutasavvıflara göre vücûdun ya zatı ve hakikati bakımından Hakk'ın vücûdu, ya da Hakk'ın vücûduna bağlı bir varoluş olduğunu ve vücûdun tüm varoluşun kaynağı olduğunu belirterek İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî ve Alâü'd-devle Simnânî'ye yaptığı atıflarla bu konuda mutasavvıfla-

¹⁶ Öçal, *İslam Düşüncesinde Kelam Hikmet ve İrfan İlişkisi*, 219-220.

¹⁷ Sadrâ'nın eserlerinde filozof kavramını mutlak bir mânâya işaret ederek kullanmadığını, aksine mütelsif filozoflar ile rasih hukema veya ilâhî/arif filozof arasında ayırım yaptığını belirtmekte yarar var. Örnek olarak bk. Molla Sadrâ, *Tefsîrül-Kurani'l-Kerim* (Kum: İntişârât-i Bîdar, 1366), 7/10; Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/11, 22, 34, 3/487,6/79, 9/115; Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhicî's-Sülûkiyye*, thk. S. Celâleddin Aştîyânî (Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgâh, 1360), 9, 158, 832 s./188; Molla Sadrâ, "İksirü'l-arifin", *Mecmuâtü'r-resâil et-tis'ê* (Tahrân: Mektebetü'n-Nûr, 1302), 318.

¹⁸ Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği*, 111.

¹⁹ Molla Sadrâ, *Tefsîrül-Kurani'l-Kerim*, 7/10.

²⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 94.

rın gerçek niyetlerini izah etmeye çalışır.²¹ Sadrâ başta varlık ile ilgili meseleler olmak üzere nefis, insanın mahiyeti, irade, mucize, hayal yetisi/âlemi ve ahiret hayatı gibi meseleleri ele alırken de salt felsefî bir perspektiften ziyade tasavvufî ve irfanî bir yaklaşım sergilediği görülür.²² Hatta nedensellik gibi felsefî/kelamî bir meseleyi ele alırken ışık/gölge sembolizmi ve sevgi gibi tasavvufî kavramlar ile işrâkî nur metafiziğinin aşk ve kahr kuralına müracaat eder. Bu bağlamda özellikle İbnü'l-Arabî'nin vahdetü'l-vücûd nazariyesinin etkisiyle malûlün illetinin varlığından ayrı bir vücûda sahip olmadığını savunarak aralarındaki ilişkiyi ayna-görüntü ve güneş-güneş ışınları metaforuyla açıklamaya çalışır.²³ Dolayısıyla Sadrâ'nın tasavvuf geleneğiyle olan derin ve kesintisiz ilgisi ele aldığı herhangi bir felsefî tartışmanın ortasında çeşitli irfanî ve tasavvufî referanslara sıklıkla başvurmasından; bilhassa Ebû Hâmîd Gazâlî ve İbnü'l-Arabî olmak üzere Bâyezid-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, Ebû Tâlib el-Mekî, Ebû Sâid-i Ebû'l-Hayr, Ferîdüddin Attâr, Ebû Hafs Ömer Sühreverdî, İbnü'l-Fârız, Celâleddin-i Rûmî, Sadreddin Konevî, Dâvûd-i Kayserî ve Mahmûd Şebüsterî gibi öncü mutasavvıfların sözlerine atıflar yapmasından açıkça anlaşılmaktadır.²⁴

Hakikatin sadece aklın kavrayabileceği ya da kalbin tek başına sezgisel olarak vâkıf olabileceği bir şey olmadığı yönündeki Sadrâ'nın kanaati onun felsefesinin en önemli yönlerinden biri olarak göze çarpmaktadır. Nitekim eserleri incelendiğinde ele aldığı meselelerde aklî delillere sıklıkla başvursa da salt uslamlayla yetinmediği ve özellikle metafizik konularda kalbî mükâşefe ve irfanî iç görüye son derece önem atfettiği görülmektedir. Üstelik bu yaklaşım Sadrâ'nın eserlerinin isimlerine de yansımıştır. Başta şaheseri kabul edilen *Esfâr* olmak üzere, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, *Zâd el-musafir*, *Mezâhirü'l-îlâhiyye*, *Mefâihü'l-gayb*, *İksirü'l-Arifin*, *Esrârü'l-Âyât*, *Kitâbü'l-meşâir*, *el-Mesâilü'l-kudsiyye* gibi eserlerinin isimlerine bakıldığında irfanî bir bakış açısını çağrıştıran isimler olarak müellifin fikrî arka planını izhar ettikleri görülmektedir. Dahası bu eserlerin içeriğine bakıldığında sefer, lemâ, işrâk, şâhid, miftâh ve meşâr gibi tasavvufî kavram ve öğretilerden oluşan bölüm isimleri Sadrâ'nın tasavvufa olan ilgisinin zahirî ve belli bir alanla sınırlı değil, aksine derin ve daimî bir ilgi olduğunu göstermektedir.²⁵

Bu isimler arasında Sadrâ'nın tasavvuf anlayışının şekillenmesinde önemli bir yere sahip olan İbnü'l-Arabî ve Ekberî geleneğin temsilcilerinden Konevî ve Kayserî'ye

²¹ Molla Sadrâ, *İkâzü'n-nâimîn* (Tahran: SIPRIN, 1384), 21; Fevzi Yiğit, *Hikmet ve İlet: Molla Sadrâ'nın Nedenellik Teorisi* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 147-148.

²² Örnek olarak bk. Molla Sadrâ, "el-Varîdatu'l-kalbiyye fi ma'rifeti'r-rubûbiyye", *Mecmuâtü'r-resâil et-tis'ê* (Tahran: Mektebetü'n-Nûr, 1302), 274; Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*, 9, 158, 832 s./263, 343; Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/191, 382.

²³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 2/334, 342-345, 362-366; Yiğit, *Hikmet ve İlet*, 141-152.

²⁴ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 177; Doktor Cihangirî, "Mukaddime", *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, Molla Sadrâ (Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i Sadrâ, 1381), 16-17.

²⁵ bk. Molla Sadrâ, *Esfâr*; a.mlf., *Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*, thk. S. Celâleddin Aştîyânî (Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgâh, 1360); a.mlf., *el-Mezâhirü'l-îlâhiyye fi Esrârü'l-Ulûmî'l-Kemaliyye* (Tahran: Bunyad-ı Hikmet-i Sadrâ, 1387); a.mlf., *Esrârü'l-Âyât*, ed. Muhammed Hâcevî (Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-yi İnan, 1360); a.mlf., *Zâdü'l-müsafir* (Kum: Defter-i Tebliğat-ı İslâmî, 2003); Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, ed. Henry Corbin (Tahran: Kitabnâme-i Tahurî, 1363).

ayrı bir parantez açılmalıdır. Zira varlık/vücûd eksenli bir sistem kuran Sadrâ'nın felsefesinin tüm öğretileri varlık felsefesine dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle Sadrâ'da her şey varlık üzerinden anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda Sadrâ'nın felsefî sisteminin temel sütunları olan *asaletü'l-vücûd*, *teşkîkü'l-vücûd* ve *hareketü'l-cevherî* teorilerinin arka planında İbnü'l-Arabî ve ekolünün düşüncelerinin tesiri göze çarpmaktadır. Örneğin *asaletin/önceliğin* mahiyette değil varlıkta olduğu görüşüne yönelirken Sadrâ, İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın varlığını asıl, masıvayı ise itibarî olarak değerlendirdiği Allah-âlem ilişkisini varlık-mahiyet formunda ele alarak *asaletü'l-vücûd* teorisi için bir referans olarak kullanır.²⁶ Sadrâ mahiyetin vücûda göre itibarîliğini İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın dışındaki varlıklar için sıklıkla kullandığı ayna metaforu üzerinden anlatarak tüm sair mevcudatı hayalî ve gölge varlık olarak görür. Ona göre diğer varlıklar, aynada görünmelerine rağmen gerçekte bir varlığa sahip olmayıp Hakikî Vücûd'un zatî taayyünleridir. Dolayısıyla her mevcutta aslolan vücûddur; vücûdün dışında kalanlar yani mâhiyetler ise vücûdla birlikte anlam kazanan birer gölge ve yansımadan ibarettir.²⁷ Sadrâ, İbnü'l-Arabî'nin varlık öğretisinden etkilenmekle beraber onun bu meseleye aklî sınırın ötesinde, aklı hayrete düşüren aşkın bir mesele şeklindeki yaklaşımını tevil yoluna giderek meselenin yüceliği ve aklın erişiminden uzaklığı sebebiyle İbnü'l-Arabî'nin böyle düşündüğünü ve bu sözlerin, aklın vahdetü'l-vücûdu inkâr ettiği anlamına gelmediğini savunur. Zira Sadrâ'ya göre burhan ile irfanın ikisi de nur olup nurun nura muhalif olması söz konusu olamaz. Fakat aklın sınırlarını zorlayarak onu hayrete düşüren bazı metafizik hakikatler vardır. Bununla birlikte, bu tür meselelerin akledilir olmadığı veya izah edilemez olduğu manasına gelmez. Aksine bu durum, aklın salt rasyonel çıkarımlarla kavramaktan aciz olduğu ve idrak etmek için daha özel ve üstün bir akla ya da kalbî sezginin yardımına ihtiyaç duyduğu anlamına gelir.²⁸ Bu nedenle Sadrâ İbnü'l-Arabî'den farklı olarak aklın, ilâhî lütuf sayesinde vahdetü'l-vücûdu idrak edebileceğini savunur.²⁹

Sadrâ'nın düşünce sisteminin ana sütunlarından bir diğeri olan *teşkîkü'l-vücûd* öğretisinde de Ekberî geleneğin tasavvuf metafiziğinin izlerini bulmak mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin kesrette vahdet, vahdette kesret olarak tabir ettiği varlık âlemindeki hiyerarşik düzeni Sadrâ, varlığın birliği ve çeşitli mertebelerde tezahür etmesi anlamında "teşkîk" kavramı üzerinden izah eder. Ona göre vücûd, vahdeti içinde kesreti ihtiva eden ve basît yapısı itibarıyla her şeyde mevcuttur. Diğer bir ifadeyle varlık yegâne hakikat olarak her şeydir, fakat sistematik bir belirsizlikle cevval bir yapı arz ederek her şeyde farklı mertebeler halinde tezahür eder.³⁰ İbnü'l-Arabî de vücûdun namütenahi derecelerde tezahür ettiği görünür (şuhûd) âlemdeki kesreti vücûdun

²⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/284.

²⁷ Molla Sadrâ, *el-Meşâîr*, 4.

²⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 2/322.

²⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/71, 2/292.

³⁰ Fevzi Yiğit, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkîk Niteliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (15 Haziran 2020), 72-74.

bir olmakla beraber mertebeli bir varoluşa- diğer bir ifadeyle teşkîkî bir yapıya- sahip olmasıyla izah eder.³¹ İbnü'l-Arabî vücûdun bu mertebeli yapısı için teşkîk kavramını kullanmazken, Sadrâ bu durumu Pehlevî düşünürlerin yanı sıra İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin de kullandığı teşkîk kavramı üzerinden izah etmeye çalışır. Vücûdun her mevcutta Mutlak Vücûd'daki gibi saf ve katışıksız olmadığını söyleyen Sadrâ, bu nedenle vücûdun farklı mertebelerde taayyün ederek kesret halinde görünmesini teşkîk olarak yorumlar. Buna göre öncelik-sonralık, güçlülük-zayıflık, kemal-noksanlık, zorunluluk ve imkânı kabul edici olan vücûd, tüm mevcudatta çeşitli mertebelerde tezahür eder.³² "Vücûd, her şeyde vardır. Ancak bu vücûd, her mevcudun ilim, kudret ve varlıktaki kemal derecesine göredir"³³ diyen Sadrâ'ya göre vücûd, her mevcudun varlık hiyerarşisindeki derecesine göre bulunur. Akılda akıl, cevherde cevher, nefiste nefis, toprakta toprak, taştta taş hasebince yer alır. Görünür âlemdeki zahîrî kesretin Mutlak Vücûd'a nisbeti, cisimler üzerinde görülen ışınların güneşe nisbeti gibidir.³⁴

Sadrâ'nın felsefî sisteminin en önemli başarısı olarak kabul edilen cevherî hareket teorisinde de İbnü'l-Arabî'nin etkisi dikkat çekmektedir. Aristoteles'in cevherin dışına hasredilen hareket teorisine karşı çıkan Sadrâ hareketi, cevher de dâhil olmak üzere tüm varlığa şamil kılarak maddî âlemin devamlı surette yenilenmesi olarak tanımlar. Bu değişim ve dönüşümde sadece arazlar değil bizzat maddî âlemin cevheri de hareket etmektedir.³⁵ Varlık âlemindeki değişim ve dönüşümün kaynağı, zaman ve hareketin mahiyeti gibi meselelerde düşünce tarihinde yeni bir çığır açan Sadrâ'nın bu teorisinde İbnü'l-Arabî'nin *halkü'l-cedîd* görüşünün etkisinden rahatlıkla söz edilebilir. Yaratmanın âlemde sürekli yenilenmesini ifade eden *halkü'l-cedîd* görüşüne göre, Hakk'ın sürekli tecellisi ile tüm varlıklar adeta insan nefesinde görülen büzülme ve genişlemeye (*kabz u bast*) benzer biçimde aynı döngünün birbirini tamamlayan aşamaları şeklinde her nefeste yeniden yaratılır.³⁶ Cevherden araza tüm kâinatı mütemadiyen meydana gelen bu yaratmayı *halkü'l-cedîd* veya *tecdidü'l-halk* olarak tabir eden İbnü'l-Arabî'nin bu görüşü Sadrâ'yı hareket konusunda Aristoteles'ten beri süregelen köklü bir geleneğe karşı çıkarak hareketi bizzat cevhere atfetmede ve kâinatın cevherî itibarıyla durmak bilmeyen cevval bir yapıda olduğu görüşüne sevk etmede önemli bir saik olarak zikredilmelidir. Fakat Sadrâ İbnü'l-Arabî'den etkilenmekle beraber âlemdeki varlıkların cevherî hareketle bir suretten sıyrılarak başka bir surette yeniden yaratıldığını kabul etmez. Ona göre sonraki suret öncekinin tüm özelliklerini haiz olan daha üstün ve

³¹ Toshihiko Izutsu, İslâm'da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 190, 196, 202; Alparslan Açıkgenç, "İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şîrâzî)", İslâm Felsefesi Tarihi, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 2/303.

³² Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/186.

³³ Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*, 9, 158, 832 s./7.

³⁴ Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, 41.

³⁵ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/180.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Hamza Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 177; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 144.

kâmil bir surettir.³⁷ Özünde seyyal, mütemadi ve yatışmaz bir dinamizm barındıran cevher, tüm arazlarda meydana gelen harekete de kaynaklık ederken bu hareket sırasında yok olan herhangi bir şey yoktur. Cevherî bir hareketle bilkuvveden bilfiile doğru peyderpey çıkan ve olgunlaşan tek bir varlık vardır. Hâsılı hareket-i cevherî teorisinde Sadrâ'nın tasavvuf metafiziğinde önemli bir yere sahip olan *halkü'l-cedîd* öğretisinden etkilenmekle beraber getirdiği yorumlarla onu geliştirdiğini ve ona felsefi bir boyut kazandırdığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Molla Sadrâ, tüm felsefi sistemini ayakta tutan mezkûr ilkeleri ikame ederken elbette sadece İbnü'l-Arabî'den değil onun öğretilerinin nazarî anlamda derinlik kazanmasında önemli bir yere sahip olan Konevî ve Kayserî'den de etkilenmiştir. Felsefiyle müsemma olan *hikmetü'l-müteâliye* kavramını Kayserî'ye borçlu olduğu malum olan Sadrâ'nın üzerinde Ekberî geleneğin bu iki temsilcisinin etkisi eserlerinde onlara yaptığı atıfların sıklığından izhar olmaktadır.³⁸ Bu bağlamda özellikle ilk dönemlerinde Meşşâî ve İşrâkî öğretilerin etkisinde olsa da, Sadrâ'nın nihayetinde kendini bulduğu mecra, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ekolüdür.³⁹ Zira İbnü'l-Arabî ve ekolünün etkisi Sadrâ'nın sadece tasavvuf anlayışında değil tüm felsefi sistemini ayakta tutan mezkûr ilkelerin arka planında yadsınamayan bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin vahdetü'l-vücûd anlayışının Sadrâ'nın varlık esasına dayanan düşüncesinin en önemli sacayağı olduğu söylenebilir.

Sadrâ'nın sadece varlık anlayışında değil, varlık anlayışına göre şekillenen bilgi anlayışında da tasavvufun önemli bir yere sahip olduğu görülür. Çünkü Sadrâ'ya göre bilgi, aklın soyutlaması yoluyla elde edilse de ancak irfanî tecrübeyle kesinlik (*yakîn*) kazanarak ve tadılarak marifete dönüşebilir. Bu nedenle insanın bilgi edinme sürecinde her aklî soyutlama işlemine irfanî bir aydınlanma da eşlik etmektedir.⁴⁰ Ona göre varlık ile bilgi arasında muhkem bir bağ vardır. Varlığın kavramsal ifadesi zihinde şekillenerek bilgiye dönüşür. Bu nedenle bilgi aslında varlığın bir modalitesidir. Varlık dış âlemden zihne yansiyarak bilgi halini alırken bu bilginin sezgisel bir tecrübeyle dönüşerek marifet halini alması oranında insan varlık mertebelerinde

³⁷ İbnü'l-Arabî bu yeniden yaratmayı, soyunduktan sonra giyinme anlamına gelen *lebs ba'de hel'* (ليس بعد خلع) kavramıyla ifade ederken Sadrâ ise önceki suretin üzerine giyinme anlamına gelen *lebs ba'de lebs* (لبس بعد لبس) demeyi tercih eder. İbnü'l-Arabî Eş'âriler'in "araz iki zamana kalmaz" şeklindeki ifadelelerini "mevcut iki zamana kalmaz" olarak değiştirerek *lebs ba'de hel'* kavramıyla bir varlığın mütemadiyen yok olup yeniden yaratıldığını ve bu yaratılma esnasında geride kalan her şeyin mâdum, sonraki varlığın ise tamamen yeni bir varlık olduğunu savunur. Sadrâ ise cevherî hareketle tekemmül eden varlığın peyderpey kazandığı suretlerde sonraki suretin öncekinin üstüne giyildiğini ve onu özümseyerek daha üstün bir surete yükseldiğini savunur. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 177-179; Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/112-113, 292.

³⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 2/329, 330, 333, 335, 342, 6/181, 9/329; Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*, 9, 158, 832 s./316; Molla Sadrâ, *el-Mebde' Ve'l-Me'âd*. (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgah, 1362), 590 s./91; Molla Sadrâ, "Risaletü fi'l-kaza ve'l-kader", *Mecmuâtü'r-resâil et-tis'e* (Tahran: Mek-tebetü'n-Nûr, 1302), 191; Molla Sadrâ, *İkâzû'n-nâimîn*, 6, 8, 10, 20-21, 27-28, 31-32, 51-52, 66.

³⁹ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 12; Salih Aydın, *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 20.

⁴⁰ Alparslan Açıkgenç, "el-Esfârü'l-erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/375.

yükselir. Dolayısıyla insanın bilgi edinme süreci tıpkı tasavvufta nefsin kemal yolculuğunu ifade eden seyr u sülûk süreci gibidir.⁴¹

Sadrâ'ya göre hakikat yolunda akıl ile elde edilen istidlâlî bilgi ve kalbî sezgiyle ulaşılan irfanî keşif yekdiğerine eşlik ederek ve birbirine destek olarak ilerleyebilen ve ortak bir gayeye doğru yol alan iki yoldaş gibidir.⁴² Nitekim birçok felsefi meseleyi ele aldığı *Esfâr* eserine “bil ki, âriflerden ve velilerden olan sâlikler (yolcular) için dört sefer vardır”⁴³ diye eserine başlayarak hakikat arayışında akli bilginin manevî tahakkuka doğru bir eyleme dönüştüğüne ve burhanla çıkılan manevî seyr u sülûkün önemine işaret eder. Ona göre hakikat yolunda ilerlemek isteyen filozof sonuçtan sebebe giden rasyonel çıkarımlar ve burhânî delillerle yol bulmaya çalışırken ulaştığı bilgileri tashih edecek kalbî sezgiye sahip olmadan ve onları zevkî hikmet ve marifette dönüştürecek olan irfanî seyr u sülûkü yaşamadan bilgelik yolunda ilerleyemez. Zira hikmetin hakikatine ancak mükâşefeyle gelen ilm-i ledün ile ulaşılabilir. Aksi takdirde hakîm olunamaz.⁴⁴ Aynı şekilde beşerî vasıflardan arınarak nefsini kemâle erdirmeye yolunda sefer halinde olan sûfî de önce kendini ve akabinde rabbini tanımaya rehberlik edecek akıl ve burhanı yedeğine almadan insan-ı kâmil mertebesine ulaşamaz. Nitekim Sadrâ hikmetin elde edilmesinde kişinin akl-ı selim kadar zevk-ı selim sahibi olması gerektiğini şöyle ifade etmektedir:

Kuşkusuz hikmetin ve marifet nurunun elde edilmesi için fitratın salim, hu-yun/yaratılışın güzel, bakışın doğru, zihnin keskin, kavrayışın hızlı ve beraberinde zevkî mukâşefe yeteneğinin olması gibi bazı şart ve sebepler gerekir. Fakat tüm bunların yanında kalpte Allah'tan manevî bir nur olmalıdır. Anlama ve kavrama gücüne sahip olduğu halde zevkî keşiften mahrum olan ve kalbinde önünü aydınlatacak bir nur taşımayan kimse hikmetten pay alamaz.⁴⁵

Sadrâ, bu ifadelerinde hikmet ve marifeti elde etmede aklın tek başına aciz kaldığını belirtirken aklın neden yanılabilir olduğunu ve kavrama gücünü aşan ulvî hakikatlere ulaşmada yetersiz kaldığını ise şöyle izah etmektedir:

İnsan bahsî hikmette uzman, fakat vahiy ilmi (*ilmü'l-kitab*) ve şeriat konusunda nasipsiz olabilir, ya da tam tersi olabilir. Şu hâlde sağduyulu akıl, iyi tefekkür edip eğilimlerden, sapmalardan, çelişkilerden ve inattan arınarak insanın peşinden ayrılmadığında, cahiliyenin kötülükleri ve nefsanî kirlerle iç âlemi kararmayan ve doğru yoldan sapmayan, nefsi arınmış bir akıllılar grubunun olduğunu düşündüğünde işte o vakit ilim ve amelde aklının sınırlarını aşan meseleler hakkında Allah tarafından desteklenir.⁴⁶

Sadrâ'nın burada dikkat çektiği husus insanın aynı anda bahsî hikmet ile zevkî hikmete sahip olmayabileceği, ancak sağduyulu aklın bahsî hikmetten zevkî hikmete ulaşarak hakikati bir bütün olarak idrâk edebileceğidir. Bu nedenle tamamıyla riyazet ve seyr-u sülûk ile yetinerek aklı ve nazarî araştırmayı terk eden sûfleri

⁴¹ Açıkgeç, “İran İrfanı Geleneği”, 2/301.

⁴² Mehdi Hâirî Yezdi, “Der Âmedî bê Kitâb-ı Esfâr”, *İrannâme* 8/1 (1990), 49.

⁴³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/13.

⁴⁴ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 191; Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği*, 111.

⁴⁵ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/ 6-7.

⁴⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 7/ 327.

eleştirir.⁴⁷ Bu bağlamda Mükâşefenin tek başına hakikate ulaşmak için yetersiz olduğunu⁴⁸ belirten Sadrâ, sûflilerin zevkî bilgi ve iç aydınlanma ile yetinerek hüküm verdiklerini ancak kesin bir delile dayanmayan bir şeye tam anlamıyla inanmanın doğru olmadığını söyler.⁴⁹ Ancak burada Sadrâ'nın entelektüel sezgi ve mükâşefeye eşlik etmesi gerektiğine inandığı burhan, nedenden sonuca giden salt çıkarımsal akıl yürütme değil, onun ötesine geçerek bahsî hikmetten zevkî hikmete kapı aralayan bilgidir. Nitekim bu bağlamda felsefeyi “varlığın hakikatini zan ve taklide dayalı olmayan burhânî bir bilgiyle -olduğu gibi- bilmek ve bu bilgi mucibince hareket etmek”⁵⁰ olarak tanımlayan Sadrâ, nefsin kemalini eşyanın hakikatine dair aklî bilginin manevî tahakkuka doğru bir eyleme dönüşmesiyle mümkün olduğuna işaret eder. Hatta o “bilgi olmadan tam anlamıyla Allah’a itaat olmaz, bilgi ise ancak akıl yoluyla elde edilir” diyerek insanın hakikat yolculuğunda burhana dayalı bilgiyi ve bahsî hikmeti zevkî hikmetin öncülü olarak kabul ettiği gibi dinî vecibelerin de bilişsel bir değere sahip olduğuna dikkat çeker.⁵¹

Sadrâ'nın epistemolojisinin en önemli ilkelerinden biri hakikatin marifetine ancak ve ancak keşf ve mükâşefe ile ulaşılabildiğidir. Fakat bir diğer önemli ilke ise mükâşefe ve içsel aydınlanmanın burhana mütenakız olamayacağı, dolayısıyla hakikatin marifetine ulaşmak için burhanın yadsınamaz bir gerekliliği haiz olduğudur. Nitekim o, *Kesrû'l-asnami'l-cahiliyye* (Cahiliye Putlarını Kırma) adlı eserinde Hallâc'a atfen şöyle der: “Burhan, kalbin üzerine varit olan ve insanın onu yalanlayamadığı şeydir.”⁵² Bu sözleri yukarıdaki ifadeleriyle birlikte değerlendirildiğinde akla kalbî bir görev, kalbe ise aklî işlev yüklediği görülen Sadrâ'nın felsefesinin tabiatı tam da burada açığa çıkmaktadır. “Hakikî burhan keşfe dayalı şuhûdla çelişmez, ilkinin inkârı ikincisinin inkârı anlamına gelir”⁵³ ilkesinden hareket edilen bu sitemde burhan, işrâk ve mükâşefe arasındaki muhkem bağlantı ele alınan her meselede karşımıza çıkar. Keşf ve müşahedeye dayalı huzûrî bilgi eşyanın hakikatini bilme konusunda bahsî ve husûlî bilgiden daha güvenilir olsa da bunlar yekdiğerini nakzeden bilgiler değil, aksine destekleyen ve teyit eden bilgilerdir.⁵⁴

Bilginin bu farklı kaynakları arasındaki uzlaşmayı sağlamaya çalışırken Sadrâ, elbette kimi görüş ve düşünceleri farklı bir yorumla ele almaktan ve uygun bulmadığı yaklaşımları eleştirmekten çekinmez. Örneğin o Meşşâî epistemolojide merkezî bir rol oynayan faal aklı metafizik alana yerleştirerek ona sadece epistemolojik bir bağlamla sınırlı olmayan irfanî ve vecdî bir görev verir. O, faal aklı Cebrail ile ilişkilendirir.

⁴⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/ 284.

⁴⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 7/ 362.

⁴⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/ 234.

⁵⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/20.

⁵¹ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 192.

⁵² Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-cahiliyye fi zemmi'l-mutasavvıfîn* (Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i Sadrâ, 1381), 13. Eserin Türkçe çevirisi için bk. Molla Sadrâ, *Cahiliye Putlarını Kırma*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020).

⁵³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 2/315.

⁵⁴ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 197; Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği*, 111.

dirmekte Fârâbî ile hemfikir olsa da Fârâbî'nin vahyi bilgiyi beşerîleştirme teşebbüsüne karşı çıkararak vahyi kendi bağlamında değerlendirilmesi gereken özel bir bilgi türü olarak görür.⁵⁵ Aynı şekilde başta varlıkla ilgili meseleler olmak üzere birçok problemin hakikatine ilâhî lütuf sayesinde ulaşabildiğini söylemekle beraber bu meseleleri izah etmeye çalışırken onlara aklî bir boyut katmaya çalışır.⁵⁶ Bu anlamda Sadrâ'nın düşünce sistemini burhan ile keşfin birlikteliğine dayanan “felsefi tasavvuf”, ya da irfanî düşünce olarak okumak mümkündür. Bu irfanî düşünce bir biliş ve saf şuur biçimi olarak süje-obje ikiliğini ortadan kaldırarak irfan, huzûrî bilgi ve nihayet aynı idrâk yoluyla varlık düzeninde Tanrı'yı bulmanın yoludur.⁵⁷ Salt amelî tasavvufu bu hakikate erişilemeyeceğini savunan Sadrâ adeta Yunus'un “delilsiz gidilmez, yollar yamandır” dizesini hatırlatırcasına hakikat yolunda burhanın gerekliliğine her fırsatta vurgu yapar. Ona göre bu yolun nihayetinde hakikati bulmak anlamında keşfi bilgi ya da zevkî hikmet ile ulaşılan manevî tecrübe de akledilebilir bir durum ve izah edilebilir bir deneyimdir. Bu mistik deneyimin burhanla çelişmediğini vurgulamak suretiyle ona rasyonel bir zemin kazandırma çabası Sadrâ'nın felsefesinin en önemli iddialarından biridir. Hâsılı Sadrâ, senteze dayalı felsefesinde irfandan yoksun aklı mahkûm ettiği gibi istidlâl ve burhanı dışlayan salt amelî tasavvufu da eleştirmektedir. Onun bu konudaki görüşleri gerçek sûfî olarak görmediği dönemin sözde mutasavvıflarına yönelttiği eleştirilerde daha net bir biçimde ortaya çıkacaktır.

2. Molla Sadrâ'nın Dönemin Mutasavvıflarına Yönelttiği Eleştiriler

Molla Sadrâ İsfahan Okulu'nun temel gayesine uygun olarak İslâm düşüncesinin farklı ekolleri arasında bir insicam ve yakınlaşma sağlamaya ve söz konusu ekollerin kavram ve öğretileri arasında müşterek bir payda yakalamaya çalışırken doğru bulmadığı görüş ve yaklaşımları da eleştirmekten çekinmemiştir. Bu bağlamda kuru bir retoriğe dönüşen kelâmî tartışmaları ve hikmetten uzaklaşan spekülâtif felsefeyi eleştirdiği gibi aklî boyutunu ve irfanî zenginliğini kaybeden tasavvufa da eleştiriler yöneltmiştir. Nitekim *hikmetü'l-müteâliye* kavramıyla formüle ettiği yöntemini ve perspektifini şöyle izah eder:

Bizim öğretilerimiz kelâmî cedele, genelin taklidine, salt araştırmaya dayanan kınanmış felsefi spekülasyonlara, karmaşık hezeyanlara ve sûfî hayallere değil aksine Allah'ın ayetleri ve göklerin melekûtu üzerine düşünmenin neticelerine dayanmaktadır.⁵⁸

Bu ifadeler Sadrâ'nın düşünce siteminin farklı yönelimlerden müteşekkil olsa da ana kaynak olarak vahyi esas aldığını ve gerek kelâm gerek felsefe gerekse tasavvuf geleneğine yönelik kimi eleştiriler üzerinde bina edilen bir sentez olduğunu ortaya koymaktadır. Sadrâ bu yöndeki görüş ve düşüncelerini ilk olarak Safevîler dönemi-

⁵⁵ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 182-183.

⁵⁶ Örnek olarak cismanî haşrin hakikatine böyle bir yolla ulaştığını söylemekle beraber bu konudaki düşüncelerine aklî deliller getirerek ispat etme yoluna gider. Bk. Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/185-196.

⁵⁷ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 180-181.

⁵⁸ Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, 3.

nin ilim merkezi olan İsfahan'da dile getirdiğinde her şeyi şeriatın açık hükümlerine göre değerlendiren dönemin zahirî uleması ve sûfi geçinen dönemin sözde mutasavvıflarının eleştiri oklarına maruz kalır. Nitekim bu eleştirilerden bunalan Sadrâ İsfahan'dan ayrılarak Kum şehrine yakın Kahek adlı bir köyde uzun bir süre inzivaya çekilir. Sadrâ, inzivaya çekilme sebebini çeşitli eserlerinde dile getirirken çağdaşı olan kimi ulemanın kendisini anlamadığından, hakikatten bihaber oldukları halde kendisini tekfirle itham etmeye yeltendiklerinden yakınır ve nihayetinde onlarla uğraşmanın faydasız olduğunu anladığını ve bu durumun kendisini gözlerden irak bir yerde inzivaya çekilmeye mecbur ettiğini söyler.⁵⁹

Sadrâ'yı inzivaya çekilmeye mecbur eden sebeplerle onun sözde mutasavvıflarına yönelik eleştiriler arasında dolaylı bir ilişki olsa da bu başlık altında onun inzivaya çekilmesinin sebepleri üzerinde durmayarak dönemin mutasavvıflarına yönelik söz konusu eleştirileri üzerinde yoğunlaşacağız. Eleştirilerinde sahih tasavvuf anlayışına aykırı gördüğü hususlara dikkat çeken Sadrâ dönemin mutasavvıflarının sathî ve mutaassıp dindarlıklarını hedef alarak bilgisiz amelin ve nazarî derinlikten yoksun olan taklide dayalı bir dindarlığın zararlarını dile getirir ve bunların sahih tasavvuf anlayışıyla bağdaşmadığını söyler. Bu tür tutum ve davranışları bir tür cahiliye âdeti ve kırılması gereken birer put veya aşılması gereken birer engel olarak görür. Nitekim *Kesrû'l-asnami'l-cahiliyye* eserinde bu tür yaklaşımları birer put olarak değerlendirirken⁶⁰ *Sê Asl* (Üç İlke) adlı Farsça kaleme aldığı eserinde ise söz konusu tutumları üç ilke altında toplayarak bu türden eğilimleri insanı hakikatten uzaklaştıran birer engel olarak görür.⁶¹ Her iki eserini inceleyerek ulaştığımız eleştirilerini ayrı başlıklar altında ele almak Sadrâ'nın tasavvuf yorumunu ve eleştiri anlayışını belirgin kılacaktır.

2.1. Cehalet

Molla Sadrâ'nın dönemin sözde mutasavvıflarına yönelik eleştirilerden ilki cehalet konusundadır. "Bu zamanda kendilerini mürşit ve halife makamında konumlandırılanların çoğu" der Sadrâ, "nefsin marifetinden ve onu istikamet üzere kemaline ulaştıracak yollardan habersiz olan cahil ve ahmak kimselerdir. Bunlara ilimle meşgul olmak zor geldiği için ilim ve marifete açılan kapılarını kapatarak ilmin vasıl olmada bir perde olduğunu sanırlar."⁶² Oysa tasavvufî riyazete başlamadan önce kişinin bilgi bakımından donanımlı olması ve şer'î ibadetlere dair hükümleri bilmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle marifet ve hakikat yoluna giren kişinin kırması gereken ilk put cehalettir. Aksi halde bu kişi hem sapar hem de sapıtır.⁶³ Bilinmesi gereken en önemli ilmin insanın kendi nefsinin tanıması olduğunu birçok

⁵⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 7-8.

⁶⁰ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-cahiliyye*, 14.

⁶¹ Molla Sadrâ, *Risâlê Sê Asl*, thk. Seyyid Hüseyin Nasr (Tahran: Danişgâh-ı Ulûm-ı Ma'kûl ve Menkûl-ı Tahran, 1340), 13, 27, 32.

⁶² Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-cahiliyye*, 39-40.

⁶³ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-cahiliyye*, 35.

eserinde ısrarla vurgulayan Sadrâ'ya göre insanın nefsi, hakikatin tecellisi için uygun bir ayna gibidir. Fakat cehalet, hakikatin insan nefsinde tecelli etmesine mani olarak insanı Hakk'tan ve hakikatten uzaklaştırır.⁶⁴ Bu nedenle nefsin rabbine karşı en büyük utancı, kendi özü, ait olduğu âlem, geldiği ve döneceği yer konusundaki bilgisizliğidir.⁶⁵

Sê Asl eserinde ise benzer şekilde insanın hakikatinden ibaret olan nefsin marifetine ilişkin cehaletini hakikate ulaşmanın önünde ilk engel olarak görür. Birçok insanın bu marifetten gafil olduğunu belirten Sadrâ, kelâm-ı kibarda meşhur olan “kendini bilen, Rabbini bilir” sözünden hareketle Rabbini bilmeyen kimsenin bitki ve hayvanlardan farksız olduğuna dikkat çeker.⁶⁶

Cehalet putunu henüz kırmayan kimselerin şeyh, sûfi, fakih ve hakîm gibi isimlerle nitelenmesinin doğru olmadığını söyleyen Sadrâ, şimdilerde bu isimlerin manasıyla zıt karakterli kimselere atfedildiğini söyler. “Bu zamanda sûfi, cemaat toplayan, yemekli toplantılar, süslü, danslı ve gösterili organizasyonlar tertipleyenlere denilir oldu”⁶⁷ derken aynı şekilde fakih ve hakîm isimlerinin de layık olmayan kimselere verildiğini söyleyen Sadrâ, tefakkuhtan uzaklaşan fıkıhçıları da benzer bir sebeple eleştirerek burada fıkıhın özünün tefakkuh, tasavvufun özünün ise irfan olduğuna dikkat çeker. Gerek bedensel ibadetlerde gerekse nefsanî riyazetlerde insanın nihaî gayesi marifet elde etmektir diyen Sadrâ'ya göre bu marifete dair cehalet kişiyi helake götürür.⁶⁸ Bu çerçevede Sadra “kendini bilme”yi marifetin özü olarak kabul etmektedir. Fakat ilâhî sıfatların tecelligâhı olan nefsini bilmek suretiyle ilâhî suretleri özünde bulma, Rabbini bilmenin de kaçınılmaz şartı olduğundan bu marifeti elde etme aynı zamanda nihaî gayedir. Diğer bir ifadeyle kendini/nefsini bilme ve kendinde O'nu bulma arif olmanın hem başı hem de sonudur. Dolayısıyla bu marifetten yoksun olduğu halde sûfilik iddiasında bulunan biri Sadrâ'ya göre hem kendisi sapmış hem de çevresindekileri saptırmıştır.

2.2. Aklî Çabadan Yoksunluk ve Taklitçilik

Sadrâ'nın dönemin sözde mutasavvıflarına yönelttiği diğer bir eleştiri aklî çabadan yoksunluk ve taklide dayalı inançlarıdır. *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye* eserinde son zamanlarda ilim ve amelde iflas eden bir cemaate dair izlenimlerini aktaran Sadrâ, bunların aklın temyiz gücünden yoksun oldukları için şeytanın vehimleri ve safsataklarını irfanî hakikatler ve keşfi bilgiler sandıklarını söyler. Bu kimseler, aklın nuruyla aydınlanmadıkları ve yakînden uzak bir bilgiyle hareket ettiklerinden nefislerinde ilme dayalı bir iç huzur, mebde' ve meâdın ahvaliyle ilgili imanî hakikatleri içeren irfanî ve zevkî bilgi/varlık mertebesi hâsıl olmaz. Kalp gözleri kör olan bu kimselerin

⁶⁴ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 16.

⁶⁵ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 29.

⁶⁶ Molla Sadrâ, *Risâlê Sê Asl*, 13. Sadrâ burada şu ayetlere atif yaparak kendini bilme ile Rabbini bilme arasındaki zorunlu bağa vurgu yapar: “Onlar Allah'ı unuttular, Allah da onlara kendilerini unutturdu!” el-Haşr 59/19, “Beni anın ki ben de sizi anayım” el-Bakara 2/152.

⁶⁷ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 54.

⁶⁸ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 67.

anlayışları kıt ve bakışları şaşkınlıktan idrâkleri hayal âleminden öteye aklî âleme yükselemez.⁶⁹ Mutasavvıf geçinen bu kimseler, basiret ve nazar ehlini tanımadıkları, Allah'ın kendilerine bahsettiği şuur ve idrâk yetilerini âtil bıraktıkları ve akılları noksan olduğu halde başkalarını irşad ettiklerini iddia eder ve yol gösterici şeyhler olmak isterler. Oysa iddialarından çok uzakta bulunan bu aptallardan daha aptal olanlar ise bunlara uyan müritlerdir.⁷⁰ Bu sözde mutasavvıfların özellikle sahih tasavvufa verdiği zararın boyutları hakkındaki endişelerini şu dörtlükle ifade eder:

Kuyruksuz ve kulaksız budala eşeklerin elinden heyhat!
Ki tamamı şeyh kılıklılar, şeyh görünüşlüler
Cahil birine mürid olurlar geçmeden iki veya üç gün
Din, akıl, basiret ve bilinçten yoksun⁷¹

Aklını kullanmamanın taklidî bir inanca ve irfanî derinlikten yoksunluğa sebep olduğuna işaret eden Sadrâ, sufi görünümlü tarikat ehlinin ve şeyhlik taslayanların başkalarından ezberleyip aktardıkları süslü sözler nedeniyle maymun ve papağan gibi taklit eden hayvanlara veya henüz aklî erginliğe erişemediklerinden yetişkinleri taklit eden çocuklara benzetir.⁷² Ona göre taklit kişiyle hakikat arasında bir perde ve engeldir. Dolayısıyla kırılması gereken bir puttur. Zira taklit, sorgulayarak değil ezbere dayalı bir inancın oluşmasına ve kişinin bir mezhep veya görüşe körü körüne bağlanmasına sebep olurken diğer görüşlere karşı ise taassupkâr bir tutum geliştirmesine yol açar.⁷³

Sadrâ'nın *Sê Asl* eserinde eleştirdiği tutumların başında gelen aklını kullanmama ve irfandan uzaklaşmanın bir neticesi olarak görülen taklitçilik, sadece mutasavvıf görünümlü kimselere özgü bir durum değil, aksine o dönemde bilhassa ilmî muhitte yaygın olan bir tutumdur. Nitekim söz konusu eserinde bu anlayışa sahip olan kelâmcıları da hedef alarak şöyle der:

Âlim görünen fakat akıl ve izandan uzaklaşan, hakikat ve kulluk yolundan sapan, mebd'e ve meâd inancından ayrılan, taklit yularını boynuna geçiren kimi kelâmcılar dervişleri kinamayı kendilerine şiar edinmişlerdir. Oysa bunların işi sürekli olarak peygamber ve velilerin yürüdüğü yol olan Allah'ın yolu, tevhid ve hikmet mektebini inkâr edip kötülerdir.⁷⁴

Bu ifadelerinde aklî derinlikten uzaklaşan kelâmcıların eleştirilerine maruz kalan "Hakk dervişlerini" savunduğu görülen Sadrâ'nın mutasavvıflara yönelik eleştirilerinde hedefinin muhakkik ve arif sûfiler dediği değil, aksine tasavvufun nazarî boyutundan bigâne olan sahte sûfiler ve tasavvufu irfandan uzaklaştıran mukallitler olduğu açık bir biçimde görülmektedir.

⁶⁹ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 4-8.

⁷⁰ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 94.

⁷¹ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 176; Türkçe çevirisi için bk. Molla Sadrâ, *Cahiliye Putlarını Kırarak*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020), 175.

⁷² Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 175.

⁷³ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 222; a. mlf., *Risâlê Sê Asl*, 99.

⁷⁴ Molla Sadrâ, *Risâlê Sê Asl*, 5-6.

2.3. Süslü Şathiyelerle İltifat Elde Etme

Sadrâ'nın dönemin sözde mutasavvıflarına yönelttiği diğer bir eleştiri ise süslü sözler ve şathiyâta ilgilidir. Bazı mutasavvıfların uykularında hayalî olarak gördükleri karmaşık suretleri ve allı pullu sözleri müşahede ve mükâşefe olarak adlandırdıklarını belirten Sadrâ'ya göre bunlar aslında şeytanî vehimler, bozuk düşler ve manasız sözlerden ibarettir. Ona göre nefiste bu gibi ilmî hakikatlerin tecelli edebilmesi için nefsin kirlerden arınmış olması ve hayalî yetinin şeytanî vehimlerden etkilenmemesi gerekir.⁷⁵ “Bu dönemde şathiyelere başvuranlar Allah'la aralarında perdenin kalktığını ve O'nunla birleşerek bir aydınlanma yaşadıklarını söylüyor” diyen Sadrâ bu gibi sözlerin onlara tâbi olan cahil ve ahmaklara hoş geldiğini, fakat bu sözlerin ateşin bedene verdiği zarardan daha fazla zarar verdiğini belirtir. Sadrâ'ya göre halk arasında şathiyelerle amel edenlerin Hallâc-ı Mansûr'un “Ben Hakk'ım, ya da Bâyezîd-i Bistâmî'nin “Münezzehim, Münezzehim, şanıım ne yücedir” sözünü referans gösteriyorlar, oysa bu sözlerin onlardan işitildiği sabit değildir.⁷⁶ Şayet bu sözleri söylemiş olsalar bile onların kast ettiği manada söylemiş olamazlar.⁷⁷

Sadrâ, bu zamanda mutasavvıf görünenlerin halk arasında ilgi çekmek maksadıyla süslü şiirler ve şathiyeler dizdiklerinden yakınırken bu sözlerin [maddî] aşkla ilgili ve sevgilinin cemalini anlatan şiirler olduğunu, meclislerinde bulunanların ise kalpleri şehvanî arzularla tutuşan sefih ve boş kimselerle dolu olduğunu ifade eder.⁷⁸ Sadrâ'nın burada kınadığı asıl konu, bu şathiyeleri dile getirenlerin samimiyetten uzak oluşlarıdır. Bu kimseler, şeyhlerin giysilerini giyip halvete girmekle kendilerini kerâmet sahibi gösterir, meclislerinde bulunan kıt akıllı müritler ise onlara inanır. Oysa asıl maksatları süslü sözlerle halk nezdinde makam sahibi olmaktır.⁷⁹ “Hikmet gelin gibidir, yalnız kalmak ister”⁸⁰ diyen Sadrâ'ya göre gerçek bir sûfi kendini aşikâr etmemeli ve toplum içinde kendi ahvalini gizli tutmalıdır. Bu nedenle, insanların iltifatını celp etmek için yaptıklarını ifşa eden kimseleri noksan akıllı, ahmak ve arzularının esiri olarak görür. “Parmakların işaretinden güvende olan cahil kişiye ne mutlu! Dünyevî hedeflerinin gerçekleşmesine aracı olsun diye mabetlerde oturanlara yazıklar olsun” diyerek tasavvuf ehlinin gözlerden ırak bakışlara karşı perdeli

⁷⁵ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 27, 39.

⁷⁶ Tasavvufta şathiyeye, sûfinin taammüden başvurduğu bir durum olmaktan ziyade sekr, vecd, cezbe, istiğrak ve fenâ gibi kendini kontrol edemediği hallerde manevî sarhoşluğun etkisiyle serdettiği sözlerdir. Tıpkı yatağı dar olan bir ırmağın sel ile kenarlarına taşması gibi böyle durumlarda sûfinin kalbinden diline taşan sözler olarak bilinen bu şathiyeler elbette Sadrâ tarafından da inkâr edilmeyen hakikatlerdir. Fakat Sadrâ, burada Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi sûfilere taklit ederek söyledikleri süslü ve anlamsız sözleri şathiyeye zanneden sahte şeyhlere karşı bir ikazda bulunmaktadır. Nitekim tasavvufta, genelde hakikat ehlinin hataları olarak görülen şathiyeler mâzur görülmele beraber bunların hikâye edilmemesi, yayılmaması ve örnek gösterilmemesi tavsiye edilmiştir. Bk. Süleyman Uluğ, “Şathiyeye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2010), 38/370.

⁷⁷ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 47-48.

⁷⁸ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 45.

⁷⁹ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 15.

⁸⁰ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 53.

olması gerektiğini ifade eder.⁸¹ Sadrâ'nın bu konudaki eleştirilerinin halk içinde muteber olmaya çalışan mutasavvıf kılıklı kimselere yönelik olduğu görülmektedir. Zira ona göre zühd ehli olan gerçek sûfinin kalabalık meclislerden kaçması, ihlas ve samimiyetini ancak yakınlaşmaya çalıştığı Rabbine göstermesi gerekir.

2.4. Şeriatın Zahirî Lafızlarına Göre Hüküm Verme

Molla Sadrâ'nın dönemin sözde mutasavvıflarına yönelttiği bir başka eleştiri ise şeriatın zahirî ifadelerine göre hüküm vermeleri ve batınî hakikatleri idrak edemeleridir. Sadrâ'ya göre eşyanın hakikatine dair ilmin incelikleri vardır. Bu ilmin inceliklerine nüfuz edebilmek için nefsin temiz, aklın selim olması ve kalp gözünün açılması gerekir. Bu nedenle filozof ve sûflerin, marifete talip olan öğrenci ve müritlerine nefislerini riyazetle terbiye etmelerini, akıllarını hikmetle eğitip güzelleştirmelerini şart koşarlar. “Bu dönemde batınî hakikatleri idrak etmekten yoksun kimseler başkalarını irşat etmeye çalışıyorlar” diyen Sadrâ, oysa bu kimselerin nefislerine zulmettiklerini ve kendilerine tâbi olanları da saptırdıklarını söyler.⁸²

Şeriatın zahiri ile batını arasındaki münasebetin sahih kurulması gerektiğini söyleyen Sadrâ'ya göre zahirinden maksat insanın zahirî yönünü ibadet ve amellerle ıslah etmek iken şeriatın batınından maksat ise insanın nefsinin ıslah etmek, iç dünyasını güzelleştirmek ve aklî yetisini güçlendirerek bozuk inançlardan temizlemektir. Bu anlamda şeriatın zahiri ile batını arasında bir gaye birliği olduğuna dikkat çeken Sadrâ şeriat, tarikat ve hakikatin ortak gayesinin insanları Allah'a yaklaştırmak olduğunu belirtir.⁸³ Bununla birlikte her birinin ayrı bir yol olduğunu belirten Sadrâ'ya göre muhakkiklerin ilmi, şeriatın zahirî ibarelerinin dar kalıpları içerisinde değerlendirilemez. Zira Hz. Peygamber'den nakledilen “kader Allah'ın sırrıdır, onu ifşa etmeyin”⁸⁴ hadisinin de işaret ettiği üzere herkese ifşa edilmemesi gereken kimi sırlı hakikatler vardır. Ayrıca arifin tahkikinde şüphe duymadığı nice ilimler vardır ki insanlara onları açıklamak haramdır. Böyle kişilerle oturmak ve ona mürit olmak kalp için ölüm, din için ifsat edicidir.⁸⁵

Sê Asl eserinde ise Sadrâ, sahip oldukları sınırlı bilgilerle dinin özünü idrak edemeyen ve dini sadece kabuğundan ibaret gören zahir ulemayı hedef almaktadır. Bunların sadece aklî bilimlerden yoksun olmadıklarını aynı zamanda naklî ilimlerde de sathî bilgilere sahip olduklarını, ama buna rağmen kendilerini kâmil âlimlerden görerek arifler ve keşf ehline düşmanlık ettiklerini söylemektedir.⁸⁶ Aynı eserin baş-

⁸¹ Molla Sadrâ, *Cahiliye Putlarını Kırmak*, 176.

⁸² Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 51, 94.

⁸³ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 153.

⁸⁴ İbn Sînâ'nın *Fi sirri'l-kader* adlı risalesinde ve Sühreverdî el-maktûlün *Sefir-i Simûrg* adlı sembolik hikâyesinde de zikredilerek Hz. Peygamber'e atfedilen bu söz, literatürde Hz. Ali'ye de atfedilmektedir. Bk. Alâuddin Aliyyü'l-Müttakî İbn-i Hüsâmeddin el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1/1/621; George F. Hourani, “İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi”, çev. Aydın Özdemir, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 172.

⁸⁵ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye*, 34.

⁸⁶ Molla Sadrâ, *Risâlê Sê Asl*, 23-24, 52-53.

ka bir yerinde ise dinin kabuğuyla ilgilenen zahirî ulemaya karşı arifleri ve hak yolunun saliklerini savunarak şöyle savunmaktadır:

O halde ey Allah yolunun dostuna düşman ve ey ihlasla yürüyen salikleri inkâr eden bil ki! Senin ve senin gibi riya ile ikiyeüzlülükle davranan dünya ehlinin filozofları kınamasının, sûfleri inkâr etmesinin, arınmış kardeşlere düşmanlık etmesinin ve onları dışlamalarının en büyük sebebi dünya sevgisidir.⁸⁷

Görüldüğü üzere Sadrâ şeriatın zahiri ile batını arasında nihaî gaye bakımından fark görmemekle beraber zahirî bir bakışla tasavvufun irfanî derinliğinin idrak edilemeyeceğini, diğer bir ifadeyle tasavvufa şeriatın şeffaf gömleğini giydirmeye çalışarak onu değerlendirmenin doğru olmadığına dikkat çekmektedir.

Sadrâ'nın iki eserini merkeze alarak ele aldığımız eleştirileri bir bütün olarak incelediğinde asıl hedefinin yaşadığı dönemde özünden uzaklaşan ve birtakım zahirî ritüellerden ibaret sanılan tasavvuf anlayışını mahkûm etmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle bir yandan bu anlayışa sarılan mutasavvıf kılıklı kimseleri eleştirirken öte yandan gerçek sûfi olarak gördüğü muhakkik arifleri ve mezkûr putları edinmeyen dervişleri övmekte ve onlara yönelik saldırılara karşı durmaktadır. Nitekim *Sê Asl* eserinde Sadrâ "Ey azizler, Allah'a yemin olsun ki dervişlere düşmanlık ve gönül ehline muhalefet gönlü taş kılarken onları sevmek ve onlara tabi olmak ise taşı gönül eyler"⁸⁸ diyerek bu konudaki düşüncelerini çarpıcı ve veciz bir biçimde ifade etmektedir.

Sonuç

İslâm düşüncesinin farklı yönelimleri arasında önemli terkiplerin tesis edildiği bir dönemde yaşayan Molla Sadrâ'nın düşünce sistemi, İslâm düşüncesinin varlığa bütüncül bakışını yakalamaya çalışan başarılı sentezlerden biridir. Sadrâ'nın senteze dayalı felsefi sisteminin en önemli bileşenlerinden biri tasavvuttur. Sadrâ'nın tasavvuf anlayışında başta Ekberî geleneğin varlık anlayışı olmak üzere klasik İslam filozoflarının Yeni Eflatuncu düşünceleri ve Sühreverdî'nin İshrâkî öğretilerinin etkisi açıkça görülmektedir. Bu öğretilerin uyumlu bir biçimde mezcedilmesiyle tesis edilen felsefi sistemin gerek ontolojisinde gerekse epistemolojisinde tasavvuf, ayırt edici bir vasıf olarak göze çarpmaktadır. Bilhassa İbnü'l-Arabî'nin vahdetü'l-vücûd anlayışının, Sadrâ'nın tasavvuf anlayışının arka planında en önemli etkiye sahip olduğu söylenebilir. Sadrâ'nın varlık eksenli felsefesinin temel ilkeleri olan *asaletü'l-vücûd*, *teşhikü'l-vücûd* ve *hareketü'l-cevherî* öğretileriyle İbnü'l-Arabî'nin nazarî tasavvuf anlayışı arasındaki bağ daha derin ve bağımsız bir araştırmayı hak edecek kadar kuvvetlidir. Bununla beraber bilgi dâhil her şeyi varlığın bir modalitesi olarak gören Sadrâ'nın varlığı bütüncül ele alan bakışıyla birlikte nazarî tasavvufun gerek içerik gerekse metod bakımından yeni bir boyut kazanarak derinlik kazandığı belirtilmelidir.

Sadrâ'nın tasavvuf anlayışında öne çıkan temel ilkelerden biri hakikatin/varlığın sadece aklın kavrayabileceği bir kavram olmadığı ve dolayısıyla hakikat yolculuğun-

⁸⁷ Molla Sadrâ, *Risale Sê Asl*, 9-10.

⁸⁸ Molla Sadrâ, *Risale Sê Asl*, 93.

da akıl ile kalbin birlikte yol almasının gerektiğidir. Nitekim Sadrâ'nın ele aldığı meselelerde sadece nazarî/bahsî yöntemle kifayet etmeyerek kalbî sezgiye ve irfanî keşfe de başvurması, hatta bunlara aklî delillerden daha çok epistemolojik değer atfetmesi düşünce siteminde tasavvufun mümtaz bir yere sahip olduğunu izhar etmektedir. Sadrâ'nın tasavvuf anlayışında şayan-ı dikkat olan bir diğer husus ise burhanın keşf ve şuhûdla mütenakız olmadığı ve bahsî hikmetin zevkî hikmet için zorunlu bir öncül olduğudur. Tevarüs ettiği engin düşünce mirasına bu açıdan yaklaşılarak tasavvuf ile felsefe arasında mazbut ve derin bir bağ kuran Sadrâ'nın tasavvuf yorumunu “felsefî irfan” olarak nitelendirmek mümkündür.

Sadrâ, tasavvufu kendi sisteminin en önemli sacayaklarından biri olarak kabul etmekle birlikte kendi döneminde tasavvuf geleneği içerisinde zuhur eden kimi tutum ve görüşleri eleştirmekten geri durmamıştır. Fakat dönemin sözde mutasavvıflarına yönelik eleştirilerinde tasavvufî öğretileri ve geleneğini topyekûn bir eleştiriye tabi tutmadığı, aksine maksadının tasavvufu nazarî boyutundan ve irfanî derinliğinden uzaklaştıran anlayışın tehlikesine karşı uyararak olduğu açıktır. Nitekim bu maksadını *Kesrû'l-esnâmî'l-cahiliyye*'nin sonunda ifade eden Sadrâ, eleştirilerinde belirli bir şahıs veya şahısları kınama amacını gütmeyeceğini, aksine maksadının hak yolunun salıklarını zamanın sapkın eğilimlerine karşı uyararak ve mürsid-i kâmil ile ikiyüzlü ve cahil kimseyi ayırt etmelerine yardımcı olmak olduğunu ifade eder.⁸⁹ Sadrâ, kendi döneminde artan cehalet, aklî ve nazarî araştırmalardan yoksunluk, meclislerde söylenen süslü söz ve şatihyelerle insanlar nezdinde makam elde etme arzusu ve şeriatın zahirine göre hüküm verme gibi tutum ve davranışların arttığına dikkat çekmektedir. O, bu tür eğilimleri birer cehalet putu olarak değerlendirmekte ve insan ile hakikat arasındaki perdeyi kalınlaştıran ve derhal bertaraf edilmesi gereken birer mania olarak kabul etmektedir.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. “el-Esfârü'l-erbaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/374-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Açıkgenç, Alparslan. “İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şirâzî)”. *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2/299-318. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Arjomand, Saïd Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Arnaldes, Roger. “İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”. *İslâm Felsefesi Üzerine*. ed. Ahmet Arslan. İstanbul: Vadi Yayınları, 1999.
- Aydın, Salih. *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Arslan. İnsan Yayınları, 6. Basım, 2010.
- Debâşî, Hamid. “Mîr Dâmâd ve 'İsfahan Okulu'nun Kurluşu”. çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu. *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman. 2/253-292. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.

⁸⁹ Molla Sadrâ, *Kesrû'l-asnâmî'l-câhiliyye*, 217-218.

- Doktor Cihangirî. "Mukaddime". *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye (Molla Sadrâ)*. ed. Molla Sadrâ. Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i Sadrâ, 1381.
- Ernst, Carl W. "Sufism and Philosophy in Mulla Sadra". *World Congress on The Philosophy of Mulla Sadra (Mecmua-yı Makalât-ı Hümayiş-i Cihani-yi Bızorgdaşt Hekim Molla Sadrâ)*. C. 1. Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî, 1999.
- Fazlurrahman. *The Philosophy of Mulla Sadra*. Albany: State University of New York, 1975.
- Gündüzöz, Güldane. *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği: Tarih, Teori ve Problemler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Hindî, Alâuddin Aliyyü'l-Müttakî İbn-i Hüsâmeddin el-. *Kenzü'l-Ummâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Hourani, George F. "İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi". çev. Aydın Özdemir. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 169-189. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344450>
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Hamza Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kaya, M. Cüneyt. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. İsam Yayınları, 2017.
- Molla Sadrâ. *Cahiliye Putlarını Kırma*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfârî'l-Akliyyeti'l-erba'a (Esfâr)*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabi, 1981.
- Molla Sadrâ. *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgâh, 1362.
- Molla Sadrâ. *el-Meşâir*. ed. Henry Corbin. Tahran: Kitabnâme-i Tahirî, 1363.
- Molla Sadrâ. *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye fi Esrari'l-Ulûmi'l-Kemaliyye*. Tahran: *Bunyad-ı Hikmet-i Sadra, 1. Basım*, 1387.
- Molla Sadrâ. "el-Varîdatu'l-kalbiyye fi ma'rifeti'r-rubûbiyye". *Mecmuâtü'r-resâil et-tis'*. Tahran: Mektebetü'n-Nûr, 1302.
- Molla Sadrâ. *Esrâru'l-Âyât*. ed. Muhammed Hâcevî. Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-ı İran, 1360.
- Molla Sadrâ. *İkâzü'n-nâimîn*. Tahran: SIPRIN, 1384.
- Molla Sadrâ. "İksirü'l-arifîn". *Mecmuâtü'r-resâil et-tis'*. Tahran: Mektebetü'n-Nûr, 1302.
- Molla Sadrâ. *Kesrû'l-asnami'l-câhiliyye fi zemmi'l-mutasavvıfîn*. Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i Sadrâ, 1381.
- Molla Sadrâ. *Risale Sê Asl*. thk. Seyyid Hüseyin Nasr. Tahran: Danişgâh-ı Ulûm-ı Ma'kûl ve Menkûl-ı Tahran, 1340.
- Molla Sadrâ. "Risaletü fi'l-kaza ve'l-kader". *Mecmuâtü'r-resâil et-tis'*. Tahran: Mektebetü'n-Nûr, 1302.
- Molla Sadrâ. *Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*. thk. S. Celâleddin Aştıyânî. Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgâh, 1360.
- Molla Sadrâ. *Tefsirü'l-Kurani'l-Kerîm*. Kum: İntişârât-ı Bîdar, 1366.
- Molla Sadrâ. *Zâdü'l-müsafir*. Kum: Defter-i Tebliğat-ı İslâmî, 2003.
- Mutahharî, Murtaza. *Hademât-ı Mütekâbil-ı İslâm ve İran*. Tahran: İntişârât-ı Sadra, 1374.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Öçal, Şamil. *İslam Düşüncesinde Kelam Hikmet ve İrfan İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Öz, Mustafa. "Usûliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. "Şathiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/370-371. TDV Yayınları, 2010.

- Üçer, İbrahim Halil. "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. Cüneyt Kaya. 37-91. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Yezdî, Mehdî Hâirî. "Der Âmedî bê Kitâb-ı Esfâr". *İrannâme* 8/1 (1990), 48-57.
- Yiğit, Fevzi. *Hikmet ve İllet: Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.
- Yiğit, Fevzi. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşhik Niteliği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (15 Haziran 2020), 57-80.
<https://doi.org/10.17335/sakaifd.711785>
- Yurdagür, Metin. "Ahbâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/490-491. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Zerrinkub, Abdülhüseyin. *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*. çev. Nurcan Altun. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2015.

Kutbüddinzâde İznikî'nin Hulûd-ı Küffâr Meselesinde Gazzâlî Savunusu**Orkhan Musakhanov**

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi (ROR ID: 03a1crh56)

İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences

Department of Sufism

Afyonkarahisar/Turkey

omusakhanov@aku.edu.tr

ORCID: 0000-0002-9081-3771

**Qutb al-dîn-zâda al-Izniqî's Defense of al-Ghazzâlî
on the Issue of the Eternal Remaining of Unbelievers in Hell****Abstract**

Qutb al-dîn-zâda al-Izniqî (d. 885/1480) is one of the important scholar-sūfî figures who represented Akbarism in the Ottoman Empire due to his interpretation of Sadr al-dîn Qūnawî's (d. 673/1274) *Miftāh al-ghayb* (*The Key to the Unseen*). In addition to this commentary, he wrote many works and treatises on different subjects such as the interpretation of dreams, the moral-Ishāri interpretation of the wisdom of the creation of lice. He devoted one of these treatises to the issue of the eternal remaining of unbelievers in hell (*khulūd al-kuffār*) and the defense of al-Ghāzālî's views on this issue. Although he said that he wrote this treatise upon the request of his close friend Mahmūd Pasha (d. 878/1474), - who is one of the grand viziers of Fātih Sultan Mehmed (AR. 1451-1481),- he listed many reasons for the compose of the treatise. Contrary to Qutb al-dîn-zâda, today's studies include the views of many names from the companions (*al-sahābîs*) who have expressed their opinions on this subject, but al-Ghazzālî's views are not included. In the treatise, Qutb al-dîn-zâda mentions the existence of those who saw what al-Ghazzālî said on this issue outside the consensus and were bad suspicious for him in his own time. This indicates that al-Ghazzālî's views on this issue were widely known and discussed in the Ottoman Empire in the 15th century AD. Considering that Qutb al-dîn-zâda al-Izniqî's successor, Bahā al-dîn-zâda (d. 952/1545), placed al-Ghāzālî at the center of the issue, it is seen that this situation continued in the same way in the next century. In this treatise, he revealed al-Ghāzālî's opinions on the aforementioned subject and argued that al-Ghazzālî's views were not necessarily out of consensus, generally with narrations and rational/literary interpretations. In this defense, he focused on al-Ghazzālî's views in his works titled *Ihyā* and *Faysal al-tafriqa*. Since he centered on defending al-Ghazzālî, he did not refer to the comments

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

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 (Orkhan Musakhanov).

Geliş/Received: 05 Temmuz/July 2021 | **Kabul/Accepted:** 16 Ağustos/August 2021 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2021

Atıf/Cite as: Orkhan Musakhanov, "Kutbüddinzâde İznikî'nin Hulûd-ı Küffâr Meselesinde Gazzâlî Savunusu = Evaluation of Qutb al-dîn-zâda al-Izniqî's Defense of al-Ghazzâlî on the Issue of the Eternal Remaining of Unbelievers in Hell", *Eskiyei* 44 (Eylül/September 2021), 499-524. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.962807>

CC BY-NC 4.0 | *This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License*

of the Akbarî Sufis, of which he was a member, on the subject. His treatise is not limited to the defense of al-Ghazzâlî's views on the subject. In addition, he tried to answer possible questions that may arise while addressing the issue, tried to answer new questions that would arise from the answers he gave and analyzed the evidence of opposing views in detail. All these efforts are related to his desire to encompass the whole subject. This attitude shows itself throughout the treatise. Another point he paid attention to in the treatise was that he wanted to defend the issue with the data of the *Ahl al-Sunnah theology*. That is to say, in his defense of al-Ghazzâlî; however, he refers to the views of Mutazili theologians, his analysis that these views are compatible with the theology of the *Ahl al-Sunnah* reveals his Ahl al-Sunnah sensitivity. In this respect, Qutb al-dîn-zâda al-Iznîqî's treatise stands out by presenting al-Ghazzâlî's views and defense on this issue, as well as by trying to answer possible objections that may be raised against al-Ghazzâlî while handling the issue, and by analyzing the evidence of opposing views in detail. In addition, while seeking a solution to the issue, it is of great importance in terms of establishing the distinction between corporal (*jasadânî*) torment and spiritual (*rûhânî*) torment and interpreting the hadiths of intercession (*shafâah*) in the context of the issue. In the appendix, there is the critical edition of the treatise, corrected by the author and added notes.

Keywords

Tasawwuf, Kalâm, Qutb al-dîn-zâda, al-Ghazzâlî, Khulûd al-kuffâr, Defense, Manuscript

Kutbüddinzâde İznikî'nin Hulûd-ı Küffâr Meselesinde Gazzâlî Savunusu

Öz

Kutbüddinzâde İznikî (öl. 885/1480), Sadreddin Konevî'nin (öl. 673/1274) *Miftâhu'l-gayb*'ının şarihî olması sebebiyle Ekberîliği Osmanlı'da temsil eden önemli âlim-sûfî şahsiyetlerden biridir. Bu şerhinin yanı sıra rüya tabiri, bitin yaratılma hikmetinin ahlâkî-işârî yorumu gibi birçok konuda eser ve risale kaleme almıştır. Bu risalelerden birini ise hulûd-ı küffâr meselesine ve Gazzâlî'nin bu konudaki görüşlerinin savunusuna ayırmıştır. Bu risaleyi yakın dostu Mahmud Paşa'nın (öl. 878/1474) -ki Fatih Sultan Mehmed'in (salt. 1451-1481) sadrazamlarındandır- isteği üzerine yazdığını söylese de risalenin telif sebebi için birçok neden sıralamıştır. Kutbüddinzâde'nin aksine günümüzde yapılan çalışmalarda sahabeden itibaren bu konuda fikir beyan eden birçok ismin görüşlerine yer verilmekle birlikte, Gazzâlî'nin görüşleri yer almamıştır. Kutbüddinzâde, risalede kendi döneminde Gazzâlî'nin bu meselede söylediklerini icma dışı gören ve onun hakkında suizanna kapılanların varlığından bahsetmektedir. Bu da Gazzâlî'nin bu meseledeki görüşlerinin miladi on beşinci asır Osmanlı'sında yaygın bir şekilde bilindiğini ve tartışıldığını ortaya koymaktadır. Ayrıca Kutbüddinzâde'nin halefi Bahâeddinzâde (ö. 952/1545) de meselenin merkezine Gazzâlî'yi yerleştirdiği dikkate alındığında bu durumun sonraki asırda da aynı şekilde devam ettiği görülmektedir. Kutbüddinzâde risalede Gazzâlî'nin söz konusu meseleyle ilgili görüşlerini serdetmiş ve genelde nakiller ve aklî/lügavî yorumlarla Gazzâlî'nin görüşlerinin mutlak manada icma dışı olmadığını savunmuştur. Bu savunmasında Gazzâlî'nin *İhyâ* ve *Faysalü't-tefrika* isimli eserlerindeki görüşlerini merkeze almıştır. O, Gazzâlî'yi savunmayı merkeze aldığından dolayı kendisinin de mensubu olduğu Ekberî sûfîlerin konuyla ilgili yorumlarına pek başvurmamıştır. Onun risalesi sadece Gazzâlî'nin ilgili konudaki görüşlerinin savunusuyla sınırlı da değildir. Ayrıca meseleyi ele alırken oluşabilecek muhtemel soruları sorup cevaplamaya çalışmış, verdiği cevaplardan hareketle ortaya çıkacak yeni soruları takdir ederek cevaplamaya gayret etmiş ve karşıt görüşlerin delillerini detaylıca tahlil etmiştir. Bütün bu çabalar, onun meselenin kühünü kuşatmaya olan isteğiyle alakalıdır. Bu tavir risale boyunca kendini göstermektedir. Risalede dikkat

ettiği bir diğer husus ise meseleyi Ehl-i sünnet Kelâmının verileriyle savunmak istemesidir. Şöyle ki Gazzâlî savunusunda Mutezilî Kelâmcıların görüşlerine başvurmakla birlikte bu görüşlerin Ehl-i sünnet Kelâmına uygun olduğuna dair tahlillerde bulunması, Onun Ehl-i sünnet hassasiyetini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan Kutbüddinzâde'nin risalesi, Gazzâlî'nin bu konudaki görüşlerini ve savunusunu sunmasının yanı sıra, meseleyi ele alırken Gazzâlî'ye karşı öne sürülebilecek muhtemel itirazları cevaplamaya çalışmasıyla ve karşıt görüşlerin delillerini detaylıca tahlil etmesiyle öne çıkmaktadır. Ayrıca meseleye çözüm ararken ayrımından ilham alarak cismânî azap-ruhânî azap ihdas etmesi, şefaât hadislerini mesele bağlamında yorumlaması açısından büyük bir önemi haizdir. Ekte risalenin bizzat müellifi tarafından tashih edilen ve notlar eklenen nüshasının tahkikli metnine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Kelâm, Kutbüddinzâde, Gazzâlî, Hulûd-ı Küffâr, Müdâfaa, El Yazması

Giriş

Kutbüddinzâde İznikî (öl. 885/1480), Ekberî geleneğin en önemli temsilcilerinden Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431) talebesi, Sadreddin Konevî'nin (öl. 673/1274) *Miftâhu'l-gayb*'ının şarihi ve Zeyniyye tarikatının Osmanlı'daki önemli temsilcilerinden birisidir.¹ Ayrıca o, âlim-sûfî kimliğinden dolayı "Fatih Sultan Mehmed'in (salt. 1451-1481) çok değer verdiği şahsiyetler arasında"² yer almaktadır.³ Kutbüddinzâde her ne kadar *Miftâhu'l-gayb*'a yazdığı şerhiyle bilinir olsa da rüya tabiri⁴, bit gibi bir haşerenin yaratılma hikmetinin ahlâkî-işârî yorumu,⁵ Hz. Âdem ile Hz. Musa tartışması⁶ gibi birçok konuda eser ve risaleler kaleme almıştır. Bu risalelerden biri, makalenin konusu olan kâfirlerin cehennemde ebedî kalıp kalmayacağı (*hulûd-ı küffâr fi'l-azâb*) meselesidir.⁷ Kutbüddinzâde bu risaleyi yakın dostu ve Fatih Sultan Mehmed'in sadrazamlarından olan Mahmud Paşa'nın (öl. 878/1474) isteği üzerine yazmıştır. Fakat risalenin telif sebebi sadece Mahmud Paşa'nın isteğiyle sınırlı değildir. Kutbüddinzâde, bu konuda bir

¹ Reşat Öngören, "Kutbüddinzâde İznikî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/489-90.

² Reşat Öngören, "Bir Rüya Yorumcusu Olarak Mutasavvıf-Âlim Kutbüddinzâde Mehmed İznikî", *Uluslararası İznik Sempozyumu* (İznik: İznik Belediyesi Kültür Yayınları, 2005), 381.

³ Nitekim Kutbüddinzâde, *Miftâhu'l-gayb* şerhini Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzere kaleme almıştır. Kutbüddinzâde, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, thk. Ekber Râşidî Neyâ (Tahran: İntişârât-ı Suhen, HŞ. 1395), 40.

⁴ Reşat Öngören, "Bir Rüya Yorumcusu Olarak Mutasavvıf-Âlim Kutbüddinzâde Mehmed İznikî", 381-387.

⁵ Enes Taş, "Kutbüddinzâde İznikî'nin Risale fi Hikmeti Halkî'l-Kamle İsimli Eseri: Küçük Bir Haşerenin Yaratılma Hikmeti Üzerinden İşârî Tefsir Merkezli Bir Ahlak İnşâsı", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -I-*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: y.y. 2020), 294-390.

⁶ Orkhan Musakhanov, "Kutbüddinzâde İznikî'nin Risâle İhticâcî Âdem Ma'a Mûsâ İsimli Eseri: Hz. Âdem ile Hz. Musa Tartışması Hadisinin Zahirî ve Bâtınî Anlamlarına Dair Bir İnceleme", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -II-*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: y.y. 2020), 241-259.

⁷ Konunun "hulûd-ı küffâr meselesi/mes'eletü hulûdi'l-küffâri fi'l-azâb" lafızlarıyla ifade edilmesinin kaynağı Bahâeddinzâde'nin bu konudaki risalesinin ismidir. bk. Orkhan Musakhanov, "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fi Mes'eleti Hulûdi'l-Küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (2019), 116.

risale yazmasını isteyenler arasında dostu olan birçok âlim ve salih kimsenin olduğunu zikreder. Bunun dışında bir takım başka sebeplerden de bahseder. Bunlar arasında kendisinin bu konudaki yetkinliğini ortaya koymak, meselenin zorluğuna dikkat çekmek, bu meseleye dair çekincelerini ifade etmek ve en önemlisi bu konuda görüşler serdeden Gazzâlî'yi (öl. 505/1111) savunmak yer almaktadır. Söz konusu telif gerekçeleri, Kutbüddinzâde'nin kendi ifadeleriyle şu şekildedir:

Bu [...] kâfirlerin cehennemde nimete erme durumu hakkında fakirden sadır olan bir risaledir (*mecelle*). Şöyle ki Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî kitaplarından birinde şöyle demiştir: 'Kâfirler için cismânî azap yedi bin sene sonra sona erecektir.'⁸ Keşke bu sözü naklederek cumhura muhalefet benden sadır olmasaydı. [...] Bu zamandan önce âlim ve salih kimselerden oluşan yakın dostlar benden ısrarla bu sözü açıklamam için istekte bulundular. İçinde bulunduğum durum gereği bundan yüz çevirdim. Çünkü zamanımızda insaf azalmış, zulüm ile inada meyletme çoğalmış ve haset ile fesat zuhur etmiştir. Fakat şimdi isteğini geri çeviremeyeceğim ve sözünden çıkamayacağım bir kimse benden bu konuda istekte bulunmuştur. Bu kişi de düstûr-ı âzam, cömert dost Mahmud Paşa'dır. Allah onun ömrünü sevdiği ve razı olduğu işler üzere muammer eylesin. Her sanatın, kıymetinden anlayan bir erbabı vardır. Bu sanatın ince-liklerini erbabı olmayana hediye eden ve hak edeni de engelleyen kimse zulmetmiştir. Şimdi ben Mahmud Paşa'yı göğsü nurlarla ferahlamış olarak görüyorum. Ariflerin göğüsleri sırların kabirleridir. Allah'tan bana doğruyu ilham etmesi hususunda yardım dileyerek başlıyorum. Bu mesele kavranması zor, sapa ve kaygan bir meseledir.⁹

Risalenin merkezinde yer alan hulûd-ı küffâr meselesi ana hatlarıyla kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalıp kalmayacakları tartışması¹⁰ ya da ilâhî rahmetin cehennemde şiddetli azap ile uzun zaman geçtikten sonra kâfirleri bir şekilde kuşatması veya kuşatmaması olarak tanımlanabilir.¹¹ Hulûd-ı küffâr hakkında risale telif eden Bahâeddinzâde (öl. 952/1545)¹², bu meselenin Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ve Sadreddin Konevî (öl. 673/1274) ile anıldığını ancak mazisinin Gazzâlî'ye, ondan da sahabeye kadar uzandığını dile getirmektedir. Bahâeddinzâde meselenin tarihi seyrini veciz bir şekilde şöyle sunmaktadır:

⁸ Bu cümle Gazzâlî'nin birebir ifadesi olmayıp Kutbüddinzâde'nin Gazzâlî'nin *İhyâ'*daki ifadelerinden hareketle çıkardığı bir sonuç cümlesidir. "Gazzâlî'de Hulûd-ı Küffâr Meselesi ..." başlığı altında bu konu detaylandırılacaktır. Bu sonuca temel teşkil eden ifadeler için bk. Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2011), 7/85.

⁹ Kutbüddinzâde, *Müdâfaatü Muhammed b. Kutbiddîn el-İznikî fî mes'eleti hulûdi'l-Küffâr li'l-Gazzâlî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa, 692), 222b. Kutbüddinzâde'nin isim takdir etmediği risaleye bu ismin takdir edilme nedenleri aşağıdaki iki başlıkta farklı vesilelerle tartışılacaktır.

¹⁰ Makale boyunca hulûd-ı küffâr meselesinin bu iki tanımı arka planda tutularak anılacaktır.

¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/302-309.

¹² Bahâeddinzâde'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş biyo-bibliyografik bilgi için bkz. Yasin Apaydın - Orkhan Musakhanov, *Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 9-73.

Âlimlerimizden bazıları Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'yi yarıda geçtiği tarzda rahmetin kuşatıcılığı ve Firavun'un iman üzere ölümünü kabul etmeleri sebebiyle tekfir ederler. Lakin o ikisi bu görüşte [ilâhî rahmetin bir noktadan sonra kâfirleri de kapsayacağına] yalnız değiştirdiler ve bu görüşü o ikisi ortaya atmamışlardır. Çünkü sen, Abdullah b. Mesud ve Abdullah b. Amr b. Âs'tan nakledilen rivayeti duydun.¹³ Abdullah b. Mesud ve Abdullah b. Amr b. Âs, sahabenin fakihlerindedir. [...]

Gazzâlî şöyle demektedir: “Bil ki basiret ehli kimselere duydukları eser ve haberlerin dışında [başka] sebepler ve ilâhî keşif ile rahmetin öne geçmişliği ve [bir raddeden sonra kâfirleri de] kuşatması keşf olunmuştur. Ancak bunun açıklaması uzar.” Gazzâlî, zaman olarak İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'den önce yaşamıştır. Gazzâlî'nin bu sözünden anlaşılana, bu görüşü selefin zamanında da kabul edenlerin olduğudur. [Diğer bir ifadeyle bu görüşün İbnü'l-Arabî'den Gazzâlî'ye, ondan da sefeye ulaşan bir öncesi vardır.] Yine Gazzâlî'nin bu sözünden görüşü onayladığı anlaşılmaktadır. Dahası Gazzâlî'nin zikredilen görüşü kabul edenleri tekfir etmesi bir yana, kendisinin de bu görüşe meyilli olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴

Çağımızda yapılan çalışmalarda Bahâeddinzâde'nin zikrettiği isimlere sahabeden Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Ali ve Ebû Hüreyre (öl. 58/678); tabiilerden Şa'bî (öl. 104/722) ve selef âlimlerinden başka, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273), İbn Teymiyye (öl. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) gibi birçok sahabe, tabi ve alim ismi eklenmektedir.¹⁵ Ancak modern çalışmalarda Kutbüddinzâde ve Bahâeddinzâde'nin konuyla ilgili risalelerinin aksine Gazzâlî'nin ismine yer verilmemiştir. Gazzâlî'nin mezkûr çalışmalarda isminin yer almamasının ilk ve önemli nedeni, Gazzâlî'yi hulûd-ı küffâr meselesinin merkezine yerleştiren Kutbüddinzâde ve Bahâeddinzâde gibi âlimlerin yazma halinde bulunan risalelerinin bilinmemesidir. İkinci olarak da modern çalışmaların bu konuda Gazzâlî'nin eserlerini kapsamlı bir

¹³ Bahâeddinzâde'nin sözünü ettiği rivayetleri ondan aktarmakta fayda vardır: “Abdullah b. Amr b. Âs'dan rivayet edilen *cehennem üzerine öyle bir gün gelecek ki o günde kapıları kapanacaktır* rivayeti gibi haberlerden bazıları bu bapta nakil olarak rivayet edilmiştir. Yine bu rivayet Abdullah b. Mesud'a dayandırılmıştır. Nitekim *Arâis*'te şöyle geçmektedir: ‘İbn Mesud şöyle demiştir: *Cehennem üzerine öyle bir zaman gelecek ki, onlar orada devirler boyu kaldıktan sonra içerisinde hiçbir kimse kalmamış olarak kapıları kapanacaktır.*’ Yine *Arâis*'te şöyle geçmektedir: ‘Şa'bî şöyle demiştir: *Cehennem iki yurttan en çabuk mamur ve yine en çabuk harap olanıdır.*’ Orkhan Musakhanov, “Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fi Mes'eleti Hulûdi'l-Küffâr Adlı Eseri”, 116.

¹⁴ Orkhan Musakhanov, “Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fi Mes'eleti Hulûdi'l-Küffâr Adlı Eseri”, 117-118.

¹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, 4/302-309; Hasan Hüseyin Tunçbilek, “İslâm Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2006), 16-33; Mustafa Altundağ, “Kur'an'da Müşkil Bir Mesele: Cehennem Azabının Ebediliği”, *Bakü Devlet Üniversitesinin İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 7 (Bakü 2007), 41-88; Mustafa Hocaoğlu, “TDV İslam Ansiklopedisi 'Azap' Maddesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Elâzığ 2010), 335-341; Osman Oral, Muhammed Zâhid El-Kevserî'nin Hulûd/Cennet ve Cehennem Ebediliği Konusuna Yaklaşımı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Kilis 2015), 87-108; Mustafa Demir, “Musa Carullah Bigi ve Mustafa Sabri Efendi'nin Cehennem Azabının Ebediliği Meselesine Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/Tevlîlât* 1/2 (Konya 2020), 311-334.

incelemeye tabi tutmamaları olabilir.¹⁶ Bu sadette hulûd-ı küffâr meselesinde İslam düşünce tarihinin önemli isimlerinden Gazzâlî'nin görüşü ile Kutbüddinzâde'nin savunusunun değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

Hulûd-ı küffâr meselesinde sözü edilen isimlerin hepsinin ortak oldukları nokta, bir şekilde kâfirlerden zahiri/cismânî azabın kaldırılması ve ilâhî rahmetin onları kuşatmasıdır. Fakat bu isimlerin her birinin meseleye bakışlarının detaylarında ince farkların olduğu zikredilebilir. Bu detaylar, iki ana kabul ile ifade edilebilir: I. Cehennem, asi müminlerden boşaltıldığı gibi kâfirlerden de boşaltılacaktır. II. Cehennem, kâfirlerden boşalmamakla birlikte ilâhî rahmet onları cehennemde bir şekilde kuşatacaktır.¹⁷

Mevzubahis isimlerden farklı olarak Kutbüddinzâde'nin hulûd-ı küffâr risalesi, büyük oranda Gazzâlî'nin meseleye yaklaşımını ve savunusunu ortaya koymaktadır. O, meselenin çözümlenmesinde cismânî ve ruhânî haşr sorunundan ilhamla cismânî azap ruhânî azap ayrımını ihdas ederek ve şefaahat hadislerini etkin bir şekilde konuyla irtibatlı bir şekilde yorumlayarak meseleye yeni boyutlar kazandırmıştır. Kutbüddinzâde'nin kısaca kimliği ve hulûd-ı küffâr meselesinin tarihi seyri bu şekilde ortaya konduktan sonra risalenin isim, nüsha ve muhteva tahliline geçilebilir.

1. Kutbüddinzâde'nin Risalesinin Nüsha, İsim ve Muhteva Tahlili

Kutbüddinzâde'nin hulûd-ı küffâr ile ilgili risalesi kendi hattıyla olmamakla birlikte birçok eserinin bulunduğu bir yazma mecmuada günümüze ulaşmıştır.¹⁸ Bu mecmuadaki tüm eserler müellif tarafından tashih edilmiş, telif tarihleri eklenmiş ve kenarlarına notlar düşülmüştür. Konu edindiğimiz risale mecmuanın ikinci eseridir.¹⁹ Kutbüddinzâde mecmuadaki diğer risaleleri gibi bu risaleye de bir isim takdir etmemiştir. Risalenin ulaşılan diğer altı nüshasının dördünde, müstensihleri tarafından eserin içeriğinden hareketle üç farklı isim takdir edildiği görülmektedir. Bu üçü arasında en uzun olan ve kısmen risalenin içeriğini özetleyen *Risâletün muteallikatün bi îmâni Fir'avn ve bi kavli'l-Gazzâlî: İmne'l-azâbe'l-cesedâni li'l-küffâri mütenâhin ilâ seb'ati âlâfi sene*²⁰ şeklindeki isim, Atıf Efendi kütüphanesindeki yazma mecmuanın zahriyesinde yer almaktadır.²¹ Hacı Mahmud Efendi kütüphanesindeki mecmuanın zahriye-

¹⁶ Bundan dolayı makalede "Gazzâlî'de Hulûd-ı Küffâr Meselesi ..." başlığı açılmıştır.

¹⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'ye göre ilâhî rahmetin cehennemde kâfirleri kuşatması hakkındaki detaylı bilgi için bkz. Orkhan Musakhanov, "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fi Mes'eleti Hulûdî'l-Küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik", 84-91, 111-123; Bahâeddinzâde, *Risâle fi mâ Verade fi'l-Fusûs* (Kütahya: Zeytinolu İlçe Halk Kütüphanesi, 1020), 42b; Yasin Apaydın - Orkhan Musakhanov, *Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, 243-245.

¹⁸ Kutbüddinzâde, *Mecmuatu Kutbüddîn b. Muhammed* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 692), 1b-246b.

¹⁹ Kutbüddinzâde, *Müdâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 222b-225b. Müdâfaa isminin tarafımızdan takdir edilmesinin gerekçeleri aşağıda zikredilecektir.

²⁰ *Firavunun imanı ve Gazzâlî'nin 'Kâfirler için cismânî azap yedi bin sene sona erecektir' sözüne ilişkin Risale*.

²¹ Kutbüddinzâde, *Risâletün muteallikatün bi îmâni Fir'avn ve bi kavli'l-Gazzâlî: İmne'l-azâbe'l-cesedâni li'l-küffâri mütenâhin ilâ seb'ati âlâfi sene* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 440), 20b-23b. Bu mecmudaki risalenin sonu yaklaşık dört satır eksiktir.

sinde *Risâle fi kavli İbni'l-Arabî kuddise sirruhû fi îmâni Fir'avn* ismiyle bulunan risale²², aynı kütüphanenin diğer bir yazma mecmuasında ise *Müzilü'ş-şekk fi aksâmi'l-kefere* ismiyle yer almaktadır.²³ *Müzilü'ş-şekk fi aksâmi'l-kefere* ismi, Beyazıt kütüphanesinde bulunan mecmuadaki nüshada da tekrarlanmaktadır.²⁴ Pertevniyal ve Lala İsmail nüshalarında -müellif tarafından tashih görmüş nüshada olduğu gibi- risaleye herhangi bir isim takdir edilmemiştir.²⁵

Yukarıda zikredilen isimler, risalenin içeriğinin bir kısmını yansıtmakla birlikte risalenin muhteva ve maksadını tam olarak ortaya koymamaktadır. Her ne kadar takdir edilen üç farklı başlıkta "Firavun'un imanı" meselesi yer alsada risalede bu konuya genişçe temas edilmemiştir. Bu konunun yazımı müellif tarafından başka bir vakte tevdi edilmiştir.²⁶ Bununla birlikte Kutbüddinzâde kısaca Firavun'un imanının ye's halinde gerçekleştiğini (*îmân ye'si ızturârî lâ gaybî ihtiyârî*) ve makbul olmadığını söyleyerek bu konuda İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen genel kabulden farklı kanaatte olduğunu da açıkça belirtmiştir.²⁷ *Kafirlerin kısımları konusundaki şüphenin giderilmesi* şeklinde çevrilebilecek *Müzilü'ş-şekk fi aksâmi'l-kefere* ismi ise risalede Gazzâlî'nin *Faysalü't-tefrika* isimli eserinden yapılan bir alıntının muhtevasından ibarettir ve risalenin tamamının içeriğini yansıtmamaktadır.²⁸

Bütün bu isimlerden sarf-ı nazar edilerek risale baştan sona dikkatlice incelendiğinde Kutbüddinzâde'nin bu eserini yazmaktaki maksadı, Gazzâlî'nin hulûd-ı küffâr meselesinde asılsız (*lâ veche lahû aslen*) ve mutlak anlamda icma dışı görüşler serdetmediğini ispat etmektir. Risale söz konusu içerik ve maksadından hareketle *Müddâfaa-tü Muhammed b. Kutbüddîn el-İznîkî fi mes'eleli hulûdi'l-küffâr li'l-Gazzâlî/ Kutbüddinzâde İznîkî'nin Hulûd-ı Küffâr Meselesinde Gazzâlî Savunusu* olarak isimlendirilebilir.²⁹ Kutbüddinzâde, Gazzâlî'nin hulûd-ı küffâr meselesindeki görüşünün 'kâfirler için cismânî azap yedi bin sene sonra sona erecektir'³⁰ şeklinde özetlemektedir. Gazzâlî bu meseleye değindiği kitaplarında bu cümleyi açıkça kullanmamakla birlikte Kutbüd-

²² Kutbüddinzâde, *Risâle fi kavli İbni'l-Arabî kuddise sirruhû fi îmâni Fir'avn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 4223), 34b-40b.

²³ Kutbüddinzâde, *Müzilü'ş-şekk fi aksâmi'l-kefere* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2504), 14b-16b.

²⁴ Kutbüddinzâde, *Müzilü'ş-şekk fi aksâmi'l-kefere* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt 105766), 12b-15b.

²⁵ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal 968), 170a-172b ve (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 708), 196-199b. Lala İsmail nüshası Taşköprüzâde Kemâleddin Efendi (öl. 1030/1621) tarafından istinsah edilmiştir.

²⁶ Kutbüddinzâde, *Müddâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 223a.

²⁷ Burada Kutbüddinzâde'nin görüşünün önemli *Fusûs* şarihlerinden halefi Sofyalı Bâli Efendi (öl. 960/1553) ile örtüşüğünü söylemek mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* isimli eserinde dile getirdiği Firavunun imanı meselesinin Osmanlı dönemi *Fusûsü'l-hikem* şerhlerindeki seyri hakkında geniş bilgi için bkz. Ercan Alkan, "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-Hikem Şerh Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (İstanbul 2017), 211-240.

²⁸ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2017), 102-103.

²⁹ Makalede risaleye bu isimle atıfta bulunulacaktır. Aynı konuda risale kaleme alan Bahâeddinzâde'nin, risalenin tercih edilen başlığına etkisi muhakkaktır.

³⁰ Kutbüddinzâde, *Müddâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 222b.

dinzâde, onun bu konuda söylediklerinden hareketle böyle bir sonuç cümlesini kendisine isnad etmiştir. Kutbüddinzâde'nin Gazzâlî savunusunun temellerini doğru tespit edebilmek için önce Gazzâlî'nin hulûd-ı küffâr meselesindeki düşüncelerini ortaya koymak gerekmektedir.

2. Gazzâlî'de Hulûd-ı Küffâr Meselesi ve Kutbüddinzâde'nin Savunusu

Gazzâlî cehennemde yedi bin sene sonra kimsenin kalmayacağı meselesini ilk olarak *İhyâ'*da dile getirmiştir. Ancak *İhyâ'*daki ifadeleri, yedi bin sene sonra sona erecek azabın müminlerin asileri için mi yoksa mutlak anlamda cehenneme giren bütün kimseler için mi olduğu konusunda belirsizdir. Gazzâlî'nin hulûd-ı küffâr meselesindeki görüşlerinin seyrini takip edebilmek için ilk önce onun bu mesele hakkında *İhyâ'*daki ifadelerine bakılmalıdır: O şöyle der: “Cehennemde azap görececek kimseler az azap görececek kimselerden, yedi bin sene azap görececek kimselere kadar kısımlandırılır. Haberde³¹ varit olduğu üzere yedi bin sene azap gören kimse cehennemden son çıkan kimse olacaktır.”³²

Gazzâlî'nin *İhyâ'*daki konuyla ilgili en net ifadeleri bunlardır. Gazzâlî bu görüşleri ortaya attıktan sonra tepkiyle karşılaşmış ve *Faysalü't-tefrika*'yı telif etmiştir.³³ Bu eserinde o, *İhyâ'*daki görüşlerini terk etmek bir yana farklı bağlamda meseleyi genişletmiştir. Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*'da hulûd-ı küffâr meselesini, yedi bin sene üzerinden değil de kâfirleri üç sınıfa taksim ederek iki sınıf kâfirler için azabın sınırlı olduğunu, diğer bir sınıf kâfirler (yani inatçı ve kibirli kâfirler) için ise azabın sınırsız olduğunu belirtmiştir. O, bu görüşünü şöyle ifade etmektedir:

Derim ki: Rahmet, geçmiş ümmetlerin çoğunu -onların birçoğu ya [neredeysen ateşe atılmadı denecek] bir lahza yahut bir an (*sâat*) şeklinde kısa bir müddet, ya da ateşe atılmıştır denilecek kadar bir müddet ateşe atılırsalar da- kapsar. Dahası şöyle derim: Rahmet, bu zamandaki Rum Hristiyanları ve Türklerin çoğunu kapsar. Bunlarla davetin ulaşmadığı uçlardaki Rum ve Türkleri³⁴ kastediyorum. Bunlar üç sınıftır; [1] Muhammed'in (s.a.v) isminin ulaşmadığı sınıf. [2] Onun isminin, peygamber olarak gönderilişinin (*bi'set*) ve zuhur eden mucizelerinin kendilerine ulaşmış olduğu kimseler. Bu kimseler İslam beldelerine komşu ve müslümanların arasına karışmış [oldukları halde iman etmemiş] kimselerdir. Bunlar cehennemde ebedi kalacak (*muhalledûn*) kâfirlerdir. Üçüncü sınıf kimseler bu iki sınıfın arasında bir yerdedirler. Muhammed'in (s.a.v) ismi ve *bi'seti* kendilerine ulaşmış, ancak küçüklüklerinden itibaren onlara 'Muhammed isminde bir yalancı ve karıştırıcının nübüvvet iddia ettiği' şek-

³¹ Haber'den kastının Hakîm Tirmizî'nin (öl. 320/932) *Nevâdirü'l-usûl*'de naklettiği uzun bir hadisteki şu ifadenin olması muhtemeldir: “Orada en uzun kalacak kimse dünyanın yaratılışından fani olacağı süreye kadar kalır. Bu da yedi bin senedir.” Hakîm Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, thk. Nureddin Boyacılar (Riyad: Dârü'l-Minhâc, 2015), 2/389.

³² Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 7/85.

³³ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, 102.

³⁴ Kutbüddinzâde, buradaki Türklerden kastedilenin Çinli ve Hitaylı kâfirler olduğunu belirtir. Kutbüddinzâde, *Müdâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 223a.

linde duyurulmuştur. Tıpkı bizim çocuklarımızın Mukanna' denilen yalancının nübüvvet iddia ettiklerini duymaları gibi. Bunlar benim nezdimde birinci sınıfa dâhildirler.³⁵

Kutbüddinzâde 'inadından ve kibrinden dolayı küfrü terk etmeyenlerin dışındaki kâfirlerin cehennemde ebedi kalmayacağı' düşüncesinde Gazzâlî'nin yalnız olmadığını, ondan önce yaşamış iki Mutezilî âlim Câhız (öl. 255/869) ve Ubeydullah b. Hasan el-Anberî'den (öl. 168//784-85) yaptığı nakillerle destekler. Kutbüddinzâde'nin alıntıldığı Câhız ve Anberî'nin bu konudaki sözleri, meseleyi farklı bağlamda ele alsada ulaştığı sonuç bakımından Gazzâlî'yle aynıdır:

Cehennemde ebedi kalacak olan (*muhalled*) inatçı kâfirdir. Üst düzey gayret gösterip İslâm'a giremeyen ve mucizenin İslâm'a olan delaleti kendisine zahir olmayan kimseler mazurdur. Çünkü nebiyi tasdik etmek o kişilerin kudretinde değildir. "Size din konusunda hiçbir güçlük yüklememi"³⁶ ayet-i kerimesinden dolayı bir kimse güç yetiremediği bir işte mükellef olamaz. Azaplandırma ancak bir mükelleften sadır olan kusurlu davranıştan dolayı mümkün olur. Buradaki mükelleften kusurlu bir davranış sadır olmamıştır.³⁷

Kutbüddinzâde burada Gazzâlî'yi savunmak için Mutezilî Kelâmcılardan destek almaktadır. Ancak bu düşünceyi Ehl-i sünnet Kelâmının verileriyle ortaya koyma ve savunma ihtiyacından hareketle Mutezilî Kelâmcıların bu ifadelerinin Ehl-i sünnet Kelâm geleneğiyle çelişmediğini, dahası uyumlu olduğunu şu cümlelerle dile getirmektedir:

Tembih: Bu sözlerin Ehl-i sünnet nezdinde Allah'ı bilmede nazarın (*istidlâl*) [aklen değil] şeran vacip olması ilkesine mebni olduğu gizli değildir. Hak Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Biz bir resul göndermedikçe azap etmeyiz"³⁸ "[Müjdeleyen ve uyaran peygamberler gönderdik ki,] insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı tutunacak bir delilleri olmasın."³⁹ Bizim şeriatımızda bir kimse nezdinde şeriat sabit olmamış ve ona davet ulaşmamışsa bu kimseye iman vacip olmaz. [Dolayısıyla] kâfirlerden bu iki grup mazurdur. Allah hiçbir kimseye özü sabit olduğu sürece azap etmez.⁴⁰

Kutbüddinzâde'nin meseleye yaklaşırken gözettiği Ehl-i sünnet Kelâmı çerçevesini ihlal etmeme hassasiyeti ortaya konduktan sonra meselenin Gazzâlî'deki seyri- nin devamına geçilebilir. Şöyle ki, kâfirler için azabın sona ermesi, yukarıda da zikredildiği gibi kâfirlerin hepsi için değil, Gazzâlî'den aktarıldığı üzere iki sınıf kâfir için

³⁵ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, 102-103; Orkhan Musakhanov, "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fi Mes'eleli Hulûdi'l-Küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik", 118; Kutbüddinzâde, *Müdüfaa* (Ragıp Paşa, 692), 223a.

³⁶ *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Mustafa Çağrı vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-Hac, 22/78. Âyetlerin mealı verilirken Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan meal kullanılmakla birlikte, müellifin âyetlere atıflarının siyak ve sibakına bağlı olarak mealdeki kelime/kavram karşılıklarına dair tercihlerde kısmî tasarruflarda bulunulmuştur.

³⁷ İcî, *Mevâkîf fi ilmi'l-keâm* (Beyrut: Âlemü'l-kitâb, 1999), 387; Kutbüddinzâde, *Müdüfaa* (Ragıp Paşa, 692), 223a-b.

³⁸ el-İsrâ, 17/15.

³⁹ en-Nisâ, 4/165.

⁴⁰ Kutbüddinzâde, *Müdüfaa* (Ragıp Paşa, 692), 223b.

sabittir. Fakat Gazzâlî'nin metinlerine bütüncül gözle bakıldığında ebedî cehennem azabının sona ereceği kâfir gruplarının, bu iki sınıfla sınırlı tutulması pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü Gazzâlî *Faysalü't-tefrika*'da, ciddi bir şekilde hidayet araştırması yapan, fakat tahkike erişmeden diğer bir ifadeyle tahkiki bir şekilde İslâm'ı kabul etmeden veya edemeden ölen kimsenin de bağışlanmış ve ilahi rahmete erişmiş olacağından bahseder.⁴¹ Bu gruptaki kâfirleri söz konusu iki grup içerisinde değerlendirmek pek mümkün değildir. Buradan hareketle Gazzâlî'nin düşüncesinde ilahi rahmete erecek kâfirlerin bu iki grupla sınırlı olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Dahası Gazzâlî'nin *Faysalü't-tefrika*'daki “bil ki basiret ehli kimselere duydukları eser ve haberlerin dışında [başka] sebepler ve ilâhî keşif ile rahmetin öne geçmişliği ve [bir raddeden sonra kâfirleri de] kuşatması keşf olunmuştur.”⁴² şeklindeki diğer bir cümlesi, ilâhî rahmete erecek kimselerin kapsamını daha da genişletmektedir.

Kutbüddinzâde, Gazzâlî'nin detayları zikredilen hulûd-ı küffâr görüşünün ‘ayırım yapılmadan (*mutlakan*) bütün kâfirler cehennemde ebedî bir şekilde azap görecekler ve azap görmeleri sona ermeyecektir’ şeklindeki müslümanların icmasına aykırı olduğu iddiasının doğru olmadığını yine kâfirlerin tek grupta değerlendirilmeyeceği düşüncesinden hareketle cevaplamaya çalışmıştır. Çünkü Kutbüddinzâde'ye göre ayırım yapılmadan bütün kâfirlerin ebedî azapta kalacağına dair icma imkânsızdır (*memnû*). Aksine sözü edilen icma inatçı ve kibirli kâfirler hakkında varit olmuştur. İcmayı imkânsız gören (*mâni*) kimse ise genellilik (umûm) kalıbında varit olan âyet ve hadisleri başka bir nas yahut aklî bir delille tahsis etmiş; ve söz konusu iki grupta bulunan kâfirlerin cehennemde ebedi kalmasına (*hulûd*) delalet eden lafızları da tevil etmiştir.⁴³

Kutbüddinzâde, hulûd lafzının ebedi bir şekilde değil de uzun bir müddet bir yerde kalmak şeklinde tevil edilmesine delil teşkil edecek âyet, hadis ve darb-ı mesellerden örnekler zikretmiştir. Ona göre “*Fakat o dünyaya sapanıp kaldı (ahlede ile'l-ard)*”⁴⁴ âyetindeki hulûd lafzı dünyada uzun kalma anlamında kullanılmıştır. Yine o, asi

⁴¹ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, 107; Kutbüddinzâde, *Müdâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 223a.

⁴² Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, 102-103; Kutbüddinzâde, *Müdâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 223a; Orkhan Musakhanov, “Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fi Mes'eleti Hulûdi'l-Küffâr Adlı Eseri”, 118. Gazzâlî'nin *Faysalü't-tefrika*'dan aktardığımız ifadelerin bir benzeri için bkz. Gazzâlî, *el-İmlâ alâ müşkilî'l-İhyâ [İhyâ ulûmî'd-dîn neşrinin 'Mukaddimât' kısmında]* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2011), 256-258.

⁴³ Kutbüddinzâde, *Müdâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 223b.

Kutbüddinzâde'nin icma hakkında yaptığı bu değerlendirmenin kaynakları arasında Gazzâlî'nin yanı sıra Sadrüşşerîa'nın (öl. 747/1346) icma hakkında aşağıda aktarılabilecek düşüncelerin de katkısının olabileceğini varsaymak mümkündür: “Bil ki icma' iki türdür. Birincisi kesin hüküm ifade eden icma'dır. Diğer bir ifadeyle icma'nın senedi kesin olmayı gerektirmemekte, aksine icma[ın senedi değil bizzat kendisi] kesin olmayı ifade etmektedir. İkincisi icma'nın senedi kesinliği gerektirmekle birlikte [icma'nın bizzat kendisi] kesin hüküm ifade etmeyen icma'dır. Sonra icma ziyade tekit ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm ve şeriatın ana ilkelerinin nakli bu kabildendir. İlk icma muhalif bir kişi [bile] kaldığında oluşmaz. Söz konusu bir muhalif veya başka bir muhalif başka bir zamanda olsa söz konusu muhalefet sebebiyle tekfir edilmez.” Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh* [Teftazânî'nin *et-Telvîh 'alet-Tavzîh* isimli şerhiyle birlikte] (Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.), 2/92.

⁴⁴ A'râf, 7/176.

müminler hakkında kullanılan hulûd ifadesinin, uzun müddet anlamında kullanıldığına dair âyet ve hadislerin çokluğundan bahseder.⁴⁵ “Kul ölmek ve uzun yaşamak (*hulûd*) arasında muhayyer bırakılmıştır”⁴⁶ hadis-i şerifindeki hulûd ifadesi ile insanların dilindeki ‘müebbet hapis/*habs muhalled*’, ‘ebedî vakıf/*vakf muhalled*’ ve ‘Allah mülkünü ebedî kılsın/*halledallâhu mulkeh*’ ifadelerindeki hulûd lafızlarının da uzun müddet anlamında kullanıldığı söyler. Kutbüddinzâde, hulûd kavramının ‘ebeden’ ve benzeri tekit lafızlarıyla pekiştirilerek geçtiği âyetleri ise kâfirlerin bütün kısımlarına değil, inatçı ve kibirli kâfirlere ait olduğundan bahseder.⁴⁷

Kutbüddinzâde’nin ortaya koyduğu bu görüşler, inatçı ve kibirli kâfirlerin cehennemde ebedî kalmaları ile ilâhî rahmetten bir şekilde pay almaları arasında bir çelişki bulunduğunu akla getirmektedir. Kutbüddinzâde bu noktada cismânî ve ruhânî azap ayrımına gitmektedir. Böyle bir ayrıma gitmesinde Gazzâlî’nin hulûd-ı küffâr meselesinde söyledikleri kadar tabi olduğu Ekberî düşüncenin meseleye bakışının⁴⁸ etkisi onun üzerinde açıkça gözükmektedir: “Kâfirlerin bütünüyle ebedi olarak cehennemden çıkmayacağını ve ebedî bir şekilde cezalandırılacaklarını var saydığımızda onların ebedî azabının cismânî olacağına dair delil nedir?! Nefsânî-ruhânî olması muhtemeldir ki ruhânî-cismânî azap, cismânî azaptan daha şiddetlidir.”⁴⁹

2.1. Cismânî-Ruhânî Azap Ayrımı ve Şefaât Hadisleri Üzerinden Savunu

Gazzâlî’nin bütün kâfirlerin değil de kâfirlerden iki grup için cismânî azabın sona ereceğini söylediği yukarıda aktarılmıştı. Ancak Gazzâlî’ye göre kibirli ve inatçı kâfir ebedî bir şekilde cehennemde kalacaktır. Çünkü inatçı ve kibirli kâfir için varit olan hulûd, ‘ebeden’ ve benzeri kelimelerle pekiştirilmiştir. O zaman inatçı ve kibirli kâfiri kuşatıcı rahmetin ulaşması nasıl mümkün olacaktır? Kutbüddinzâde’ye göre bu cismânî azapla değil, ruhanî azapla mümkündür. Ancak ruhanî azap, cismânî azaptan

⁴⁵ Hulûd lafzına getirilen benzer yorumlar için bkz. Orkhan Musakhanov, “Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi’nin Risâle fi Mes’eleli Hulûdi’l-Küffâr Adlı Eseri”, 116.

⁴⁶ Kutbüddinzâde, *Müddâfaa* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 692), 223b. Kutbüddinzâde’nin hadis olarak rivayet ettiği lafzın birebir benzerini bulamadım. Ancak buna benzer bir rivayet hadis kaynaklarında şöyle yer almaktadır: “Dünyanın hazinelerinin anahtarları ve orada uzunca kalmak (*ve’l-huldu fihâ*) bana verildi. Dünya’da uzunca kalmak ve cennette Rabbime kavuşmak arasında muhayyer bırakıldım.” Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 25/376; Hâkim en-Nîsâbü’r, *Müstedrek*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 3/56.

⁴⁷ Kutbüddinzâde, *Müddâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 223b.

⁴⁸ Ekberî düşüncenin meseleye bakışının özlü bir ifadesini Afifüddin Tilimsânî (öl. 690/1291) şu cümlelerle dile getirmektedir: “Kudsî hadiste geçtiğine göre Hak Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Rahmetim gazabıma galip gelmiştir.” Belki de şöyle denmiştir: “Cehennem dibinde çırcır otu bitecek.” Bu âyet-i kerime geçen derilerin yenilenmesi hususunu olumsuzlamaz. Çünkü cehennem dibinde çırcır otu bitecektir. Cehennem ehli cehennem ehlidir, orada kalacaklardır. Çünkü cehennem ehli cehennem ehlidir, orada ne ölürlere ne de yaşarlar. Nitekim bu husus hadis-i şerifte varid olmuştur. [Bununla birlikte bir çeşit] rahmetin onları cehennemde idrak etmesi imkânsız [da] değildir. Cehennem bekçilerinin nimetlendiği gibi, cehennem ehli de bu nimetle nimetleneceklerdir. Rahmet galiptir.” Afifüddin Tilimsânî, *Şerhu’l-Fâtîha ve Ba’zi Süretü’l-Bakara*, nşr. Orkhan Musakhanov (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 99.

⁴⁹ Kutbüddinzâde, *Müddâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 223b.

daha şiddetlidir. Ruhânî azap, cismânî azaptan daha şiddetli ise burada rahmetten nasıl söz edilebilir? Burada bir çelişki yok mudur? Kutbüddinzâde bu dolaylı itirazı/çelişkiyi cevaplamamıştır. Kanaatimizce burada bir çelişki bulunmamaktadır. Çünkü cismânî azabın kesilmesi rahmet iken, ruhun (daha açık bir ifadeyle ruhla birlikte bulunan cesedin) kötü bir yerde karar kılması sebebiyle ruhânî azap, cismânî azaptan daha şiddetli olmaktadır.

Cismânî azap-ruhânî azap ayrımının cehennemde ebedî kalacak inatçı ve kibirli kâfir ile ebedî kalmayacak iki grup kâfirle ilgili bir ayrım olduğu ortaya konduktan sonra meselenin detayına geçilebilir. Kutbüddinzâde, cismânî azap dışında bir azabın olmadığını savunarak ruhânî azaba karşı çıkanların gerekçelerini şu ayet-i kerimelele dayandırmaktadır: “*Derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka deriler ile değiştiririz.*”⁵⁰ “*Ateşi zayıfladıkça yakıcı alevlerini çoğaltarak azaplarını sürdürürüz.*”⁵¹ “*Ora da kaynar su ve yanan vücut akıntısı dışında bir serinletici, bir içecek tatmazlar.*”⁵² Bu ve benzeri âyet-i kerimeler cehennem ehlinin azabının cismânî olduğuna delalet etmekte ve ruhânî azabın olmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca cehennem ateşinin dünya ateşinden yetmiş derece daha sıcak olduğu naslarla sabit olmuştur. Bu durumda cehennem ateşinin yakmaması nasıl tasavvur edilebilir? Yakmaması durumunda ateşte oluşlarından fayda ve maksat nedir?⁵³

Kutbüddinzâde yukarıda zikredilen her bir âyeti özel ele alarak cehennem azabının daimî olmadığını delillendirmeye çalışır. Ona göre birinci ayette derilerin yanarak pişmesinin daimî olduğuna değil, aksine her ne zaman deriler olgunlaşırsa derilerin değiştirilmesinin bir gereklilik olduğuna, yani istisnasız bir şekilde bu değişimin gerçekleşmesine delalet vardır. Kutbüddinzâde bu çıkarımını daha açık kılmak adına şöyle bir örnek getirir: Efendinin kölesine ‘her ne zaman isyan edersen seni döverim’ demesinde kölenin isyanın daimî oluşuna değil, her ne zaman isyan ederse darp edilmesinin gerekliliğine delalet vardır. Kutbüddinzâde, bu yorumlamayı ikinci ayete de uygular. Üçüncü ayetle ilgili yorumlamasında ise cehennem ehlinin kaynar su ve yanan vücut akıntısını daimî bir şekilde içeceklerine dair bir delalet bulmaz. Aynı şekilde ona göre bu ayette ateşin mutlak olarak yakıcı olmasına ve bu yakıcılığın vacip oluşuna aklen bir delalet de yoktur.⁵⁴

Burada Kutbüddinzâde, filozofların ateşin yakıcılığı konusundaki illiyet teorisine⁵⁵ karşı Gazzâlî'nin eleştirisini kendine dayanak kılmaktadır. Bu görüşe göre ateşin

⁵⁰ en-Nisa, 4/56.

⁵¹ el-İsrâ, 17/97.

⁵² en-Nebe, 78/24-25.

⁵³ Kutbüddinzâde, *Müdâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 224a.

⁵⁴ Kutbüddinzâde, *Müdâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 224a.

⁵⁵ Gazzâlî katı deterministlerin ateşin bir nesneyi yakmasını, bizzat ateşteki yakma gücüyle açıklamalarına yani ateşin sebep yanmanın da sonuç olduğunu iddia etmelerine karşılık itirazında yanmanın Hakk'ın yanma fiilini yaratmasıyla gerçekleştiğini ve her seferinde bu yanmanın Allah tarafından yaratılması sebebiyle yanmaya şahit olan insanda silinmez bir izlenimin kalması sebebiyle katı deterministlerin ateşin yakıcı olmasının mümkün değil vacip olduğu vehmine kapıldıklarını dile getirir. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Maurice Bouyges (Beirut: el-Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, 1927), 283-305; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 416-421.

yakıcı olması zorunlu değil, mümkündür. Hz. İbrahim, bazı veli ve müminlerin ateşte yanmamasını bu duruma misal olarak getirir. Müminlerin ateşte yanmamasını şu hadis-i şerifle destekler: “Cehennem mümine, ‘Çabuk geç ey mümin! Nurun ateşimi söndürecek’ der.”⁵⁶ Bütün bu yorumlardan çıkan sonuç; kâfirler dünyadaki ömürlerinde yaptıkları sınırlı kötü amellerine karşılık olan süre cehennemde yandıktan sonra cehennem ateşinin onları yakmaması mümkündür.

Kutbüddinzâde bu görüşe karşı ileri sürülen ayet-i kerimeleri bu şekilde tevil ettikten sonra cismânî azabın sınırlı, ruhânî azabın sınırsız olduğunu şu âyet-i kerimelerle destekler: “*Bir kötülüğün karşılığı ona denk bir kötülüktür*”⁵⁷ ve “*Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır; kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır. Onlar haksızlığa uğratılmazlar.*”⁵⁸ Kâfirin kötü amellerinin sınırlı olduğu ma-lumdur. Ebedî ceza sınırsızdır. Sınırsız olan sınırlıya denk değildir.⁵⁹

Kutbüddinzâde söz konusu denklik/*mumaselet* meselesinde kendisine yapılabilecek itirazları sıralar ve cevaplandırır. İlk itiraz şöyledir: Zihâr⁶⁰ kefaretinde bedel olarak bir tek kölenin azat edilmesi ile altmış gün oruç tutma cezası arasında, yine zina fiilinde evliye recim, bekara yüz sopa ve köleye elli sopa cezası verilmesinde bir denklik yoktur. Sınırlı bir kötülüğe cehennemde sınırsız/ebedî ceza verilmesi de bu kabildendir. Tıpkı bu verilen misallerde olduğu gibi ebedî cehennem azabında da denklik aranmamalıdır.

Kutbüddinzâde'nin bu itiraza cevabı şu şekildedir: Bu hususlar taabbüdî meselelerdedir. Sıradan insanlara göre bir denkliğin olmadığı hususlarda hikmet sırrına vakıf olan kimseler nezdinde bir denklik ve sınırlı fiile karşı sınırlı bir karşılık/ ceza vardır. Burada ona göre söylenecek en son söz, yukarıda zikri geçen cezalarda denkliğin olmaması değil, bunun açıkça bilinir olmamasıdır.⁶¹

Kutbüddinzâde, ‘Kul hayatta olduğu -velev ki ebedî hayata sahip olsun- sürecek bilfiil amelde bulunmasa bile kalbinin kesin olarak kötü amellere niyet etmesi ve yönelmesi açısından amelleri sınırsızdır’ şeklindeki dolaylı bir itirazı aktarmakta ve cevaplamaktadır. Kutbüddinzâde'ye göre kötülüğe yönelme bilfiil tahakkuk etmedikçe cezayı gerektirmez. Bunun dayanağı ise şu hadis-i şeriftir: “Allah Teâlâ şöyle der: Kulum bir iyiliğe yönelirse onun için bir iyilik yazın, eğer onu işlerse on katı iyilik vardır. Eğer bir kötülüğe niyet ederse onu yazmayın yaparsa bir karşılık vardır.”⁶²

Kutbüddinzâde dolaylı itiraza verdiği cevap sebebiyle ortaya çıkan bir itirazı daha zikreder ve cevaplandırır. İtiraz şöyledir: “*Kulak, göz ve gönül (fuâd), bunların hepsi*

⁵⁶ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdülâlî Abdülhamid Hâmid (Riyâd: Mek-tebetü'r-Rüşd, 2003), 1/577; Kutbüddinzâde, *Müddâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 224a.

⁵⁷ eş-Şûrâ, 42/40.

⁵⁸ el-En'âm, 6/160.

⁵⁹ Kutbüddinzâde, *Müddâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 224a.

⁶⁰ Kocanın, karısını annesine veya dinen nikâhı düşmeyecek yakınlarına benzetmesi anlamında fıkıh terimi olan zihâr ve kefareti hakkında bilgi için bkz. Ahmet Yaman, “Zihâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/387-390.

⁶¹ Kutbüddinzâde, *Müddâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 224a.

⁶² Buhârî, *Tevhîd* 35; Kutbüddinzâde, *Müddâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 224a.

ondan sorumludur"⁶³ âyetine göre gönlün/*fuâd* fiilleri bir sorumluluk doğurmaktadır. Dolayısıyla kul bir kötülük yapmasa dahi kalbinin fiili olan kötülüğe yönelmeden dolayı bir cezayı hak etmektedir.

O bu dolaylı ve ikincil itiraza iradî yönelme ve gayr-ı iradî yönelme ayrımına giderek cevap verir. Gayr-ı iradî yönelmeyi kulun ihtiyarı dışında kalbine gelen ve karar kılmayan bir yöneliş olarak açıklar. Gayr-ı iradî yönelme herhangi bir sorumluluğu gerektirmeyen bir yönelmedir. İradî yönelme ise yukarıdaki âyetten dolayı bir sorumluluğu gerektirmektedir. Ancak zahiri azaların fiili cismânî/cesedânî azabı, kalbin fiili ruhânî olduğunda ruhânî azabı gerektirir. Buna göre bilfiil hayata geçmeyen iradî yönelmenin herhangi bir karşılığı olmasa da günah olan iradî yönelmenin karşılığı, kalbî/ruhânî fiil olduğundan ve de cismânî/cesedânî fiilin aksine sınırsızlıkla nitelenmesinden dolayı ebedî ruhânî azaptır.⁶⁴

Kutbüddinzâde, Gazzâlî savunusunu cismânî azap ve ruhânî azap ayrımı üzerinden ortaya koyduktan sonra meseleyi bir de şefaât hadislerinin hulûd-ı küffâr ile ilişkisinden hareketle ele almakta ve Gazzâlî'yi bu açıdan da savunmaktadır. Kutbüddinzâde, peygamber, melek ve müminlerin şefaât etmesiyle ilgili hadisleri aktardıktan sonra kudsî bir hadiste geçen 'hiçbir hayır bilmedikleri halde Cenab-ı Hakk'ın merhametiyle cehennemden çıkacak kişilerin"⁶⁵ kimler olabileceğini sorgular. Çünkü ona göre peygamberin şefaatine (peygamberin ümmetiyle arasındaki bağdan dolayı) kalbinde zerre kadar dahi olsa iman bulunan müminler müstahak olabilir. Dolayısıyla Cenab-ı Hakk'ın rahmetiyle cehennemden çıkacak kimseler, mümin olmayan kimseler olmalıdır. Çünkü ona göre "Allah şöyle der: Melekler şefaât etti, nebiler şefaât etti ve müminler şefaât etti. Ancak merhametlilerin en merhametlisi kaldı. Böylece Allah Teâlâ ateşten bir avuç alır ve cehennemden asla hayrı bilmeyen bir kavmi çıkarır"⁶⁶ hadis-i şerifindeki hayır, iman anlamında olmalıdır. Çünkü hayır namına zikredilecek imandan daha önemli bir şey yoktur. Dolayısıyla Cenab-ı Hakk'ın rahmetiyle çıkacak kavmin, kalbinde hiçbir hayır yani iman bulunmayan kâfirler olması muhtemeldir.

Kutbüddinzâde bu kâfirlerin sadece mezkûr iki gurup kâfir mi yoksa inatçı ve kibirli kâfirleri de içerecek bir şekilde bütün kâfirler mi olduğunu açıkça zikretmez. Ancak onun görüşlerinden Cenab-ı Hakk'ın rahmetiyle çıkacak kavmin iki grup kâfir ve her halükârda cehennemden çıkmayacak ve ruhânî azaba müstahak olacak kimselerin ise inatçı ve kibirli kâfirler olduğunu çıkarsamak mümkündür.

2.2. Keşfi Bilgi ve Fıkhî İlleden Hareketle Savunu

Kutbüddinzâde bir sūfi olmasına karşın hulûd-ı küffâr meselesindeki savunusunu büyük ölçüde nakil ve aklî/cedelî yorumlarıyla temellendirmiştir. Risalede tek bir yerde Gazzâlî'nin -burada Gazzâlî'nin yanına Hakîm Tirmizî'nin⁶⁷ ismini de ekler- ce-

⁶³ el-İsrâ, 17/36; Kutbüddinzâde, *Müdüfâa* (Ragıp Paşa, 692), 224a.

⁶⁴ Kutbüddinzâde, *Müdüfâa* (Ragıp Paşa, 692), 225a.

⁶⁵ Hadisin mealen özetlenen bu kısmının Türkçe birebir tercümesi aşağıda gelecektir.

⁶⁶ Müslim, İman 81; Kutbüddinzâde, *Müdüfâa* (Ragıp Paşa, 692), 225a.

⁶⁷ Kutbüddinzâde, *Müdüfâa* (Ragıp Paşa, 692), 225b. Kutbüddinzâde, Hakîm Tirmizî ismini bu konuda zikretmekle Gazzâlî gibi Hakîm Tirmizî'nin *Nevâdirü'l-usûl* isimli hadis kitabında rivayet ettiği hadis

hennemde kalma süresinin yedi bin sene olduğunu söylediğini ve sürenin yedi bin yılla belirlenmesinin hikmetini/gerekçesini açıklamadığını belirtmektedir. Bu sürenin hikmetini kendine gelen gaybî bir varitten hareketle açıklar. Ona göre cehennem azabının yedi bin sene oluşundaki hikmet, dünya ve insan türünün tarihinin yedi bin sene olmasıyla ilgilidir. Daha açık bir ifadeyle insan türünün bir ferdine, türün bütün ömrünün tamamının takdir edilmesiyle alakalıdır. Kutbüddinzâde yedi bin sayısında Hakîm Tirmizî'nin *Nevâdirü'l-usûl*'deki rivayetine dayanmış olmalıdır ki "insan türü için takdir edilmiş hayat yedi bin senedir"⁶⁸ diyerek böyle bir çıkarımda bulunmuştur.⁶⁹

Kutbüddinzâde meselenin fikhî boyutunu ele alırken, fetva kitaplarının ittifakla başvurduğu bir ilke üzerinden fikir yürütür. Bu ilkeye göre yüz ihtimalin bir kimse için küfrünü, bir ihtimalin ise imanını gerektirdiğinde görüş bildirenin (*müftî*) mümine olan hüsnü zannından dolayı o tek bir ihtimale yönelmesi gerekir.⁷⁰ Bu ilkenin kaynağı Hz. Ömer'den rivayet edilen şu sözdür: "Kardeşinin ağzından çıkan bir kelime hakkında hayra yorulacak bir yön/vecih varsa suizan yapma, hayra yor."⁷¹ Bu kimse dinde imam ve İslâm'ın hücceti olarak bilinen Gazzâlî ise hayra yorma daha da gerekli olmalıdır. Risalenin sonunda Kutbüddinzâde farklı açılardan yaptığı Gazzâlî savunmasındaki maksadını şu cümlelerle bitirmektedir:

Senin uyanık zihnine ve şaşırtıcı dikkatine gizli değildir ki bu satırların yazarı Muhammed b. Kutbüddin, Hüccetü'l-İslâm İmam Muhammed Gazzâlî'nin sözleri için hayırlı bir yorum kastetmiştir. Çünkü o, doğru din ve sırat-ı müstakim üzeredir. Yine o şüphesiz dini naslar ve usul ile fûrû'a dair meseleleri hakkıyla bilen kimsedir. O Allah'ın, nuruyla göğsünü genişlettiği kimselerdendir. Ondan asılsız ve icma dışı bir Kelâmın sadır olması nasıl tasavvur edilebilir?! O üzerine icma edilen meseleyi bizden daha iyi bilmektedir. Bu fakirin itikat ve itimat ettiğine gelince bu da cumhurun üzerine olduğu görüştür. Cumhurun görüşü de Kelâm, usul, fûrû, hadis ve tefsir kitaplarında zikredilmiştir. Bu risaleden mak-sat hidayet imamı ve takvanın sancaktarından sadır olan yalnızlığı ve farklılığı [yani Gazzâlî'nin bu meselede farklı düşünmekle birlikte yalnız olmadığını] ortadan kaldırmaktır (*kesru vahşetin sadara minh*).⁷²

Kutbüddinzâde bu ifadeleriyle, Gazzâlî'nin görüşünün cumhurun görüşünün dışında olduğunu hissettirmektedir. Ancak yaptığı Gazzâlî savunusundaki yaklaşımının cumhurun görüşü ile tamamen zıt olmadığını da ortaya koymaktadır.

şu cümlesini kastetmiş olması muhtemeldir: "Orada en uzun kalacak kimse dünyanın yaratılışından fani olacağı süreye kadar kalır. Bu da yedi bin senedir." Hakîm Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 2/389.

⁶⁸ Kutbüddinzâde, *Müdâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 225b.

⁶⁹ Dünyanın ömrünün yedi bin yıl olduğunu söyleyen rivayetlerin kritiği hakkında ilmî/akademik bir incelemeye ihtiyaç duyulmaktadır.

⁷⁰ Fetva metni için bkz. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/207; Kutbüddinzâde, *Müdâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 225b.

⁷¹ Kutbüddinzâde, *Müdâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 225b. Kutbüddinzâde bu sözü Resûl-i Ekrem'e nispetle alıntılar. Bu rivayeti merfu hadis olarak bulamadım. İbn Hibbân, bu rivayeti Said b. Müseyyeb kanalıyla Hz. Ömer'e isnad etmektedir. Bkz. İbn Hibbân, *Ravzatü'l-ukalâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977), 90.

⁷² Kutbüddinzâde, *Müdâfaa* (Ragıp Paşa, 692), 225b.

Sonuç

Kâfirlerin cehennemde ebedî kalıp kalmayacağı meselesinin tarihinin sahabe zamanına kadar uzandığı klasik ve modern çalışmalarda ortaya konulduğu görülmektedir. Fakat modern araştırmalarda Gazzâlî'nin bu meseledeki mesaisi yer almamaktadır. Konuyla ilgili Kutbüddinzâde ve Bahâeddinzâde gibi âlimler ise müstakil risaleler telif etmişlerdir. Kutbüddinzâde, kendi döneminde Gazzâlî'nin bu meselede söylediklerini icma dışı gören ve imam hakkında suizanna kapılanlara reddiye mahiyetinde bir hulûd-ı küffâr risalesi kaleme almıştır. Bu risalede Gazzâlî'nin söz konusu meseleyle ilgili görüşlerini serdetmiş ve genelde nakiller ve aklî/lügavî yorumlarla Gazzâlî'nin görüşlerinin mutlak manada icma dışı olmadığını savunmuştur. Kutbüddinzâde, Gazzâlî'yi savunmayı merkeze aldığından dolayı kendisinin de mensubu olduğu Ekberî sûflilerin konuyla ilgili yorumlarına pek başvurmamıştır.

Kutbüddinzâde meseleyi ele alırken oluşabilecek muhtemel soruları sorup cevaplamaya çalışması, verdiği cevaplardan hareketle ortaya çıkacak yeni soruları takdir ederek cevaplamaya gayret etmesi ve karşıt görüşlerin delillerini detaylıca tahlil etmesi onun meselenin kühünü kuşatmaya olan isteğiyle alakalıdır. Bu tavır risale boyunca kendini göstermektedir. Risalede dikkat ettiği bir diğer husus ise meseleyi Ehl-i sünnet Kelâmının verileriyle savunmak istemesidir. Şöyle ki Gazzâlî savunusunda Mutezilî Kelâmcıların görüşlerine başvurmakla birlikte bu görüşlerin Ehl-i sünnet Kelâmına uygun olduğuna dair tahlillerde bulunması, Kutbüddinzâde'nin Ehl-i sünnet hassasiyetini ortaya koymaktadır.

Kutbüddinzâde, Gazzâlî'yi hararetle savunup görüşlerini temellendirmiştir. Ancak risalenin girişinde Gazzâlî'nin söz konusu görüşünün cumhurun görüşüne aykırı görüldüğünü de belirtmektedir. Bu yüzden kendisinin tartışmayı gündeme getirerek fitne ve sıkıntıya sebep olmaktan endişe duyduğunu ifade etmektedir.

Sonuç olarak Kutbüddinzâde'nin risalesi, Gazzâlî'nin meseleye yaklaşımını sunması, bu sunuş etrafında cehennem azabının bir şekilde sona ereceğini söyleyenlerin görüşlerini savunması ve bu savunuyu yaparken cismânî ve ruhânî haşır ayırımından ilham alarak cismânî azap-ruhânî azap ayrımlarını ihdas etmesi, şefaât hadislerini mesele bağlamında yorumlaması açısından büyük bir önemi haizdir.

EK:

1. Müdâfaa'nın Tahkiki: Nüshalar ve Yöntem

Ragıp Paşa Kütüphanesi 692 numaralı mecmua, Kutbüddinzâde'nin kendi hattıyla yazılmamakla birlikte içindeki her bir eseri kendisi tarafından tashih edilmiş, yazdıkları tarihler ve kenarlarına notlar eklenmiştir. Mecmuanın ikinci eseri ise içeriğinden hareketle *Müdâfaatü Muhammed b. Kutbiddîn el-İznikî fî mes'eleli hulûd-il-Küffâr li'l-Gazzâlî* isimlendirdiğimiz risaledir. (222b-225b). *Müdâfaa*'nın diğer nüshaları Aşir Efendi, nr. 440 (20b-23b), Hacı Mahmud Efendi, nr. 4223 (34b-40b), Hacı Mahmud Efendi, nr. 2504 (14b-16b), Beyazid, nr. 105766 (12b-15b), Pertevniyal, nr. 968 (170a-172b) ve Lala İsmail, nr. 708 (196a-199b)'de bulunmaktadır. Müellif tarafından tashih gören ve notlar eklenen nüsha müellif nüshası olarak değerlendirildiğinden diğer

nüşhalar dikkate alınmamıştır/mukabele edilmemiştir. Metin ve notlarda geçen âyet-i kerime, hadîs-i şerif ve alıntılarının kaynakları gösterilmiştir. Varakın ilk sayfası için "vech" (وجه = yüz) kelimesinin kısaltılmış hali olan vav (و), ikinci sayfası için de "zahr" (ظهر = arka) kelimesinin kısaltılmış hali olan za (ظ) harfi kullanılmıştır. Tahkikte *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* (Haz. Okan Kadir Yılmaz, İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), esas alınmıştır.

2. Müdâfaa'nın Tahkikli Metni

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي زينَ بالعلم والجِكم القلب، وآتاه مفتاحَ مفاتيح الغيب، وجلى عن قلوب المستعدين بنوره صدأ الرِّين والرَّيب، والصلاةُ على نَجِيهِ الْمُجْتَبَى مُحَمَّدِ الْمُصْطَفَى، وعلى آلِهِ مَصَابِيحِ الدُّجَى، وعلى أصحابِهِ نجومِ الهُدَى.

وبعدُ فهذه مَجَلَّةٌ فيها كَشَفُ كَلَامٍ وَقَعَ عَن هَذَا الْفَقِيرِ فِي تَقْرِيرِ كَلَامِ الشَّيْخِ الْعَرَبِيِّ فِي شَأْنِ فِرْعَوْنَ أَنَّهُ قَالَ: "مَاتَ طَاهِرًا وَمَطْهُرًا"⁷³ بَلْ فِي شَأْنِ الْكُفْرَةِ أَنَّهُمْ مَتَنَعَمُونَ فِي جَهَنَّمَ، وَهُوَ أَنَّ حِجَّةَ الْإِسْلَامِ أَبَا حَامِدٍ مُحَمَّدَ الْغَزَالِي ذَكَرَ فِي كِتَابِهِ: "إِنَّ الْعَذَابَ الْجَسَدَانِي لِلْكَفَّارِ مَتَنَاةً"⁷⁴ إِلَى سَبْعَةِ آلَافِ سَنَةٍ"⁷⁵ يَا لَيْتَ هَذَا لَمْ يَصْدِرْ مَتَى⁷⁶ لِنَلَّا بَقَعَ مَا يَخَالِفُ مَعْرُوفَاتِ الْجَمَاهِيرِ وَمَا يُبَايِنُ مَأْلُوفَاتِ الْمَشَاهِيرِ فَيَكُونُ فِي مَوْجِعِ الْفِتْنَةِ وَفِي مَوْجِعِ الْمِحْنَةِ، وَلَكِنْ ﴿كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا﴾ [الأحزاب، 38/33]. وَقَبْلَ هَذَا الزَّمَانِ كَثِيرٌ مِنْ أَجَلَّةِ الْإِخْوَانِ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالصَّالِحِينَ كَزَرَوْا عَلَيَّ [السُّوَالِ] عَن كَشْفِ هَذَا الْمَقَالِ فَامْتَنَعْتُ لِاقْتِضَائِهِ الْحِكْمَةَ وَالْحَالَ: لَأَنَّ فِي زَمَانِنَا قَلَّةَ الْإِنصَافِ وَكَثْرَةَ الْجَوْرِ وَالْإِعْتِسَافِ وَمِيلَ الطَّبِيعِ إِلَى الْعِنَادِ وَظُهُورِ الْحَسَدِ وَالْفِسَادِ؛ وَلَكِنَّ الْآنَ التَّمَسُّ مَنْ لَا يَسْعَى إِلَّا إِسْعَافُ بَغِيَّتِهِ وَامْتِنَالُ مِثَالِهِ وَمِنِيَّتِهِ وَهُوَ الدِّسْتُورُ الْأَعْظَمُ وَالصَّاحِبُ الْأَكْرَمُ مُحَمَّدٌ بِأَشَا صَرَفَ اللَّهُ عَمْرَهُ فِيمَا يَحِبُّ وَيَرْضَاهُ، لَكِنَّ صِنَاعَةَ أَهْلِ يَعْرِفُ قَدْرَهَا، وَمَنْ أَهْدَى نَفَاسِ صِنَاعَةٍ إِلَى غَيْرِ أَرْبَابِهَا فَقَدْ ظَلَمَ، وَمَنْ مَنَعَ الْمُسْتَوْجِبِينَ فَقَدْ ظَلَمَ، أَنِّي أَرَاهُ مَنْشَرَحَ الصِّدْرِ بِالْأَنْوَارِ، صَدُورُ الْأَخْيَارِ قُبُورُ الْأَسْرَارِ، فَشَرَعْتُ مَسْتَعِينًا بِفَيْضِ الْوَهَّابِ أَنْ يُلْهِمَنِي مَا هُوَ الْحَقُّ وَالصَّوَابُ. إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ غَامِضٌ الْمُدْرِكُ وَوَعِزُّ الْمُسْلِكِ وَالْمَرْقِقُ الْمَهْلِكُ. اللَّهُمَّ افْتَحْ بِلُطْفِكَ جَنَانِي، وَاصْرِفْ إِلَى سِوَاءِ السَّبِيلِ بَعُونَكَ عَنَانِي. آمِينَ.

اعلمُ أيها الأخ المستفيد والمسترشيد الطالب للمزيد أن الكفَّارَ مَخْلَدُونَ فِي النَّارِ مَعْدَبُونَ، وَأَنَّ فِرْعَوْنَ إِيْمَانَهُ بِأَيْمِي⁷⁷ اضْطِرَّارِي لَا غَيْبِيَّ اخْتِيَارِي، وَعَلَيْهِ أَهْلُ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ، وَعَلَيْهِ اتِّفَاقُ الْعُلَمَاءِ الْكِبَارِ وَإِجْمَاعُ الْفَضَلَاءِ الْخِيَارِ، وَعَلَيْهِ اعْتِقَادُنَا وَاعْتِمَادُنَا لَا حَاجَةَ إِلَى تَبْيَانِهِ وَإِقَامَةِ بَرَاهِنِهِ، وَدَلَالَتُهُ أَعْلَى مِنْ أَنْ

⁷³ ولم أجد في الإحياء وفيصل التفرقة كلمتي "العذاب الجسداني". ربما نقل المؤلف بالمعنى، وقال الإمام الغزالي في الإحياء (85/7): "والمعدَّبون ينقسمون إلى من يعدَّب قليلاً وإلى من يعدَّب إلى سبعة آلاف سنة، وذلك آخر من يخرج من النار..." وفي الإحياء في موضع آخر (92/7): "في الأخبار ما يدل على أن أجز من يخرج من النار بعد سبعة آلاف سنة."

⁷⁴ فصوص الحكم لمحي الدين بن العربي، ص 206.

⁷⁵ في هامش النسخة: "فإن قلت: التقريب غير تام؛ لأنه ما ثبت من كلام الإمام أن العذاب الجسداني لكل الكفار متناه؛ بل للصنفين منهم.

قلت: اللام ليس للاستغراق بل للجنس فثبت المطلوب بثبوت التناهي للصنفين بالنقل عنه، وأما التناهي في حق المعاند فمن الاحتمال الوارد على خاطر الفاني والذهن القاصر، فإن كان صواباً فمن الفيوض الحقائقية وإلا فمن الهواجس النفسانية والوساوس الشيطانية، ﴿رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ﴾ الآية [المؤمنون، 97/23]. منه."

⁷⁶ يقصد المؤلف محمد بن قطب الدين الإزنيقي نفسه.

⁷⁷ يمكن قراءته بـ "بأسي" كلاهما صحيح.

تُعَدُّ، [و/223] وَحُجَّتُهُ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصَى وَتُحَدَّ، ولكن صدر من الشيخ العارف المحقق محمد العربي المغربي أنّ فرعون مات طاهراً مطهراً، فالآن ليس وقت بيان ذلك، فإن ساعد الوقت يوماً نبين مراده بقدر الاستطاعة، وصدر من الإمام الغزالي في رسالة صتّفها جواباً عن طعن طائفة من الحسّدة على بعض كتبه المصنّفة في أسرار معاملات الدين وزعمه⁷⁸ أنّ فيها ما يخالف مذهب الأصحاب المتقدمين والمشايخ المتكلمين وهو كفرٌ وضلالٌ وخسرانٌ.⁷⁹

أقول: الرحمة تشمل الأمم السالفة وإن كان أكثرهم يُعرضون على النار؛ إما عرضةً خفيفةً حتى في لحظةٍ أو في ساعةٍ، وإما في مدة حتى ينطلق عليهم اسم بعث النار، بل أقول:⁸⁰ إن أكثر نصارى الروم والترك⁸¹ في هذا الزمان تشملهم الرحمة حتى الذين هم في أقاصي الروم لم تبلغهم الدعوة؛ فإنهم ثلاثة أصناف⁸² صنف لم تبلغهم الدعوة وما⁸³ سمعوا اسم محمد عليهم السلام أصلاً، فهم مغفورون.⁸⁴ وصنف بلغهم اسم محمد وصفته وظهرت المعجزات عندهم وهم المجاورون لبلاد الإسلام والمخالطون لهم، وهم الكفار المحذون.⁸⁵ وصنف ثالث بين الدرجتين بلغهم اسم محمد ولم يبلغهم صفته؛ بل سمعوا في مبدأ الصبي أن مكياً كذاباً ملتبساً اسمه محمد ادعى النبوة كما سمع صبياننا أن كذاباً يقال [له]: المقنّع⁸⁶ تحدى بالنبوة كاذباً، فهؤلاء عندي في معنى الصنف الأول، فإنهم لم يسمعوا صفته، سمعوا ضدّاً أوصافه، وهذا لا يُحرّك داعية النظر والطلب.⁸⁷

وقال الإمام في موضع آخر من هذا الكتاب: "إنّ مَنْ اشتغل بالطلب ولم يقصّر فأدرکه الموت قبل تمام التحقيق فهو أيضاً مغفور له يشمله الرحمة الواسعة، واستوسع رحمة الله، ولا تزن الأمور الإلهية بالموازن المختصرة والرسمية."⁸⁸ وقال الإمام أيضاً: "إن أهل البصائر قد انكشف لهم سبق الرحمة وشمولها بأسباب ومكاشفات وراءها ما سمعوه من الأخبار والآيات، ولكن ذكر ذلك يطول." تم كلامه.⁸⁹

وقريبٌ من هذا الكلام صدر من الجاحظ ومن عبید الله بن حسن العنبري⁹⁰ أنهما قالاً:⁹¹
 إن المخلّد في النار الكافر المغاند، وأما المبالغ في اجتهاده إذا لم يهتد للإسلام [223/ظ] ولم تظهر له دلالة المعجزة فمعدور، وعذابه منقطع؛ لأن التصديق⁹² بالنبي ليس في وسعه، وإذا لم يكن في وسعه لا

⁷⁸ يعني وَرَعْمُ الطائفة المذكورة.

⁷⁹ في هامش النسخة: "فاعلٌ صَدَرَ."

⁸⁰ في هامش النسخة: "من كلام الإمام أيضاً."

⁸¹ في هامش النسخة: "أي كفار الصين والخطاي."

⁸² في هامش النسخة: "أي الكفار مطلقاً."

⁸³ في هامش النسخة: "نفي."

⁸⁴ في طبعة دار المنهاج لفصيل التفرقة: معدورون.

⁸⁵ في طبعة دار المنهاج لفصيل التفرقة: المخلّدون.

⁸⁶ وهو عطاء المقنّع الخراساني وادعى النبوة وزادها دعوى الإلهية، أهلك نفسه سنة 163 هجرًا مسمومًا. انظر لترجمته: سير أعلام النبلاء للذهبي، 306/7.

⁸⁷ فيصل التفرقة للغزالي، ص 102-103.

⁸⁸ فيصل التفرقة للغزالي، ص 107.

⁸⁹ في هامش النسخة: "أي كلام الإمام." فيصل التفرقة للغزالي، ص 107.

⁹⁰ في هامش النسخة: "من المعتزلة."

⁹¹ في هامش النسخة: "قولهما مذکور في المواقف [للإيجي، ص 378] وفي سائر الكتب الكلامية. منه"

⁹² في هامش النسخة: "لأن التصديق من الكيفيات النفسانية وليس من اختيار المكلف، وما وقع عليه التكليف لا بد أن يكون من الأفعال الاختيارية، فالإيمان مكلف به باعتبار صرف النظر في اكتسابه، وما قصر في صرّفه النظر هذا المبالغ في اجتهاده الغير المهتدي. منه"

يكون مكلّفًا به لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج، 78/22]⁹³ والتعذيب لا يكون إلا بتقصيرٍ من المكلّف، ولا تقصيرٍ من قبيله.

تنبيهه. لا يخفى أن هذا الكلام مبني على أنّ وجوب النظر في معرفة الله شرعيّ عند أهل السنة والجماعة، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء، 15/17]، وقال تعالى: ﴿لِنَأْتِيَ نَارًا يَلْمَسُ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بِغَدِّ الرَّسُولِ﴾ [النساء، 165/4]، فإذا كان شرعنا فمن لا يثبت الشرع عنده ولم يبلغه الدعوة لا يجب عليه الإيمان، والطائفتان من الكفرة معذورتان، والله لا يعذب أحدًا ما دام له العذر ظاهرًا.

فإن قلت: أجمع المسلمون على أن الكفار مطلقًا مخلّدون في النار أبدًا لا ينقطع عذابهم. قلت: الإجماع في حق الكفرة على الإطلاق ممنوع؛ بل الإجماع في حق المعانيد المستكبر، والمانع للإجماع خصص الآيات والأحاديث الواردة في صورة العموم بنصي آخر أو دليل عقلي، وأول اللفظ الدالّ فيهما على خلود هاتين الطائفتين، مثلًا أوّلوا الخلود باللبث زمانًا⁹⁴ كما ورد بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّهُ أُخْلِدَ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [الأعراف، 176/7]. وقوله عليه السلام: "خَيْرٌ عَبْدٌ بَيْنَ أَنْ يَمُوتَ وَبَيْنَ الْخُلُودِ" الحديث⁹⁵ وقول العامة: "حبسٌ مخلّدٌ"، و"وقفٌ مخلّدٌ"، و"خلّد الله ملكه". وأوّلوا قوله تعالى: ﴿لَا يُخْرَجُونَ﴾⁹⁶ وقوله تعالى: ﴿لَا لَهُمْ﴾ [يُسْتَعْتَبُونَ]⁹⁷ [الجاثية، 45/35] بأنهم لا يُخْرَجُونَ ولا يُسْتَعْتَبُونَ إلى مدّة معيّنة؛ لأنها ليست محكمة غير قابلة للتأويل والتخصيص والتقيد كما إذا وقع فيها [لفظٌ] "أبدًا"⁹⁸ أو "أجمعون"⁹⁹. ولئن سلّمنا أنّ الكفار أجمعين لا يُخْرَجُونَ من النار أبدًا ويعذبون أبدًا، فما الدليل على أنّ عذابهم الأبديّ جسديّ يحتمل أن يكون نفسانيًا وروحانيًا وهو أشدُّ من الجسدانيّ.

فإن قلت: قوله تعالى: ﴿كَلِمًا نَصِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [الأنعام، 56/4]، وقوله تعالى: ﴿كَلِمًا حَبَّتْ زِدَانُهُمْ سَعِيرًا﴾ [الإسراء، 97/17]، وأمثالهما، وقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾ (٢٤) إِلَّا حَمِيمًا وَعَسَاقًا [النبا، 24-25/78]، وأمثالها تدلّ على أنّ عذابهم جسديّ، وقد ثبت أنّ نار جهنّم ضعف نار الدنيا حرارة [و/224] بسبعين درجة، فكيف يُتصوّر أن لا تحرق؟! هبّ أنها لا تحرق، ما¹⁰⁰ الغرض والفائدة في كونهم في النار؟

⁹³ في هامش النسخة: "وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَيْكُ مُهْلِكِ الْفَرَى يَظْلَمُ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ [الأنعام، 131/6]، وقال تعالى: ﴿فَدَّ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرَّسُولِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ﴾ [المائدة، 19/5] منه."

⁹⁴ في هامش النسخة: "وهذا التأويل كثيرٌ في الآيات والأحاديث الواردة في تخليد عصاة المؤمنين. منه."
⁹⁵ ولم أجد هذا اللفظ؛ ولكن يُنظر حديث: "إني قد أوتيت مفاتيح خزائن الدنيا، والخلد فيها، ثم الجنة، وخيرت بين ذلك، وبين لقاء ربي عز وجل والجنة." أخرجه الإمام أحمد في مسنده (376/25) وفيه الخلد بمعنى اللبث في الدنيا زمانًا طويلًا.
⁹⁶ الآية بتمامها: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّكُمْ اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ هُزُؤًا وَغَرَبْتُمْ الدِّينَ الْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾ [الجاثية، 45/35].

في هامش النسخة: "مع أن هذه الآية نزلت في المعانيد، فلا حاجة إلى التأويل. منه."
⁹⁷ في هامش النسخة: "ومثل هذا التأويل وارد في قوله: ﴿لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ [الرحمن، 39/55]، وقوله: ﴿يَوْمٌ لَا يَنْطَفُونَ﴾ (35) وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ [المراسلات، 36-35/77]، والنظائر كثيرة. منه."

⁹⁸ في هامش النسخة: "ولفظ 'الأبد' وقع في سورة النساء [إِنَّ الدِّينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغَيِّرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا (168) إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا (النساء، 168-169)]، وفي آخر سورة الجن [وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا (الجن، 23/72)]، وكلاهما واردان في حق المعانيد، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف، 40/7]، وأمثاله لاحق المعانيد المستكبر. منه."

⁹⁹ في هامش النسخة: "لا يكون قابلةً لها. منه."

¹⁰⁰ في هامش النسخة: "استفهام."

قلت: لا دلالة للآية الأولى¹⁰¹ على أن التُّضَجَّ دائمي؛ بل تدلّ على أنّ تبدلَ الجلود لازماً كَلِيٌّ للنضج، مثاله قولُ المؤلّي عبده: "كلّما عصيتني ضربتُك" لا دلالة لهذا القول على أن وجودَ العصيان منه دائمي؛ بل يدلّ على لزوم الضرب للعصيان كليّاً، وقس الآية الثانية¹⁰² وأمثالها¹⁰³ عليها، وكذا الآية الثالثة¹⁰⁴ لا تدلّ على ذوق الحميم والغساق دائماً¹⁰⁵ ولا دلالة لكون النار قويّة على لزوم الإحراق ووجوبه عقلاً¹⁰⁶ بل الإحراق لازماً عاديّاً غالباً، فيجوز أن يخلق الله قوّة في الحرّ بحيث يحتمل النار ولا يحترق بها كالسمندر وكالخليل وأحد الأولياء كرامةً وكلؤمن الكامل، قال عليه السلام: "تقولُ جهنّم عند مرور المؤمن الكامل جُرّاً يا مؤمن؛ فإنّ نورك يُطفئُ ناري"¹⁰⁷ فيجوز أن لا تحرق الكفّار بعد ما تمّ مقدارُ مكافأة أعمالهم السيئة المتناهية، وبعد فكوئهم في النار لاستحقاقهم بهذا المكانِ المحبَسِ السوء¹⁰⁸ مع أن الروح يتألم بقرار جسده في مستقرّ قبيح بسنّ المئوى وساء المأوى.

فصل.

ومما يؤيد على أن العذابَ الجسدانيّ ينقطع والروحانيّ لا ينقطع قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى، 40/42] وقوله: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الأنعام، 160/6]، ومعلوم أن أعماله الخبيثة متناهية، والجزاء الأبدى غير متناه، وغير المتناهي غير مماثلٍ للمتناهي.

لا يُقال: إعتاقُ الرّبة الواحدة تارةً جعل بدلاً عن صيام ستين يوماً وهو في كفارة الظهار وتارةً جعل بدلاً عن صوم أيام قلائل، وأيضاً حدُّ الرنا يكون تارةً بالرجم¹⁰⁹ وتارةً بجلدٍ مائة¹¹⁰ وتارةً بجلدٍ خمسين¹¹¹ وذلك يدلّ على أن المساواة غير معتبرة.

لأننا نقول: إن ذلك من باب تعبدات الشرع وتحكماته مع أنه يعرف من شرح الله صدره بنوره وجه الحكمة وسرّ المماثلة، وفي هذا كلّ جزء فعلي متناهٍ بمتناهٍ. غاية ما في الباب كيفية المماثلة غير معلومة. لا يقال: ¹¹² إن أعماله غير متناهية¹¹³ باعتبار عزمه وتصميم قلبه أن يعمل الأعمال السيئة ما دام حيّاً، ¹¹⁴ ولو أبديةً.¹¹⁵

¹⁰¹ يعني ﴿كَلِّمًا تَصَجَّتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء، 56/4].

¹⁰² يعني ﴿كَلِّمًا حَبَّتْ زِدَانُهُمْ سَعِيرًا﴾ [الإسراء، 97/17].

¹⁰³ في هامش النسخة: "مثل قوله تعالى: ﴿كَلِّمًا أَرَادُوا أَنْ يُخْرِجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا﴾ هذه الآية في سورتين. [الحج، 20/22، والسجدة، 20/32]. منه".

¹⁰⁴ يعني ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا (٢٤) إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا﴾ [النبا، 25-24/78].

¹⁰⁵ في هامش النسخة: "بل كلّما ذاقوا ذاقوا من هاتين، ولا يدلّ على أنّ هاتين دائمتين بحيث لا ينقطع أبدًا، فتأمل! الشيخ مصطفى الواعظ".

¹⁰⁶ في هامش النسخة: "بحيث لا ينفك".

¹⁰⁷ شعب الإيمان للبيهقي، 1/577.

¹⁰⁸ "سوء [مفرد]: ج أسوء (غير المصدر): 1- مصدر ساء¹ وساء². 2- قبح رجل سوء - عمل سوء". معجم اللغة العربية المعاصرة لأحمد مختار عبد الحميد عمر، "س وأ".

¹⁰⁹ في هامش النسخة: "في المحصن".

¹¹⁰ في هامش النسخة: "في حرّ غير محصن".

¹¹¹ في هامش النسخة: "في عبيد".

¹¹² في هامش النسخة: "هذا سؤال مشهور في هذا المقام، هذا الهامش ليس بخط المؤلف".

¹¹³ في هامش النسخة: "هذا الكلام ذكره الإمام الرازي في تفسيره، وهو مذکور أيضاً في الكتب الكلامية. منه".

¹¹⁴ في هامش النسخة: "المقصود من هذا السؤال إثبات أنّ النضج دائمي". هذا الهامش أيضاً ليس بخط المؤلف.

¹¹⁵ في هامش النسخة: "أي ولو كانت حياةً أبديةً".

لأننا نقول: [224/ظ] ثبت أن الهمَّ بالسيئة غير مجزيِّ به، رُوي في الحديث القدسي: ¹¹⁶ "يقول الله إذا همَّ عبدي بحسنةٍ فكتبوها له حسنةً وإن عملها فعملها أمثالها، وإن همَّ ¹¹⁷ بسينةٍ فلا تكتبوها وإن عملها فسينةٌ." ¹¹⁸

فإن قلت: قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء، 36/17] يدل على أن الهمَّ مجزيٌّ به. ¹¹⁹

قلت: الهمُّ الغير المصمَّم ¹²⁰ خارج عن شمول الآية بتخصيص قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة، 286/2]، وأما الهمُّ المصمَّم فحين العمل القلبيِّ فالمناسِبُ للهمِّ التأييدي العذاب الروحانيُّ الأبدِيُّ وهو أشدُّ من نار جهنم؛ إذ نار الفراق إذا استولت رَمَا غلبت النار المحرقة للأجسام؛ فإن نار الفراق والحجابِ ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ (6) الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾ [الهمزة، 7-6/104] ونار جهنم لا شغل لها إلا مع الأجساد، وألمُّ الأجسام يُستحقر مع ألمِّ الفؤاد، ولذلك قيل:

جراحاتُ السِّنَانِ لَهَا التَّيْنَامُ وَلَا يَلْتَأَمُ مَا جَرَحَ اللِّسَانُ ¹²¹

وقيل:

وَفِي فُؤَادِ الْمُجِيبِ نَارٌ هَوَى أَحْرُ نَارِ الْجَحِيمِ أَبْرَدُهَا ¹²²

ومثاله في عالم الشهادة أن الغضبان إذا استولى عليه الغضبُ في القتال وأصابه جراحات لا يشعر بها في الحال؛ لأن الغضب نار القلب، قال عليه السلام: "الغضبُ قطعةٌ من النار" ¹²³ والأشدُّ يُبطل الإحساس بالأضعف، ومن المعلوم أن الألم بالسيف من حيث يفرق بين جزئين متصلين برابطة ضعيفة في معرض الانفكاك، فالذي يفرق بين القلب وبين محبوبه المرتبط به برابطة شديدة محكمة أشدُّ إيلامًا، ¹²⁴ أه من الفراق وأه من الحجاب.

تذنيب.

مذهبنا أنّ العقابَ على الكفّارِ عدلٌ، والعفو عنه جائز لأنه فضلٌ، وليس في إسقاطه على الله مضرّة؛ لكن الدليل السمعيُّ في شرعنا على أنه لا يقع؛ ولو أنّ واحدًا وسع دائرة الرحمة وجعلها شاملةً على بعض الغصاة الذين لم يشتهر دخولهم فيها وأول ¹²⁵ النصوص وحملها على معنى غير خارج عن قانون الشرع

¹¹⁶ في هامش النسخة: "ذكر هذا الحديث الإمام الرازي في تفسيره (490/14)، وكذا غيره ذكروا. منه."

¹¹⁷ في هامش النسخة: "هذا ليس على إطلاقه؛ بل في الهمِّ الغير المصمَّم، فتأمل." هذا الهامش أيضًا ليس بخط المؤلف.

¹¹⁸ في هامش النسخة: "أي اكتبوها سينةً واحدةً." صحيح البخاري، التوحيد 35.

¹¹⁹ في هامش النسخة: "على الإطلاق."

¹²⁰ في هامش النسخة: "والهمُّ الغير المصمَّم ليس بعمل قلبي؛ بل هو من الحالات الزائلة الغير المسؤول وغير مختار صاحبه فيه، فتأمل فيه فإنه من المزالق، وقد زلّ فيه أقوام الرجال، فله الحمد والمنة على هذه النعمة. الفقير الشيخ مصطفى الواعظ البوسنوي.

¹²¹ نسب ابن منظور في لسان العرب (251/11) إلى ابن الأعرابي.

¹²² شرح ديوان المتنبي للبكري، 296/1.

¹²³ سنن الترمذي، أبواب الفتن 26. لنفط الترمذي: "ألا وإن الغضب جمره في قلب ابن آدم ..."

¹²⁴ لعلّ الإزنيقي استخلص قسم "نار الفراق إذا استولت رَمَا غلبت النار ... فالذي يفرق بين القلب وبين محبوبه المرتبط به برابطة شديدة محكمة أشدُّ إيلامًا" من الإحياء (87-88) واستخرج اصطلاح "العذاب الجسداني والعذاب الروحاني" من كلام الإحياء.

¹²⁵ في هامش النسخة: "وللبناء على الجواز العقلي، قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَمَنْ عَصَانِي فَأَنْتَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [إبراهيم، 36/14]، وقال عيسى عليه السلام: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ ... فَأَنْتَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة، 118/5]، هذا على تقدير أن يكون المراد من العاصي ومن المرجع إليه للضمير في "لهم" الكفّار كما ذهب إليه بعض، ولعلّ النص ما ورد على وقوع العذاب المخلد على الكفّار في شرعهم، وهو المروي. منه."

واللغة واستعمالات العرب العَرَبِيَّةِ فلا حَجَرَ عليه، ولا يكون تأويله زائغاً عن النهج القويم والصراف المستقيم؛ بل يكون مُخْطِئاً إن لم يُصَبِّ [و/225] والخاطي أَيْمٌ والمُخْطِئُ مُثَابٌ¹²⁶ كما هو الشأن في اجتهاد المسائل الفرعية، قالوا: المجتهد قد يصيب وقد يُخْطِئُ فللمُخْطِئِ أَجْرٌ وللمصيبِ أَجْران.

اعلم أن الأحاديث في باب الشفاعة تدل على أن شفاعة نبيِّنا والأخيارِ والملائكةِ ثابتةٌ على من كان في قلبه مثقال ذرَّةٍ أو حَرْدَلَةٍ¹²⁷ من إيمان، ألا يرى أنه قال عليه السلام في آخر حديثٍ طويلٍ: "ثم أشفع فيَّ حتى لا يحدَّ فأخرجُ وأدخلهم الجنةَ حتى ما يبقى في النار إلا من حبسه القرآنُ"¹²⁸ يعني من وجب عليه الخلود، وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبيِّ عليه السلام قال: "أسعدُ الناسِ بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلا اللهُ خالصاً من قلبه أو نفسه"¹²⁹ وقال عليه السلام: "وأعطيْتُ الشفاعةَ فذخرْتُها لأمتي فهي نائلة إن شاء اللهُ لمن لا يُشرك بالله شيئاً"¹³⁰ فإذا كان كذلك فمن المراد من قومٍ خارجين بقبضة الرحمن في قوله عليه السلام: "ارجعوا، فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرَّةٍ من خيرٍ فأخرجوه، فيُخْرِجونَ خلقاً كثيراً، ثم يقولون: ربنا لم ندرَ فيها خيراً، فيقول اللهُ: شفعت الملائكةُ وشفع النبيُّون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين فيقبض قبضةً من النار فيُخرج منها قوماً لم يعلموا خيراً"¹³¹ قط" الحديث.¹³² لعلمهم طائفتان المذكورتان من الكفرة.

ويحتمل أن يكون أهل الأعراف وهؤلاء¹³³ الذين خرجوا من الكفار؛ لأن عموم الآيات تدل على أن كل مؤمن يدخل الجنة، فينبغي أن يكونوا غير المؤمنين¹³⁴ هذا على تقدير أن يكون الأعراف خارج الجنة¹³⁵ كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه: "الأعرافُ شَرَفُ الصراط."¹³⁶ خاتمة.

إن الإمام الغزالي والحكيم المحقق الترمذي¹³⁷ بينا أن انتهاء مدّة المقام في جهنم غاية سبعة آلاف سنةٍ ولم يبيننا مُيْتَنَهُ.

اعلم أن هذا الفقير قبل رؤية هذه المدّة في كتابيها وَرَدَ على قلبه وارِدٌ غيبيٌّ أن آخر مدّة البقاء للخارجين من جهنم سبعة آلاف سنةٍ، وأن الحكمة فيه كون مدّة الدّورة في السنبلة سبعة آلاف سنةٍ، وفي هذه الدّورة نشأة نوع الإنسان، فلا عَجَبُ أن يُعْطِيَ لفردٍ من النوع حكم النوع ويقدر عمره بذلك

¹²⁶ في هامش النسخة: "الخاطي هو الذي بذل وسعه ولم يُراعِ القوانين، والمُخْطِئُ هو الذي لم يقصّر في جده وجهده ورعاية القوانين ولم يهتد وهو غيرُ مقدورٍ للعباد، ولهذا كان مأجوراً ومعدوياً. منه."

¹²⁷ في هامش النسخة: "أي وإن كان في غاية القلّة والضعف. منه."

¹²⁸ صحيح البخاري، تفسير القرآن 3.

¹²⁹ صحيح البخاري، الرقاق 51.

¹³⁰ شرح مشكل الآثار للطحاوي، 351/4.

¹³¹ في هامش النسخة: "ومن الثابت أن الشفاعة بحسب المناسبة، وكل مؤمن له مناسبة وأخوة دينية مع نبيِّنا، فشفاعته ثابتة له، فظهر أن الخارج بقبضة الرحمن غير المؤمن، ويؤد على هذا قوله عليه السلام: "لم يعلموا خيراً قط" فل أي خير يوازن ويوازي ويُعدل الإيمان. منه."

¹³² صحيح مسلم، الإيمان 81.

¹³³ في هامش النسخة: "خير أن يكون."

¹³⁴ في هامش النسخة: "ولذا قال بعض: هم أولاد المشركين. من التيسير [في التفسير للنسفي]."

¹³⁵ في هامش النسخة: "قال حذيفة وابن مسعود رضي الله عنهما واختاره الفراء: إنهم أجز قوم يدخلون الجنة بفضل الله ورحمته." منه.

¹³⁶ ذكره الرازي في تفسيره (248/14).

¹³⁷ روى الحكيم الترمذي في نوادر الأصول (389/2) حديثاً طويلاً وفيه عبارة: "وأطولهم مكثاً فما يكث فيها مثل الدنيا منذ يوم خُلِقَتْ إلى يوم أُنشِئَتْ، وذلك سبعة آلاف سنة."

المقدار بِشَأْمَةِ نَيْتِهِ الْخَبِيْثَةِ وَهِيَ تَصْمِيْمٌ أَنْ يَعْمَلَ هَذِهِ الْأَعْمَالَ السَّيِّئَةَ مَا دَامَ حَيًّا. وَالْحَيَاةُ الْمَقْدَرَةُ لِهَذَا النُّوعِ سَبْعَةُ أَلْفِ سَنَةٍ [225/ظ] تَدَبَّرْتُ كُنْتُ مَهْدِيًّا، وَالْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ.

وَصِيَّةٌ. لَا تَقْدَمَنَّ عَلَى تَخْطِئَةِ أَحْيَاكَ فَيَخْطَأُ ابْنُ أُخْتِ خَالَتِكَ.¹³⁸

مسألة فقهية. وهي أنها إذا كان في فعل أو قول مائة درجة¹³⁹ يوجب التكفير إلا وجهًا واحدًا فعلى المفتي أن يميل إلى وجه واحد يمنع من التكفير تحسینًا للظن بالمؤمن¹⁴⁰ قال عليه السلام: "حسن الظن من الإيمان"¹⁴¹ وقال عليه السلام: "لا تظنن كلمة خرجت من في أخيك¹⁴² سوءً وأنت تجد في الخير محملاً"¹⁴³ ولا يخفى على خاطرک اليقظان وانتباهك العجيب الشأن أن مؤلف الحروف محمد بن قطب الدين قصد محملاً خبرًا لكلام حجة الإسلام الإمام محمد الغزالي فإنه على الدين القويم والصراف المستقيم، وأنه عارفٌ للنصوص الشرعية والمسائل الأصولية والفروعية وهو ممن شرح الله صدره بنوره، كيف يُصوّر منه كلامٌ لا وجه له أصلًا وخارجٌ عما انعقد عليه الإجماع؟ وهو أعلم منا مسألةً مُجمَعًا عليها، أما اعتقاد هذا الفقير واعتمادُه فعلى ما عليه الجمهور، وهو المذكور في علم الكلام والأصول والفروع والأحاديث والتفاسير، والمقصود من هذه العجالة كسر وحشة صدر من إمام الهدى وعلم التقى. ﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [آل عمران، 8/3].

وقع التأليف والكُتُب قريبًا من نصف يومٍ من أقاصِرِ الأيام لسنة إحدى وسبعين وثمانمائة، وصدر التصحيح والتحشية بيد المؤلف الفقير إلى رحمة ربه الغني الكبير محمد بن قطب الدين بلغهما الله إلى أقصى مرادهما يوم الدين. آمن.

المصادر والمراجع

- إحياء علوم الدين؛
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. 505هـ/1111م).
- تحقيق: اللجنة العلمية، دار المنهاج، الرياض 1432هـ/2011م.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛
- زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري (ت. 970هـ/1563م).
- دار الكتاب الإسلامي، بيروت بدون تاريخ.
- التفسير الكبير المسمى مفاتيح الغيب؛
- أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن حسين الرازي الطبرستاني (ت. 606 هـ / 1210 م).
- دار إحياء التراث العربي، بيروت 1420هـ.
- روضة العقلاء ونزهة الفضلاء؛
- أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي (ت. 354هـ/965م).
- تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت 1977م.
- سنن الترمذي؛

¹³⁸ في هامش النسخة: "اعلم أن دلالة "ابن أخت خالتك" على المخاطب بشهادة العرف وقربته المقام المخصّصة للعام؛ فإنه يتناولوه وأخاه وابن خالة أخرى. منه".

¹³⁹ في هامش النسخة: "وجه. نسخة." يعني في نسخة أخرى لمتن الفتوى.

¹⁴⁰ البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن النجيم، 207/1.

¹⁴¹ ولم أجده بهذا اللفظ؛ ولكن يُنظر حديث: "ياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تحسبوا ولا تجسسوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا ولا يتباغضوا وكونوا عباد الله إخوانًا." صحيح البخاري، النكاح 50.

¹⁴² في هامش النسخة: "أي قم أخيك".

¹⁴³ ولم أجده مرفوعًا، وعزاه ابن حبان في روضة العقلاء (ص 90) برواية سعيد بن المسيّب إلى عمر بن الخطاب رضي الله.

- أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت. 279هـ/892م).
تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة مصطفى الباي، مصر 1975م.
- سير أعلام النبلاء؛
أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (ت. 748هـ/1348م).
تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت 1405هـ/1985م.
- شرح ديوان المتنبي؛
أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين بن عبد الله العُكْبَرِي (ت. 616هـ/1219م).
تحقيق: مصطفى السقا - إبراهيم الأبياري - عبد الحفيظ شلي، دار المعرفة، بيروت 1398هـ.
- شرح مشكل الآثار؛
أبو جعفر أحمد محمد بن سلامة الأزدي المصري الطحاوي (ت. 321هـ/933م).
تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت 1415هـ/1494م.
- شعب الإيمان؛
أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَرْدِي الخراساني البيهقي، (ت. 458هـ/1066م).
تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الرياض 1423هـ/2003م.
- صحيح البخاري؛
أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. 256هـ/870م).
تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، 1422هـ/2001م.
- صحيح مسلم؛
أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. 261هـ/874م).
تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1374هـ/1955م.
- فصوص الحكم؛
محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائفي الأندلسي (ت. 638هـ/1240م).
تحقيق: عبد العزيز منصوب-أحمد أبرار شاهي، شركة القدس، القاهرة 2016م.
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة؛
أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. 505هـ/1111م).
تحقيق: اللجنة العلمية، دار المنهاج، الرياض 1438هـ/2017م.
- لسان العرب؛
محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور الإفريقي، (ت. 711هـ/1311م).
دار صادر، بيروت 1414هـ.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل؛
أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت. 241هـ/855م).
تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت 1421هـ/2001م.
- معجم اللغة العربية المعاصرة؛
أحمد مختار عبد الحميد عمر (1424هـ/2003م).
عالم الكتب، القاهرة، 1429هـ-2008م.
- المواقف؛
أبو الفضل عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي (ت. 756هـ/1355م).

عالم الكتب، بيروت 1999م.

- نوادراالأصول:

أبو عبد الله محمد بن علي بن حسن الترمذي (ت. 320هـ/932م).

تحقيق: نور الدين بن شكري بن علي بوجيلاز البورذري، دار المنهاج، جدة 2015م.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şu-ayb el-Arnâut vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Alkan, Ercan. "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-Hikem Şerh Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 211-240.
- Altundağ, Mustafa. "Kur'an'da Müşkil Bir Mesele: Cehennem Azabının Ebediliği". *Bakü Devlet Üniversitesinin İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 7 (2007), 41-88.
- Apaydın, Yasin - Musakhanov, Orkhan. *Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Bahâeddinzâde. *Risâle fi mâ Verade fi'l-Fusûs*. Kütahya: Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, 1020/41a-42b.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdülâlî Abdülhamid Hâmid. 14. Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Demir, Mustafa. "Musa Carullah Bigi ve Mustafa Sabri Efendi'nin Cehennem Azabının Ebediliği Meselesine Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme". *Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/Tevlât* 1/2 (2020), 311-334.
- <https://doi.org/10.5281/zenodo.4660453>
- Gazzâlî. *Tehâfütü'l-Felâsife*. thk. Maurice Bouyges. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, 1927.
- Gazzâlî. *Faysalü't-tefrika*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2017.
- Gazzâlî. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2011.
- Gazzâlî. *el-İmlâ alâ müşkili'l-ihyâ [İhyâu ulûmi'd-dîn neşrinin 'Mukaddimât' kısmında]*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2011.
- Hâkim en-Nisâbüri. *Müstedrek*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Hakîm Tirmizî. *Nevâdirü'l-usûl*. thk. Nureddin Boyacılar. 4. Cilt. Riyad: Dârü'l-Minhâc, 2015.
- Hocaoğlu, Mustafa. "TDV İslam Ansiklopedisi 'Azap' Maddesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 335-341.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî. *Ravzatü'l-ukalâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid Abdülhamid. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1977.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzî'd-dekâik*. 8. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İcî. *Mevâkıfî ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kitâb, 1999.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Mustafa Çağrı vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Kutbüddinzâde. *Fethu Miftâhi'l-gayb*. thk. Ekber Râşidî Neyâ. Tahran: İntişârât-ı Suhen, HŞ. 1395.
- Kutbüddinzâde, *Mecmuatu Kutbüddin b. Muhammed*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 692/1b-246b.
- Kutbüddinzâde. *Müdâfaa ... Şeklinde Tarafımızdan İsimlendirilen Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 692/222b-225b.

- Kutbüddinzâde, *Risâletün muteallikatün bi îmâni Fir'avn ve bi kavli'l-Gazzâlî: İnne'l-azâbe'l-cesedânî li'l-küffârî mütenâhin ilâ seb'ati âlâfi sene*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atif Efendi, 440/20b-23b.
- Kutbüddinzâde, *Risâle fi kavli İbni'l-Arabî kuddise sirruhû fi îmâni Fir'avn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 4223/34b-40b.
- Kutbüddinzâde, *Müzîlü'ş-şekk fi aksâmi'l-kefere*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2504/14b-16b.
- Kutbüddinzâde, *Müzîlü'ş-şekk fi aksâmi'l-kefere*. İstanbul: Beyazıd Kütüphanesi, Beyazıd, 105766/12b-15b.
- Kutbüddinzâde, *Müdâfaa ... Şeklinde Tarafımızdan İsimlendirilen Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 968/170a-172b.
- Kutbüddinzâde, *Müdâfaa ... Şeklinde Tarafımızdan İsimlendirilen Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 708/196-199b.
- Musakhanov, Orkhan. "Kutbüddinzâde İznikî'nin Risâle İhticâcî Âdem Ma'a Mûsâ İsimli Eseri: Hz. Âdem ile Hz. Musa Tartışması Hadisinin Zahirî ve Bâtınî Anlamlarına Dair Bir İnceleme", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -II-*. ed. Murat Demirkol vd. 241-259. Ankara 2020.
- Oral, Osman. "Muhammed Zâhid El-Kevserî'nin Hulûd/Cennet ve Cehennem Ebedîliği Konusuna Yaklaşımı". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 87-108.
- Öngören, Reşat. "Bir Rüya Yorumcusu Olarak Mutasavvıf-Âlim Kutbüddinzâde Mehmed İznikî". *Uluslararası İznik Sempozyumu*. 381-387. İznik: İznik Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.
- Öngören, Reşat. "Kutbüddinzâde İznikî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/489-90. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh fi Halli Gavâmuzî't-Tenkîh* [Teftazânî'nin *et-Telvîh 'alet-Tavzîh* isimli şerhiyle birlikte]. Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.
- Taş, Enes. "Kutbüddinzâde İznikî'nin Risale fi Hikmeti Halkî'l-Kamle İsimli Eseri: Küçük Bir Haşerenin Yaratılma Hikmeti Üzerinden İşârî Tefsir Merkezli Bir Ahlak İnşâsı". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -I-*. ed. Murat Demirkol vd. 294-390. Ankara 2020.
- Tilimsânî, Afîdüddin. *Şerhu'l-Fâtîha ve Ba'zi Sûreti'l-Bakara*. thk. Orkhan Musakhanov. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "İslâm Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 16-33.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yaman, Ahmet. "Zihâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/387-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Azap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/302-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

İbn Receb el-Ḥanbelî'nin Buḥârî'ye Tenkidlerinin Değerlendirilmesi

Bahadır Opus

Dr., Eğitim Görevlisi, Diyanet İşleri Başkanlığı (ROR ID: 007x4cq57)
Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi
Ph.D., Presidency of Religious Affairs, Selçuk Religious High Specialization Center
Konya/Turkey
bahadir-opus@hotmail.com.tr
ORCID: 0000-0003-0282-2019

Evaluation of Ibn Rajab al-Ḥanbelî's Criticisms to al-Bukhārī

Abstract

al-Bukhārī's *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ* has been accepted as the most reliable book after the Qur'an and has always managed to rank at the forefront among other hadith books. However, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ* was not spared from criticism, but was criticized in some ways. These criticisms can be considered under two headings as *sanad* (chain of narrations) and *matn* (text-based) criticism. Criticisms based on the *matn* make reference to issues such as inaccuracies in information about some personal names mentioned in the texts, errors in understanding about some words and phrases, and non-compliance with historical facts. On the other hand, the criticisms in terms of the *sanad* are concentrated on the situation of the narrators in terms of *al-jarh wa al-ta'dil* (wounding and rectifying) and *ittisāl* (continuation) and *inqita'* (interruption) in the *sanad*. One of those who criticized *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ* was Ibn Rajab al-Ḥanbalī. In this study, some criticisms of Ibn Rajab al-Ḥanbalī, who lived in the eighth century of the hijri and produced works in different fields of Islamic sciences, but were mostly known for his hadith, against al-Bukhārī in his commentary of *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ* named *Fath al-Bārī* were examined. Ibn Rajab's criticisms are discussed under four headings. It has been focused on the criticism of *wahm* for *sanad*. Under this title, two separate *sanad*, which Ibn Rajab claims to be delusions, are examined. The striking point for both criticisms on the grounds of being delusional is that the criticism focused on al-Bukhārī's choice of companion narrators (*rawi*). So, even if both criticisms are accepted, it cannot be said that they directly affect the soundness of the hadith. Because, this issue, which is expressed as "companion's *mursal*", was not seen by many scholars as a defect that undermines the soundness of the hadith. Criticism of *idrāj* (*interpolation*) for the text has been handled and three different examples that have been identified have been examined. Identifying the *idrāj* is important because it will help to distinguish between

Bu makale İbn Receb el-Ḥanbelî'nin Hadis Şeḥçiliği Fethu'l-Bârî Örneği (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2020) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir/This article was produced from my doctoral thesis titled Ibn Rajab al-Ḥanbalî's Hadith Martyrdom Fath al-Bārî Example (Necmettin Erbakan University Institute of Social Sciences, Konya 2020).

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

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 (**Bahadır Opus**).

Geliş/Received: 10 Mayıs/May 2021 | **Kabul/Accepted:** 19 Haziran/June 2021 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2021

Atıf/Cite as: Bahadır Opus, "İbn Receb el-Ḥanbelî'nin Buḥârî'ye Tenkidlerinin Değerlendirilmesi = Evaluation of Ibn Rajab al-Ḥanbelî's Criticisms to al-Bukhārī", *Eskiyeini* 44 (Eylül/September 2021), 525-547. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.935573>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

the words of the Prophet and the words of the narrators and to reach the correct hadith text. Another of Ibn Rajab's criticisms towards al-Bukhārî was on al-Bukhārî's preference for chapter titles (*tarāġim*). Chapter titles, which are a reflection of al-Bukhārî's understanding of jurisprudence, are among the subjects that commentators attach importance to. Ibn Rajab also dwelled on this subject and made some suggestions that there was no harmony between some of the chapter titles that al-Bukhārî determined and the hadith/hadith he mentioned under it. In this study, three examples that Ibn Rajab directed to al-Bukhārî from the subject of bāb titles are emphasized. The last subject of criticism dealt with is about some of al-Bukhārî's jurisprudence inferences. al-Bukhārî's main goal in compiling *al-Jāmi' al-ṣaĥiĥ* is to collect some of the sound hadiths. However, he also reflected his fiqh views on his work. Ibn Rajab agreed with some of al-Bukhārî's jurisprudence inferences and criticized some of them. In this study, three different criticisms of Ibn Rajab on al-Bukhārî's fiqh istinbāt (extracting legal rulings) are emphasized.

Although the main aim of the study is to evaluate the criticisms of Ibn Rajab, it is not only contented with this, but also it is aimed to add richness to the study by conveying the views of Ibn Ĥajar and other important al-Bukhārî commentators on the subject. Ibn Rajab's criticism of al-Bukhārî from different angles shows that he is not a defensive al-Bukhārî commentator.

Keywords

Hadith, Bukhārî, al-Jāmi' al-ṣaĥiĥ, Ibn Rajab, Faṭĥ al-Bārî, Criticism

İbn Receb el-Ĥanbelî'nin Buĥârî'ye Tenkidlerinin Değerlendirilmesi

Öz

Buĥârî'nin *el-Câmi'u's-ṣaĥiĥ*'i Kur'an-ı Kerîm'den sonra en güvenilir kitap kabul edilmiş ve diğer hadis kitapları içerisinde hep en önde yer almayı başarmıştır. Bununla birlikte *el-Câmi'u's-ṣaĥiĥ* tenkidten de vareste tutulmamış, bazı yönlerden eleştirilmiştir. Bu tenkidler sened ve metin esaslı tenkidler olarak iki başlıkta mütalaa edilebilir. Metne esaslı eleştiriler, metinlerde zikredilen bazı şahıs isimleriyle ilgili bilgi yanlışlıkları, birtakım kelime ve ibarelerle ilgili anlama hataları, tarihi gerçeklere uymama gibi konular üzerinde tekâsüf etmektedir. Sened yönünden tenkidler ise râvilerin cerh-tadîl açısından durumu ve seneddeki ittisal ve inkita üzerinde yoğunluk kazanmaktadır. *el-Câmi'u's-ṣaĥiĥ*'e tenkid yöneltenlerden biri de İbn Receb el-Ĥanbelî olmuştur. Bu çalışmada, hicrî sekizinci asırda yaşamış, İslâm ilimlerinin farklı alanlarında eserler vermekle birlikte daha çok hadisçiliğiyle tanınmış İbn Receb el-Ĥanbelî'nin *Fetĥu'l-Bârî* isimli *el-Câmi'u's-ṣaĥiĥ* şerhinde Buĥârî'ye yönelttiği bazı tenkidler incelenmiştir.

İbn Receb'in tenkidleri dört başlıkta ele alınmıştır. Senede yönelik olarak vehim tenkidi üzerinden durulmuştur. Bu başlık altında İbn Receb'in vehim olduğunu öne sürdüğü iki ayrı sened incelenmiştir. Vehim olduğu gerekçesiyle yöneltilen her iki tenkid için de dikkat çeken husus, eleştirinin Buĥârî'nin sahabî râvi tercihi üzerinde yoğunlaşmış olmasıdır. Öyleyse her iki tenkid yerinde kabul edilse bile hadisin sıhhatini doğrudan etkilediği söylenemez. Zira "sahâbe mürseli" olarak ifade edilen bu husus birçok âlim tarafından hadisin sıhhatini zedeleyen bir kusur olarak görülmemiştir. Metne yönelik olarak idrâc tenkidi ele alınmış ve tespit edilen üç ayrı örnek irdelenmiştir. İdrâcî tespit etmek, Hz. Muhammed'in sözleriyle râvilerin sözlerinin arasının ayırt edilmesine ve doğru hadis metnine ulaşmaya yardımcı olacağından önem arz etmektedir. İbn Receb'in Buĥârî'ye yönelik tenkidlerinden bir diğeri ise Buĥârî'nin bāb başlıkları (terâcim) tercihleri üzerinde olmuştur. Buĥârî'nin fikhî anlayışının bir yansıması mesabesinde olan bāb başlıkları, şârihlerin önem atfettiği konulardandır. İbn Receb de bu konu üzerinde durmuş ve Buĥârî'nin belirlediği bazı bāb başlıkları ile altında zikrettiği hadis/hadisler arasında

uyum olmadığı yönünde birtakım tendikler yönelmiştir. Bu çalışmada İbn Receb'in Buḥârî'ye bâb başlıkları konusundan yönelttiği üç örnek üzerinde durulmuştur. Ele alınan son tenkid konusu ise Buḥârî'nin bazı fikhî çıkarımlarına yöneliktir. Buḥârî'nin *el-Câmi'u's-şâhih*'i telif etmesindeki temel hedefi sahih hadislerin bir kısmını toplamaktır. Bununla birlikte o, eserine fikhî görüşlerini de yansıtmıştır. İbn Receb, Buḥârî'nin fikhî çıkarımlarından bir kısmına muvafakat göstermiş, bir kısmını ise eleştirmiştir. Bu çalışmada İbn Receb'in Buḥârî'nin fikhî istinbâtına yönelttiği üç ayrı tenkid üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın esas hedefi İbn Receb'in tendiklerini değerlendirmek olmakla birlikte sadece bununla yetinilmemiş, başta İbn Hacer ve diğer önemli Buḥârî şârihlerinin de o konudaki görüşleri aktararak çalışmaya zenginlik katılması amaçlanmıştır. İbn Receb'in Buḥârî'ye farklı açılardan yönelttiği tenkidler onun savunmacı bir Buḥârî şârihi olmadığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Buḥârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, İbn Receb, Fetḥu'l-Bârî, Tenkid

Giriş

Buḥârî'nin (öl. 256/870) *el-Câmi'u's-şâhih* isimli eseri Kur'an-ı Kerîm'den sonra en güvenilir kitap kabul edilmiş ve diğer hadis kitapları içerisinde hep en önde yer almayı başarmıştır. Bununla birlikte *el-Câmi'u's-sahih* bazı âlimler tarafından farklı açılardan tenkide tabi tutulmuştur. Bu tenkidler sened ve metin esaslı tenkidler olarak iki başlıkta mütalaa edilebilir. Metne yönelik tenkidler, metinlerde zikri geçen birtakım şahıs isimleriyle ilgili bilgi yanlışlıkları, bazı kelime ve ibarelerle ilgili anlama hataları, tarihi gerçeklere aykırılık gibi konular üzerinde yoğunlaşmaktadır. Sened açısından tenkidler ise râvilerin durumu ve seneddeki ittisal ve inkita üzerinde yoğunluk kazanmaktadır.¹ Dârekuṭnî (öl. 385/995), Ebû Zer el-Herevî (öl. 434/1042), İbn Hâzım (öl. 456/1063), Ebû Ali el-Gâssânî (öl. 498/1104), *el-Câmi'u's-şâhih*'e tenkid yönelten bazı âlimlerdir.² Onun eserine tenkid yöneltenlerden biri de İbn Receb el-Ḥanbelî olmuştur.

İbn Receb 736/1335 yılında Rebülevvel ayında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir.³ Muâsırları tarafından birçok ilim dalında yetkinliği kabul edilmiş bir âlimdir. İlmini

¹ Süleyman Doğanay, "Bid'atçılıkla Tenkid Edilen Buḥârî Râvileri", *Bilimname* 28 (2015), 28.

² Selahattin Polat, "Buhari'nin Sahih'ine Yapılan Bazı Tenkidlerin Değerlendirilmesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 237-239. Buḥârî'nin *el-Câmi'u's-şâhih*'ine yönelik tenkidlerin ele alındığı diğer bazı çalışmaları için bk. Cemal Sofuoğlu, "Muḥammed Sadık Necmi'nin Buḥârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkidler", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1989), 89-94; Ahmet Tahir Dayhan, *Buḥârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkidler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995); Mehmed Said Hatipoğlu, "Müslüman Âlimlerin Buḥârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar* 10/1-3 (1997) 1-29; Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buḥârî Savunusu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013).

³ İbn Nâşiriddîn, *er-Reddül-vâfir*, nşr. Zehîr eş-Şâvîr (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1392/1973), 106; İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ül-ğumr bi-ebnâ'i'l-umr*, nşr. Ḥasan Ḥabşî (Mısır: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1388/1969), 1/460; Takıyyüddin İbn Fehd, *Laḥzül-elhâz bi-zeyli ṭabaḳâti'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1998), 118; Burhâneddîn İbn Müfliḥ, *el-Maksadül-erşed fi zikri aşhâbi'l-İmâm* Ahmed, nşr. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990), 2/81; İbnü'l-Mibred, *el-Cevherü'l-münaddad fi ṭabaḳâti müte'aḥḥîrî aşhâbi Ahmed*, nşr. Abdurrahman b.

başta Bağdat olmak üzere Dımaşk,⁴ Mekke,⁵ Mışır,⁶ Nablus,⁷ Kudüs⁸ gibi önemli ilim merkezlerine yolculuklarla tahsil etmiştir. İbn Receb ilim, verâ ve zühd içerisinde bir hayat yaşamış geride başta hadis alanında olmak üzere; tefsir, fıkıh, akâid, tabakât gibi muhtelif alanlarda pek kıymetli eserler bırakarak 795/1392 yılında vefat etmiştir.⁹

İbn Receb, Buĥârî'nin *el-Câmi'u's-řaĥîh*'i üzerine yazdığı *Fethu'l-Bârî* isimli şerhinde Buĥârî'ye bazı tenkidler yöneltmiştir. Biz bu çalışmamızda İbn Receb'in bu tenkidlerini dört başlıkta ele alacağız. Senede yönelik olarak; Buĥârî'nin tercihinin İbn Receb tarafından vehim olarak değerlendirilmesi, metne yönelik olarak; Buĥârî'nin bazı rivayetlerinde idrâc olduğunu tespit etmesi, Buĥârî'nin bâb başlığı ile başlık altında yer alan hadisin uygun olmadığı gerekçesiyle tenkid yöneltmesi ve son olarak da Buĥârî'nin bazı fikhî istinbâtlarına tenkid yöneltmesi şeklinde olmuştur.

Çalışmamız esas olarak İbn Receb'in tenkidleri üzerinde durmayı hedeflemekle birlikte ele alacağımız tenkidleri başta bir diğer *Fethu'l-Bârî* sahibi İbn Ĥacer'in (öl. 852/1449) ve diğer bazı şârihlerin değerlendirmeleriyle mukayese ederek konuyu daha geniş perspektiften ele almayı hedeflemektediriz.

1. Buĥârî'deki Senedi Vehim Olduğu Gerekçesiyle Tenkid Etmesi

İbn Receb'in Buĥârî'ye yönelttiği tenkidlere dair ele alacağımız ilk konu vehimdir. Örnek olarak Buĥârî'nin İbn Abbâs tarihiyle rivayet etmiş olduğu “Hz. Peygamber (s.a.s.) ve Meymûne aynı kaptan (beraber) yıkanıldır.”¹⁰ hadisi gösterilebilir. Buĥârî rivayeti önce Ebû Nu'aym → İbn Uyeyne → Amr b. Dînâr → Câbir b. Zeyd → İbn Abbâs tarihiyle aktarmış, ardından İbn Uyeyne'nin son rivayetinde senede İbn Abbâs'tan sonra Hz. Meymûne'yi eklediğini belirtmiştir. Ancak Buĥârî'ye göre doğru olan, ilk senede olduğu gibi hadisin senesinde Meymûne'nin yer almamasıdır.¹¹

İbn Receb, Buĥârî'nin tercihinin katılmamış ve birçok hadis hâfızının Buĥârî'ye muhalefet edip isnadlarında Meymûne'yi zikrettiklerini söyleyerek bazı örnekler vermiştir. Bunlardan ilki Müslim'in isnadıdır. Zira Müslim de (öl. 261/875) bu hadisi *řaĥîh*'ine almış ve senesinde Meymûne'yi zikretmiştir. Onun isnadı şu şekildedir: Kuteybe ve Ebû Bekir İbn Ebî şeybe → İbn Uyeyne → Amr b. Dînâr → Ebu's-şa'sâ →

Süleymân el-Useymîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1420/2000), 47; Celâleddîn es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1402/1982), 540; Cengiz Kallek, “İbn Receb”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/243.

⁴ Kallek, “İbn Receb”, 20/243.

⁵ Kallek, “İbn Receb”, 20/244.

⁶ İbn Receb el-Ĥanbelî, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Ĥanâbile*, nşr. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005), 1/47.

⁷ Kallek, “İbn Receb”, 20/243.

⁸ Kallek, “İbn Receb”, 20/244.

⁹ eş-şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-meĥâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/328.

¹⁰ Muĥammed b. İsmâ'îl el-Buĥârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-řaĥîhu'l-muĥtasar min umûri Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, nşr. Muĥammed Züheyr b. Nâşir en-Nâşir (Cidde: Dâru Tavkı'n-Necât, 1421/2001), “Gusül”, 3.

¹¹ Buĥârî, “Gusül”, 3.

İbn Abbâs → Meymûne.¹² Mezkûr hadise eserinde yer veren bir diğer müellif ise Tirmizî'dir (öl. 279/892). Onun isnadı da şöyledir: İbn Ebî Ömer → İbn Uyeyne → Amr b. Dînâr → Ebu's-Şa'sâ → İbn Abbâs → Meymûne.¹³ Ayrıca İmam Şâfi'î (öl. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) *Müsned*'lerinde¹⁴ İsmâ'îl (öl. 371/982) de *Şahîh*'inde bu rivayete yer vermiş ve senedlerinde Meymûne'yi zikretmişlerdir. İbn Receb ayrıca Süfyân b. Uyeyne'nin (öl. 198/814) on beş öğrencisini daha aktarıp hepsinin de senedlerinde Meymûne'ye yer verdiklerini kaydetmiştir.¹⁵

İbn Receb'in Buḥârî'ye yönelttiği bu tenkidin temelinde Süfyân b. Uyeyne'nin öğrencileri yer almaktadır. Zira İbn Uyeyne'den bu hadisi aktaran öğrencilerinin çoğu, senedlerinde Meymûne'yi zikretmişlerdir. Öyleyse İbn Receb râvi sayısının fazlalığını dikkate almak suretiyle Buḥârî'nin tercihinin tenkid etmiştir. Ayrıca hadisin içeriği ile de tenkidini destekleyen müellif, bu konunun İbn Abbâs tarafından doğrudan bilinmeyecek mahrem bir konu olduğuna dikkat çekmiştir. Sonuç olarak, İbn Receb, Buḥârî'nin tercihinin vehim olarak değerlendirmiştir.¹⁶

İbn Hacer'e göre Buḥârî'nin Ebû Nuaym isnadını tercih etmesinin gerekçesi, muhaddislerin ihtilâflı durumlarda kullandıkları tercih sebeplerinden birisi olan hadisi önce işiten râvinin rivayetinin öncelenmesi kaidesidir. Nitekim bu durum, hocanın hıfzının güçlü olduğuna delildir.¹⁷ Öyleyse Buḥârî de bu kaideyi uygulamış ve Ebû Nuaym'ın İbn Uyeyne'den semânın daha eskiye dayanmasından dolayı Meymûne'nin zikredilmediği isnadı tercih etmiştir. Ebû Nuaym'ın semânın daha eskiye dayandığını Buḥârî'nin hadisin ardından yaptığı şu açıklamadan öğrenmekteyiz: "İbn Uyeyne son olarak İbn Abbâs → Meymûne şeklinde rivayet ederdi. Doğru olan Ebû Nuaym'ın rivayetidir"¹⁸ Buḥârî'nin bu ifadesi İbn Uyeyne'nin hadisi iki farklı şekilde aktardığı ve son aktarımında senedde Meymûne'yi zikrettiğini göstermektedir. Ancak Buḥârî, İbn Uyeyne'nin önceki aktarımını yani Ebû Nuaym'ın aktarımını tercih etmiştir. Bu durumda Ebû Nuaym'ın İbn Uyeyne'den bu hadisi semâi daha eskiye dayanmaktadır.

Yukarıda belirtildiği gibi bu meselede tartışmanın kaynağı Süfyân b. Uyeyne'dir. Öyleyse ondan rivayette bulunan râvilerin fazlalığından hareketle Buḥârî'nin tercihinin vehim olarak değerlendirilmesi isabetli görülmemektedir. Zira İbn Uyeyne sayıca fazla olan râvilere hatalı, sayıca az olan râvilere ise doğru aktarımda bulunmuş olabilir. Bu durumda yapılması gereken şey iki isnaddan birini destekleyecek başka bir senedin

¹² Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Şahîh* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1433/2013), "Ḥayz", 322.

¹³ Muḥammed b. İsmâ'îl et-Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. Yâsir Hasan v.d. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015), "Tahâret", 46.

¹⁴ Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *el-Müsned* (Muḥammed Âbid es-Sindî tertibi) (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1370/1951), 1/108; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 44/382.

¹⁵ İbn Receb el-Ḥanbelî, *Fethu'l-Bârî fi Şahîhi'l-Buḥârî*, nşr. Ebû Muâz Târik b. Avadullah b. Muḥammed (Riyad: Dâru İbn Cevzî, 1430/2009), 1/238.

¹⁶ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 1/238.

¹⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*, nşr. Nazar Muḥammed el-Fârayâbî (Riyad: Dâru Taybe, 1431/2010), 1/622.

¹⁸ Buḥârî, "Gusül", 3.

bulunup bulunmadığını araştırmaktır. Yaptığımız araştırma neticesinde Buĥârî'nin tercihini destekleyecek bir sened tespit ettik. Sened şöyledir: İshâk b. İbrâhîm ve Muĥammed b. Hâtîm → Muĥammed b. Bekr → İbn Cüreyc → Amr b. Dînâr → Ebu's-Şa'sâ → İbn Abbâs.¹⁹ Görüldüğü üzere bu senedde Amr b. Dînâr'ın öğrencisi İbn Cüreyc'tir ve hadis Buĥârî'nin tercihine uygun olarak İbn Abbâs tarikiyle nakledilmiştir.

Dârekuṭnî de (öl. 385/995) *el-İlel*'inde bu konuya temas ederek Amr b. Dînâr'dan rivayette bulunan râvilerin ihtilaf ettiklerine dikkat çekmiştir. Ardından İbn Uyeyne'nin ondan yapmış olduğu rivayetin Meymûne'ye dayandığını, İbn Cüreyc'in tarihinin ise İbn Abbâs'a dayandığını söylemiş ve İbn Cüreyc'in tarihinin daha doğru olduğunu belirtmiştir.²⁰

İbn Receb'in, Hz. Meymûne'nin bulunduğu senedi tercih ederken hadisin içeriğine de temas ettiğini söylemiştik. Evet, böyle mahrem bir konunun Hz. Peygamber'in eşleri tarafından daha iyi biliniyor olması yadsınamaz. Ancak buradan hareketle Hz. Meymûne'nin yer aldığı isnadı tercih etmek yeterli değildir. Zira İbn Abbâs'ın mezkûr rivayeti bizzat Hz. Peygamber'den ya da başka bir sahabîden dinlemiş olma ihtimali de gözden kaçırılmamalıdır.

Sonuç olarak yukarıdaki rivayeti eserlerine alan muhaddislerin çoğunluğu senedlerinde Hz. Meymûne'ye yer vermiştir. Her ne kadar onun tercihine uygun rivayette bulunan râvi sayısı az olsa da hem Ebû Nuaym'ın İbn Uyeyne'den semâinin eskiye dayanması hem de İbn Cüreyc'in Buĥârî'nin tercihini destekleyici senede sahip olması onun tercihini vehim olarak görmenin isabetli olmadığı göstermektedir.

İbn Receb'in vehim olduğu gerekçesiyle Buĥârî'nin isnadına tenkid yönelttiği bir başka örnek, gusûl bölümünde aktarılan bir senedir. Buĥârî "Kadının cinsel uzvundan erkeğe isabet eden şeylerin yıkanması" bâbında üç farklı sened aktarmıştır. Aktardığı senedler şu şekildedir:

Ebû Ma'mer → Abdü'l-Vâris → Hüseyin el-Mu'allim → Yaĥyâ → Ebû Seleme → Atâ b. Yesâr → Zeyd b. Hâlid el-Cühenî → Oşman b. Affân. Bu isnatla aktarılan hadis metni şöyledir: Zeyd b. Hâlid el-Cühenî Oşman b. Affân'a: "Erkek, karısıyla cinsi münasebette bulunup kendisinden meni gelmediğinde (ne yapması gerekir)? Bana haber ver" dedi. Osman: "Namaz için abdest aldığı gibi abdest alır ve cinsel organını yıkar" dedi ve "Ben bunu Allah Resûlü'nden işittim" diye ekledi.

... Yaĥyâ → Ebû Seleme → Urve b. ez-Zübeyr → Ebû Eyyûb el-Enşârî.

Müsedded → Yaĥyâ → Hişâm b. Urve → Urve b. ez-Zübeyr → Ebû Eyyûb el-Enşârî → Übeyy b. Ka'b. Hadis metni şöyledir: Übeyy b. Ka'b "Ey Allah'ın Resûlü, erkek karısı ile cinsi münasebette bulunup meni gelmediğinde (ne yapması gerekir)?" diye sordu. Allah Resûlü "Erkek, kadına temas eden yeri (yani cinsel organını) yıkar. Sonra abdest alır ve namaz kılar" buyurdu.²¹

¹⁹ Müslim, "Ĥayz", 323.

²⁰ Dârekuṭnî, *el-İlel-ü'l-vâride fi'l-eĥâdisi'n-nebeviyye*, nşr. Maĥfûzu'r-Rahmân Zeynullah es-Selefi vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985), 15/259.

²¹ Buĥârî, "Gusûl", 29.

İbn Receb rivayetleri aktardıktan hemen sonra yukarıda verdiğimiz ikinci ve üçüncü senedi değerlendirmeye başlar. İkinci senede göre Ebû Eyyûb hadisi doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.s.) dinlemiş, üçüncü senede ise Übeyy b. Ka'b vasıtasıyla almıştır. Müellif, Ebû Eyyûb'un hadisi doğrudan Allah Resûlü'nden aldığına işaret eden ikinci senedin vehim olduğuna dikkat çekip buna delil olarak üçüncü senedi göstermiştir. Zira üçüncü senede Ebû Eyyûb, hadisi doğrudan Hz. Peygamber'den almamış, Übeyy b. Ka'b'tan öğrenmiştir.²² İbn Receb bu vehime Dârekuṭnî'nin de temas ettiğini belirterek onu referans göstermiştir. Dârekuṭnî'nin değerlendirmesi şöyledir: "Hüseyn el-Mu'allim'in Yaḥyâ'dan yaptığı rivayette Ebû Eyyûb, Urve'ye bu hadisi Hz. Peygamber'den (s.a.s.) dinlediğini haber vermiştir. Ancak Urve b. Zübeyr burada vehim etmiştir. Zira Ebû Eyyûb bu hadisi doğrudan Hz. Peygamber'den dinlememiştir. O, bu hadisi Übeyy b. Ka'b'tan, Übeyy ise Hz. Peygamber'den dinlemiştir. Bunu, Hişâm b. Urve → babası Urve b. Zübeyr → Ebû Eyyûb → Übeyy b. Ka'b tarihiyle aktardığı rivayette belirtmiştir."²³

İbn Receb'in Dârekuṭnî'den referansla gündeme getirdiği vehime İbn Ḥacer de dikkat çekmiş, ancak onun değerlendirmesi vehmi ortadan kaldırmaya yönelik olmuştur. İbn Ḥacer'e göre Ebû Eyyûb, hadisi hem doğrudan Allah Resûlü'nden (s.a.s.) dinlemiş, hem de Übeyy b. Ka'b'tan almıştır. Zira Übeyy b. Ka'b vasıtasıyla aktardığı rivayette doğrudan Hz. Peygamber'den aktardığı rivayette bulunmayan bir kısma yer almaktadır. Bu durum iki isnadın sıyâkının farklı olduğunu göstermektedir. Ayrıca Ebû Eyyûb'un hadisi doğrudan Hz. Peygamber'den dinlediğini gösteren senede yer alan Ebû Seleme, Übeyy b. Ka'b vasıtasıyla aldığı gösteren senede bulunan Hişâm b. Urve'den kıymet, yaş ve ilim bakımından daha üstündür. Üstelik Ebû Seleme'nin Urve'den rivayeti, akranların birbirinden rivayeti kabilindedir. Zira her ikisi de aynı tabakada yer alan fakih tâbîilerdir.²⁴ Yani İbn Ḥacer'e göre şayet bir tercihte bulunmak gerekirse Ebû Eyyûb'un hadisi doğrudan Allah Resûlü'nden aldığı gösteren Ebû Seleme tarihini tercih etmek gerekir. Ayrıca İbn Ḥacer, Ebû Eyyûb'un hadisi doğrudan Hz. Peygamber'den de aldığı ispat etmek için Dârimî (öl. 255/869) ve İbn Mâce'nin (öl. 273/887) senedlerini delil göstermiştir. Dârimî'nin senedi şöyledir: Yaḥyâ b. Mûsâ → Abdurrezâk → İbn Cüreyc → Amr b. Dînâr → Abdurrahman b. es-Sâib → Abdurrahman b. Suâd → Ebû Eyyûb el-Ensârî.²⁵ İbn Mâce'nin senedi ise şöyledir: Muḥammed b. Sabbâh → Süfyân b. Uyeyne → Amr b. Dînâr → Abdurrahman b. es-Sâib → Abdurrahman b. Suâd → Ebû Eyyûb el-Ensârî.²⁶

Buḥârî'nin önemli şârihlerinden Kirmânî (öl. 786/1384) de hadislerden birinin doğrudan Ebû Eyyûb tarafından diğerinin ise Übeyy b. Ka'b vasıtasıyla rivayet edil-

²² İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 1/331.

²³ Dârekuṭnî *el-İlel*, 3/32.

²⁴ İbn Ḥacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/673.

²⁵ Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünen*, nşr. Ammâr et-Tayyâr ve İzeddîn Dallî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017), "Tahâret", 74.

²⁶ İbn Mâce, *Sünen*, thk. Yâsir Ḥasan v.d. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017) "Te'yemmüm", 110.

mesini gündeme getirmiş ve şöyle değerlendirmiştir: “Her iki hadis bazı hükümler noktasında muvafık olsa da lafız ve mana bakımından birbirinden farklıdır. Ayrıca Ebû Eyyûb hadisi hem doğrudan Allah Resûlü'nden (s.a.s.) hem de Übeyy b. Ka'b'tan işittmiş ve aradaki vasıtayı (Übeyy b. Ka'b) zikretmesi senedin takviyesi veya başka bir amaca yönelik olabilir.”²⁷

İbn Receb'in vehim olduğu gerekçesiyle tenkid yönelttiği her iki senedde de dikkat çeken husus, tartışmanın sahâbe tabakasında yer alıyor olmasıdır. Öyleyse her iki tenkidin de yerinde olduğu kabul edilse bile bu durumun hadisin sıhhatini etkileyeceği söylenemez. Zira sahâbe arasında daha sonra “sahâbe mürseli” olarak ifade edilen, bir sahâbînin başka bir sahâbîden işittiği hadisi aradaki vasıtaya atlayarak doğrudan Allah Resûlü'ne (s.a.s.) isnad etmesi bilinen bir uygulamadır. Bu uygulama birçok âlim tarafından hadisin sıhhatini zedeleyen bir kusur olarak değerlendirilmemiştir. Ayrıca başta İbn Ĥacer olmak üzere diğer şârihler bu tenkidleri ortadan kaldırmaya yönelik değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

2. Metindeki İdrâcî Tespit Etme

İdrâc, bazı râvilerin Resûlullah'ın (s.a.s.) sözü ile birlikte eklemiş oldukları lafızlardır. Bu lafızlar görünüşte Allah Resûlü'nün (s.a.s.) sözüymüş gibi durur ancak bir delil ile râvinin sözü olduğu anlaşılır.²⁸ Metne yapılan idrâcî tespit etmek, Allah Resûlü'nün (s.a.s.) sözüyle râvinin sözünü ayırt etmeyi ve neticede doğru hadis metnini elde etmeyi sağlayacaktır. İbn Receb de hadis metnini doğru biçimde tespit etme noktasında metne yapılan idrâc üzerinde önemle durmaktadır. Konumuzla alakalı ilk örnek şöyledir:

Buĥârî'nin Ebû'l-Yemân → Şu'ayb → Zührî → Enes b. Mâlik (r.a) tarikiyle rivayet ettiği hadiste, Resûlullah'ın (s.a.s.) ikinci namazını kıldığı vakit belirtilmektedir. Buna göre: “Resûlullah (s.a.s.) ikinci namazını kıldığında güneş yüksek ve canlı olur, birisi avâlî/ Medine'nin Necid tarafındaki köylerine gitse güneş yüksekliğini korurdu.”²⁹ Hadisin devamında bazı civar köylerin Medine'den dört mil ya da dört mile yakın bir uzaklıkta olduğu belirtilmiştir. Buĥârî bu rivayetin hemen ardından benzer manadaki bir rivayeti; Abdullah b. Yûnus → Mâlik → İbn Şihâb ez-Zührî → Enes b. Mâlik tarikiyle de aktarmıştır. Ancak ikinci rivayette avâlînin Medine'ye uzaklığı ile alakalı bilgi yer almamaktadır. İbn Receb, Buĥârî'nin Zührî'nin öğrencilerinden Şu'ayb kanalıyla yaptığı rivayetin sonundaki avâlî ile alakalı bilginin Zührî tarafından yapılan bir idrâc olduğunu belirtmiştir.³⁰ Müellif bu sonuca rivayetleri mukayese ederek ulaşmıştır.

İbn Ĥacer de bu idrâc üzerinde durmuş ve avâlî ile alakalı cümlenin Zührî'ye ait olduğunu tespit etmiştir. O, Abdurrezzâk'ın rivayetine atıfta bulunarak bu tespitini

²⁷ Şemseddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerĥi Şaĥîhi'l-Buĥârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1401/1981), 3/155.

²⁸ İbn Daķîķi'l-İd, *el-İktirâĥ fi beyâni'l-iştîlâĥ*, nşr. Kaĥtân Abdurrahîm ed-Dûriyy (Ürdün: Dâru'l-Ulûm, 2008/1429), 301.

²⁹ Buĥârî, “Mevâkîtü's-salât”, 13.

³⁰ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 2/81.

delillendirmiştir.³¹ Zira Abdurrezzâk'ın (öl. 211/826) rivayetinde avâlîye ait bilgi doğrudan Zührî'ye (öl. 124/742) nispet edilmektedir.³² İbn Ḥacer bu konudaki sözlerini tamamlarken Kirmânî'yi eleştirmiştir. Ona göre Kirmânî, Abdurrezzâk'ın rivayetine vâkıf olamadığı için şu ifadeyi kullanmıştır: “Avâlî ile alakalı bu ifade ya Buḥârî'nin ya Enes'in ya da idrâclardaki âdeti olduğu üzere Zührî'nin sözüdür.”³³

Konumuzla alakalı başka bir örnek, Buḥârî'nin Eyyûb b. Süleymân → Ebû Bekir → Süleymân b. Bilâl → Sâlih b. Keysân → İbn Şihâb → Urve → Âişe tarikiyle rivayet ettiği hadistir. Bu hadiste Hz. Âişe şöyle demiştir: Resûlullah (s.a.s.) bir gün yatısı namazını geciktirdi. Hatta Hz. Ömer çıkıp: “Kadınlar ve çocuklar uyudu” diye seslendi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) çıktı ve şöyle dedi: “Yeryüzünde bu namazı sizden başka bekleyen yoktur.” Hadisin devamında şu ifadeler yer almaktadır: “O gün sadece Medine'de namaz kılmıyordu. Şafak kaybolduktan sonra gecenin ilk üçte birlik bölümüne kadar (yatısı) namazını kılarlardı.”³⁴

İbn Receb hadisin devamında yer alan bu cümlelerin Zührî'nin idrâcı olduğunu tespit etmiştir. Tespitinde yine metinlerin mukayesesi göze çarpmaktadır. İbn Receb şu adımları takip ederek idrâcı tespit etmiştir:

1. Müslim de bu hadisi aktarmıştır ve yukarıdaki rivayetin sonundaki kısım orada yer almamaktadır.³⁵

2. Bizzat Buḥârî *Sahîh*'inin başka bir yerlerinde bu ziyade olmadan aktarmıştır.³⁶

3. Müslim, *Sahîh*'inin başka bir yerinde daha bu rivayeti aktarmıştır. Ancak orada bu ziyadeye yer vermemiş ve sonunda İbn Şihâb'dan mürsel olarak aktarılan şu hadise yer vermiştir:

قال ابن شهاب: وذكر لي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: وما كان لكم أن تزروا رسول الله صلى

الله عليه وسلم على الصلاة، وذلك حين صاح عمر بن الخطاب

İbn Şihâb dedi ki: Bana zikredildiğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Size ne oluyor da Allah Resûlü'nü namaz için sıkıştırıyorsunuz?” Resûlullah (s.a.s.) bu sözü Ömer (r.a) kendisine seslendiğinde söylemiştir.³⁷ Müslim'in rivayetinin ardından İbn Receb şunları kaydeder: “Bu rivayet, hadiste bazı lafızların Zührî tarafından mürsel olarak aktarıldığını göstermektedir. Bu, Zührî'nin âdetidir ki o, hadislerine bazı lafızlar ekler ve o lafızları mürsel olarak veya kendi sözü olarak aktarır.”³⁸

İbn Receb'in idrâcı tespit ederken zikrettiği ikinci madde, yani Buḥârî'nin mezkûr hadisi bir de müdrec kısım rivayet etmiş olması önemlidir. Zira bu durum Buḥârî'nin söz konusu idrâcın farkında olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

³¹ İbn Ḥacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/316.

³² Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, nşr. Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1982/1402), 1/547.

³³ Kirmânî, *el-Kevâkib*, 4/196.

³⁴ Buḥârî, “Mevâkîtü's-salât”, 24.

³⁵ Müslim, “Mesâcid”, 638.

³⁶ Buḥârî, “Mevâkîtü's-salât”, 22.

³⁷ Müslim, “Mesâcid”, 638.

³⁸ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 2/145.

İbn Receb'in idrâc tespitine dair bir başka örnek ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefat etmeden önceki hastalığı sırasında Hz. Ebûbekir'e imamlık yapmasını emretmesini konu alan hadistir. Biz burada bu hadisin Buḥârî'nin *Sahîh*'indeki iki aktarımına dikkat çekeceğiz. Aktarımlardan biri şu şekildedir:

حدثنا عمر بن حفص بن غياث، قال: حدثني أبي، قال: حدثنا الأعمش، عن إبراهيم، عن الأسود، قال: كنا عند عائشة رضي الله عنها، فذكرنا المواظبة على الصلاة والتعظيم لها، قالت: لما مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم مرضه الذي مات فيه، فحضرت الصلاة، فأذن فقال: «مروا أبا بكر فليصل بالناس» فقيل له: إن أبا بكر رجل أسيف إذا قام في مقامك لم يستطع أن يصلي بالناس، وأعاد فأعادوا له، فأعاد الثالثة، فقال: «إنكن صواحب يوسف مروا أبا بكر فليصل بالناس»، فخرج أبو بكر فصلى فوجد النبي صلى الله عليه وسلم من نفسه خفة، فخرج يهادى بين رجلين، كأني أنظر رجله تخطان من الوجد، فأراد أبو بكر أن يتأخر، فأوماً إليه النبي صلى الله عليه وسلم أن مكانك، ثم أتى به حتى جلس إلى جنبه،

Esved b. Yezîd en-Neha'î şöyle demiştir: Bir gün Hz. Âişe'nin yanındaydık. Namaza devam etmek ve ona tazim göstermek hakkında konuştuk. Hz. Âişe şöyle dedi: “Hz. Peygamber (s.a.s) vefat etmiş olduğu hastalığına yakalandığı zaman namaz vakti gelmiş ve ezan okunmuştu. Hz. Peygamber (s.a.s.): ‘Ebûbekir’e söyleyin de insanlara namaz kıldırın’ buyurdu. Hz. Peygamber’e ‘Ebûbekir yufka yüreklidir, senin makamına geçince insanlara namaz kıldırılmaz’ denildi. Allah Resûlü (s.a.s.) emrini tekrar etti, onlar da aynı cevabı tekrar ettiler. Bunun üzerine Allah Resûlü emrini üçüncü kere tekrar etti ve ‘Sizler tıpkı Yûsuf’un (a.s) kadınları gibisiniz, Ebûbekir’e emredin de halka namaz kıldırın’ buyurdu. Bunun üzerine Ebûbekir çıktı ve namaz kıldırdı. (Bu namazlardan biri esnasında) Hz. Peygamber (s.a.s.) kendinde bir hafiflik hissetti ve iki adama dayanarak namaza çıktı. Namaza götürülürken ağrısından dolayı ayaklarını yerde sürüklediği hala gözümün önündedir. Ebûbekir geri çekilmek istedi ancak Hz. Peygamber (s.a.s.) ona yerinde kalmasını işaret etti. Sonra Hz. Peygamber götürüldü ve Ebûbekir’in yanına oturdu.”³⁹

Buḥârî aynı rivayeti bir de şu şekilde aktarmıştır:

حدثنا زكرياء بن يحيى، قال: حدثنا ابن نمير، قال: أخبرنا هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، قالت: «أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر أن يصلي بالناس في مرضه»، فكان يصلي بهم، قال عروة: فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفسه خفة، فخرج، فإذا أبو بكر يؤم الناس، فلما رآه أبو بكر استأخر، فأشار إليه: «أن كما أنت»، فجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم حذاء أبي بكر إلى جنبه، فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس يصلون بصلاة أبي بكر

Hz. Âişe'den şöyle rivayet edilmiştir: “Hz. Peygamber (s.a.s.) vefat ettiği hastalığında Hz. Ebûbekir'e insanlara namaz kıldırmasını emretti. O da halka namaz kıldırmıyordu.” Urve şöyle dedi: “Hz. Peygamber (s.a.s.) kendinde bir hafiflik hissetti ve namaza çıktı. Tam o sırada Ebûbekir'in halka namaz kıldırmıyordu. Ebûbekir, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) görünce geri çekilmeye yeltendi. Hz. Peygamber ‘Yerinde kal!’ diye işaret etti. Ardından Allah Resûlü, Ebûbekir'in yanına oturdu. Ebûbekir (r.a) Allah

³⁹ Buḥârî, “Ezân”, 39.

Resûlü'nün namazına uymak suretiyle namaz kıldırıyor, insanlar da Ebûbekir'e uymak suretiyle namaz kılıyorlardı."⁴⁰

Rivayetler karşılaştırıldığında idrâc ile alakalı olarak göze çarpan husus ikinci rivayetteki “فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفسه خفة، فخرج/Hz. Peygamber (s.a.s.) kendinde bir hafiflik hissetti ve namaza çıktı...” cümlesinden başlayıp hadisin sonuna kadar devam eden kısımdır. Zira ilk rivayette bu kısım hadisin bütününden ayrılmadan Hz. Âişe'nin sözü olarak aktarılmıştır. İkinci rivayette ise bu kısım Buḥârî tarafından kesilerek hadisin râvîlerinden Urve'nin sözü olarak rivayet edilmiştir.

İbn Receb'in bu rivayeti değerlendirmesi şu şekilde olmuştur: “Bu hadisin muttasıl olan kısmı, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hastalığı sırasında Ebûbekir'e insanlara namaz kıldırmasını emretmesi ve onun da halka namaz kıldırması kısmıdır. Ondan sonraki kısım Buḥârî'nin burada rivayet ettiği gibi Urve'nin sözünden idrâc edilmiştir. Müslim⁴¹ de bu hadisi aynı şekilde (Urve'nin sözünü ayırarak) rivayet etmiştir. Ayrıca bu son cümleyi Mâlik (öl. 179/795) *Muvatta'*ında⁴² Hişâm b. Urve → Urve kanalıyla mürsel olarak aktarmıştır. Bazı râvîler ise bu cümleyi Hz. Âişe'nin hadisine birleştirmişlerdir. Kim bu cümleyi Hz. Âişe'nin hadisine birleştirirse idrâc yapmış olur.”⁴³

Müellifin kurmuş olduğu son cümle dikkat çekicidir. Zira yukarıda aktardığımız ikinci hadiste Urve'nin sözü olarak aktarılan cümlelerin Hz. Âişe'nin aktarımının içine katılmasını tenkid etmekte ve bunun müdrec olduğunu belirtmektedir. Belki bu ifadeden öncelikle anlaşılacak husus, Hişâm b. Urve → Urve → Âişe senediyle aktarılıp mezkûr cümlelerin Hz. Âişe'nin anlatımının içerisine dâhil edildiği rivayettir ki, İbn Hacer bunlara dikkat çekmiştir. Bununla birlikte şayet o cümleler Hz. Âişe'ye ait değil de Urve'ye ait ise yukarıda verdiğimiz ilk hadisi nasıl değerlendirmemiz gerekecektir? Nitekim Buḥârî o rivayette İbn Receb'in dikkat çektiği kısmı Hz. Âişe'nin sözü olarak nakletmiştir.

İbn Hacer ise “Urve şöyle dedi” diyerek ayrılan kısmın aynı isnatla devam ettiğini belirtmiş ve bu kısmı muallâk olarak değerlendirenlerin hata ettiğini söylemiştir. Devamında ise Urve'nin sözü olarak aktarılan kısmın mürsel olarak da aktarılmış olabileceği üzerinde durmuş ancak İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849),⁴⁴ İbn Mâce⁴⁵ ve Şâfiî'nin⁴⁶ bu kısmı muttasıl olarak aktardıklarına dikkat çekmiştir. İbn Hacer, ardından Urve'nin bu kısmı hem Hz. Âişe'den hem de başka birisinden duymuş olabileceği ihtimali üzerinde durmuş bundan dolayı onun mezkûr cümleleri Hz. Âişe'nin sözünden ayırmış olabileceğini söylemiştir.⁴⁷

⁴⁰ Buḥârî, “Ezân”, 47.

⁴¹ Müslim, “Şalât”, 418.

⁴² Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Külâl Hasan Ali (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1440/2019), “Kasru's-şalât”, 423.

⁴³ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 4/99.

⁴⁴ Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Ḥût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1408/1988), 2/117.

⁴⁵ İbn Mâce, “İkâmetü's-şalât”, 142.

⁴⁶ Şâfiî, *Müsned*, 1/112.

⁴⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/540.

İki Őarih'in değerlendirmelerinin ardından son olarak Şunları söyleyebiliriz: İbn Receb'in Urve'nin sznn müdrec olarak değerlendirmesi isabetli görülmemektedir. Bu noktada İbn Hacer'in gündeme getirdiği ihtimaller konunun anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Ayrıca o cümlelerin Urve'nin sözü olmadığının en açık göstergesi, senesinde Urve olmadığı halde benzer ifadelerin gerek Buĥârî'de gerekse başka kaynaklarda Hz. Âişe'nin sözü olarak yer almış olmasındır.

3. Bâb Başlığı ile Hadisler Arası Uyumsuzluk Tenkidi

Terceme sözlükte bir sözü başka bir dille açıklamak demektir. Tercüman ise bir lisanı açıklayan, bir dilden başka bir dile aktaran kiŐidir.⁴⁸ İstilah olarak terceme, altında hadislerin yer aldığı bâbın/bölümün başlığı demektir.⁴⁹ İbnü's-Őalâĥ (l. 643/1245), bâb baŐlıklarına, altında yer alan hadisleri açıklamasından dolayı terceme/terâcim dendiğini belirtmiştir.⁵⁰

Terâcim konusu, Buĥârî'nin, *Őaĥîĥ*'inde önemle üzerinde durduğu konuların başında gelmektedir. Öyle ki âlimler, Buĥârî'nin *Őaĥîĥ*'indeki en önemli amacının saĥih hadis rivayet etmeye ihtimam göstermenin yanı sıra bir de metinlerden birçok m anlalar istinbât etmek olduğu noktasında hemfikirdir. Zaten bu amaca binaen taktî/bir hadisi farklı bâblarda zikretmiştir.⁵¹ Buĥârî'nin bâb baŐlıklarındaki zenginlik birçok âlimin dikkatini çekmiş ve müstakil kitaplar telif ederek⁵² bu konu üzerinde önemle durmuŐlardır.

Buĥârî'nin terâcim/bâb başlıkları ile altında yer alan hadis arasındaki uyumu tespit etmeye çalışmak, Buĥârî Őarihlerinin de önemle üzerinde durduğu konulardandır. Bazen bâb ile o bânın hadislerinin uyumu Őarihler tarafından tespit edilemeyince Buĥârî'ye bazı tenkidler yöneltilmiŐtir. İbn Receb de bu noktada Buĥârî'ye tenkid yönelten Őarihlerdendir. Örneğin, Buĥârî Kitâbu'l- ğusl'de Şöyle bir bâb açmıştır: "Cnplkten dolayı abdest aldıktan sonra (yıkadığı abdest uzuvları dışındaki) diğer bedenini yıkayıp abdest uzuvlarını bir daha yıkamayan kimse bâbı."⁵³ Bu bânın altında yer verdiği hadis, Hz. Meymne'den aktarılan Şu rivayettir:

⁴⁸ İbn Manzr, *Lisânü'l-ŐArab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994), 12/66.

⁴⁹ Abdullah Aydınlı, *Hadis istilahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 317.

⁵⁰ İbn Őalâĥ eş-Őehrezrî, *Őıyânet Őaĥîĥi Müslim mine'l-iĥlâli (ĥaleli) ve'l-ğalat ve ĥimâyeth mine'l-işkâti ve's-saĥat*, nşr. Muvaffik Abdullah Abdülkâdir (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1987), 153.

⁵¹ Muĥammed Zekerıyyâ Kandeĥlevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim li Őaĥîĥi'l-Buĥârî*, nşr. Velıyyddn en-Nedvî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmıyye, 1403/1983), 1/103.

⁵² Buĥârî'nin terâcim/bâb başlıkları üzerine müstakil olarak telif edilen bazı eserler Şunlardır: Aĥmed b. Muĥammed İbnü'l-Müneyyir, *el-Mütevârî 'alâ terâcimi ebvâbi'l-Buĥârî*, nşr. Őalâĥuddn Maĥbl Aĥmed (Kuveyt: Mektebetü'l-Muallâ, 1431/2010); Őâĥ Velıyyullah ed-Dihlevî, *Őerĥu terâcimi ebvâbi Őaĥîĥi'l-Buĥârî* (Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1420/1999); Kandeĥlevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim*; Uğur Erman, *Buĥârî'nin Bâb Başlığı-Hadis Uyumu Metodoloğisi -Muĥammed Zekerıyyâ B. Yahyâ el-Kândeĥlevi rneği* (Ankara: Fecr, 2020). Ayrıca Ali Toksarı, Buĥârî'nin bâb başlıkları özelinde 14 çalışmanın yapıldığını tespit etmiştir. bk. Ali Toksarı, "Őaĥîĥi'l- Buĥârî 'nin Bab Başlıklarının zellikleri ve Değeri (Teracimu Sahihî'l-Buhari)", *Büyük Türk İslâm Bilgini Buĥârî-Uluslararası Sempozyum-* (Kayseri: Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 18-20 Haziran 1987), 110-111.

⁵³ Buĥârî, "Gusl", 16.

“Allah Resûlü (s.a.s.) cünüplükten yıkanmak için suyu koydu. Sağ eliyle sol eli içine iki ya da üç defa kabı eğerek su döktü sonra avret mahallini yıkadı. Sonra elini yere ya da duvara iki veya üç defa vurdu. Sonra ağzını çalkaladı, burnuna su çekti, yüzünü ve iki kollarını yıkadı. Sonra başına su döktü. Sonra bedenini yıkadı. Sonra yıkandığı yerden uzaklaşıp ayaklarını yıkadı.” Meymûne dedi ki: “Resûlullah'a (s.a.s.) bir bez parçası götürdüm onu istemedi ve suyu eliyle silkelemeye başladı.”⁵⁴

Buḥârî'nin bâb başlığı ile bâbın altında zikrettiği hadis arasındaki münasebet şudur: Resûlullah (s.a.s.) önce ellerini yıkamış, ağzını çalkalamış, burnuna su almış sonra da yüzünü ve iki kolunu yıkayıp ardından bedeninin geri kalan yerlerini yıkamıştır. Ancak bedeninin geri kalan yerlerini yıkarken önce yıkamış olduğu uzuvları tekrar yıkamamıştır. Buḥârî'nin kastı bu olsa da hadisteki “*ثُمَّ غَسَلَ جَسَدَهُ*/sonra bedenini yıkadı” ifadesinden, gusûl almadan önce yıkadığı uzuvları tekrar yıkamadığı sonucu doğrudan çıkmamaktadır. Bunun için İbn Receb bâb başlığına uygunluğu daha açık olan, Müslim'in, İsâ b. Yûnûs→A'meş tarikiyle aktardığı rivayet lafzını tercih etmediği için Buḥârî'ye tenkid yöneltmiştir. Zira Müslim'in tercih ettiği rivayet lafzında “*ثُمَّ غَسَلَ سَائِرَ جَسَدِهِ*/sonra bedeninin geri kalanını yıkadı”⁵⁵ ifadesi yer almaktadır ki, bu ifadenin Buḥârî'nin oluşturduğu bâb başlığına uygunluğu açıktır. İbn Receb şöyle der: “Buḥârî'ye hayret doğrusu! Nasıl olur da bâb başlığında ‘Cünüplük için abdest alıp sonra geri kalan bedenini yıkayan kimse bâbı’ ifadesine yer verir de sonra hadisi bu lafızla aktarmaz. Hâlbuki delâlet ancak bu hadis lafzını aktarmakla tamamlanmaktadır.”⁵⁶

İbn Receb'in tenkidi bâb başlığı ile bâbın hadisi arasında açık bir uyum olmaması ve bâb ile uyumun tespitinin daha kolay sağlanabileceği rivayet lafzının tercih edilmemesi sebebiyle olmuştur. Aynı bâb başlığı ve hadisi değerlendiren İbn Ḥacer de bu duruma dikkat çekmiş ve verilebilecek bazı cevapları aktardıktan sonra kanaatini şöyle beyan etmiştir: “Bana öyle geliyor ki Buḥârî, “*ثُمَّ غَسَلَ جَسَدَهُ*/sonra bedenini yıkadı” ifadesini mecaza hamletmiştir. Yani Buḥârî'nin bundan kastı ‘Yıkandığı zikredilen uzuvların dışında kalan yerleri yıkadı’ demektir. Bunun delili ise, hadisin sonundaki ‘*فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ*/sonra ayaklarını yıkadı’ cümlesidir. Şayet “*ثُمَّ غَسَلَ جَسَدَهُ*” cümlesi umûma hamledilecek olursa ikinci defa ayaklarını yıkamaya gerek duymazdı. Çünkü ayakların yıkanması da umum içerisinde yer alırdı. Bu (yorum) Buḥârî'nin tasarruflarına daha uygundur. Zira daha kapalı olana (أخفى), daha açık olandan (أجلى) fazla önem vermek Buḥârî'nin özelliklerindedir.”⁵⁷

İbn Receb ve İbn Ḥacer'in bâb başlığı ve hadis münasebetine yönelik yorumlarına bakıldığında İbn Receb daha tenkidçi bir tutum gösterirken, İbn Ḥacer'in, Buḥârî'nin meramının anlaşılması noktasında daha fazla çaba sarf ettiği görülmektedir.

Buḥârî'nin bâb başlıklarının değerlendirilmesi konusunda oldukça geniş bir çalışma yapan Zekeriyâ Kandehlevî (öl. 1402/1982), mezkûr bâb başlığı ile altında yer

⁵⁴ Buḥârî, “Gusûl”, 16.

⁵⁵ Müslim, “Hayz”, 317.

⁵⁶ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 1/286.

⁵⁷ İbn Ḥacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/650.

alan hadisin uyumu noktasında bazı görüşleri aktardıktan sonra kendi görüşünü Şu şekilde dile getirmiştir: “Beden yıkanırken genellikle el, avret mahallinin üzerinden geçirilir. Buĥârî bu terceme ile elin avret mahalline temasının abdesti bozmayaına işaret etmiştir.”⁵⁸

İbn Receb'in Buĥârî'ye yönelttiği tenkide dair bir başka rnek, “İmamın rk ve secdenin tam yapılmasıyla birlikte kıyâmi kısa tutması bâbı” Şeklinde açtığı baŐlıktır. Bu bâbın altında Eb Mes'd'dan aktarılan Şu rivayeti zikretmiştir:

Bir adam: “Ey Allah'ın Resl, falancanın bize uzun namaz kıldırmasından dolayı sabah namazından geri kalıyorum” dedi. (Eb Mes'd) “Reslullah'ı hiçbir vaazında o günkü kadar sinirli görmedim” (dedi). Sonra Allah Resl (s.a.s.) Şöyle buyurdu: “İçinizde nefret ettirenler vardır. Herhangi biriniz namaz kıldırarak olursa hafif tutsun. Çünkü cemâatin içinde zayıf, yaşlı ve ihtiyaç sahibi olanlar vardır.”⁵⁹

İbn Receb bu hadisten, imamın, cemâate uzun gelir endiŐesiyle namazı kısa tutması gerektiğinin anlaŐıldığını söylemektedir. Ayrıca imama namazı hafif tutma emrinin, mescidde namaz kıldırarak imamlara tevcih edildiğine dikkat çekmiştir.⁶⁰

İbn Receb'in eleştirdiği nokta ise Buĥârî'nin bâb başlığında değindiği; kıyâmi kısa tutup rk ve secdenin tam yapılması hususuna hadiste temas edilmemesidir. Öyleyse mezkr hadis ile bâb başlığı arasında tam bir uyumdan bahsedilemez. Müellife göre, Buĥârî'nin bâb başlığına uygunluğu daha açık olan bir hadis zikretmemesinin sebebi, Şartlarına uygun hadis bulamamasıdır.⁶¹

İbn Ĥacer konuyla alakalı değerlendirmesinde farklı bir ayrıntıya dikkat çekmektedir. Ona göre Buĥârî bu bâb baŐlıęıyla âdeti olduğu üzere bâbta zikrettiği hadisin farklı bir tarikine dikkat çekmiştir.⁶² Zira Eb Ya'lâ el- MevŐilî'nin (l. 307/919) *Müsned*'inde, Buĥârî'nin bâbta zikrettiği hadisin farklı bir tariki yer almaktadır. O rivayette göre namazı uzun tutan sahabî Übeyy b. Ka'b, uzun tutma sebebi ise kıraati uzun tutmasıdır.⁶³ İbn Ĥacer'in bu açıklaması, bâb ile hadis arasındaki uyumu göstermektedir. Zira Eb Ya'lâ'nın rivayetine göre, Reslullah'ın Übeyy b. Ka'b'a müdahalesi kıraat hususunda olmuş, rk ve secdeye müdahale etmemiştir. Buĥârî, muhtemelen Eb Ya'lâ'nın tercih ettiği rivayet lafzını Şartlarına uymadığı için almamıştır.

İbn Receb ve İbn Ĥacer'in değerlendirme metotlarındaki farklılık sonuca da yansımıştır. İbn Receb, bâb başlığı ile ilgili hadis arasında doğrudan bir bağlantı tespit edemediği için tenkid yönelmiŐken, İbn Ĥacer farklı bir tarikin yardımıyla bu uyumun yakalanabileceğini söylemiştir. Buĥârî'nin *Őaĥih*'indeki bazı uygulamaları, onun, Şartlarına uygunluk göstermeyen hadisi muallâk olarak zikrettiğini göstermektedir. Bu husustan yola çıkarak Buĥârî'nin Eb Ya'lâ'nın rivayetini muallâk olarak aktarmadığı için İbn Ĥacer'in yorumuna itiraz yöneltilmesi düŐünülebilir. Ancak bunun

⁵⁸ Kandehevî, *el-Ebvâb*, 2/619.

⁵⁹ Buĥârî, “*Ezân*”, 61.

⁶⁰ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 4/166.

⁶¹ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 4/167.

⁶² İbn Ĥacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/590.

⁶³ Eb Ya'lâ el-MevŐilî, *el-Müsned*, nşr. Ĥuseyin Süleym Esed (Dımaşk: Dâru'l-Me'mn, 1404/1984), 3/334.

her zaman için böyle olduğu söylenemez. Zira şartlarına uymamakla birlikte sıhhati-ne güvendiği hadislerin manalarını bâb başlığında verdiği hususunda hâkim bir kanaat vardır. Dolayısıyla şartlarına uymayan hadise yaklaşımı iki şekilde olmuştur. Birincisi bunu muallâk olarak zikretmesi; ikincisi ise hadisin anlamına bâb başlığında yer vermesi. İkisi birbirinin mübâyini sayılamaz.

İbn Receb'in bâb ile hadisi arasında uygunluk tespit edemediği için Buḥârî'ye tenkid yönelttiği bir başka örnek, “Yağmur damlaları sakalından aşağıya dökülünceye kadar yağmura tutulan kimse bâbî.” şeklinde açtığı bâbtır. Buḥârî bu bâb başlığının altında Hz. Enes'ten aktarılan şu hadise yer vermiştir:

“Allah Resûlü'nün (s.a.s.) zamanında insanlara kıtlık isabet etti. Resûlullah (s.a.s.) cuma günü minberde hutbe irad ederken bir bedevî kalkıp: “Ey Allah'ın Resûlü! Mallar helak oldu, çocuklar aç kaldı. Allah'a dua et de bize yağmur yağdırsın” dedi. Enes b. Mâlik dedi ki: “Resûlullah (s.a.s.) ellerini kaldırdı. Bu sırada gökyüzünde hiçbir bulut parçası yoktu” Enes b. Mâlik dedi ki: “Dağlar gibi bulutlar toplandı. Sonra Resûlullah (s.a.s.) minberindeyken yağmur damlalarının sakalından aşağıya döküldüğünü gördüm.” Enes b. Mâlik dedi ki: “O gün, bir sonraki gün, daha sonraki gün ve onu takip eden gün; nihayet diğer cumaya kadar hep yağmur yağdı. Ertesi Cuma yine aynı bedevî ya da başka birisi kalktı ve ‘Ey Allah'ın Resûlü! Binalar çöktü, mallar su altında kaldı. Bizim için Allah'a dua ediver’ dedi. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.s.) ellerini kaldırdı: ‘Ey Allah'ım etrafımıza yağdır üzerimize değil!’ diye dua etti. Enes b. Mâlik dedi ki: “Resûlullah (s.a.s.) eliyle semâdan nereye işaret ettiyse orası açıldı ve Medine üstü açık bir alan gibi oldu. Kanât vadisi bir ay boyunca aktı.” Enes b. Mâlik dedi ki: “Kim hangi taraftan geldiyse bol bol yağmur yağdığını söyledi.”⁶⁴

İbn Receb, bu hadisin bâb başlığında da zikredilen yağmur altında kalma konusunda delil olmasının tartışmaya açık olduğunu söylemiştir. Zira temattur kelimesi, yağmur talep eden kimsenin ya da başka birisinin, yağmur kendisine isabet edinceye kadar onun altında kalması demektir. Resûlullah'ın (s.a.s.) o gün yağmur kendisine isabet edinceye kadar minberinde kalmayı kastettiği bilinmemektedir. Belki sadece hutbeyi tamamlamak için minberde kalmıştır.⁶⁵ İbn Receb sözlerinin devamında istimtâr/yağmur altında kalmakla alakalı Buḥârî'nin şartına uymayan başka hadislerin bulunduğu dikkat çekmiştir.⁶⁶

İbn Hacer'in bu bâbı değerlendirmesi ise Buḥârî'nin kastını anlamaya yönelik olmuş ve herhangi bir tenkid tevcih etmemiştir. Ona göre Buḥârî'nin amacı, Resûlullah'ın (s.a.s.) sakallarından yağmur damlalarının dökülmesinin tevâfuken değil kasten olduğunu beyan etmektir. Bunun için Buḥârî temattara/yağmurun üzerine yağmasını kastetmek fiilini tercih etmiştir. Zira yağmurun altında kalması ihtiyarı ile olmasaydı, mescidin tavanı ilk aktığında minberden inerdi. Ancak o, yağmurun yağışı artıncaya kadar hutbesine devam etmiş ve yağmur suyu sakallarından dökülmüştür.⁶⁷

⁶⁴ Buḥârî, “İstiskâ”, 23.

⁶⁵ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 6/242.

⁶⁶ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 6/242.

⁶⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3/389.

İki Şârihin değerlendirmelerine bakıldığında İbn Ĥacer'in Buĥârî'yi anlama çabası dikkatten kaçmamaktadır. İbn Receb ise Resûlullah'ın (s.a.s.) minberde kalmaya devam etmesinin sebebinin hutbeyi tamamlama kastı olabileceği ihtimaline binaen Buĥârî'nin bâbta tercih ettiği "yağmurun üzerine isabet etmesini kastetmesi" eylemiyle bâbın hadisi arasındaki bağlantının açık olmadığı yönünde tenkidini beyan etmiştir.

İbn Receb'in işaret ettiği gibi "Resûlullah'ın (s.a.s.) hutbeyi tamamlamak için minberde kalmaya devam etmesi ihtimali yüksektir. Zira hadisin aktarımından anlaşılacaktır ki, bedevînin Resûlullah'tan (s.a.s.) dua istemesi hutbe esnasında olmuştur. Öyleyse Resûlullah (s.a.s.) hutbesini ikmal etmek için minberde kalmaya devam etmiştir.

Bâb başlığı ile altında yer alan hadisi arasında uyum olmadığı gerekçesiyle İbn Receb'in Buĥârî'ye yönelttiği tenkid örneklerinden bir diğeri "Bir sâ' ölçęi ve benzeri miktar su ile yıkanma" bâbı gösterilebilir. Buĥârî bu bâb başlığı altında üç hadisi aktarmıştır. İbn Receb'in uygunluk olmadığı gerekçesiyle eleştirdiği hadis Şudur: "Hz. Peygamber (s.a.s.) ve Meymûne aynı kaptan (beraber) yıkanıldılar."⁶⁸

İbn Receb yukarıdaki hadisin mezkûr bâbta zikredilmesine dair Şu değerlendirmede bulunmuştur: "Bu hadis, bu bâba girmez. Onun gireceği yer "Erkeğin karısıyla birlikte yıkanması" bâbıdır. Buĥârî geride bu Şekilde bir bâb açmış ve orada Hz. Âişe'den aktarılan iki hadisi ve Enes b. Mâlik'ten aktarılan hadisi rivayet etmiştir."⁶⁹

İbn Ĥacer'in bu konudaki değerlendirmesi ise Şöyle olmuştur: "Bazı Şârihler, Meymûne hadisinin içerisinde su kabının miktarı zikredilmediği için bâb başlığı ile arasında bir münasebet olmadığını iddia ettiler. Cevabı Şudur: Su kabının miktarı hususu başka bir öncülde öğrenilmektedir. O öncül ise Şâfi'nin birçok yerde belirttiği gibi sahâbenin su kaplarının küçük olmasıdır. Öyleyse bu hadis, bâb baŐlığındaki "ve benzeri" sözünün altına girer. Ya da bu hadisteki mutlak ifade Hz. Âişe hadisindeki "farak"⁷⁰ lafzıyla yapılan takyîde hamledilir. Çünkü her ikisi de Hz. Peygamber'in eŐidir ve onunla yıkanmışlardır. Böylece her birinin (Hz. Âişe ve Hz. Meymûne) payı bir sâ'dan fazla olur. Sonuç olarak hadis, bâb başlığı altına (hadislerin birbirine) yaklaŐtırılması suretiyle girer."⁷¹

Bu örnekte de İbn Ĥacer'in bâb başlığı ile hadisi arasındaki uyumu tespit etme çabası gözden kaçmamaktadır. Ayrıca burada dikkat çeken önemli bir diğer husus, İbn Ĥacer'in eleştirisine "Bazı Şârihler" diyerek başlamasıdır. Zira yaptığımız tarama sonucunda İbn Ĥacer'den önce yazılmış Buĥârî Şerhleri içerisinde İbn Receb'ten başka bu eleştiriye yönelten olmamıştır. Muhtemelen İbn Ĥacer'in göndermede bulunduğu Şârih İbn Receb'tir.

Buĥârî'nin önemli Şârihlerinden Aynî de (öl. 855/1451) yukarıdaki hadisin bâb başlığına mutabakatının açık olmadığını belirtmiştir. "Bazıları da bu hadisi Şu Şekilde

⁶⁸ Buĥârî, "Gusûl", 3.

⁶⁹ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 1/239.

⁷⁰ İbn Ĥacer'in işaret ettiği hadis Şudur: Urve'den rivayet edildiğine göre Hz. Âişe Şöyle demiştir: "Hz. Peygamber (s.a.s.) ile ben ve farak denilen bir kadehten (beraber) yıkanırđk. Buĥârî, "Gusûl", 2.

⁷¹ İbn Ĥacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/623.

tevcih etmiştir” diyerek İbn Ḥacer’in tevcihini gündeme getiren Aynî, onu ağır bir dille eleştirmiştir. Zira Aynî’ye göre hadisten anlaşılan husus, erkek ile kadının aynı kaptan beraber yıkanmasının caiz olması olup, hadiste yıkanılan su miktarına değinilmemektedir. Hâlbuki bâb, su miktarı ile alakalıdır. Bu durumda hadis ile bâb başlığı arasında mutabakat bulunmamaktadır.⁷² Sözlerinin devamında İbn Ḥacer’in zikrettiği, Hz. Âişe ve Hz. Meymûne’nin Allah Resûlü’nün eşleri olmaları hasebiyle onunla yıkanmış olabileceği, dolayısıyla Meymûne hadisindeki mutlak ifadenin Âişe hadisiyle takyîd edilebileceği yorumuna da temas etmiştir. Aynî bu yorumu “usûlden hiçbir bilgisi olmayan kimsenin sözü” olarak nitelendirmiştir. Zira ona göre Hz. Âişe ve Hz. Meymûne’nin Allah Resûlü’nün (s.a.s.) eşi olması, mutlakın mukayyede hamlini gerektirecek bir husus değildir. Ayrıca asıl olan, mutlak ifadenin itlâkı üzere, mukayyed ifadenin de takyîdi üzere anlaşılması olmalıdır.⁷³

Bâb başlığı ile ilgili hadis arasındaki uyumun tespit edilememesi, haddizatında hadisle bâb başlığı arasında kesin bir uyumsuzluk olduğu anlamı taşımamaktadır. Bu noktada Buḥârî’ye yöneltilen tenkidlerin temelinde şârihlerin bâb ile hadisi arasındaki uyumu tespit edememesi yer almaktadır. Öyleyse ortada hadise ve o hadisin yer aldığı bâb başlığına dair yorum farklılığı var demektir. Bu durumda, uyumsuzluktan bahsetmek Buḥârî’yi ilzam etmek anlamına gelmeyip şârihin kendi penceresinden meseleyi ele alıp yorumlaması anlamı taşımaktadır.

4. Buḥârî’nin Fikhî İstinbâtını Tenkid Etmesi

Buḥârî’nin *el-Câmi’u’s-şâhih*’i telif etmesindeki temel gayesi hiç şüphesiz sahih hadislerin bir kısmını toplamaktır. Bununla birlikte o, eserine fikhî görüşlerini de yansıtmıştır. İbn Ḥacer’in bu konudaki tespiti şöyledir: “Buḥârî, *Sahiḥ*’inin fikhî faydalar ve hikmetli nükteler içermesini istedi ve kendi anlayışıyla hadis metinlerinden birçok manalar çıkartıp uygunluğuna göre kitabın bâblarına dağıttı.”⁷⁴ İbnü’l-Mülakkîn (öl. 804/1401) ise şöyle der: “Buḥârî, bir hadisi farklı bâblarda tekrar etmeyi çok yapmıştır. Bunun faydası; hadisin inceliklerini ortaya çıkartmak, nüktelerini ve usûl, furû, zühd, âdâb, emsâl ve diğer ilim dallarından ihtiva ettiği incelikleri istinbât etmektir. İşte bu, Buḥârî’nin *Şâhih*’indeki amacıdır. Yoksa onun amacı sadece hadis ile yetinip fazlaca metin aktarmak değildir.”⁷⁵

el-Câmi’u’s-şâhih’teki bu incelik şârihlerin de üzerinde önemle durduğu konulardan olmuştur. Bazen Buḥârî’nin istinbâtlarını yerinde bulurlarken bazen ona eleştiriler yöneltilmişlerdir. İbn Receb de İmam Buḥârî’nin yaptığı bazı fikhî istinbâtlara tenkid yöneltmiştir. Örneğin, Ebû Hureyre’nin rivayet ettiği, “Beş vakit namazın

⁷² Bedreddîn el-Aynî, *Umdetü’l-kârî fi şerhi Şâhihi’l-Buḥârî* (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1422/2001), 3/296.

⁷³ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 3/296.

⁷⁴ İbn Ḥacer el-Askalânî, *Hedyü’s-sârî*, nşr. Nazar Muḥammed el-Fârâyâbî (Riyad: Dâru Taybe, 1432/2011), 1/11.

⁷⁵ Ömer b. Alf İbnü’l-Mülakkîn, *Şevâhidü’t-tavzîh fi şerhi’l-Câmi’i’s-şâhih* (Dımaşk: Dâru’n-Nevâdir, 1429/2008), 2/80.

günahlara keffâret olması” şeklinde açılan bâbın altına yer alan hadiste Resûlullah (s.a.s.) ashâba hitaben şöyle buyurmuştur:

أرأيتم لو أن نهرا بباب أحدكم يغتسل فيه كل يوم خمسا ما تقول ذلك بيبقي من درنه شيئا قال فذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله به الخطايا

“Ne dersiniz? Sizden birinin kapısının önünde nehir olsa, o nehirden günde beş defa yıkansa, kirinden bir şey bırakır mı?” Sahâbîler: “O kimsenin kirinden bir şey bırakmaz.” dediler. Resûlullah (s.a.s.): “Beş vakit namaz aynı bunun gibidir. Allah beş vakit namazla günahları temizler.” buyurdu.⁷⁶

İbn Receb, Buĥârî'nin, “Sizden birinin kapısının önünde” ifadesinden hareketle namazların günahlara keffâret olması için cemaatle kılınmasının şart olmadığı görüşünde olduğunu tespit etmiştir. Buĥârî'ye göre namazını evde kılan kimse, evinin önünde kılmış gibidir.⁷⁷ Yani hadisin ifadesiyle evinin önündeki nehirden yıkanmış ve temizlenmiş olur.

İbn Receb, Buĥârî'nin bu istinbâtına şu şekilde itiraz etmiştir: “Eğer namazları evde kılmak günahlara keffâret olsaydı nehrin evin içinde olması gerekirdi. Resûlullah'ın (s.a.s.) nehrin kapının önünde olduğunu söylemesi, onun evin dışında olduğunu göstermektedir. Bu durum mescid yakın bile olsa namazların mescidde kılınması gerektiğine işarettir. Ayrıca Ebû Sa'îd'in rivayet ettiği hadiste nehrin ev ile iş yeri arasında olduğu söylenmiştir.”⁷⁸

İbn Hacer'in değerlendirmesi daha çok bu bâb başlığı ile önceki bâb başlığı arasındaki farkı ortaya koymaya yönelik olmuştur. Ona göre “Beş vakit namazın günahlara keffâret olması” bâbı, bir önceki “Vaktinde kılınan namazın fazileti” bâbından daha hususîdir.⁷⁹ İbn Hacer'in bu ifadesinden anlaşılan önceki bâbı beş vakit namaza da diğer namazlara da teşmil ediyor olmasıdır.

Kandehlevî, incelediğimiz bâb başlığı ve Buĥârî'nin ondan çıkartılan fikhî istinbâtı ortaya koyma sadedinde İbn Receb ile benzer bir tespitte bulunmuştur. Zira ona göre de Buĥârî'nin burada işaret ettiği husus, farz namazın ister cemaatle ister yalnız başına kılınan günahlara keffâret olmasıdır.⁸⁰

Anlaşılan İbn Receb, nehrin kişinin kapısının önünde olması kaydından hareketle bir kimsenin hadiste işaret edilen müjdeye nail olabilmesi için evinden dışarı çıkıp mescide gitmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır. İbn Receb'in Buĥârî'nin bu istinbâtına yapmış olduğu itirazda mezhebî kabulün etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Ĥanbelî mezhebinde namazların cemaatle eda edilmesi vaciptir.⁸¹

Konuyla alakalı bir başka örnek imama rükûda yetişen kimsenin o rek'ata yetişmiş sayılıp sayılmayacağı konusudur. “Safın gerisinde rükû ederse...” bâbında yer alan hadiste Ebû Bekre'nin aktardığına göre o, namaza Resûlullah (s.a.s.) rükûda iken

⁷⁶ Buĥârî, “Mevâkîf”, 6.

⁷⁷ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 3/42.

⁷⁸ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 3/43.

⁷⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/286.

⁸⁰ Kandehlevî, *el-Ebvâb*, 2/796.

⁸¹ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muĥnî* (Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1378/1968), 2/130.

yetmiş ve safa girmeden rükû yapmıştır. Bu durumu Resûlullah'a (s.a.s.) anlatınca, Allah Resûlu (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Allah hırsını artırsın, bir daha yapma!"⁸²

İbn Receb, bu hadisten yola çıkarak imama rükûda yetişen kimsenin o rekâta yetişmiş sayılacağını söyler ve âlimlerin birçoğunun bu kanaatte olduğunu belirtir. Ardından İshâk b. Râhûye'nin (öl. 238/853) bu konuda icmâ olduğunu belirttiğini, Ahmed b. Hanbel'in ise "Ehl-i İslâm'dan kimsenin bu meselede muhalefet etmedi" dediğini aktarır.⁸³ İbn Receb'in bu nakillerle amacı, âlimlerin birçoğunun bu meselede hemfikir olduğunu vurgulamak olup, hakikaten bir icmâ olduğunu söylemek değildir. Zira Buḥârî ve hocası Alî b. Medî'nin (öl. 234/848) imama rükûda yetişen kimseyi o rek'ata yetişmemiş saymaları, bu konuda icmâ olmadığını göstermektedir. Bu iki İslâm âlimine göre imama rükûda yetişen kimse, imamla birlikte kıyam edemeyip, Fâtiha Sûresi'ni okuyamadığı için o rek'ata yetişmemiş sayılmaktadır. Buḥârî'nin Alî b. Medî'n'den aktardığına göre, bir kimsenin rükûya yetişmesiyle o rekâta yetişmiş sayılması görüşü, sahabeden imamın arkasında kıraat yapmanın vacip olmadığını düşünenlerin görüşüdür. Ebû Hureyre gibi imamın arkasındaki cemaatin de kıraat yapmasının vacip olduğunu düşünenlere göre kişi, rükûya yetişmekle o rek'ata yetişmiş sayılmamaktadır. Çünkü Ebû Hureyre imama uyan kimseye "Kıraati içinden oku" ve "Rükûya yetişmekle rek'ata yetişilmez." demiştir.⁸⁴ Ayrıca Buḥârî, görüşünü teyit etmek için *el-Kırâ'a halfe'l-imam* isimli eserinde Ebû Hureyre'den şu nakilde bulunmuştur: "(Rekâta yetişmiş olmak için) İmama rükû etmeden kıyamda yetişmen gerekir."⁸⁵

İbn Receb, Buḥârî'nin Ebû Bekre'den aktarılan hadise iki şekilde cevap verdiğini belirtmiş ve bu cevapları tenkid etmiştir. Buḥârî'nin birinci cevabı şudur: Ebû Bekre'nin, Resûlullah'ı (s.a.s.) rükûda iken yetiştiği rek'atı dikkate aldığına dair açık bir şey yoktur. İbn Receb bu cevabın geçersizliğinin açık olduğunu, zira Ebû Bekre'nin safa girmeden rükûya yetişmek için gösterdiği çabanın, ancak o rekâta yetişmek için olduğunu söylemiştir.⁸⁶

Buḥârî'nin ikinci cevabı ise şudur: Resûlullah (s.a.s.), Ebû Bekre'yi yapmış olduğu şeyi tekrarlamaması için uyarmıştır. İbn Receb'in bu cevaba tenkidi ise şöyle olmuştur: "Resûlullah (s.a.s.), Ebû Bekre'yi namaza hızlı bir şekilde gelmekten yasaklamıştır."⁸⁷ Nitekim bir başka hadiste şöyle buyrulmuştur: "Namaza koşarak gelmeyin."⁸⁸ İbn Receb'e göre Buḥârî'nin bu görüşe sahip olmasındaki etken, Kûfeliler'in Fâtiha Sûresi okunmadan kılınan namazın hem imam hem de cemaat için sahih olacağı noktasındaki görüşüne şiddetli bir şekilde karşı çıkıyor olmasıdır.⁸⁹

⁸² Buḥârî, "Ezân", 114.

⁸³ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 5/6.

⁸⁴ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 5/7.

⁸⁵ Muḥammed b. İsmâ'il el-Buḥârî, *Kitâbü'l-Kırâ'ati halfe'l-imâm*, nşr. Faḍlu'r-Rahmân es-Sevrî - Muḥammed Atâullâh Ḥanîf (Pakistan: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1400/1980), 36.

⁸⁶ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 5/9.

⁸⁷ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 5/9.

⁸⁸ Müslim, "Mesâcid", 602.

⁸⁹ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 5/9.

Bu örnekler İbn Receb'in deliller çerçevesinde Buĥârî'ye haklı itirazlar yönelttiğini göstermektedir. Özellikle ikinci örnekte Buĥârî'nin görüşüne gerekçe olarak Kûfelilere karşı takındığı menfî tavrın etkili olduğunu belirtmesi önemli bir tespittir.

Keşmîrî (öl 1352/1933) *Feyzü'l-bârî* isimli Buĥârî şerhinde İbn Receb'in dikkat çektiği hususa değinmiştir. Ona göre de Buĥârî'nin yukarıdaki hadisi "Safın gerisinde rükû ederse..." şeklinde belirlediği bâbın altında almasındaki kastı, bu durumda kılınan namazın geçerli olmayacağına işaret etmektir. Çünkü Buĥârî'ye göre rükûa yetişen kimse, o rek'ata yetişmemiş sayılmaktadır. Keşmîrî, bu istinbâtı selefin birçoğunun benimsediği görüşe ters olmakla nitelendirmiştir.⁹⁰

İbn Receb'in Buĥârî'nin istinbâtına yönelik tevcih ettiği tenkidlere bir başka örnek, Hz. Âişe'den aktarılan şu hadistir:

وكننت أنا ممن أهل بعمرة فأدركني يوم عرفة وأنا حائض فشكوت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال

دعي عمرتك وانقضي رأسك وامتشطي وأهلي بحج

"Ben umre niyetiyle ihrama girenlerdendim. Arefe günü geldiğinde hayızlı halde idim. Durumumu Resûlullah'a (s.a.s.) söyledim. 'Umreni bırak, saçını çöz, tara ve hac niyetiyle ihrama gir.' buyurdu."⁹¹

Hemen belirtelim ki, Buĥârî, bu hadisi Kitâbu'l-ĥayz'ın on beş ve on altıncı bâblarında zikretmiştir. İbn Receb, Buĥârî'nin bu hadisten iki hüküm istinbât ettiğini ve bu istinbâtları doğrultusunda iki ayrı bâb açtığını belirtmiştir. Buĥârî'nin ilk istinbâtı, kadının guslederken saçlarını taraması, diğeri ise hayızdan temizlendiği için guslederken saçlarını çözmesidir. Ancak bu iki istinbât da İbn Receb'e göre isabetli değildir. Çünkü Hz. Âişe'nin Resûlullah'ın emriyle gusletmesi hayızdan temizlendiği için değildir. Aksine guslederken hayızı devam etmektedir. Zira Hz. Âişe'nin hayızı bitmiş olsaydı, umresinin tavafını yapardı. Hâlbuki o bunu sormaya ihtiyaç duymamıştır. Resûlullah (s.a.s.), ona hayızlı iken yıkanmasını ve hac niyetiyle ihrama girmesini emretmiştir. Öyleyse Hz. Âişe bu guslü, ihrama gireceği için almıştır. Nitekim Resûlullah (s.a.s.), Esmâ bint Umeys'e de Zü'l-huleyfe'de doğum yapıp nifas olduğunda yıkanıp ihrama girmesini emretmiştir.⁹²

Kirmânî, Buĥârî'nin bâb başlığına yansıttığı fikhî çıkarım ile bâb altında zikrettiği hadis arasında münasebet olmadığı noktasındaki eleştiriyi gündeme getirip şu şekilde cevaplandırmıştır: "Saç tarama emri hayız guslünden dolayı olmadığı halde, nasıl olur da Buĥârî bu şekilde bâb başlığı belirlemiştir? dersin şöyle derim: Hac için ihrama girmek, ihram gusülüne işaret etmektedir. Zira ihrama girmek için gusletmek sünnettir. Mademki ihram gusülü alırken saçların taranması sünnettir, hayız gusülü sırasında saçların taranması daha önceliklidir. Zira saçların taranmasından kasıt temizliktir. Bu temizlik, ağır bir necaset olan hayız kanının giderilmesi esnasında daha önemlidir. Ya da nafil bir gusül sırasında (ihram gusülü) sünnetse, farz olan gusül sırasında (hayız gusülü) daha önceliklidir."⁹³

⁹⁰ Muĥammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî 'alâ Şaĥîhi'l-Buĥârî*, nşr. Muĥammed Bedir (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/328.

⁹¹ Buĥârî, "Ĥayz", 16.

⁹² İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 1/413.

⁹³ Kirmânî, *el-Kevâikib*, 3/183.

Son örnek bize İbn Receb'in Buḥârî'nin fikhî istinbâtına yönelttiği tenkidde daha lafızcı olduğunu göstermektedir. Zira o, Buḥârî'nin fikhî çıkarımının hadisin metninden doğrudan anlaşılmadığını düşündüğü için tenkid yöneltmiştir. Bununla birlikte Kirmânî, Buḥârî'nin istinbâtını tespitite lafza bağlı kalmamış, ibarenin delaletinden de yardım alarak onun fikhî istinbâtını anlamaya çalışmıştır.

Sonuç

Çalışmamızda İbn Receb el-Ḥanbelî'nin *Fethu'l-Bârî* isimli Buḥârî şerhinde Buḥârî'ye yönelttiği bazı eleştirileri ele aldık. Onun eleştirilerini dört başlıkta inceledik. Bu eleştirilerden vehim konusu, haddi zatında doğrudan hadisin sıhhatine etki edebilecek konulardır. Ancak zikrettiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere vehim konusunda İbn Receb'in yaptığı eleştiriler Buḥârî'nin rivayetinin sıhhatini zedeleyici tenkidler olarak görülmemektedir. Zira vehime dair her iki örnekte de senedin baş kısmında yer alan sahabî noktasındaki ihtilaf üzerinde durulmaktadır. Hadisi Allah Resûlü'nden (s.a.s.) aktaran sahabînin kim noktasında ihtilaf edilmesi, hatta isminin dahi açıkça zikredilmemesi birçok âlime göre hadisin sıhhatini olumsuz etkileyecek bir durum olarak görülmemektedir.

İdrâc konusuyla alakalı aktarılan örneklerin tamamında Buḥârî, müdrec eleştirisine konu olan hadisi *Sahîh*'inin içerisinde bir de müdrec kısım olmaksızın rivayet etmesinden anlaşılmaktadır ki o söz konusu hadisteki müdrec kısmın farkındadır ve o kısmın sıhhati noktasında bir endişe taşımamaktadır.

Bâb başlığı ve bâb altında yer alan hadisin uyumu konusuna bakıldığında ise İbn Receb'in bu konuda da tenkidçi bir tavır sergilediği görülmektedir. O, Buḥârî'nin bâb başlığında kullandığı ifadelerle altında yer verdiği hadis arasında doğrudan bir uyumu aramış ve bu uyumu tespit edemediğinde ise tenkid yöneltmiştir. Bu konuda Kirmânî ve İbn Ḥacer gibi şârihlerin tavrı ise daha çok Buḥârî'yi anlamaya ve muhtemel tenkidleri savunmaya yönelik olmuştur.

Çalışmamızda son olarak ele aldığımız Buḥârî'nin fikhî istinbâtlarına İbn Receb'in yönelttiği tenkidlere bakıldığında, bu konuda da bâb başlığı konusunda takındığı tavra benzer bir tavır sergilediğini görülmektedir. Zira bu konuda da Buḥârî'nin istinbâtına yaklaşımı yine lafız merkezli olmuş; hadis metni ile istinbât arasında görünürde bir irtibat bulunmadığı zaman tenkid yöneltmiştir. Namazların günahlara keffâret olması ile alakalı meselede ise İbn Receb'in Buḥârî'ye yönelttiği tenkide mezhebî kabulünün etkili olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*. nşr. Şu'ayb el-Arnâvût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Aynî, Bedreddîn. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Bilen, Mehmet. *İbn Ḥacer'in Buḥârî Savunusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

- Buĥârî, Muĥammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muĥtasar min umûri Resûlillâh şal-lallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve evyâmih.* nşr. Muĥammed Züheyr b. Nâşir en-Nâşir. 9 Cilt. Cidde: Dâru Tavkî'n-Necât, 1421/2001.
- Buĥârî, Muĥammed b. İsmâ'îl. *Kitâbü'l-Ķırâ'ati ĥalfe'l-imâm.* nşr. Fağlu'r-Rahmân es-Sevrî ve Muĥammed Atâüllâh Ĥanîf. Pakistan: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1400/1980.
- Burhâneddîn, İbn Müfliĥ. *el-Maĥşadü'l-erşed fi zikri aşĥâbi'l-İmâm) Aĥmed.* nşr. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990.
- Dâreĥutnî. *el-İlelü'l-vâride fi'l-eĥâđîsi'nebeviyye.* nşr. Maĥfûzu'r-Rahmân Zeynullah es-Selefi vd. 15 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen.* nşr. Ammâr et-Tayyâr ve İzeddîn Dallî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017.
- Dayhan, Ahmet Tahir. *Buĥârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkidler.* İzmir: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Dihlevî, Şâh Velîyullah. *Şerĥu terâcimi ebvâbi Şahîhi'l-Buĥârî.* Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1420/1999.
- Doğanay, Süleyman. "Bid'atçılıkla Tenkid Edilen Buĥârî Râvileri". *Bilimname* 28 (2015), 27-54.
- Ebû Ya 'lâ el-Mevsilî. *el-Müsned.* nşr. Ĥüseyn Süleym Esed. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1984.
- Erman, Uğur. *Buĥârî'nin Bâb Başıĥı-Hadis Uyumu Metodolojisi -Muĥammed Zekerîyyâ B. Yahyâ el-Kâdehlevî Örneği.* Ankara: Fecr, 2020.
- Şevkânî. *el-Bedrü't-ĥâlî' bi-meĥâsini men ba'de'l-ĥarnî's-sâbi.* 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Hatipoğlu, Mehmed Said. "Müslüman Âlimlerin Buĥârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri". *İslâmî Araştırmalar* 10/1-3 (1997), 1-14.
- İbn Dakîķi'l-İd. *el-İktirâĥ fi beyâni'l-işlâĥ.* nşr. Kaĥtân Abdurrahîm ed-Dürîyy. Ürdün: Dâru'l-Ulûm, 2008/1429.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Muşannef.* nşr. Kemâl Yûsuf el-Ĥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1408/1988.
- İbn Fehd, Takîyyüddin. *Laĥzü'l-elĥâz bi-zeyli ĥabakâti'l-huffâz.* Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1408/1998.
- İbn Ĥacer el-Asĥalânî. *Fetĥu'l-Bârî bi-şerĥi Şahîhi'l-Buĥârî.* nşr. Nazar Muĥammed el-Fârayâbî. 17 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1431/2010.
- İbn Ĥacer el-Asĥalânî. *Hedyü's-sârî.* nşr. Nazar Muĥammed el-Fârayâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1432/2011.
- İbn Ĥacer el-Asĥalânî. *İnbâ'ü'l-ĥumr bi-ebnâ'i'l-umr.* nşr. Ĥasan Ĥabşî. 4 Cilt. Mısır: el-Meclisü'l-A'lä li's-Şu'ni'l-İslâmiyye, 1388/1969.
- İbn Kudâme, Muvaĥĥaddin. *el-Muĥnî.* 10 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1378/1968.
- İbn Mâce. *Sünen.* nşr. Yâsir Ĥasan v.d. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab.* 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1994.
- İbn Receb el-Ĥanbelî. *eż-Zeyl 'alâ Ĥabakâti'l-Ĥanâbile,* nşr. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005.
- İbn Receb el-Ĥanbelî. *Fetĥu'l-Bârî fi Şahîhi'l-Buĥârî.* nşr. Ebû Muâz Ĥârik b. Avadullah b. Muĥammed. 7 Cilt. Riyad: Dâru İbn Cevzî, 1430/2009.
- İbn Şalâĥ eş-Şehrezürî. *Şiyânetü Şahîhi Müslim mine'l-iĥlâli (ĥaleli) ve'l-ĥalaĥ ve ĥimâyetühü mine'l-işkâti ve's-saĥaĥ.* nşr. Muvaĥĥik Abdullah Abdülĥadir. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1987.
- İbnü'l-Mibred. *el-Cevherü'l-münâddad fi ĥabakâti müte'ahĥîrî aşĥâbi Aĥmed.* nşr. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1420/2000.

- İbnü'l-Müneyyir, Aḥmed b. Muḥammed. *el-Mütevârî 'alâ terâcimi ebvâbi'l-Buḥârî*. nşr. Şalâhuddîn Makbûl Aḥmed. Kuveyt: Mektebetü'l-Muallâ, 1431/2010.
- Kallek, Cengiz. "İbn Receb", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 20/243-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kandehlevî, Muḥammed Zekerriyyâ. *el-Ebvâb ve't-terâcim li Şaḥîhi'l-Buḥârî*. nşr. Veliyyüddîn en-Nedvî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1403/1983.
- Keşnîrî, Muḥammed Enver Şâh Hüseyinî. *Feyzü'l-bârî 'alâ Şaḥîhi'l-Buḥârî*. nşr. Muḥammed Bedir. 6 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvaḥḩa*. nşr. Külâl Ḥasan Ali. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1440/2019.
- Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *el-Müsned*. Muḥammed Âbid es-Sindî tertibi. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1370/1951.
- Müslim b. el-Ḥaccâc. *el-Câmi'ü's-şâḥîḩ*. 8 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1433/2013.
- Ömer b. Alî İbnü'l-Mülaḩḩin. *Şevâhidü't-tavzîḩ fi şerḩi'l-Câmi'î's-şâḥîḩ*. 36 Cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.
- Polat, Selahattin. "Buhari'nin Sahih'ine Yapılan Bazı Tenkidlerin Değerlendirilmesi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 237-255.
- Sofuoğlu, Cemal. "Muḥammed Sadık Necmi'nin Buḥârî'ye Yönelttiği Bazı Tenkidler". *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1989), 89-94.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *Ṭabakâtü'l-ḩuffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402/1982.
- Şemseddîn el-Kirmânî. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerḩi Şaḥîhi'l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1401/1981.
- Şemseddin, İbn Nâsıreddîn. *er-Reddü'l-vâfir*. nşr. Zehîr eş-Şâvîr. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1392/1973.
- Tirmizî, Muḥammed b. İsâ. *es-Sünen*. nşr. Yâsir Hasan v.d.. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015.
- Toksarı, Ali. "Sahihu'l-Buhari'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Teracimu Sahihi'l-Buhari)". *Büyük Türk İslâm Bilgini Buḥârî-Uluslararası Sempozyum-*. 110-111. Kayseri: Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1987.

İslâm Tarihi Kaynaklarında Hac (Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn Dönemleri)

Mustafa Necati Barış

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (ROR ID: 05mskc574)

İslami İlimler Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı

Assoc.Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University

Faculty of Islamic Sciences, Department of Siyar al-Nabi and Islamic History

Ankara/Turkey

mnecatibaris@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-5727-1715

Hajj in Islamic History Sources (Periods of the Prophet Muhammad and the Rightly-Guided Caliphs)

Abstract

In religion, prayers take second place after the principles of belief that constitute the essence, because praying is the aspect of religion reflected in practical life. When we look at the first years of the history of Islam, it is seen that every pray has its history, from being obligatory to its application. In this sense, hajj has a history dating back to Prophet Adam, according to some narrations in Islamic sources. However, the origins of almost all of the sacred places, especially the Kaaba, and the worship practices during the hajj, are based on Prophet Ibrahim and his son Prophet Ismail. However, it is a known fact that the hajj practices in question were subjected to many changes or distortions in the process from Prophet Ismail to Prophet Muhammad, and it was amended back to its correct form in the course of the Tawhid religion with the practices of Prophet Muhammad during the Hajj Al-Wadâ. Again, in the context of the political and institutional dimension of the hajj, the practices in the period of the Rightly-Guided Caliphs are also quite remarkable. In this study, it will be tried to deal with the religious, political and institutional aspects of how the hajj was restored to its essence and made legitimate with Islam in due course of the hajj of Prophet Muhammad and the Rightly-Guided Caliphs in the light of early Islamic history narratives. In this context, firstly, the hajj prayers that took place during the period of Prophet Muhammad, the first of which were directed by

Bu makale, "Uluslararası Değişen ve Gelişen Şartlar Bağlamında Hac Sempozyumu"nda sunulan "Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn Dönemlerinde Hac İbadeti" adlı tebliğin içeriği ve kaynakları zenginleştirilerek yayına hazırlanmış halidir. / This article is a version of the paper titled "Hajj in the Prophet Muhammad and the Rightly-Guided Caliphs Periods" presented at the "International Hajj Symposium in the Context of Changing and Developing Conditions", enriched with content and resources.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

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 (**Mustafa Necati Barış**).

Geliş/Received: 01 Nisan/April 2021 | **Kabul/Accepted:** 15 Mayıs/May 2021 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2021

Atıf/Cite as: Mustafa Necati Barış, "İslâm Tarihi Kaynaklarında Hac (Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn Dönemleri) = Hajj in Islamic History Sources (Periods of the Prophet Muhammad and the Rightly-Guided Caliphs)", *Eskiyei* 44 (Eylül/September 2021), 549-568. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.908165>

CC BY-NC 4.0 | *This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License*

‘Attâb b. Asîd, the second by Abû Bakr, and the last by Prophet Muhammad himself will be discussed. In line with the narrations regarding these hajj prayers, questions such as when it is obligatory for the worship in question, whether Prophet Muhammad or other Muslims performed hajj according to the polytheistic customs before the hajj was obligated, when the hajj institution/organization came into existence and who was the first Amîr al-hajj the answer, will be sought. Then, the different practices occurred during the hajj prayers such as citizens’ claiming the rights, questioning the governors and who will be the Amîr al-hajj since the period of the Rightly-Guided Caliphs will be examined in detail, and as a conclusion, besides the change and transformation that the hajj went through during the periods of Prophet Muhammad and the Rightly-Guided Caliphs it will be made to shed light on the religious, political and institutional aspects of the hajj. In addition, since it would go beyond the limits of such a study, the subject of hajj prayer after Prophet Ibrahim and Prophet Ismail, or the hajj during the period of Jâhiliyya, will not be examined, only some changes during the conversion of the prayer to the religion of Islam or the belief of Tawhid will be assessed without going into details. Similarly, ‘umra travels that took place during the Prophet Muhammad or Rightly-Guided Caliphs will not be included, but will only be pointed out when it comes to their importance.

Keywords

Islamic History, Prayer, Hajj, Prophet Muhammad, Rightly-Guided Caliphs

İslâm Tarihi Kaynaklarında Hac (Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn Dönemleri)

Öz

Dinde, özü teşkil eden inanç esaslarından sonra ikinci sırayı ibadetler almaktadır. Zira ibadetler dinin pratik hayata yansıyan yönüdür. İslâm tarihinin ilk yıllarına bakıldığında farz oluşundan uygulanma biçimlerine varıncaya kadar her ibadetin kendine özgü bir tarihi olduğu görülmektedir. Bu anlamda hac ibadeti İslâmî kaynaklarda yer alan bazı rivayetlere göre Hz. Âdem’e kadar uzanan bir geçmişe sahiptir. Ancak başta Kâbe olmak üzere söz konusu ibadetin ifa edildiği tüm kutsal mekânların ve bu ibadeti oluşturan uygulamaların neredeyse tamamının kökenleri Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail’e dayanmaktadır. Bununla birlikte söz konusu ibadetin Hz. İsmail’den Hz. Muhammed’e geçen süreçte birçok değişikliğe yahut tahrife maruz kaldığı ve Hz. Peygamber’in Vedâ haccındaki uygulamaları sayesinde tevhid inancına uygun olarak yeniden özüne tahvil edildiği bilinen bir gerçektir. Yine haccın siyasi ve kurumsal boyutu bağlamında Hulefâ-yi Râşidîndönemindeki uygulamalar da oldukça dikkat çekicidir. Bu çalışmada daha çok erken dönem İslâm tarihi kaynaklarında yer alan rivayetlerden hareket ederek Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerindeki hac ile ilgili uygulamalar sayesinde söz konusu ibadetin nasıl özüne döndürülerek İslâm’a uygun bir hale getirildiği hususu dinî, siyasi ve kurumsal yönleriyle ele alınmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda öncelikli olarak Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen ve ilkinde Attâb b. Esîd’in, ikincisine Hz. Ebû Bekir’in ve sonuncusuna da bizzat Allah Resûlû’nün önderlik ettiği hac ibadetleri ele alınacak ve bu hac ibadetleri ile ilgili rivayetler doğrultusunda söz konusu ibadet ile ilgili ne zaman farz kılındığı, Hz. Peygamber’in ya da diğer Müslümanların hac farz kılınmadan önce müşrik adetlerine göre hac yapıp yapmadıkları, hac emîrliği müessesesinin ne zaman ortaya çıktığı ve ilk hac emirinin kim olduğu gibi sorulara cevap aranacaktır. Daha sonra vatandaşın hak talebinde bulunması, valilerin hesaba çekilmesi ve hac emîrliği görevini kimin yapacağı gibi Hulefâ-yi Râşidîn döneminde gerçekleşen hac ibadetleri sırasındaki farklı uygulamalar da ayrıntılı bir şekilde incelenecek vesonuç itibarıyla hac ibadetinin Hz. Peygamber ile Hulefâ-yi Râşidîn dönemle-

rinde geçirdiği değişim ve dönüşüm yanında dini, siyasi ve kurumsal yönlerine ışık tutulmaya çalışılacaktır. Ayrıca böyle bir çalışmanın sınırını aşacağından Hz. İbrahim ve Hz. İsmail sonrası hac ibadeti yahut câhiliye dönemi hacı konusuna girilmeyecek sadece söz konusu ibadetin İslâm dinine ya da tevhid inancına uygun hale getirilmesi sırasındaki bazı değişikliklere ayrıntılarına girilmeksizin değinilecektir. Benzer şekilde Hz. Peygamber veya Hulefâ-yi Râşidîn döneminde gerçekleşen umre seyahatlerine de yer verilmeyecek yalnızca önemine binaen yeri geldiğinde işaret edilip geçilecektir.

Anahtar Kelimeler

İslâm Tarihi, İbadet, Hac, Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn

Giriş

Kutsal zamanlara ve mekânlara olan inanç tarih boyunca hemen hemen bütün dinlerde mevcut olmuştur. Bu inancın temelinde ise yüce yaratıcının mevzu bahis edilen zaman ve mekânlara vermiş olduğu değer ya da ulûhiyetin bu zaman ve mekânlardaki tecellisi yatmaktadır. Müslümanlar için bu inancın kendini gösterdiği en önemli yer, İslâm dininin beş temel şartından biri olan ve yılın belirli zamanlarıyla mekânlarında ifa edilen hac ibadetidir. Hac, kelime anlamı itibariyle “gitmek, kastetmek, yönelmek” ve “yürümek” gibi anlamlara gelmekte ve bu ibadetin yapılabildiği zaman ve mekânlara atfedilen kutsiyet ve saygınlık üzerinden başta Allah’ın rızasını kazanma olmak üzere dertlere şifadan ebedi hayatta cennete nail olmaya varıncaya kadar birçok fayda ümit edilmektedir.

İslâm dininde Müslümanların birlik ve beraberliğini simgeleyen en önemli ibadetlerden biri olan hac, adeta mahşeri andırmaktadır. Bu bağlamda farklı bölgelere, dillere, ırklara, kültürlere, ekonomik ve sosyal durumlara sahip insanların aynı statü ve kıyafetler içerisinde bir araya gelmeleri, koşuşturmaları ve ibadet etmeleri, adeta ahirette dirilişi ve toplanmayı temsil etmektedir. İşte hac ibadetinin hedeflerinden biri, inanları bu bilinçle söz konusu zamana hazırlamaktır. Hac ibadetinin önemli yönlerinden bir diğeri de müminlerin inanç kökleriyle olan bağına tazelemektir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber’in ve ashabının tevhid ve adalet mücadelesi ile bu süreçte yaşanan hüznün ve sevinç kaynağı hadiseler, sanki bir filmin sahneleri gibi kutsal mekânları ziyaret eden hacı adaylarının gözleri önünden akıp gitmekte ve yaşanan bu hatıralar, müminin dini hayatında daha yoğun bir dinamizm kazanmasına ve inancını daha şuurulu bir şekilde sahiplenmesine vesile olmaktadır.

İslâmî kaynaklara bakıldığında maddi ve manevi yönleri itibariyle son derece büyük bir öneme sahip olan hac ibadetinin; ne zaman farz kılındığı, Hz. Peygamber’in ya da diğer Müslümanların hac farz kılınmadan önce müşrik adetlerine göre hac yapıp yapmadıkları, hac emîrliği müessesesinin ne zaman ortaya çıktığı ve ilk hac emirinin kim olduğu gibi farklı aşamaları ve yönleri hakkında çok değişik ve zaman zaman da birbirleriyle çelişen bilgilerin yer aldığı görülmektedir. Bu çalışmada ise daha çok erken dönem İslâm tarihi kaynakları göz önünde bulundurularak bu çelişkili bilgiler mümkün olduğunca giderilmeye çalışılacak ve söz konusu ibadetin Hz. Peygamber ile Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde geçirdiği değişim ve dönüşüm yanında

dini, siyasi ve kurumsal yönlerine yer verilecektir. Ayrıca böyle bir çalışmanın sınırını aşacağından Hz. İbrahim ve Hz. İsmail sonrası hac ibadeti yahut câhiliye dönemi haccı konusuna girilmeyecek sadece söz konusu ibadetin İslâm dinine ya da tevhid inancına uygun hale getirilmesi sırasındaki bazı değişikliklere ayrıntılarına girilmeksizin değinilecektir. Benzer şekilde Hz. Peygamber veya Hulefâ-yi Râşidîn döneminde gerçekleşen umre seyahatlerine de yer verilmeyecek yalnızca önemine binaen yer geldiğinde işaret edilip geçilecektir.

1. Hz. Peygamber Dönemi'nde Hac

Kur'ân'ı Kerîm'e göre Hz. İbrahim, eşi Hacer ile oğlu İsmail'i Kâbe'nin bulunduğu yerdeki tarıma elverişsiz vadiye yani Mekke'ye getirip yerleştirmiş ve buranın güvenli kılınması için Allah'a dua etmiştir. Daha sonra Hz. İsmail ile birlikte burada Kâbe'yi inşa etmiş, Allah da bu toprakları hac ibadetinin yapılacağı güvenilir bir belde kılmış, Hz. İbrahim'den Kâbe'yi temiz tutmasını ve insanları hac yapmak üzere buraya çağırmasını istemiştir.¹ Allah'tan almış olduğu emirler doğrultusunda haccın yapılış şeklini belirleyen² Hz. İbrahim, hac yapmak için insanları Mekke'ye çağırarak ilk peygamber olmuştur.

Hz. Muhammed'in çocukluk ve gençlik yılları ile peygamber olarak görevlendirildiği dönemde hac ibadeti; tavaf, umre, vakfe ve kurban gibi Hz. İbrahim'in tevhid inancına ait bazı özellikleri bünyesinde barındırsa da daha çok putperest geleneklerine göre ifa edilmektedir.³ Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesi ya da sonrası dönemde bu tarz bir hac merasimine katılıp katılmadığı konusu ise tartışmalıdır. Örneğin Vâkîdî'nin aktardığı bir rivayete göre Allah Resûlü peygamber olduktan sonra Mekke'de bir, Medine'de bir ya da hicretten önce iki hac yapmıştır.⁴ Benzer rivayetlere diğer İslâm tarihi kaynaklarında veya farklı kaynak türlerinde de rastlamak mümkündür.⁵ Ancak aynı Vâkîdî Vedâ Hacc'ını anla-

¹ el-Bakara 2/125-127; İbrahim 14/35-37; el-Hacc 22/26-27.

² el-Hacc 22/28-29.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamîdullah (Mağrib: Matbaatü Muhammed el-Hâmis, 1976), 79-82; Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1995), 6-7, 14; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş (Beyrut: Mektebetü'l-Esedî, 2003), 1/269-289; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî el-Mekkî, *Ahbâru Mekke*, thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş (Beyrut: Dâru Hadr, 1994), 2/239-242; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmiatü Bağdâd, 1993), 4/347-397; Muhammed Hamîdullah, "İslâm'da Hac", çev. M. Âkif Aydın, *İslâm Tetkikleri Dergisi* 8/1-4 (1984), 135-138; A. J. Wensinck, "Hacc", *MEB İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987), 5-1/15-17; Abdülkerim Özeydin, "Hac (İslâm'da Hac)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/387.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vakîd el-Vâkîdî el-Eslemi, *Kitâbu'l-Meğâzi*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984), 3/1088-1089.

⁵ Geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 2/179; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Albânî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1417/1996); "Menâsik", 84; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-kebir*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-

tirken Müzdelife’de vakfe yapmaması üzerine Hz. Peygamber’e bunun sebebinin sorulduğunu, onun da “Ben peygamberlik öncesinde de onlara muhalefet olsun diye Arafat’ta vakfe yaptım” şeklinde cevap verdiğini de aktarmaktadır. Hatta rivayetin devamında Kureyş’ten sadece Şeybe b. Rebî’ a’nın Kureyş’ten olmayanlarla Arafat’ta vakfe yaptığı, Müzdelife’de vakfe yapan Kureyşlilerin de “Biz Arafat’ta vakfe yapan insanlarla konuşmuyoruz. Çünkü biz Allah’ın evinin halkıyız” dedikleri geçmektedir.⁶Bu ve benzeri rivayetler göstermektedir ki Hz. Muhammed’in peygamberlik öncesi dönemde aslı bozulmuş bir hac ibadetine katılmış olması muhtemeldir. Fakat bu durumda bile, her ne kadar adı Hanîfler arasında zikredilmese de Kureyş’e ve adetlerine muhalefet ettiğini lisamı haliyle göstermiştir.

Allah Resûlü’nün açık davet dönemine geçildikten sonra yani bi’setin dördüncü yılından itibaren hac yapıp yapmadığı net olmamakla birlikte her sene hac mevsimini takip ederek Ukâz, Zülmecâz, Mecenne ve Mina gibi mevkilerde hacıları İslâm’a davet ettiği kaynaklarda yer alan önemli bir ayrıntıdır.⁷Ayrıca Medine’ye hicretin akabinde Hz. Peygamber’in ve Müslümanların tevhid inancına uygun bir hac ibadetini ilk defa ne zaman gerçekleştirdikleri yahut İslâm’da haccın ne zaman farz kılındığı konusunda da çok farklı bilgiler bulunmaktadır. Ancak bu konuya geçmeden evvel ele alınması gereken ilk husus Allah Resûlünün umre ziyaretleridir. Zira Hz. Peygamber’in hac ibadeti farz olmadan önce birkaç defa umre yapmak amacıyla Mekke’ye gittiği kaynaklarda açık bir şekilde yer almakta, ancak bu ziyaretlerin sayısı konusunda ihtilaf bulunmaktadır.⁸ Söz konusu ziyaretler içinde bilhassa hicretin 7. (629) yılında gerçekleşen Umretü’l-kazâ birçok yönden oldukça önemlidir. Çünkü bu ziyaret sayesinde Hudeybiye seferinde gerçekleştirilemeyen umre ifa edilmiş, ata yurtlarını terk etmek zorunda kalan muhacirler hicret sonrası ilk defa memleketlerini görmüş, ensar ise Mekke’yi ilk kez Allah Resûlü ile birlikte ziyaret etmişti. Ayrıca câhiliye âdetlerine karşı, hac ve umre ibadetlerindeki uygulamaların İslâmîleştirilme çabaları (tavafın ilk 3 şavtında remel yapma gibi) söz konusu ziyaret sırasında başlamıştı. Zilkâde 7/Mart 629 tarihinde gerçekleşen bu ziyarete Hz. Peygamber, şehit ve vefat edenler hariç bir önceki yıl Hudeybiye seferine katılanlar başta olmak üzere toplam 2000 Müslüman ile birlikte iştirak etmiş ve umre görevini yerine getirmişti.⁹

Garbi’l-İslâmî, 1998), “Hac”, 6; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’t-Taberî (Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk)*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dârü’l-Meârif, 1967), 3/159-160; İbnü’l-Esîr Ebü’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi’t-târîh*, thk. Ebü’l-Fidâ’ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1987), 2/173; Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, 1997), 7/404; Mustafa S. Küçükaşçı, *Cahiliye’den Emevîler’in Sonuna Kadar Haremeyn* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 108-109.

⁶ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/1102.

⁷ İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/184-185.

⁸ İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/155-156; Taberî, *Târîh*, 3/160; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/173.

⁹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/731-741; Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dârü’l-Kitâbil-Arabî, 1990), 4/5-8; İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/113-115; Taberî, *Târîh*, 3/23-26.

1.1. Müslümanların İlk Hacı (8/630)

Medine'ye hicreti takip eden ilk yıllarda Müslümanların hac yapıp yapmadıkları, yaptılarsa hangi gelenek doğrultusunda bu ibadeti ifa ettikleri konusunda çok net bilgilere sahip değiliz. Ancak Mekke'nin fethini müteakip (10-20 Ramazan 8/1-11 Ocak 630) Kâbe ve çevresinin putlardan temizlendiği, Mekkelilerin Hz. Peygamber'e biat ederek Müslüman oldukları, Allah Resûlü'nün şehirden ayrılmadan önce Kâbe ile ilgili hicâbe ve sıkâye haricindeki diğer cahiliye dönemi hizmetlerini kaldırdığı ve şehrin valiliğine de Attâb b. Esîd'i tayin ettiği tarihen sabittir.¹⁰ Yine Huneyn Savaşı ve Taif Muhasarası sonrasında Cî'râne mevkiine gelen Hz. Peygamber, umre yapmak üzere tekrar Mekke'ye dönmüş ve ibadetini tamamladıktan sonra şehirden ayrılmıştır.¹¹ Tüm bu gelişmelerin yaşandığı 8/630 senesinde Mekke'deki Müslüman halk Attâb b. Esîd'in önderliğinde müşriklerle birlikte vegenel hatlarıyla onların geleneklerine uygun bir biçimde hac yapmışlar,¹² müşrikler ise kendilerine tanınan süre içerisinde haclarını Ebû Seyyâre el-Advânî'nin idaresi altında tamamlamışlardır.¹³ Vâkîdî ve İbn Sa'd Attâb'ın hac emîri olarak ya da Müslümanlara hac yaptırmak üzere bizzat Hz. Peygamber tarafından görevlendirildiğini söylerken meşhur Mekke tarihçilerinden İbn Fehd de bu hususta bir adım daha ileri giderek İslâm tarihindeki ilk hac emîrinin Attâb b. Esîd olduğunu iddia etmektedir. Ezrakî kendisine böyle bir bilginin ulaşmadığını dile getirirken son dönem araştırmacılarından Küçükaşçı ise geleneksel anlamda hacci bilse dahi daha yeni Müslüman olmuş birinin İslâm dinin böylesine önemli bir ibadetinde görevli olarak bulunmuş olmasını zayıf bir ihtimal olarak görmektedir. Ancak İbn İshâk, İbn Hişâm ve Taberî'nin bu yılda câhiliye Araplarının âdetleri üzere hac yapıldığını belirtmeleri, zaten hali hazırda söz konusu ibadetin farz kılınmadığını ve dolayısıyla yeni Müslüman olmuş birinin, adına her ne kadar hac emîrliği denil(e)mese de, Allah Resûlü tarafından böyle bir ibadetin sorumluluğu ile görevlendirilmesinde herhangi bir sakıncanın olmayacağını düşündürmektedir. Ayrıca Attâb'ın Hz. Peygamber'i ve Müslümanları temsilen vali olarak Mekke'de bulunmasının da bu görevlendirmede etkili olduğu söylenebilir.

1.2. Hz. Ebû Bekir'in Önderliğindeki Hac (9/631)

Hicretin 9. senesine gelindiğinde (631) Hz. Peygamber'in Müslümanlara hac yaptırmak üzere (emîrül'-hac/emîr-i hac/hac emîri)¹⁴ Hz. Ebû Bekir'i tayin ettiği ve

¹⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/124-135; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbarü'l-hulefa*, thk. Sa'd Kerîm el-Fakîy (İskenderiye: Dârü İbn Haldûn, ts.), 180-189; Daha geniş bilgi için bk. Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/780-871, 3/873-875; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/29-69.

¹¹ Vâkîdî, *Meğâzî*, 3/958-959; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/139; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/277.

¹² İbn İshâk, *Sîre*, 79; Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/6, 3/959-960; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/139-141; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/135; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/277; Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Hâşimî el-Mekkî İbn Fehd, *İthâfû'l-verâ bi-ahbâri Ümmi'l-kurâ*, thk. Fehim Muhammed Şeltût-Abdülkerim Ali Baz (Kahire/Mekke: Meketebetü'l-Hancî/Camiatü Ümmi'l-Kura, 1983-2005), 1/561; Küçükaşçı, *Cahiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Haremeyn*, 120-121.

¹³ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/277-278; İbn Fehd, *İthâfû'l-verâ*, 1/561.

¹⁴ "Hac emîrliği Mekke'nin fethinden sonra (8/630) ihdas edilmiş bir görevdir. Emîr-i hac (emîrül'-hac) olanların hac kervanlarını güvenlik içinde götürüp getirmenin dışında cezaların uygulanmasına nezaret

onamüşriklere muhalefet etmek amacıyla Arefe günü Müzdelife’de değil de Arafat’ta vakfe yapılması, güneş batmadan Arafat’tan, güneş doğmadan da Müzdelife’den ayrılınmaması yönünde hac menasiki ile ilgili talimatlar verdiği görülmektedir.¹⁵ 300 kişilik bir hacı kafilesiyle yola çıkan Hz. Ebû Bekir, yanına Allah Resûlü’nün bizzat eliyle işaretleyip süslediği ve kurban etmek üzere de Nâciye b. Cündüb el-Eslemî’yi görevlendirdiği yirmi deve ile kendine ait kurbanlık beş deve almıştı. Ancak Hz. Ebû Bekir ve beraberindeki hac kafilesi yola çıktıktan sonra Tevbe (Berâe) Sûresi nazil olmuş, Hz. Peygamber de bu suredeki mesajları duyurmak üzere Hz. Ali’yi görevlendirmişti. Hz. Ali el-Arc denilen mevkide kafiyele yetmişmiş, söz konusu mesajları iletmek ve tüm anlaşmaların kaldırıldığını bildirmek üzere görevlendirildiğini Hz. Ebû Bekir’e söylemişti. Daha sonra kafiyele yoluna devam etmiş, Hz. Ebû Bekir’in önderliğinde hac görevini tamamlamış ve bayramın birinci günü Akabe Cemresi sırasında Hz. Ali Tevbe Suresi’ni okuyup Hz. Peygamber’in mesajlarını iletmışti. Buna göre müminlerden başkası cennete giremeyecek, müşriklerle yapılan tüm anlaşmalar dört ay içinde son bulacak, bu seneden sonra hiçbir müşrik hac yapamayacak ve Kâbe’yi çıplak bir şekilde tavaf edemeyecekti. Hac süresi boyunca birkaç yerde hacılara konuşma yapan Hz. Ebû Bekir, bayramın dördüncü günü şeytan taşladıktan ve yatsı namazını eda ettikten sonra beraberindeki hac kafilesiyle Mekke’den ayrılmıştı.¹⁶

Hz. Ebû Bekir’in emîrliğinde yapılan haccın tam anlamıyla İslâm’ın emrettiği hac olup olmadığı ya da hac ibadetinin ne zaman farz kılındığı konusu İslâm tarihi kaynaklarında çok net değildir.¹⁷ Zira İbn İshâk cahiliye Araçlarındaki nesî¹⁸ uygulamasından dolayı yapıldığı dönem itibariyle, İbn Hişâm da herhangi bir açıklama yap-

etmek gibi önemli görevleri vardı. Fetih yılında Hz. Peygamber’in özel olarak hac emri tayin etmediği, Mekke Valisi Attâb b. Esîd’in bu vazifeyi yerine getirdiği bilinmektedir. Ertesi yıl Resûl-i Ekrem’in emir-i hac olarak görevlendirdiği isim Hz. Ebû Bekir’dir.” Bk. Münir Atalar, “Emir-i Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/131. Küçükaşçı bu görevi ilk defa Hz. İsmail ve onun soyundan gelenlerin yerine getirdiğini, cahiliye döneminde de değişip gelişerek Mekke’nin fethine kadar devam ettiğini söylemektedir. Bk. Küçükaşçı, *Cahiliye’den Emevîler’in Sonuna Kadar Haremeyn*, 119-120.

¹⁵ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/1077; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/278.

¹⁶ İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/153-154; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/278; Daha geniş bilgi için bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/187-190; Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/1076-1078.

¹⁷ Hac ibadetinin farz kılınış tarihi ile ilgili farklı görüş ve bilgiler için bk. Küçükaşçı, *Cahiliye’den Emevîler’in Sonuna Kadar Haremeyn*, 110; Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 615-619; Kasım Şulul, *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 553-556.

¹⁸ “Kelime genel olarak haram aylarda savaşa izin verebilmek ve hac mevsimini sabitlemek için ‘kamerî takvimi şemsî takvime dönüştürüp ikisini eşitlemek’ ve ‘bu işlem sırasında eklenen ay veya gün sayısı’ anlamlarında kullanılmıştır. Araçlar Hz. İbrahim’den sonra uzun müddet kamerî takvim kullanmışlar, umre için Receb, hac için Zilhicce ayını esas almışlar, ayrıca umrenin yapıldığı Receb ayı ile haccın yapıldığı Zilhicce ve onun bir öncesiyle (Zilkade) bir sonrasını (Muharrem) haram aylar olarak kabul etmişlerdir. İslâm kaynaklarında, Araçlar’ın zamanla haram ayların yerlerini değiştirmek veya haccın sabit bir mevsimde yapılmasını sağlamak amacıyla nesî başvurdukları belirtilmektedir.” Bk. Mustafa Fayda, “Nesî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/578; Ayrıca bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/58-60.

maksızın Müslümanların bu haccını câhiliye Araçlarının haccı ile bir tutarken,¹⁹ İbn Sa'd söz konusu haccın yalnızca Zilhicce ayında yapıldığına, Vâkîdî ve Ezrakî de Arafat ve Müzdelife vakfeleri ile ilgili bu haccın cahiliye haccından farklı olan yönlerine temas etmekle yetinmişlerdir. Yine İbn Hibbân hac ibadetinin hicretin dokuzuncu yılında farz kılındığını belirtip²⁰ bunun söz konusu hac ibadetinden önce mi yahut sonra mı gerçekleştiği konusunda herhangi bir bilgiye yer vermemiştir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla hicretin 9. yılının Rebûlâhîr ayında (Temmuz-Ağustos 630)²¹ veya Tebük Savaşı dönüşünde (Receb 9/Ekim-Kasım 630)²² gerçekleşen ve ele alacağımız rivayet itibarıyla yalnızca Belâzürî tarafından aktarılan bir haberde²³ Allah Resûlü Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken ona şu tavsiyelerde bulunmuştur: "Sen, Ehl-i Kitap bir topluluğa gidiyorsun. Onlara 'Allah, gece-gündüz beş vakit namaz kılmayı sizlere farz kılmıştır' de. Eğer bu konuda sana itaat ederlerse, onlara 'Allah, yılda bir defa Ramazan ayında oruç tutmayı size farz kılmıştır' de. Bunu da kabul ederlerse, onlara 'Allah, gücü yetenlerin Beytullah'a gidip haccetmesini sizlere farz kılmıştır' de. Bu hususu da kabul ederlerse, onlara 'Allah, zenginlerin mallarından alınıp fakirlere verilmek üzere sizlere zekâtı farz kılmıştır' de. Bunu da kabul ettikleri takdirde, sana düşen görev, zekât alırken onların en iyi mallarını almaktan ve mazlumun bedduasından sakınmaktır. Çünkü mazlumun duası ile Allah arasında ne bir örtü ne de bir perde vardır." Bu rivayetteki Hz. Peygamber'in "Bunu da kabul ederlerse, onlara 'Allah, gücü yetenlerin Beytullah'a gidip hac yapmasını sizlere farz kılmıştır' de" şeklindeki sözleri ve bu sözlerin söylendiği zaman ile hicretin 8. yılında gerçekleşen haccı göz önünde bulundurduğumuzda haccın farz oluş tarihini hicri 8. yılın sonu ile 9. Yılın Receb ayı arası (Zilhicce 8-Receb 9/Nisan-Kasım 630) olarak tarihlendirebilmemiz mümkündür. Bu rivayetin Belâzürî dışında başka hiçbir müellif tarafından aktarılmamış olması da son derece ilginçtir. İçinde oruç ve haccın yer almadığı benzer rivayetlere başta hadis ve İslâm tarihi kaynakları olmak üzere birçok kaynak türünde rastlamak mümkündür.²⁴ Bunun sebebi ise Ebû Dâvûd'un şerhinde şöyle açıklanmaktadır: "Allah Resûlü Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken, 'Ona niçin yöre halkına orucu ve haccı da tebliğ et diye emretmedi?' sorusuna İbnü's-Salâh 'Bu hadiste orucun ve haccın zikredilmemesi, ravilere ait bir hatadan kaynak-

¹⁹ İbn İshâk, *Sîre*, 79; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/190.

²⁰ İbn Hibbân, *es-Sîre*, 212.

²¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/540.

²² Taberî, *Târîh*, 3/120-121.

²³ Belâzürî, *Fütûh*, 97.

²⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dârü'l-Muğnî, 2000); "Zekât", 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. ve nşr. Muhibbüddin el-Hatîb-Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Kusay Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1400/1980), "Zekât", 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahih-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), "İman", 29; İbn Mâce, "Zekât", 1; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, tlk. Muhammed Nâsirüddîn el-Albânî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2003), "Zekât", 4; Tirmizî, "Zekât", 6; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, tlk. Muhammed Nâsirüddîn el-Albânî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996), "Zekât", 1, 46; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/379-380.

lanmaktadır. Yoksa Allah Resûlü onları da zikretmiştir' şeklinde cevap vermiştir. Fakat bu cevap âlimler nezdinde pek ilgi görmemiştir. Zira bu fikrin kabul edilmesi, birçok hadise şüpheyle bakmayı (eksiklik ya da fazlalık var demeyi) beraberinde getirecektir. Bu konu ile ilgili Kurtûbî şunları söylemektedir: 'Bu hadis, meşhurdur. Allah Resûlü onları (oruç ve hacı) zikretseydi mutlaka bize ulaşırdı. Ulaşmadığına göre Allah Resûlünün onları zikretmediği anlaşılıyor. Bunun sebebi ise o sıralarda Yemenlilere daha öncelikli olan hususları bildirmek istemiş olmasıdır. Nitekim Allah Resûlünün âdeti de bu idi.' Her ne kadar bazı kimseler 'Oruç ile hac o sıralarda farz kılınmadığından dolayı bu hadiste zikredilmemiştir' demişe de bu doğru değildir. Çünkü oruç hicrî ikinci; hac ise dokuzuncu yılda Muâz'ın Yemen'e gönderilmesinden evvel farz kılınmıştır."²⁵ Dolayısıyla eldeki bilgiler ışığında Hz. Ebû Bekir'in Müslümanlara yaptırmış olduğu hacı yapılış zamanını göz ardı edecek olursak farz olan ilk hac ibadeti olarak nitelendirebiliriz.

Farz olmasına rağmen bu ilk hac ibadetine Hz. Peygamberin katılmadığı konusunda ise farklı görüşler bulunmaktadır. Örneğin Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm bu konuyu şu rivayetle açıklamaktadır: "Allah Resûlü Tebuk seferini tamamlayıp dönmüş hac görevini ifa etmek istedi. Fakat sonra 'Bazı müşrikler Kâbe'yi çıplak bir şekilde tavaf ederler. Buna son verinceye kadar hac yapmak istemiyorum' dedi ve akabinde Ebû Bekir ile Ali'yi gönderdi ..."²⁶ Ancak Bîrûnî'nin bu konuya bakışı biraz daha farklıdır. Ona göre Hz. Peygamber nesî uygulamasını yasaklamak için Vedâ haccına kadar beklemiştir. Zira Vedâ haccının yapıldığı hicrî 10. yılda aylar gerçek yerlerine denk gelmiştir.²⁷

1.3. Vedâ Haccı (10/632)

Mekke'nin fethiyle Kâbe putlardan temizlenmiş, hicretin dokuzuncu yılındaki hac ile de bundan sonra müşriklerin hacca gelemeyeceği, şirk içeren örf ve adetlerin Allah'ın evinde icra edilemeyeceği ilan edilmişti. Bu suretle Mekke, İslâm'ın haccına ya da Hz. Peygamber'in Vedâ haccına hazır hale getirilmişti. Hicretin onuncu yılında gerçekleşen bu hacca kaynaklarımızda farklı isimler verildiği görülmektedir. Bu isimler arasında en meşhuru "Vedâ Haccı"dır. Zira Hz. Peygamber bu hacdan sonra bir daha hacca gidememiş ve ashabıyla burada vedalaşmıştır. Söz konusu hacca verilen diğer bir isim de "İslâm Haccı" yahut "Tamam Haccı"dır. Çünkü haccın farz kılınmasını müteakip Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği ilk hacdir. Aynı zamanda İbn Abbâs da bu hacca Vedâ haccı şeklindeki bir isimlendirmeyi hoş karşılamamış ve İslâm haccı tabirinin daha doğru olduğunu belirtmiştir. Yine bu hacca verilen başka bir isim ise "Belâğ Haccı"dır ki bunun sebebi de Hz. Peygamber'in İslâm dinine veya

²⁵ Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak el-Azîmâbâdî, *'Avnül-ma'bûd*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968), 4/469; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, haz. Necati Yeniel-Hüseyn Kaypınar (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987-2003), 6/180.

²⁶ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Muhammed İmâre (Beyrut: Dâru's-Şürûk, 1989), 256.

²⁷ Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî el-Hârezmî, *el-Âsârü'l-bâkiye 'ani'l-kurâni'l-hâliye*, nşr. C. Eduard Sachau (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1878), 62-63; Fayda, "Nesî", 32/579.

tevhid inancına uygun bir haccın nasıl yapılacağını, uygulamalı olarak bu hac esnasında göstermiş olmasıdır.²⁸

Hicri 10. yılın Zilkade ayında Hz. Peygamber hacca gitmeye karar vermiş ve tüm Müslümanlara da hac ibadetlerini yapmak üzere çağrıda bulunmuştu. Bu çağrı üzerine Hz. Peygamber'le hac yapmak isteyen çok sayıda insan Medine'ye gelmeye başlamıştı. Allah Resûlü Zilkadenin bitimine beş gün kala cumartesi günü (25 Zilkâde 10/22 Şubat 632) yıkanmış, saçları taranmış, güzel kokular sürünmüş, rida ve izardan oluşan Suhâr işi ihramını giymiş bir şekilde tüm eşleriyle birlikte Medine'den yola çıktı ve yerine vekil olarak da İbn Ümmü Mektûm'u bıraktı. Zülhuleyfe denilen mevkie gelince burada öğle namazını iki rekât olarak kılıp ihrama girdi ve kurbanlıklarını da ayırıp işaretledi. Sonra devesine binip yola devam etti ve el-Beydâ adı verilen yere geldiğinde burada da hacca niyet etti.²⁹ Tekrar yola devam eden Allah Resûlünün konakladığı yerlerde mescitler yapıldı ve o da buralarda ahabına namazları kıldırdı. Hz. Peygamber 4 Zilhicce 10/2 Mart 632 Pazartesi günü Mekke yakınlarındaki Mer-rüzzahrân'a ulaştı ve o civarda geceledi. Sabah kalkıp orada yıkandı ve devesinin üzerinde gündüz vakti Mekke'ye giriş yaptı. Şehrin üst kısmından Benî Şeybe kapısına vardı ve Kâbe'yi görür görmez ellerini kaldırıp şöyle dua etti: "Allah'ım bu evin şerefini, büyüklüğünü, hürmet ve heybetini artır. Burada hac ve umre yapanların da şerefini, büyüklüğünü, hürmetini, heybetini ve iyiliğini artır." Sonra Kâbe'yi soluna alıp ridasını ızdıba (bir ucunu sağ koltuğunun altına diğer ucunu sol omzunun üzerine) yaparak tavaf yapmaya yöneldi. Tavafa Hacerülesved'i selamlayarak başlayan Allah Resûlü, ilk üç şavtta (turda) remel yaptı (hızlı adımlarla çalimli bir şekilde yürüdü) ve tavafı tamamladıktan sonra Makâm-ı İbrahim'in arkasına geçip orada iki rekât namaz kıldı. Müteakiben Hacerülesved'i yeniden selamladı ve devesinin üzerinde Safâ ile Merve tepeleri arasındaki sa'yini yaptı.³⁰

Hz. Peygamber Mekke'deki evlerde kalması teklif edilmesine rağmen Terviye (8 Zilhicce) gününe kadar Ebtah denilen mevkideki çadırında kaldı. Terviye gününden bir gün evvel öğleden sonrabir konuşma yaptı. Terviye günü Mina'ya giderek öğle, ikinci, akşam ve yatsı namazlarını orada kıldı. Geceyi Mina'da geçiren Allah Resûlü, ertesi gün güneş doğduktan sonra Arafat'a gitti ve kendisi için kıldan bir çadırın hazırlandığı Nemire denilen yerde konakladı. Öğle vakti gelince çadırından çıktı, devesiyle Arafat'ın ortasındaki Urene vadisine geldi ve burada meşhur Vedâ hutbesini irad etti. Hutbenin sonuna doğru Bilâl-i Habeşî öğle ezanını okudu, Hz. Peygamber de ezan süresince sözlerine ara verdi. Ezandan sonra birkaç kelimelik çok kısa bir konuşma daha yapan Allah Resûlü, iki ayrı kametle öğle ve ikinci namazlarını cem' ederek (cem'-i takdim) kıldırdı. Daha sonra Hizâb denilen mevkide durup "Urene

²⁸ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/1088-1089; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/251; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/157; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/278; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1996), 1/473; Bünyamin Erul, "Veda Haccı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/590.

²⁹ Hz. Peygamber'in hangi hac türüne niyet ettiği konusu İslâm tarihi kaynaklarında tartışmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/1091-1092; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/157; Belâzürî, *Ensâb*, 1/474-475.

³⁰ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/1088-1099; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/157-158; Belâzürî, *Ensâb*, 1/473-475.

vadisi hariç Arafat'ın her tarafı vakfe yeridir. Muhassir vadisi hariç Müzdelife'nin her tarafında vakfe yapılabilir. Akabe'nin (Büyük Cemre) arka kısmı hariç Mina'nın her yerinde kurban kesilebilir” dedi ve güneş batıncaya kadar devesinin üzerinde dua ederek Arafat'taki vakfe görevini tamamladı. Güneş battıktan sonra Arafat'tan ayrılan Hz. Peygamber, devesiyle Müzdelife'ye geldi ve burada akşam ile yatsı namazlarını bir tek ezan ve iki ayrı kametle yatsı namazı vaktinde cem' ederek (cem'-i te'hîr) kıldırdı. Geceyi Müzdelife'de geçirdi ve seher vakti olunca (gece) başta eşi Sevede bt. Zem'a olmak üzere kadın ve çocuklardan zayıf olanlara yollar kalabalıklaşmadan Mina'ya gitme izni verdi ve bu grup şafaktan önce ya da şafakla birlikte şeytan taşladı. Hz. Peygamber sabah namazını Müzdelife'de kıldıktan sonra devesine binerek tekrar yola çıktı, Kuzah tepesinde (Meş'ar-i Harâm) vakfe yaptı ve güneş doğmadan önce yeniden yola koyuldu. Muhassir vadisine gelincehem Telbiye getirmeye başlayanhem de burayı hızlı bir şekilde geçenAllah Resûlü, Müzdelife sınırları içerisinde topladığı taşlarla kuşluk vaktinde (gün ağardıktan sonra) ve devesinin üzerinde Akabe cemresini yaptı ve o ana kadar da Telbiyeye devam etti. Daha sonra kurban kesim yerine geldi ve kendisi için getirmiş olduğu yüz deveden atmış üçünü bizzat kendi eliyle kesti. Kestiği her kurbandan bir parça et alınıp tencereyekonuldu, o da bunları pişirip hem etinden yedi hem de suyundan içti. Akabinde berberi çağırıp saçlarını tıraş ettirdi, bıyıklarını ve sakallarını kısaltıp tırnaklarını kesti ve sonrasında güzel bir koku sürünüp gömleğini giyinerek ihramdan çıktı.³¹

Ihramdan çıktıktan sonra “Bu günler yeme, içme ve zikir günleridir” şeklinde duyuru yaptırtan ve bir müddet insanların arasında oturup onların hac menasiki ile ilgili takdim ve tehirleri hakkındaki soruları cevaplayan Hz. Peygamber, ziyaret tavafını yapmak üzere Beytullah'a gitti ve tavafını devesinin üzerinde yaptı. Tavaftan sonra zemzem kuyusuna geçip orada su içti ve sonrasında Mina'ya dönüpoldukça büyük bir cemaate öğle namazını kıldırdı. Namazdan sonra devesinin üzerine çıkarak “Ey insanlar! Sözlerimi iyi dinleyin ve onları aklınızda iyi tutun. Bu yıldan sonra sizinle tekrar burada buluşup buluşamayacağımı bilemiyorum ...” sözleriyle başlayan adeta bir veda konuşması daha yaptı. Bayramın diğer günlerini de Mina'da geçiren Allah Resûlü, bu günlerde öğle namazına kadar şeytan taşlamaya yürüyerek gidip geldi. Bayramın dördüncü günü şeytan taşlama görevini yerine getirdikten sonra Ebtah (Muhassab) mevkiine geldi, öğle namazını burada kıldı ve Ebû Râfi' tarafından kendisi için hazırlanan çadırda konakladı. Ertesi gün sabah namazından önce Kâbe'ye gidip veda tavafını yaptı ve Medine'ye dönmek üzere beraberindekilerle Mekke'den ayrıldı.³²

Umretü'l-kazâ ile başlayıp Vedâ haccıyla sona eren hac ibadetinin İslâmîleştirilmesi veya yeniden tevhid geleneğine uygun bir hale getirilmesi sırasında söz konusu ibadetin özüne dair birtakım değişikliklerin yapıldığı görülmektedir. Örneğin câhiliye döneminde müşrikler, haccı her sene bahar dönemine denk getirmek için iki ya

³¹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/1099-1109; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/158; Belâzürî, *Ensâb*, 1/475.

³² Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/1109-1115; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/158-170; Belâzürî, *Ensâb*, 1/475-476; İbn Hibbân, *es-Sîre*, 221.

da üç yılda bir tekrar edilen nesî uygulamasıyla ayların yerlerini değiştirdiklerinden hac merasimleri, asıl zamanı olan Zilhicce'den ziyade başka aylarda icra edilir, ancak yirmi dört senede bir gerçek Zilhicce'ye tesadüf ederdi. Bu uygulama ayların sayısının on iki olduğunu ve söz konusu uygulamanın yasaklandığını bildiren âyetler (et-Tevbe 9/36-37) ve bu âyetleri Vedâ hutbesinde tekrarlayan Hz. Peygamber'in sözleri ile yürürlükten kaldırılmıştır.³³ Yine Mekke'de yaşayan ve Kâbe'nin hizmetinde bulunan Kureyş ile akrabası ve müttefiki bazı kabileler (hums) kendilerine bazı ayrıcalıklar tanıyıp, "Biz Harem ehliyiz, Kâbe'nin hizmetkârlarıyız" demek suretiyle vakfeyi Arafat'ta yapmazlardı. Ancak "Sonra insanların dalga dalga ilerlediği yerden (Arafat) siz de ilerleyin. Allah'tan bağışlanma dileyin. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayan ve merhamet edendir (el-Bakara 2/199)" âyetiyle bu ayrıcalığa son verilmişti. Benzer şekilde Arafat ve Mina bölgelerindeki ticaret yasağı da "Rabbinizden bir lütuf beklemenizde (ticaret yaparak rızık aramanızda) sizin için herhangi bir günah yoktur (el-Bakara 2/198)" âyeti ile son bulmuştu. İslâmiyet'in doğuşunu müteakip hac ve Kâbe ile ilgili herhangi bir imtiyaza sahip olmayan kabileler (hille) Safâ ile Merve tepeleri arasında gerçekleştirilen sa'y görevini, bu civarda yer alan putlara karşı ifa edildiği ve dolayısıyla câhiliye adetlerinden olup hac menâsikinden sayılmayacağı gerekçesiyle yapmıyorlardı. Fakat "Safâ ile Merve Allah'ın şîârlarındandır (sembollerindedir); dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah'ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde (sa'y yapmasında) kendisi için bir günah yoktur. Kim gönüllü bir iyilik yaparsa bilsin ki Allah iyiliği mükâfatıyla karşılayan ve çok iyi bilendir (el-Bakara 2/158)" âyetiyle sa'yin hac menâsikinden olduğu açıklanarak zihinlerdeki şüpheler giderilmişti. Kâbe'yi çıplak bir şekilde tavaf etme ve hilleye mensup kabileler tarafından Harem sınırlarından içeri sokulan yiyecek ve içeceklere koyulan yasak ise "Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin, yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez. De ki: 'Allah'ın kulları için yarattığı süsü (ziyneti, elbiseyi), temiz (helal) ve iyi rızıkları kim haram kıldı?' De ki: 'Onlar dünya hayatında müminlere yaraşır; kıyamet gününde ise yalnız onlara mahsus olacaktır.' İşte bilmek isteyen bir topluluk için âyetleri böyle açıklıyoruz (el-A'râf 7/31-32)" âyetleri ve Hz. Peygamber'in hicri 9. yılda gerçekleşen hac esnasında Hz. Ali vasıtasıyla duyurduğu "Bundan böyle hiçbir müşrik hac yapamayacak ve Kâbe'yi çıplak tavaf edemeyecek" emri ile ortadan kaldırılmıştı.³⁴

Vedâ haccı sırasında Hz. Peygamber'in seyahat hazırlıkları, Medine'den yola çıkışı, yol güzergâhı, Mekke'ye varışı, şehre giriş mevki, hac ibadeti ile ilgili uygulamaları ve muhtevası yönüyle yaptığı konuşmalar gibi hac ibadetinin esasına dair ortaya koymuş olduğu yenilikler, kendinden sonra oluşan hac geleneğinde çok önemli bir yere sahiptir. Vedâ haccı bir taraftan Hz. Muhammed aracılığı ile gönderilmiş olan İslâm dininin her yönüyle kemale erdiğine işaret ederken, diğer taraftan da hac ve umre ibadetlerinin anlamını ve ifa ediliş şeklini ortaya koyan adeta çok geniş katkı

³³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/192, 248-249; Özaydın, "Hac (İslâm'da Hac)", 14/387; Fayda, "Nesî", 32/579.

³⁴ İbn İshâk, *Sîre*, 90, 100; Özaydın, "Hac (İslâm'da Hac)", 14/387-388; Daha geniş bilgi için bk. Wensinck, "Hacc", 5-1/15-17; Küçüktaşçı, *Cahiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Haremeyn*, 114-117.

lımlı büyük bir toplantı mesabesinde. Ayrıca bu hac esnasında bir yıl önceki hacca müşriklere verilen ultiatomun etkileri ve sonuçları görülmüş, Arap yarımadasının büyük ölçüde İslâm'ı kabul ettiği müşahede edilmiştir. Zira bu hacca müşriklere hiç kimse katılmamış, buna mukabil Allah Resûlünün çağrısı üzerine sayıları yüzbinlerle ifade edilen Arap yarımadasının farklı köşelerinden ayrı kabilelere mensup pek çok Müslüman iştirak etmiştir. Bu da göstermektedir ki Hz. Peygamber tarafından uygulamalı bir şekilde ifa edilen hac ile emîrliğini Hz. Ebû Bekir'in yaptığı ve kendileriyle ilgili yasakları müşriklere Hz. Ali'nin duyurduğu hacci bir bütün olarak düşünmek gerekir. Hac ibadetinin Hz. İbrahim'in gösterdiği şekle yahut tevhid inancına uygun bir biçime döndürülmesi hicretin 9. yılındaki ön hazırlık ve 10. yılındaki tatbikat ile mümkün olmuştur. Vedâ haccının bir diğer önemli yönü ise İslâm tarihindeki hac emîrliği müessesesinin teşekkülü sürecine temel teşkil etmesidir. Zira bu görevi ilk defa 9/631 yılında Hz. Ebû Bekir'e veren Allah Resûlü, Vedâ haccı sırasında bizzat deruhte etmiş ve bu hacca iştirak edenler ondan söz konusu müessesenin nasıl işlediğini uygulamalı olarak öğrenmişlerdir. Bu suretle ilgili görevi üstlenecek olanlar Hz. Peygamber'in uygulamalarına göre hac ibadetini idare etmeyi adet haline getirmişlerdir. Nitekim hulefâ-yi râşidîn dönemine gelindiğinde halifelerin bu görevi ya bizzat deruhte ederek ya da Allah Resûlünden görmüş kimselere vererek yerine getirdikleri ve bu suretle söz konusu müessesenin siyasi yönüne olduğu kadar dinî veçhesine de vurgu yapmaya çalıştıkları görülecektir.

2. Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi'nde Hac

İslâm tarihinde Allah Resûlü'nün vefatını müteakip Hz. Ebû Bekir'e yapılan biatla başlayan, akabinde Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilâfetleriyle devam edip Hz. Ali'nin halifeliği ile son bulan Hulefâ-yi Râşidîn dönemi, Müslümanlar için pek çok yönden yeni tecrübeleri bünyesinde barındırmakta ve bu yüzden farklı yönleriyle daha ayrıntılı bir şekilde araştırılmaya ihtiyaç duymaktadır. Ele aldığımız konu itibarıyla da birçok farklı uygulamaya şahit olunan söz konusu dönem, daha sonraki süreçte Müslümanların hem idari uygulamalarının hem de siyasi faaliyetlerinin derinden etkilemiştir. Dolayısıyla çalışmamızın bu kısmından sonra Hulefâ-yi Râşidîn'in her birine yapmış oldukları hac uygulamaları açısından ayrı başlıklar altında yer verilecek ve her bir dönemin birbirinden farklılık arz eden yönlerine daha fazla ışık tutulmaya çalışılacaktır.

2.1. Hz. Ebû Bekir Dönemi (11-13/632-634)

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların sorumluluğunu üzerine alan ve oldukça zor bir dönemde halifelik yapan Hz. Ebû Bekir'in görev yıllarında iki hac mevsimi yaşanmış ve bunlardan ilkinde (11/633) katılmayan halife, yerine hac emîri olarak Hz. Ömer'i³⁵ görevlendirmiştir. Hicretin 12. yılının Recep (Eylül-Ekim 633)

³⁵ Hac emîri olarak görevlendirilen ismin Attâb b. Esîd veya Abdurrahman b. Avf olduğu da söylenmektedir. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *Kitâbü'l-muhabber*, tsh. İlse Lichtenstadter (Beyrut: Dârü'l-Afâki'l-Cedîde, ts.), 12; Taberî, *Târîh*, 3/342; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/237; İbn Fehd, *İthâfî'l-verâ*, 1/595.

ayına gelindiğinde ise Hz. Ebû Bekir umre yapmak üzere Medine'den ayrılmış ve yerine vekil olarak Hz. Ömer'i bırakmıştır. Bu umre seyahati sırasında Mekke'de iken Dârünnedve'ye yakın bir yere oturup halka “Aranızda herhangi bir zulümden şikâyetçi olan veya hak talebinde bulunan biri var mı?” diye seslenmesine rağmen kimse gelip de bu konuda halifeye müracaatta bulunmamıştır. Ancak Hz. Ebû Bekir'in bu icraatı sonraki dönemler için önemli bir örneklik teşkil etmiş ve bilhassa hilâfeti döneminde Hz. Ömer her hac mevsiminde bu uygulamayı tekrar ettirmiştir. Aynı yılın hac mevsimi (634) gelince bu defa herhangi bir emîr görevlendirmeksizin bu sorumluluğu üzerine alan halife, Medine'de yerine vekil olarak Hz. Osman'ı bırakıp ifrad haccına niyetlenerek beraberindekilerle yola çıkmış ve hac görevini ifa ettikten sonra başkente geri dönmüştür.³⁶

2.2. Hz. Ömer Dönemi (13-23/634-644)

Görev yaptığı yıllarda devletin kurumsal anlamda teşekkülün gerçekleştiren Hz. Ömer yalnızca göreve geldiği hicrî 13. yıl (635) haricinde her yıl (14-23/636-644) hacca gitmiş ve bu suretle hac emîrliği görevini bizzat icra etmiştir. Hicretin 13. yılında bu görevi üstlenen isim ise Abdurrahman b. Avf olmuştur. Hz. Ömer'in hicrî 16. ve 21. yıllardaki (637-38 ve 642) hac seyahatleri sırasında yerine vekil olarak Zeyd b. Sâbit'i bıraktığı, hicretin 23. yılında gerçekleşen son haccına da Allah Resûlünün eşleri ile beraber gittiği görülmektedir.³⁷Yine onun hilâfeti dönemindeki hicrî 18 (639) yılı haccında da daha önce Kâbe'ye bitişik olan Makâm-ı İbrahim'in yanında namaz kılan kimseler, Kâbe'yi tavaf edenler yüzünden namazlarını şaşırmasınlar diye biraz geriye yani bugünkü yerine nakledildiği rivayetler arasında yer almaktadır.³⁸

Yapmış olduğu hac seyahatlerine valilerinin dekatılmasını isteyen Hz. Ömer, halkın şikâyetlerine göre toplum huzurunda onlardan hesap sormaktan ve gerekli halde sorumluları cezalandırmaktan çekinmemiştir. Nitekim bir haccında “Ey insanlar! Ben valilerimi sizleri soysunlar ve mallarınızı alsınlar diye göndermedim. Onları aranızda adaletle hükmetmeleri ve fey gelirlerini paylaşmalarını için gönderdim. Kendisine bunun dışında başka bir muamele yapılan varsa ayağa kalksın (şikâyetini dile getirsin)” diyen halife karşısında yalnızca bir adam ayağa kalkmış ve “Ey Müminlerin Emîri! Senin falanca valin bana yüz kırbaç vurdu” demişti. Bunun üzerine Hz. Ömer o valiye “Onu niye dövdün” diye sormuş ve müştekiye ‘Kalk ve ondan öcünü al’ demişti. Bu manzaraya şahit olan Amr b. el-Âs ayağa kalkarak “Ey Müminlerin

³⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/171; Ebû Amr Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ' el-Ömerî (Riyad: Dârü Taybe, 1985), 117, 119; Belâzürî, *Ensâb*, 10/72-74; Bazı rivayetlerde Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde hiç haccetmediği ve hicri 12. yıldaki hacca da emîr olarak Hz. Ömer'i ya da Abdurrahman b. Avf'ı Mekke'ye gönderdiği kaydedilmektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, 3/386; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/251; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/537; İbn Fehd, *İthâfû'l-verâ*, 2/3.

³⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/264; Halife b. Hayyât, *Târîh*, 125, 129, 154-155; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 13-14; Taberî, *Târîh*, 3/478-479, 597, 622, 4/39, 94, 101-102, 113, 145, 173, 190.

³⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/264; Taberî, *Târîh*, 4/101; İbn Hibbân, *es-Sîre*, 275; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/403; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/75.

Emîri! Eğer böyle yaparsan sana daha çok şikâyet gelir ve senden sonrakiler için de bu uygulama adet halini alır” demişti. Amr’ın bu serzenişi üzerine Hz. Ömer “Allah Resûlünün kendi nefesine bile kısas uyguladığını gördüğüm halde ben kısas yapmayacağıma öyle mi?” şeklinde cevap vermiş, Amr da “Öyleyse bizi bırak da onu razı edelim” demişti. Daha sonra Hz. Ömer ‘Hadi onu razı edin de görelim”şeklde mukabelede bulunmuş ve adam da her bir kırbaç için 2 dinar olmak üzere toplam 200 dinar alma karşılığında kısastan vazgeçmişti.³⁹ Hz. Ömer dönemindeki hac seyahatleri sırasında dikkati çeken diğer bir önemli hadise ise hac görevini ifa etmek üzere beraberindekilerle birlikte Mina’da iken kendisine intikal eden bir davayı hemen oracıkta çözüme kavuşturmasıdır.⁴⁰

2.3. Hz. Osman Dönemi (23-35/644-656)

Bir taraftan önceki halifeler tarafından başlatılan fetih hareketlerinin devam ettiği ve son yıllara doğru durakladığı, diğer taraftan da İslâm toplumu içerisindeki sosyal değişimin artarak devam ettiği bir zaman diliminde görev yapan Hz. Osman, hilâfeti döneminin yalnızca başında ve sonunda yani hicrî 24 ve 35 (645 ve 656) yıllarında hacca gitmemiş, bu iki tarih dışındaki (25-34/646-655) tüm hac seyahatlerine katılmış ve bizzat Müslümanların hac emîrliği görevini yürütmüştür. Söz konusu görevi hicretin 24. yılında üstlenen isim Abdurrahman b. Avf,⁴¹ halifenin kuşatma altında olduğu 35. yılında ise Abdullah b. Abbas’tır.⁴² Hz. Osman bu hac seyahatlerine giderken yerine genellikle Zeyd b. Sâbit’i bırakmıştır.⁴³ İlk defa Hz. Ebû Bekir’in başlattığı ve Hz. Ömer’in geliştirerek adet haline getirdiği geleneğe uyarak Hz. Osman da valilerini her hac mevsiminde toplamış ve Müslüman coğrafyada yaşayan halka da mektuplar göndererek haksızlığa uğrayanları hacca davet etmiş ve onlara valilerinden haklarını almayı vadedmiştir.⁴⁴ Ancak ilerleyen süreçte Hz. Osman’ın bu vaadi yalnızca sözde kalmış ve bilhassa mensup olduğu aileden yani Ümeyyeoğullarından yapmış olduğu üst düzey devlet memuru (kâtip, vali vb.) atamaları, söz konusu memurların icraatları ve kendisinin de bu icraatlar karşısında herhangi bir şey yapmaması yahut yapamaması sonunu hazırlamıştır.

³⁹ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm, *Kitâbü’l-harâc* (Beirut: Dâri’l-Ma’rife, 1979), 115-116; İbn Sa’d, *Tabakât*, 3/274; Taberî, *Târîh*, 4/165-166.

⁴⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-harâc*, 153.

⁴¹ İbn Kesîr Hz. Osman’ın hicrî 24 yılındaki hacca katılmayıp yerine Abdurrahman b. Avf’ı göndermesinin sebebini sürekli burnunun kanamasına bağlamıştır. Hatta bu sene Hz. Osman gibi pek çok kimse sürekli burun kanamasıyla karşı karşıya kalmış ve bundan dolayı bu yıla “Senetü’r-ruâf (Burun kanaması senesi)” adı verilmiştir. Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/221.

⁴² İbn Sa’d, *Tabakât*, 3/60; Halife b. Hayyât, *Târîh*, 157-159; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 15-16; Taberî, *Târîh*, 4/249-251, 257, 263, 267, 287, 303, 329, 339, 387, 405; İbn Hibbân, *es-Sîre*, 290-293, 295-296, 300.

⁴³ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 159, 178; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber, *el-İstîâb fî ma’rifeti’l-ashab*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beirut: Dâri’l-Cil, 1992), 2/538; Ebû’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-ğâbe fî ma’rifeti’s-sahâbe*, thk. ve tlk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâri’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1996), 2/347.

⁴⁴ Taberî, *Târîh*, 4/397; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/397.

Hız. Osman'ın hac seyahatlerinde vuku bulan önemli hadiselerden bir diğeri ise hicrî 29 (650) yılı haccında namazları kısaltmadan (mukim gibi) kılmasıdır.⁴⁵ Hâlbuki hem Hz. Peygamber hem de ilk iki halife Mekke'de mukim olmadıklarından hac zamanında namazlarını kısaltarak kılmışlardır. Nitekim Hz. Ali ve Abdurrahman b. Avf gibi ashabin önemli isimleri bu konuda halifeyi eleştirmişler, Hz. Osman da Mekke'li biri ile evli olduğundan ve Taif'te malı-mülkü olması sebebiyle dönüşte bir müddet orada kalabileceğinden dolayı böyle yaptığını söylemiş ama bu gerekçeleri ashab tarafından kabul görmemiştir. Aynı durumun hicretin 30. (651) yılında da yaşandığı ve bu hadisenin Hz. Osman'ın hilâfetine karşı çıkıp onun şehit edilmesine vesile olanların elindeki en önemli argümanlardan bir olduğu görülmektedir.⁴⁶

2.4. Hz. Ali Dönemi (35-40/656-661)

Hız. Osman'ın hicrî 35 (656) yılı hac mevsiminde isyancılar tarafından muhasara altına alınıp şehit edilmesini müteakip iş başına gelen Hz. Ali, oldukça karışık bir dönemde hilâfet görevini devralmış ve bu karışıklıklar hac seyahatlerini de etkilemiştir. Halifelığının ilk beş ayını Medine'de geçiren Hz. Ali, daha sonra devletin başkentini Kûfe'ye taşımış ve burada hilâfetinin sonuna kadar devam edecek büyük bir mücadele içerisinde girmiştir. Bu bağlamda Cemel, Sıffin ve Nehrevan savaşları onun belki de tüm mesaisini almış ve muhtemeldir ki bu mücadeleler nedeniyle görevi sırasında hacca gitme fırsatı bulamamıştır. Bundan dolayı hicretin 36. ve 37. (657 ve 658) yıllarında hac emîrliği görevini Hz. Ali'nin emriyle amcasının oğlu ve Basra valisi Abdullah b. Abbas yerine getirmiştir.⁴⁷ Hicrî 38 yılında da söz konusu görevi o sıralarda Mekke valiliği yapmakta olan Abdullah b. Abbas'ın kardeşi Kusem b. Abbas ifa etmiştir.⁴⁸

Hicretin 39. (659) yılına geldiğinde ise İslâm tarihinde hac emîrliği ile ilgili ilk ihtilafın yaşandığı ve Hz. Ali ile Muâviye arasındaki mücadelenin bu konuya da sirayet ettiği görülmektedir. Nitekim bu sene bir önceki yıl da söz konusu görevi yürütmüş olan Mekke valisi Kusem b. Abbâs'ın veya diğer rivayetlere göre Hz. Ali'nin görevlendirdiği Basra valisi Abdullah b. Abbas'ın yahut Yemen valisi Ubeydullah b. Abbas'ın hac emîrliği görevini ifa etmesi konusunda anlaşmazlık yaşanmıştı. Zira

⁴⁵ Mâlik b. Enes Hz. Osman'ın hilâfetinin ikinci yarısındaki tüm haclarda namazları kısaltmadan kıldığını söylemektedir. Bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Abudabi: Müessesetü Zayed b. Sultan, 2004), "Hacc", 1505.

⁴⁶ Taberî, *Târîh*, 4/267-268, 287, 346-347; İbn Hibbân, *es-Sîre*, 295; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/494; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/230-231, 272; İbn Fehd, *ithâfû'l-verâ*, 2/21-22.

⁴⁷ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 17; Taberî, *Târîh*, 4/576, 5/92; İbn Fehd, *ithâfû'l-verâ*, 2/28; İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr hicretin 37. yılındaki hac emîrliği görevini o sıralarda Yemen valiliği yapmakta olan Abdullah b. Abbas'ın kardeşi Ubeydullah b. Abbas'ın yaptığını rivayet etmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/225; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/647.

⁴⁸ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 198; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 17; Taberî, *Târîh*, 5/132; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/242; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/668-669; İbn Fehd, *ithâfû'l-verâ*, 2/29; İbn Habîb bir başka rivayette hicretin 38. yılındaki hac emîrliği görevini o sıralarda Basra valiliği yapmakta olan Abdullah b. Abbas'ın yaptığını söylemektedir. Bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 17.

Muâviye hem propaganda yapmak hem de adına biat alıp Hz. Ali'nin valisini şehirden kovmak üzere hac emîri olarak Yezîd b. Şecere er-Ruhâvî'yi görevlendirmiş ve 3000 kişilik bir orduyla Mekke'ye göndermişti. Yezîd'in gelmekte olduğunu öğrenen Mekke valisi Kusemhalkı toplayıp bir konuşma yapmış ve herkesi bu konuda mücadeleye davet etmiş, ancak kimseyi böyle bir mücadeleye ikna edememişti. Terviye gününden iki gün önce Mekke'ye ulaşan Yezîd, maksatlarının savaşmak değil hac görevlerini ifa etmek olduğunu fakat kendileriyle mücadele etmeye kalkanlarla da savaşmaktan çekinmeyeceklerini, Hz. Ali'nin görevlendirdiği kişinin hac emîrliği yapmasına razı olmadıklarını ve eğer Kusem bu isteğinden vazgeçerse kendisinin de böyle bir talebi olmayacağını dile getirmişti. Araya Ebû Saîd el-Hudrî gibi isimlerin girmesiyle her iki taraf da isteklerinden vazgeçmiş ve ayrı gruplar halinde bulunmak kaydı şartıyla Şeybe b. Osman b. Ebî Talha el-Hacebî'nin hac emîrliği konusunda anlaşmaya varmışlardı.⁴⁹

Söz konusu senede hac yapmak üzere Mekke'ye gelen diğer bir grup ise Hâricîler idi. Onlar ne Hz. Ali ne de Muâviye tarafından görevlendirilen hac emîrini kabul etmişler, kendi başlarına emîrsiz bir şekilde ibadetlerini yapıp Mekke'de ikamet etmeye devam etmişlerdi. Hatta yaşanan tartışmalardan duydukları rahatsızlığı şu şekilde dile getirmişlerdi: “Bu ev (Kâbe) câhiliye döneminde hürmet görüyordu. İslâmiyet'le birlikte onun önemi (saygınlık, prestij) daha da arttı. Fakat onlar (Hz. Ali ve Muâviye ile taraftarları) onun prestijini çığnediler (hiçe saydılar, ihlal ettiler). Eğer iki kişi çıkıp da yeryüzünde fitne çıkaran ve bu evin (Kâbe'nin) saygınlığını hiçe sayan bu iki adamı (Hz. Ali ve Muâviye) öldürürse ümmet rahat eder ve insanlar kendilerine yeni bir imam (halife) seçer.”⁵⁰

Hz. Ali'nin halife olarak görev yaptığı yılların sonunda gerçekleşen bu hadise, o günün toplumunda yaşanan gerginliklerin ve siyasi anlaşmazlıkların hac gibi Müslümanların birlik ve beraberliğini simgeleyen bir ibadeti bile nasıl doğrudan etkilediğinin göstergesi bakımından son derece önemlidir. Zira yaşanan söz konusu hadise ilk olma özelliği taşısa da son olmayacak, bundan sonraki süreçte siyasi ve dini çekişmelerin hatta kavgaların Mekke şehrine ve bu şehre asıl anlamını veren Allah'ın evi Kâbe'ye ve hac ibadetine nasıl sirayet ettiği yaşanarak tecrübe edilecektir.

Sonuç

İslâm dininin zuhurundan sonra Müslümanların toplu bir şekilde ifa ettikleri ilk hac, Mekke'nin fethini müteakip (8/630) Hz. Peygamber tarafından şehre vali olarak tayin edilen Attâb b. Esîd'in önderliğinde gerçekleştirilmiş olan hacdır. Rivayetlerden anlaşıldığı kadar henüz hac ibadetinin farz kılınmadığı bir zaman diliminde yapılan

⁴⁹ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 198; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 17; Belâzürî, *Ensâb*, 3/219-221; Taberî, *Târîh*, 5/136; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûki ve'l-imâm*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 5/160; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/246-247; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/679-680; İbn Fehd, *İthâfî'l-verâ*, 2/29-30.

⁵⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Ali Şîrî (Beirut: Dârü'l-Edvâ', 1990), 1/179. Belâzürî, *Ensâb*, 3/249.

bu hac büyük oranda müşriklerin haccına benzemektedir. Ancak hac ibadetinin İslâm yahut tevhid geleneğine uygun bir hale getirilmesine yönelik ilk adımların da Hz. Peygamber'in bizzat katıldığı Umretü'l-kazâ'da atılmaya başladığını özellikle belirtmek gerekir.

Hicretin dokuzuncu (631) yılına gelindiğinde ise haccın farz kılındığı ve Müslümanlara hac yaptırmak üzere Allah Resûlü tarafından emîr olarak Hz. Ebû Bekir'in görevlendirildiği, hatta bu görevlendirmenin İslâm tarihinde hac emîrliği kurumunun ilk örneği olarak kabul edildiği görülmektedir. Câhiliye Araplarının nesî uygulamaları üzere asıl zamanında gerçekleştirilmeyen bu hacca, henüz müşrik Araplara hac yasağı gelmediğinden onlarla beraber aynı ortamda bu görevi ifa etmemek için Hz. Peygamber katılmamıştır. Hz. Ebû Bekir'in önderliğindeki hac kafilesine yola çıktıktan sonra Tevbe Sûresi'nin ilgili âyetleri nazil olmuş ve hac esnasında bu âyetlerle Allah Resûlünün mesajlarını iletme üzere Hz. Ali görevlendirilmiştir. Buna göre içinde bulunulan hac mevsiminden sonra hiçbir müşrik bir daha hac yapamayacağı ve çıplak bir biçimde Kâbe'yi tavaf edemeyeceği, müşriklerle yapılan tüm anlaşmaların dört ay içinde son bulacağı ve müminlerden başkasının cennete giremeyeceği mesajı başta hacda bulunan insanlar olmak üzere herkese ve her yere duyurulmuştur.

Daha çok Vedâ haccı olarak bilinen ve Hz. Peygamber'in daveti üzerine sayıları yüzbinlerle ifade edilen Müslümanın katıldığı hicretin onuncu (632) yılındaki hacca da Allah Resûlü bizzat Müslümanların başında katılmış ve İslâm'a yahut tevhid inancına uygun bir haccın nasıl olması gerektiğini uygulamalı bir biçimde göstermiştir. Ayrıca Vedâ haccı sırasında Hz. Peygamber'in yolculuk hazırlıkları, Medine'den yola çıkışı, yol güzergâhı, Mekke'ye ulaşması ve şehre giriş mevkii, hac ibadetiyle ilgili uygulamaları (hac emîrliği vb.) ve içeriği açısından yaptığı konuşmalar gibi hac ibadetinin özüne dair ortaya koymuş olduğu yenilikler, kendinden sonra oluşan hac geleneğinde son derece önemli bir yere sahip olmuştur.

Hz. Peygamber'den sonra iş başına gelen başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere tüm halifeler ve hükümdarlar Allah Resûlü'nün Vedâ haccı örneğinde ya bizzat hac seyahatlerine iştirak ederek ya da kendilerine vekâleten bir hac emîri görevlendirmek suretiyle Müslümanlar için önemli bir vecibe olan hac ibadetinin huzur ve düzen içerisinde ifa edilebilmesi için son derece hassas davranmışlardır. Bu bağlamda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hilâfetlerinin ilk yıllarında hac emîri olarak başka isimleri tayin etmişler diğer yıllarında ise bu görevi bizzat yürütmüşlerdir. Hz. Osman halifeliğinin ilk ve son yılları haricinde her yıl hacca giderek söz konusu görevi deruhte etmiş, Hz. Ali ise hilâfeti döneminde yaşanan iç karışıklıklar nedeniyle Müslümanların başında hacca gitme fırsatı bulamamıştır. Yine Hz. Ebû Bekir'in başlattığı hac seyahatlerine başta valiler olmak üzere üst düzey devlet yöneticilerini ve halkı davet etme ve farklı bölgelerden gelen halka yöneticilerinden şikâyetlerinin olup olmadığını sorma geleneği Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde de devam ettirilmiştir.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde gerçekleşen hac ibadetlerindeki ilk anlaşmazlıkların Hz. Osman döneminde yaşandığı görülmektedir. Hicretin 29. (650) ve 30. (651) yılları

rındaki hac yolculuklarında halife namazları seferi olarak kılmamış ve bu yüzden ahabın önemli isimleri tarafından eleştirilmiştir. Hatta bu icraatı ilerleyen süreçte halifenin muhalifleri tarafından olumsuz propaganda yapmak ve ölümünü haklı kılmak için öne sürülen gerekçelerden biri olarak kullanılmıştır. Hz. Ali dönemi ile artan toplumsal gerilim hac ibadetlerine de yansımış, hicrî 39 (659) yılı hacca Hz. Ali ile Muâviye arasındaki çekişmeye sahne olmuş ve bu tarihten günümüze doğru bakıldığında Mekke'nin ve Kâbe'nin hem hac mevsimlerinde hem de sair zamanlarda maalesef birçok kavgaya ev sahipliği yaptığı kayıtlara yansımıştır.

Kaynakça

- Atalar, Münir. “Emîr-i Hac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/131-133. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak, 'Avnü'l-ma'bûd, thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 12 cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 2. Baskı, 1968.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-êşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî. 13 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Bîrûnî, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Hârezmî. *el-Âsârü'l-bâkiye 'ani'l-kurûni'l-hâliye*. nşr. C. Eduard Sachau. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1878.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk.-nşr. Muhibbüddin el-Hatîb-Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Kusay Muhibbüddin el-Hatîb. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1400/1980.
- Cevâd Ali. *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Câmiatü Bağdâd, 2. Baskı, 1993.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dârü'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. tlk. Muhammed Nâsirüddîn el-Albânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2003.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, haz. Necati Yeniel-Hüseyin Kaypınar. 16 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987-2003.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-harâc*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1979.
- Erul, Bünyamin. “Veda Hacca”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/590-591. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ahbâru Mekke*. thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Esedî, 2003.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Mekkî. *Ahbâru Mekke*. thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Hadr, 1994.
- Fayda, Mustafa. “Nesî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/578-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ' el-Ömerî. Riyad: Dârü Taybe, 2. Baskı, 1985.
- Hamîdullah, Muhammed. “İslâm'da Hac”. çev. M. Âkif Aydın. *İslâm Tetkikleri Dergisi* 8/1-4 (1984), 123-162.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashab*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992.
- İbn Fehd, Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Hâşimî el-Mekkî. *İthâfî'l-verâ bi-ahbâri Ümmi'l-kurâ*. thk. Fehim Muhammed Şeltût-Abdülkerim Ali Baz. 5 cilt. Kahire/Mekke: Mektebetü'l-Hancî/Camiatü Ümmi'l-Kura, 1983-2005.

- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitâbü'l-muhabber*. tsh. İlse Lictenstadter. Beyrut: Dârü'l-Afâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbarü'l-hulefa*. thk. Sa'd Kerîm el-Fakfâky. İskenderiye: Dârü İbn Haldûn, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbil-Arabî, 1990.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamîdullah. Mağrib: Matbaatü Muhammed el-Hâmis, 1976.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Ali Şîrî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1990.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. tlk. Muhammed Nâsirüddîn el-Albânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1417/1996.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûki ve'l-îmâm*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahabe*. thk.-tlk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib. *Kitâbü'l-Esnâm*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1995.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Muhammed İmâre. Beyrut: Dârü'ş-Şürûk, 1989.
- Küçükaşçı, Mustafa S. *Cahiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Haremeyn*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 cilt. Abudabi: Müessesetü Zayed b. Sultan, 2004.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *Sahih-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. tlk. Muhammed Nâsirüddîn el-Albânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996.
- Özaydın, Abdülkerim. "Hac (İslâm'da Hac)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/386-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Şulul, Kasım. Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Baskı, 2017.
- Şulul, Kasım. İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2 Baskı, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk)*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1967.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'ü'l-kebir*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 1998.
- Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vakîd el-Eslemi. *Kitâbu'l-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Baskı, 1404/1984.
- Wensinck, A. J. "Hacc". *MEB İslâm Ansiklopedisi*. 5-1/12-18. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987.

Âl-i İmrân 36. Âyette Geçen ‘Erkek Kız Gibi Değildir’ İbâresi Hakkındaki Yorumlara Dair Bir Değerlendirme

Avnullah Enes Ateş

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi (ROR ID: 00dzfx204)
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Associate Professor, Bilecik Şeyh Edebalı University, Faculty of Islamic Sciences
Department of Qur’anic Exegesis
Bilecik/Turkey
enes.ates@bilecik.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4909-9203

Adnan Arslan

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi (ROR ID: 00dzfx204)
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Associate Professor, Bilecik Şeyh Edebalı University, Faculty of Islamic Sciences
Department of Arabic Language and Rhetoric
adnan.arslan@bilecik.edu.tr
Bilecik/Turkey
ORCID: 0000-0002-3989-6612

An Evaluation of the Interpretations of the Qur’anic Utterance ‘No Male child could ever have been like this Female’

Abstract

Understanding the Qur’ân’s intended meanings depends on accurately pinpointing the denotations of the words that make up the verses as the words in the Qur’ân come with different denotations. There is a hierarchy developed based on the covertness of the intended meanings. Within this hierarchy, there are some words with multiple meanings. These are called mushkil (problematic). The most distinctive feature of such words is that they are open to disputes and different interpretations. One of these is the 36th verse of Al-‘Imran. Tafsîrs discussed whom the utterance “No male child could ever have been like this female” in this verse belongs to, whether any of these genders is superior to the other and which gender is superior if superiority is the case. This study brought together different perspectives on how the aforementioned verse has been interpreted so far, particularly based on main classical tafsîrs, and it examined the reasons for these interpretations. The original commentaries on

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

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 (Avnullah Enes Ateş, Adnan Arslan).

Geliş/Received: 17 Mayıs/May 2021 | **Kabul/Accepted:** 06 Eylül/September 2021 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2021

Atıf/Cite as: Avnullah Enes Ateş, Adnan Arslan, “Âl-i İmrân 36. Âyette Geçen ‘Erkek Kız Gibi Değildir’ İbâresi Hakkındaki Yorumlara Dair Bir Değerlendirme = An Evaluation of the Interpretations of the Qur’anic Utterance ‘No Male child could ever have been like this Female’”, Eskiyezi 44 (Eylül/September 2021), 569-584. <https://doi.org/10.37697/eskiyezi.938270>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

the utterance generally focus on two views. Firstly, there are ontological advantages of being a male with respect to serving for religious temples. Menstruation and puerperium are obstacles that prevent women from being in a temple, whereas the man is free of them and has the necessary physical strength to serve for it. Since such service would entail contact with men who regularly come to the temple, being a female is not appropriate for it. While there is no problem for males to be together with other males in congregation, it is not the case for females. Secondly, Hannah favored the girl bestowed upon her above a boy. According to this, Mary's mother said, "A boy was what I wanted, but this girl is a gift that God has given me. The boy I had wanted could never have been like this female God gave me." According to such an interpretation, Mary's mother is a wise woman who knows that what God has given her is better than what she had wanted for herself. Globally considered, it is stated that each of these interpretations has a scientific basis in general, and that it is not possible to make a definite judgment because the phrases and clauses are likely to have multiple meanings. However, the present study offers the following interpretation about the utterance in question: It gives a "lesson of surrender". It is more appropriate for the purpose of "tawhid and tawakkul" of the Qur'an for Mary's mother to submit to the will of Allah when she gives birth to a girl although she wishes for a boy in her heart, and that she believes there is goodness in the female child bestowed upon her. This is because the Qur'an—from the beginning to the end—repeatedly gives the lesson of "acceptance and tawakkul". It is also possible that the Qur'an offered us the thought or yearning of a woman who gives birth to a daughter while wishing for a son that the son is more gifted for some reason. However, this is not the perspective favored in this study.

Keywords

Tafsir, Mushkil, Hannah, Girl, Boy

Âl-i İmrân 36. Âyette Geçen 'Erkek Kız Gibi Değildir' İbâresi Hakkındaki Yorumlara Dair Bir Değerlendirmesi

Öz

Kur'an'ın kastedilen anlamlarının anlaşılması öncelikle âyetleri oluşturan lafızların delâletlerini doğru tespit etmeye bağlıdır. Zira Kur'an'da yer alan lafızların anlamlarına delâletleri farklılık arz eder. Maksûd anlamlarının kapalılıklarına göre bir hiyerarşi vardır. Bazı lafızlar birden fazla anlama muhtemeldir. Bunlara müşkil denilir. Müşkil lafızların en belirgin özelliği ihtilafa, farklı anlayışlara kapısının açık olmasıdır. Birden çok anlama gelmesi muhtemel olan bu âyetlerden birisi de Âl-i İmrân sûresinin 36. âyetidir. Bu Âyette geçen meâlen "Erkek kız gibi değildir." ibaresinin kime ait olduğu, erkek ve kız arasında bir üstünlüğün söz konusu olup olmadığı, böyle bir üstünlük varsa bunun hangi cinsiyete ait olduğu vb. tefsirlerde tartışılmıştır. Bu çalışmada mevzubahis âyetin, belli başlı klasik tefsirlerden başlayıp günümüze kadar nasıl yorumlandığına dair farklı görüşler bir araya getirilmiş ve bu yorumların gerekçeleri incelenmiştir. İbare hakkında yapılan özgün tefsirler genel olarak iki görüş etrafında toplanmaktadır. Birincisi: Mabedin hizmetinde bulunma hususunda erkek olmanın ontolojik üstünlükleri bulunur. Erkek hayız, nifas gibi mabette bulunmaya mâni olan engellerden halidir ve mabedin hizmetini görmek için gerekli fiziki güce sahiptir. Mabede devam eden erkeklerle ihtilal etme mecburiyeti olacağı için bu içli dışlı oluşa kadınlık manidir. Erkeğin diğer erkek cemaat ile bir arada bulunmasında herhangi bir sakınca yokken kadın hakkında ise durum öyle değildir. İkincisi: Hanne kendisine bahşedilen kızı erkeğe üstün tutmuştur. Bu yoruma göre Hz. Meryem'in annesi şöyle demiştir: "İstedğim erkekti. Fakat bu kız ise Allah'ın bana bahşettiği bir ihsan. İstedğim olan erkek, Allah'ın bana bahşettiği kız gibi değildir." Böyle bir yoruma

göre Meryem'in annesi, Allah'ın kendisine verdiği şeyin kendisi için istediği şeyden daha hayırlı olduğunu bilen marifet ehli bir kadındır. Sonuç olarak bu yorumların her birinin genel anlamda ilmi bir mesnede dayandığı ve lafız ve terkiplerin birden fazla anlama muhtemel olmasından dolayı da kesin bir yargıda bulunmanın mümkün olmadığı belirtilmiştir. Fakat çalışmanın ibare hakkında şöyle bir değerlendirmesi olmuştur: ibare, "teslimiyet dersi" vermektedir. Hz. Meryem'in annesinin, gönlünde erkek çocuğu olduğu halde kız doğduğunda Allah'ın takdirine teslimiyet göstermesi ve kendisine bahşedilen kız çocuğunda büyük bir hayır var olduğuna inandığını belirtmesi Kur'ân'ın "tevhîh ve tevekkül" maksadına daha uygundur. Zira Kur'ân başından sonuna kadar defalarca kazaya rıza, Allah'ın lütfuna teslim dersi vermiştir. Erkek beklerken kızı olan bir kadının erkek çocuğunun herhangi bir sebeple daha meziyetli olduğu gibi bir düşüncesini yahut tahassürünü Kur'ân'ın bizlerle paylaşmış olması da muhtemeldir. Fakat çalışmanın tercihi görüş bu değildir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Müşkil, Hanne, Kız Çocuğu, Erkek Çocuğu

Giriş

Kur'ân'ın maksûd anlamlarının anlaşılması öncelikle âyetleri oluşturan lafızların delâletlerini doğru tespit etmeye bağlıdır. Zira Kur'ân'da yer alan lafızların anlamlarına delâletleri farklılık arz eder. Nitekim lafızların doğrudan zâhirine bakmakla birtakım anlamlar ortaya çıkarken, bu anlamlardan hangisinin kastedilmiş olacağı hususunda söz konusu lafızların sevk ediliş nedeninin bilinmesi gibi harici delil ve karinelerle tespit çalışması yapılır ve bir anlam tebarüz eder. Lafızların ilk anlama delaletine zâhir, ikinci delaletine de nas denilmiştir. Bu tür lafızlardan anlaşılabilir anlamlarla amel etmek zorunludur. Ne var ki bu lafızlar farklı tevillere de açıktır. Maksûd manaya delâleti bakımından bunlardan daha kuvvetli iki lafız türü daha vardır ki biri müfesser, diğeryse muhkemdir. Müfesser, şâri' (kanun koyucu) tarafından önceden icmâl edilen (kapalı bırakılan) ve daha sonra bizzat kendisi tarafından anlamı açıklanan lafızlardır. Bu lafızların tevile ihtimali bulunmaz. Muhkem de müfesser ile aynı niteliğe sahip olmakla birlikte aralarında şu nüans vardır: Müfesser lafızlar, Hz. Peygamber hayattayken nesih ihtimali taşır, muhkemler ise nesih ihtimali taşımazlar. Bu açıdan muhkem lafızlar, konuyla ilgili son söylenen bir hükmü veyahut neshe konu olmayan bir anlamı içerirler.¹ Ne var ki Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte nesih durumu ortadan kalktığı için bütün müfesser denilen lafızlar muhkem statüsü kazanırlar.²

Lafızların, mezkûr delâletlerine mukabil, maksûd anlamlarının kapalılıklarına göre de bir hiyerarşi vardır. Lafzın kendi siygasından kaynaklı olmayıp, ârizî bir nedenle anlamı kapalı kalan lafızlara hafî denilir. Aslında bunlar, lafzın anlam kapsamına girip girmediği konusunda zihnin tereddüde düştüğü lafızlardır. Örneğin "hırsız" anlamına gelen السارق (*es-sârik*) isminin kefen soyguncusunu ya da kapkaççıyı kap-

¹ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 117.

² Buna muhkem li ğayrihî denilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Bezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/51.

samına alıp almaması konusundaki kapalılık hafif olarak değerlendirilir. Burada lafzın kendi anlamı olan hırsıza delaletinde bir kapalılık yoktur.³ Ancak kapsamına diğer zikredilenlerin girmesi konusundaki durum lafzın hafif olarak değerlendirilmesini sağlamıştır. Ârızî ifadesiyle kastedilen budur. Diğer bazı lafızlar da vardır ki bunlar birden fazla anlama muhtemeldir. Bunlara da müşkil denilir.⁴ Müşkiller; kendileriyle kastedilen anlam ile diğer muhtemel anlamların birbirine karıştığı ve bu karışıklığın ancak dikkatli bir düşünme ve delil ile çözülebildiği lafız türleridir.⁵ “Kadınlarımız sizin için tarla gibidir. O halde tarlanıza nasıl isterseniz girin.”⁶ âyetinde bizim “nasıl” diye çevirdiğimiz نَسِئٌ kelimesi için müşkil lafız denilmiştir. Zira bu lafzın “nereden”, “nasıl”, “ne zaman” olmak üzere üç anlamı bulunur. Bu anlamlardan hangisinin kastedildiği lafızdan hareketle bilinebilecek bir durum değildir. Kadınların tarlaya benzetilmesi ile tarladan amaçlananın ürün elde etmek olması arasında bir bağ kurularak, ayetten, girilen yerin çocuğun doğacağı yer olması kaydıyla kadınlarla farklı keyfiyetlerde ilişkinin mübâhlığının kastedildiği söylenmiştir.⁷ Lafızların kapalılık hiyerarşisi bakımından bu iki türden daha kapalı olan mücmel ve müteşâbih lafızlar vardır. Mücmeller, söyleyeninin beyanı olmaksızın manası anlaşılabilir nitelikteki lafızlardır. Bu tür lafızları söyleyeni açıkladığında müfesser kimliği kazanırlar. Müteşâbihler ise genel kabule göre hiçbir şekilde anlamı anlaşılabilir türdeki lafızlara denilir. Mukatta‘a harfleri, Allah’ın sıfatları gibi hususların bu kapsamda olduğu söylenmektedir. Bazılarına göre ise müteşâbihler ancak ilimde rûsûha ermiş âlimler tarafından bilinebilecek nitelikteki lafızlardır.⁸

Çalışmamızda inceleme konusu edeceğimiz müşkil lafızların en belirgin özelliği ihtilafa, farklı anlayışlara kapısının açık olmasıdır. Muhtelif kabiliyet ve kavrayış kapasitesine sahip olan tüm insanlar için onlar, bambaşka manalara muhtemel âyetlerdir. Maksudı, Allah’ın muradını keşfetmek gibi samimi niyete sahip olan kimseler bu âyetlerin tefsirinde sahip oldukları âlet ilimlerine başvururlar. Zira *keşfettim, buldum, ulaştım* kabilinden manaların Kur’ân’ın ifade tarzına göre kastedilmiş olabileceğinin bir ölçütü olmalıdır. İşte bu ölçütlerden birisi de Ulûm-u Arabiyye denilen sarf, nahiv, meânî beyân, bedî gibi ilimlerdir. Ayrıca âyetlerin lafzi ve tarihi bağlamı gibi unsurlar da müşkil âyetlerin maksatlarının ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır. Bunun için âyetlerin nüzul sebepleri, tarihleri, diğer âyetlerle münasebetleri ve konuyla ilgili rivayetler ortaya konulmalıdır. Bu ilimlerin kriterleri kullanılarak ulaşılan sonuçlar Arap dili ve Kur’ân ilimleri çerçevesince onaylanmış olur. Aksi halde Kur’ân husu-

³ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâfi, *Usûlü’ş-Şâfi* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, ts.), 80.

⁴ Şâfi, *Usûlü’ş-Şâfi*, 81.

⁵ Ebû Abdillâh Radyüddîn Burhânü’l-İslâm Muhammed b. Muhammed es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 1/168.

⁶ el-Bakara 2/223.

⁷ Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *el-Kâfi şerhu’l-Bezdevî*, thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânit (Beyrut: Mektebetü’r-Rüşd, 1422/2001), 1/233.

⁸ Safiyüddîn Abdülmü‘min b. Abdilhak el-Bağdâdî, *Kavâ’idu’l-usûl ve me’âkidü’l-fusûl muhtasarı tahkiki’l-emeli fi ‘ilme’l-usûli ve’l-cedel*, thk. Enes b. Âdil ve Abdülaziz b. Adnân (Kuveyt: Dâru’r-Rekâiz, 1439/2018), 68.

sunda mesnetsiz şahsî yorumlar ortaya çıkar. Bu türden yorumların kişiyi, Kur'ân'ın ana maksatlarıyla çelişen istikamete sürükleyeceği aşikârdır. Bunun tefsir tarihinde pek çok örneği olduğu gibi hala aynı riskin devam ettiği müşahede edilmektedir.

Müşkil âyetlerin bahsi geçen farklı anlamlandırılma kapasitesine ve bu türe giren âyetlerin hangi yöntemle anlamlandırılması gerektiğine örnek olması için Hz. Meryem'in annesinin başından geçenleri tasvir eden Âl-i İmrân sûresi 36. âyetini inceleyeceğiz. Hz. Meryem'in annesi Hanne yaşlı ve kısır olduğu halde bir çocuğa hamile kalmıştır. Sıra dışı olan bu hamileliğin ilahi bir lütuf olduğunu düşünen kadın doğacak çocuğunu Yahudi mabedine adak olarak vermeyi ahdetmiştir. Ne var ki çocuk mabette hizmet edebilecek bir erkek değil kız olarak dünyaya gelmiştir. Âyet şu şekildedir:

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِنكِ وَذَرَيْتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

“Onu doğurunca dedi ki: "Rabbim! Onu kız doğurdum, -Oysa Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilmektedir- erkek de kız gibi değildir. Ben onun adını Meryem koydum, işte ben onu ve soyunu kovulmuş şeytana karşı senin korumana bırakıyorum.”

İşte bu âyetin manası, -yukarıda bahsini yaptığımız müşkil âyetlerde olduğu gibi- pek çok açıdan farklı şekilde yorumlanmaya müsaittir. Biz bu çalışmada özellikle *فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ* “Erkek de kız gibi değildir.” ibaresine odaklanacağız. Öncelikle burada farklı yorumlara neden olan ihtilafların neler olduğunu başlıklar halinde vermek faydalı olacaktır.

- Bu ibâre Allah'a mı yoksa Hz. Meryem'in annesine mi aittir?
- Eğer kadına aitse neden *رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ* 'den sonra hemen gelmemiştir?
- Bu ibarede erkek ve kız arasında bir üstünlük kastı var mıdır?
- Eğer varsa üstün tutulan kız mıdır yoksa erkek midir?
- Erkek ve kız kelimeleri arasında bir takdim-tehir söz konusu mudur?

Burada ilgili sorular çerçevesinde ibare hakkında yapılan en isabetli görüşün izi klasik tefsirlerde sürülecektir. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi âyet, müşkil kapsamında olduğu için birden fazla sahih anlama müsait olabilir. Bu manaların her biri siyak ve dilbilimi açısından kendi deliline göre tutarlı olabilir. O yüzden burada müfessirlerin verdikleri anlamlar kendi gerekçeleri ile birlikte ele alınarak değerlendirilecektir.

1. İbârenin Kime Ait Olduğu Hakkında Söylenenler

Her şeyden önce ifadenin kime ait olduğuna dair tefsirciler arasındaki ihtilafa değinmek gerekmektedir. Taberî (öl. 310/923) tefsirinde ilgili ibare hakkında tek bir görüş serdetmiştir. O da erkeğin mabedin hizmetlerini görme hususunda daha muktedir olduğudur. Zira kız bazı hallerde mabede giremeyecek ve oraya ait bazı vazifeleri hakkıyla icra edemeyecektir. Hayız ve nifas gibi manilerden dolayı erkeğin yerini tutamayacaktır. Anlaşılan Taberî, ibârenin Hanne'ye ait olduğu düşüncesinde Katâde (öl. 117/735) ve İkrime'nin (öl. 105/723) görüşlerini benimsemiştir. Onlara göre kız, malum hallerinden dolayı mabetteki vazifeleri yapamayacaktır. Bu yüzden Han-

ne'den “*erkek kız gibi değildir.*” şeklinde bir hayıflanma hali sadır olmuştur.⁹ Taberî'nin tâbiûn döneminden iki büyük müfessir isme dayandırdığı bu kaviller, yüzyıllar boyu pek çok tefsir kaynağında ilgili ibarenin yorumunda etki edecektir.

İbn Ebî Hâtîm'in (öl. 327/938) naklettiğine göre Hanne karnındaki çocuğun erkek olacağını düşünerek onu ibadete adamıştır. Bu işi yerine getirmek için erkek kızıdan daha *أقوى* muktedirdir.¹⁰ Mâturîdî'nin (öl. 333/944) aktardığına göre ilgili ibare Hz. Meryem'in annesine aittir. Bu kavle göre Hanne, hıfz, taâhüd ve bunlara ait vesilelerin sağlanması hususunda erkeğin ihtiyaç duymadığı şeylere ihtiyaç duyar.¹¹ Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (öl. 373/983) yer verdiği görüşlerden birisine göre bu kelâmın muhatabı Hz. Peygamber'in kendisidir. Müfessirin Katâde'den aktardığına göre bu âyette bir takdim söz konusudur. Bu takdire göre Hanne şöyle demiştir: “*Rabbim ben kız doğurdum. Erkek kız gibi değil. Allah onun ne doğurduğunu en iyi bilendir.*” Bu yoruma göre “*Allah onun ne doğurduğunu en iyi bilendir.*” ibaresinin yeri tehir edilmiştir.¹²

Mekkî b. Ebû Talib de (öl. 437/1045) burada takdim ve ibarenin Hanne'ye ait olduğunu ifade etmiştir.¹³ Mâverdî'ye (öl. 450/1058) göre ibadet için tahsis edilen böyle bir mekânda hizmet, erkeklere mahsus olduğu için Hanne öyle demiştir.¹⁴ Vâhidî'ye (öl. 468/1076) göre ise kız hayız ve nifas gibi kadına arız olan hallerden dolayı adandığı mabedin hizmetini görme hususunda erkek gibi değildir.¹⁵ Semânî'ye (öl. 489/1096) göre bu ibare Hanne'ye aittir. Anne çocuğun kız oluşundan müteessir olduğu için de Allah “*Allah onun ne doğurduğunu en iyi bilendir*” demiştir.¹⁶ Râgib el-İsfahânî de (öl. 502/1108) Hanne'nın, kız çocuğunu kavrayış ve dini yaşantı bakımından nakıs gördüğü için tahassürünü o şekilde ifade ettiğini belirtmiştir.¹⁷ Ebû Muhammed el-Begavî (öl. 516/1122) de ilgili ibarede kızın erkek gibi mabede ait hizmetleri kadınlığa ait özel hallerden dolayı icra edemeyeceği için bu sözü söylediğini ifade etmiştir.¹⁸

⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2000), 6/335-336.

¹⁰ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1419), 2/537

¹¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Beslûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 2/358.

¹² Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Mu'avvad, Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Zekeriyâ Abdülmeccid en-Nûtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/263.

¹³ Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, thk. Heyet (Şârika: mecmûmatu Buhûsî'l-Kitâbi ve's-Sunne, 2008), 2/995

¹⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, thk. Seyyid Abdülmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.), 1/387.

¹⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Şam: Dâru'ş-Şâmiyye, 1415), 208

¹⁶ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yasir b. İbrâhîm (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/312

¹⁷ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgib el-İsfahânî*, thk. Âdil b. Alî (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 2003), 2/528.

¹⁸ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Osmân Cuma (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997), 2/30.

Zemahşerî (öl. 538/1144) ilgili ifadenin, kendinden önceki *وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ* “Allah ne doğurduğunu daha iyi bilendir.” âyetine beyan/açıklama olduğunu ifade etmiştir. Bu beyandan maksat ise mevzuyu tazim ve yüceltmedir. Buna göre şöyle bir anlam hâsıl olmaktadır: *Senin talep ettiğin o erkek Allah'ın sana verdiği bu kız gibi değildir.* Bu tefsirde *zeke/erkek* ve *unsâ/kız* ifadelerindeki elif lam takısı ahd manasındadır.¹⁹ Görüldüğü kadarıyla Zemahşerî'ye kadar, ilgili ibareye verilen anlamın tayininde Katâde ve İkrime'nin görüşlerinin ağırlığı açık bir şekilde hissedilmektedir. Zemahşerî ise bu görüşü kayda değer görmemiş ve nahiv verilerini kullanarak kendisine kadar söylenenlerden farklı hatta tam tersi bir anlamı ibareye yüklemiştir. Zemahşerî'den sonra onun görüşünün tefsirlerde ve ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarında²⁰ kabul gördüğü hatta bazılarında en isabetli görüş olarak tercih edildiği görülecektir. Nitekim hiçbir lafız değişikliği olmadan aynı yorum Beydâvî'de de (öl. 685/1286) görülür. Fakat Beydâvî, ilgili ibarenin Hanne'ye ait olmasını da mümkün görür. Bu takdirde iki kelimedeki elif lam takıları cins anlamı ifade eder. Buna göre anlam 'adadığım şeyde erkek ve kız aynı değerler' anlamına gelir.²¹

Bu konuda en kapsamlı yorumları Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) bir araya getirdiği görülmektedir. Râzî burada ilgili ibarenin Hanne'ye ait olduğunu kabul etmekte ve ayeti bunun üzerinden iki farklı şekilde yorumlamaktadır. Bunlardan ilkinde göre Hanne'nin “*Erkek kız gibi değildir*” sözünü söylemesinin maksadı erkeğin kızıdan adanma konusunda üstünlüğünü ortaya koymaktır. Bu efdaliyetin gerekçeleri vardır. Mabedin hizmetinde bulunma hususunda erkek olmanın ontolojik üstünlükleri bulunur. Erkek hayız, nifas gibi mabette bulunmaya mâni olan engellerden halidir ve mabedin hizmetini görmek için gerekli fiziki güce sahiptir. Mabede devam eden erkeklerle ihtilat etme mecburiyeti olacağı için bu içli dışlı oluşa kadınlık manidir. Erkeğin diğer erkek cemaat ile bir arada bulunmasında herhangi bir sakınca yokken kadın hakkında ise durum öyle değildir. Bütün bunlar ilgili ibareye mabede adanma hususunda “erkeğin kadına üstünlüğü” şeklinde bir anlam vermek için makul argümanlardır. Diğer görüşe göre Hanne kendisine bahşedilen kızı erkeğe üstün tutmuştur. Zemahşerî'nin dile getirdiği yorum burada karşımıza çıkmaktadır. Tekrar edecek olunursa bu yoruma göre Hz. Meryem'in annesi şöyle demiştir: “İstedğim erkekti. Fakat bu kız ise Allah'ın bana bahşettiği bir ihsan. İstedğim olan erkek, Allah'ın bana bahşettiği kız gibi değildir.” Böyle bir yoruma göre Meryem'in annesi, Allah'ın kendisine verdiği şeyin kendisi için istediği şeyden daha hayırlı olduğunu bilen, Allah'ın marifetine müstağrak olmuş bir kadındır.²² Râzî, bu iki görüş arasında açıkça bir tercihte bulunmamıştır. İki görüşün kendilerini destekleyen gerekçelerini zikretmiştir.

¹⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hağâ'iki gâvâmiži't-tenzil ve 'uyûni'l-eğâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1407), 1/356.

²⁰ Ebü Abdillâh Bedrüdîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Çur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1967), 4/88.

²¹ Nâsirüddîn Ebü Saîd (Ebü Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 14189, 2/14).

²² Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 8/204.

Nizâmüddîn en-Nîsâbü'rî'ye (öl. 730/1329) göre buradaki cümlelerin tamamen Hanne'ye ait olması ihtimal dâhilindedir. Bu yoruma göre kadın, Râzî'nin dediği gibi Allah'ı tanıyan ve O'ndan gelen her şeyde bir hayır olduğuna tam güvenen birisidir. Adadığı erkek çocuk yerine kızı olduğunu görünce Hanne "Allahım! Kız doğurdum. Fakat sen doğuran kişinin halini en iyi bilersin. Umarım ki bunda senin bir sırrın vardır. Senden talep ettiğim erkek senin bana bağışladığın bu kız gibi değildir. Zira sen ne yaparsan onda bir hikmet ve maslahat vardır." demiştir. Müfessir yer verdiği bu görüşü "el" takısı ile gerekçelendirmektedir. *Zeker* kelimesindeki *el* takısı annenin zihninde ma'hûd olan bir erkeğe zımnen, *unsâ* kelimesindeki *el* ise daha önce zikri geçtiği için kıza hakiki olarak delalet etmektedir.²³

İbn Kesîr (öl. 744/1373) ibareden önce gelen *وَضَعْتُ* ifadesinin *te* harfinin ref üzere olup "ben doğurdum" şeklindeki kıraatine atıfta bulunmuş ve bu takdirde cümlenin Hanne'ye ait olduğunu söylemiştir. Aksi takdirde kelam Allah'a ait olacaktır. *وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى* ibaresi için de *ibadet ve Mescid-i Aksa'ya hizmette kuvvet ve sebat hususunda erkek kız gibi değildir* şeklinde tefsirde bulunmuştur.²⁴

Ebû Hayyân el-Endelûsî ise (öl. 745/1344) ayrıntılı bir şekilde ibare hakkında bilgiler vermiştir. Önce ibare hakkında Katâde, ikrime gibi tabiûn müfessirlere ait kavle yer verir. Bu kavle göre daha önce bahsedildiği gibi Hanne, mabede adadığı çocuğun erkek olmasını arzulamıştır. Zira bu vazife için uygun olan çocuk erkek değildir. Bu yüzden çocuk doğunca da *رَبِّ إِيَّيْ وَضَعْتُهَا أَنْثَى* demiştir. Dolayısıyla bu halet-i ruhiyede bulunan bir anne, tahassürünü ifade etmek için *وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى* "erkek kız gibi değildir." ifadesini kullanmıştır.

Bunlar Ebû Hayyân'ın yer verdiği bir görüştür ki bu görüş hemen hemen tüm tefsirlerde tekerrür etmiştir. Daha sonra müfessir kendi görüşünü belirtir. Buna göre Ebû Hayyân'ın meseleye yaklaşımı şu şekildedir: *بِمَا وَضَعْتُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ* ifadesi ise eğer *وَضَعْتُ* kıraati esas alınırsa sonrası olan *وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى* Hanne'ye aittir. Bu takdirde sanki Hanne kendine dönerek erkek çocuğu olmadığı için nefsinin teselli etmek üzere "Allah daha iyi bilir." demiştir. Allah'ın ilmi, kudret ve hikmeti (bunlara olan iman), elde edilemeyen bir maksattan dolayı (erkek çocuk) tahassür gösterilmemesine sevk etmektedir. Zira Allah'ın muradı, kulunun da irade ettiği bir murâd olmalıdır. Bundan dolayı istediğim ve ümit ettiğim erkek çocuk, Allah'ın ilminde, onun murâd buyurduğu ve karar verdiği bu kız gibi değildir. Umulur ki bu kız erkekten daha hayırlı olur. Zira bu kızı Allah murâd ettiği için elbette ki daha hayırlıdır. Hanne kendini bu şekilde teselli etmiştir.

الذَّكَرُ kelimesindeki *el* takısı ahd manasına gelir. Bu takdirde anlam; *Allah'ın bahsettiği bu kız erkek olmasını umduğün çocuktan üstündür* şeklinde olur. Buna karşılık anlam tam tersi de olabilir. Buna göre de anlam; Mescid-i Aksa'ya adanması ümit

²³ Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nîsâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416), 2/149.

²⁴ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbidîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 2/28.

edilen erkek çocuk, yukarıda zikredilen malum sebeplerden dolayı kız gibi değildir. Ebû Hayyân daha sonra İbn Atiyye, Katâde, Rabi', Süddî ve İkrime'nin erkek çocuğunun malum hizmete daha uygun olacağı yönündeki görüşlerine yer vermiştir.

Yaptığı nahvi tevcihleriyle ilgili ibarenin anlaşılmasında dönüm noktası olarak kabul edebileceğimiz Zemahşerî'ye bir itiraz Ebû Hayyân'dan gelmektedir. Zemahşerî, yukarıda zikri geçtiği gibi Hanne'nin "Kız doğurdum" sözünden sonra gelen *وَاللَّهُ* "Erkek kız gibi değildir." cümlelerini itiraziye olarak kabul etmiştir. Ebû Hayyân buna itiraz eder. Zira *وَضَعْتُ* *وَاللَّهُ* *أَعْلَمُ* *بِمَا* *وَضَعْتُ* cümlesinde *وَضَعْتُ* ifadesinin *te* harfinin merfu yani *وَضَعْتُ* şeklinde kıraat edildiği bir kıraat vardır.²⁵ Bu kıraate göre siyak; *Rabbim kız doğurdum. Allah benim ne doğurduğumu en iyi bilendir. Erkek kız gibi değildir.* Bu takdirde itiraziye cümlesi teke düşecektir. Aynı şekilde *وَضَعْتُ* *وَضَعْتُ* şeklinde bir kıraati daha vardır. *وَضَعْتُ* *وَاللَّهُ* *أَعْلَمُ* *بِمَا* *وَضَعْتُ* kıraate göre de itiraziye cümlesi iki değil tek olacak ve *uB*²⁶ ifadesi Meryem'in annesine ait olacaktır. Diğer taraftan itiraziye cümlesinin iki tane olması hususunda ihtilaf vardır. Ebû Alî'ye göre iki cümle itiraziye olamaz. Hakikaten de Zemahşerî'ye baktığımızda, ilgili ibareye anlam verirken bu kıraat farklılıklarına değinmediği ve meseleyi sadece tek bir kıraati ve itiraziye cümlelerini iki tane gelebileceği şeklindeki tek bir yorumu esas alarak halletmeye meylettiği anlaşılmaktadır. Bunlar Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'nin yaklaşımına yönelttiği tenkitlerdir.²⁷

ibarenin kime ait olduğunun mana üzerinde etkili olduğu hususu müfessirlerin yaklaşımından anlaşılmaktadır. Örneğin müteahhirun müfessirlerden İbn Acîbe (öl. 1224/1809) söz konusu ibarenin Allah'a yahut Hz. Meryem'in annesine ait olması durumuna göre iki yoruma da yer vermiş ve aralarında bir tercihte bulunmamıştır. İbn Acîbe *وَضَعْتُ* *وَاللَّهُ* *أَعْلَمُ* *بِمَا* *وَضَعْتُ* ibaresi hakkında da iki ihtimali göz önünde bulundurmıştır. Bu ibare Allah'a ait ise maksat doğan çocuğun Allah indindeki önemini vurgulamak içindir. Şayet ibare *وَضَعْتُ* şeklinde kıraat edilirse anneye aittir. Bu takdirde anne kendi kendisini teselli etmektedir. "Belki bir sır vardır." diyerek gönlündeki tahassürü teskin etmeye çalışmaktadır.²⁸

2. Âyet İçerisinde Takdim-Tehir Olduğu Düşüncesi

İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), âyet içerisinde daha önce de bahsedildiği gibi takdim olgusunun varlığından bahsederek meseleyi kıraat farklılıklarıyla izah etmeye çalışır. İbn Âmir, Âsım (Hafz dışında) ve Ya'kûb kıraatlerine göre *وَضَعْتُ* *وَاللَّهُ* *أَعْلَمُ* *بِمَا* *وَضَعْتُ* ifadesindeki *وَضَعْتُ* ifadesi şu şekilde okunur: *بِمَا* *وَضَعْتُ* "Doğurduğumu". Bu kıraate göre anlam şu

²⁵ Muhammed b. Kâsım Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramadân (Şam: Matbaatu Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 1971), 2/575.

²⁶ Ahmed b. Abdülkerîm el-Eşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ fi beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Şerîf Ebu'l-Alâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 165.

²⁷ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîṭ*, thk. Sıtkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 3/117-118.

²⁸ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 1/346.

şekilde olur: “*Rabbim kız doğurdum. Allah benim ne doğurduğumu daha iyi bilendir.*” Böyle bir kıraattan sonra gelen “Erkek kız gibi değildir.” ibaresi hakkında herhangi bir tehir söz konusu olmaz. Ancak müfessirin İbn Kuteybe’den (öl. 276/889) aktardığına göre ilgili ibare tahkik üzere وَضَعْتُ şeklinde okunursa burada takdim-tehir olacaktır.²⁹ وَضَعْتُ şeklindeki okuyuşa göre ise takdim söz konusu değildir. İlgili ibare Hz. Meryem’in annesine ait olacaktır.³⁰

Hâzin (öl. 741/1341) ilgili ibare hakkında bir takdim-tehirin söz konusu olduğu görüşünü aktarmıştır. Ona göre takdir şu şekildedir: وليس الأنثى كالذكر “Kız erkek gibi değildir.” Yani kız erkeğin yerini tutamaz. Hâzin’in görüşüne göre cümlelerin akışında anne, kız çocuğu doğurduğundan dolayı üzülmektedir. Dolayısıyla “Erkek kız gibi değildir.” şeklindeki ibarenin belagat açısından kızın erkekten üstün tutulduğuna delalet ettiğini düşündüğü için de ibarede takdim-tehir edildiğini söylemektedir. Bu görüşü Hâzin kendisine nispet etmektedir. İkinci bir görüş olarak da kızın üstün tutulduğuna dair bahsedilen görüşlere yer vermiştir.³¹

Semîn el-Halebî (öl. 756/1355) ise ibare hakkında nispeten daha dakik bir tahlile girmiştir. Buradaki yorumlar Zemaşerî tarafından söylenmiş şeyler olduğu için tekrar etmeye gerek yoktur. Fakat burada müellife ait özgün ve farklı bir yorum olarak şunu görüyoruz: Âyetin siyakına göre ليس “değildir.” olumsuzluk ifadesi, annenin zihninde karar bulmuş “erkeğin üstünlüğü” yargısına yöneliktir. Zihinde erkek olacağı tasavvur edilerek mabede adanan erkek çocuğun farazi kemalini nefyetmek için böyle bir cümle kurulmuştur. Asıl itibarıyla cümle kuruluşu “Kız erkek gibi değildir.” şeklinde iken takdim yapılarak “Erkek kız gibi değildir.” denilmiştir. Müfessire göre bu takdim tehirin nedeni kadının dikkatinin erkek çocuğa yönelik olmasındandır. Kadın tüm dikkatiyle erkek çocuğuna odaklandığı ve gönlünde hüküm süren erkek cinsiyeti olduğu için zeker takdim edilmiştir. Bu takdire göre anlam şu şekildedir: Aralarındaki farklılıktan dolayı erkek cinsi kız cinsi gibi değildir. Eğer âlimlerin istihraç ettiği bu anlamlar olmasaydı leyse ile kurulan cümlelerin bir anlamı kalmayacaktı. Zira malum olduğu üzere erkek kız gibi değildir. Âyet, zaten herkesçe malum ve bedihi olan iki cins arasındaki farkı haber vermek gibi bir maksada matuf olmamalıdır.³²

Ebü Zeyd es-Seâlibî (öl. 875/1471) ise ilgili ibarenin kadına ait olduğu düşüncesine sahiptir. Zira kadın رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى demiş ve kız çocuğu doğurduğu için üzülmüştür. Dolayısıyla erkek kız gibi değildir cümlesi de ona ait olmalıdır. Buna göre kadın çocuğun kız olduğundan dolayı malum sebeplerden dolayı mabette hizmet edemeyeceğini düşünerek bu sözü söylemiştir. Seâlibî bu görüşünü Katâde’ye dayandırmak-

²⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 104

³⁰ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdu'l-Mesîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 1/276

³¹ Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 1/240.

³² Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) el-Halebî, *ed-Düreru'l-masûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd (Şam: Dâru'l-Kalem, ts.), 3/137.

tadır. Seâlibî burada “*Erkek kız gibi değildir.*” ibaresinde erkeğin önce kızın sonra zikredilmesinde bağlama yüklediği anlama ters düşen bir şeyler olduğunu hissetmiştir. Zira erkeğin kız gibi olamayacağı ifadesinde kızın üstün tutulduğuna dair bir karine vardır. Hâlbuki *kız erkek gibi değildir* denilseydi bağlama daha uygun düşerdi. Seâlibî bundan dolayı ilgili ifade de bir takdim olduğunu düşünmüştür. Ona göre takdir şu şekildedir: *Kız erkek gibi değildir.* Bu takdimin nedeni ise kadının zihninin erkek çocuğu ile meşgul olmasından dolayıdır. Zihni erkek çocuğuna takılmış ve kız çocuğu olduğunu görünce erkek cinsini önce zikrederek erkeğin üstünlüğünü kastederek “*Erkek kız gibi değildir.*” demiştir.³³

İbnü'l-Mülakkın (öl. 804/1401) *وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ* ifadesinin *وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى* üzerine takdim edildiğini belirtmiştir. Zira İbnü'l-Mülakkın, İbn Abbas'ın sadece erkek çocuklarının adak olarak Mescid-i Aksa'ya kabul edildiği kavline yer vermiştir. O halde İbn Abbâs kavline göre Hanna erkek doğurmadığı için üzülmuş, “ama erkek kız gibi değil” diyerek erkek çocuk beklentisini dile getirmek istemiştir. Fakat bu ifade tehir edilmiştir.³⁴

Süyûti de (öl. 911/1505) *وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى* ifadesinde takdim olduğunu düşünmektedir. Önce kızın zikredilmesi gerekirken erkek takdim edilmiştir. Süyûti'ye göre ibarenin anlamı şu şekildedir: *تَلَبَّطْتُ كَالْأُنثَى الَّتِي وَهَبْتُ* “Talep ettiğim erkek bana bahşedilen kız gibi değildir.” Bu takdim-tehirden maksat bir kavle göre fasıla uyumu içindir. Zira *وَضَعْتُهَا أَنثَى* ibaresindeki fasıla harfi olan elif-i maksureye uyumlu olması için burada da *كَالْأُنثَى* tehir edilmiştir.³⁵

Muasır dil âlimlerinden Abdülazîm el-Mat'anî de (öl. 2008) yukarıda bahsedilen takdimdeki sırrın Hanna'nın gönlünü tamamen erkek çocuk isteği kaplamış olabileceğine bağlamaktadır.³⁶

3. Yakın Dönem Müfessirlerinin Yorumları

Şevkânî (öl. 1250/1834) ise ibarenin Hz. Meryem'in annesine ait olup manasının da erkeğin üstünlüğüne delalet ettiğine dair kavillerden önce şahsi görüşüne yer vermiştir. Ona göre “Erkek kız gibi değildir.” ibaresi, “Allah'ın onun neyi doğurduğunu daha iyi bildiği” hükmüyle vurgulanan meselenin büyüklüğüne dair varid olmuş bir itirazıye cümlesidir. Çocuğun erkek olmasından annenin murad ettiği en yüksek gaye, onun mabede adanmış bir hizmetkâr olması idi. Hâlbuki dünyaya gelen bu kızın mânevî mertebesi çok yüksektir; ehemmiyetli bir mertebeye sahiptir. Bu manaya göre *zeker* ve *unsâ* kelimelerindeki lam harfleri ahd ifade eder. Şevkânî sabık tefsirlerde geçen İbn Âmir kıraatine yer vererek bu durumda ibarenin annenin üzün-

³³ Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Şeyh Muhammed Alî (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 2/34.

³⁴ Ebû Hafîs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü'l-Mulakkın, *Şevâhidü't-tavzîh fi şerhi'l-Câmi'i's-şâhih* (Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 19/539.

³⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyye, 1974), 3/147.

³⁶ Abdülazîm İbrâhîm el-Mat'anî, *Hasâisu't-ta'biri'l-Kur'ânî* (Mısır: Mektebetu Vehbe, 1992), 2/279.

tüsüne işaret ettiği görüşüne yer vermiştir. Fakat burada Şevkânî'nin ilk görüşü esas aldığı açıkça görülmektedir.³⁷

Reşid Rızâ'ya (öl. 1935) göre وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتُ cümlesi ile doğurduğu kızın yüksek mertebesi ifade edilmektedir. Böyle bir kız birçok erkekten daha hayırlıdır. Bu ifade ile annenin sözlerinde kız çocuğuna karşı bir tiksinti duyduğu ve erkek karşısında kızın daha düşük mertebede olduğu şeklindeki bir vehim ortadan kaldırılmıştır. Bu vehmin ortadan kaldırıldığını ise bir sonraki ibare وليس الأنثى كالذكر “Kız erkek gibi değildir.” ifade etmiştir. Reşid Rızâ da وَضَعْتُ kıraatıyla anlamın nasıl değiştiğine dair mezkûr anlam değişikliğine kısaca yer vermiştir. Fakat onun da meylettiği görüşün bu olmadığı anlaşılmaktadır.³⁸

Muasır müfessirlerden Mısırlı Şa'râvî (öl. 1998) ilgili ibarenin kime ait olduğu ile ilgili iki ihtimalin de mümkün olduğunu, dileyenin dilediği gibi tercih edebileceğini belirtir. Zira dil bu iki ihtimale imkân vermektedir. Fakat o bu sözün Allah'a ait olduğu ve manasının da doğan kız çocuğunun harikulade bir meziyete sahip olduğu ve dolayısıyla da böyle bir meziyete zihninde tasavvur ettiği erkeğin ulaşamayacağını ifade etmiştir. Müfessir doğan kız çocuğunun, mabedin hizmetine girecek ve ömrünü dini bir mekânın ihtiyaçlarına sarf edecek bir erkekten hangi açılardan daha üstün olduğuna dair kendi düşüncelerini paylaşmıştır. Buna göre Hz. Meryem'in üstünlüğü her şeyden önce çok büyük bir kudret mucizesi ile dünyaya gelecek Hz. İsâ'yı doğuracak olmasıdır.³⁹

Mısırlı Müfessir Abdülkerîm el-Hatîb (öl. 1985) ilgili ibarenin Allah'a ait olduğuna ve maksadın dünyaya gelen kız çocuğu Meryem'in üstünlüğüne delalet ettiğine dair en uzun yorum yapan müfessirlerden biridir. Onun yorumuna göre İmran'ın eşinin temenni ve ümit ettiği erkek, Hz. İsâ'yı doğuracak olan Hz. Meryem gibi değildir. Eğer İmrân'ın eşi erkek çocuk doğursaydı İsa (a.s.) gibi kadri büyük bir insanın doğumuna vesile olamazdı. Bu manadan dolayı “Erkek kız gibi değildir.” teşbih üslubu çok ilginç bir şekilde gelmiştir. Müfessir, ibarenin kime ait olduğu ve kız-erkek arasında bir karşılaştırma ile maksadın neler olabileceğine dair tefsirciler arasında yaşanan ihtilafın varlığından haberdardır. Fakat ona göre aslında sadece buradaki teşbihe dikkat etmek âyetin maksudunu anlamak için yeterlidir. Bu teşbihe göre kadın ve erkek arasında mutlak bir üstünlük kastedilmiş değildir. Sadece, annenin zihninde tasarladığı erkek çocuğunun, dünyaya gelen ve ileride büyük bir işle memur kılınacak olan Hz. İsâ'nın annesi olacak Hz. Meryem seviyesine çıkamayacağı manası murattır.⁴⁰

Muasır müfessirlerden Muhammed el-Mekkî en-Nâsîrî (öl. 1994) ise ilgili ibareyi anneye nispet etmiştir. İbarenin anneye ait olduğuna kail olan müfessirler daha önce görüldüğü gibi annenin üzüntüsünden dolayı böyle söylediğini belirtmişlerdir. Mekkî de ifadenin kadına ait olmasından kaynaklanan erkek üstünlüğü manasını

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1414), 1/384.

³⁸ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Mısır: el-Heyetu'l- Mısriyyetu'l-Âmme, 1990), 3/238.

³⁹ Muhammed Mütevellî Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî* (Mısır: Ahbârû'l-Yevm, 1991), 1436.

⁴⁰ Abdülkerîm el-Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 2/436.

münasip bulmamış olacak ki âyetin bağlamında kadının değerinin düşürüldüğü gibi bir anlamın bulunmadığını ifade etmiştir. Bilakis âyetin siyak/bağlamına bakıldığında tam tersine Meryem ve annesi şahsında kadının onurlandırıldığını söylemektedir. Müfessire göre ilgili ibareden maksat kadın ve erkek arasında yaratılıştan gelen bir farklılığın beyan edilmesidir. Erkeğin yaptığı bazı şeyleri tam olarak kadın yapamaz kadının muvaffak olduğu bazı şeyleri de erkeğin mükemmel olarak yerine getirmesi mümkün değildir. Erkek ve kadın birbirini tamamlayan iki unsurdur.⁴¹ Müfessir bu konu hakkında çocuk gelişimi, pedagoji ve rehberlik gibi konulara girerek kadın erkek arasındaki yaratılıştan gelen farklılıklardaki hikmeti araştırmaktadır. Bu bilgiler her ne kadar haddizatında doğru ve kıymetli olsa da bu bilgilere dair düşüncelerini paylaşmanın yeri bu âyetin tefsiri değildir. Zira müfessirin verdiği bu bilgiler âyetin bağlamına uygun düşmemektedir. Mabedin hizmetine erkek çocuk vermeyi adanmış, kız çocuğu olunca da üzülmüş bir annenin o esnada insanlığa dönüp cinsiyet farklılığındaki ilahi hikmetleri anlatmaya çalıştığını söylemek pek makul gözükmektedir.

4. İlgili İbarenin Dil ve Edebiyat Kaynaklarında Ele Alınması

Zemahşerî'nin ilgili ibaredeki *zeker* ve *unsâ* kelimelerinin başında yer alan *elif lâm* takılarının ahd anlamı ifade ettiği ve dolayısıyla da *istenilen erkeğin Allah'ın verdiği kız gibi olmayacağı* yorumu sadece sonraki tefsirlerde değil aynı zamanda dil ve belagat kaynaklarında da kabul görmüş ve ahd konulu başlıklar altında örnek olarak verilmiştir.

Sekkâkî (öl. 606/1229), ilgili ibare hakkında Zemahşerî'ye ait olan *أي ليس الذكر الذي طلبت كالأنثى التي وهبت لها* "Senin istediğin erkek sana bahşedilen kız gibi değildir." ifadesini aynen alıntılanmıştır.⁴² Aynı ibareye Kazvî'nî (öl. 739/1338) de yer vermiştir.⁴³ Çok az farkla aynı ibare *أعطيتها التي طلبته كالأنثى التي أعطيتها* şeklinde el-Alevî'nin (öl. 749/1348) *Tırâz'*inde da geçmektedir.⁴⁴

İbn Hişâm (öl. 761/1360), *وضعت والله أعلم بما وضعت* ibaresindeki kelimesini *sükûn* üzere *وضعت* şeklinde kıraat edilmesiyle iki cümleli itiraziyeye (ara cümlesi) olacağını ifade etmiştir. Buna göre Hanna, "Kız doğurdum" deyince ara cümleleri olarak "Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilendir ve erkek de kız gibi değildir." söylenmiştir. Dolayısıyla bu itiraziyeye cümleleri Allah'a aittir ve anlamı da şu şekildedir: *لَيْسَ الذَّكَرُ الَّذِي طَلَبْتَهُ كَالْأُنْثَى الَّتِي وَهَبْتَ لَهَا* istediği erkek kendisine bahşedilen kız gibi değildir.⁴⁵ Görüldüğü gibi İbn Hişâm da hemen hemen benzer ifadelerle

⁴¹ Muhammed el-Mekkî en-Nâsirî, *et-Teysîr fi ehâdîsî't-tefsîr* (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1985), 1/220.

⁴² Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 215.

⁴³ Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvî'nî, *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed Abdülmun'im (Beirut: Dâru'l-Cil, ts.), 2/22.

⁴⁴ Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî, *et-Tırâz li-esrâri'l-belâga* (Beirut: Mektebetu'l-Unsuriyye, 1423), 3/147.

⁴⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*, thk. Mâzin el-Mübârek-Muhammed Alî Hamdullâh (Şam: Dâru'l-Fikr, 1985), 514

Zemahşerî'nin yaptığı tespiti atıfta bulunmuştur. Hatta İbn Hişâm bu yorumu değil ama iki cümlemin itiraziyeye olduğuna dair görüşü ismini vererek Zemahşerî'ye dayandırmıştır.

Bahâüddîn es-Sübkî (öl. 773/1372), وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى ibaresinde İbnü'z-Zemlekânî'nin (öl. 727/1327) teşbih-i mahlûb⁴⁶ olduğu yönündeki görüşünü nakletmiş ve ona şöyle diyerek itirazda bulunmuştur: *إن المعنى ليس الذكر الذى طلبت كالأُنثى التى وضعت، لأن أنثى أفضل منه* “Anlamı; *senin istediğin erkek doğurduğun bu kız gibi değildir. Zira kız ondan daha üstündür.*”⁴⁷

Değerlendirme ve Sonuç

Bazı âyetler, kaçınılmaz olarak farklı anlaşılmaktadır. Bu çalışmada üzerine odaklandığımız *وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى* “Erkek kız gibi değildir.” ibaresinin içinde geçtiği Âl-i İmrân 36. âyeti, bu mecburiyetin bir örneğidir. Şöyle ki bazı nahiv alimleri *وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى* ibaresini ikinci bir itiraziyeye cümlesi olarak ele almaya çalışırken bazıları da itiraz edip şu ifadelerle yer vermektedir: *İki itiraziyeye cümlesi olamaz* şeklinde itiraz etmiştir. Bu cümlemin Allah'a ait olduğunu ve dolayısıyla mananın muhakkak bir surette doğan kız çocuğunun üstünlüğüne delalet ettiği kabul edildiği takdirde bu kez de kıraat imamları İbn Âmir, Âsım ve Ya'kûb karşı çıkıyor ve imanı farz olan mütevatir bir kıraati naklediyor: *والله أعلم بما وضعت* Bu kıraate göre ibare Hanne'ya aittir ve tahassür bildirir. Yakın dönem bazı müfessirler, ibareyi kendilerinden emin bir dille erkek değil de Hz. Meryem lehine tefsir ettiklerinde tefsir otoritesi Katâde, İkrime ve Süddî gibi isimler itiraz ediyor ve *Beytü'l-Makdis'te hizmet erkeklerin işidir* diyor. İbareden erkeğin üstünlüğü kastedilmişse neden nefiden sonra erkek (müşebbeh), teşbih edatından sonra kız (müşebbehun bih) gelmiş denilirse bu kez de şöyle bir itiraz geliyor: *Hanne'nun gönlü ve zihni erkeğe odaklandı için erkeği takdim etti*. Bu, meânî ilmi açısından makul bir yorum gibi görünmektedir. Dolayısıyla şöyle bir sonuca varmış bulunuyoruz: Âyet, kendi manasını keşfetmeye çalışan müfessirlerin her birinin yorumuna açık kalmıştır. Bizim tercihimiz ise ibarenin Allah'a veya Hanne'ye ait olabileceği ve her iki durumda da “teslimiyet dersi” verildiğidir. Hz. Meryem'in annesinin, gönlünde erkek çocuğu olduğu halde kız doğduğunda Allah'ın takdirine teslimiyet göstermesi ve kendisine bahşedilen kız çocuğunda büyük bir hayır var olduğuna inandığını belirtmesi Kur'an'ın “tevhîh ve tevekkül” maksadına daha uygundur. Zira Kur'an başından sonuna kadar defalarca kazaya rıza, Allah'ın lütfuna teslim dersi vermiştir. Erkek beklerken kızı olan bir kadının erkek çocuğunun herhangi bir sebeple daha meziyetli olduğu gibi bir düşüncesini yahut tahassürünü Kur'an'ın bizlerle paylaşmış olması da muhtemeldir. Fakat bizim tercihimiz bu değildir.

⁴⁶ Müşebbeh ve müşebbehun bihin yer değiştirerek benzetmede mübalağa sağlanan bir teşbih türüdür.

⁴⁷ Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi el-Mısrî es-Subkî, *Arâsu'l-efrâh fi şerhi telhîs'l-miftâh*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2003), 2/85.

Kaynakça

- Alevî, Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza. *et-Tırâz li-esrâri'l-belâga*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Unsuriyye, 1423.
- Bağdâdî, Safiyyuddîn Abdülmü'min b. Abdilhak. *Kavâ'idu'l-usûl ve me'âkidu'l-fusûl muhtasaru tahkiki'l-emeli fi 'ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*. thk. Enes b. Âdil ve Abdülaziz b. Adnân. Kuveyt: Dâru'r-Rekâiz, 1439/2018.
- Beğavî, Ebû Muhammed. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Osmân Cuma. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Alâuddîn. *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Bezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-muhtâ*. thk. Sîtkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Eşmûnî, Ahmed b. Abdülkerîm. *Menâru'l-Hüdâ fi beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Şerîf Ebu'l-Alâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim). *ed-Düreru'l-masûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd. 10 Cilt. Şam: Dâru'l-Kalem, ts.
- Hatîb, Abdülkerîm Yûnus. *et-Tefsîru'l-Kur'ân li'l-Kur'ân*. 16 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Hâzin, Alî b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbâs Ahmed. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Çur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *Mugni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek-Muhammed Alî Hamdullâh. Şam: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru İbn Kesîr*. thk. Muhammed Huseyn Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru't-Turâs, 1973.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdu'l-Mesîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İbnü'l-Enbârî, Muhammed b. Kâsım Ebû Bekr. *İdâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramadân. 2 Cilt. Şam: Matbaatu Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 1971.
- İbnü'l-Mulakkın, Ebû Hafs. *Şevâhidü't-tavzîh fi şerhi'l-Câmi'i's-şâhîh*. 33 Cilt. Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- Râgıb el-İsfâhânî. *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfâhânî*. thk. Âdil b. Alî. 5 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 2003.
- Kazvînî, Hatîb. *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga*. thk. Muhammed Abdülmun'im. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Mat'anî, Abdülazîm. *Hasâisu't-ta'bîri'l-Kur'ânî*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Vehbe, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Beslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî. *en-Nüketu ve'l-uyûn*. thk. Es-Seyyid Abdülmaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

- Mekkî b. Ebî Tâlib, Muhammed b. Alî b. Atiyye el-Mekkî el-Acemî. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, thk. Heyet. Şârîka: mecmûmatu Buhûsî'l-Kitâbi ve's-Sunne, 2008.
- Nâsîrî, Muhammed Mekkî. *et-Teysîr fi ehâdîsi't-tefsîr*. 6 Cilt. (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1985), 1/220.
- Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Garâibu'l-Kur'an*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed. *Mefâtihi'l-gayb*. 33 Cilt. Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420.
- Râzî, İbn Ebî Hâtîm. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz.
- Reşid Rîzâ, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Mısır: el-heyetu'l- Mısriyye, 1990.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'an*. thk. Şeyh Muhammed Alî. 5 Cilt. Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-ulûm*. Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys. *Bahru'l-ulûm*. thk. Ali Muhammed Mu'avvad, Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Zekeriyâ Abdülmecîd en-Nûfî. 3 Cilt. Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Yasir b. İbrâhîm. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sîğnâkî, el-Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Ali Hüsâmüddîn. *el-Kâfi şerhu'l-Bezdevî*. thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânî. 5 Cilt. Beirut: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001.
- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi el-Mısırî. *Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beirut: Mektebetu'l-Asriyye, 2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1974.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî*. Mısır: Ahbâru'l-Yevm, 1991.
- Şâşî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak Nizâmüddîn. *Usûlü's-Şâşî*. Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-Kadîr*. 6 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Şam: Dâru's-Şâmiyye, 1415.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki ğavâmi'î't-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vîl*. Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beirut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1967.

Hanefi Hukukunda Ebeveyne Karşı Nafaka Sorumluluğu

Kamil Yelek

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi (ROR ID: 00jb0e673)

İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Kırklareli University Faculty of Theology

Department of Islamic Law

Kırklareli/Turkey

kamileyek@klu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-8181-2494

The Obligation of Financial Support (Alimony) to Parents in The Hanafi Law

Abstract

Developments in the social, cultural and economic fields in the modern period have brought about changes in social values. The family institution, which is the most fundamental building block of society, is one of the areas where this change is experienced. With modernization, the disintegration of extended family structures and their replacement by nuclear families and the acceleration of this process with the participation of women in business life has seriously changed the position of the elderly in the family and society. This change in the structure of the family has caused elderly and needy parents to live away from their children and grandchildren, or to be doomed to isolation in nursing homes away from warm family circle and social environment. The increasing number of these institutions which are not a product of Islamic civilization and the number of people living here disturbs everybody with a conscience. This situation requires revealing the necessity of protecting the elders of the family, protecting and taking care of them and providing their alimony in case of need in terms of Islamic law, and reminding our responsibilities in this regard. Due to the justification aforementioned, the alimony responsibility of children towards the their parents and grandparents will be discussed in this study.

There have been some studies on alimony in Islamic law. However, while the alimony of the ascendant/uşul (parents and grandparents) is presented as a chapter or subtitle in some of these studies, the practical applications of this issue have not been touched on in other studies. Whereas, a study that does not take into account the practical application of the law, will be incomplete. For this reason, it is necessary to reveal how the theoretical knowledge discussed in the classical fiqh books about the alimony of the ascendant is applied in practice.

Furthermore, the studies conducted so far about the alimony of the ascendant have been handled with a cross-sectarian approach. However, this mentioned situation does not quite coincide with the legal activity style in traditional fiqh thought. Therefore, it would be more appropriate to read the views on the relevant subject through the literature of a particular

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

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 (Kamil Yelek).

Geliş/Received: 31 Mayıs/May 2021 | **Kabul/Accepted:** 30 Ağustos/August 2021 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2021

Atıf/Cite as: Kamil Yelek, "Hanefi Hukukunda Ebeveyne Karşı Nafaka Sorumluluğu = The Obligation of Financial Support (Alimony) to Parents in The Hanafi Law", *Eskiyeini* 44 (Eylül/September 2021), 585-610. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.945873>

CC BY-NC 4.0 | *This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License*

madhab/sect or school. Because, the legal situation of an issue has been handled within the furū' al-fiqh systematic of each madhab in traditional fiqh thought and the system has been operated in this way.

For this reason, we will try to handle this study where we will examine the alimony responsibility of children towards their parents and grandparents, based on the sources of the Hanafi School. In this context, first of all, the definition of alimony and its types and the rules on the subject will be presented. Then, it will be revealed whether there is a change within the Hanafi school in the issue of the alimony of the parents, how the views put forward previously were reflected in the Ottoman fatwā collections, how these views were applied in practice based on the Ottoman shari'a court records and how the alimony of the parents was handled in Turkish Civil Law.

Keywords

Islamic Law, Alimony Law, Responsibility, Parents, Children, Kinship in the direct line

Hanefî Hukukunda Ebeveyne Karşı Nafaka Sorumluluğu

Öz

Modern dönemde sosyal, kültürel ve ekonomik alanda meydana gelen gelişmeler, toplumsal değerlerdeki değişimleri de beraberinde getirmiştir. Toplumun en temel yapı taşı konumundaki aile kurumu da bu değişimin yaşandığı alanlardan birisidir. Modernleşme ile birlikte geniş aile yapılarının çözülerek yerini çekirdek ailelere bırakması ve kadının iş hayatına katılmasıyla bu sürecin daha da hızlanması, yaşlıların ailedeki ve toplumdaki konumunu ciddi şekilde değişikliğe uğratmıştır. Ailenin yapısında meydana gelen bu değişim, yaşlı ve bakıma muhtaç olan ebeveynlerin çocuklarından ve torunlarından uzak bir şekilde hayat sürmelerine ve sıcak bir aile ortamı ile sosyal çevrelerinden kopar(ılar)ak huzurevlerinde yalnızlığa mahkûm olmalarına yol açmıştır. İslam medeniyetinin bir ürünü olmayan bu kurumların ve burada yaşayan kişi sayısının her geçen gün artması, vicdan sahibi herkesi rahatsız etmektedir. Bu durum, İslam hukuku açısından aile büyüklerine sahip çıkmanın, onları koruyup kollamanın ve ihtiyaç halinde nafakalarını temin etmenin gereğini ortaya koymayı ve bu konudaki sorumluluklarımızı hatırlatmayı gerektirmektedir. Zikredilen gerekçe sebebiyle, bu çalışmada çocukların ebeveynlerine ve aile büyüklerine karşı nafaka sorumluluğu ele alınacaktır.

İslam hukukunda nafakayla ilgili birtakım çalışmalar yapılmış olsa da bunların bazıı usûlün (ana-baba, dede ve nine) nafakasını genel olarak ele alan çalışmaların içerisinde bir bölüm ya da alt başlık olarak sunarken, bazıları da meselenin pratik uygulamalarına hiç temas etmemektedir. Hâlbuki hukukun pratik uygulamasını dikkate almadan yapılan bir çalışma eksik olacaktır. Bu yüzden usûlün nafakasıyla ilgili klasik fıkıh kitaplarında ele alınan teorik bilginin pratikte nasıl uygulandığının ortaya konulması gerekmektedir.

Diğer taraftan usûlün nafakasıyla ilgili şimdye kadar yapılan çalışmalar, daha ziyade mezhepler üstü bir yaklaşımla ele alınmıştır. Ancak zikredilen bu durum, geleneksel fıkıh düşüncesindeki hukuki faaliyet tarzıyla pek örtüşmemektedir. Bu yüzden ilgili konudaki görüşleri belirli bir mezhep ya da ekolün literatürü üzerinden okumak daha isabetli olacaktır. Çünkü geleneksel fıkıh düşüncesinde şer'î bir meselenin hükmü, her mezhebin kendi furû-ı fıkıh sistematığı içinde ele alınmış ve sistem bu şekilde işletilmiştir.

Yukarıda bahsettiğimiz sebeplerden dolayı çocukların ebeveynlerine ve aile büyüklerine karşı nafaka sorumluluğunu inceleyeceğimiz bu çalışmayı Hanefî mezhebinin kaynaklarından hareketle ele almaya çalışacağız. Bu bağlamda öncelikle nafakanın tanımı, türleri ve konuyla ilgili hükümler ele alınacaktır. Akabinde ise, usûlün nafakasıyla ilgili konularda Hanefî mezhebi

içerisinde bir değişimin olup olmadığı, daha önce ileri sürülen görüşlerin Osmanlı fetvâ mecmuâlarına nasıl yansdığı, Osmanlı şeriiye sicillerinden hareketle bunların pratikte nasıl uygulandığı ve usûlün nafakasının Türk Medeni Hukuku'ndaki mevcut durumu gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Nafaka Hukuku, Sorumluluk, Ebeveyn, Çocuklar, Üstsoy-Altsoy Hısımlığı.

Giriş

Modernite her alanı olduğu gibi aile kurumunun yapısını da ciddi bir şekilde etkilemiştir. Modernleşme ile birlikte geniş aile yapıları çözülerek yerini çekirdek ailelere bırakmış, kadının iş hayatına katılmasıyla bu süreç daha da hızlanmış ve nihayetinde aile kurumu yapısal ve kültürel bir değişime maruz kalmıştır.¹ Söz konusu durum, yaşlıların toplum ve aile içerisindeki konumunu derinden etkileyerek bir takım sosyal problemlere neden olmuştur.

Yaşanan bu değişimin birinci derecedeki mağdurları yaşlılar olmuştur. Zira yaşlı ve bakıma muhtaç olan kişiler önceki dönemlerde aile içerisinde hayatlarını sürdürürken, modern dönemde ailenin yapısında meydana gelen bu değişim ebeveynlerin çocuklarından, dede ve ninelerin de torunlarından uzak bir şekilde hayat sürmelerine ve sıcak bir aile ortamı ile sosyal çevrelerinden kopar(ılar)ak huzurevlerinde kalmalarına yol açmıştır.

Modernleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu kurumların ve burada yaşayan kişilerin sayısı, ülkemizde her geçen gün artmaktadır. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığına bağlı olan Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün 2021 Şubat ayında yayınladığı bültendeki şu tablo bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Tablo 1: Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığına Bağlı Resmi Huzurevi Sayısı, Kapasitesi ve Huzurevlerinde Kalan Yaşlı Birey Sayısının Yıllara Göre Dağılımı

Yıllar	Huzurevi Sayısı	Kapasite	Bakılan Kişi Sayısı
2021 (Şubat)	162	16.466	13.970
2019	153	15.385	13.888
2018	146	14.967	13.883
2014	124	12.647	11.688
2010	97	9.260	7.979
2006	69	7.605	6.082
2002	63	6.477	4.952

Tabloya bakıldığında Türkiye'de Bakanlığa bağlı resmi huzurevlerinin ve burada kalan kişi sayılarının hızlı bir şekilde arttığı rahatlıkla görülmektedir. Nitekim Bakanlığa bağlı resmi huzurevi sayısı 2002'de 63 iken, bu sayı 2021 Şubat ayı itibarıyla

¹ Emine Karslı, "Modernleşme Sürecinde Çözülen Aile Yapısı ve Kadının Yeniden İnşası", *Uluslararası Hukuk ve Sosyal Bilim Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Temmuz 2019), 1-14.

162'ye ulaşmıştır. Bakılan yaşlı sayısı 2002'de 4.952 iken, 2021 Şubat ayındaki verilere göre 13.970 olmuştur. Ancak, rakamlar bunlarla da sınırlı değildir. Zira diğer kamu kuruluşlarına ait huzurevleri ile özel huzurevlerinin sayısı bu rakamlara dâhil edildiğinde, ülkedeki toplam huzurevi sayısı 445'e burada bakım hizmeti verilen kişi sayısı da 27.571 seviyelerine çıkmaktadır.² Her geçen gün sayıların bu şekilde artması sorumlu ve vicdan sahibi olan herkesi rahatsız etmektedir. Söz konusu durum İslam hukuku açısından aile büyüklerine sahip çıkmanın, onları koruyup kollamanın ve ihtiyaç halinde nafakalarını temin etmenin gereğini ortaya koymayı ve bu konudaki sorumluluklarımızı hatırlatmayı gerektirmektedir. Zira ebeveyne karşı nafaka sorumluluğu günümüzün ihmal edilen en önemli konularındandır.

İslam hukukunda nafakayla ilgili birtakım çalışmalar yapılmış³ olsa da, bunların bazısı usûlün (ana-baba, dede ve nine) nafakasını genel olarak ele alan çalışmaların içerisinde bir bölüm ya da alt başlık olarak sunarken, bazıları da meselenin pratik uygulamalarını göz ardı etmiştir. Hukukun pratik uygulamasını dikkate almadan yapılan bir çalışma eksik olacağı için de usûlün nafakasıyla ilgili klasik fıkıh kitaplarında ele alınan nazari bilginin pratikte nasıl uygulandığının ortaya konulması gerekir.

Yukarıda bahsettiğimiz sebeplerden dolayı çocukların ebeveynlerine karşı nafaka sorumluluğunu ele alacağımız bu çalışmayı Hanefî mezhebinin kaynaklarından hareketle incelemeye çalışacağız. Bu bağlamda öncelikle nafakanın tanımı, türleri ve konuyla ilgili hükümleri ele alınacaktır. Akabinde sunulan bilgilerin Osmanlı fetvâ mecmuâlarına nasıl yansdığı, şeriyye sicillerinden hareketle pratikte bunların nasıl uygulandığı ve usûlün nafakasının Türk Medeni Hukuku'ndaki mevcut durumu izah edilmeye çalışılacaktır.

1. Nafakanın Tanımı

Sözlükte “*harcanan ve tüketilen şey*” manasına gelen nafaka sözcüğü, “*bir malı harcamak ve sarf etmek*” anlamlarına gelen “*infak*” kelimesinden türetilen bir isimdir.⁴

² Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü (EYHGM), *Engelli ve Yaşlı İstatistik Bülteni* (Şubat 2021), 50-51.

³ Ruhi Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası* (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1996); Celâl Erbay, *İslâm Hukuku'nda Evlilik ve Hısımlık Nafakası: Kitâbu'n-Nafakat ve Türk Yargı Kararları ile Mukayeseli Olarak* (Bakü: Göytürk Neşriyat, 1995); Saffet Köse, “İslâm Açısından Ebeveynin Çocukları Üzerindeki Hakları veya Çocukların Ebeveynine Karşı Vazifeleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 345-368; Üveys Ateş, “İslâm Hukukunda ve Türk Medeni Hukukunda Ergin Akrabaya Karşı Nafaka Yükümlülüğü”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (Haziran 2019), 1-31; Fethiye Birsen Kaymak-Ayten Erol, “İslâm Aile Hukukunda Hısımlık İlişkisi Bakımından Ebeveyn Nafakası”, *Kalemname* 5/10 (Aralık 2020), 444-471.

⁴ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb, Muhammed es-Sadık el-Ubeydî (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), “nafaka”, 10/358; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî el-Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr fi Garîbi's-Sherhi'l-Kebîr* (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.) “nafaka”, 2/618; Muhammed Revvâs Kal'acî-Hâmid Sâdik Kanîbî, *Mu'cemü lugati'l-fukahâ* (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1408/1988), “nafaka”, 485; Sa'dî Ebû Ceyb, *el-Kâmûsü'l-fikhî luğaten ve istilâhan* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), “nafaka”, 358; Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-*

Hukuki bir terim olarak ise, nafaka “bir şeye kendisiyle hayatta kalacağı şeyleri vermek”⁵ veya “yiyecek giyecek ve barınma gibi hayatın sürdürülebilmesi kendisine bağlı olan şey”⁶ veyahut da “hayâtiyetin ve yararlanmanın devamlılığını sağlamak için yapılması zorunlu olan harcamalar”⁷ gibi anlamlara gelir.

Nafaka sorumluluğu, şahısların yanı sıra kişinin mülkiyetinde bulunan canlı ve cansız varlıkları da kapsar.⁸ İslam hukukunda geniş anlamları olmakla birlikte Hanefiler nafaka terimini daha ziyade şahısların nafakasını kapsayacak şekilde kullanmıştır. Nitekim Hanefî hukukçuların bir kısmı nafakanın sözlükte “insanın ailesi için harcadığı şey” anlamına geldiğini ve şer’an bunun yiyecek, giyecek ve barınmadan ibaret olduğunu ifade etmektedirler.⁹ Mecelle’de yapılan “havâyice ve te’ayyüşe sarf olunacak akçe ve zâd ve zahîre makûlesidir” şeklindeki tanım da bunlara benzerdir.¹⁰ Yapılan tanımlarda görüldüğü üzere nafaka, insanın varlığını sürdürebilmesi için kendi imkânlarıyla geçimini sağlayamayan ve yardım edilmediği takdirde yoksulluğa düşecek kişilerin ya da sorumluluğundaki diğer varlıkların temel ihtiyaçlarının (yiyecek, giyecek ve barınma gibi) karşılanmasını ifade eden bir terimdir.

2. Nafakanın Türleri

İslâm hukukuna göre bir kimse başkasının nafakasıyla ancak üç sebepten dolayı sorumlu olur. Nafaka eş nafakası (zevciyyet), akraba nafakası (karâbet) ve mülkiyet nafakası (milk) diye üçe ayrılmaktadır.¹¹ Bunlardan zevciyet ile karâbet, aile hukuku

arûs min cevâhiri'l-kâmûs (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.), “nafaka”, 26/430-436; Ömer Nasuhi Bilmen, *Huku-ku İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968), 2/444-445; Celal Erbay, “Nafaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282.

⁵ Osmân b. Alî ez-Zeylâfi, *Tebyînül-hakâik fi Şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1313), 3/50; Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud el-Babertî, *el-İnâye şerhu'l-hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 4/378; Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî el-Hanefî, *el-Binâye fi şerhi'l-hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420), 5/659; Kemalüddin İbnü'l-Hümâm, *es-Sivâsi, Fethü'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/378; İbn Nüceym, *Sıracüddin Ömer b. İbrahim, en-Nehrü'l-fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, thk. Ahmed Azvu İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/505.

⁶ Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecmaü'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, thk. Halil İmran el-Mansur (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/484.

⁷ Erbay, “Nafaka”, 32/282.

⁸ Bilmen, *İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, 2/444-517; Erbay, “Nafaka”, 32/282.

⁹ İbn Nüceym, *Zeynüddin b. İbrâhîm, Bahrür-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/188; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, 2/504; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenviril-ebâr ve câmi'i'l-bihâr*, thk. Abdülmun'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/257; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürrü'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1412), 3/571; Abdulğani el-Ğanimî ed-Dimeşki el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/91

¹⁰ Ali Haydar Efendi, *Küçük, Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Matbaaa-i Tevsi-i Tibaat, 1330), 3/ 226.

¹¹ Babertî, *el-İnâye*, 4/378; Ebu Bekr Ali b. Muhammed el-Haddâdî, *el-Cevheratü'n-Neyyira* (el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 2/83; Aynî, *el-Binâye*, 5/659; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 4/378; İbn Nüceym, *el-Bahrür-râik*, 4/188; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, 2/505; Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmuz, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 1/412; Damâd, *Mecmaü'l-enhur*, 1/484; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 1/257; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/572; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/91.

ilişkilerinden kaynaklanmakta olup kişinin evlendiği kadın ile yoksul durumda olan akrabalarının geçim masraflarını; mülkiyet nafakası ise sahip olduğu canlı ve cansız varlıkların nafakasını temin etmeyi ifade etmektedir.¹²

Nafaka Türk Medeni Hukuku'nda ise, genel olarak “bakım ve yardım nafakası” diye ikiye, bakım nafakası da kendi içerisinde “tedbir, yoksulluk ve iştirak” nafakası olarak üç kısma ayrılmaktadır.¹³ *Bakım nafakası*, eşlerin birbirlerine ve çocuklarına karşı olan yükümlülükleri; *yardım nafakası* ise geçimini kendi imkânlarıyla sağlayamayan ve yardım edilmediği takdirde yoksulluğa düşecek kişilere yapılan mali yardımı ifade eder.¹⁴

Görüldüğü üzere bu çalışmanın konusunu oluşturan ana-babaya (*usûl*) karşı nafaka yükümlülüğü, İslâm hukukunda hısımlık (*karâbet*) nafakası kapsamında ele alınırken; Türk Medeni Hukuku'nda ise yardım nafakasının içerisinde mütalaa edilmektedir.

3. Ebeveyne Karşı Nafaka Sorumluluğu

İnsan, eşinin ve çocuklarının (*fürû'*) yanı sıra fakir ve muhtaç durumda olan ebeveynlerinin (*usûl*) nafakasından da sorumludur. Yardıma muhtaç olan anne ve babanın nafakasını karşılamak, her şeyden önce insani ve ahlaki bir yükümlülüktür. Ancak hukuk toplumun ve insanların menfaati için son derece önemli olan bu yükümlülüğü kişilerin inisiyatifine bırakmayarak nafaka sorumluluğunu kanuni bir ödev olarak belirtmiş, bunun için gereken düzenlemeleri yapmış ve gerektiğinde zorla ifasını da sağlamıştır. Dolayısıyla, ebeveyne karşı nafaka sorumluluğu ahlâkî bir görev olmanın da ötesinde bağlayıcılığı olan hukuki bir yükümlülüktür.¹⁵

Ebeveyne karşı nafaka sorumluluğu, günümüz hukukunda çocukların mirastaki konularına göre düzenlenmiştir. Nitekim Türk Medeni Kanunu'nun 365. maddesinde belirtildiği üzere, nafaka davası kişilerin mirastaki sırası göz önünde tutularak açılmaktadır.¹⁶ Bu maddeye göre, nafaka alacaklısı olan ebeveynler öncelikle çocuklarına, onların bulunmaması durumunda da sırasıyla torunlarına ve aşağıya doğru altsoyuna başvurabilir.¹⁷ Çünkü kişinin fakir ve muhtaç durumda olan kendi üst soyunun nafakasını karşılaması kanuni bir zorunluluktur. Nitekim Türk Medeni Kanunu'nun 364. maddesinde, yardım edilmediği takdirde yoksulluğa düşecek olan üstsoyun nafakasından herkesin sorumlu olduğu açıkça bildirilmektedir.¹⁸ Ayrıca

¹² Bilmen, *İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/444-517; Erbay, “Nafaka”, 282.

¹³ Necmeddin Feyzi Feyzioğlu, *Aile Hukuku* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1979), 653-655; Turgut Akıntürk - Derya Ateş, *Türk Medeni Hukuku Aile Hukuku* (İstanbul, Beta Yayınları, 2019), 444; Ahmet Cemal Ruhi, *Yargıtay İçtihatlarıyla Nafaka Hukuku* (İstanbul, Seçkin Yayınları, 2010), 22.

¹⁴ Turgut Akıntürk, *Türk Medeni Hukuku Aile Hukuku* (İstanbul: Beta Yayınları, 2006), 456; Selahattin Sulhi Tekinay, *Türk Aile Hukuku* (İstanbul: Beta Basım Yayın Dağıtım, 1984), 609; Recep Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 144; Feyzioğlu, *Aile Hukuku*, 655.

¹⁵ Ateş, “Ergin Akrabaya Karşı Nafaka Yükümlülüğü”, 1.

¹⁶ TMK, “Madde 365”.

¹⁷ Ruhi, *Yargıtay İçtihatlarıyla Nafaka Hukuku*, 86; Ateş, “Ergin Akrabaya Karşı Nafaka Yükümlülüğü”, 22-23.

¹⁸ TMK, “Madde 364”.

Türk Medeni Hukuku'nda evlilik dışı ilişkiden doğan çocuk ile evlatlık edinilen kişi arasında soy bağı kurulabildiği için zikredilen kişiler arasında nafaka yükümlülüğü olabilmektedir.¹⁹ İslam hukukunda ise evlilik dışı ilişki ile evlatlık kurumu, soy bağının oluşmasına engel olduğu için söz konusu durumlar taraflar arasında nafaka yükümlülüğünü doğurmamaktadır.²⁰

3.1. Ebeveyne Karşı Nafaka Sorumluluğunun Şer'î Dayanakları

Kur'an-ı Kerim'deki birçok âyet ile Hz. Peygamber'den (s.a.v) nakledilen hadisler, fakir ve muhtaç durumda olan usûlün ihtiyaçlarının karşılanması gerektiğine somut bir şekilde işaret etmektedir. Özellikle İsrâ suresinin 23. âyeti, usûlün nafaka sorumluluğuna kaynak olarak gösterilen delillerden biridir. Bu âyette ana-babayı azarlamak ve onlara öf demek kesin bir dille yasaklanmıştır. Çünkü bu şekilde davranmak, ebeveyne eziyet vermek anlamına gelmektedir. Bu âyete dayanarak, muhtaç durumda olan ebeveyne ait ihtiyaçların alt soy tarafından temin edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Zira zengin olan bir kişinin muhtaç durumda olan ana-babasını çalışmak zorunda bırakması ve nafakalarını karşılamayarak onları böyle bir yükün altına sokması, öf demekten daha büyük bir eziyet olarak kabul edilmektedir.²¹

Sünnetten deliline gelince, Hz. Peygamber (s.a.v) bu konuda kişinin yediği şeylerin en güzelinin kendi kazancından olduğunu, evladının kazandığının da kendisinininki gibi olması sebebiyle ihtiyaç durumunda çocukların mallarından yenilebileceğini ifade etmektedir.²² Başka bir hadiste belirtildiği üzere, sahabe-den biri babasının kendi malından almak istediğini sorunca, Hz. Peygamber (s.a.v) bir babanın çocuğuna ait maldan alabileceğini söylemiştir.²³ Bu hadislerde ifade edildiği üzere, babanın çocuklarına ait mallardan yararlanma hakkı vardır, ancak buradaki nafaka hakkını belirleyen şey ihtiyaçtır. Nitekim adamın biri Hz. Ebû Bekir'e gelerek babasının kendisine ait malın tamamını almak istediğini şikâyet etmiş, bunun üzerine Halife de babanın sadece ihtiyacı kadar alabileceğini ifade etmiştir. Sonrasında çocuğun babası "Hz. Peygamber (s.a.v) sen ve malın babana aittir buyurmuyor mu?" diye itiraz edince, Hz. Ebû Bekir: "Allah Resulü bu sözüyle senin nafakanı kastetmiştir, sen de Allah'ın senin hakkında razı olduğuna razı

¹⁹ TMK, "Madde 282"; Ruhi, *Yargıtay İçtihatlarıyla Nafaka Hukuku*, 79; Zümra Topuksak, *Yardım Nafakası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 13-15.

²⁰ Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 151, 154, 155; Abdullah Çolak, *İslâm Aile Hukuku* (Malatya: Yılmaz Yayıncılık, 2016), 170, 173.

²¹ Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 5/222; Alâüddîn Ebû Bekir el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 4/30, 35; Mevsîlî, *Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd, el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1937/1356), 4/10; Zeylâî, *Tebynü'l-hakâik*, 3/63.

²² Ebû Dâvud, "Büyü", 77; İbn Mâce, "Ticârât", 1; Burhâneddîn el-Buhârî (Burhânüşşerîa), *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1424), 3/577; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/30; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/10.

²³ Ebû Dâvud, "Büyü", 77; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/179; İbn Mâce, "Ticârât", 1; Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/577; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/30; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/10-11.

ol.” diye cevap vermiştir.²⁴ Hz. Ebû Bekir’den aktarılan bu rivayet, babanın çocuğuna ait maldan dilediği gibi yararlanamayacağını, buradaki ölçünün ihtiyaç ile sınırlı olduğunu göstermektedir.

İslam hukukçuları yukarıda zikredilen bu âyet ve hadislere dayanarak muhtaç durumda olan anne ve babanın nafakasını karşılamanın gerekli (vücûb) olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Usûlün nafakasının vücûbiyetine dair aykırı bir görüş beyan edilmediği için de bu konuda icmâ oluşmuştur.²⁵ Görüldüğü üzere usûle karşı nafaka yükümlülüğü; Kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olup durumu iyi olan her evladın yerine getirmesi zorunlu (*farz*) bir vazifedir.

3.2. Ebeveyne Karşı Nafaka Sorumluluğunda Aranan Şartlar

3.2.1. Tarafların Ekonomik Durumu

Anne ve babanın nafakasını karşılamak, bağlayıcılığı olan hukuki bir yükümlülüktür. Ancak kişinin anne, baba, dede ve nineden oluşan üst soyuna (*usûl*) karşı bu yükümlülüğü mutlak değildir. Bu sorumluluğun oluşabilmesi için belirli şartlar vardır.

Öncelikle usûlün nafaka alacaklısı olabilmesi için fakir olması gerekir. Buna göre dinen zengin durumda olan veya ihtiyacı olmayan ebeveyn nafaka talebinde bulunamayacağı gibi, bu durum çocuklar üzerinde hukuki bir yükümlülük oluşturmaz.²⁶ Osmanlı’da muteber kabul edilen fetvâ mecmuâlarında yer alan fetvâ örnekleri de bu durumu somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Söz konusu fetvâlarda, hali vakti yerinde ve ihtiyacı olmayan ebeveynin çocuklarından nafaka alamayacağı açık bir şekilde ifade edilmektedir.²⁷

Osmanlı hukukunda kadı sicilleri adı verilen vesikalarda kayıt altına alınan mahkeme kayıtları da bu anlatıyı desteklemektedir. Osmanlı toplumunda fakir ve muhtaç durumda olup çalışmaya gücü yetmeyen ebeveynler, evlatları ya da torunları tarafından kendilerine nafaka verilmesi için mahkemeye müracaat etmişlerdir. Örneğin İstanbul Bâb Mahkemesi (1833-1837 yıllarına ait), 390 numaralı mahkeme defterinde yer alan dava örneğinde bir kadın “*ben zât-ı zevc olmayub alile ve fakîre ve mu’sîre ve oğlum mezbûr Ahmed Nazîf mûsir olmakla*” ifadesiyle kendisinin dul, hasta, fakir ve muhtaç, oğlunun da zengin olduğunu beyan ederek nafaka talebinde bulunmuş, bunun üzerine hâkim annenin ihtiyaçlarının karşılanması için oğlu üzerine günlük 80 akçe nafaka takdir edilmesine ve gerekirse bunun için onun adına borçlanabilmesine (*istidâne*) karar vermiştir.²⁸ Bu dava örneğinde anneye nafaka

²⁴ Muhammed Revvas Kal’aci, *el-Mevsû’atü’l-fıkhiyyetü’l-müeyyere* (Beirut: Dârü’n-Nefâis, 2000), 2/1941.

²⁵ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 4/15.

²⁶ Kudûrî, Ebû’l-Hüseyn, *el-Muhtasar* (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 1/174; Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-Mübeddî* (Beirut: Dârü İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), 2/292; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/10; Aynî, *el-Binâye*, 5/699.

²⁷ Şeyhülislam Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezyiye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 347), 117, 122; Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 345), 1/110.

²⁸ Sariye Abay Bakırcan, *İslam-Osmanlı Hukukunda Nafaka: İstanbul Bab Mahkemesi Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 57.

takdir edilmesinin sebebi, onun fakir ve muhtaç olması sebebiyledir. Zira annenin kendisi zengin veya evli olup kocası zengin olsaydı nafaka alamazdı. Öyle ki Galata Mahkemesine ait 259 numaralı sicil defterinde (1724 yılına ait) yer alan örnekte bir kadın hasta ve muhtaç olduğunu, ihtiyaçlarını karşılayamadığını söyleyerek nafaka talebinde bulunmuş; ancak oğlu annesinin evli olduğunu, nafakasının kocası tarafından karşılandığını ve onun muhtaç olmayıp zengin olduğunu iddia ederek karşı çıkmıştır. Yapılan tetkik sonucu ve şahitlerin ifadeleriyle kadının zengin olduğu anlaşılınca hâkim nafaka takdir edilmesinin meşru olmadığına dair hüküm vermiştir.²⁹

İslam hukukunda usûlün nafaka alacaklısı olabilmesi için fakir olmasının tek başına yeterli olmadığı, bunun için aynı zamanda kendi nafakalarını temin etme imkânından mahrum olmaları gerektiği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak Hanefîlerin de içinde bulunduğu çoğunluk, üstsoyun nafaka alabilmesi için fakir olmalarının tek başına yeterli olduğu kanaatinde dirler.³⁰ Serahsî'nin (öl. 483/1090) de belirttiği üzere, normalde hiç kimse sağlıklı olan fakir bir yakınının nafakasını vermeye zorlanamaz; ancak anne ve baba ile dede bu kuraldan istisna edilmektedir. Çünkü usûlün nafakasının temin edilmemesi, birtakım sıkıntılara yol açar ki, bu durum İslam'ın temel öğretileriyle asla bağdaşmaz. Bu sebeple ebeveynler sağlıklı olsalar dahi çocuklar ya da torunlardan oluşan altsoy, onların karşılaşacakları yorgunluk, üzüntü ve sıkıntıları kaldırmak için nafaka ile sorumlu tutulmuş; hatta gerektiğinde yargı yoluyla bunun icra ve ifası için altsoyun zorlanabileceği ifade edilmiştir.³¹

Alt soyun nafaka ile sorumlu olabilmesi için dinen zengin olması gerekir. Ancak bazı çalışmalarda Hanefîler'e göre usûlün nafakasından sorumlu olmak için zenginlik şartının aranmadığı iddia edilmektedir.³² Hanefî kaynaklarında bu iddiayı destekleyen ifadeler mevcuttur. Örneğin Kâsânî'nin (öl. 587/1191) ifadesine göre, fakir ve çalışan durumda olan çocuğun kazandığı parası kendi ağızından fazlaysa, çocuk bu fazlalıktan babasının nafakasını karşılama hususunda zorlanabilir.³³ Aynı şekilde İbn Nüceym (öl. 970/1563) fakir olan bir kişinin, sadece usûl ve *fürû'* ile eşinin nafakasından sorumlu olacağıyla ilgili bir bilgiyi aktarır.³⁴ Ancak Hanefî literatürü dikkatlice incelediğinde bu görüşün mezhep içerisinde kabul görmediği anlaşılmaktadır.³⁵ Çünkü Hanefîler'e göre alt soyun (*fürû'*) ebeveynlerine karşı nafakayla yükümlü olabil-

²⁹ Taylan Akyıldırım, *259 Numaralı Şer'iyye Sicili Defterine Göre Galata* (İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 283-284.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/228; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/35; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 9/84; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî* (Kahire, Mektebetü'l-Kahire, 1968), 8/215.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/228; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/35.

³² Özlem Çelik, *İslam Hukukunda da Hısımlık Nafakası Mükellefiyetinde Din Farkı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 23; Ateş, "Ergin Akrabaya Karşı Nafaka Yükümlülüğü", 15.

³³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/36.

³⁴ İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 4/230.

³⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/621-622.

mesi için dinen zengin olmaları gerektiği, fakir olmaları durumunda ise sorumlu olmadıkları açıkça ifade edilmektedir.³⁶ Nitekim Hanefî fakihlerinden Kâdîhân (öl. 592/1196), fakir durumda olan çocuk üzerine nafakanın vacip olmayacağını;³⁷ Zeylâî (öl. 743/1343) ise fakir olmanın acizlik anlamına geldiğini, böyle bir kişiye nafaka yüklenemeyeceğini, bu yüzden alt soy için zenginliğin şart koşulduğunu ifade etmektedir.³⁸

Hanefî mezhebinde ebeveyne karşı nafaka sorumluluğunda zenginlik şartı aranır; ancak bunun ölçüsünün ne olacağı hususu ihtilafıdır. Buradaki ihtilafın asıl sebebi, *mûsir* kelimesine yüklenen anlamla yakından alakalı olduğu için bu kavrama yüklenen anlamların tespit edilmesi gerekir. Çünkü klasik Hanefî kaynaklarında usûlün nafakası anlatılırken genellikle karşımıza çıkan ve bu konuda alt soyun sorumluluğunu belirleyen şey “*mûsir*” kavramıdır.³⁹ Ebû Yûsuf’a (öl. 182/798) göre *mûsir* kavramıyla kastedilen zenginliğin ölçüsü nisaptır. Tabi burada kabul edilen nisabın zekât ya da fitreden hangisine göre takdir edileceği hususunda iki görüş bulunmaktadır.⁴⁰ Ebû Yûsuf’un görüşünü benimseyen Kâdîhân *mûsir* kavramını “*zekâtın vacip olacağı miktara ulaşacak kadar ailesinin nafakasından fazla mala sahip olan kişi*” olarak tanımlarken⁴¹ Mergînânî (öl. 593/1197) fetvanın buna göre olduğunu söylemektedir.⁴² Mevsilî (öl. 683/1284) burada itibar edilen zenginliğin, kişinin zekât almasını haram kılacak mali bir güç ile eş değer olduğunu belirtirken İbn Nüceym de -tıpkı onun gibi- tercih edilen görüşün bu olduğunu ifade etmektedir.⁴³ Ancak İmam Muhammed (öl. 189/805) burada nisab yerine kişinin çalışıp kazanmaya güç yetirebiliyor olmasını, yani imkânını dikkate almaktadır. Nitekim kendisi, nafakadaki zenginlik ölçüsünü kişinin aylık düzenli bir gelirinin olup olmamasına göre belirlemektedir.⁴⁴ Kişi aylıkla çalışan ve düzenli bir geliri olan kimselerden ise, bu durumdaki zenginlik ölçüsü kişinin kendisinin ve ailesinin bir aylık nafakasından fazla mala sahip olmasını ifade ederken; esnaftan biri olması durumunda bu miktar kişinin bir günlük nafakasından kalan fazlalığa göre

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/222; Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-Fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 2/168; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/35; Kâdîhân, Ebû'l-Mehasin Fahreddin Hasan b. Mansur b. Mahmûd, *Fetâvâ Kâdîhân fi mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfete'n-Nu'mân*, nşr. Salim Mustafa el-Bedrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/388; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/12; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/64; Aynî, *el-Binâye*, 5/699; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 4/423; Damâd, *Mecmaü'l-enhur*, 1/499; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 3/621-622.

³⁷ Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 1/388.

³⁸ Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/64.

³⁹ Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/583; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/35; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 1/388; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/293; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/12; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/64; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 4/230; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 3/621-622; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/104.

⁴⁰ Birinci görüşe göre *mûsir*, zekât nisabı kadar mala sahip olan ve zekât vermekle yükümlü olan kişi anlamında gelirken; diğer görüşe göre fitre nisabı kadar mala sahip olan ve zekât alması haram olan kişi manasına gelir.

⁴¹ Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 1/388.

⁴² Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/293.

⁴³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/12; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 4/230.

⁴⁴ Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/583; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/35; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/293; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/12; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/64; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 4/230; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 3/621-622.

takdir edilir. Görüldüğü üzere İmam Muhammed nafakada nisabı dikkate almamaktadır. Çünkü ona göre nafaka bir kul hakkıdır, kul haklarında ise nisaba değil, kişinin çalışıp kazanmaya güç yetirebilecek durumda olmasına itibar edilir. Her ne kadar İbn Nüceym (öl. 970/1563) bu görüşle amel eden görmediğini ifade etse⁴⁵ de, Hanefilerden Alâüddîn es-Semerkindî (öl. 539/1144), İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), Zeylâî (öl. 743/1343) ve İbn Âbidîn (öl. 1252/1836), İmam Muhammed'e nispet edilen bu görüşün daha uygun olduğunu düşünmektedir.⁴⁶

Usûle karşı nafaka sorumluluğunda gerekli olan zenginliğin ölçüsünün ne olduğu hususunda farklı görüşler mevcut olsa da Hanefî mezhebine göre dinen zengin durumda olan çocuklar üst soyun nafakasını karşılamak zorundadır; ancak çocuklar ve torunlardan oluşan alt soy fakirse, bu durum nafaka yükümlülüğünü doğurmaz. Fetvâ mecmuâlarında yer alan örnekler de bunu desteklemektedir. Söz konusu fetvâlarda, dinen zengin sayılan alt soyun fakir ve muhtaç olan üst soyun nafakasından sorumlu olacağı, alt soyun fakir olması durumunda ise usûlün nafakasından sorumlu olmayacağı bariz bir şekilde ifade edilmektedir.⁴⁷ *Fetâvâ-yı Feysiye*'de karşılaşılan bir fetvâda görüldüğü üzere, nafaka yükümlüsü olan alt soyun zenginliklerinin farklı olmasının bu sorumluluğa herhangi bir etkisi yoktur, yükümlü olan taraflar birlikte eşit bir şekilde sorumlu olurlar.⁴⁸

Yukarıda görüldüğü üzere, alt soyun fakir olması usûle karşı nafaka yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz. Ancak fakir ve muhtaç olan ebeveynin hasta ve yatalak olup herhangi bir kazanıcının olmaması farklı değerlendirilmektedir. Bu durumda kişinin dinen zengin olup olmadığına değil, çalışabiliyor olmasına bakılmaktadır. Hanefî mezhebinde *zâhirü'r-rivâye* olan görüşe göre, çocuğun geçimini sağlamaya çalıştığı bir ailesi varsa, böyle bir durumda fakir olan bir kişinin bakıma muhtaç olan babasını yanına alarak nafakasını paylaşması gerekir. Bu sebeple olay mahkemeye intikal ettiğinde hâkim kazâen çocuğu nafakaya zorlayabilir. Zikredilen rivayetlerde çocuğun nafakası kendisine ve ailesine yetecek kadar olsa da, böyle yapılmadığı takdirde babanın ölebileceği, buna karşın kişinin babasını yanına alıp nafakasını paylaşmak suretiyle bu durumun önüne geçileceği ve kimseye zarar vermeyeceği ifade edilmektedir. Buna karşın çocuğun tek başına yaşayıp kendi nafakasından başka bir şeyin olmaması durumunda, kişinin kazâen babasının nafakasından sorumlu olmadığı; ancak *zâhirü'r-rivâyeye* göre diyâneten sorumlu olduğu zikredilmektedir.⁴⁹

⁴⁵ İbn Nüceym, *Bahrü'r-raîk*, 4/230.

⁴⁶ Semerkindî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 2/168; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/64; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 4/423; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 1/264; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/621.

⁴⁷ Yeni Şehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 327), 123; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feysiye* (Pertevniyal, 347), 116, 121; Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Pertevniyal, 345), 1/111.

⁴⁸ "Zeyd-i fakirin oğulları Amr ve Bekir'den gayri kimesnesi olmayıp Amr ve Bekir'den her biri mûsir olmakla Amr Bekir'e 'Zeyd'i beraber infak edelim' dedikde Bekir Amr'a mücerred 'Senin malın ziyade olmakla Zeyd'i sen müstakillen infak eyle' demeye kâdir olur mu? El-Cevâb: Olmaz." bk. Şeyhülislam Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feysiye* (Pertevniyal, 347), 115. Bu görüş için bk. Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 1/388.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebisât*, 5/222, 228; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/35-36; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 1/388; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 4/418; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-raîk*, 4/223; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/621-622.

Türk Medeni Hukuku'na gelince, üst soyun nafaka alabilmesi için öncelikle kişinin çalışıp kazanma imkânından mahrum olması gerekir. Ebeveyne karşı nafaka sorumluluğunda ise, alt soy için zenginlik şartının arandığı söylenemez; ancak burada kişinin sorumlu olması için ödeme gücüne sahip olmasının yeterli olduğu ifade edilmektedir.⁵⁰

3.2.2. Tarafların Farklı Dinden Olmaları

Hanefilerin de içinde bulunduğu çoğunluğa göre, usûl ve fîrû arasındaki nafaka sorumluluğunda aynı dine mensup olma şartı aranmamaktadır. Bu yüzden, usûle karşı nafaka sorumluluğunda taraflardan birinin farklı dine mensup olması yükümlülüğü düşürmemektedir. Dinen zengin durumda olan Müslüman bir evlat, zimmî statüsündeki anne ve babasının nafakasını karşılamak zorunda olduğu gibi aynı şekilde zimmî olan bir çocuk da Müslüman olan üstsoyun nafakası ile sorumlu olur.⁵¹

Aslında genel kurala (kıyas) göre, din farklılığı nafaka hukukunun oluşmasına manidir. Ancak Ebû Hanîfe (öl. 150/767) bu meselede “Müslüman olan bir çocuk, zimmî olan anne ve babasının nafakasını karşılamak zorundadır.” diyerek istihsan yoluyla anne ve babanın durumunu genel kuraldan istisna etmiştir.⁵² Nitekim Kur'an'ı Kerim'de yer alan ilgili âyetler ve hadisler mutlak olarak zikredilmekte ve burada tarafların nafaka ile sorumlu olabilmesi için aynı dine mensup olmaları gerektiğine dair hiçbir bir kayıt yer almamaktadır. Öyle ki bu konuya delil teşkil eden ayetlerden birinde mutlak olarak anne ve babaya iyilik edilmesi gerektiği beyan edilirken,⁵³ bir başka ayette ise dünyada iken farklı dine mensup olan ebeveynlere iyi davranılması gerektiğine işaret edilmektedir.⁵⁴

Usûl ve fîrûun farklı dinden olmaları nafaka sorumluluğunu ortadan kaldırmaz, ancak Hanefî mezhebinde bu kuralın zimmî ile Müslümanlar arasında geçerli olduğu kabul edilmektedir.⁵⁵ Bu sebeple, Müslüman veya zimmî olan bir kişi, düşman topraklarında (*dârü'l-harb*) yaşayan ve oranın vatandaşı olan (harbî) anne ve babasının nafakasını - emân (izin) alarak İslam diyarına gelseler bile- vermeye zorlanamaz. Zira nafaka hukuku, akrabalık bağıni gözetmek ve onları kollamak için meşru kılınmıştır. Serahsî'nin ifade ettiği üzere, harbî statüsünde olan bir kimsenin Müslüman olan kimseye böyle bir bağni olmadığına hükmedilmektedir.⁵⁶ Ancak Hanefî fakihlerinden Kâsânî bu konuda farklı düşünerek bu yükümlülüğün vücut sebebinin cüz'iyet olduğunu, taraflardan birinin müste'men olmasının nafaka sorumluluğunu ortadan kaldırmadığı

⁵⁰ Akıntürk, *Türk Medeni Hukuku Aile Hukuku*, 462.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/228-229; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/292; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/63; Aynî, *el-Binâye*, 5/699; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/420; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 4/226; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 1/264; Damâd, *Mecmaü'l-enhur*, 1/502; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/631; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/104.

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/226.

⁵³ el-İsrâ, 17/23

⁵⁴ “Eğer anne baban, hakkında bilgin olmayan bir şeyi bana ortak koşman için seni zorlarlarsa bu duruma onlara uyma, ama dünyada iken yine de onlara iyi davran”. Bk. Lokman, 31/15.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/228-229; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/292; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/63; Aynî, *el-Binâye*, 5/699; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/420; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 4/226; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 1/264; Damâd, *Mecmaü'l-enhur*, 1/502; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/631; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/104.

⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/228-229; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/420; Damâd, *Mecmaü'l-enhur*, 1/502.

ğını, bu yüzden de alt soyun müste'men olan usûlün nafakasını ödeyeceğini ifade etmektedir.⁵⁷

Görüldüğü üzere, usûl ve furû arasındaki din farkı nafaka yükümlülüğe engel teşkil etmemektedir. Çünkü buradaki temel kural, yakınlık ve cüziyettir.⁵⁸ Yani usûlün nafaka hakkı, varis-mûris ilişkisinden değil asıl-cüz ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla buradaki yükümlülüğün vücut sebebi, irsiyet değil cüziyettir; yani tarafların birbirlerinin parçası olmalarıdır. Usûl ve furû arasındaki bu güçlü nesep bağı sebebiyle din farkının bu ilişkiye herhangi bir etkisinin olmadığı fikri benimsenmiştir.⁵⁹ Osmanlı dönemi fetvâ mecmuâlarında yer alan şu örnekler de bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Hind-i nasrâniye fakire ve mu'sire olup mûsirler olan oğulları Zeyd-i müslim ve Amr-ı nasrânî ile mûsire olan kızı Zeyneb-i nasrâniyeden gayrı kimesnesi olmasa Hind'in nafakası mezbûrların üzerine ne vechile lâzime olur? El-Cevâb: Beraber.”⁶⁰

“Fakir olan Zeyd-i zimmînin nafakası mûsir olan oğlu Amr-ı müslim üzerine lâzime olur mu? El-Cevâb: Olur.”⁶¹

“Zeyd-i Müslim fakir ve muhtac olub mûsir olan oğulları Amr ve Bekir-i zimmîlerden gayrı kimesnesi olmasa Zeyd'in nafakası Amr ve Bekir üzerine lâzime olur mu? El-Cevâb: Olur.”⁶²

Zikredilen bu fetvâların ilk ikisinde fakir ve Müslüman olmayan zimmî bir anne ile babanın nafakasının zimmî olanlarla birlikte Müslüman olan çocuklarına, diğer fetvada ise fakir ve muhtaç durumda olan Müslüman bir babanın nafakasının zimmî statüsündeki oğullarına ait olacağı ifade edilmektedir. Bu fetvâların yanı sıra, Osmanlı dönemi mahkeme kararlarının kayıt altına alındığı şer'iyye sicillerinde yer alan dava örnekleri usûlün nafakasında din farkının yükümlülüğe mâni olmadığını göstermektedir. Nitekim karşılaşılan davalardan birinde, gayrimüslim ve zimmî olan bir baba kendisinin hasta ve çalışmaktan aciz olduğunu beyan ederek nafaka talebi için mahkemeye başvurmuş, bunun üzerine hâkim de biri Müslüman diğeri gayrimüslim olan iki çocuk üzerine nafaka takdir etmiştir.⁶³ Bir başka dava örneğinde ise, sonradan Müslüman olan bir baba hasta ve çalışmaktan aciz olduğunu ifade ederek zimmî olan oğlundan nafaka almak için mahkemeye başvurmuş, sonrasında da hâkim günlük 6 akçe nafakaya hükmederek bu kişiye nafaka hücceti vermiştir. Ancak baba aradan geçen süre zarfında ödenmeyen nafakanın bir kısmını tahsil edebilmek için tekrar mahkemeye müracaat etmiş, bunun üzerine baba ile oğul mahkemede belirli bir fiyat üzerinde sulh etmiş, sonrasında da

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/36-37.

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/222; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/292-293; Babertî, *el-İnâye*, 4/418; Aynî, *el-Binâye*, 5/703; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 4/224; Damâd, *Mecmaü'l-enhur*, 1/502; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/105.

⁵⁹ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 1/174; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/226; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/11; Aynî, *el-Binâye*, 5/699; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 4/226; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 1/265

⁶⁰ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Pertevniyal, 345), 112.

⁶¹ Yeni şehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ* (Pertevniyal, 327), 123.

⁶² Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Pertevniyal, 345), 111.

⁶³ Nevzat Erkan, *Osmanlı Üsküdar'ında Toplumsal Hayat* (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2015), 145.

nafaka yükümlüsü olan zimmî oğul bir başkasını kefil göstererek günlük nafakayı ödeyeceğini taahhüt etmiştir.⁶⁴

3.2.3. Nafaka Yükümlüsü Olan Çocuğun Gâip Olması

Alt soyun gâip⁶⁵ olması durumunda usûlün nafakasının nasıl karşılanacağı, Hanefî mezhebinde detaylıca ele alınmıştır. Aslında mezhepteki temel kurala göre, hâkim gâipte olan bir kişinin malından başkasının nafakasına dair hüküm veremez; ancak anne ve baba ile eşin durumu bu kuraldan istisna edilmiştir.⁶⁶ Buna göre nafaka yükümlüsü ortada yok veya kayıp ise, hâkim bu kişinin malından anne ve babanın nafakasının karşılanmasına hükmedebilir. Çünkü anne ve baba nafaka alma hususunda ittifak edilen kimselerdendir. Bununla birlikte anne ya da baba mahkeme kararı olmaksızın çocuklarına ait yanlarındaki mallardan bu haklarını alabilirler. Serahsî'nin de ifade ettiği üzere bu meselede hâkime düşen görev, nafaka alacaklı olan bu kişilerin haklarına ulaşmalarına yardımcı olmaktır. Dolayısıyla usûlün nafakasına dair hüküm verilebilmesi için alt soyun gâipte olup olmamasının bir önemi yoktur.

Konuyla ilgili tartışılan diğer bir husus, usûlün gâip olan çocuğuna ait bir malı satıp satamayacağı meselesidir. Nafaka alacaklı olan kişilerden birisi, kayıp durumda olan kişiye ait bir malı satarsa, normalde bu satış iptal edilir. Ancak muhtaç durumda olan nafaka alacaklısı baba ise, onun çocuğu adına satış yapabileceği ve istihšana göre bu satışın câiz olacağı ifade edilir. Ancak bu hüküm, menkul mallar hakkında geçerli olduğu için baba çocuğuna ait taşınmaz (akar) bir malı satamaz. Zikredilen bu görüş Ebû Hanîfe'ye aittir. Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed ise, nafaka hususunda babanın gâipte olan çocuğuna ait bir malı satamayacağı görüşünü benimsemektedir. Çünkü onlara göre çocuk, buluş çağına ulaşınca babanın velayet hakkı sona ermekte ve mal satımı konusunda usûlün başkalarından bir farkı kalmamaktadır. Çocuğa ait olan bir malı başkası nasıl satamıyorsa, baba da aynı şekilde satamaz. Kişi nafaka sebebiyle babasına karşı borçlu olsa da söz konusu yükümlülüğün diğerlerinden öncelikli bir borç sayılmayacağı, bu yüzden de babanın çocuğuna ait olan bir malı satamayacağı söylenmektedir. İmâmeyn'in tercih ettiği bu görüş mezhepteki temel kuralı yansıtır. Ancak Ebû Hanîfe, babanın gâipte olan çocuğuna ait menkul malları istihsanen satabileceği görüşünü benimsemiştir. Çünkü ona göre, çocuğun buluş çağına ulaşmasıyla velayet hakkı sona erse de velayetin bazı izleri devam etmektedir. Ebû Hanîfe bu gerekçeye dayanarak bir babanın nafakasını karşılamak için gâipte olan çocuğuna ait menkul bir malı satıp bu paradan kendi nafakasına düşen miktarı alabileceğini söylemektedir.⁶⁷

⁶⁴ Erkan, *Osmanlı Üsküdar'ında Toplumsal Hayat*, 145.

⁶⁵ Gâip kelimesi, nerede olduğu bilinmeyen ve kendisinden uzun süre haber alınmayan kişiye ifade eder.

⁶⁶ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 1/174; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/225; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/294; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/59-60; Babertî, *el-Înâye*, 4/423-424; Aynî, *el-Binâye*, 5/708-710; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/622, 632-633; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/108.

⁶⁷ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 1/174; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/225-226; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/294; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/13; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/64-65; Babertî, *el-Înâye*, 4/423; Aynî, *el-Binâye*, 5/709; Molla Hüsrev, *Düerü'l-hükkâm*, 1/420; Damâd, *Mecmaü'l-enhur*, 1/502-503; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/631; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/108.

Ancak bu konuda annenin ve diğer yakınların durumu, babanın durumundan farklıdır. Alacaklı olmaları açısından aralarında bir fark olmasa da anne nafakasını temin edebilmek için çocuğuna ait bir eşyayı satamaz.⁶⁸ Çünkü Serahsî'nin de ifade ettiği üzere çocuğun küçüklüğünde dahi annenin böyle bir tasarruf yetkisi yoktur. Buluğdan önce mevcut olmayan bu yetkinin erginlikten sonra da olmayacağı düşüncesiyle, annelerin çocuğa ait menkul malları satmasının câiz olmadığı ifade edilmiştir.⁶⁹

Tartışılan diğer bir mesele de gâîp olan çocuğa ait bir malın bulunmadığı durumda anne ve babanın nafakasının nasıl karşılanacağı hususudur. Osmanlı'da muteber kabul edilen fetvâ mecmuâları ile şer'îyye sicillerinde yer alan örnekler, bu konuda nasıl bir yol izlendiğini açıkça göstermektedir. Konuyla ilgili *Netîcetü'l-fetâvâ*'da yer alan iki fetvâ örneğinde, çocukların nafaka bırakmadan uzak bir yere gitmeleri durumunda fakir ve muhtaç durumdaki anne ya da babanın hâkime başvurmak suretiyle günlük kendilerine belirli bir miktar nafaka takdir ettirdikleri, bu hususta istidâneye dair izin aldıkları ve çocukların kendileri adına yapılan bu borçların döndükleri zaman onlardan alınacağı ifade edilmektedir.⁷⁰ Osmanlı şer'îyye sicillerinde yer alan dava örnekleri de bu durumu teyit etmektedir. Nitekim Eyüp Mahkemesi 90 numaralı sicil kaydında yer alan bir dava örneğinde, baba kendisinin yaşlı ve hastalığa meyyal bir bünyeye sahip olup çalışmaya gücünün yetmediğini, büyük oğlunun ise gâipte olduğunu söyleyerek nafaka talebinde bulunmuş; bunun üzerine hâkim babanın nafakasının karşılanması için oğlu üzerine günlük 28 akçe nafaka takdir edilmesine ve babanın ihtiyaç halinde çocuk adına borçlanabileceğine (*istidâne*) dair karar vermiştir.⁷¹ Zikredilen bu örnekler, nafaka yükümlüsü olan çocukların geride bir şey bırakmadan kaybolmaları durumunda usûlün nafakasını karşılayacak mekanizmaların devreye sokulduğunu göstermektedir. Öyle ki, böyle bir durumda anne ya da babanın ihtiyaç halinde çocuğu adına borçlanarak bir müddet nafakasını sağlayabileceği ifade edilmektedir. Anlatılan bu durum Osmanlı hukukunda mahkeme tarafından tanzim edilen nafaka hüccetlerinin sonunda açık bir şekilde görülmektedir.⁷² Söz konusu hüccetlerin sonunda "*meblağ-ı mezkûrî harc ve sarfa ve lede'l-hâce istidâneye ve vakt-i zaferde merkûm üzerine rüçû'a izin verilip*" biçiminde yer alan ifadeler, usûlün nafaka için yaptığı harcamaların ve bu sebeple ortaya çıkan borçların alt soy tarafından ödeneceğini ve onların nafakalarının hukuk tarafından korunduğunu somut bir şekilde ortaya koymaktadır.⁷³

⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/225-226; Zeylât, *Tebyînül-hakâik*, 3/65; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/421; Damâd, *Mecmaü'l-enhur*, 1/503; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/631.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/225-226.

⁷⁰ Dürrizâde Mehmed Ârif Efendi, *Netîcetü'l-fetâvâ maa'n-nukûl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyalı, 354), 105.

⁷¹ *Eyüb Mahkemesi 90 Numaralı Sicil (1090-1091 /1679-1680)*, haz. Fuat Recep vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 31/517.

⁷² Nevzat Erkan, "Arşiv ve Mahkeme Kayıtlarına Göre Osmanlı Payitahtında Yaşlı Olmak (16-18. Yüzyıllar)", *Diyanet İlmî Dergi* 56/1 (Mart 2020), 139.

⁷³ Ayrıntılı bilgi için bk. *Eyüb Mahkemesi 37 Numaralı Sicil (1047/ 1637-1638)*, 25/75; *İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (1072-1073 /1661-1663)*, 51/885; *Bab Mahkemesi 11 Numaralı Sicil (1081/ 1670-1671)*, 53/84; *Rumeli*

3.2.4. Çocuklara Ait Malın Ebeveyn Tarafından Kullanımı

Görüldüğü üzere usûle karşı nafaka sorumluluğu, Hanefî mezhebinde hâkimin hükmüne ihtiyaç duymadan sabit olan bir haktır. Bu sebeple, ebeveynler mahkeme kararı olmadan nafakalarını çocuklarından talep edebilir ve gerektiğinde onların mallarından ihtiyaçları kadarını alabilirler.⁷⁴ Çünkü usûlün nafaka hakkını belirleyen asıl-cüz ilişkisi, anne ve babaya çocuklarının malından yararlanma hakkı verir. Ancak usûle tanınan bu tasarruf yetkisi, mutlak bir hak olmaktan çok ihtiyaçla sınırlıdır.

Yukarıda ifade edildiği üzere, usûlün nafaka hakkı mahkeme kararı olmadan kendiliğinden doğan bir haktır. Bu sebeple, anne ve babanın yanında çocuğa ait bir mal bulunursa, ebeveynler -mahkeme kararı olmadan- nafakalarını bu maldan karşılayabilirler. Onların bu eylemi caiz olduğu için de daha sonra bu malları tazmin etmeleri gerekmez.⁷⁵ Çünkü anne ve baba, hakkı olan bu miktarı çocuğuna ait yanındaki herhangi bir maldan alabilir ve bunda hiçbir sakınca görülmemektedir. Zira Hanefî mezhebine ait pek çok kaynakta ifade edildiği üzere, alacaklı olan kişi, kendi alacağı türden bir mal bulursa, bu maldan kendi hakkını alabilir. Ancak çocuğa ait olan mal başkasının elinde ise, bu kişi mahkeme kararı olmadan anne ve babanın nafakasını veremez; aksi halde tazminatla yükümlü tutulur.⁷⁶

3.3. Ebeveyn Nafakasının Ölçüsü

Nafaka kelimesi, insanın hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan şeylerin tümünü içine alsın da kapsamına nelerin dâhil edilip edilmeyeceği hususunda farklı görüşler mevcuttur. Kaynaklara bakıldığında nafakanın tespitinde “ihtiyac”ın dikkate alındığı ve burada zikredilen şeylerin daha ziyade zarûrî ihtiyaçlar olduğu görülmektedir. Nitekim usûle karşı nafaka sorumluluğunda genellikle ebeveynin gıda, giyim, barınma ve bunun için gereken temel ev eşyaları gibi ihtiyaçları zikredilmektedir.⁷⁷ Normal şartlarda hizmetçi ve bakıcı masrafları buraya dâhil değildir; ancak hastalık veya yaşlılık gibi sebeplerden dolayı bakıma

Sadâreti Mahkemesi 106 Numaralı Sicil (1067-1069/ 1656-1658), 2019, 50/460; *Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia)* 90 Numaralı Sicil (1090-1091/ 1679-1680), 31/517.

⁷⁴ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 1/174; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/225-226; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/37; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/294; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/65; Babertî, *el-Înâye*, 4/424; Aynî, *el-Binâye*, 5/710; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 4/233; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 1/266; Damâd, *Mecmaü'l-enhur*, 1/503-504; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/627, 632-633; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/108.

⁷⁵ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 1/174; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/225; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/37; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/294; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/65; Babertî, *el-Înâye*, 4/424; Aynî, *el-Binâye*, 5/710; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 4/233; Damâd, *Mecmaü'l-enhur*, 1/503; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/627, 632-633; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/108.

⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/225; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/13; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/65; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 1/266; Molla Hüseyin, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/420-421; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 4/233; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/622, 632-633.

⁷⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/25, 38; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/50; Babertî, *el-Înâye*, 4/378; Aynî, *el-Binâye*, 5/659; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 4/378; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 4/188; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, 2/504-505; Damâd, *Mecmaü'l-enhur*, 1/484; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 1/257; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/571, 628-629; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/91.

muhtaç olan kişilerin bakıcı ve hizmetçi masrafları da nafaka kapsamına dâhil edilebilmektedir.⁷⁸

Nafaka sorumluluğunda asgari ölçüyü ifade etmek üzere karşımıza genellikle “*kifâyet*”, “*kadr-i kifâye*” ya da “*kadr-i ma’ruf*” kavramları çıkmaktadır.⁷⁹ Nitekim fetvâ mecmualarında yer alan örneklerde anne ya da babanın mahkemeye başvurmak suretiyle çocukları için kendilerine günlük belirli bir miktar nafaka takdir ettirdikleri ve izinsiz bir şekilde evladının malından bir miktar alabileceği ifade edilmektedir.⁸⁰ Bu örneklerde nafakanın miktarı belirtilirken “*kadr-i ma’ruf*” terimi kullanılsa da buradaki miktarın belirli bir sınırı yoktur. Terimin kendisinden anlaşılacağı üzere buradaki ölçüyü belirleyen şey, insanların yaşadıkları zaman ve mekânın örf ile âdetidir. Çünkü ihtiyaçlar, içinde bulunulan zamana ve mekâna göre değişkenlik gösterebilir. Nitekim Hanefîlerin de içinde bulunduğu çoğunluk, nafaka konusunda her iki tarafın durumuna bakılması gerektiğini, zaman, mekân ve ahvalin değişmesiyle nafaka miktarının da değişebileceğini ifade etmişlerdir.⁸¹ Zikredilen sebeplerden dolayı nafakanın belirli bir miktar ile sınırlandırılması mümkün değildir.

Her ne kadar “*kadr-i ma’ruf*” teriminin net bir sınırı olmasa da bu kavram kişinin günlük ihtiyaçlarını karşılmasına yetecek bir miktar ile eş değer olup zamanın ekonomik şartlarına göre değişkenlik arz etmektedir. Osmanlı dönemi şer’iyye sicillerinde yer alan nafaka davaları da bu durumu açık bir şekilde teyit etmektedir. Örneğin 1637-1638 yıllarındaki nafaka davalarında “*kadr-i kifâye*” ya da “*kadr-i ma’ruf*” olarak takdir edilen günlük nafaka miktarı 3 akçe iken, 1661-1663 arasında 5 akçe, 1670-1671 yıllarında 6 akçe ve 1679-1680 yıllarındaki dava örneklerinde ise 8 akçe olarak belirlenmiştir.⁸²

Kaynaklarda zikredilen ihtiyaçlar daha ziyade dönemin örf ve âdeti ile ekonomik şartlarını yansıtmaktadır. Bu yüzden, nafakanın kapsamı belirlenirken öncelikle örf ve âdet ile dönemin koşullarına bakılması ve bu hususların dikkate alınması gerekir. Örneğin bugünün şartlarında sadece bir evin alınarak teslim edilmesi nafaka alacaklı olan kişilerin barınma ihtiyacının karşılanması için yeterli değildir. Günümüzün şartlarını dikkate alacak olursak, evde kullanılan temel eşyalar ile elektrik, su ve ısınma

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 4/38; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/12; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/64; İbn Nüceym, *Bahrü’r-râik*, 4/224; İbn Âbidin, *Reddü’l-Muhtâr*, 3/628-629.

⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/182; Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, 3/528; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 4/38; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/294; Babertî, *el-İnâye*, 4/425; Aynî, *el-Binâye*, 5/711; İbn Nüceym, *Bahrü’r-râik*, 4/233; İbn Abidin, *Reddü’l-Muhtâr*, 3/633; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/109.

⁸⁰ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Pertevniyal, 345), 110-111; Dürrizâde Mehmed Ârif Efendi, *Netîcetü’l-fetâvâ* (Pertevniyal, 354), 105-106

⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/182; Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, 3/528; Babertî, *el-İnâye*, 4/382; Aynî, *el-Binâye*, 5/665; İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, 4/382-383; İbn Nüceym, *Bahrü’r-râik*, 4/190.

⁸² *Eyüb Mahkemesi 37 Numaralı Sicil (1047/ 1637-1638)*, haz. Salih Kahrıman, vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 25/75; *İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (1072-1073 /1661-1663)*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019), 51/885; *Bab Mahkemesi 11 Numaralı Sicil (1081/ 1670-1671)*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019), 53/84; *Rumeli Sadâreti Mahkemesi 106 Numaralı Sicil (1067-1069/ 1656-1658)*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019), 50/460; *Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 90 Numaralı Sicil (1090-1091/ 1679-1680)*, haz. Fuat Recep vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 31/517

gibi giderlerin de barınma masrafları kapsamında nafakaya dâhil edilmesi gerekir. Dolayısıyla buradaki asıl maksat, usûlün normal bir şekilde hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Bu durum, ihtiyaç kapsamına girmeyen lüks eşyaların nafaka kapsamına dâhil edilmeyeceğini açık bir şekilde göstermektedir.

Nafakanın miktar ve kapsamının tespitinde kişilerin ekonomik durumları büyük önem arz etmektedir. Herhangi bir ihtiyacı karşılayamayan kimse ile bazı ihtiyaçlarını karşılayabilecek durumda olan kişilerin aynı kapsamda değerlendirilmesi mümkün olmadığı gibi zenginlik durumları farklı olan kişilerin sorumluluklarının da aynı olması düşünülemez. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de maddi imkânı geniş olan kişilerin nafakayı imkânlarına göre vereceği, imkânı kısıtlı olan kişilerin Allah'ın kendisine verdiği şeylerden ödemesi gerektiği ve Allah'ın bir kimseyi ancak verdiği imkânlar ölçüsünde sorumlu tutacağı ifade edilmektedir.⁸³ Her ne kadar bu âyet eş ve çocukların nafakasıyla ilgili olsa da kişilerin özellikle maddi imkânları ölçüsünde sorumlu olacağına dair genel bir ilkeyi ortaya koymaktadır. Bu sebeple nafakanın miktarı tespit edilirken kişilerin ekonomik durumlarının dikkate alınması gerekmektedir.

Nafakanın kapsamı, Türk Medeni Hukuku'nda da kişilerin durumlarına göre belirlenmektedir. Nitekim Türk Medeni Kanunu'nun 365. maddesinde yer alan ifadeler açıkça bunu göstermektedir. Bu maddede açıklandığı üzere, nafaka davası muhtaç olan kişinin geçinmesi için gereken ve yükümlü olan kişinin mâlî gücüne uygun bir yardım isteminden ibarettir.⁸⁴ Buna göre, ebeveyne ait lüks ve gereksiz harcamalar nafakaya dâhil edilemez. Çünkü buradaki ölçü, kişinin geçinebilmesine yetecek bir miktardır. Nafaka miktarı, altsoyun yoksulluğa ve sıkıntıya düşmesine yola açacak şekilde de olamaz. Zira bu maddenin ikinci kısmında ifade edildiği gibi, nafaka miktarı yükümlü tarafın ekonomik ve mali durumuna uygun olarak takdir edilmelidir. Bununla birlikte mahkemenin takdir ettiği nafakanın miktarı gelecek yıllarda tarafların sosyal ve ekonomik durumlarına yeniden düzenlenebilir. Nitekim Türk Medeni Kanunu'nun 176. maddesinde ifade edildiği üzere, tarafların mâlî durumlarının değişmesi veya hakkaniyetin gerektirdiği hâllerde nafakanın artırılması veya azaltılmasına yönelik karar verilebilir.⁸⁵

3.4. Ebeveyne Karşı Nafaka Sorumluluğunda Öncelik Sırası

Hanefilere göre usûlün nafakasında cüz'iyet vasfı, sıralamada ise yakınlık derecesi dikkate alınmaktadır.⁸⁶ Bu yüzden daha yakındaki fūrû' var iken uzakta olan kişi nafaka ile yükümlü tutulamaz. Buna göre, yükümlülük şartlarını taşıyan evladın olduğu bir yerde torunun ya da usûlün nafaka ile sorumlu tutulması düşünülemez.

⁸³ “Zengin olanlar, nafakayı imkânlarına göre versin. Rızıkı ancak kendisine yetecek durumda olanlar da Allah'ın kendisine verdiği kadar versin. Zira Allah, hiç kimseyi verdiği imkândan fazlasıyla yükümlü tutmaz.” Bk. et-Talâk 65/7.

⁸⁴ TMK, “Madde 365”.

⁸⁵ TMK, “Madde 176”.

⁸⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/35-37; Zeylâi, *Tebyinül-hakâik*, 3/64; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 4/418; Molla Hüsrav, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/419; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 4/225; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/623-624.

Çünkü anne ve babanın nafakasını sağlama konusunda çocuğa hiçbir kimse ortak olmaz. Bu sebeple ebeveynin nafakasıyla kendilerinin usûlü değil, çocukları yükümlü olur.⁸⁷

Ekonomik durumu yerinde olan çocuklar fakir ve muhtaç durumda olan ebeveynlerinin nafakasından sorumludur, ancak erkek ve kız çocukların ebeveynlerine karşı bu sorumluluğunda cinsiyet farkının nafaka sorumluluğuna bir tesirinin olup olmadığına dair farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefî mezhebinde çocukların mirastaki paylarına göre sorumlu olacağını ifade eden bir görüş mevcut olmakla birlikte sahih olan görüşe göre cinsiyet farkının bir önemi yoktur, buradaki temel kural yakınlık ve cüz'iyettir. Yani bu kişiler arasındaki nafaka hukuku, varis-mûris ilişkisinden değil asıl-cüz ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Cinsiyet farkının bu ilişkiye herhangi etkisi olmadığı için de erkek ve kız çocuklar usûlün nafakasından eşit bir şekilde sorumlu olurlar.⁸⁸ Çünkü erkek ve kız çocukları anne ve babanın birer parçası (cüz) olması hasebiyle eşit konumdadırlar. Tercih edilen bu görüş, uygulamada Hanefî mezhebini esas alan Osmanlı hukukunda da aynen tatbik edilmiştir. Nitekim Osmanlı Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin (öl. 1103/1692) fetvâlarının bir araya getirildiği *Fetâvâ-yı Ali Efendi* adlı eserdeki şu örnek bu durumu teyit eder niteliktedir:

“Hind-i fakirenin nafakası mûsirler olan oğlu Amr ile kızları Zeyneb ve Hatice üzerlerine ne vechile lâzime olur? El-Cevâb: Cümlesinden beraber lâzime olur.”⁸⁹

Yukarıdaki fetvâ örneğinde görüldüğü üzere, dinen zengin olarak kabul edilen erkek ve kız çocukları, anne ve babalarının nafakalarından birlikte ve eşit oranda sorumlu olurlar. Söz konusu durum, nafaka yükümlülüğünde Hanefî mezhebinin cüz'iyet vasfını öne çıkardığını ve burada cinsiyet farkının önemli olmadığını göstermektedir. Anne ve babanın çocukları üzerindeki emekleri ve hakları dikkate alındığında Hanefîlerin bu yaklaşımının isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Türk Medeni Hukuku'nda ise usûle karşı nafaka sorumluluğunda mirasçılıktaki sıra dikkate alınır. Türk Medeni Kanunu'nun 365. maddesinde ifade edildiği üzere, nafaka davası mirasçılıktaki sıra göz önünde tutularak açılır.⁹⁰ Buna göre üstsoyun nafakasından evlatlıklar da dâhil olmak üzere öncelikle kişinin çocukları sorumludur; çocukları yoksa veya yükümlülük şartlarını taşıyamıyorsa, bu durumda sorumluluk mirastaki sıraya göre altsoydaki diğer yakınlarla (torun vb.) onlar da yoksa civar hısımlara (anne, baba ve kardeş gibi) geçer.⁹¹

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/228; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 1/174; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/292; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/623-624.

⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/222; Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/578; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 4/35-37; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/293; Zeylâi, *Tebyînül-hakâik*, 3/64; Babertî, *el-İnâye*, 4/418; Aynî, *el-Binâye*, 5/703; Molla Hüseyin, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/419; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 4/418; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 4/224-225; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 1/264; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/623-624; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/105.

⁸⁹ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Pertevniyal, 345), 1/124.

⁹⁰ TMK, “Madde 365”.

⁹¹ Tekinay, *Türk Aile Hukuku*, 466; Ruhi, *Yargıtay İçtihatlarıyla Nafaka Hukuku*, 86; Ateş, “Ergin Akrabaya Karşı Nafaka Yükümlülüğü”, 22; Kaymak-Erol, “Ebeveyn Nafakası”, 461.

3.5. Nafaka Sorumluluğunu Doğuran ve Düşüren Haller

Hanefî hukukçulara göre usûlün nafaka hakkı, gerekli şartları taşıdığı anda kendiliğinden doğar. Bu sebeple usûl, mahkeme kararı olmadan altsoydan nafaka talep edebilir, hatta nafakası karşılanmadığı zaman altsoyun malından ihtiyacı kadarını alabilir. Çünkü usûle karşı nafaka yükümlülüğü taraflar arasındaki cüz'iyet ilişkisine dayandığı için babanın böyle bir tasarrufta bulunabileceği düşüncesi benimsenmiştir. Ancak diğer akrabaların ya da hısımların mahkeme kararı olmadan böyle bir tasarrufta bulunma hakları yoktur. Zira usûl ile diğer akrabaların nafakası, mahiyet itibarıyla birbirinden farklıdır. Usûlün nafakası bakım nafakası kapsamında iken, diğer akrabalarınki yardım nafakası türündedir. Bu yüzden usûlün nafaka hakkı mahkeme kararına ihtiyaç olmadan kendiliğinden doğar iken, diğerlerinin nafaka hakkı ancak mahkeme kararıyla sabit olur.⁹²

Hanefilere göre mahkeme tarafından takdir edilen nafaka bedeli kişinin zimmetinde borç olarak sabit olmadığı için geçmiş döneme ait olan nafakalar düşmekte ve daha sonra bunlar yükümlüden talep edilmez.⁹³ Buradaki zaman aşımının süresi de bir ay olarak takdir edilmiştir.⁹⁴ Şayet mahkemenin takdir ettiği nafakanın üzerinden bir ay geçerse, bu durumda önceki ayın nafakası düşer ve kişinin bunu isteme hakkı ortadan kalkar. Ancak hâkim, nafakalarının karşılanabilmesi için anne-babanın belirli bir miktar çocukları adına borç almasına (*istidâne*) izin verirse, bu durumda nafaka düşmez.⁹⁵ Çünkü takdir edilen nafaka söz konusu durumda kişinin zimmetinde sabit ve kuvvetli bir alacak haline dönüşmekte ve zaman aşımından da etkilenmemektedir. Fetvâ mecmuâlarında yer alan örnekler de bu durumu desteklemektedir. Nitekim söz konusu fetvâlarda, anne ya da babanın kadıya başvurmak suretiyle kendilerine belirli bir miktar nafaka takdir ettirdikleri, bu hususta istidâneye dair izin aldıkları ve daha sonra döndükleri zaman bu borçların çocuklardan alınacağı ifade edilmektedir.⁹⁶ Ancak fetvâ örneklerinde görüldüğü üzere, takdir edilen bu nafakaların tereke-

⁹² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/37; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/289, 294; Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/573; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/13; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/59-60; Aynî, *el-Binâye*, 5/709-710; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/417; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 4/232-233; Damâd, *Mecmaü'l-enhur*, 1/503-504; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/627; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/108.

⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/184-185; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/37-38; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/294; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/13; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/65; Babertî, *el-İnâye*, 4/425-426; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/421; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 4/233; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/594, 633; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/109. Hanefilerin dışındaki diğer mezheplere göre ise nafakanın mahkeme tarafından takdir edilip edilmemesi sonucu değiştirilmemektedir. Şayet mahkeme kararı yoksa bu durumda nafaka yükümlüsünün zimmetinde ödemek zorunda olduğu bir borcun olmadığı, bu sebeple zamanında ödenmeyen nafakaların zaman aşımına uğrayacağı ve yükümlülüğün düşmesi sebebiyle alacaklının geçen süre için talep hakkının olmadığı fikri benimsenir. Buna karşın mahkeme tarafından takdir edilen bedelin zimmette borç olduğu, zamanında ödenemeyen nafakanın zaman aşımına uğramayacağı ve alacaklının bunu yükümlüden talep etme hakkının olduğu ifade edilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ateş, "Ergin Akrabaya Karşı Nafaka Yükümlülüğü", 24.

⁹⁴ Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/65; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 4/425; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, 2/524; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/633-634; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/109.

⁹⁵ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 1/174; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/184-185; Haddâdî, *el-Cevheratü'n-Neyyira*, 2/94; Aynî, *el-Binâye*, 5/711; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 4/234; Damâd, *Mecmaü'l-enhur*, 1/504; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/109.

⁹⁶ Dürrizâde Mehmed Ârif Efendi, *Neticetü'l-fetâvâ*, 105-106. Anlatılan bu durum, mahkeme kayıtlarında "Hâkim târih-i kitâbdan it'ibâren yevmi râyicü'l-beş akçe farz ve takdîr etti. Hâkim vakt-i hâcetde meblağ-ı mef-

den alınabilmesi için istidânenin ölümünden önce gerçekleşmiş olması gerekir; aksi takdirde usûl istidâne etmeden kendi imkânlarıyla geçinirken çocuk vefat ederse, bu durumda kendileri “*nafaka hüccetim vardır*” diyerek geçen sürenin nafakasını terekeden talep edemez.⁹⁷

Daha önce de ifade edildiği üzere alt soyun nafaka yükümlüsü olabilmesi için birtakım şartların bulunması gerekmektedir. Bu şartların varlığı nafaka yükümlülüğünü doğururken, bunlardan birinin yokluğu da sorumluluğu düşürmektedir. Altsoyun nafaka ödemeyecek duruma düşmesi veya usûlün kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir imkâna kavuşması, nafaka alacaklısı olan annenin bir başkasıyla evlenmesi, ya da takdir edilen nafakanın üzerinden belirli bir sürenin geçmesi yükümlülüğü düşüren haller arasında zikredilebilir.⁹⁸

Usûle karşı nafaka yükümlülüğü, Türk Medeni Hukuku’nda kendiliğinden doğan bir hak değildir. Ebeveynin nafaka alabilmesi için öncelikle mahkemeye müracaat etmesi gerekir.⁹⁹ Başka bir ifadeyle, kişinin hukuken “*nafaka yükümlüsü*” ya da “*nafaka borçlusu*” olabilmesi için kendisine dava açılması ve üzerine belirli bir nafakanın takdir edilmesi icap eder; aksi takdirde yargı re’sen nafakaya hükmedemez.¹⁰⁰ Yargı yoluyla belirlenen bu nafakanın ödeme yükümlülüğündeki zaman aşımı süresinin de 10 yıl olarak takdir edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Türk Borçlar Kanunu’nun 146. maddesinde belirtilen bu hüküm, mahkeme tarafından takdir edilen nafakaların zimmette borç olarak sabit olduğunu ve herhangi bir sebeple alınamayan geçmiş nafakaların üzerinden 10 yıl geçmediği sürece bunların talep edebileceğini göstermektedir.¹⁰¹

Türk Medeni Hukuku’nda usûlün nafakası, mahkeme kararıyla doğan bir hak olduğu için ortadan kalkması da yine aynı yolla gerçekleşmektedir. Nafaka, alacaklı tarafın yeniden evlenmesi veya taraflardan birinin ölümü ile kendiliğinden ortadan kalkarken; kişinin haysiyetsiz bir hayat sürmesi, nikâhsız bir şekilde evli gibi yaşaması veya yoksulluğunun ortadan kalkması durumlarında ise mahkeme kararıyla sona erdirilir.¹⁰²

rûzu istidâne edip vakt-i zaferde mezbûra rücû’ etmesine izin verdi.” şeklinde yer alan lafızlarla standart bir ifadeye dönüşmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk. *Eyüb Mahkemesi 37 Numaralı Sicil (1047/ 1637-1638)*, 25/75; *İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (1072-1073 /1661-1663)*, 51/885; *Bab Mahkemesi 11 Numaralı Sicil (1081/ 1670-1671)*, 53/84; *Rumeli Sadâreti Mahkemesi 106 Numaralı Sicil (1067-1069/ 1656-1658)*, 2019, 50/460; *Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 90 Numaralı Sicil (1090-1091/ 1679-1680)*, 31/517.

⁹⁷ Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feziye* (Pertevniyal, 347), 89, 114; Dürrizâde Mehmed Ârif Efendi, *Neticetü’l-fetâvâ* (Pertevniyal, 354), 100; Yeni Şehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-fetâvâ* (Pertevniyal, 327), 124.

⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/222; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 1/174; Semerkandî, *Tuhfetü’l-Fukahâ*, 2/168; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 4/35-38; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 1/388; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/292; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 4/3, 10, 12; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 3/64; Aynî, *el-Binâye*, 5/699; İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, 4/423, 425; Damâd, *Mecmâü’l-enhur*, 1/499; Şeyhülislam Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feziye* (Pertevniyal, 347), 117, 122; Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Pertevniyal, 345), 1/110; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 3/621-622.

⁹⁹ TMK, “Madde 364”.

¹⁰⁰ Akif Genç, *Türk Medeni Hukukunda Yardım Nafakası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 34; Ateş, “Ergin Akrabaya Karşı Nafaka Yükümlülüğü”, 25.

¹⁰¹ TBK, “Madde 146”.

¹⁰² TMK, “Madde 176”.

Sonuç

Çalışmanın giriş kısmında ifade edildiği üzere, huzurevleri ile burada kalan kişilerin sayısı her geçen gün artmaya devam etmektedir. Söz konusu durumun önüne geçmek için anne ve babanın yanı sıra aile büyüklerine sahip çıkmak, onları koruyup kollamak ve ihtiyaç halinde nafakalarını temin etmek gerekir.

Anne ve babanın (*usûl*) nafakasını karşılamak, onları koruyup kollamak ve bakımlarını üstlenmek, her şeyden önce insani ve ahlaki bir yükümlülüktür. Ancak gerek din gerekse hukuk bu yükümlülüğü insanların inisiyatifine bırakmayarak gereken düzenlemeleri yapmış ve gerektiğinde zorla ifasını da sağlamıştır. Dolayısıyla ebeveyne karşı nafaka sorumluluğu, ahlâkî bir görev olmanın da ötesinde bağlayıcılığı olan hukuki bir yükümlülüktür. Ancak bu sorumluluğun oluşabilmesi için birtakım şartlar vardır.

Usûlün nafaka alacaklısı olabilmesi için öncelikle fakir olması gerekir. Hanefîler, usûlün nafaka alabilmesi için fakir olmalarının tek başına yeterli olduğunu, sağlıklı ve çalışma imkânı yerinde olan ebeveynlerin nafakasının altsoy tarafından karşılanacağı görüşünü benimsemektedir. Alt soyun ebeveyne karşı nafaka yükümlülüğünde ise, zenginlik şartı aranır; ancak bunun ölçüsünün ne olacağı hususu tartışmalıdır. Ebû Yûsuf'a göre burada kastedilen zenginliğin ölçüsü nisap miktarı iken, İmam Muhammed kişinin çalışıp kazanmaya güç yetirebiliyor olmasını, yani ödeme imkânını dikkate almaktadır.

Alt soyun fakir olması, usûle karşı nafaka yükümlülüğünü ortadan kaldırır; ancak fakir ve muhtaç olan ebeveynin hasta ve yatalak olup herhangi bir kazanıcının olmaması farklı değerlendirilmiştir. Hanefî mezhebinde *zâhirü'r-rivâye* olan görüşe göre, çocuğun geçimini sağlamaya çalıştığı bir ailesi varsa, böyle bir durumda fakir olan kişinin bakıma muhtaç olan anne ve babasını yanına alarak nafakasını paylaşması gerekir.

Aslında genel kurala (*kıyas*) göre, din farklılığı nafaka hukukunun oluşmasına mâni olsa da Hanefîler istihsan yoluyla anne ve babanın durumunu genel kuraldan istisna etmişlerdir. Buna göre usûle karşı nafaka sorumluluğunda taraflardan birinin farklı dine mensup olması yükümlülüğü ortadan kaldırmaz, ancak Hanefî mezhebinde bu kuralın sadece zimmî ile Müslüman arasında geçerli olduğu kabul edilmektedir.

Hanefî hukukçulara göre usûlün nafaka hakkı, gerekli şartları taşıdığı anda kendiliğinden doğar, bu yükümlülüğün sübutu için hâkimin hükmüne ihtiyaç yoktur. Bu yüzden ebeveynler, mahkeme kararı olmadan nafakalarını talep edebilir ve gerektiğinde çocuklarının mallarından alabilir. Ancak usûle tanınan bu tasarruf yetkisi, mutlak bir hak olmaktan çok kişinin ihtiyacıyla sınırlıdır.

Usûlün nafakasının karşılanmasında oldukça hassas bir tavır sergilenmiştir. Osmanlı fetvâ mecmuaları ile şer'iyeye sicillerinde yer alan örnekler, somut bir şekilde bu durumu ortaya koymaktadır. Öyle ki, söz konusu örneklerde çocukların nafaka bırakmadan uzak bir yere gitmeleri durumunda ebeveynin kadıya başvurmak suretiyle günlük kendilerine belirli bir miktar nafaka takdir ettirdikleri, bu hususta istidâneye dair izin aldıkları ve daha sonra döndükleri zaman bu borçların çocuklardan alınacağı ifade edilmiştir.

Nafakanın kapsamıyla ilgili farklı görüşler bulunmakla birlikte bunun belirli bir miktar ile sınırlandırılması mümkün değildir. Nitekim Hanefîlerin de içinde bulunduğu çoğunluk, nafaka konusunda her iki tarafın durumuna bakılması gerektiğini, zaman, mekân ve ahvalin değişmesiyle nafaka miktarının da değişebileceğini ifade etmektedirler. Bu yüzden, nafakanın kapsamı belirlenirken öncelikle örf ve âdet ile dönemin koşullarına bakılması ve bu hususların dikkate alınması gerekir. Dolayısıyla nafakanın kapsamında örfün önemli ve belirleyici bir etkisinin olduğunu unutmamak gerekir.

Hanefîlere göre usûlün nafakasında cüz'iyet vasfı, sıralamada ise yakınlık derecesi dikkate alınmaktadır. Bu yüzden daha yakındaki fûrû' var iken uzakta olan kişi nafaka ile yükümlü tutulamaz. Ekonomik durumu yerinde olan çocuklar fakir ve muhtaç durumda olan ebeveynlerinin nafakasından sorumlu olurlar. Hanefî mezhebinde çocukların mirastaki paylarına göre sorumlu olacağını ifade eden bir görüş mevcut olmakla birlikte sahih olan görüşe göre bunun bir önemi yoktur, buradaki temel kural yakınlık ve cüz'iyettir. Cinsiyet farkının bu ilişkiye herhangi bir etkisi olmadığı için de erkek ve kız çocuklar usûlün nafakasından eşit bir şekilde sorumlu olurlar.

Hanefîlere göre nafaka, mahkeme kararıyla takdir edilmiş olsa da belirlenen bedel kişinin zimmetinde borç olarak sabit olmamaktadır. Bu yüzden geçmiş döneme ait olan nafakalar düşmekte ve daha sonra bunlar çocuklardan talep edilememektedir. Buradaki zaman aşımının süresi, bir ay olarak takdir edilmektedir. Şayet mahkemenin takdir ettiği nafakanın üzerinden bir ay geçerse, bu durumda önceki ayın nafakası düşer ve kişinin bunu isteme hakkı olmaz. Ancak hâkim, anne-babanın çocukları adına borç almasına (*istidâne*) izin verirse, bu durumda nafaka düşmez. Bununla birlikte altsoyun nafaka ödeyemeyecek duruma düşmesi veya usûlün kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir imkâna kavuşması, nafaka alacaklısı olan annenin bir başkasıyla evlenmesi ya da takdir edilen nafakanın üzerinden belirli bir sürenin geçmesi halinde yükümlülük düşmektedir.

Kaynakça

- Akıntürk, Turgut - Ateş, Derya. *Türk Medeni Hukuku Aile Hukuku*. İstanbul: Beta Yayınları, 2019.
- Akıntürk, Turgut. *Türk Medeni Hukuku Aile Hukuku*. İstanbul: Beta Yayınları, 2006.
- Akyıldırım, Taylan. *259 Numaralı Şer'îyye Sicili Defterine Göre Galata*. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ali Haydar Efendi, Küçük. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Matbaaa-i Tevsi-i Tıbaat, 1330.
- Ateş, Üveys. "İslâm Hukukunda ve Türk Medeni Hukukunda Ergin Akrabaya Karşı Nafaka Yükümlülüğü". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (Haziran 2019), 1-31. <https://doi.org/10.16947/fsmia.582334>
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.
- Bab Mahkemesi 11 Numaralı Sicil (1081/ 1670-1671)*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019. <http://www.kadisicilleri.org/index.php>.

- Babertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud. *el-İnâye şerhu'l-hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Bakırcan, Sariye Abay. *İslam-Osmanlı Hukukunda Nafaka: İstanbul Bab Mahkemesi Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968.
- Buhârî, Burhâneddîn (Burhânüşşerîa). *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye 1424.
- Çatalcalı, Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 345. 2-738.
- Çelik, Özlem. *İslam Hukukun da Hısımlık Nafakası Mükellefiyetinde Din Farkı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Çiğdem, Recep. *Mukayeseli Medeni Hukuk*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Aile Hukuku*. Malatya: Yılmaz Yayıncılık, 2016.
- Dürrizzâde, Mehmed Ârif Efendi. *Neticetü'l-fetâvâ maa'n-nukûl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 354. 2-639.
- Erbay, Celal. "Nafaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erbay, Celâl. *İslâm Hukuku'nda Evlilik ve Hısımlık Nafakası: Kitâbu'n-Nafakat ve Türk Yargı Kararları ile Mukayeseli Olarak*. Bakü: Göytürk Neşriyat, 1995.
- Erkan Nevzat. *Osmanlı Üsküdar'ında Toplumsal Hayat*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2015.
- Erkan, Nevzat. "Arşiv ve Mahkeme Kayıtlarına Göre Osmanlı Payitahtında Yaşlı Olmak (16-18. Yüzyıllar)", *Diyanet İlmî Dergi* 56/1 (Mart 2020). 123-146.
- EYHGM, Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü (EYHGM). *Engelli ve Yaşlı İstatistik Bülteni* (Mart 2021), 1-56.
- Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 90 Numaralı Sicil (1090-1091/ 1679-1680)*, haz. Fuat Recep vd., İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>.
- Eyüb Mahkemesi 37 Numaralı Sicil (1047/ 1637-1638)*. haz. Salih Kahriman, vd., İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>.
- Eyüb Mahkemesi 90 Numaralı Sicil (1090-1091 / 1679-1680)*. haz. Fuat Recep vd., İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî. *el-Misbâhü'l-münîr fi Garîbi's-Şerhi'l-Kebîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Feyzioğlu, Necmeddin Feysi. *Aile Hukuku*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1979.
- Genç, Akif. *Türk Medeni Hukukunda Yardım Nafakası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Haddâdî, Ebû Bekr Ali b. Muhammed. *el-Cevheratü'n-Neyyira*. 2 Cilt. el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Haskefi, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman. *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*, thk. Abdülmun'im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1412.
- İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire, Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb, Muhammed es-Sadık el-Ubeydî. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.

- İbn Nüceym, Siracüddîn Ömer b. İbrahim. *en-Nehrü'l-fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, thk. Ahmed Azvu İnâye. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *Bahrü'r-râik şerhü Kenzi'd-Dekâik*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn es-Sivâsî. *Fethü'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (1072-1073 /1661-1663)*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019.
- Kâdîhân, Ebü'l-Mehasin Fahreddin Hasan b. Mansur b. Mahmûd. *Fetâvâ Kâdîhân fi mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfete'n-Nu'mân*. nşr. Salim Mustafa el-Bedrî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Kal'aci, Muhammed Revvas. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-müeyssere*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2000.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs - Kanîbî, Hâmid Sâdık. *Mu'cemü lügati'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1988.
- Karslı, Emine. "Modernleşme Sürecinde Çözülen Aile Yapısı ve Kadının Yeniden İnşası". *Uluslararası Hukuk ve Sosyal Bilim Araştırmaları Dergisi* 1/1(Temmuz 2019), 1-14.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kaymak, Fethiye Birsen - Erol, Ayten. "İslâm Aile Hukukunda Hısımlık İlişkisi Bakımından Ebeveyn Nafakası". *Kalemname* 5/10 (Aralık 2020), 444-471.
- Köse, Saffet. "İslâm Açısından Ebeveynin Çocukları Üzerindeki Hakları veya Çocukların Ebeveynine Karşı Vazifeleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 345-368.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn. *el-Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Mergînânî, Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-Mübtedâ*. 4 Cilt Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsûlî, Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1937/1356.
- Meydânî, Abdulganî el-Ganimî ed-Dimeşkî. *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Molla Hüseyin, Muhammed b. Ferâmuz. *Dürrerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. Züheyr eş-Şâviş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Özcan, Ruhi. *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1996.
- Ruhi, Ahmet Cemal. *Yargıtay İçtihatlarıyla Nafaka Hukuku*. İstanbul: Seçkin Yayınları, 2010.
- Rumeli Sadâreti Mahkemesi 106 Numaralı Sicil (1067-1069/ 1656-1658)*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>.
- Sa'dî, Ebû Ceyb. *el-Kâmûsü'l-fikhî lügaten ve istilâhan*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Semerkandî, Alâeddin. *Tuhfetü'l-Fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Şeyhîzâde, Damad Efendi. *Mecmaü'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. thk. Halil İmran el-Mansur. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Şeyhülislam Feyzullah Efendi. *Fetâvâ-yı Feyziye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 347. 2-572.
- Tekinay, Selahattin Sulhi. *Türk Aile Hukuku*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1984.
- Topuksak, Zümra. *Yardım Nafakası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Yeni Şehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 327. 2-643

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: Dâru'l- Hidâye, ts.

Zeylaî, Osmân b. Alî. *Tebyînül-hakâik fî Şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1313.

Feyzullah Sâcid'in Manzum Mesnevî Tercümesi**Yılmaz Öksüz**

Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi (ROR ID: 02eaafc18)
Birgivi İslamî İlimler Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Assist. Prof. Dr., Ege University, Birgivi Faculty of Islamic Sciences
Department of Turkish Islamic Literature
İzmir/Turkey
yilmaz.oksuz@ege.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3543-4186

Poetic Translation of *Mathnawî* by Fayḍullah Sâjid**Abstract**

Mathnawî, one of the basic works of Islamic civilization, has received great attention since the day it was written. In addition to Eastern languages such as Arabic, Hindi, Sanskrit and Urdu, it has also been translated to Western languages such as German, Dutch, French, English, Spanish and Italian. Feyḍullah Sâjid (1892-1978) was one of the translators of the *Mathnawî*, many translations and commentaries of which were made into Turkish literature. Sâjid translated the first book of *Mathnawî* in 4,118 couplets in syllabic meter and published the first thirty-four of them in Ottoman Turkish in 1928; he later published all of them in new alphabet. Thirty-four couplets, which are the subject of the present study, are successful in terms of *meter, rhyme and antibacchius*. They have a very simple and understandable style. In terms of rhetoric, they contain strong couplets, as well as couplets that do not exceed the average. Adopting the literary translation method, the interpreter translated the words of the source text by finding appropriate corresponding words in Turkish or using the words in common use. He also benefited from the original words of the source text to a degree that did not harm the simplicity of the translation. While he conveyed the literal meaning in some verses, he used concepts or idioms that had no equivalent in the source text. This approach was not always accurate; it sometimes added richness to the translation, while causing the meaning of the source text to be misunderstood or not to be understood.

The translation is in accordance with the content of *Mathnawî*, except for abovementioned issues. In the part where the rise of the existence is dealt with (1-18), it is stated that ‘just as the ney is taken from the reed, man is separated from the bazm-i alast (the world of spirits), moaning constantly to reach to his homeland’. ‘The person who is addicted to this sorrow looks for a heart that has been shredded with longing to be able to express its concerns. Nevertheless, although everybody assume that they are companions of Mawlānā, nobody seeks the secret he

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

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 (Yılmaz Öksüz).

Geliş/Received: 01 Nisan/April 2021 | **Kabul/Accepted:** 12 Haziran/June 2021 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2021

Atıf/Cite as: Yılmaz Öksüz, “Feyzullah Sâcid'in Manzum Mesnevî Tercümesi = Poetic Translation of *Mathnawî* by Fayḍullah Sâjid”, *Eskiyeeni* 44 (Eylül/September 2021), 611-628. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.907930>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

has. His secret is not far from his cries, but not all ears and eyes have the illumination to understand him.' Mentioning that 'the sound of ney is fire, not wind', Sâjid lists the 'qualities of ney', and then expresses that 'the days are untimely faded in sorrow and all except for the fish are deceived by the water.' The translator, who thinks it is pointless to extend the word, concludes this part as follows: *Does the novice understand the condition of the experienced/In fact, word needs to be brief now.*

The translator starts to the section dealing with the need to leave the world by saying that "oh my son, emancipate yourself through breaking the chains". He then proceeds saying that "The sea that falls into a container will be exhausted in a day, and the ambitious will not be satisfied." According to him, 'the remedy for this trouble is love because the one whose garment is torn by love suffers no more from shame or ambition. With it, the flesh made of dirt rose to the sky, and the mountain began to dancing and watching.' 'The lover that doesn't burn with love is like a wingless bird'. According to Sâjid, who stated that 'without the beauty of the beloved, the beginning and the end cannot be comprehended, the secrets of love cannot be kept hidden just as the reflections in the mirror cannot be hidden. If the mirror of the soul cannot reflect, that's because its face is thoroughly rusted.'

Keywords

Turkish Islamic Literature, Mawlânâ, *Mathnawî*, Faydullah Sâjid, Poetic Translation

Feyzullah Sâcid'in Manzum Mesnevî Tercümesi

Öz

İslam medeniyetinin temel eserlerinden olan *Meşnevî*, yazıldığı günden itibaren büyük ilgi görmüş; Arapça, Hintçe, Sanskritçe, Urduca gibi Doğu lisanları yanında Almanca, Felemenkçe, Fransızca, İngilizce, İspanyolca, İtalyanca gibi Batı dillerine de aktarılmıştır. Edebiyatımızda pek çok şerhi ve tercümesi bulunan eseri, dilimize kazandıranlardan birisi de Türk Ocağı kurucularından Feyzullah Sâcid'dir (1892-1978). *Meşnevî*'nin birinci defterini 4118 beyit hâlinde hece ölçüsüyle tercüme eden Sâcid, bunun ilk otuz dört beytini 1928'de Osmanlıca olarak neşretmiş; tamamını daha sonra yeni harflerle yayımlamıştır. Çalışmanın konusu olan otuz dört beyitlik kısım, *vezin*, *kafiye* ve *durak* yönünden başarılı bir grafik çizmektedir. Gayet sade ve anlaşılır bir üsluba sahiptir. Söyleyiş bakımından güçlü beyitleri içerdiği gibi vasatı aşamayan dizeleri de muhtevidir. Birebir çeviri metodunu benimseyen mütercim, kaynak metnin kelimelerine Türkçe uygun karşılıklar bularak veya tedavüldeki kelimeleri kullanarak çeviri yapmıştır. Tercümenin sadeliğine zarar vermeyecek ölçüde kaynak metnin kelimelerinden de istifade etmiştir. Bazı mısralarda kelime kelime mana aktarımı yaparken bazı mısralarda kaynak metinde karşılığı olmayan kavramlar veya deyimler kullanmıştır. Bu tavır, her zaman isabetli olmamış, bazen tercümeyle zenginlik katarken yer yer kaynak metnin muradının anlaşılmasına veya yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermiştir.

Tercüme, mezkûr hususlar dışında *Meşnevî*'nin muhtevasına uygun bir mahiyet arz etmektedir. Varlığın zuhurunun işlendiği kısımda (1-18) 'ney'in sazlıktan kopması gibi insanın da elest bezminden ayrıldığı ve tekrar vatanına kavuşmak için ney gibi sürekli inlediği' dile getirilmektedir. 'Bu derde mübtela olan insan, iştiağ derdini anlatabilmek için hasretle doğranmış yürek aramaktadır. Ne var ki, herkes ona yâr olduğunu sanmakla birlikte kimse ondaki sırrı aramamaktadır. Sırrı feryadından uzak değildir fakat her kulak ve gözde onu anlayacak nur yoktur'. 'Ney sesinin yel değil ateş olduğunu' söyleyen Sâcid, 'ney'in vasıflarını' sıraladıktan sonra 'günlerin gam içinde vakitsiz solduğunu ve balıktan gayrısının suya kandiğini' dile getirir. Sözü uzatmanın anlamsız olduğunu düşünen mütercim bu kısmı şöyle tamamlar: *Pişkiniñ hâlini añlar mı hiç hâam / Söz kışa gerekdir imdi vesselam.*

Dünyayı terk etmenin lüzumundan bahseden kısma, *Ḳurtul zencîrleri kırup ey oğul (19)* diyerek başlayan mütercim, 'bir kaba dökülen denizin bir günde tükeneceğini, hırslı olanın gözlerinin doymayacağını' söylemektedir. Ona göre; bu derdin devası aşktır. Çünkü 'aşk ile urbası yırtılanın ayıbı ve hırsı kalmaz. Onunla toprak ten göğe yükselmiş, dağ raksa başlayarak seyrana gelmiştir'. 'Aşk ile yanmayan âşik kanatsız kuşa benzer'. 'Yârin cemâli olmadan önün ve sonun idrak edilemeyeceğini' belirten Sâcid'e göre; 'aynada akislerin gizlenememesi gibi aşkın sırları da saklı tutulamaz. Şayet can aynası aksettirmiyorsa yüzün iyice paslanmış olmasındandır'.

Anahtar Kelimeler

Türk İslam Edebiyatı, Mevlânâ, *Mesnevî*, Feyzullah Sâcid, *Manzum Tercüme*

Giriş

İslam'ı kabul ederek yeni bir medeniyet dairesine giren Türkler, dâhil oldukları yeni dinin gereklerini Araplardan ziyade İranlılardan öğrendikleri için Fars dili ve kültürünün ciddî tesiri altında kalmışlardır. Pek çok sahada görülen bu tesir, doğal olarak edebî alana da sirayet etmiş;¹ üdebamız nezdinde İranlı şairler üstad kabul edilirken Fars klâsikleri büyük rağbet görmüştür. Firdevsî-i Tûsî'nin (öl. 411/1020) *Şehnâme*'si, Unsurî-i Belhî'nin (öl. 431/1040) *Vâmık u Azrâ'sı*, Nizâmî-i Gencevî'nin (öl. 611/1214) *Leylâ vü Mecnûn*'u, Ferîdüddîn-i Attâr'ın (öl. 618/1221) *Mantku't-tayr*'ı, Sa'dî-i Şîrâzî'nin (öl. 691/1292) *Gülistân*'ı, Mahmûd-ı Şebüsterî'nin (öl. 720/1320) *Gülşen-i Râz*'ı, Hâcû-yı Kirmânî'nin (öl. 753/1352) *Hümâ vü Hümâyûn*'u, Selmân-ı Sâvecî'nin (öl. 778/1376) *Cemşid ü Hurşîd*'i, Assâr-ı Tebrîzî'nin (öl. 784/1382) *Mihr ü Müşterî*'si, Hâfiz-ı Şîrâzî'nin (öl. 792/1390) *Dîvân*'ı, Molla Câmî'nin (öl. 898/1492) *Salâmân u Absâl*'ı, Ehlî-i Şîrâzî'nin (öl. 942/1535) *Şem' ü Pervâne*'si gibi eserler yalnız çok okunmakla kalmamış, birçok defa şerh veya tercüme edilmiştir.

Üdeba nazarında kıymet bulan ve üzerinde kalem oynatılan eserlerden biri de büyük sûfi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (öl. 672/1273) *Mesnevî*'sidir. Hem nazım biçimi hem içeriğine binaen bu ismi alan eser, diğer mesnevîlerden ayırt edilmesi için genellikle *Mesnevî-i Mevlevî*, *Mesnevî-i Ma'nevî* ve *Mesnevî-i Şerîf* diye anılmıştır. Hüsâmeddin Çelebi'nin (öl. 683/1284) talebiyle kaleme alınan eserin hangi tarihte yazılmaya başlandığına dair kesin bilgi bulunmamaktadır. Ancak yazımının on yıl kadar sürdüğü ve 666/1268'de tamamlandığı söylenmektedir.² Altı defterden ve 25.618 beyitten oluşan *Mesnevî*, aruzun remel bahrinde *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* veznine muvafıktır. Dinin üç dayanağı olan şeriat, tarikat ve hakikat meselelerini içeren eserin sembolik bir dili vardır. Meramın iyi anlaşılması için hikâyeler kullanılmış, yeri geldiğinde hikâye içinde hikâye anlatılmıştır. Hemen her bahiste *Kur'an* kıssalarından yararlanılması sebebiyle *Mesnevî*'yi *Mağz-ı Kur'an* diye ananlar, hatta *Kur'an-ı Kerim*'e benzetenler olmuştur. "Mânâ âleminin büyüğü Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si Farsça *Kur'an* sayılır"³ diyen Muhammed İkbâl (öl. 1938) bunlardandır.

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

² Semih Ceyhan, "Mesnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/326.

³ Şefik Can, *Mevlânâ (Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri)* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), 374.

Fars edebiyatının ürünü olmakla birlikte dünya edebiyatına mâl olan *Mesnevî*, Arapça, Hintçe, Urduca, Sanskritçe gibi Doğu dilleri yanında Almanca, Felemenkçe, Fransızca, İngilizce, İspanyolca ve İtalyanca gibi Batı lisanlarına da aktarılmıştır. Kemâleddîn-i Hârizmî (öl. 840/1436), Molla Câmî, Hüseyin Kâşifî (öl. 910/1505), İbrâhim Şâhidî (öl. 957/1550), Mustafa Surûrî (öl. 969/1562), Muhammed Ali (öl. 1801), Bedüzzamân Fûrûzanfer (öl. 1970) gibi şahıslar tarafından Fars diliyle şerh edilen *Mesnevî*, Çengî Yûsuf Dede (öl. 1080/1670) vasıtasıyla Arapçaya, İmdâdullah Tehânevî (öl. 1899) aracılığıyla Urduçaya, George Rosen (öl. 1891) ile Almancaya, Jacques de Wallanburg (öl. 1806) yoluyla Fransızcaya, William Redhouse (öl. 1892) ve Reynold Alleyne Nicholson (öl. 1945) sayesinde İngilizceye kazandırılmıştır.⁴

Edebiyatımızda birçok şahsiyetin dikkatini çeken *Mesnevî*, bazılarının gayretiyle tamamen, bazılarının himmetiyle kısmen şerh edilmiş; bazılarının meşkûr sa'yi ile on sekiz beyti açıklığa kavuşturulmuştur. Şem'î Şem'ullâh (öl. 1005/1596),⁵ İsmâil Rusûhî Dede (öl. 1041/1631),⁶ Şifâyî Muhammed (öl. 1082/1672),⁷ Şeyh Murâd-ı Buhârî (öl. 1264/1848),⁸ Ahmed Avni Konuk (öl. 1938),⁹ Tâhirü'l-Mevlevî (öl. 1951)¹⁰ ve Abdülbâki Gölpinarlı (öl. 1982)¹¹ tamamını şerh ederken Mu'înüddîn b. Mustafa (öl. 839/1436),¹² Ebussu'ûd el-Kayserî (öl. 966/1558[?]),¹³ Hacı Pîrî (öl. 996/1587),¹⁴ Bosnalı Sûdî (öl. 1005/1596), İlmî Mehmed Dede (öl. 1020/1611),¹⁵ Abdülmecid Sivasî (öl. 1049/1639), Abdullah Bosnevî (öl. 1054/1644), Sabûhî Ahmed Dede (öl. 1057/1647), İbrâhim Cevrî

⁴ Çeşitli dillerdeki şerh ve tercüme için bk. Şener Demirel, "Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/10 (2007), 475-480.

⁵ Abdülkadir Dağlar, *Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009); Turgut Koçoğlu, *Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (II. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

⁶ Ahmet Tanyıldız, *İsmâil Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atü'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (I. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010); Özlem Güngör, *İsmâil Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atü'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (VI. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)* (Niğde: Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

⁷ Mehmet Özdemir, *Dervîş Muhammed Şifâyî Mesnevî Şerhi* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2016).

⁸ Hatice Özdil, "Mehmed Murad Nakşibendî ve Nakşî Gözüyle Yazılmış Tek Tam Mesnevî Şerhi", *bilig* 85 (Bahar 2018), 129-145; Zekiye Günatan, *19. yüzyıl İstanbul Mutasavvıflarından Muhammed Murad Nakşibendî ve Hulâsatü's-Şurûh Adlı Mesnevî Şerhinden İlk 1001 Beytin Tahlili* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Zehra Öksüz, *Hulâsatü's-Şurûh Adlı Mesnevî Şerhinin 1-107 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi* (İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

⁹ Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012).

¹⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2017).

¹¹ Abdülbâki Gölpinarlı, *Mesnevî Şerhi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1985).

¹² Kemal Yavuz, *Mu'îni'nin Mesnevî-i Murâdiyye'si Mesnevî Tercüme ve Şerhi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2007).

¹³ Turgut Koçoğlu, *Nakşî Şeyhi Ebussu'ûd el-Kayserî Şerh-i Mesnevî* (Ankara: Laçın Yayınları, 2014).

¹⁴ Cüneyt Uzunlu, *Hacı Pîrî Efendî'nin İntihâb-ı Şerh-i Mesnevîsi [(1b-53b) İnceleme-Metin]* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Mevlânâ Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

¹⁵ Hilal Tuğba Mengüç, *İlmî Mehmed Dede'nin Cezîre-i Mesnevî Şerhi* (İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

(öl. 1065/1654),¹⁶ Sarı Abdullah Efendi (öl. 1071/1660),¹⁷ Adnî Receb Dede (öl. 1095/1684), İsmâil Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725),¹⁸ Abidin Paşa (öl. 1324/1906), Kenan Rifâî (öl. 1950)¹⁹ ve M. Muhlis Koner (öl. 1957)²⁰ kısmî şerhler yazmışlardır. Ağa-zâde Mehmed Dede (öl. 1063/1653),²¹ Bağdatlı Âsım (öl. 1305/1887), İbrahim Aczî Kendi (öl. 1965),²² Yaman Dede (öl. 1962), Ahmet Ateş (öl. 1966), Selçuk Eraydın (öl. 1995), Süleyman Uludağ (d. 1937), Erkan Türkmen (d. 1943), Kudsi Ergüner (d. 1952) gibi şahsiyetler ise yalnızca ilk on sekiz beytini şerh etmişlerdir.²³ Ekseri mensur olan bu şerhlerden Mu'înüddîn b. Mustafa, Abdullah Bosnevî, İbrahim Cevrî ve Adnî Receb Dede'nin eserleri manzumdur.

Türk edebiyatında manzum veya mensur olarak kaleme alınmış birçok *Mesnevî* tercümesi mevcuttur. Bunların bazıları eserin tamamını bazıları belirli beyitlerini veya hikayelerini içermektedir. Süleyman Nahîfî (öl. 1151/1738),²⁴ Mehmed Şâkir Efendi (öl. 1252/1836),²⁵ Ahmet Metin Şahin (d. 1935),²⁶ Mehmet Kanar (d. 1954),²⁷ Hicabi Kırlangıç (d. 1966) *Mesnevî*'nin bütününe manzum olarak tercüme ederken Veled Çelebi İzbudak (öl. 1953),²⁸ Şefik Can (öl. 2005),²⁹ Âmil Çelebioğlu (öl. 1990), Adnan Karaismaioğlu (d. 1957), Derya Örs - Hicabi Kırlangıç (d. 1966) yine eserin tamamını mensur olarak çevirmişlerdir. Âşık Paşa (öl. 733/1332), Gülşehrî (öl. 735/1335), Ahmedî (öl. 815/1412), İbrahim Tennûrî (öl. 887/1482), Dede Ömer Rûşenî (öl. 892/1487), Cemâl-i Halvetî (öl. 902/1497), Lokmanî Dede (öl. 925/1519) gibi şairler bazı hikayeleri;³⁰ Süleyman Hayrî (öl. 1309/1892), Faruk Görtunca (öl. 1982), Abdullah Öztemiz (öl. 2015), Feyzi Halıcı (öl. 2017) gibi zevat belirli beyitleri nazmen söylemişlerdir. Nazmî-i Halvetî (öl. 1112/1701) ve Veysel Öksüz (öl. 1993) ise eserin birinci defterini manzum olarak Türkçeye kazandırmışlardır.

¹⁶ Zehra Gümüş, "Mesnevî'ye Cevrî'nin Manzum Şerhi: Hall-i Tahkîkât", *Turkish Studies* 4/6 (Sonbahar 2009), 231-250.

¹⁷ Milad Salmani, *Sarı Abdullah Efendi'nin Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî'si (I. Cilt) (İnceleme-Metin)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

¹⁸ İsmail Güleç, *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Mesnevî'sinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002).

¹⁹ Kenan Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2000).

²⁰ Muhlis Koner, *Mesnevî'nin Özü* (Konya: Tablet Yayınları, 2005).

²¹ Necip Fazıl Duru, "Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk Onsekiz Beytini Şerhi", *Tasavvuf* 4/11 (Aralık 2003), 151-175.

²² İbrahim Aczî Kendi, *Mevlânâ ve Ruhü Mesnevî* (Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1953).

²³ Şerhler hakkında bilgi için bk. Demirel, "Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri", 481-501.

²⁴ Amil Çelebioğlu, *Mesnevî-i Şerîf Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzum Nahîfî Tercümesi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat A.Ş. Yayınları, 1967).

²⁵ Selman Karadağ, *Türk Edebiyatında Manzum Mesnevî Tercümeleri ve Mehmed Şâkir Efendi'nin Mesnevî Tercümesi (İnceleme-Metin)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

²⁶ Ahmet Metin Şahin, *Nazmen Tercüme* (Konya: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2006).

²⁷ Mehmet Kanar, *Mesnevî Tercümesi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013).

²⁸ Veled Çelebi İzbudak, *Mesnevî Tercümesi* (Konya: Büyükşehir Belediyesi, 2018).

²⁹ Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016).

³⁰ Leyla Alptekin Sarıoğlu, "15. yüzyıl Mutasavvıflarından Cemâl-i Halvetî'nin Mesnevîlerinde Mesnevî Kaynaklı Hikâyeler", *Türkiyat Mecmuası* 24/ (Güz 2014), 215-216.

Mesnevî'nin birinci defterini nazmen tercüme edenlerden birisi de Türk Ocağı kurucularından Feyzullah Sâcid'dir (1892-1978). Onun tercümesi, heceyle yapılan tercümelerin ilki olması bakımından önemlidir. 1945 yılında yeni harflerle tamamı basılan eserin³¹ ilk otuz dört beyti 1928 yılında Osmanlıca olarak yayımlanmıştır.³² İki arasında bazı farklar mevcuttur. Muhtelif kaynaklarda satır aralarında bahsi geçen eserin eski harflerle yapılan neşrine hiç değinilmemiştir. Söz gelimi, Çakıcı "birinci defterin hece vezniyle tercümesi olduğunu"³³ belirtirken Demirel "birinci cildin 4118 beyit olarak hecenin 6+5 kalıbıyla tercümesinden meydana geldiğini"³⁴ ifade etmektedir. Yine Taşdelen "eserin otuzuncu sayıya kadar *Konya Mecmuası*'nda yayımlandığını"³⁵ söylerken Karadağ "Mevlânâ araştırmacıları tarafından başarısız bulunduğunu"³⁶ dile getirmektedir. Bu çalışmada Feyzullah Sâcid'in hayatı, edebî şahsiyeti ve eserlerinden bahsedilmiş, -tamamı çalışmanın sınırlarını aşacağından- tercümenin eski harflerle yayımlanan otuz dört beyitlik kısmı ele alınmıştır.

1. Feyzullah Sâcid'in Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri

1308/1892 yılında Kırşehir'de doğdu.³⁷ Babası Kalecik Tahsildarlığı ve Kırşehir Sancağı Muhasebe Başkâtipliği yapan Mustafa Sabri Bey, annesi Emine Hanım'dır. Eğitim hayatına memleketinde başlayan Sâcid, Kırşehir Rüşdiyyesi'nin ardından Ankara İdâdîsi'ni bitirdi.³⁸ Yüksek öğrenimini İstanbul'da 1908'de girdiği Mekteb-i Mülkiyye-i Şâhâne'de tamamladı (1912). Aynı yıl Kadıköy Numune Mektebi Türkçe öğretmeni olarak memuriyete başladı.³⁹ Ancak cihan harbinin başlamasıyla 1915'te askere alındı⁴⁰ ve kısa süreli yedek subaylık taliminden sonra Sarıkamış Cephesine gönderildi. 1918'deki terhisine kadar burada öğretmenlik yaptı. Millî Mücadele'nin verildiği dönemde (1919-1922) Batılı emperyalist güçlere karşı Sovyetler Birliği ile ittifaka ve dolayısıyla sosyalizme yönelerek Mustafa Suphi (1883-1921) ile birlikte Moskova'ya gitti.⁴¹ Dönüşünde yeniden devlet hizmetine dahil olan Sâcid, Narman (1922), Şavşat (1923), Ürgüp (1924), İncesu (1925), Safranbolu (1926), Baskil (1929) kaymakamlığı görevlerine atandı. 1932'de Birinci Umumî Müfettişlik Hususî Kalem Amirliği, 1933'te

³¹ Feyzullah Sâcid, *Manzum Tercüme* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1945).

³² Feyzullah Sâcid, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Tercüme", *Türk Yurdu* 22-2/202-8 (Ağustos 1928).

³³ Bilal Çakıcı, "Mehmed Şâkir'in Manzum Mesnevî Tercümesi", *Erdem (Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ Özel Sayısı)* 50 (Nisan 2008), 52.

³⁴ Demirel, "Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri", 474.

³⁵ Sinan Taşdelen, *Musanîfek Alâaddin Ali b. Muhammed'in Mevlânâ'nın Mesnevî'si İle İlgili Risâlesi (İnceleme-Metin-Tercüme)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 11.

³⁶ Karadağ, *Mehmed Şâkir Efendi'nin Mesnevî Tercümesi (İnceleme-Metin)*, 126.

³⁷ Muzaffer Uyguner, "Ülkü, Feyzullah Sacit", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler-İsimler-Eserler-Terimler)* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 8/487.

³⁸ Mücellidoğlu Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler* (Ankara: Mars Matbaası, 1968), 4/1477.

³⁹ Nazım Hikmet Polat, "Türk Ocağı Kurucularından Feyzullah Sacit Ülkü (1892-1973?)", *Türk Yurdu* 32 (64)/295 (656) (Mart 2012), 45.

⁴⁰ Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, 4/1477.

⁴¹ Polat, "Türk Ocağı Kurucularından Feyzullah Sacit Ülkü", 45.

Üçüncü Sınıf Mülkiye Müfettişliği,⁴² 1936'da Seyhan İdare Heyeti Mansub Üyeliği, 1937'de Konya İdare Heyeti Mansub Üyeliği, 1944'te Birinci Sınıf Mülkiye Müfettişliği ve 1945'te Mülkiye Başmüfettişliği makamlarına getirildi.⁴³ 1952'de emekli olan⁴⁴ Sâcid, 1978 senesinde vefat etti. Evli ve altı çocuk babası idi.⁴⁵

Edebiyat âlemiyle mülkiyede öğrenci olduğu yıllarda tanışan Sâcid, başlangıçta mensubu olmamakla birlikte dönemin egemen edebî anlayışı Fecr-i Âtî tesirinde şiirler yazdı. ‘Şâm-ı Hazîn’, ‘Hâb-ı Girân’, ‘Riyâh-ı Mesâ’ gibi şiirleri bunlardandır.⁴⁶ Daha sonra devrin siyasî ve sosyal olaylarının rüzgârıyla toplumsal faydacılığı önceleyen Yeni Lisan ve Millî Edebiyat hareketine yöneldi. Artık şiirlerindeki ‘gece esintisi’ yerini ‘savaş rüzgârlarına’, ‘laciverd ufuklar’ ‘kırmızı kanlara’ bırakmıştır. Kelimeleri, tabiatı değil savaşı anlatır olmuştur. 1943 yılında kendisiyle yapılan bir mülâkatta “Bence sanat sanat için değil, sanat hayat için; hayata yeni hız ve yeni şekiller verecek ülküler içindir”⁴⁷ diyen Sâcid, şiirlerinde bağımsızlık, kahramanlık, tarih, milliyetçilik, şehadet gibi konuları işlemiştir. ‘Şehit Karısının Türküsü’nden:

<i>Kızıl sular kan mıdır?</i>	<i>Sevda çiçekli yolda</i>
<i>Düşmanın cihan mıdır?</i>	<i>Şehit kanyla doldu!</i>
<i>Esen yeller söyleyin</i>	<i>Akşam güneş batarken</i>
<i>Gömleği reyhan mıdır?</i>	<i>Gökler albayrak oldu.⁴⁸</i>

...

Fakat onun ölüm, hayat gibi temaları ve bireysel duyguları ele aldığı şiirleri de vardır. Meselâ, küçük yaşta ölen kızı Ülker için söylediği şu mısralar ve satırlar, şairin baba şefkatini ve felsefi düşüncesini göstermesi bakımından önemlidir:

Mavi gökler küçülmüş gülümsüyor gözünde
Sükût bir pembe gonca açılmayan sözünde

“Ölümünden bir ay evvel, kızım kucağında bir çift lacivert gözle bana bakıyordu. O bakarken içimde eşyanın iç yüzünü söyleyen bir ses, onun varlığını bana bu şiirle terennüm ediyordu. Onu ben, bu nihayetsiz varlıklar içinde bulamadığım Allah’ın bana görünüşü sanıyordum. O görünüş, yalanmış ki, yalan oldu! Yaratışın güzelliğini söyleyen yüzü, cennet gibi bir rüya imiş, rüya oldu! Şimdi o ay, topraklarda gömülü! Şimdi o lacivert gözler buzlu cam gibi donmuş, yerin karanlıkları içinden göklerin derinliklerine bakıyor”.⁴⁹

Sâcid, hayatı boyunca şiir ve edebiyatla meşgul olmuş; *Büyük Duygu*, *Cumhuriyet*, *Damla*, *Rübâb*, *Erganûn*, *Hakkın İlâvesi*, *Hıyâbân*, *İctihâd*, *İfhâm*, *Konya Halkevi*, *Mehtâb*, *Musavver*, *Şehbâl*, *Tiraje*, *Türk Yurdu*, *Ülkü*, *Yeni Adam*, *Yeni Türk* gibi süreli yayınlarda yazı ve şiirler yayımlamıştır. Onun şiir, çeviri ve inceleme türünde basılmış on bir eseri bulunmak-

⁴² Sâcid, bu görevde bulunduğu sırada Soyadı Kanunu’nun çıkarılmasıyla “Ülkü” soyadını aldı (1934). Polat, “Türk Ocağı Kurucularından Feyzullah Sacit Ülkü”, 46.

⁴³ Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, 4/1477-1478.

⁴⁴ Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, 4/1478; Uyguner, “Ülkü, Feyzullah Sacit”, 8/487.

⁴⁵ M. Nihat Etiz, *Cumhuriyet Dönemi Mülkiyeli Şairler (Antoloji)* (İzmir: Mülkiyeliler Birliği İzmir Şubesi Yayını, 2011), 8.

⁴⁶ Polat, “Türk Ocağı Kurucularından Feyzullah Sacit Ülkü”, 46.

⁴⁷ Polat, “Türk Ocağı Kurucularından Feyzullah Sacit Ülkü”, 48.

⁴⁸ Feyzullah Sâcid, *Ateş ve Nur* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1935), 78.

⁴⁹ Abdullah Cevdet Karlıdağ, “Ülker, Şairi Feyzullah Sâcid”, *İctihâd* 28/357 (Teşrinisani 1932), 5857.

tadır. *Ordumuza Armağan*,⁵⁰ *Yaradılış Cilvesi - Manzum ve İlahi Fâcia*,⁵¹ *Ülker*,⁵² *Devrim Uzu*,⁵³ *Ateş ve Nur*, *Ülkü ve Şiir-I*,⁵⁴ *Fatih ve İstanbul - Şiirler ve Türküler*,⁵⁵ *Kore Mucizesi ve Şehidin Sesi*⁵⁶ isimli eserlerinde şiirlerini toplayan Sâcid, *Hayyam'ın Rübâileri ve Manzum Tercümeleri*⁵⁷ ile *Manzum Tercüme* vasıtasıyla tercüme sahasına; *Yahya Kemal'in Şiirleri ve Tenkitler (Büyük Şiirin Tanyerine Doğru)*-I⁵⁸ isimli eseriyle de inceleme alanına katkıda bulunmuştur. Ayrıca onun mûsikîyle ilgilendiği ve bazı besteler yaptığı söylenmektedir.⁵⁹

2. Eserin Şekil ve İfade Hususiyetleri

Eserin ne zaman yazıldığı hususunda kesin bilgi yoktur. Ancak Ağustos 1928'de yayımlandığına göre; bu tarihlerde veya daha öncesinde kaleme alınmış olmalıdır. Eseri yazma sebebini, Nahifî tercümesinin kusurlarına bağlayan Sâcid, söz konusu tercümede *Mesnevî*'nin metnindeki incelik, derinlik ve coşkunluğun bulunmadığını ve tercüme yanlışlarının en az bir cilt tutacak kadar fazla olduğunu söylemektedir. Ayrıca tercümenin dilini ağır bulmakta ve bazı mısralar ve beyitlerin neredeyse hiç değiştirilmeden alındığını dile getirmektedir. Tercümesi bitmek üzereyken Maarif Bakanlığı'nın bastırıldığı birinci cilt Veded İzbudak tercümesini gören Sâcid, onu da eleştirmekte; “tercümenin nesir olması hasebiyle vezin ve âhenk coşkunluğundan yoksun olduğunu, hatta bazı beyitlerin tercümesinin küçük bir şerhe benzediğini” ifade etmektedir. Ona göre; *Mesnevî* gibi manzum şaheserler, Türk diline manzum hâlde çevrilmelidir ki aslındaki tadı ve akışı ruhlar duyabilsin. Sözleri şöyledir:

“Nahifî tercümesinde *Mesnevî*'nin metnindeki incelik, derinlik ve coşkunluk yoktur. Hatta, tercüme yanlışları en az bir cilt tutacak kadar çoktur. ... metinde bazı mısralar ve beyitler tercümede hemen hiç değiştirilmeden alınmıştır. ... Abdülbâki Gölpinarlı tarafından incelendiği anlaşılan Veled İzbudak tercümesi, nesir hâlinde olduğu için o tercümede de aslındaki vezin ve âhenk coşkunluğu yoktur. Hatta, bazı beyitlerin tercümesi küçük bir şerhe benzemiştir. Bizce - manzum tiyatrodan başka- manzum şaheserler Türkçeye manzum çevrilmelidir ki aslındaki tadı ruhlar duyabilsin”.⁶⁰

Hecenin 6+5=11'li ölçüsüyle yazılan tercüme, vezin ve durak konusunda başarılı bir grafik çizmektedir. *Aşlından kıparak ayrı kılanlar (4)*, *Göz kulağ o nûri lâkin yok bilir (7)*, *Ney mecnûn 'aşkıını hikâye eyler (13)*, *Balıktan başkası şuyından kandı (17)*, *Her derde hekîmsiñ sendedir dermân (23)* gibi mısralar bunun açık örneğidir. Sadece bir beyitte vezin kusuru, bir diğer beyitte durak problemi görülmüştür. 7+5=12 şeklinde ziyade hece içeren *Derdimi söyleyeyim inîldeyerek (3)* dizesi sonradan yeni

⁵⁰ Feyzullah Sâcid, *Ordumuza Armağan* (İstanbul: Şems Matbaası, 1914).

⁵¹ Feyzullah Sâcid, *Yaradılış Cilvesi - Manzum ve İlahi Fâcia* (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1919).

⁵² Feyzullah Sâcid, *Ülker* (İstanbul: Türkiye Matbaası, 1932).

⁵³ Feyzullah Sâcid, *Devrim Uzu* (İstanbul: Ülkü Basımevi, 1935).

⁵⁴ Feyzullah Sâcid, *Ülkü ve Şiir-I* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1948).

⁵⁵ Feyzullah Sâcid, *Fatih ve İstanbul - Şiirler ve Türküler* (İstanbul: Ülkü Basımevi, 1950).

⁵⁶ Feyzullah Sâcid, *Kore Mucizesi ve Şehidin Sesi* (İstanbul: Ülkü Basımevi, 1951).

⁵⁷ Feyzullah Sâcid, *Hayyam'ın Rübâileri ve Manzum Tercümeleri* (İstanbul: Cihan Kitabevi, 1929).

⁵⁸ Feyzullah Sâcid, *Yahya Kemal'in Şiirleri ve Tenkitler-I* (İstanbul: Sıralar Matbaası, 1965).

⁵⁹ Uyguner, “Ülkü, Feyzullah Sacit”, 8/487; Etiz, *Cumhuriyet Dönemi Mülkiyeli Şairler*, 8.

⁶⁰ Sâcid, *Manzum Tercüme*, 5.

harflerle yapılan baskıda *Derdimi dökeyim feryâd ederek* hâlinde düzeltilmiş; fakat *Şadef şuya kanmaz/sa inci olmaz* (21) mısrasındaki durak problemi giderilmemiştir. İlgili beyitler şöyledir:

"سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق" İsterim hâsretle doğranmış yürek Derdimi söyleyeyim inileyerek (3)	"کاسه چشم حریصان پر نشد تا صدف قانع نشد پر در نشد Harîşîñ gözleri çanağı dolmaz Şadef şuya kanmazsa inci olmaz (21)
--	--

Genel itibarıyla tam kafiye hâkim olduğu tercümede zengin kafiye de rağbet görmüş; yarım kafiye sadece iki defa kullanılırken tunç kafiye üç beyitte kendisine yer bulabilmiştir. Nitekim *kalanlar-arar* (4), *yâr-var* (6), *degildir-bilir* (7), *sesi-nefesi* (9), *ney-şey* (11), *gıtdiyse-kimse* (16), *kañdı-yandı* (17), *oğul-kul* (19), *yükseldi-geldi* (25), *ben-şeylerden* (27), *âşık-yazık* (31) gibi kelimelerle tam kafiye tercih eden Sâcid, *örtüdür-ölüdür* (30), *evvel-meş'al* (32) ile yarım kafiye yapmaktadır. Öte yandan *hikâyet ider-şikâyet ider* (1), *yürek inileyerek* (3), *zâra-bahtiyâra* (5), *böyle-söyle* (12), *söyler-eyler* (13), *hâm-vesselâm* (18), *sev-dân-dermân* (23), *ilâcı-tâcı* (24), *görünsün-bürünsün* (33) tarzında kelime ve ifadeler sarf ederek zengin kafiyeye başvururken *ğayrı-ayrı* (14), *şoldı-oldı* (15), *dolmaz-olmaz* (21) yoluyla tunç kafiye kullanmaktadır.⁶¹ Bazı beyitler şöyledir:

"هرکسی از ظنّ خود شد یار من از درون من نجست اسرار من" Her biri şandı ki baña oldı yâr Lâkin aramadı bende ne sır var (6)	"نی حریف هرکه از یاری برید پرده هایش پرده های ما درید" Yârdan ayrılanıñ yâridir bu ney Yurtıdı perdemizi bu inleyen şey (11)
---	---

Sâcid'in redife itibar ettiği söylenebilir. Otuz dört beyit içerisinde on beş yerde redife başvuran mütercim, bunların birinde kelime, diğerlerinde hece olarak redife yer vermektedir.⁶² Meselâ, *zâra-bahtiyâra* (5), *sesi-nefesi* (9), *söyler-eyler* (13), *şoldı-oldı* (15), *kañdı-yandı* (17), *'ummânî-kañanı* (20), *dolmaz-olmaz* (21), *yükseldi-geldi* (25), *şaldı-kañdı* (26), *örtüdür-ölüdür* (30), *görünsün-bürünsün* (33) kelimeleriyle hece hâlinde redif kullanan mütercim, *hikâyet ider-şikâyet ider* (1) ifadesi aracılığıyla kelime-den oluşan redifi tercih etmektedir. Redifin bulunduğu beyitlerden bazıları şu şekildedir:

⁶¹ Yeni harflerle yapılan baskıda bazı beyit, mısra yahut kelimelerin değiştirilmesi sebebiyle kafiye değişmesi de söz konusudur. Meselâ, beyit 32'de *evvel-meş'al* kelimeleriyle yapılan kafiye, bu sebebe binaen *soñna-bañna* biçiminde tam kâfiyeye dönmüştür. Mezkûr beytin her iki şekli aşağıdaki gibidir:

'Akıl görünür mi âhîrle evvel
Yârimin cemâli tutmazsa meş'al
'Akıl erişir mi öñe ve soñna
Yârimin ışığı gelmezse baña.

⁶² Yeni harflerle yapılan baskıda bazı beyit, mısra yahut kelimelerin değiştirilmesi sebebiyle kafiye olduğu gibi redifte de değişiklikler bahis konusudur. Meselâ, beyit 10'da *hıçkıran-fişkıran* biçiminde heceden meydana gelen redif, yeni baskıda *neye düştü-meye düştü* hâlinde hem hece hem kelimedenden oluşan redife dönüşmüştür. Mezkûr beytin her iki şekli aşağıdaki gibidir:

'Aşkın âteşidir neyde hıçkıran
'Aşkın coşmasıdır meyde fişkıran
'Aşkın âteşidir ki neye düştü
'Aşkın coşmasıdır ki meye düştü.

"در غم ما روزها بیکاه شد
روزها پاسوزها همراه شد"
Günler gâm içinde vakitsiz **şoldı**
Günler âteşleriñ yoldaşı **oldı** (15)

"هرکه جز ماهی ز آبش سیر شد
هرکه بی روزبست روزش دیر شد"
Balıkdan başkası suyundan **şandı**
Naşibiziñ günü dün **oldı yandı** (17)

Eserin oldukça sade ve anlaşılır bir üslubu vardır. Bazı beyitlerdeki, *bed-baht* (5), *âşinâ* (8), *mey* (10), *bî-hüş* (14), *münezzeh* (16), *'ummân* (20), *harîş* (21), *rağş*, *seyrân* (25), *dem* (29), *meş'al* (32) gibi kelimeler de⁶³ tercümenin sadeliğine zarar vermemektedir. İfade bakımından başarılı bir görünüm sergileyen tercüme, bazı zayıf söyleyişlerle zorlama ifadeleri de içermektedir. Meselâ, *Şurtul zencirleri kırıp ey oğul* (19), *Gül gitdi vü geçdi gülistân demi* (29) mısralarındaki söyleyiş, *Aynada 'akisler naşil bürünsün* (33)⁶⁴ veya *Diñle neyden neler hikâyet ider* (1) dizelerinde yoktur. Zira, birinde "bürünmek" eylemi mısra-da eğreti görünürken diğerinde "hikâyet etmek" fiili kafiye kaygısıyla kullanılmış gibidir. Ayrıca, bu ifadenin geçtiği mısra, mütercim tarafından tenkit edilen Nahîfi tercümesinin ilk dizesine çok benzemektedir.⁶⁵ İlgili beyitler şöyledir:

"عشق خواهد کین سخن بیرون بود
آینه غمّاز نبؤد چون بود"
'Aşk ister bu sözüñ sırrı görünsün
Aynada 'akisler naşil **bürünsün** (33)

"بشنو از نی چون حکایت میکند
از جداییها شکایت میکند"
Diñle neyden neler hikâyet ider
Hicrân eleminden **şikâyet ider** (1)

3. Eserin Çeviri Tekniği ve Muhtevası

Mevlânâ'nın coşkunluğunu duyarak *Mesnevî*'nin metnindeki incelik ve derinliği korumayı hedefleyen Sâcid,⁶⁶ kaynak metnin kelimelerine Türkçe uygun karşılıklar bularak veya tedavülde olan kelimeler kullanarak tercüme yapmıştır. Tercümenin diline zarar vermeyecek ölçüde kaynak metnin kelimelerinden de istifade etmiştir. Söz gelimi, *şerha şerha: doğranmış* (3), *bād: yel* (9), *hem-râh: yoldaş* (15), *mâhî: balık* (17), *puhte: pişkin* (18), *kûze: çanak* (21), *câme: urba* (22), *cümle 'illet: her dert* (23), *kûh: dağ* (25), *cüfte: eş* (27), *bî-zebân: dilsiz* (28), *cümle: her şey, mürde: ölü* (30), *sühân: söz* (33), *ruh: yüz* (34) gibi kelimelere uygun karşılıklar getiren mütercim, *hikâyet*, *şikâyet* (1), *derd* (3), *aşl* (4), *bed* (5), *yâr* (6), *sır*, *nûr* (7), *cân* (8), *âteş*, *nây* (9), *'aşk*, *ney*, *mey* (10), *perde* (11), *zehir* (12), *mecnûn* (13), *mağrem*, *bî-hüş* (14), *gâm* (15), *hâl*, *hiç*, *hâm*, *vesselâm* (18), *harîş*, *şadef* (21), *hırş*, *'ayb* (22), *hoş*, *sevdâ* (23), *rağş* (25), *tûr*, *mest*, *Müsâ* (26), *gül*, *gülistân*, *bülbül* (29), *ma'şûk*, *'aşık* (30) kelimelerini kaynak metinden almıştır. Yine aşağıdaki beyitlerde {جامه، جسم خاك، کوه کوه} kavramlarına münasip karşılıklar verirken {عشق، رقص، عیب، حرص} kelimelerini kaynak metinden doğrudan aktarmıştır:

⁶³ Hatta yeni harflerle yapılan baskıda bu kelimelerin bazıları daha güncel kelimelerle değiştirilmiştir. Söz gelimi, beyit 8'deki *âşinâ* kelimesinin yerine *gizli degildir* ifadesi getirilmiştir.

⁶⁴ Bu söyleyiş, mütercimi de tatmin etmemiş olmalı ki sonraki baskıda bazı kelimeleri değiştirmiştir. Ancak bu sefer de uyağın başarılı olduğu söylenemez. Söz konusu beytin (33) yeni şekli şöyledir:

'Aşk ister bu sözüñ sırrı **söylensin**
Hayâller aynada naşil **gizlensin**.

⁶⁵ Sâcid tarafından dilinin ağırlığı vs. yönleriyle eleştirilen Nahîfi tercümesinin ilk beyti şu şekildedir:

Diñle neyden kim hikâyet itmede
Ayrılıklardan **şikâyet itmede**.

⁶⁶ Sâcid, *Manzum Tercüme*, 5.

"هر کرا جامه ز عشقی چاک شد
 او ز حرص و عیب کلی پاک شد"
 'Aşk parçalar kimiñ ki **urbasını**
 Siler ondan **hırşın** 'aybıñ paşını (22)

"جسم خاک از عشق بر افلاک شد
 کوه در رقص آمد و چالاک شد"
 'Aşk ile **toprak ten göge yükseldi**
Dağ rakşa başladı **seyrâna geldi** (25)

Birebir çeviri metodunu benimseyen Sâcid, bazı dizelerde kelime kelime mana aktarımını tercih ederken bazılarında kaynak metinde karşılığı olmayan kelimeler katarak tercümeyi süslemektedir. Meselâ, {نی حدیث راه پر خون میکنند} dizesini *Ney kanlarla dolu yolları söyler* (13) diye yahut {جمله معشوقست و عاشق پرده زنده معشوقست و عاشق مرده} beytini *Her şey ma'şûk oña 'aşık örtüdür/ Şağ olan ma'şûkdur 'aşık ölüdür* (30) biçiminde birebir aktaran Sâcid, "gamımızdan günler vakitsiz oldu" anlamındaki {در غم ما روزها بیگاه} mısrasını *Günler gam içinde vakitsiz şoldı* (15); "aşk tûrun canına geldi ey âşık" demek olan {عشق جان طور آمد عاشقا} dizesini *'Aşk tûr'a cân gibi cilveler şaldı* (26) şeklinde tercüme etmiştir. Yine aşağıdaki örneklerden birinde motamot tercümeyle başvurulurken diğerinde "çevikleşti" {چالاک شد} ifadesi *seyrâna geldi* (25) olarak çeviriye alınmıştır:

"آتشست این بانک نای و نیست باد
 هرکه این آتش ندارد نیست باد"
Yel degil âteşdir bu nâyiñ sesi
Kimde bu âteş yok sönsün nefesi (9)

"جسم خاک از عشق بر افلاک شد
 کوه در رقص آمد و چالاک شد"
 'Aşk ile **toprak ten göge yükseldi**
Dağ rakşa başladı **seyrâna geldi** (25)

Sâcid'in manayı doğru olarak aktaran pek çok dizesinin yanında kaynak metnin muradını hakkıyla veremeyen veya hatalı biçimde yansıtan dizeleri de mevcuttur. Yanlış kavramlar yahut deyimler istimal etmekten kaynaklanan bu durum, nadiren görülmekle birlikte içeriğe olumsuz yönde tesir etmektedir. Örneğin, "satın alan, istekli" gibi anlamalara gelen {مشتری} kelimesini *maḥrem* (14) şeklinde çeviren Sâcid, "sırdaş ve özleyen" manasındaki {دمساز و مشتاق} kelimelerini *uygun ve düşkün* (12) diye tercüme etmiştir. Yine "her ne kadar, olsa da" demek olan {کرچه} edatına *velâkin* (28) karşılığını veren mütercim, "sadeft kanaat etmezse" muradını taşıyan {تا صدف قانع نشد} ibaresini *Şadef şuya kanmazsa* (21) biçiminde aktararak manayı tersine çevirmiştir.⁶⁷ Zira "suya kanmak" "doymak, yeteri kadar su almak" demektir. Örnekler şöyledir:

"هرکه او از همزیانی شد جدا
 بی زبان شد کرچه دارد صد نوا"
Âşinâ bir dilden maḥrûm olanlar
*Dilsizdir **velâkin** yüz şadâsı var* (28)

"کوزه چشم حریصان پر نشد
 تا صدف قانع نشد پر در نشد"
Harîşin gözleri çanağı dolmaz
Şadef şuya kanmazsa inci olmaz (21)

Varlığın zuhurundan bahseden kısımla (1-18) sûretten ibaret olan dünyayı terk etmenin lüzumunu anlatan kısmı (19-34) içeren tercüme, *Mesnevî*'nin muhtevasına muvafık bir mahiyettedir. *Diñle neyden neler hikâyet ider* (1) mısrasıyla başlayarak *Söz kışa gerekdir imdi vesselâm* (18) dizesiyle son bulan kısımda, 'neyin sazlıktan kopması gibi insanın da elest bezminden ayrıldığı ve tekrar vatanına kavuşmak için ney gibi sürekli

⁶⁷ Nahifî tercümesinde {مشتاق}, {دمساز و مشتاق} kelimeleri kaynak metinden doğrudan alınmakla birlikte {کرچه}, {تا صدف قانع نشد} ifadeleri doğru olarak tercüme edilmiştir. İlgili beyitler için bk. Çelebioğlu, *Ash ve Sadeleştirilmiş Manzum Nahifî Tercümesi*, 2-3.

inlediği' dile getirilmektedir. 'Bu derde mübtela olan insan, iştihak derdini anlatabilmek için hasretle doğranmış yürek aramakta, her mecliste feryat etmekte, bedbahta ve bahtiyâra eş olmaktadır. Ne var ki, herkes ona yâr olduğunu sanmakla birlikte ondaki sırrı aramamaktadır. Sırrı feryadından uzak değildir fakat her kulak ve gözde onu anlayacak nur yoktur'. 'Ney sesinin yel değil ateş olduğunu' söyleyen Sâcid, 'neyin vasıflarını' sıraladıktan sonra 'günlerin gam içinde vakitsiz solduğunu ve balıktan gayrısının suya kandığını ama nasibi olmayanın gününün geciktiğini' ifade etmektedir. Sözü uzatmanın anlamsız olduğunu düşünen mütercim şöyle der:

<p>"هرکه جز ماهی زآیش سیر شد هرکه بی روزیست روزش دیر شد Balıktan başkası şuyından kandı Naşısiziñ günü dün oldı yandı (17)</p>	<p>"در نیابد حال پخته هیچ خام پس سخن کوتاه باید والسلام Pişkiniñ hâlini añlar mı hiç hām Söz kışa gerekdir imdi vesselām (18)</p>
--	---

Dünyayı terk etmenin lüzumundan bahseden kısma *Ḳurtul zencîleri kırup ey oğul* (19) diyerek başlayan mütercim, 'bir kaba dökülen denizin bir günde tükeneceğini, hırslı olanın gözlerinin doymayacağını' söylemektedir. Ona göre; bu derdin devası aşktır. Çünkü 'aşk ile urbası yırtılanın ayıbı ve hırsı kalmaz. Her derdin tabibi olan aşk, kibrin ve şöhretin ilacı; akla hikmetin ışıktan tacıdır. Onunla top rak ten göğe yükselmiş, dağ raksa başlayarak seyrana gelmiştir'. 'Bir mahrem dudağa eş olaydım ney gibi gizli şeyleri söyledim' diyen mütercim, 'konuştuğu dili anlayan kimseden mahrum kalanların yüz sadası olsa yine dilsiz olacağı' görüşündedir. 'Gül gidince ve gülistan demi geçince bülbülün nağmesi iştirilemeyeceği için asıl olan maşuktur âşık örtüdür, sağ olan maşuktur âşık ölüdür. 'Aşk ile yanmayan âşık kanatsız kuşa benzemektedir'. Yine 'yârin cemâli olmaksızın önün ve sonun idrak edilemeyeceğini' söyleyen mütercime göre; 'aynada akislerin gizlenmediği gibi aşkın sırları da saklı tutulamaz. Şayet can aynası aksettirmiyorsa yüzün iyice paslanmış olmasındandır:

<p>"عشق خواهد کین سخن بیرون بود آینه غمّاز نبود چون بود 'Aşk ister bu sözüñ sırrı görünsün Aynada 'akisler nasıl bürünsün? (33)</p>	<p>"آینه جانت چرا غمّاز نیست زانکه زنگار از رخس ممتاز نیست 'Aks itdirmeyorsa seniñ cān aynañ Yüzündeki paşıñ yunmayışından (34)</p>
---	---

4. Türk Yurdu'nda Yayınlanan Beyitler

Burada metnin transkribe edilmiş hâli Farsça kaynak metinle birlikte verilmiş, yeni harflerle 1945'te basılan metnin ilgili kısmı (ilk 34 beyit) fark gösterilmiştir. Osmanlıca olarak yapılan neşre O, yeni harflerle yapılan basıma Y ismi verilmiştir. Bazı beyitlerde kelime farklılığına tesadüf edilirken bazı beyitlerin tamamen farklı olduğu görülmüştür. Harf inkılabının gerçekleşmesinden kısa süre önce neşredilen eser, imlâ bakımından muntazam değildir. Nitekim *iñildyerek* (3), *saña* (8), *baña* (6), *lâkin* (6, 7, 8, 28), *çutmazsa* (32), *itdirmeyorsa* (34) kelimeleri { یکیلده یه رك، سکا، بکا، لکن، } biçiminde olması gerekirken { اینیلده یه رك، سانا، بانا، لاکین، } hâlinde yazılmıştır. Bu yüzden transkribe edilirken bazı düzeltmeler yapılmıştır.

Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Tercüme

1	7
"بشنو از نی چون حکایت میکند از جداییها شکایت میکند" <i>Dîñle neyden neler hikâyet ider Hicrân eleminden şikâyet ider</i> ⁶⁸	"سرّ من از نالهٔ من دور نیست لیک چشم و کوشرا آن نور نیست" <i>Sırrım feryâdımdan uzak degildir Göz kulağ o nûrı lâkin yoğ bilir</i> ⁶⁹
2	8
"کز نیستان تا مرا بریده اند از نفیرم مرد و زن نالیده اند" <i>Kesildigim gündən beri sazlıkdan Halkı ağladıyor itdigim fiğân</i> ⁷⁰	"تن زجان و جان زتن مستور نیست لیک کسرا دید جان دستور نیست" <i>Cân bedene beden câna âşinâ Lâkin cânu görmek ne mümkün saña</i> ⁷¹
3	9
"سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق" <i>İsterim hâsretle doğranmış yürek Derdimi söyleyeyim inîldeyerek</i> ⁷²	"آتشست این بانگ نای و نیست باد هرکه این آتش ندارد نیست باد" <i>Yel degil âteşdir bu nâyiñ sesi Kimde bu âteş yoğ sönüsün nefesi</i>
4	10
"هرکسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش" <i>Aşlından kıparak ayrı kılanlar Yine o kıvişma gününü arar</i> ⁷³	"آتش عشقست کاندنر نی فتاد جوشش عشقست کاندنر می فتاد" <i>'Aşkıñ âteşidir neyde hıçkıran 'Aşkıñ çoşmasıdır meyde fışkıran</i> ⁷⁴
5	11
"من بهر جمعیتی نالان شدم جفت خوشحالان و بدحالان شدم" <i>Her meclisde geldim ben âh u zâra Eş oldum bed-bahta vü bahtiyâra</i>	"نی حریف هرکه از یاری برید پرده هایش پرده های ما درید" <i>Yârdan ayrılanıñ yâridir bu ney Yırttı perdemizi bu inîleyen şey</i> ⁷⁵
6	12
"هرکسی از ظنّ خود شد یار من از درون من نجست اسرار من" <i>Her biri şandı ki baña oldı yâr Lâkin aramadı bende ne sır var</i>	"همچو نی زهری و تریاقی که دید همچو نی دمساز و مشتاقی که دید" <i>Ney gibi panzehir bir zehir böyle Hem uygun hem düşkün gördüñ mi söyle</i> ⁷⁶

⁶⁸ neler: nasıl Y/ hicrân eleminden: ayrılıklarından Y.

⁶⁹ Büyük ölçüde değişmiş olan beytin yeni hâli şöyledir:

*Sırrım feryâdımdan degildir uzak
O nûru yoğ sanır lâkin göz kulağ*

⁷⁰ Bütünüyle değişmiş olan beytin yeni hâli şöyledir:

*Koptuğumdan beri kamışlıktan ben
Ağlar kadın erkek inleyişimden*

⁷¹ Neredeyse tamamen değişmiş olan beytin yeni hâli şöyledir:

*Gizli degildir cân tene ten câna
Cânı görmek için izin yoğ saña*

⁷² söyleyeyim inîldeyerek: dökeyim feryâd ederek Y.

⁷³ kıparak: kıpup da Y/ yine: gene Y.

⁷⁴ neyde hıçkıran: ki neye düştü Y/ meyde fışkıran: ki meye düştü Y.

⁷⁵ Büyük ölçüde değişmiş olan beytin yeni hâli şöyledir:

*Yârdan ayrılanıñ ney gönül sesi
Perdemizi yırttı onun perdesi*

- 13
"نی حدیث راه پر خون میکند
قصه های عشق مجنون میکند"
*Ney kanlarla dolu yolları söyler
Ney mecnūn 'aşkı' hikāye eyler*
- 14
"محرم این هوش جز بهوش نیست
مر زبانرا مشتری جز کوش نیست"
*Bu 'aklı kim añlar bî-hüşdan ğayrı
Dile mahrem var mı dudakdan ayrı'⁷⁶*
- 15
"در غم ما روزها بیکاه شد
روزها باسوزها همراه شد"
*Günler ğam içinde vakıtsız şoldı
Günler âteşleriñ yoldaşı oldı'⁷⁸*
- 16
"روزها کر رفت کو زو باک نیست
تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست"
*Sen varsıñ günlerim ne ğam gitdiyse
Ey senden başka yok münezzeh kimse'⁷⁹*
- 17
"هرکه جز ماهی زآبش سیر شد
هرکه بی روزبست روزش دیر شد"
*Balığdan başkası şuyından ğandı
Naşıbsiziñ ğünü dün oldı yandı'⁸⁰*
- 18
"در نیابد حال پخته هیچ خام
پس سخن کوتاه باید والسلام"
*Pişkiniñ ħālini añlar mı hiç ħām
Söz kışa gerekdir imdi vesselām'⁸²*
- 19
"بند بکسل باش آزاد ای پسر
چند باشی بند سیم و بند زر"
*Ķurtul zencirleri ħırup ey oğul
Yetmez mi ki olduñ altunlara ħul*
- 20
"کر بریزی بحررا در کوزه
چند کنجد قسمت یک روزه"
*Bir ħabıñ içine dökseñ 'ummānu
Bir ğünde içersiñ ħabda ħalanı*
- 21
"کوزه چشم حریصان پر نشد
تا صدف قانع نشد پر در نشد"
*Ĥarişıñ gözleri çanağı dolmaz
Şadefşuya ħanmazsa inci olmaz*
- 22
"هر کرا جامه زعشقی چاک شد
او زحرص و عیب کئی پاک شد"
*'Aşğ parçalar kimiñ ki urbasını
Siler ondan ħırşıñ 'aybıñ paşını*
- 23
"شاد باش ای عشق خوش سودای ما
ای طیبی جمله علتهای ما"
*Var ol ey 'aşkıımız ki hoşdur sevdāñ
Her derde ħekimsiñ sendedir dermān'⁷⁹*
- 24
"ای دوی نخوت و ناموس ما
ای تو افلاطون و جالینوس ما"
*Ey kibriñ şöhretiñ bizde 'ilācı
Ey 'aqla ħikmetiñ ışıkdan tāci'⁸¹*
- 25
"جسم خاك از عشق بر افلاك شد
کوه در رقص آمد و چالاک شد"
*'Aşğ ile toprağ ten göge yükseldi
Dağ rağsa başladı seyrāna geldi*
- 26
"عشق جان طور آمد عاشقا
طور مست و خر موی صاعقا"
*'Aşğ tūra cān gibi cilveler şaldı
Tūr mest oldı Mūsā yığıldı ħaldı*

⁷⁶ bir zehir: var mıdır Y/ gördün mi: kim gördü Y.

⁷⁷ dudakdan: kulaktan Y. (Kaynak metinde 'kulak' şeklinde geçmektedir).

⁷⁸ âteşleriñ: yanışlarıñ Y.

⁷⁹ Ey senden başka yok münezzeh kimse: Sen ħal temizlikte eşi yok kimse Y.

⁸⁰ başkası şuyından: ğayırısı şuyuna Y/ dün oldı: gecikip Y.

⁸¹ Söz konusu beyit, yeni harflerle yapılan baskıda şu şekildedir:

Kibriñ 'ilācımı sende bulmuşuz

Ey Eflātūnumuz Cālinūsumuz

⁸² añlar mı hiç: hiç añlar mı Y.

27

"با لب دمساز خود کر جفتی
همچو نی من کفتنها کفتی"
*Bir mahrem dudağa eş olaydım ben
Ney gibi söyledim gizli şeylerden*⁸³

28

"هرکه او از همزیانی شد جدا
بی زبان شد کرچه دارد صد نوا"
*Āşinā bir dilden mahrūm olanlar
Dilsizdir velākin yüz şadāsı var*⁸⁴

29

"چونکه کل رفت و کستان در گذشت
نشوی زان پس ز بلبل سر گذشت"
*Gül gıtdi vü geçdi gülistān demi
Bülbülden mā-cerā işidilir mi?*

30

"جمله معشوقست و عاشق پرده
زنده معشوقست و عاشق مرده"
*Her şey ma'sûk oña 'âşık örtüdür
Şağ olan ma'sûkdur 'âşık ölüdür*

31

"چون نباشد عشق را پروای او
او چو مرغی ماند بی پروای او"
*'Aşk ile yakılıp yanmayan 'âşık
Kānadsız bir kuşdur uçamaz yazık*

32

"من چه گونه هوش دارم پیش و پس
چون نباشد نور یازم پیش و پس"
*'Aqıl görünüür mi âhîrle evvel
Yârimiñ cemâli çutmazsa meş'al*⁸⁵

33

"عشق خواهد کین سخن بیرون بود
آینه غمّاز نبود چون بود"
*'Aşk ister bu sözün sırrı görünsün
Aynada 'akisler nasıl büürsün?*⁸⁶

34

"آینه جانّت چرا غمّاز نیست
زانکه زَنکار از رخس ممتاز نیست"
*'Aks itdirmeyorsa seniñ cān aynañ
Yüzündeki paşñ Yunmayışından*

Sonuç

İslam medeniyetinin temel eserlerinden olan *Mesnevî*, yazıldığı günden itibaren büyük ilgi görmüş; Arapça, Hintçe, Urduca, Sanskritçe gibi Doğu lisanları yanında Almanca, Felemenkçe, Fransızca, İngilizce, İspanyolca, İtalyanca gibi Batı dillerine de aktarılmıştır. Türk edebiyatında birçok defa tercümesi veya şerhi yapılan eseri dilimize kazandıranlardan birisi de Türk Ocağı kurucularından Feyzullah Sâcid'dir. Türkçülüğü ile bilinen Sâcid, bir dönem sosyalizme yönelerek Moskova'ya gitmiş, ancak dönüşünde önceki fikirlerine rücu etmiştir. Kaymakamlık ve müfettişlik gibi devlet hizmetleri yanında edebiyatla da iştigal eden Sâcid, şiirlerinde umumiyetle kahramanlık, bağımsızlık, milliyetçilik gibi temaları işlemiş, bireysel duyguları dile getiren şiirler yazmış; tercüme ve inceleme türünde eserler vermiştir.

Çalışmanın konusu olan eser, *Mesnevî*'nin heceyle yapılan ilk tercümesidir. Harf inkılâbının gerçekleşmesinden evvel 1928 yılında Osmanlıca olarak otuz dört beyit

⁸³ Büyük ölçüde değişmiş olan beytin yeni hâli şu şekildedir:

*Bir mahrem dudağa eş olsan eğer
Söyledim ney gibi gerekli şeyler*

⁸⁴ şadāsı: nağmesi Y.

⁸⁵ Büyük ölçüde değişmiş olan beyit yeni harflerle yapılan baskıda şöyledir:

*'Aqıl erişir mi öñe ve şoña
Yârimiñ işığı gelmezse baña*

⁸⁶ Büyük ölçüde değişmiş olan beyit yeni harflerle yapılan baskıda şöyledir:

*'Aşk ister bu sözün sırrı söylensin
Hayaller aynada nasıl gizlensin*

hâlinde neşredilmiştir. Durak, vezin ve kafiye yönünden başarılı bir görünüm arz eden tercüme, oldukça sade bir üsluba mâliktir. Söyleyiş açısından vasatın üzerine çıkan dizelerin yanında vasatı aşamayan mısraları da içermektedir. Birebir çeviri metodunu benimseyen Sâcid, kaynak metnin kelimelerine Türk dilinden muvafık karşılıklar bulmaya gayret etmiştir. Yer yer kaynak metnin kelimelerini doğrudan aldığı görülmekle birlikte bu durum, tercümenin sadeliğine zarar vermemektedir. Ancak onun -muhtelemeden anlaşılır olmak maksadıyla- istimal ettiği bazı kelimeler, deyimler veya ifadeler tercümeyle zenginlik katarken bazıları anlamın daralmasına hatta beyitlerin muradının yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermektedir.

Sâcid'in tercümesi, dil bakımından daha yakın bir tarihte yazılmış olmasının da etkisiyle Nahifî tercümesine nazaran gayet sadedir. Yine manzum olması hasebiyle İzbudak tercümesine göre daha coşkundur. Bu yönüyle eleştirileri kabul edilebilir. Ancak metnin muradını doğru olarak aktarma konusunda aynısını söylemek kolay değildir. Çünkü onun tercüme yanlış yaptığı bazı mısraların mezkûr mütercimler tarafından doğru şekilde tercüme edildiği de görülmüştür. *Mesnevî*'nin metnindeki incelik, derinlik ve coşkunluğu koruduğunu söyleyen Sâcid, bu konuda haklı mıdır? Bunu okuyunun takdirine bırakıyoruz. Son söz olarak; unutulmamalıdır ki buraya kadar söylenenler söz konusu tercümenin ilk otuz dört beyti için geçerlidir. Eserin tamamı hakkında söz söylemek, değerlendirme yapmak ve tespitlerde bulunmak için daha kapsamlı bir çalışmaya ihtiyaç vardır.

Kaynakça

- Can, Şefik. *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*. 6 Cilt. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2016.
- Can, Şefik. *Mevlânâ (Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri)*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2004.
- Ceyhan, Semih. "Mesnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/325-334. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Çakıcı, Bilal. "Mehmed Şâkir'in Manzum Mesnevî Tercümesi". *Erdem (Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ Özel Sayısı)* 50 (Nisan 2008), 51-58.
- Çankaya, Mücellidoğlu Ali. *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*. 8 Cilt. Ankara: Mars Matbaası, 1968.
- Çelebioğlu, Amil. *Mesnevî-i Şerîf Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzum Nahifî Tercümesi*. 3 Cilt. İstanbul: Sönmez Neşriyat A.Ş. Yayınları, 1967.
- Dağlar, Abdülkadir. *Şem'i Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Demirel, Şener. "Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/10 (2007), 469-504.
- Duru, Necip Fazıl. "Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk Onsekiz Beytini Şerhi". *Tasavvuf* 4/11 (Aralık 2003), 151-175.
- Etiz, M. Nihat. *Cumhuriyet Dönemi Mülkiyeli Şairler (Antoloji)*. İzmir: Mülkiyeliler Birliği İzmir Şubesi Yayını, 2011.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mesnevî Şerhi*. 6 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Güleç, İsmail. *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Mesnevî'sinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Gümüüş, Zehra. "Mesnevî'ye Cevrî'nin Manzum Şerhi: Hall-i Tahkîkât". *Turkish Studies* 4/6 (Sonbahar 2009), 231-250.

- Güngör, Özlem. *İsmâil Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atü'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (VI. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. Niğde: Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Güntan, Zekiye. *19. yüzyıl İstanbul Mutasavvıflarından Muhammed Murad Nakşibendî ve Hulâsatü'ş-Şurûh Adlı Mesnevî Şerhinden İlk 1001 Beytin Tahlili*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- İzbudak, Veled Çelebi. *Mesnevî Tercümesi*. 6 Cilt. Konya: Büyükşehir Belediyesi, 3. Basım, 2018.
- Kanar, Mehmet. *Mesnevî Tercümesi*. 2 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Karadağ, Selman. *Türk Edebiyatında Manzum Mesnevî Tercümelei ve Mehmed Şâkir Efendi'nin Mesnevî Tercümesi (İnceleme-Metin)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Karlıdağ, Abdullah Cevdet. "Ülker, Şairi Feyzullah Sâcid". *İctihad* 28/357 (Teşrinisani 1932), 5856-5858.
- Kendi, İbrahim Aczî. *Mevlânâ ve Ruhü Mesnevî*. Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1953.
- Koçoğlu, Turgut. *Nakşî Şeyhi Ebusu'ud el-Kayserî Şerh-i Mesnevî*. Ankara: Laçın Yayınları, 2014.
- Koçoğlu, Turgut. *Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (II. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Koner, Muhlis. *Mesnevî'nin Özü*. 6 Cilt. Konya: Tablet Yayınları, 2005.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. 13 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012.
- Mengüç, Hilal Tuğba. *İlmî Mehmed Dede'nin Cezîre-i Mesnevî Şerhi*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Öksüz, Zehra. *Hulâsatü'ş-Şurûh Adlı Mesnevî Şerhinin 1-107 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Özdemir, Mehmet. *Dervîş Muhammed Şifâyî Mesnevî Şerhi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2016.
- Özdil, Hatice. "Mehmed Murad Nakşibendî ve Nakşî Gözüyle Yazılmış Tek Tam Mesnevî Şerhi". *Bilgi* 85 (Bahar 2018), 129-145.
- Polat, Nazım Hikmet. "Türk Ocağı Kurucularından Feyzullah Sacit Ülkü (1892-1973?)". *Türk Yurdu* 32 (64)/295 (656) (Mart 2012), 45-51.
- Rifâî, Kenan. *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2000.
- Sâcid, Feyzullah. *Ateş ve Nur*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1935.
- Sâcid, Feyzullah. *Devrim Uzu*. İstanbul: Ülkü Basımevi, 1935.
- Sâcid, Feyzullah. *Fatih ve İstanbul - Şiirler ve Türküler*. İstanbul: Ülkü Basımevi, 1950.
- Sâcid, Feyzullah. *Hayyam'ın Rübâileri ve Manzum Tercümelei*. İstanbul: Cihan Kitabevi, 1929.
- Sâcid, Feyzullah. *Kore Mucizesi ve Şehidin Sesi*. İstanbul: Ülkü Basımevi, 1951.
- Sâcid, Feyzullah. *Manzum Tercüme*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1945.
- Sâcid, Feyzullah. "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Tercüme". *Türk Yurdu* 22-2/202-8 (Ağustos 1928).
- Sâcid, Feyzullah. *Ordumuza Armağan*. İstanbul: Şems Matbaası, 1914.
- Sâcid, Feyzullah. *Ülker*. İstanbul: Türkiye Matbaası, 1932.
- Sâcid, Feyzullah. *Ülkü ve Şiir-I*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1948.
- Sâcid, Feyzullah. *Yahya Kemal'in Şiirleri ve Tenkitler-I*. İstanbul: Sıralar Matbaası, 1965.
- Sâcid, Feyzullah. *Yaradılış Cilvesi - Manzum ve İlahi Fâcia*. İstanbul: Kanaat Matbaası, 1919.
- Salmani, Milad. *Sarı Abdullah Efendi'nin Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî'si (I. Cilt) (İnceleme-Metin)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Sarıoğlu, Leyla Alptekin. "15. yüzyıl Mutasavvıflarından Cemâl-i Halvetî'nin Mesnevîlerinde Mesnevî Kaynaklı Hikâyeler". *Türkiyat Mecmuası* 24/ (Güz 2014), 213-233.

- Şahin, Ahmet Metin. *Nazmen Tercüme*. 6 Cilt. Konya: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2006.
- Tâhirü'l-Mevlevî. *Mesnevî Şerhi*. 10 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2017.
- Tanyıldız, Ahmet. *İsmâil Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atü'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (I. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Taşdelen, Sinan. *Musannifek Alâaddin Ali b. Muhammed'in Mevlânâ'nın Mesnevî'si İle İlgili Risâlesi (İnceleme-Metin-Tercüme)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Uyguner, Muzaffer. "Ülkü, Feyzullah Sacit". *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler-İsimler-Eserler-Terimler)*. 8/487. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Uzunlu, Cüneyt. *Hacı Pîrî Efendi'nin İntihâb-ı Şerh-i Mesnevîsi [(1b-53b) İnceleme-Metin]*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Mevlânâ Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yavuz, Kemal. *Mu'înî'nin Mesnevî-i Murâdiyye'si Mesnevî Tercüme ve Şerhi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2007.
- Yıldız, Alim. "Süleyman Nazî'e Göre İran Edebiyatının Edebiyatımıza Tesiri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 159-201.

Lâmiyyetü'l-'Acem Şerh-Hâşîye Geleneğinde Kurucu Bir Eser: Safedî'nin Ğaysü'l-Edeb'i

Mehdi Cengiz

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi (ROR ID: 02wcpmn42)

İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Artvin Çoruh University, Faculty of Theology

Department of Arabic Language and Rhetoric

Artvin/Türkiye

mehdicengiz@artvin.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7593-1801

A Constitutive Text in the Commentary (Sharh) and Annotations (Hashiyah)

Tradition of *Lâmiyat Al-'Ajam*: Al-Safadî's Commentary *Ğayth al-Adab*

Abstract

Al-Tughrâi's (d. 515/1121) ode (qaşeeda) titled *Lâmiyyat al-'Ajam* has an important place in Arabic literature with its rhetoric arts, concise style and wise words it contains. Therefore, dozens of commentaries (*sharh*), annotations (*khashiyah*), takhmîs (*embarkation*) and taşîr written on the ode. During the Mamluks period, al-Şafadî (d. 764/1363), who held important positions such as clerk and bayt al-mâl deputy, was one of the writers who commented on al-Tughrâi's ode. al-Şafadî, who commentes the ode in terms of language and balâgha such as ishtiqâq, grammar (naħw), bayân, morphology (şarf) and badî' gives detailed information about many disciplines from chemistry to biology, history to philosophy in this work. al-Şafadî's commentary, which mentions his own poems from time to time, is also a poetry anthology. In this study, information about the content and method of commentary of as-Şafadî's work titled *Ğayth al-adab alladhî insajama bi sharh Lâmiyyat al-'Ajam* and its constitutive role in the commentary and annotations of *Lâmiyyat al-'Ajam* tradition will be shown. In this context, it is noteworthy that al-Şafadî's commentary was separated from other *Lâmiyyat al-'Ajam* commentaries with studies such as annotation and abridgement (ikhtisâr). As a matter of fact, dozens of commentary and khashiyah studies show that al-Şafadî's work is a constitutive text in the *Lâmiyyat al-'Ajam* literature. The abridgement studies on the work are not related to the fact that al-Şafadî's style is ambiguous and needs explanation, but that it includes information that is not directly related to Al-Tughrâi's ode. For example, al-Şafadî mentions many topics unrelated to *Lâmiyyat al-'Ajam*, such as chess, various fable examples, the definition of the sun, how the moon receives its light from the sun, and solar and lunar eclipses. al-Şafadî did not unconsciously use this type of writing, on the contrary, he said in the introduction of his work

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

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 (Mehdi Cengiz).

Geliş/Received: 27 Haziran/June 2021 | **Kabul/Accepted:** 10 Eylül/September 2021 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2021

Atf/Cite as: Mehdi Cengiz, "Lâmiyyetü'l-'Acem Şerh-Hâşîye Geleneğinde Kurucu Bir Eser: Sa-fedî'nin Ğaysü'l-Edeb'i = A Constitutive Text in the Commentary (Sharh) and Annotations (Hashiyah) Tradition of *Lâmiyat Al-'Ajam*: Al-Safadî's Commentary *Ğayth al-Adab*", *Eskişeni* 44 (Eylül/September 2021), 629-643. <https://doi.org/10.37697/eskişeni.958134>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

that he adopted this method that Jâhiz (d. 255/869) followed in his Kitâb al-Ĥayavân. In addition, some of the stories mentioned by al-Şafadî were considered obscene by subsequent scholars, so it was preferable to abridge the work. In this context, Muĥammad al-Damîrî's (d. 808/1405) *al-Maqşad al-atamm sharĥ Lâmiyyat al-‘Ajam* (*Mukhtaşar sharĥ Lâmiyyat al-‘Ajam*) was prominent among other specialists in his work. In addition, Ibn al-Damâmîni's (d. 827/1424) critique of *Nuzul al-Ġayth alladhî insajama ‘alâ sharĥ Lâmiyat al-‘Ajam* is also noteworthy. Ibn al-Damâmîni, preferred to criticize Safadi's work instead of condensing it and from time to time he accused as-Şafadi of larceny. Ibn Akhbars, who stated that there were unfair criticisms of Ibn al-Damâmîni, prepared a study called *Taĥkîm al-‘uqûl bi-ufûl al-Badr fî an-Nuzûl*, and compared the views of the two authors. In the introduction of the study, what is meant by the constitutive text will be explained and as-Şafadi's commentary will be examined in terms of content in the first part of the article. In the second part, it will be shown that the work is a constitutive text within the framework of annotations and abridgments on *Ġayth al-adab*.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Poem, Qaşeeda, Constitutive Text, al-Şafadî

Lâmiyyetü'l-‘Acem Şerh-Hâşiye Geleneğinde Kurucu Bir Eser: Safedî'nin Ğaysü'l-Edeb'i

Öz

Tuĝrâî'nin (öl. 515/1121) *Lâmiyyetü'l-‘acem* adlı kasidesi, kullanılan belâgat sanatları, veciz üslubu ve içerdiği hikmetli sözlerle Arap edebiyatında önemli bir yer tutar. Bundan dolayı kaside üzerine onlarca şerh, hâşiye, tahmîs ve taştîr çalışması kaleme alınmıştır. Memlükler döneminde kâtiplik ve beytûlmâl vekilliği gibi önemli görevler üstlenen Safedî (öl. 764/1363) de Tuĝrâî'nin kasidesini şerh eden edebiyatçılar arasında yer alır. Kasideyi iştikak, gramer, beyân, meânî, bedî‘ gibi dil ve belâgat ilimleri açısından inceleyip şerh eden Safedî, bu eserinde kimyadan biyolojiye, tarihten felsefeye pek çok disiplinle alakalı ayrıntılı bilgi verir. Yer yer kendi şiirlerini de zikreden Safedî'nin çalışması, aynı zamanda bir şiir antolojisi niteliğindedir. Bu makalede, Safedî'nin *Ğaysü'l-edebillezî inseceme fî şerĥi Lâmiyyeti'l-‘acem* adlı eserinin muhtevası ve şerh yöntemi hakkında bilgi verilip bu yapıtın *Lâmiyyetü'l-‘acem* şerh-hâşiye geleneğinde temsil ettiği kurucu rol gösterilecektir. Bu bağlamda Safedî'nin şerhinin, hâşiye ve ihtisâr gibi çalışmaların yapılması ile diğer *Lâmiyyeti'l-‘acem* şerhlerinden ayrılıp müstakil bir gelenek oluşturduğu dikkat çekmektedir. Nitekim kaleme alınan onlarca ihtisâr ve hâşiye çalışmaları Safedî'nin eserinin *Lâmiyyetü'l-‘acem* literatüründe kurucu bir metin olduğunu göstermektedir. Eser üzerine yapılan ihtisâr çalışmaları Safedî'nin üslubunun kapalı olup izaha ihtiyaç duyması ile değil, Tuĝrâî'nin *Lâmiyye'si* ile doğrudan ilişkili olmayan istidradî bilgilere yer vermesi ile alakalıdır. Söz gelimi Safedî *Lâmiyyeti'l-‘acem* ile alakası olmayan satranç, çeşitli fabl örnekleri, güneşin tanımı, ayın ışığını güneşten nasıl aldığı, güneş ve ay tutulması gibi pek çok konuya yer verir. Safedî bu yazım şeklini bilinçsiz olarak kullanmayıp aksine Câhiz'in (öl. 255/869) *Kitâbü'l-Ĥayavân*'ında takip ettiği bu metodu benimsediğini eserinin mukaddimesinde söylemiştir. Ayrıca Safedî'nin zikrettiği bazı hikayeler sonraki âlimler tarafından müstehcen kabul edilmiş dolayısıyla eserin ihtisâr edilmesi yeğlenmiştir. Bu çerçevede Demîrî'nin (öl. 808/1405) *el-Maqşadü'l-etem fî Şerĥi Lâmiyyeti'l-‘acem* adlı çalışması diğer ihtisarlar arasında öne çıkmıştır. Bunun yanında İbnü'd-Demâmîni'nin (öl. 827/1424) kaleme aldığı *Nüzûlü'l-Ġaysillezî inseceme ‘alâ şerĥi Lâmiyyeti'l-‘acem* adlı tenkit çalışması da kayda değerdir. İbnü'd-Demâmîni, Safedî'nin eserini ihtisâr etmek yerine tenkit etmeyi tercih etmiş ve yer yer Safedî'yi sirkatle itham etmiştir. İbnü'd-Demâmîni'nin haksız eleştirilerinin olduğunu ifade eden İbn Akbars ise *Taĥkîmu'l-‘uqûl bi ufûli'l-Bedri fî'n-Nuzûl* adlı bir çalışma hazırlayarak iki müellifin görüşle-

rini karşılaştırmıştır. Bu doğrultuda çalışmanın girişinde kurucu metin ile ne kastedildiği açıklanıp makalenin ilk bölümünde Safedî'nin şerhi, muhteva açısından incelenecektir. İkinci bölümde ise eser üzerine yapılan hâşiye ve ihtisar çalışmaları çerçevesinde Ğaysü'l-*edeb*'in kurucu rolü tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagati, Şiir, Kaside, Kurucu Metin, Safedî

Giriş

Büyük Selçuklu Devleti vezirlerinden Müeyyidüddin et-Tuğrâî'nin *Lâmiyyetü'l-‘acem* adlı kasidesi üzerine, pek çok şerh ve hâşiye çalışması yapılmıştır. Bunlar arasında Safedî'nin yazdığı *Ğaysü'l-‘edebillezî inseceme bi şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem* isimli şerh; üzerine yapılan hâşiye, ihtisar ve tenkit çalışmalarıyla kaside şerh yazın geleneğinde *kurucu metin* rolü üstlenir.¹

Lâmiyyetü'l-‘acem şerh ve hâşiyelerini tespit etmek için Kâtib Çelebi'nin (öl. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn'u* gibi klasik, Habeşî'nin *Câmî'ü's-surûh ve'l-havâşî'si* gibi modern pek çok çalışma yapılmışsa da bunlar kaside etrafında oluşan şerh-hâşiye geleneğindeki ilişki ağını ortaya çıkarıp kurucu metni belirlemeyi amaçlamaz.² Bununla beraber Ahmed Muhammed Mansûr'un *Şurûhu Lâmiyyeti'l-‘acem*'i kısmen Safedî'nin şerhini inceler.³ Fakat bu eserde *Ğaysü'l-‘edeb*'in kurucu metin olduğu iddia edilmediği gibi şerhlerin birbiriyle olan ilişkisi üzerinde de durulmaz. Nebîl Muhammed Reşâd'ın *es-Şafedî ve şerhuhu ‘alâ Lâmiyyeti'l-‘acem: dirâse taḥlîliyye*'si ve Envâr Saîd Cevâd'ın *es-Şafedî ve menhecuhu fi Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem* adlı çalışması gramer, belâgat ve edebî zevk açısından *Ğaysü'l-‘edeb*'i inceleyip Safedî'nin şerh metodu üzerine yoğunlaşır.⁴ Reşâd'ın çalışmasında diğer şerhler hakkında kısmî bilgiler verilmişse de Safedî'nin kitabı ile diğer şerhlerin ilişkisi kurulmamıştır.

Bu çalışmada *kanon* yerine, *kurucu metin* ifadesinin kullanılması yeğlenmiştir. Her iki kelime de bir eserin hitap ettiği topluluk açısından, incelenmeyi hak ettiği, onlar için en uygun eser olup okunmaması durumunda kültürel bir eksiklik meydana getirdiği anlamını çağırıştırır.⁵ Fakat kanonun sahip olduğu teolojik arka plan ve keli-

¹ Kaside üzerine yapılan çalışmalar için bk. Mehdi Cengiz, “Müeyyidüddin et-Tuğrâî'nin *Lâmiyyetü'l-‘Acem* Adlı Kasidesi Üzerine Yazılmış Şerh-Hâşiye Geleneği: Problemler ve Literatür”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60 (2021), 167-196; a.mlf., “Bir Kasideden Onlarca Yeni Yapıt: Tuğrâî'nin *Lâmiyyetü'l-‘Acem*'ine Yapılan Tahmîs, Muâraza (Nazire) ve Taşîrler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21 /1 (Mart 2021), 485-505.

² Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmî'ü's-surûh ve'l-havâşî: mu‘cemun şâmilun li-esmâil-kütübi'l-meşrûha fi't-türâşî'l-İslâmî ve beyânî şurûhihâ* (Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecma‘ü's-Şekâfi, 1425/2004), 3/779-786; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn ‘an esâmî'l-kütüb ve'l-finûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müşennâ, 1359/1941), 2/1937-1938.

³ bk. İbrahim Muhammed Mansûr, *Şurûhu Lâmiyyeti'l-‘acem, dirâse taḥlîliyye naḳdiyye* (Mısır: el-Merkezü'l-Mişiyyü'l-‘Arabî li'ş-Şahâfe ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1418/1998).

⁴ Envâr Saîd Cevâd, “es-Şafedî ve menhecuhu fi Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem”, *Mecelletu ehli'l-beyt ‘aleyhi's-selâm* 7 (2009), 288-323; Nebîl Muhammed Reşâd, *es-Şafedî ve şerhuhu ‘alâ Lâmiyyeti'l-‘acem: dirâse taḥlîliyye* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1421/2001).

⁵ Kanonun yaptığı çağrışımlar için bk. Ulaş Bingöl, “Shakespeare'i Kanon Yapabilmek”, *HIKMET-Akademik Edebiyat Dergisi* 1 (2015), 41.

menin yaygın kullanımı, *kurucu metin* ifadesini karşılamaz. Çünkü *kanon* kelimesinin geçirdiği anlamsal değişim süreci -Azizler tarafından kutsanan metin veya kişilerin listesi anlamında olduğu gibi- kilise ve yasalarıyla doğrudan alakalı olup⁶ ilgili metnin dokunulmazlığını akla getirmektedir. Hâlbuki ileride görüleceği üzere *Ğaysü'l-^cedeb*, pek çok edebiyat eleştirmeni tarafından tenkit edilmiş hatta bu eleştirilerden dolayı ihtisar da edilmiştir. Daha açık bir ifadeyle *Ğaysü'l-^cedeb*'in kurucu metin rolünü üstlenmesinde etkili olan faktörlerden birisi, bu esere yöneltilen eleştirilerdir. Fakat kanon eserler eleştirilerin değil, dokunulmazlığın merkeze alındığı yapıtlardır.

Kanonların karşı çıkılmaz ve sorgulanamaz bu özelliği, kelimenin geçirdiği tarihsel serüvenle ilgilidir. Bu bağlamda daha önceleri teolojik anlamlar barındıran kanonun, son dönemlerde seküler bir mahiyet kazandığı ve edebî bir terime dönüştüğü söylenmelidir.⁷ Kelimenin sahip olduğu etimolojik gelişim dikkate alındığında bir eseri kanon ilan etmek, ilgili esere ilahî bir özellik vermek anlamına gelir. Nasıl ki ilahî eserler karşısında pasif bir duruş sergilenip bu esere teslim olunuyorsa edebî kanon karşısında okuyucunun yargıları da baskı altında olup okuyucu, bu yapıta karşı çıkamaz.⁸ Kanonlar karşı çıkılmaz olan bu gücünü üç otoriteden alır:

1. Yazar, aydın, öğretmen ve akademisyenler. Bunların sanat ve edebiyat hakkındaki yetkinlikleri ve halk nazarındaki itibarları, kanon diye niteledikleri eserlerin kabul görmesinde etkili olur.

2. Siyasiler. Bunlar halk üzerindeki otoriteleri ve sahip oldukları güç ile kendi ideolojilerine uygun yazar ve eserleri kanonlaştırır.

3. Halk. Siyasilerin baskı ve yönlendirmelerine rağmen halk, kendi kanonunu seçer.⁹

Bu çerçevede, *Ğaysü'l-^cedeb*'in kurucu bir metin halini almasında, siyasi erkin değil, edebiyat tenkitçileri ve entelektüel isimlerin etkili olduğu ifade edilmelidir. Bunun en önemli göstergesi Safedî'nin mezkûr şerhi üzerine çeşitli şerh ve hâşiye çalışmalarının kaleme alınması ve kaynaklarda siyasi bir baskının olduğuna dair herhangi bir rivayetin zikredilmemesidir. Nitekim tarihi süreç içerisinde, siyasî müdahalelerle oluşturulmaya çalışılan kanonların uzun ömürlü olmadığı da görülmektedir.¹⁰

Bazı eserlerin önemini kaybetmeyip geleceğe taşınması, edebiyat tarihi açısından olduğu gibi düşünce gelenekleri açısından da oldukça önemlidir. Nitekim Bloom'a göre bir metnin kanonlaşması eserin ölümsüzlüğü ile de ilgilidir. Bu çerçevede yazar, Shakespeare'in -işçi sınıfı da dâhil- genel kabul görmesini bu yargıya örnek olarak zikreder. Ona göre Shakespeare'i kanon yapan, toplumsal çatışmalar değil, okuyucunun Shakespeare'in eserlerinde kendini bulmasıdır.¹¹ Nasıl ki kanon olma niteliğini taşıyan bir eser, üstün meziyetleriyle kendi çağına ve gelecek çağlara, kalıcılığı ve

⁶ Selçuk Çıkla, "Türk Edebiyatında Kanonu ve İnkılap Kanonu", *Muhafazakâr Düşünce* 13-14 (2007), 48.

⁷ Turgay Anar, "Türk Edebiyatında Edebiyat Kanonu: Kanon, Kanona Girmek ve Kanona Müdahale", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 1 (2013), 54.

⁸ Bingöl, "Shakespeare'i Kanon Yapabilmek", 42.

⁹ Karşılaştırmalı Edebiyat (KE), "Türkiye'de Kanon" (Erişim 1 Mart 2021).

¹⁰ Anar, "Türk Edebiyatında Edebiyat Kanonu", 72.

¹¹ Bingöl, "Shakespeare'i Kanon Yapabilmek", 44.

otoritesiyle örnek oluyorsa üzerine şerh, hâşiye, ihtisar, nazîre, taştîr ve terbi' gibi çalışmalarının yapıldığı kurucu eserler de taşıdıkları bu vasıfla bir asırdan diğerine taşınarak çağları aşan bir meziyet kazanır.

Kurucu bir eserin taşınması gereken özellikler arasında önemli bir yer tutan çağlar üstü olmakla yalnızca şerh, hâşiye gibi çalışmaların yapıldığı eserler değil, ayrıca, ilgili metnin, muhatapları tarafından incelenip araştırılması yani yaygın etkisi de kastedilir. Söz gelimi Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf* tefsiri, üzerine yazılan hâşiye ve tenkit çalışmalarıyla tefsir geleneğinde kurucu bir metin rolü üstlenirken, üzerine kaleme alınmış herhangi bir şerh ya da hâşiye bize ulaşmasa da Kâdî Abdülcebbar'ın (öl. 415/1025) *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-‘adl* adlı eseri yaygın etkisiyle bu rolü üstlenir.

1. Ğaysü'l-Edeb'in Muhteva ve Yöntemi

Pek çok defa basılan¹² ve hakkında birçok akademik çalışma yapılan¹³ Safedî'nin Ğaysü'l-edeb'i, kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında farklı isimlerle geçer:

1. Ğaysü'l-edebillezî inseceme bi şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem. Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*'ta kısaca Şerhu Lâmiyyeti'l-‘acem dediği bu şerhin adını, Ğaysü'l-edebillezî inseceme olarak zikreder.¹⁴

2. *el-Ğaysü'l-müseccem fi Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem*¹⁵

3. *Ğaysü'l-edebi'l-müscem fi Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem*¹⁶

4. *el-Ğaysüllezî inseceme fi Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem*¹⁷

5. *Katrü'l-Ğaysüllezî inseceme fi Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem*.¹⁸

Şerhinin girişinde Lâmiyyetü'l-‘acem kasidesini öven Safedî, bu kasideyi şerh ederken kelimelerin lügat anlamını, i'râbını ve beytin manasını açıklayacağını, bunu yaparken de bir noktaya binaen çeşitli istitratlara yani konuyla doğrudan alakalı olmayıp yeri gelmişken söylenen sözlere yer vereceğini;¹⁹ peşi sıra da kasidenin yazarı olan Tuğrâî'nin hayatını, doğum ve ölüm tarihini, ölüm sebebini, onun şiirinden bazı parçaları, kasidenin vezni ve kafiyesini zikredeceğini söyler.²⁰

¹² Habeşî, *Câmi' u ş-şurâh*, 3/780.

¹³ Muhammed Reşad, *es-Şafedî ve şerhuhu*; Cevâd, "es-Şafedî ve menhecuhu"; Mansûr, *Şurâhu Lâmiyyeti'l-‘acem*.

¹⁴ Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-‘Arabî, 1420/2000), 22/72.

¹⁵ Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Ğaysü'l-müscem fi Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi: 01711); Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali ez-Ziriklî, *el-A'lam* (Beyrut: Dârü'l-‘İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2/316.

¹⁶ Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *Ğaysü'l-edebi'l-müseccem fi Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi: 02800).

¹⁷ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1537; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 7/185.

¹⁸ Velîd İbn Ahmed Hüseyin ez-Zübeyrî vd., *el-Mevsû'atü'l-müyessere fi terâcimi eimmeti't-tefsîr ve'l-ikrâ ve'n-nahv ve'l-luğa* (Medine: Mecelletü'l-Hikme, 1424/2003), 1/873.

¹⁹ Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem (müscem) fi Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1424/2003), 1/10.

²⁰ Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 15.

Mezkûr şerhin dikkat çeken en önemli özelliği, Safedî'nin -kitabın mukaddimesinde söylediği üzere-fırsat bulduğu hemen her yerde kelâm, fıkıh, mantık gibi sosyal bilimlere; kimya ve geometri gibi fen bilimlerine dair çeşitli bilgiler zikretmesidir. Söz gelimi بِالرَّوْرَاءِ (Bağdat'ta) lafzını açıklarken bâ harf-i cerrinin zarfiyet, sebebiyet ve isti'âne gibi birçok anlama geldiğini anlatırken abdestte mesh edilecek baş miktarını, mezheplerle mukayese ederek tartışır.²¹ Benzer şekilde Safedî, Yunanca yazılmış felsefe kitaplarının İslam dünyasına nasıl girdiğine ve çeviri çeşitlerine,²² burhân-ı limmî ve burhân-ı innîye,²³ Hz. Peygamberi rüyada görmeye,²⁴ cevher-i ferde,²⁵ suda ters yansımanın nasıl gerçekleştiğine,²⁶ fabl örneklerine,²⁷ güneşin tanımına ve ayın ışığını güneşten nasıl aldığına,²⁸ burç²⁹ ve yıldızlara dair çeşitli bilgilere,³⁰ ay tutulmasının nedenine,³¹ satranç oyununa ve faydalarına³² ayrıca bazı hikayelere³³ de yer verir. Yaptığı bu istitratlardan dolayı bazı araştırmacılar “Safedî'nin *Lâmiyyetü'l-‘acem* şerhinde *Lâmiyye* şerhi hariç her şey var.” demiştir.³⁴

Safedî bahse konu olan istitratlara okuyucunun eserden sıkılmaması için yer verdiğini ve bunun, Câhiz'in (öl. 255/869) *Kitâbü'l-Hayavân*'ında uyguladığı gibi bir yazım metodu olduğunu ifade eder.³⁵ Bu bağlamda İbn Kuteybe'nin “Âlim olmak isteyen bir disiplinle, edebiyatçı olmak isteyen ise birçok disiplinle uğraşsın.” sözünü nakleden Safedî, hazırladığı şerhte bir konudan diğerine geçeceğini söyler.³⁶ Onun bu üslubu, sonraki dönem yazarları üzerinde oldukça etkili olmuştur. Nitekim edebiyat çevrelerinde, istitrat yapan eserler hakkında “Safedî'nin şerh metodunu kullandı.” ifadesi yaygınlık kazanmıştır.³⁷

Mezkûr şerhi hazırlarken geniş bir literatüre başvuran Safedî, bu eserinde, muhtelif şairlerin beyitlerinden iktibaslar yapar hatta yer yer kendi şiirlerine de yer vererek önemli bir şiir antolojisi meydana getirir. Söz gelimi sabır hakkında şöyle der: [et-Tavîl]

²¹ Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 1/110.

²² Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 1/78-79.

²³ Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 1/129.

²⁴ Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 1/244.

²⁵ Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 1/250.

²⁶ Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 2/282.

²⁷ Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 2/317.

²⁸ Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 2/251.

²⁹ Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 2/103.

³⁰ Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 2/248-255.

³¹ Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 2/253.

³² Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 2/89.

³³ Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 2/391.

³⁴ Ali Cevâd et-Tâhir, *et-Ṭuğrâi, hayâtuhu-şî'ruhu-Lâmiyyetuhu (Bahş ve taḥkîk ve taḥlîl) (Bağdat: Mektebetü'n-Nehda, 1963), 122.*

³⁵ Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 1/12.

³⁶ Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 1/11.

³⁷ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-Ṭâli' bi-meḥâsin men ba'ed'l-ḳami's-sâbi'* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/103, 2/279; Abdullah b. Ali Nureddin b. Nimetillâh el-Cezâirî, *Tezyîlu Sulâfeti'l-‘asr*, thk. es-Seyyid Hâdî el-Müsevî (el-Mektebetü'l-Edebiyyetü'l-Muḥtaşa, ts.), 37.

1	إِذَا مَلَكَ الْإِنْسَانُ نُوْبَ قَنَاعَةٍ	تَرَشَّفَ كَأَسَّ الْعَزَّ فِي النَّاسِ سَائِغَةً
2	وَلَمْ يَخْشَ مِنْ فَقْرِ رَمْتِهِ سِبَاهُهُ	لِأَنَّ عَلَيْهِ نِعْمَةَ الصَّبْرِ سَائِغَةً

1. Kişi kanaat sahibi olursa, insanlardaki izzet kadehinden doya doya yudumlar.

2. Oklarını atan fakirlikten de korkmaz. Çünkü ona, sabır nimeti bol bol verilmiştir.³⁸

Kasideyi lügat, i'râb ve mana açısından inceleyen Safedî, kaleme aldığı şerhin hemen her beytini açıklarken Tuğrâî'yi sirkatle suçlar. Bu bağlamda Safedî'nin kaside beyitlerindeki sirkati tespit hususunda diğer şerhlerden daha başarılı olduğu zikredilmelidir. Söz gelimi Safedî, aşağıdaki beyitte ailesinden uzak beş parasız kalmasını, iki tarafı mücevherden yoksun kılıca benzeten Tuğrâî'yi sirkatle itham eder: [el-Basît]

1	نَاءٍ عَنِ الْأَهْلِ صَفْرُ الْكَفِّ مُنْفَرِدٍ	كَالسَيْفِ عَرِيٍّ مَثْنَاهُ	عَنِ الْخَلِّ
---	---	------------------------------	---------------

1. Elimde avucumda bir şey yok, yakınlarımdan uzağım, iki tarafında mücevher olmayan bir kılıç gibi.³⁹

Safedî, yukarıdaki benzetmenin Müslim b. el-Velîd'in (öl. 208/823) aşağıdaki beytinden alındığını iddia eder: [et-Tavîl]

1	وَبَاتَيْتُ حَتَّى صَبْرْتُ لِلْبَيْنِ زَاكِبًا	قَرِيٍّ الْعِزْمِ قَرْدًا مِثْلَمَا انْفَرَدَ النَّصْلُ
---	---	---

1. Uzaklaştım, uzun yolun yolcusu oldum, [kıymında] tek olan kılıcın demiri gibi.⁴⁰

2. Ğaysü'l-'Edeb'in Literatürdeki Kurucu Rolü

Safedî, şerhini kaleme almadan önce, Lâmiyyetü'l-'acem, edebiyat çevrelerinde tanınmış ve üzerine çeşitli şerhler yazılmıştır. Ebu'l-Beka el-'Ukberî'nin (öl. 616/1219), Esterabâdî olarak bilinen⁴¹ Ali b. Kâsım et-Taberî'nin (öl. 683/1284), Ebu'l-Hasan el-Ya'cerî'nin (öl. 746/1345) ve Yunus el-Mâlikî'nin (öl. 750/1349 civarında) yazdığı şerhler bu çerçevede zikredilebilir. Fakat oldukça veciz olan bu şerhlerin literatürde önemli bir etkisi olmamıştır. Nitekim daha sonra kaleme alınan Lâmiyyetü'l-'acem şerhlerinde bu kitapların dikkate alınmadığı açıkça görülmektedir. Söz gelimi aşağıdaki beyti şerh ederken mısralarda geçen lafızların manasını çok kısa açıklayan 'Ukberî, beytin manasıyla ilgili yalnızca şunları söyler: "Şair sanki şöyle der: Elimin geniş olmasını isterim ki şeref ve yüksekliğin gerektirdiği şeyleri yerine getireyim; sıkıntı çeken kurtarıp, mazluma yardım edeyim. Bu [beyit] güzel ahlaka delildir." [el-Basît]:

أُرِيدُ بَسْطَةَ كَفِّ أَسْتَعِينُ بِهَا	عَلَى قَضَاءِ حُقُوقِ لِعَلِّي قَبِيْلِي
--	--

1. Ben elimin genişlemesini isterim, ta ki bununla yüceliğin gerektirdiği şeyleri yapayım.⁴²

³⁸ Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 2/403; ayrıca bk. Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *Fağdû'l-ħitâm 'ani't-tevriye ve'l-istiħdâm*, thk. Abbas Hânî (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, ts.), 168.

³⁹ Ebü İsmail Müeyyüddin Hüseyin b. Ali b. Muhammed et-Tuğrâî, *Divânü't-Tuğrâî*, thk. Ali Cevâd et-Tâhir - Yahyâ Vehîb el-Cübûrî (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1403/1983), 301.

⁴⁰ Velîd b. İsâ et-Tabîhî, *Şerhu Divâni Şarî'ulğavânî*, thk. Sâmi ed-Dehân (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1405/1985), 92.

⁴¹ İsmail b. Muhammed Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'ârifin: esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-muşannifin* (Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1951), 1/713.

⁴² Tuğrâî, *Divânü't-Tuğrâî*, 301.

Ayrıca ‘Ukberî, bu mısralarda geçen bütün kelimelerin değil, bunun yerine, ihtiyaç hissettiği bazı lafızların i‘râbını yapmakla iktifa etmiştir.⁴³ Safedî ise ‘Ukberî’nin aksine, bütün kelimelerin i‘râbı ve anlamları üzerinde detaylı olarak durmuş ve bunlar hakkında 6 sayfayı aşan açıklama yapmıştır.⁴⁴

Hacmi itibariyle mezkûr eserlerle kıyaslanamayacak kadar geniş bir şerh yazan Safedî’nin eseri, kaleme alındığı günden bu yana birçok edebiyatçının ilgisini çekmiştir. Nitekim Safedî, Ğaysü'l-‘edeb’in bir kısmını kendisine verdiği İbn Ferhûn’un (öl. 799/1397) bu şerhin tamamını kendisinden şu sözlerle istediğini nakleder: [es-Serî’]

1	قَدْ طَالَ هَذَا الْوَعْدُ يَا سَيِّدِي	فَأَنْظُرْ لِمَقْصُودِي	وَكُنْ مُسْعِدِي
2	أَنْتَ صَالِحُ الدِّينِ حَقًّا فَكُنْ	صَالِحَ دُنْيَايَ	الَّتِي تَعْتَدِي
3	وَجُدْ بِغَيْثِ الْأَدَبِ الْمُنْتَقَى	وَاسْقِ رَعَاكَ اللَّهَ	قَلْبًا صَدِي
4	بَدَأْتَ بِالْإِحْسَانِ فَاخْتِمِ بِهِ	يَا خَاتِمَ الْخَيْرِ	وَيَا مُبْتَدِي

1. Bu vaat uzadı efendim! İstediyime kulak ver, mutlu et beni.

2. Sen gerçekten Salahaddin’sin [dinin salâhı], bu zalim dünyamın da salâhı ol.

3. Seçilmiş Ğaysü'l-‘edeb’i bana başısla, Allah seni gözet sin! Bu mahzun kalbi sula?

4. İyiliğe başladın, onu tamamla. Ey iyiliğe başlayan ve tamamlayan!

Safedî bu beyitlere şöyle cevap verir: [es-Serî’]

1	أَفْسَمْتُ لَوْ كَانَ الَّذِي تَبْتَعِي	عِنْدِي لَمْ أَمْنَعُهُ	مِنْ سَيِّدِي
2	يَا مَنْ لَهُ نَظْمٌ عَلَا ذِرْوَةً	وَهَادَهَا	تَعْلُو عَلَى الْفَرْقِدِ
3	لَقَدْ تَطَوَّلَتْ وَلَمْ تَقْتَصِرْ	وَمَنْ بَدَأَ فِي فَضْلِهِ	يَزِدُّ
4	وَأَيُّنَ مَنْ نَالَ نِيَّاتَانَهُ	مَمَّنْ كَمَا قُلْتَ لَهُ	مُبْتَدِي

1. Yemin olsun ki aradığın bende olsaydı, onu efendimden men etmezdim.

2. Ey nazımda zirveye ulaşan ve zirvesinin ovası ferkad yıldızı olan!

3. Ettiğin ihsanla yetinmedin, erdemi görünen kimsenin [erdemini] arttır.

4. Erdemin nihayetine ulaşan kimseyle, dediğin gibi “başlayan” kişi bir olur mu!⁴⁵

Daha önce geçtiği üzere Safedî’nin asıl hedefi ana metni açıklamak değil, bunun yerine istitratlarla çevrelenmiş edebî bir eser ortaya koymaktır. Bu yüzden Safedî çalışması boyunca Lâmiyyetü'l-‘acem’i şerh etmenin ötesine geçer ve konuyla doğrudan alakalı olmayan açıklamalara yer verir. Nitekim Zebîdî’nin (öl. 1205/1791) Yemen allâmesi olarak nitelendirdiği Bahrak lakabıyla meşhur olan Muhammed b. Ömer (h. 930/1524), kendisinden önce Lâmiyyetü'l-‘acem’i şerh eden Safedî’nin, kasideyle alakalı olmayan konuları zikrederek mevzuyu uzattığını, hatta dinlemesi helal olmayan müstehcen şeylere de yer verdiğini belirtir.⁴⁶ Kitabının büyük çoğunluğunu el-Ğaysü'l-‘edeb’ten aldığını açıkça ifade eden yazar, Safedî’yi eleştirirken genellikle

⁴³ Mahmud Muhammed el-‘Âmûdî, “Şerhu Lâmiyyeti'l-‘acem li Ebi'l-Bekâ Abdillâh b. el-Huseyn el-‘Ukberî (538-616 h.), dirâse ve tahkîk”, Mecelletü'l-Câmi‘ati'l-İslâmiyye 10/1 (2002), 210.

⁴⁴ Safedî, el-Ğaysü'l-müseccem, 2/212-218.

⁴⁵ Safedî, el-Vâfi, 22/72-73.

⁴⁶ Cemaledin Muhammed b. Ömer b. Mübarek el-Hadramî, Neşrü'l-‘alem fi Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem (Cidde: Darü'l-Minhâc, 1433/2012), 78.

yalnızca şârih der.⁴⁷ Kaside şerh-hâşiye literatüründe diğer şerh yazarlarına değil de yalnızca Safedî'ye şârih denilmesi, Safedî'nin merkezi konumuna işaret etmesi bakımından oldukça önemlidir.

Safedî'nin yapıtı, yaygın etkisi ve üzerine kaleme alınan tenkit, ihtisar ve hâşiye çalışmalarıyla kurucu bir eser olarak anılmayı hak etmektedir. Üzerine kaleme alınan hâşiye ve ihtisar çalışmaları, Safedî'nin eserinin, *Lâmiyyetü'l-'acem* kaside şerh-hâşiye geleneğindeki kurucu rolünü işaret ettiği gibi bu şerh üzerine yazılan tenkitler de eserin yaygın etkisini gösterir. Bu çerçevede İbnü'd-Demâmî'nin (öl. 827/1424) yazdığı *Nüzûlü'l-Ğaysillezî inseceme 'alâ şerhi Lâmiyyeti'l-'acem* tenkit çalışması anılmayı hak eder. Safedî'yi ağır sözlerle eleştiren İbnü'd-Demâmî'nin, yazdığı bu esere neden *Nüzûlü'l-Ğays* adını verdiğini şöyle açıklar:

[Safedî'nin bu kitabı] Ğaysü'l-edebillezî inseceme fi şerhi Lâmiyyeti'l-'acem (Lâmiyyetü'l-'acem şerhi: İncisamlı edebiyat yağmuru) olarak bilinmektedir. Ben de [kitapta zikrettiğim] bu tartışmalara, *Nüzûlü'l-ğays* (yağmurun düşmesi) adını verdim. Çünkü bunlar onun kitabını [-n seviyesini] aşağı düşürmektedir.⁴⁸

Yukarıdaki sözlerinde tevriye sanatını kullanan İbnü'd-Demâmî'nin, *Nüzûlü'l-ğays* isminin ilk akla gelen manası olan “Ğaysü'l-edeb şerhi” anlamını değil, tâlî mana olan Safedî'nin eserinin değerini düşüren bir tenkit çalışması manasını kasteder.

İbnü'd-Demâmî'nin itirazları sadece gramer ve belâgat gibi dille alakalı konularla sınırlı değildir.⁴⁹ Söz gelimi, Safedî'nin İbn Teymiyye'ye dille ilgili bir meseleyi sorup onun da cevap verememesi hakkında İbnü'd-Demâmî'nin şöyle der:

Bu, Safedî'nin basit şeylerle övündüğü yerlerdendir. O, bu sözlerle yetinmeyip bir de İmam Takiyyüddin İbn Teymiyye'den üstün olduğunu ima etmiştir. Zira Safedî, İbn Teymiyye'nin cevap vermeyip teşekkür etmesini kusur saymış ve ona acizyet nispet etmiştir. [Hâlbuki] Bu mesele, âlimler arasında meşhur olan bir imama kapalı kalmayacak kadar açıktır.⁵⁰

İbnü'd-Demâmî'nin ile Safedî'nin bu iki çalışmasını inceleyen İbn Akbers, Safedî'nin kitabının hatadan hâlî olmadığını fakat İbnü'd-Demâmî'nin eleştirisinin dozunu kaçırdığını söyler. Bu bağlamda her iki müellifin görüşlerini karşılaştırdığı *Tahkîmu'l-'ukûl bi ufûli'l-Bedri fi'n-Nuzûl* adlı çalışmasını kaleme alır.⁵¹

Safedî'nin şerhi üzerine yapılan tenkit çalışmalarından bir diğeri ise Ahmed b. Muhammed el-Hîmî'nin (öl. 1151/1739), *Neğâirü'r-ravd bi lâ rays 'akibe Nuzûlil ğays* isimli eseridir.⁵² Ayrıca Muhammed b. Ahmed el-Kensûsî'nin (öl. 1211/1877) kaleme aldığı *Taşhîhü'l-Ğaysillezî inseceme fi Şerhi Lâmiyyeti'l-'acem* (*Ğaysüllezî inseceme fi Şerhi*

⁴⁷ Hadramî, *Neşrü'l-'alem*, 92.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer Mahzûmî İskenderî ed-Demâmî'nin, *Nüzûlü'l-Ğaysillezî inseceme fi şerhi Lâmiyyeti'l-'acem*, thk. Mühennem Ahmed Hasan (Irak: Merkezi'l-Buhûş ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1431/2010), 83.

⁴⁹ İlgili itirazlar için bk. Mahmûd Muhammed el-'Amûdî, “Menhecü'd-Demâmî'nin fi itirâdihî 'ale's-Şafedî fi şerhihi li kaşîdeti Lâmiyyeti'l-'acem”, *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 30 (2017), 203.

⁵⁰ Demâmî'nin, *Nüzûlü'l-Ğays*, 199.

⁵¹ Alaeddin Ali b Muhammed İbn Akbers, *Tahkîmu'l-'ukûl bi ufûli'l-Bedri fi'n-Nuzûl* (Tunus: ed-Darü'l-Mâlikiyye, 2016), 30.

⁵² Habeşi, *Câmi'u's-şurâh*, 3/781.

Lâmiyyeti'l-‘acem adlı eserin tashihi) adlı eser de -isminden anlaşılacağı üzere- mezkûr şerh üzerine yazılmış bir tenkit çalışmasıdır.⁵³

Safedî'nin bu şerhi üzerine pek çok hâşiye yazılmıştır. Bu eserler günümüze ulaşmasa da ilgili kitapların isminden hareketle, bu hâşiyelerin içeriği hakkında bazı tespitler yapılabilir. Söz gelimi, *el-Ğaysüllezi inseceme* isminin başına *yıldırımlar* anlamına gelen *burûk* (بروق) kelimesini ekleyen İbn Hicce'nin (öl. 837/1434), yazdığı hâşiyeye, *Burûku'l-Ğaysillezi inseceme* (İnsicamlı yağmurun yıldırımları) ismini vermesi ve bazı eserlerinde Safedî ile tartışması, bu hâşiyenin Safedî eleştirisi merkeze alınarak hazırlandığına işaret eder. Edebî sanatlarda lafzı öne çıkaran Safedî'nin *Fağdü'l-ĥitâm 'ani't-tevriye ve'l-istiĥdâm* adlı kitabını yetersiz gören İbn Hicce'nin, *Keşfü'l-lişâm 'an vechi't-tevriye ve'l-istiĥdâm* isimli bir kitap yazması, aralarındaki tartışmayı göstermesi bakımından önemlidir.⁵⁴ Habeşî, İbn Hicce'nin kitabının, Safedî'nin eserinin bir muhtasarı olabileceğini söylemişse⁵⁵ de kitabın isminden bu çalışmanın bir hâşiye olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*de kitabın ismini *Burûku'l-Ğays 'ale'l-Ğaysillezi inseceme min Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem* olarak zikretmiştir ki bu da iddiamızı desteklemektedir.⁵⁶ Ayrıca Abdürrahim el-Abbâsî (öl. 963/1556) de Safedî'nin şerhi üzerine *Hâşiye 'alâ şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem li-Şalâhiddin eş-Şafedî* adıyla bir hâşiye kaleme almıştır.⁵⁷

Safedî'nin şerhi üzerine kaleme alınan ihtisar çalışmaları da Ğaysü'l-edeb'in, *Lâmiyyetü'l-‘acem* şerh-hâşiye geleneğindeki kurucu rolünü göstermesi bakımından kayda değerdir. Tespit edilen 18 ihtisar çalışması arasında en dikkat çekeni, Demîrî'nin (öl. 808/1405) *el-Mağsadü'l-etem fi Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem* adlı çalışmasıdır. Bu muhtasarın, Muhammed b. Halîl el-Kâzerûnî ve Celâlüddîn el-Mahallî (öl. 864/1459) tarafından özetlendiği söylenmiştir.⁵⁸ Demîrî'nin bu çalışması, sonraki dönem âlimleri tarafından takdirle karşılanmıştır. Söz gelimi bu çalışmada garip karşıladığı bazı bilgilerin de olduğunu söyleyip buna İbn Daķıķı'l-İd'in (öl. 702/1302) kimya uğrunda malını ve ömrünü harcadığı malumatını örnek veren es-Sehâvî (öl. 902/1497), bu şerhten övgüyle bahseder.⁵⁹ Ona göre İbn Daķıķı'l-İd gibi ibadet ehli büyük bir âlimin, ömrünü ve malını böyle bir şeye harcaması makul görünmemektedir.⁶⁰ Demîrî'nin bu ihtisarına, sonraki dönemlerde hazırlanan çalışmalarda çeşitli atıflar yapılmıştır. Mesela *Şâfiyetü'd-dücem 'alâ Lâmiyyeti'l-‘acem* adlı eserinde Muhammed el-Mekkî el-Betâvirî (öl. 1355/1936), bu muhtasarı zikreder.⁶¹

⁵³ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurâşî, *Mevsû'atü't-terâcimi'l-Mağribiyye*, (b.y.: y.y., ts.) 2/1001.

⁵⁴ Mahmud Ribdâvî, *İbn Hicce el-Hamevî şâ'iran ve nâkıden* (Dımaşk: Dâru Kuteybe, 1402/1982), 86.

⁵⁵ Habeşî, *Câmi'ü's-şurûh*, 3/782.

⁵⁶ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 11/54.

⁵⁷ Halim Öznurhan, "Abbâsî, Abdürrahîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), Ek-1/5-6; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenâ, ts.), 5/205.

⁵⁸ Brockelmann, *GAL*, III, 16.

⁵⁹ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, *el-Mağsadü'l-etem fi şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem*, thk. Haydar Fahrî Mîrân - Abbas Hânî el-Cerrâh (Dârü'r-Riğvân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1433/2012), 47-48.

⁶⁰ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 10/60.

⁶¹ Muhammed el-Mekkî b. Muhammed b. Ali el-Betâvirî, *Şâfiyetü'd-dücem 'alâ Lâmiyyeti'l-‘acem* (Rabat: Matba'atü'l-Emniyye, 1364/1945), 80-81.

Safedî'nin şerhini ayrıca kendisi,⁶² Muhammed el-Bedrânî (öl. 763/1555),⁶³ Abdülkadir b. Carullah b. Emin (öl. 1016/1607'den sonra),⁶⁴ Zeynüddin Abdülkadir b. Muhammed b. Ahmed el-Feyyûmî (öl. 1022/1614),⁶⁵ el-‘Alvenî,⁶⁶ Muhammed b. Ahmed el-Fâsî (öl. 1113/1701),⁶⁷ Cebrail b. Ferhat Matar el-Mârûnî (öl. 1140/1727),⁶⁸ Muhammed b. Hüseyin el-Kevserî/el-Kevserânî (öl. 1230/1815),⁶⁹ Rıza Hasan el-Kâkûravî (öl. 1260'dan sonra),⁷⁰ Abdullah el-Edkâvî (öl. 1289/1872),⁷¹ Hikmet b. Muhammed Şerif et-Tarablûsî (öl. 1364/1945),⁷² Abduh Yenî Bâbâd⁷³ ve birçok meçhûl müellif ihtisar etmiştir.⁷⁴

Safedî'nin şerhinin, *Lâmiyyetü'l-‘acem* şerh-hâşiye geleneğindeki kurucu rolüne işaret eden önemli göstergelerinden birisi de bu esere, isim verilerek yapılan atıfların çokluğudur. Daha açık bir ifadeyle Safedî'nin bu eserinden sonra yapılan çalışmaların hemen hiçbiri bu şerhe atıf yapmadan geçmemiştir. Nitekim kasîde üzerine çalışma yapan onlarca müellif arasından yalnızca Safedî'ye *Lâmiyyetü'l-‘acem şârihi* denilmesi,⁷⁵ *el-Ğaysü'l-‘edeb*'in diğer şerhler üzerindeki etkisini göstermektedir.

Safedî'nin zikrettiği bazı bilgiler *Lâmiyyetü'l-‘acem* şerh-hâşiye geleneğinde çeşitli tartışmalara da yol açar. Bu da onun çalışmasının diğer şârihler tarafından dikkate alındığını ve eserin yaygın etkisini gösterir. Mesela Safedî, *Lâmiyyetü'l-‘acem* kasidesinin gazel bölümünde zikredilen kadınla, şairin, aşık olduğu mahbûbunu kastettiğini söyler.⁷⁶ Bu çerçevede Safedî'nin iddiasını bir adım ileriye taşıyan Bahrak, Tuğrâî'nin aşkında samimi olduğunu ve âşık olduğu kadını aklından çıkaramadığını öne sürer.⁷⁷ Fakat kasidede sembol olduğunu savunan Ebü Cümü'a bahsedilen kadının sembolik

⁶² Ebü's-Safâ Salâhüddin Halîl b. İzziddin Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *Kitâbü'l-Ereb min Ğaysi'l-‘edeb*, nşr. Abduh Yenibaba (Baebda: el-Matba‘atü'l-Osmâniyye, 1897); Bk. İsmail Durmuş, “Safedî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 35/449.

⁶³ Habeşi, *Câmi‘u’ş-şurûh*, 3/780; Brockelmann, *Târihü'l-‘edebi'l-‘Arabî*, 3/16.

⁶⁴ Habeşi, *Câmi‘u’ş-şurûh*, 3/781.

⁶⁵ Habeşi, *Câmi‘u’ş-şurûh*, 3/781.

⁶⁶ Habeşi, *Câmi‘u’ş-şurûh*, 3/781.

⁶⁷ Habeşi, *Câmi‘u’ş-şurûh*, 3/781.

⁶⁸ Habeşi, *Câmi‘u’ş-şurûh*, 3/781.

⁶⁹ Habeşi, *Câmi‘u’ş-şurûh*, 3/781.

⁷⁰ eş-Şerif Abdülhay b. Fahriddin el-Hasenî, *el-İ‘lâm bimen fi târihi'l-Hind mine'l-‘alâm el-müsemmâ bi Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmî‘ ve'n-nevâzır* (Beirut: Dâru İbn Hâzım, 1420/1999), 7/972.

⁷¹ Habeşi, *Câmi‘u’ş-şurûh*, 3/781.

⁷² Habeşi, *Câmi‘u’ş-şurûh*, 3/782; Ziriklî, *el-A‘lâm*, 2/268; Yusuf Mar‘aşlî, *Neşrü'l-cevâhir ve'd-dürer fi ‘ulemâi'l-karni'r-râbi‘ ‘aşer: ‘İkdü'l-cevher fi ‘ulemâi'r-rub‘i'l-evvel mine'l-karni'l-hâmis ‘aşer* (Beirut: Darü'l-Ma‘rife, 1427/2006), 394.

⁷³ Brockelmann, *Târihü'l-‘edebi'l-‘Arabî*, 3/16.

⁷⁴ bk. Durmuş, “Safedî”, 35/449; Meçhul müellif, *el-Müntekâ min şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem li-ş-Safedî* (Ayasofya Kütüphanesi: 4115).

⁷⁵ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Hâlid b. Hammâd es-Selâvî, *el-İstikşâ li-ahbâri'd-düveli'l-Mağribi'l-akşâ*, thk. Cafer en-Nâsirî - Muhammed en-Nâsirî (Dâriü'l-Beydâ, ts.), 3/147.

⁷⁶ Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 1/19.

⁷⁷ Hadramî, *Neşrü'l-‘alem*, 159-160.

bir ifade olduğunu ifade eder.⁷⁸ Celal b. Hızır ve Ebū Cümü'a'nın çalışmalarını diğer şerhlerden ayıran en önemli özellik, iki şârihin de kasideyi semboller üzerinden okumasıdır. Bu örnek Safedî'nin tercihlerinin sonraki şerh ve hâşiyelerde karşılık bulup ilgili tartışmalara yön verdiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Safedî'nin şerhinin etkisi sadece edebiyat çevreleriyle sınırlı değildir. Mesela Muhammed Emin eş-Şirvânî (öl. 1036/ 1626), Kâdî Beydâvî'nin *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsirine yazdığı hâşiyyeye, Safedî'nin *Ğayşü'l-edeb* adlı şerhine başladığı cümlelerle başlar.⁷⁹ Ayrıca Safedî sonrası bazı müellifler, farklı disiplinlerle ilgili atıflarında da bu şerhe başvurur. Mesela *iksîr* kelimesinin manasını açıklarken Meşrefî (öl. 1334/1916), doğrudan *Ğayşü'l-edeb*'ten alıntı yapar.⁸⁰

Kaleme alındığı dönemden bu yana edebiyat çevrelerinde dikkat çeken Safedî'nin yapıtı, diğer şerhlerden farklı olarak şerh-hâşiye literatürü içerisinde büyük bir değişim meydana getirir. Bu değişimin tespit edilebilmesi için Safedî'nin çalışması ile kendi disiplininde temsil gücü yüksek başka bir metni karşılaştırmak uygun olacaktır. Üzerine hâşiye çalışmalarının yapılması yani kurucu metin olması yönüyle Safedî'nin şerhiyle aynı paydada buluşan Adalı Şeyh Mustafa'nın (öl. 1085/1674 [?]) *Netâicü'l-efkâr* adlı *İzhar* şerhi, mukayese yapmak için elverişlidir. Her iki şerh üzerine de pek çok çalışma yapılmışsa da *Netâicü'l-efkâr* üzerine yazılan eserlerin amacı, şerhe konu olan metni yani *İzhar*'ı anlamak ve yorumlamaktır. Safedî'nin şerhi ise böyle değildir. Yani Safedî'nin şerhi üzerine yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu asıl metni açıklamayı amaç edinirken İbnü'd-Demâmîn'in, *Lâmiyyetü'l-‘acem*'den bağımsız *Ğayşü'l-edeb*'e itirazlar yönelmesi ve İbn Akbers'in, İbnü'd-Demâmîn'in bu itirazlarına cevap vermesi ile asıl metni anlama ve yorumlama çabası, yerini, çeşitli itirazlara ve bunların cevaplarına bırakır. Bir başka ifadeyle bu çalışmalarda Tuğrâî'nin kasidesi arka planda kalırken Safedî'nin şerhi öne çıkmakta, böylece ilgili literatür içerisinde yeni bir akım meydana gelmektedir. Ayrıca daha önce de geçtiği üzere *Netâicü'l-efkâr*'dan farklı olarak Safedî'nin bu şerhi üzerine pek çok ihtisar çalışması yapılmıştır.

Neticede, Safedî'nin şerhi, *Lâmiyyetü'l-‘acem* şerh-hâşiye geleneğinde en fazla atıf alan eser olup bu şerhi eleştirmek ya da ihtisar etmek için pek çok müstakil kitap kaleme alınmıştır. *Lâmiyyetü'l-‘acem* şerh-hâşiye literatüründeki birçok tartışmaya damgasını vuran bu şerhi dikkate almadan ilgili literatürün tarihî seyrini ve kaside üzerine yazılan şerhlerin ilişki ağını tespit etmek mümkün değildir.

Sonuç

Tuğrâî'nin *Lâmiyyetü'l-‘acem* adlı kasidesi, yazıldığı dönemden bugüne, edebiyat çevrelerinde etkili olmuş ve üzerine pek çok şerh ve hâşiye çalışması yapılmıştır. Bu

⁷⁸ Ebū Cümü'a Saîd el-Mâğûsi, *İdâhü'l-mübhem min Lâmiyyetü'l-‘acem*, thk. Muhammed Mesud Cubrân (Dâriü'l-Medâri'l-İslâmî, 2009), 202-203.

⁷⁹ Adil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn min şadri'l-İslâm hatta'l-‘aşri'l-hâdır* (Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, 1409/1988), 2/495.

⁸⁰ Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-Meşrefî, *el-Hulelü'l-behiyye fi mülûki'd-devleti'l-‘Aleviyye*, thk. İdris Bûhelfiliyye (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1425/2005), 2/141.

yapıt üzerine kaleme alınan onlarca şerh arasında Safedî'nin yazdığı Ğaysü'l-edeb adlı eser, önemli bir yer tutar.

Safedî'nin bu eserinde sarf, nahiv, iştikak ve bazı belagat problemleri tartışılmıştır. Ayrıca kasidenin hemen her beytinde lafız ve mana yönünden sirkat iddialarını da gündeme getiren Safedî, kendi şiirleri de dâhil olmak üzere pek çok şairden nakil yaparak önemli bir şiir antolojisi meydana getirmiştir. Yazar bu eserinde kasideyle doğrudan alakalı olmayan pek çok bilgiye, hatta bazı şârihlere göre yazılması dinen caiz olmayan malumata da yer vermiştir. Bundan dolayı pek çok edebiyat münekkidi bu şerhi eleştirmiş ve ilgili bölümleri şerhten çıkarmak suretiyle bu çalışmayı ihtisar etmiştir.

Safedî'nin amacı beyitleri açıklamaktan ziyade çeşitli konularla ilgili açıklama yapmak olduğundan bu eser, hem kaside şerh-hâşiye geleneğinde hem de diğer disiplinlerde oldukça etkili olmuştur. Nitekim Safedî sonrasında kaleme alınan önemli şerhler, Safedî'nin eserine iltifat edip onun görüşlerini tartışmıştır. Sonraki dönemlerde yapılan atıflar ve eser üzerine yazılan hâşiyeler, Safedî'nin şerhinin, kaside şerh-hâşiye geleneğindeki yaygın etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Safedî'nin eserini diğer Lâmiyyeti'l-‘acem şerhlerinden ayıran en önemli özellik, bu şerhin zamanla kasideden bağımsızlaşması ve bu şerhi eleştirmek için müstakil çalışmaların yapılmasıdır. Nitekim bu şerhle beraber şerh-hâşiye yazım geleneğinde büyük bir değişim meydana gelmiş ve şerh üzerine çok sayıda muhtasar, tenkit ve hâşiye çalışması yapılmıştır. Bu bağlamda İbnü'd-Demâmînî'nin *Nuzûlu'l-Ğaysillezî inseceme 'alâ şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem* adlı eseri ve İbn Akbers'in, Safedî ve İbnü'd-Demâmînî'nin görüşlerini karşılaştırdığı *Tahkîmu'l-‘ukûl bi ufûli'l-Bedri fi'n-Nuzûl* isimli tenkit çalışması kayda değerdir. Bu iki çalışmada Lâmiyyeti'l-‘acem şerh edilmemiş, bunun yerine Safedî'nin şerhi tartışılmaya başlanmıştır.

Safedî'nin şerhi üzerine 18 ihtisar çalışmasının tespit edilmesi, bu şerhin yaygın etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Bu ihtisarlar arasında en dikkat çeken el-Demîrî'nin *el-Makşadü'l-etem fi Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem* adlı kitabıdır. Bu eseri el-Kâzerûnî ve Celaleddin el-Mahallî ihtisar etmiştir. Ayrıca Safedî'nin şerhi üzerine 4 tenkit ve 2 hâşiye çalışması da yapılmıştır.

Kaynakça

- Anar, Turgay. "Türk Edebiyatında Edebiyat Kanonu: Kanon, Kanona Girmek ve Kanona Müdahale". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 1(2013), 40-78.
- ‘Amûdî, Mahmûd Muhammed. "Menhecü'd-Demâmînî fi i'tirâdihî 'ale'ş-Şafedî fi şerhihi li kaşideti Lâmiyyeti'l-‘acem". *Mecelletü'l-‘Ulûmi'l-İnsâniyye* 30 (2017), 192-212.
- ‘Amûdî, Mahmud Muhammed. "Şerhu Lâmiyyeti'l-‘acem li Ebi'l-Bekâ Abdillâh b. el-Ħuseyn el-‘Uķberî (538-616 h.), dirâse ve tahkîk". *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye* 10/1 (2002), 195-244.
- Bağdatlı İsmail Paşa, İsmail b. Muhammed. *Hediyetü'l-‘arifin: esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-muşannifin*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-‘Arabî, 1951.
- KE, Karşılaştırmalı Edebiyat, "Türkiye'de "Kanon"". Erişim 24 Kasım 2007. <http://karsilastirmaliedebiyat.blogspot.com/2007/11/turkiye.html>
- Betâvirî, Muhammed el-Mekkî b. Muhammed b. Ali. *Şâfiyetü'd-dücem 'alâ Lâmiyyeti'l-‘acem*. Rabat: Matba'atü'l-Emniyye, 1364/1945.

- Bingöl, Ulaş. “Shakespeare’i Kanon Yapabilmek”. *HIKMET-Akademik Edebiyat Dergisi* 1 (2015), 39-55.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur (Târihü'l-edebi'l-‘Arabi)*. çev. es-Seyyid Yakub Bekir - Ramazan Abdüttevâb. 10 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-‘Âmme li'l-Kitâb, 1993.
- Cengiz, Mehdi. “Müeyyidüddîn et-Tuğrâî'nin Lâmiyyetü'l-‘Acem Adlı Kasidesi Üzerine Yazılmış Şerh-Hâşiye Geleneği: Problemler ve Literatür”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60 (2021), 167-196.
- Cengiz, Mehdi. “Bir Kasideden Onlarca Yeni Yapıta: Tuğrâî'nin Lâmiyyetü'l-‘Acem’ine Yapılan Tahmîs, Muâraza (Nazire) ve Taştîrler”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21 /1 (Mart 2021), 485-505.
- Cevâd, Envâr Saîd. “es-Şafedî ve menhecuhu fi Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem”. *Mecelletu ehli'l-beyt ‘aleyhi’s-selâm* 7 (ts.), 288-323.
- Cezâirî, Abdullah b. Ali Nureddin b. Nimetillâh. *Tezyîlu Sulâfeti'l-‘asr*. thk. es-Seyyid Hâdî el-Müsevî. el-Mektebetü'l-Edebiyyetü'l-Muhtaşa, ts.
- Çıkla, Selçuk. “Türk Edebiyatında Kanonu ve İnkılap Kanonu”. *Muhafazakâr Düşünce* 13-14 (2007), 47-68.
- Demâmînî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer Mahzûmî İskenderî. *Nüzûlü'l-Ğaysillezî inseceme fi şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem*. thk. Mühenned Ahmed Hasan. Irak: Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Demîrî, Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ. *el-Maksadü'l-etem fi şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem*. thk. Haydar Fahrî Mîrân - Abbas Hânî el-Cerrâh. Dârü'r-Rıdvân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1433/2012.
- Durmuş, İsmail. “Şafedî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/447-450. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî: mu'cemun şâmilun li-esmâil-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyânî şurûhihâ*. 3 Cilt. Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecma'ü's-Şekâfî, 1425/2004.
- Hadramî, Cemaleddin Muhammed b. Ömer b. Mübarek. *Neşrü'l-‘alem fi Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem*. Cidde: Darü'l-Minhâc, 1433/2012.
- Hasenî, eş-Şerif Abdülhay b. Fahriddîn. *el-İ'lâm bimen fi târihi'l-Hind mine'l-‘alâm el-müsemmâ bi Nühzetü'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmî ve'n-nevâzir*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1420/1999.
- İbn Ahmed Hüseyin ez-Zübeyrî, Velîd vd. *el-Mevsû'atü'l-müyessere fi terâcimi einmeti't-tefsîr ve'l-ikrâ ve'n-nahtv ve'l-luğâ*. 3 Cilt. Medine: Mecelletü'l-Hikme, 1424/2003.
- İbn Akbers, Alaeddin Ali b Muhammed. *Tahkîmu'l-‘uqûl bi ufûli'l-Bedri fi'n-Nuzûl*. Tunus: ed-Darü'l-Mâlikîyye, 2016.
- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-żunûn ‘an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müşennâ, 1359/1941.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müşennâ, ts.
- Kurâşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Mevsû'atü'l-terâcimi'l-Mağribiyye*. 28 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Mâğûsi, Ebû Cümü'a Saîd. *İdâhü'l-mübhem min Lâmiyyeti'l-‘acem*. thk. Muhammed Mesud Cubrân. Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2009.
- Mansûr, İbrahim Muhammed. *Şurûhu Lâmiyyeti'l-‘acem, dirâse tahtlîliyye naqdîyye*. Mısır: el-Merkezü'l-Mışriyyü'l-‘Arabî li's-Şahâfe ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1418/1998.
- Mar'aşîlî, Yusuf. *Neşrü'l-cevâhir ve'd-dürer fi 'ulemâil-ğarnî'r-râbi' ‘aşer: 'ikdül-cevher fi 'ulemâil-rub'el-‘evvel mine'l-ğarnî'l-hâmis ‘aşer*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Ma'rif, 1427/2006.
- Meçhul müellif. *el-Müntekâ min şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem li's-Şafedî*. Ayasofya Kütüphanesi: 4115.
- Meşrefî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *el-Hulelü'l-behiyye fi mülûki'd-devleti'l-‘Aleviyye*. thk. İdris Bûhelîliyye. 2 Cilt. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1425/2005.

- Muhammed Reşad, Nebîl. *es-Şafedî ve şerhuhu ‘alâ Lâmiyyeti'l-‘acem: dirâse tahlîliyye*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1421/2001.
- Nüveyhiz, Adil. *Mu‘cemü'l-müfessirîn min şadri'l-İslâm hatta'l-‘aşri'l-hâdir*. Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, 3. Basım., 1409/1988.
- Öznurhan, Halim. “Abbâsî, Abdürrahîm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. Ek-1/5-6. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.
- Ribdâvî, Mahmud. *İbn Hicce el-Hamevî şâ‘iran ve nâkıden*. Dâru Kuteybe, 1402/1982.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Ğaysü'l-müscem fi Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem*. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi: 01711.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Ğaysü'l-müscem (müscem) fi Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-‘Arabî, 1420/2000.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *Fağdü'l-ħitâm ‘ani't-tevriye ve'l-istiħdâm*. thk. Abbas Hânî. Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, ts.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *Ğaysü'l-‘edebi'l-müscem fi Şerhi Lâmiyyeti'l-‘acem*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi: 02800.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *Kitâbü'l-Ereb min Ğaysi'l-‘edeb*. nşr. Abduh Yenibaba. Baebda: el-Matba‘atü'l-Osmâniyye, 1897.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Đav‘ü'l-lâmi‘ li ehli'l-‘karni't-tâsi*. 12 Cilt. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Ħayât, ts.
- Selâvî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Hâlid b. Hammâd. *el-İstikşâ li-ahbâri'd-düveli'l-Mağribi'l-ağşâ*. thk. Cafer en-Nâsirî - Muhammed en-Nâsirî. 3 Cilt. Dârü'l-Beydâ, ts.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *el-Bedrü't-Ṭâli‘ bi-meħâsin men ba‘de'l-‘karni's-sâbi‘*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma‘rife, ts.
- Tabîhî, Velîd b. İsa et-. *Şerhu Dîvânî Şar‘ulğavânî*. thk. Sâmi ed-Dehhân. Kahire: Dârü'l-Ma‘ârif, 3. Basım, 1405/1985.
- Tâhir, Ali Cevâd. *et-Ṭuğrâi , ħayâtuhu-şi‘ruhu-Lâmiyyetuhu (Bahş ve taħkîk ve tahlîl)*. Bağdat: Mektebetü'n-Nehda, 1963.
- Tuğrâî, Ebü İsmail Müeyyidüddin Hüseyin b. Ali b. Muhammed. *Dîvânü't-Ṭuğrâi*. thk. Ali Cevâd et-Tâhir - Yahyâ Vehîb el-Cübûrî. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1403/1983.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali. *el-A‘lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-‘İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Arapçada 'Mâ' Edatının Anlam Türleri: Amme Cüzü Örneği

Osman Aktaş

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (ROR ID: 025y36b60)
İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Assist. Prof. Dr., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies
Department of Basic Islamic Sciences
Ankara/Turkey
osman.aktas@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9217-6171

Luay Hatem Yağoob

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (ROR ID: 025y36b60)
İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Assist. Prof. Dr., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies
Department of Basic Islamic Sciences
Ankara/Turkey
luay.hatem@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8518-0148

Functions and Meanings of 'Mâ' Preposition in the Arabic Language, The 30th Part of the Qur'ân, As A Model

Abstract

The prepositions in the Arabic language have an important place in understanding compound sentences. Researchers and authors have taken particular care of it. The preposition mâ is one of the joining tools with multiple meanings and functions, as grammarians have used it for ten different functions and meanings. What determines the function and meaning of the preposition mâ is its place and location in the sentence. Every kind of mâ preposition has specific rules and meanings itself. As it is known, the word in the Arabic language is divided into a noun, verb, and a letter (according to the old classical division). This study found that the preposition mâ had used a noun and a letter. This study contains two main chapters. The first chapter that dealt with the various and different uses of the mâ; as for the second chapter, it dealt with the types of mâ mentioned in the 30th juz' (part) of the Qur'ân. This study revealed the fact that mâ was mentioned seventy times, in addition to being mentioned 19 times, and it has more than one connotation and a grammatical function.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

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 (Osman Aktaş, Luay Hatem Yağoob).

Geliş/Received: 08 Haziran/June 2021 | **Kabul/Accepted:** 06 Eylül/September 2021 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2021

Atıf/Cite as: Osman Aktaş, Luay Hatem Yağoob, "Arapçada 'Mâ' Edatının Anlam Türleri: Amme Cüzü Örneği = Functions and Meanings of 'Mâ' Preposition in the Arabic Language, The 30th Part of the Qur'ân, As A Model", *Eskiyei* 44 (Eylül/September 2021), 645-661. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.949558>

CC BY-NC 4.0 | *This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License*

As a result of the conducted research, it is confirmed that *mā* has six different types. The types of *mā* used as a letter are *mā al-nafiyah* (negative *mā*), *mā* used as *laysa* (the *mā* that resembles), *mā al-kāffah* (preventative *mā*), *mā al-za'idah* (extra *mā*), *mā al-ibhamiyah* (indefinite *mā*) and *mā al-maşdariyah* (gerundival *mā*). Besides that, it is found out that there are four types of *mā* used as a noun. *Mā al-istifhamiyah* (interrogative *mā*), *mā al-ta'ajubiyah* (exclamation *mā*), *mā al-shartiyah* (conditional *mā*) and *mā al-mawşulah* (pronominal *mā*) are the kinds of *mā* used as a noun. Whereas there is an agreement about some of the grammatical cases of *mā* mentioned in 'Amma juz' of the Qur'ān, there are conflicts in some of them. The number of *mā* mentioned in 'Amma juz' is fifty-one that are agreed in terms of grammatical cases. Besides that, the number of *mā* which there is disagreement over its grammatical issues is nineteen.

Mā al-shartiyah and *mā al-ibhamiyah* are not mentioned in 'Amma juz' of Qur'ān. Except for these types, all kind of *mā* is mentioned in 'Amma juz'. *Mā al-istifhamiyah* is mentioned seventeen times in 'Amma juz', from this aspect it is the most mentioned and most agreed type of *mā* in terms of grammatical case. In 'Amma juz', the kinds of *mā al-mawşulah* and *mā al-maşdariyah* can possibly be discussed in two different ways regarding grammatical matters at the same time. The number of possible parts that grammatically probable to evaluate in two different ways is fifteen. The presence of ten different types of the *mā* preposition with shows the richness of Arabic language. In this study, the wealth of Arabic language in the Qur'ān is tried to be demonstrated.

Keywords

Arabic, Indication of the Prepositions, Preposition *Mā*, Types of Prepositions *Mā*, *Juzz'* 'Amma

Arapçada 'Mâ' Edatının Anlam Türleri: Amme Cüzü Örneği

Öz

Arapçada edatlar, özellikle bileşik cümleleri anlamada çok önemli bir yere sahiptir. Öyle ki, Arap dili alanında araştırma yapan ve eser telif edenler tarafından önem verilen konuların başında gelmektedir. *Mâ* edatı, bahsi geçen edatlardan olup nahiv bilginleri tarafından on farklı anlam ve görevde kullanıldığı tespit edilmiştir. *Mâ* edatının farklı anlam ve görevlerde kullanıldığını gösteren husus ise, edatın cümle içindeki konumudur. *Mâ* edatının her bir türünün kendine has şartları ve anlamları söz konusudur. Arapçada klasik tasnife göre kelime; isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayrılır. Bu çalışmada *mâ* edatının isim ve harf olmak üzere iki farklı görevde kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu çalışma, iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde *mâ* edatının farklı görev ve anlamlarda kullanılması; ikinci bölümde ise *mâ* edatının amme cüzündeki kullanım türleri ele alınmıştır. Yapılan çalışmada *mâ* edatının amme cüzünde yetmiş defa zikredildiği tespit edilmiştir. Amme cüzünde zikredilen *mâ* edatının on dokuz yerdeki irab ve delaleti ile ilgili farklı görüşlerin ileri sürüldüğü görülmüştür.

Yapılan çalışmada harf olarak kullanılan *mâ* edatının altı farklı türünün olduğu tespit edilmiştir. Harf olarak kullanılan *mâ* edatları; *mâ en-nâfiye*, *leyse* gibi amel eden *mâ*, *mâ el-kâffe*, *mâ ez-zâide*, *mâ el-ibhâmiyye* ve *mâ el-masdariyye*'dir. İsim olarak kullanılan *mâ* edatının ise dört farklı türünün olduğu tespit edilmiştir. İsim olarak kullanılan *mâ* edatları; *mâ el-istifhâmiyye*, *mâ et-ta'accubiyye*, *mâ eş-şartiyye* ve *mâ el-mevsûle*'dir. Amme cüzünde geçen *mâ* edatlarının bazısının irabında ittifak edilmişken bazısında da ihtilafa düşülmüştür. Amme cüzünde geçen ve irabı konusunda ittifak bulunan *mâ* edatlarının sayısı elli birdir. Amme cüzünde geçen ve irabı konusunda ihtilaf bulunan *mâ* edatlarının sayısı ise on dokuzdur. *Mâ*

eş-şartiyye ve mâ el-ibhâmiyye Amme cüzünde zikredilmemiştir. Geri kalan bütün mâ edatı türleri ise Amme cüzünde zikredilmiştir. Amme cüzünde on yedi defa zikredilen mâ el-istifhâmiyye Amme cüzünde en fazla zikredilen ve irabı konusunda en fazla ittifak bulunan mâ edatı türüdür. Amme cüzünde aynı anda iki farklı şekilde irab olunması mümkün olan mâ edatı türleri mâ el-mevsûle ve mâ el-masdariyye'dir. Her iki şekilde irab olması mümkün olan yer sayısı ise on beştir. Mâ edatının on farklı türünün bulunması Arap dilinin zenginliğini göstermektedir. Bu çalışmada Arap dilinin bu zenginliğinin Kur'ân-ı Kerîm'de varlık bulduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Arapça, Edatların Delâleti, Mâ Edatı, Mâ Edatı Türleri, Amme Cüzü

Giriş

Dil, insanoğlunun tarihi kadar geçmişi olan bir olgudur. İnsanoğlu varlık sahasında görüldüğünden beri, dil de var olagelmıştır. İnsanlar, duygu ve düşüncelerini etkili bir şekilde ifade etmede, bilim ve sanat üretmede de dile ihtiyaç duymuştur. Bu bağlamda dil, kişiler arası iletişimin temel unsuru olmuştur. Zira, doğası gereği sosyal bir varlık olan insan, başka insanlarla iletişim kurmaya ihtiyaç duymuştur.

Öğretmen sınıfta ders anlatırken, bilim insanı bilimsel bir toplantıda sunum yaparken, şair şiir yazarken, senarist film senaryosu yazarken, vaiz kürsüde vaaz ederken dilin kapısını çalar. Bu ifadeler her zaman bir çocuğun su istemesi gibi tek yüklemli basit cümleler olmaz, bazen bileşik ve karmaşık cümleler kurulur. Bileşik cümleler kurulurken yan cümleyi temel cümleye bağlayan edatlardan yararlanır.

İster yazılı ister sözlü olsun, bir meram anlatılırken doğru bir şekilde anlaşılması istenir. Bu noktada edatların ve cümlede yerine getirdiği görevlerinin bilinmesinin büyük bir önemi vardır. Klasik dönem nahiv eserlerinde, tefsir ve fıkıh kitaplarında edatların anlamlarına ve bu görevlere önemle yer verildiği görülmektedir. Bunun yanı sıra edatların anlamlarından hareketle tefsir ve fıkıh gibi İslami ilimlerde bazı ihtilafların vuku bulduğu da bilinmektedir.¹

Arapçada edatlar konusu çerçevesinde öne çıkan bir husus; bazı edatların, cümle içindeki konumuna göre farklı görev ve anlamlarda kullanılabilmesidir. Bu edatlardan biri de bu çalışmada ele alınan mâ (ﻟﻤ) edatıdır. ﻟﻤ edatı; altısı harf ve dördü isim olmak üzere on farklı anlam ve görevde kullanılmaktadır:² İsim ve harf olan ﻟﻤ edatı; isim, fiil ve cümlelerin başına gelebilmektedir. Her birinin cümle içindeki konumuna göre farklı anlam ve görevleri bulunmaktadır.

Bir sonraki bölümde bu edatın farklı anlam ve görevleri incelenmiştir. Öncelikle harf olarak ve ardından isim olarak kullanılan ﻟﻤ edatına yer verilmiştir. Sonraki bölüm ise Amme cüzünde geçen ﻟﻤ edatının çeşitlerini ele almaktadır.

¹ Abdullah Hacibekiroğlu, *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), xvii.

² Abdüh er-Râcihî, *et-Tatbîku'n-nahvî* (Beirut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1431/2010), 14-16; Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ er-Rummânî, *Menâzili'l-hurûf* (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005), 59-63.

1. Harf Olarak Kullanılan ما Edatı

Harf olarak kullanılan ما edatının altı farklı anlam ve görevi bulunmaktadır.

1.1. Mâ en-Nâfiye (مَا النَّافِيَةُ)

Nefy harfi olarak kullanılan ما edatı hem mazi hem de muzari fiili nefyeder ve yapı bakımından fiili olumsuzla dönüştürür.³ Bu kapsamda ما edatı, muzari fiili nefy ettiğinde, fiilin irabına etki etmez. Mazi fiil mebnî olduğu için ما edatının mazi fiilde amel etmesi söz konusu olamaz. Örnekler

مَا أَتَى الطَّالِبُ إِلَى الْمَدْرَسَةِ الْيَوْمَ
مَا يَذْهَبُ الطَّيِّبُ إِلَى الْمُسْتَشْفَى

Öğrenci bugün okula gelmedi.
Doktor hastaneye gitmiyor.

1.2. Mâ el-Ğamele (مَا الْعَامِلَةُ عَمَلٌ لَيْسَ)

لَيْسَ edatı ; كَانَ ve benzerlerinden olup isim cümlesinin başına gelir. İsmi merfu, haberini mansub yapar.⁴ Benzer şekilde ما edatının da لَيْسَ anlamında kullanılabildiği ve bu durumda لَيْسَ'nin hükmünü alarak ismini merfu, haberini mansub yaptığı belirtilmiştir.⁵ Örnekler:

مَا الْمَوْضُوعُ سَهْلًا
مَا الطَّرِيقُ طَوِيلًا

Konu kolay değil.
Yol uzun değil.

1.3. Mâ el-Kâffe (مَا الْكَافَّةُ)

كَافٌ ismi, يَكْفُ fiilinin ism-i failidir. Bu fiil ise hem geçişli hem de geçişsiz kullanılmak üzere vaz geçmek, vaz geçirmek anlamlarına gelir.⁶ Nahvî bir kavram olarak ise kendisinden sonra geldiği harfin veya fiilin amelini iptal etme anlamında kullanılır ve حَزْفٌ olarak isimlendirilir. Mâ el-kâffe, zâid bir harftir; fakat zâid olarak isimlendirilmesi, nahvî bir isimlendirmedir ve hiçbir görev ve anlam üstlenmediği anlamına gelmez.

Bu harf; genellikle anlamı güçlendirmek ve pekiştirmek için kullanılır.⁷ Bu bilgiler ışığında kullanıldığı yerler şöyledir:

√ inne ve benzerlerinden sonra gelebilir. Bu durumda bir belagat terimi olarak "kasr" anlamı ifade eder.⁸

³ Mustafâ b. Muhammed Selîm el-Galâyîni, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1414/1993), 3/254.

⁴ Cemâluddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yunus İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiyye fî 'ilmi'n-nahv*, thk. Salih Abdul'azîm eş-Şâ'ir (Kahire: Mektebetü'l-'Âdâb, 2010), 47-48.

⁵ Muhammed b. Abdurrahim el-Meylânî, *Şerhu'l-muğni* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2012), 66.

⁶ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), "Kefefe", 4/1423; İlyas Karslı, *Yeni Sözlük: Arapça-Türkçe* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 1865.

⁷ Râcîhî, *et-Tatbîku'n-nahvî*, 164.

⁸ Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*, thk. Yusuf es-Sumeylî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1434/2013), 168.

√ Kendisinden sonrakini cer eden رُبِّ 'den sonra⁹ ve قَلَّ (azaldı) ve طَالَ (uzadı) gibi fiillerden sonra gelebilir. Bu durumda bu fiiller faile ihtiyaç duymaz:¹¹

√ Örnekler:

إِنَّمَا الإِجْتِهَادُ يُوَدِّي إِلَى النَّجَاحِ	Çalışma, ancak başarıya götürür.
قَلَّمَا أَنَا مُتَأَجِّرًا	Nadiren geç uyurum.
طَلَّمَا سَاعَدَ أَقْرَبَاءَهُ	Akrabalarına ne kadar çok yardım etti.
رُبَّمَا أُوْرِكَ الْيَوْمَ	Belki bugün seni ziyarete gelirim.

1.4. Mâ ez-Zâide (مَا الزَّائِدَةُ)

Belirtilen hususlara ek olarak ما harfinin zâid olarak da gelebilmesi söz konusudur. Zâid olan ما harfini, bir önceki başlıkta ele alınan mâ el-kâffe'den ayıran husus, zâid olan ما harfinin kendisinden önce gelen âmilin amelini iptal etmemesidir. Başka bir deyişle, zâid olan ما harfi, kendisinden önce gelen âmilin ameline etki etmez.¹² Bununla birlikte mâ el-kâffe bahsinde belirtildiği gibi, "zâid" ifadesinden kastedilen şey, herhangi bir görev veya anlam ifade etmemesi değil; aksine nahvî bir terim olmasıdır. Örnek:

فَلْيَلًا مَا يَدْرُسُ الْكُسُولُ	Tembel kişi, ne kadar az ders çalışır.
كَثِيرًا مَا يَتَصَدَّقُ الْكَرِيمُ	Cömert kişi, ne kadar çok sadaka verir.

1.5. Mâ el-İbhâmiyye (مَا الْإِبْهَامِيَّةُ)

Tanımlanan anlam ve görevlerinin yanı sıra ما harfi, nekira bir isimden sonra nekiralık anlamını pekiştirmek için de kullanılabilir. Böylelikle bu görev ve anlamda kullanılan ما harfi, kendisinden sonra geldiği nekira isme sıfat olur.¹³ Örnekler:

رَأَيْتُ فِي الشَّارِعِ رَجُلًا مَا	Sokakta (herhangi) bir adam gördüm.
سَأَلْتَنِي طَالِبَةٌ مَا	(Herhangi) bir kız öğrenci bana sordu.
سَتَفْهَمُ الْحَقِيقَةَ يَوْمًا مَا	Günün birinde gerçeği anlayacaksın.

1.6. Mâ el-Masdariyye (مَا الْمَصْدَرِيَّةُ)

Arapçada masdarlar ikiye ayrılır. Bu bağlamda, tek bir kelime olarak gelen masdarlar ve birden fazla kelimenin bir araya gelmesiyle meydana gelen masdarlar olarak sınıflandırılabilir. Birden fazla kelimenin bir araya gelmesiyle oluşan masdarlara masdar-ı müevvel denir. Masdar-ı müevvel, masdar harfi ve fiil veya masdar harfi ve cümlenin bir araya gelmesiyle oluşur. Masdar harflerinden biri de ما harfidir.¹⁴

⁹ رُبِّ , harf-i cer olup nekiradan önce gelir ve bir şeye müteallik olmaz. Ayrıca "azlık" anlamı ifade eder.

¹⁰ Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsira* (Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 1429/2008), 3/2059.

¹¹ Râcihi, *et-Tatbiku'n-nahvî*, 207.

¹² Rummânî, *Menâzili'l-hurûf*, 63.

¹³ Galâyîni, *Câmi'u'd-durâsi'l-'Arabiyye*, 3/223.

¹⁴ Mustafa Meral Çörtü, *Sarf-Nahiv Edatlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), 160-167; Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Cümle Kuruluşu ve Tercüme Tekniği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 27-33.

Burada öne çıkan nokta; ما edatı masdar harfi olarak kullanıldığında hem mazi hem muzari fiil ile birlikte gelebilmesidir. Böylece masdar olan ما harfinden sonra gelen cümleye sıla cümlesi denir ve bu sıla cümlesinde âid zamir yoktur.¹⁵ Bunun yanı sıra المَصْدَرَةُ مَا, kendisinden sonraki cümleye “vakit/zaman” anlamı katabilir. Örneğin كَانَ ve benzerlerinden olan مَا دَامَ مَا nâkis fiilindeki ما edatı, zamana delalet ettiği için المَصْدَرَةُ الظَّرْفِيَّةُ (mâ el-masdariyye ez-zarfiyye) olarak isimlendirilmiştir.¹⁶

Örnekler:

عَجَبْتُ مِمَّا تَقُولُ	Söylediğin şeye şaşırdım/yadırgadım.
سَأَجِيبُكَ مَا حَيْبُتُ	Yaşadığım sürece seni seveceğim.
سَأَعْمَلُ الْخَيْرَ مَا دُمْتُ حَيًّا	Yaşadığım sürece iyilik yapacağım.

2. İsim Olarak Kullanılan ما Edatı

Önceki bölümde ما edatının harf olarak kullanımları incelenmiştir. Bu bölüm ise isim olarak kullanımlarını ele almaktadır. Bu bağlamda ما edatının isim olarak dört farklı görev ve anlamda kullanılmakta olduğu vurgulanmaktadır.

2.1. Mâ el-İstifhâmiyye (مَا الْإِسْتِفْهَامِيَّةُ)

Arapçada ikisi harf, yedisi isim olmak üzere dokuz soru edatı bulunmaktadır.¹⁷ Bu edatlardan biri olan ما edatı isim kabul edilmektedir.¹⁸ Bu açıdan bakıldığında ما soru ismi, isimden önce gelebildiği gibi, cümleden önce de gelebilir ve bu cümle, isim cümlesi, fiil cümlesi ve şibih cümle olabilir. Ayrıca ما/Mâ soru ismi, cümledeki yerine göre farklı şekillerde irab olunur:¹⁹Bunlar şu şekilde sınıflandırılabilir:

1. Mübteda: İsim cümlesi, fiil cümlesi ve şibih cümleden önce gelirse.
2. Haber-i mukaddem: İsimden önce gelirse.
3. Mefulün bih: Fiil cümlesinden önce gelirse.

Örnekler:

مَا فِي الْعُرْفَةِ؟ ²⁰	Odadaki şey nedir? / Odada ne var?
مَا هَذَا؟ ²¹	Bu nedir?
مَا سَمِعْتَ الْيَوْمَ؟ ²²	Bugün ne duydun?

Bununla beraber ما soru isminden önce harf-i cer gelirse, ما edatının elifi vucûben hazfedilir.²³

Örnek: نَعْمَ تَتَحَدَّثُ؟ (Neyden bahsediyordun?), اِلَّامَ تَنْظُرُ؟ (Neye bakıyorsun?).

¹⁵ Çörtü, *Sarf-Nahiv Edatlar*, 167.

¹⁶ Râcihî, *et-Tatbiku'n-nahvî*, 142.

¹⁷ Ali el-Cârim - Mustafa Emîn, *en-Nahvu'l-vâdih fi kavâ'idil-luğati'l-'Arabiyye* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye es-Suudiyye, ts.), 1/411-413.

¹⁸ Hüseyin Günday - Şener Şahin, *Arapça Dilbilgisi Nahiv bilgisi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 169.

¹⁹ Râcihî, *et-Tatbiku'n-nahvî*, 73.

²⁰ ما edatı bu cümlede mübteda olarak gelmiştir.

²¹ ما edatı bu cümlede haber-i mukaddem olarak gelmiştir.

²² ما edatı bu cümlede mefulün bih olarak gelmiştir.

²³ Râcihî, *et-Tatbiku'n-nahvî*, 73.

2.2. Mâ et-Ta'ccubiyye (مَا التَّعَجُّبِيَّةُ)

Bilindiği üzere taaccub üslubu, şaşırma ve beğenme gibi duyguları ifade etmede kullanılır. مَا أَفْعَلَهُ ve مَا أَفْعَلُ بِهِ olmak üzere iki kalıbı vardır. مَا أَفْعَلَهُ kalıbındaki مَا edatı, taaccub ismidir.²⁴ Genel görüşe göre مَا, mübteda merfû olup, kendisinden sonra gelen cümle ref mahallinde haberdır.²⁵ Örnekler:

مَا أَجْمَلَ الْجَوَّ!	Ne güzel hava!
مَا أَغْظَمَ الْإِحْسَانَ!	Ne yücedir iyilik!
مَا أَحْسَنَ الصِّدْقَ!	Dürüstlük ne güzel bir şeydir!

2.3. Mâ eş-Şartıyye (مَا الشَّرْطِيَّةُ)

Muzari fiili cezmeden şart isimlerinden biri مَا edatıdır. Bu edat, cümle içindeki konumuna göre farklı şekillerde irab olunmaktadır.²⁶ Bu kapsamda konu iki başlık halinde açıklanabilir:

- **Ref mahallinde** mübteda olarak geldiği durumlar:

1. Kendisinden sonra lazım bir fiil gelirse. Örnek: مَا يَخْدُتُ فِي الشَّرِكَةِ يَعْلَمُهُ الْمُدِيرُ (Müdür, şirkette olan biten her şeyi bilir.)

2. Kendisinden sonra mefulün bihi zikredilmiş müteaddî bir fiil gelirse. Örnek: مَا تَفْعَلُهُ تُجَزُّ عَلَيْهِ (Yaptığın şeyin karşılığını alırsın.)

3. Kendisinden sonra haberi zikredilmiş nâkıs bir fiil gelirse. Örnek: مَا يَكُنْ سَيِّئًا فَاجْتَنِبْهُ (Kötü olan şeyden uzak dur.)

- **Nasb mahallinde** geldiği durumlar:

1. Kendisinden sonra, haberi zikredilmemiş nâkıs bir fiil gelirse. Örnek: مَا تَكُنْ دَرَجَةً مَسْئُولِيَّتِكَ فَأَنْتَ مُحَاسَبٌ [Sorumluluğunun düzeyi ne olursa olsun, sen (yine de) hesap verirsin.]

2. Kendisinden sonra, mefulün bihi zikredilmemiş müteaddî bir fiil gelirse. Örnek: مَا تَقْرَأُ مِنْ كُتُبٍ مُخْتَلَفَةٍ تَزِدُّ مَعْرِفَتَكَ (Farklı kitaplar okudukça bilgin artar.)

2.4. Mâ el-Mevsûle (مَا الْمُوصُولَةُ)

Müşterek ism-i mevsullerden sayılan bir ism-i mevsul olan مَا edatı; genellikle gayr-i âkiller için, nadiren âkiller için kullanılmaktadır.²⁷ Cümle içindeki konumuna göre farklı şekillerde irab olunur.²⁸ Bu durum üç başlık halinde açıklanabilir:

²⁴ Nedîm Hüseyin Da'kûr, *el-Kavâ'idu't-tatbikiyye fi'l-luğati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Muessesetu Bahsûn, 1998), 171.

²⁵ Emre Çavdar, *Arap Dili'nde "Lâm", "Lâ", "Mâ" Edatları ve Kur'ân-ı Kerim'deki Kullanımları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 158; Hasan b. Kasım el-Murâdî, *el-Cenâ ed-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahrüddîn Kabâve - Muhammed Nedîm Fâdil (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992), 337.

²⁶ Çavdar, *Arap Dili'nde "Lâm", "Lâ", "Mâ" Edatları ve Kur'ân-ı Kerim'deki Kullanımları*, 156.

²⁷ Galâyînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*, 1/133.

²⁸ Çavdar, *Arap Dili'nde "Lâm", "Lâ", "Mâ" Edatları ve Kur'ân-ı Kerim'deki Kullanımları*, 150-151.

1- Ref mahallinde geldiği durumlar:

- a. Mübteda. Örnek: مَا سَمِعْتَهُ صَاحِحٌ (Duyduğun şey doğrudur).
 b. Haber. Örnek: هَذَا مَا أَقْصَدُهُ (Kastettiğim şey budur).
 c. Fâil. Örnek: سَيَظْهَرُ مَا تُخْفِيهِ يَوْمًا مِنَ الْأَيَّامِ (Gizlediğin şey, bir gün ortaya çıkacak).
 d. Nâib-i fâil. Örnek: سَيُفْهَمُ غَدًا مَا لَمْ يُفْهَمِ الْيَوْمَ (Bugün anlaşılmayan, yarın anlaşılacak).

2- Nasb mahallinde geldiği durum:

- a. Mefulün bih. Örnek: اشْتَرَيْتُ مَا أَعْجَبَنِي (Hoşuma giden şeyi satın aldım).

3- Cer mahallinde geldiği durumlar:

- a. Muzafun ileyh. Örnek: قُلْتُ لَكَ كُلَّ مَا أَعْرِفُهُ (Bildiğim her şeyi sana söyledim).
 b. Harf-i cerden sonra. Örnek: سَتَحْصُلُ عَلَيَّ مَا تُرِيدُهُ (İsteddiğini elde edeceksin).

3. Amme Cüzünde Geçen ما Edatının Çeşitleri

Konu çerçevesinde yapılan araştırmada ما edatının, “Amme” cüzünde farklı anlamları ve farklı irab görevlerini ifa etmek üzere 70 defa zikredildiği tespit edilmiştir. Buna ek olarak, Amme cüzünde geçen bazı ما edatlarının irabı konusunda, nahiv ve irab âlimlerinin ittifak ettikleri görüşle de bu konuda ise farklı görüşlerin söz konusu olduğu dikkat çekmektedir. Farklı görüşlerin çoğunda ise, ما edatının birçok şekilde irab olunabileceği ihtimalinin zikredildiği görülmektedir. Bu kapsamda öne çıkan bir nokta, araştırmanın birinci bölümünde yer alan ما edatı türlerinden olan mâ eş-şartiyye ve mâ el-ibhâmiyye'nin amme cüzünde yer almadığı tespit edilmiştir.

Çalışma çerçevesinde elde edilen bilgilere dayanarak Amme cüzünde yer alan ما edatının zikredildiği durumlar şöyle sıralanabilir:

3.1. Tek Bir Anlama Delalet Eden ما Edatları

Bu bölümde yer alan ve “tek bir şekilde irab olunan ما edatlarından” kastedilen, irabı ve delaleti konusunda ihtilaf bulunmayan ما edatı türleridir.

3.1.1. Mâ en-Nâfiye (مَا النَّافِيَةُ)

Mâ en-nâfiye, Amme cüzünde dokuz defa geçmektedir ve irabı konusunda nahiv âlimleri arasında ittifak söz konusudur:²⁹

	Örnek	Sûre	Âyet	Türkçe Meâlî
1.	وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَيَّجَنِي	Abese	7	(İstemiyorsa) onun arınmamasından sana nel

²⁹ Ebül-Bekâ Abdullâh b. el-Hüseyn el-Ukberî, *et-Tibyân fi ir-râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Mektebetü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 2/1266-1297; Muhyiddîn Dervîş, *İr-râbu'l-Kur'ân ve beyânuh* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1994), 10/350-542; Kasım Humeydân Da'âs, *İr-râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dimeşk: Dâru'l-Munîr, 2004), 3/414-460; Ahmed b. Muhammed Harrât, *el-Muctebâ min muşkili ir-râbi'l-Kur'ân* (Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 2005), 4/1407-1472.

2.	وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ	Tekvîr	29	Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.
3.	وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ	Mutaffifîn	12	Onu, ancak her azgın, günahkâr kimse inkâr eder.
4.	وَمَا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَافِظِينَ	Mutaffifîn	33	Hâlbuki onlar, mü'minlerin başına bekçi olarak gönderilmemişlerdi.
	وَمَا تَقْمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ	Burûc	8	Onlar mü'minlere ancak; Allah'a iman ettikleri için kızyorlardı.
5.	وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى	Leyl	19	O, hiç kimseye karşılık bekleyerek iyilik yapmaz.
6.	مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ	Duhâ	3	Rabbini seni terk etmedi.
7.	وَمَا قَلَى	Duhâ	3	Sana darılmadı da.
8.	مَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ	Beyyine	4	Kendilerine kitap verilenler, ancak kendilerine o apaçık delil geldikten sonra ayrılığa düştüler.
9.	وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ	Beyyine	5	Hâlbuki onlara, ancak Allah'a kulluk etmeleri emredilmişti.

3.1.2. (مَا الْعَامِلَةُ عَمَلٌ لَيْسَ) Gibi Amel Eden لَيْسَ

لَيْسَ gibi amel eden ما, Amme cüzünde beş defa geçmektedir.³⁰

Örnek	Sûre	Âyet	Türkçe Meâli
1. وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ	Tekvîr	22	Sizin arkadaşınız (Muhammed) bir deli değildir.
2. وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ	Tekvîr	24	O, gayb hakkında cimri değildir.
3. وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ	Tekvîr	25	Kur'an, kovulmuş şeytanın sözü değildir.
4. وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ	İnfitâr	16	Onlar oradan kaybolup kurtulacak da değildir.
5. وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ	Târık	14	O, boş bir söz değildir.

³⁰ Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânuh*, 10/396-443; Da'âs, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/423-438; Harrât, *el-Muctebâ min muşkilî i'râbi'l-Kur'ân*, 4/1424-1442.

3.1.3. Mâ el-Kâffe (مَا الْكَافَّةُ)

Mâ el-kâffe, Amme cüzünde üç defa geçmektedir. Bulunduğu üç yerde de ismini nasb, haberini ref yapan inne (إِنَّ)'den sonra gelmiştir.³¹

No	Örnek	Sûre	Âyet	Türkçe Meâli
1.	فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ	Naziât	13	Hâlbuki o, bir haykırıştan (sûr'un üfürülmesinden) ibarettir.
2.	إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَّنْ يَخْشَاهَا	Naziât	45	Sen, ancak ondan korkanları uyarıcısın.
3.	فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ	Gâşiye	21	Artık sen öğüt ver! Sen ancak bir öğüt vericisin.

3.1.4. Mâ el-Mevsûle (مَا الْمُوصُولَةُ)

Mâ el-mevsûle, Amme cüzünde on üç farklı yerde zikredilmiştir. Geçtiği bazı yerlerde mahallen mansûb olarak mefulün bih şeklinde, bazı yerlerde ise mahallen merfû olarak fail şeklinde gelmiştir.³²

	Örnek	Sûre	Âyet	Türkçe Meâli
1.	رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا	Nebe	37	Göklerin ve yerin ve ikisi arasındakilerin rabbinden...
2.	يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاؤُهُ	Nebe	40	Kişinin önceden elleriyle yaptıklarına bakacağı günde...
3.	كَلَّا لَمَا يَفْضِ مَا أَمَرُهُ	Abese	23	Hayır hayır o, Allah'ın kendisine emrettiğini yerine getirmedir.
4.	عَلِمْتَ نَفْسٌ مَا أَحْضَرْتَ	Tekvîr	14	Herkes önceden hazırlayıp getirdiği şeyleri bilecektir.
5.	عَلِمْتَ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ	İnfitâr	5	Herkes yaptığı ve yapmadığı şeyleri bilecek.
6.	يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ	İnfitâr	12	Onlar yapmakta olduklarınızı bilirler.
7.	هَلْ تُؤْبِ كُفَّارًا مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ	Mutaffifin	36	Nasıl, kâfirler yapmakta olduklarının karşılığını buldular mı?
8.	وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ	İnşikâk	4	İçindekileri atıp boşaldığı zaman.
9.	إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ	A'lâ	7	Ancak Allah'ın dilediği başka.
10.	إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى	A'lâ	7	Şüphesiz O, açık olanı da bilir, gizliyi de.
11.	أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ رُوحٌ فِي الْقُبُورِ	Âdiyât	9	Acaba o bilmiyor mu ki, kabirlerde bulunanlar çıkarıldığı zaman.
12.	وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ	Âdiyât	10	Ve kalplerdeki ortaya konulduğu (zaman).
13.	عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ	Alak	5	(O) insana bilmediğini öğretendir.

3.1.5. Mâ el-İstifhâmiyye (مَا الْإِسْتِفْهَامِيَّةُ)

Mâ el-istifhâmiyye, Amme cüzünde on yedi farklı yerde zikredilmiştir. Geçtiği yerlerdeki irabı konusunda bir ihtilafın söz konusu olduğuna rastlanılmamıştır.³³

³¹ Derviş, *İrâbu'l-Kur'ân ve beyânuh*, 10/364-460; Da'âs, *İrâbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/414-442.

³² Derviş, *İrâbu'l-Kur'ân ve beyânuh*, 10/358-529; Da'âs, *İrâbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/416-457; Harrât, *el-Muctebâ min muşkili i'râbi'l-Kur'ân*, 4/1410-1468.

No	Örnek	Sûre	Âyet	Türkçe Meâli
1.	عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ³⁴	Nebe	1	Birbirlerine neyi soruyorlar?
2.	وَمَا يُدْرِكُ لَعَلَّهُ يَٰرَبِّي	Abese	3	Ne biliyorsun, belki arınacaktı?
3.	وَمَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الَّذِينَ	İnfitâr	17	Hesap ve ceza gününün ne olduğunu sen ne bileceksin?
4.	ثُمَّ مَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الَّذِينَ	İnfitâr	18	Evet, hesap ve ceza gününün ne olduğunu sen ne bileceksin?
5.	وَمَا أَذْرَاكَ مَا سَجِّئِينَ	Mutaffifîn	8	Siccîn'in ne olduğunu sen ne bileceksin.
6.	وَمَا أَذْرَاكَ مَا عَلِيُونَ	Mutaffifîn	19	İllyiûn'un ne olduğunu sen ne bileceksin
7.	وَمَا أَذْرَاكَ	Târık	2	Ne olduğunu sen ne bileceksin?
8.	مَا الطَّارِقُ	Târık	2	Târıkın ne olduğunu (sen ne bileceksin).
9.	فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ	İnşikâk	20	Böyleyken onlara ne oluyor da iman etmiyorlar?
10.	وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ	Beled	12	Sarp yokuşun ne olduğunu sen ne bileceksin?
11.	فَمَا يَكْذِبُكَ بَعْدُ بِالَّذِينَ ³⁵	Tîn	7	(Ey insan!) Böyle iken, hangi şey sana hesap ve cezayı yalanlatıyor?
12.	وَمَا أَذْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ	Kadir	2	Kadir gecesinin ne olduğunu sen ne bileceksin!
13.	وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا	Zilzâl	3	İnsan, "Ona ne oluyor?" dedi(ği zaman).
14.	مَا الْقَارِعَةُ	Kâria	2	Nedir o yürekleri hoplatan büyük felaket?
15.	وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ	Kâria	3	Yürekleri hoplatan büyük felaketin ne olduğunu sen ne bileceksin?
16.	وَمَا أَذْرَاكَ مَا هَيْبَةُ	Kâria	10	Sen Hâviye'nin ne olduğunu ne bileceksin?
17.	وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ	Hümeze	5	Hutame'nin ne olduğunu sen ne bileceksin?

3.1.6. Mâ el-Masdariyye (مَا الْمَصْدَرِيَّةُ)

Bu çeşit bir kullanım, amme cüzünde birçok yerde gözlenmiştir, fakat bu konuda görüşlerin yer aldığı irab kitapları arasında ihtilaf söz konusudur. Bu bağlamda ما edatının masdar harfi olduğu konusunda üzerinde ittifak edilen ayet ise Beyyine suresinin 4. Ayetidir:³⁶ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ "Kendilerine o apaçık delil geldikten sonra."³⁷

³³ Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânüh*, 10/350-579; Da'âs, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/414-468; Harrât, *el-Muctebâ min muşkili i'râbi'l-Kur'ân*, 4/1407-1482.

³⁴ عَمَّ harf-i ceri ile ما istifhâm harfinin terkiibinden meydana gelmiştir. ما edatındaki elif harfi, harf-i cerden dolayı hazfedilmiştir. Geniş bilgi için bk. Ebû Yûsuf Müntecebüddîn el-Hemedânî, *el-Ferîd fî i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Muhammed Nizâmuddîn el-Fetîh (Medine: Dâru'z-Zamân, 2006), 6/319; Da'âs, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/414.

³⁵ Bu ayetteki ما edatının irabı ile ilgili el-Ferrâ'nın diğer âlimlerden farklı bir görüşü vardır. Ferrâ, bu ayetteki ما edatının مِنْ anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Bk. Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Kahire: Dâru'l-Misriyye, ts.), 3/277.

³⁶ Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânüh*, 10/543; Da'âs, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/460; Harrât, *el-Muctebâ min muşkili i'râbi'l-Kur'ân*, 4/1472.

³⁷ el-Beyyine 98/4.

3.1.7. Mâ et- Ta'ccubiyye (مَا التَّعَجُّبِيَّةُ)

Mâ et-ta'ccubiyye, Amme cüzünde sadece bir defa zikredilmiştir ve مَا أَفْعَلُهُ vezninde gelmiştir:³⁸

فَقَتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ “Kahrolası (inkârcı) insan! Ne nankördür o!”³⁹.

3.1.8. Mâ ez-Zâide (مَا الزَّائِدَةُ)

Mâ ez-zâide, Amme cüzünde iki yerde zikredilmiştir.⁴⁰

فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ “İnsan ise; Rabbi onu denediğinde.”⁴¹

وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ “Ama onu deneyip rızkını daraltınca.”⁴²

3.2. Birden Fazla Anlama Delalet Edebilen مَا Edatları

Bu bölümde, farklı delâletleri söz konusu olan ve irab kitaplarında farklı şekillerde irab olunan مَا edatları ele alınmıştır.

3.2.1. Mâ el-İstifhâmiyye (مَا الْإِسْتِفْهَامِيَّةُ) ve Mâ en-Nâfiye (مَا النَّافِيَّةُ)

مَا edatı, Amme cüzünde iki farklı şekilde geçmektedir. Bu kullanımlarda istifhâmiyye ve nâfiye olmak üzere iki farklı delalet mümkün olmaktadır: Bunlardan birincisi şöyledir:

وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى “Cehenneme yuvarlandığı zaman malı mı ona fayda verecek?” / “Cehenneme yuvarlandığı zaman, malı ona fayda vermez.”⁴³ Bu ayette geçen مَا edatının iki farklı irab ve delaleti söz konusu olabilir. İlki, mâ el-istifhâmiyye anlamında olmasıdır ki bu durumda istifhâm, inkâr anlamına delalet etmiş olur. Zira Arapçada soru edatları bazen aslî anlamından çıkıp farklı anlamlarda kullanılabilir. Bunlardan biri de inkâr anlamıdır.⁴⁴ Örneğin مَعَ اللَّهِ “Allah ile birlikte başka ilâh mı var?”⁴⁵ ayetinde istifhâm, inkâr anlamında kullanılmıştır. İkincisi ise bu ayetteki مَا edatının nefy anlamında olmasıdır.⁴⁶ Anlam bakımından iki delalet arasında büyük bir fark söz konusu değildir ve âlimlere göre her iki anlam da caizdir.⁴⁷

Benzer şekilde ikinci ayet de şudur:

مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ “Ona ne malı fayda verdi ne de kazandığı.”⁴⁸ Bu ayette geçen مَا edatı için, istifhâmiyye ve nâfiye delaletlerinin her ikisi de mümkündür. İs-

³⁸ Hemedânî, *el-Ferîd fi i'râbil'-Kur'âni'l-mecîd*, 6/344.

³⁹ Abese 80/17.

⁴⁰ Mahmûd Abdurrahîm es-Sâfi, *el-Cedvel fi i'râbil'-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'r-Raşîd, 1418/1997), 30/324; Harrât, *el-Muctebâ min muşkili i'râbil'-Kur'ân*, 4/1451; Da'âs, *i'râbu'l'-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/445.

⁴¹ el-Fecr 89/15.

⁴² el-Fecr 89/16.

⁴³ el-Leyl 92/11.

⁴⁴ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bed'*, 83.

⁴⁵ en-Neml 27/60.

⁴⁶ Da'âs, *i'râbu'l'-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/452.

⁴⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *Muşkilu i'râbil'-Kur'ân*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1405/1985), 2/822.

⁴⁸ Tebbet 111/2.

tifhâmiyye delaletinde “malı ona ne kazandırdı?” anlamı; nâfiye delaletinde ise “malı ona bir şey kazandırmadı, ona fayda sağlamadı” anlamı⁴⁹ geçerli olur. Her iki anlam da birbirine yakın olup, müfessirler ve dilciler tarafından makbul karşılanmıştır.

3.2.2. Mâ el-İstifhâmiyye (مَا الْإِسْتِفْهَامِيَّةُ) ve Mâ et-Ta'ccubiyye (مَا التَّعْجُوبِيَّةُ)

مَا edatı, Amme cüzünde istifhâmiyye ve ta'ccubiyye delaletlerinin her ikisinin de mümkün olduğu şekilde sadece bir yerde geçmektedir.

مَا edatı için istifhâmiyye ta'ccubiyye delaletlerinden her ikisi de mümkündür.⁵¹ İstifhâm delaletinde, مَا edatı bu ayette “seni Rabbine karşı aldatan şey nedir?” anlamına gelmektedir. Burada istifhâm; istichâl (değer vermemek, önemsememek) ve tevbih (azarlama, ayıplama) anlamlarına delalet etmektedir. Bu ayetteki مَا غَرَّكَ مَا ifadesi, bazı kıraatlara göre مَا أَغْرَكَ مَا şeklinde okunmuştur. Bu durumda, مَا edatının, ta'ccub anlamına delalet etmesi mümkündür. Anlam ise “Rabbine karşı ne kadar da aldandın” şeklinde olur.⁵² Her iki anlam da delalet bakımından birbirine yakındır. Çünkü ta'ccub, bir tür istifham anlamı içermektedir.

3.2.3. Mâ el-Mevsûle (مَا الْمُوصُولَةُ) ve Mâ eş-Şartiyye (مَا الشَّرْطِيَّةُ)

مَا edatı, Amme cüzünde mevsûl ve şart delaletlerinin her ikisinin de mümkün olduğu şekilde sadece bir yerde geçmektedir. “Dilediği biçimde seni oluşturdu”⁵³

مَا edatının bu ayette, ism-i mevsûl ve şart edatı anlamına delalet etmesi mümkündür. Her iki delaletin bağlamı ise farklı olur. İsm-i mevsûl anlamına delalet etmesi durumunda, biçimin şekliyle oluşturma anlamlarını birbirine bağlar. Bu durumda anlam “hangi biçimde seni oluşturdu?” şeklinde olur. Şart anlamına delalet etmesi durumunda ise كَيْفَ ifadesi şartın cevabı olur.⁵⁴ Delalet bağlamı değişse de her iki anlam, insanın Cenab-ı Allah tarafından ne şekilde oluşturulduğu meselesine değinmektedir.

3.2.4. Mâ el-Mevsûle (مَا الْمُوصُولَةُ) ve Mâ el-Masdariyye (مَا الْمَصْدَرِيَّةُ)

مَا edatı, Amme cüzünde hem mevsûl hem de masdar delaletlerinin her ikisinin de mümkün olduğu şekilde on beş yerde geçmektedir. Mevsûl ve masdar anlamlarının birbirine yakın olmasından dolayı, tefsir ve i'râb kitaplarında her iki delalet arasında anlam farkının olmadığı görülmektedir. Bu kapsamda مَا edatının mevsûl ve masdar

⁴⁹ İsmail b. Muhammed b. Ali et-Talîhî Ebu'l-Kasım el-İsbahânî, *İ'râbu'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1995), 560; Hemedânî, *el-Ferîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, 6/482.

⁵⁰ el-İnfîtâr 82/6.

⁵¹ Hemedânî, *el-Ferîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, 6/354-355; Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 4/716; Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânuh*, 10/402.

⁵² Hemedânî, *el-Ferîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, 6/354-355.

⁵³ el-İnfîtâr 82/8.

⁵⁴ Hemedânî, *el-Ferîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, 6/355.

delaletlerinin mümkün olduğu ayetler, anlamları ile birlikte özetle şu şekilde arz edilebilir:

1. كَلَّا بَلْ زَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ “Hayır hayır! Doğrusu onların kazanmakta olduklarını kalplerini paslandırmıştır.”⁵⁵

2. وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ “Geceye ve içinde topladıklarına (yemin ederim).”⁵⁶

3. وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ “Mü'minlere yaptıklarını seyrediyorlardı.”⁵⁷

4. وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ “Babaya ve ondan meydana gelen çocuğa (yemin olsun)”⁵⁸

5. يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَى “O gün insan yaptıklarını hatırlar.”⁵⁹

6. وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا “Göğe ve onu bina edene andolsun”⁶⁰

7. وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا “Yere ve onu yayıp döşeyene andolsun”⁶¹

8. وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا “Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirene andolsun”⁶²

9. وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى “Erkeği ve dişi yaratana andolsun”⁶³

10. لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ “Ben sizin kulluk ettiklerinize kulluk etmem”⁶⁴

11. وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ “Siz de benim kulluk ettiğime kulluk edecek değilsiniz”⁶⁵

12. وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ “Ben sizin kulluk ettiklerinize kulluk edecek değilim”⁶⁶

13. وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ “Siz de benim kulluk ettiğime kulluk edecek değilsiniz”⁶⁷

14. مَا آغَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ “Ona ne malı fayda verdi ne de kazandığı.”⁶⁸ Bu ayette مَا edatının masdariyye ve mevsûle olmak üzere iki şekilde irab ve delaleti mümkündür ve her iki durumda da anlam aynıdır.⁶⁹

15. مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ “Yarattığı şeylerin kötülüğünden...”⁷⁰

Tüm bunların yanı sıra öne çıkan bir diğer husus; mâ el-masdariyye ile mâ el-mevsûle arasındaki farktır. Mâ el-mevsûle genellikle gayr-i âkiler için kullanılan bir mevsûl ismidir. Mâ el-masdariyye ise kendisinden sonra gelen fiil ile birlikte masdar anlamı kazanan bir harftir. Gerek mevsûl harflerinden sonra gerekse de masdar harflerinden sonra bir sıra cümlesi bulunur. Mevsûl harflerinden sonra gelen sıra

⁵⁵ el-Mutaffifin 83/14.

⁵⁶ el-İnşikâk 84/17.

⁵⁷ el-Burûc 85/7.

⁵⁸ el-Beled 90/3.

⁵⁹ en-Nâzi'ât 79/35.

⁶⁰ eş-Şems 91/5.

⁶¹ eş-Şems 91/6.

⁶² eş-Şems 91/7.

⁶³ el-Leyl 92/3.

⁶⁴ el-Kâfirûn 109/2.

⁶⁵ el-Kâfirûn 109/3.

⁶⁶ el-Kâfirûn 109/4.

⁶⁷ el-Kâfirûn 109/5.

⁶⁸ Tebbet 111/3.

⁶⁹ Zemaşşeri, el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil, 4/820; Kaysî, Muşkilu i'râbi'l-Kurân, 2/851.

⁷⁰ el-Felak 113/2.

cümlelerinin isim cümlesi veya fiil cümlesi olma durumunda, sıla cümlesinde ism-i mevsûle dönen ister açık ister gizli bir âid zamir bulunurken,⁷¹ masdar harflerinden sonra gelen sıla cümlelerinde âid zamir bulunmaz.⁷²

ما edatının masdar harfi mi yoksa mevsûl ismi mi olduğunu ayırt etmenin en kolay yolu şudur:

ما edatının yerine الَّذِي ism-i mevsûlü getirilebiliyorsa, ما edatı ism-i mevsûldür. Örneğin مَا سَمِعْتُهُ أَخَافِي (duyduğum şey beni korkuttu) cümlesinde ما edatının yerine الَّذِي ism-i mevsûlü getirilebilir (الَّذِي سَمِعْتُهُ أَخَافِي).

Diğer taraftan ما edatı ve kendisinden sonraki fiil yerine masdar getirilebiliyorsa, ما edatı masdar harfidir. Örneğin عَجِبْتُ مِمَّا تَقُولُ (Söylediğini yadırgadım/söylediğin şeye şaşırdım) cümlesinde مَا تَقُولُ ifadesi yerine masdar olan قَوْلُ kelimesi getirilebilir (عَجِبْتُ مِنْ قَوْلِكَ).

Bunlara ilaveten bazen ما edatı hem ism-i mevsûl hem de masdar harfi olarak yorumlanabilir. Örneğin مَا قُلْتُ أَعْجَبَنِي (söylediğin şey/söylemen hoşuma gitti) cümlesinde ما edatının yerine hem الَّذِي getirilebilir (أَعْجَبَنِي الَّذِي قُلْتُهُ) hem de ما edatı ve kendisinden sonraki fiil yerine masdar getirilebilir (أَعْجَبَنِي قَوْلِكَ). Fakat مَا قُلْتُهُ (söylediğin şey hoşuma gitti) cümlesindeki ما edatı, sıla cümlesindeki âid zamirden dolayı sadece ism-i mevsûl olabilir.

Sonuç

Bu çalışmada, Arapça Dilbilgisi kitapları ve Kur'ân-ı Kerîm'den yararlanılarak konu kapsamında bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Bu araştırmaların sonucunda ulaşılan sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

1) Arapçada ما edatının -kelime türü bakımından- isim ve harf olmak üzere iki çeşidi vardır. Bu çerçevede; isim ve harf olan ما edatının, delalet ettiği anlam yönünden ise on farklı türü vardır. Bu türler şunlardır: Mâ en-nâfiye, “leyse” gibi amel eden mâ, mâ el-kâffe, mâ ez-zâide, mâ el-ibhâmiyye, mâ el-masdariyye, mâ el-istifhâmiyye, mâ et-ta'accubiyye, mâ eş-şartiyye ve mâ el-mevsûle. Burada öne çıkan bir husus; her bir ما türünün cümle içindeki konumuna göre farklı irabı ve anlamının olduğudur.

2) Delalet ettiği anlam bakımından on farklı türü bulunan ما edatının altı çeşidi “harf” sınıfına dört türü de “isim” sınıfına dâhil olmaktadır.

3) Harf sınıfına dâhil olan ما edatı türleri şunlardır: Mâ en-nâfiye, leyse gibi amel eden mâ, mâ el-kâffe, mâ ez-zâide, mâ el-ibhâmiyye ve mâ el-masdariyye.

4) İsim sınıfına dâhil olan ما edatı türleri ise şunlardır: Mâ el-istifhâmiyye, mâ et-ta'accubiyye, mâ eş-şartiyye ve mâ el-mevsûle.

⁷¹ Günday - Şahin, Arapça Dilbilgisi Nahiv bilgisi, 195.

⁷² Çörtü, Sarf-Nahiv Edatlar, 231.

5) ل edatı, Amme cüzünde farklı şekillerde ve anlamlarda olmak üzere 70 kez zikredilmiştir. Amme cüzünde geçen ل edatlarıyla ilgili olarak; bazılarının irabı ile ilgili ittifak, bazılarının irabı ile ilgili ise ihtilaf söz konusudur. Bu bağlamda âlimlerin irabı konusunda üzerinde ittifak ettikleri ل edatının sayısı elli bir; üzerinde ihtilaf ettikleri ل edatının sayısı ise on dokuzdur.

6) Gerek isim sınıfına gerekse harf sınıfına giren ل edatının -ikisi hâriç bütün türlerinin- Amme cüzünde geçtiği görülmektedir. Bununla birlikte mâ eş-şartiyye ve mâ el-ibhâmiyye'nin Amme cüzünde zikri geçmemektedir.

7) Amme cüzünde en fazla zikri geçen ve irabı konusunda en fazla ittifak bulunan ل edatı türü, mâ el-istifhâmiyye'dir. Öyle ki on yedi defa zikredilmiştir.

8) Amme cüzünde iki farklı şekilde irab/delalet olunması mümkün olan ل edatı türleri ise, mâ el-masdariyye ve mâ el-mevsûle'dir. Her iki şekilde de delalet olunması mümkün olan yer sayısı on beştir.

Sonuç olarak ل edatının on farklı türünün bulunması, dil açısından zenginliktir. Bu zenginliğin Kur'ân-ı Kerîm'de eşsiz bir şekilde bulunduğunu belirtmek mümkündür.

Kaynakça

- Cârim, Ali - Emîn, Mustafa. *en-Nahvu'l-vâdih fi kavâ'idil-luğati'l-'Arabiyye*. Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye es-Suudiyye, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Çavdar, Emre. *Arap Dili'nde "Lâm", "Lâ", "Mâ" Edatları ve Kur'ân-ı Kerim'deki Kullanımları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Cümle Kuruluşu ve Tercüme Tekniği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2012.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Sarf-Nahiv Edatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2008.
- Da'âs, Kasım Humeydân. *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dimeşk: Dâru'l-Munîr, 2004.
- Da'kûr, Nedîm Hüseyin. *el-Kavâ'idu't-tatbikiyye fi'l-luğati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Muessesetu Bahsûn, 1998.
- Dervîş, Muhyiddîn. *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânüh*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 4. Basım, 1994.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyya Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Kahire: Dâru'l-Misriyye, ts.
- Günday, Hüseyin - Şahin, Şener. *Arapça Dilbilgisi Nahiv bilgisi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Galâyînî, Mustafâ b. Muhammed Selîm. *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 28. Basım, 1414/1993.
- Hacibekiroğlu, Abdullah. *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Harrât, Ahmed b. Muhammed. *el-Muctebâ min muşkili i'râbi'l-Kur'ân*. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 2005.

- Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yusuf es-Sumeylî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1434/2013.
- Hemedânî, Ebû Yûsuf Müntecebüddîn. *el-Ferîd fi 'râbi'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Muhammed Nizâmuddîn el-Fetîh. Medine: Dâru'z-Zamân, 2006.
- İbnu'l-Hâcib, Cemâluddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yunus. *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-nahv*. thk. Salih Abdulazîm eş-Şâir. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1. Basım, 2010.
- İsbahânî, İsmail b. Muhammed b. Ali et-Talîhî Ebu'l-Kasım. *İ'râbu'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1995.
- Karslı, İlyas. *Yeni Sözlük : Arapça-Türkçe*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2013.
- Kaysî, Mekkî b. Ebî Tâlib. *Muşkilu 'râbi'l-Kur'ân*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2. Basım, 1405/1985.
- Meylânî, Muhammed b. Abdurrahim. *Şerhu'l-muğnî*. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2012.
- Murâdî, Hasan b. Kasım. *el-Cenâ ed-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahrüddîn Kabâve - Muhammed Nedîm Fâdil. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1413/1992.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1429/2008.
- Râcihî, Abduh. *et-Tatbîku'n-nahvî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2. Basım, 1431/2010.
- Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî. *Menâzili'l-hurûf*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Basım, 2005.
- Sâfi, Mahmûd Abdurrahîm. *el-Cedvel fi 'râbil'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'r-Raşîd, 1418/1997.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullâh b. el-Huseyn. *et-Tibyân fi 'râbi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire: Mektebetü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.

Modern Dünyada Kültürel Bir İnşa Olarak Noel

Hicret Kiraz Toprak

Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (ROR ID: 025y36b60)

İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Department of
Sociology of Religion

Ankara/Turkey

hicret.toprak@asbu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4821-8768

Christmas as a Cultural Construct in the Modern World

Abstract

As the products of diligent human effort in understanding his own existence and the universe myths have come to be regarded as part of an archaic world in the modern age. In spite of the foresight that the 'enchanted' conception of the world would gradually disappear during the process of secularization, religious beliefs and mythological concepts have sustained themselves in the modern world with renewed forms and functions. In this context, the most common rituals of the Western Christian world are Christmas and the cults rebuilt around it.

The main focus of this study is the reconstruction of Christmas as a part of the capitalist culture industry, which continues to exist with all its vitality in the modern world, where sanctity is attributed only to the production of reason-based methodical knowledge, and all categories outside the rational field are at most reduced to the category of fiction or superstition. Indeed, the secular imagination of the modern age and the religious and 'archaic' origins of Christmas reflect a remarkable contradiction at first glance.

The historical origins of Christmas as the common cultural heritage of the Christian West is based on pagan beliefs of Ancient Rome and Iran along with Christian syncretism. The mysterious religions of the East had greatly penetrated the beliefs of the public sphere when Christianity began to spread in the vast geography under the domination of the Roman Empire. During this process, the dominant cults and sacred figures of pagan traditions, which had spread over a wide period of time and space, are the products of a multicultural syncretism, continued living on by infiltrating Christianity with their strong symbolism. Mithraism, which has been included in the Christian tradition by the Church fathers from the beginning of the 4th century, is one of them. The transitions between Christianity and the pagan traditions of Mithraism gain clearance first and foremost December 25th, identified by the birthday of Jesus, in the example of Christmas.

However, the secular form of Christmas that brings together the sacred and profane elements peculiar to needs of the modern age, which in the modern age is almost reinvented in accor-

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

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 (**Hicret Kiraz Toprak**).

Geliş/Received: 25 Haziran/June 2021 | **Kabul/Accepted:** 18 Eylül/September 2021 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2021

Atıf/Cite as: Hicret Kiraz Toprak, Modern Dünyada Kültürel Bir İnşa Olarak Noel = Christmas as a Cultural Construct in the Modern World", *Eskiyei 44* (Eylül/September 2021), 663-678. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.957345>

CC BY-NC 4.0 | *This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License*

dance with the needs of capitalist society in which cultural production has turned into an “industry”, can only be understood in the instrumental functionality it has gained in the context of the culture industry. The foresight that man and society can be reconstructed within the framework of the rising values of the Enlightenment has made cultural production one of the industries in the commodity production sector in the modern age. A typical example of this is the popular Christmas literature developed from the 19th century, combining sacred elements and profane values.

The global-based spread of Christmas today is closely related to the ‘consumption culture’ that the capitalist system has created as a new and unique communalization style. So much so that the representation and images produced by the consumption industry of Christmas have gained a global character, especially the figure of Santa Claus, which has become the global icon of huge shopping centers during Christmas week. After all, Christmas today stands out as a cultural construction of the modern world and one of the most widespread examples of the global commercial diffusion of capitalism.

Keywords

Sociology of Religion, Modernity, Christmas, Myth, Cultural Construction, Fakelore

Modern Dünyada Kültürel Bir İnşa Olarak Noel

Öz

Tarihin en eski çağlarında insanın kendi varlığını ve evreni anlama çabasının ürünü olarak ortaya çıkan mitler, modern dönemde arkaik bir dünyanın parçası olarak ele alınmıştır. Dünyanın “büyülü” evreninin sekülerleşme etaplarında aşamalı olarak ortadan kalkacağı öngörüsüne rağmen dinsel inançlar ve çeşitli mitolojik tasavvurlar, modern dünyada da yeni form ve işlevlerle varlığını sürdürmüştür. Bu kapsamda Hristiyan Batı dünyasının en yaygın ritüellerinin başında Noel ve onun etrafında yeniden inşa edilen kültler gelmektedir.

Kutsallığın yalnızca akıl temelli metodik bilgi üretimine atfedildiği, rasyonel alanın dışında kalan bütün kategorilerin ise olsa olsa birer kurmaca yahut batıl inanç kategorisine indirgenmediği modern dünyada bütün canlılığıyla varlığını sürdüren Noel’in, kapitalist kültür endüstrisinin bir parçası olarak yeniden inşası bu çalışmanın ana problemidir. Gerçekten de modern çağın seküler tahayyülü ile Noel’in dinsel ve “arkaik” kökenleri ilk bakışta kayda değer bir ilişkiyi yansıtmaktadır.

Hristiyan Batı dünyasının ortak kültürel mirasına yaslanan Noel’in tarihsel kökenleri antik Roma ve İran pagan inançlarıyla Hristiyanlığın senkretizmine dayanmaktadır. Doğu’nun gizem/sır dinleri, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğunun hakimiyeti altındaki geniş coğrafyada yayılmaya başladığı sırada, halk katındaki inançlara büyük oranda nüfuz etmiş bulunuyordu. Geniş bir zamana ve mekâna yayılan ve çok kültürlü bir senkretizmin ürünü olan pagan geleneklerin baskın kültleri ve kutsal figürleri, bu süreçte güçlü sembolizmleri sayesinde Hristiyanlığın içine sızarak yaşamaya devam etmiştir. 4. yüzyılın başlarından itibaren Kilise babaları tarafından Hristiyan geleneğine dahil edilen Mithraizm, bunların başında gelmektedir. Başta İsa’nın doğum günü ile özdeşleşen 25 Aralık günü başta olmak üzere Hristiyanlık ile Mithraizm’in pagan gelenekleri arasındaki geçişler Noel örneğinde açıklık kazanmaktadır.

Ne var ki modern çağda kültürel üretimin bir “endüstri”ye dönüştüğü kapitalist toplumun ihtiyaçlarına uygun olarak adeta yeniden icat edilen Noel’in, modern çağa özgü kutsal ve profan öğeleri bir araya getiren seküler formu, kültür endüstrisi bağlamında kazandığı araçsal işlevsellik içinde ancak anlaşılabilir. İnsanın ve toplumun Aydınlanma’nın yükselen değerleri çerçevesinde yeni baştan kurgulanabileceği öngörüsü, modern çağda kültürel üretimi meta üretimi sektöründeki endüstrilerden birisi haline getirmiştir. 19. yüzyıldan itibaren geliştirilen

ve kutsal öğelerle profan değerleri mezceden popüler Noel edebiyatı, bunun tipik bir örneğidir.

Noel'in günümüzdeki küresel bazlı yayılımı ise kapitalist sistemin yeni ve özgün bir toplumsallaşma tarzı olarak ortaya çıkardığı "tüketim kültürü"yle yakından ilgilidir. Öyle ki Noel haftasında devasa alışveriş merkezlerinin küresel ikon haline getirilen Noel Baba figürü başta olmak üzere, Noel'in tüketim endüstrisi tarafından imal edilen temsil ve imajları küresel bir nitelik kazanmıştır. Nihayetinde bugün Noel, modern dünyaya ait kültürel bir inşa ve kapitalizmin küresel ticari yayılımının en yaygın örneklerinden birisi olarak öne çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Modernite, Noel, Mit, Kültürel İnşa, Feklore

Giriş

İnsanın evreni ve kendi varlığını anlama çabasının bir ürünü olarak tarihin en eski çağlarında ortaya çıktıkları düşünülen mitler, "yaratılış" a dair "kutsal" bir öyküyü canlandırmaktadır. Mitlerin gizemli evreninde dünyayı gerçek anlamda kuran ve onu içinde bulunduğu duruma getiren, "kutsal"ın dünyaya çeşitli düzeylerde yol bulan heyecan verici akınlardır.¹ Modern çağda insana özgü karmaşık kültürel olgular olarak ele alınan mitlerin tarihin belirli bir evresinde insan düşüncesinden doğmuş olan birtakım tasavvurlardan kaynaklandığı düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Buna göre geçmişe ait arkaik bir tasavvur dünyası içinde betimlenen mitlerin "büyülü" evreni, uygarlığın gelişim ve "ilerleme" aşamalarına bağlı olarak açıklama güçlerini yitirecek, "akıl" ve "bilim" in egemenliği altındaki "yeni bilme biçimleri" benimsenecektir. Ne var ki mitlerin gizemli evreni modern çağın seküler ve akılcı tabiatına rağmen yaşam formlarında ve pratiklerinde çeşitli biçimlerde tezahür etmeye devam etmiştir. Ancak biz burada ne yalnızca geniş halk kitlelerinin kültürel hafızasında yaşayan eski çağ inançlarına ait kalınlardan ne de modern dünyada ortaya çıkan "kargo kültleri" gibi birtakım seküler mitlerden söz ediyoruz. Bizim peşine düştüğümüz esas soru, mitsel inanç ve ritüellerin olsa olsa bir "kurmaca" yahut "batıl inanç" kategorisine indirgendiği "büyüsü bozulmuş" bir dünyada, birtakım geçmiş kalıntılara nasıl olup da özenli bir şekilde yer açılmış olduğudur. Bu geçmiş kalıntıları arasında Hristiyan Batı dünyasının en yaygın dinsel ritüellerinin başında "Noel"² ve onun etrafında yeniden inşa edilen "kült"ler gelmektedir.

Noel'in Hristiyanlık öncesi dönemlere uzanan kökleri Antik dünyanın pagan inançlarına kadar takip edilebilse bile, bu kökler onun modern çağın seküler tabiatı içinde kazandığı yeni görünümüleri açıklamak için yeterli değildir. Gerçekten de ta-

¹ Mircea Eliade yaşadığımız dünyadan bütünüyle farklı, bu dünyaya ait olmayan bir gerçeğin, doğal ve profan dünyaya ait nesnelere açığa çıkması olarak tanımladığı "kutsalın tezahürü" (hierophanie) kavramsallaştırmasını kullanır. Bir nesneye kutsallık atfettiğimizde, o nesne artık "kutsal"ın kendisinde açığa çıktığı bir gerçekliktir. *Kutsal ve Dindışı* (Ankara: Gece Yayınları, 1991); a.mlf. *Mitlerin Özellikleri* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 16.

² Hristiyan dünyasında Hz. İsa'nın doğum günü olarak kabul edilen ve bugün küresel olarak "yılbaşı" kutlamalarıyla özdeşleşen Noel kavramı dilimize Fransızcadan (Noël) geçmiştir. Kavramın Latince ve Batı dillerindeki kullanımları için bk. H. J. Hillerbrand, "Christmas", *Encyclopedia Britannica* (Erişim 17 Haziran 2021). <https://www.britannica.com/topic/Christmas>.

rihsel süreci takip ettiğimizde Noel, öncelikle seküler toplum tahayyülünün kurucu bir bileşeni olarak yeniden kurgulanmış, ardından da yeni bir form ve işlevsellik içinde kapitalist kültürün küresel yayılımının esaslı bileşenlerinden birisi haline getirilmiştir. İşte bu makalede Noel'in 18. yüzyıldan itibaren elde ettiği yeni görünümler kültürel bir inşa olarak ele alınmakta ve bu inşanın dinamikleri çözümlenmeye çalışılmaktadır.

1. Noel'in Pagan Kökleri

Noel'in Hristiyanlık öncesi kökenleri bizi antik Roma ve İran senkretik kültürlerinin pagan dünyasına götürmektedir. Hristiyanlığın Roma İmparatorluğunun hakimiyeti altındaki geniş coğrafyada yayılmaya başladığı sırada bu coğrafyada yüzyıllar boyunca Doğu'nun gizem/sır dinleri (mysteria, initia) halk katındaki inançlara büyük oranda nüfuz etmiş bulunuyordu. Bu düşünceye göre geniş bir zamana ve mekâna yayılan çok kültürlü bir senkretizmin ürünü olan pagan gelenekler, güçlü sembolizmleri sayesinde Hristiyanlığın içine sızarak yaşamaya devam etmiş olmalıdır. Tabiat olaylarının insanın kudret ve sınırlarını aşan mucizevi akışı karşısında paganist inançlar; doğa üstü güçlere ve birbiri içine geçmiş mistik karakterli efsanevi kültürlere kaynaklık ediyordu. Gizem dinlerinin bu mitolojik evreni, çok geniş bir zaman ve mekân boyutunda farklı inanç ve kültürlerin kalıplarına uyum sağlayarak varlığını sürdürülecek derecede güçlü bir karaktere sahipti. Bu dinler katı bir biçimsellikle malul olan Roma devlet dininin aksine müntesiplerinin kendi seçtikleri tanrıya yakınlaşarak ruhlarını arındırmalarına olanak tanıyor, onlara ölümden sonra kutsal ve sonsuz bir yaşam vaat ederken, aynı zamanda tanrılarına bu dünyada iken yakınlaşma umudunu da bahşediyordu.³ Eski İran dinlerinin mistik mirasıyla Yunan ve Roma mitolojilerini mezceden bir tür senkretizm konumundaki Mithraizm bunların başında gelmekteydi.⁴ İmparatorluk çağına özgü çeşitli tinsel akımların birtakım eskatolojik unsurlarını güneş tektarıncılığıyla birleştirerek güçlü bir senteze ulaşmayı başaran Mithraizm, dönemin diğer gizem dinleri arasında disiplin, kanaat ve ahlak anlayışıyla öne çıkıyordu. Öyle ki Hristiyanlığın bu coğrafyada yayılmaya başladığı dönemde Mithraizm, kuzeyde ve batıda İngiltere'den, güneyde ve doğuda Filistin'e kadar genişlemiş durumdaydı.⁵ Özellikle Roma, Mithras kültürünün yayılması konusunda oldukça elverişli bir zemin sağlamış, İmparatorluk döneminde diğer gizem dinleri yıkıldığı halde Mithraizm, Hristiyanlığı benimseyenler arasında da bir müddet yaşamaya devam etmiştir.

³ Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk Roma'nın Gizem Dinleri* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000), 44-47.

⁴ Ernest Renan Hristiyanlığın doğduğu yıllarda ortadan kalkmış olması durumunda, bugün dünyanın Mithras dininde olacağını söyler. Renan'ın bu varsayımı abartılı olsa da Mithraizm'in Hristiyanlık öncesi yaygın ve güçlü konumuna dikkat çekmektedir. Roma'da gizem dinlerinin yayılışı hakkında bk. Dürüşken, *Antikçağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk Roma'nın Gizem Dinleri*; ayrıca Mithraizm hakkında bk. Franz Cumont, *The Mysteries of Mithra*, çev. Thomas J. McCormack (New York: Cosimo Classics, 2007).

⁵ Dürüşken, *Antikçağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk Roma'nın Gizem Dinleri*, 148; Eliade, Mithra tapınaklarına özellikle eski Roma eyaletlerinden Daçya, Pannonia ve Germania'da rastlandığını kaydetmektedir. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2000), 371.

Yaygın görüşe göre Mithraizm'in baskın kültleri ve kutsal figürleri 4. yüzyılın başlarından itibaren yerleşik pagan geleneklere karşı Hristiyanlığı korumak ve bu efsanevi kişilikler aracılığıyla topluma ideal arketipler sunmak amacıyla Kilise babaları tarafından Hristiyan geleneğine dahil edilmiştir.⁶ Başta Hz. İsa'nın görsel tasvirleri olmak üzere Hz. Meryem ve bazı Hristiyan azizleriyle ilgili kutlamalar bu çerçevede Hristiyanlıkla bağdaştırılan uygulamalar olarak görünmektedir. Nitekim Mithraizm'in en eski tapınaklarına Roma'da rastlanması, ölümsüz Tanrı Mithra ile Hristiyanlığın İsa tasavvuru arasındaki bazı ortak yönleri ve şaşırtıcı benzerlikleri de açıklığa kavuşturmuştur. Bu güçlü senkretizmin panteonunda klasik dünyanın belli başlı Tanrıları yer alırken, bunlar arasında özellikle Mithra, ölümü tatmamış tek Tanrı olarak yüceltilmektedir. İnsanların günahlarını kendi yükü olarak taşıdığına ve bir gün onların yargıç olarak yeryüzüne döneceğine inanılan Mithra, iyi ve kötünün savaşında insanlığın kuruluşu için cennetten sürülmüş bir "mesih"tir.⁷ Efsaneye göre ölümsüz güneş Tanrısı Mithra, tahta çıkmadan bir gün önce mağaraya çekilen Kral'ın bedeninde yeniden doğmakta ve bedenlenmekteydi. Başka bir deyişle Kral, yeniden doğup bedenlenmiş Mithra'dan başkası değildi.⁸ Beytüllahim mağarasında İsa'nın doğumunu betimleyen görsel temsil ve efsaneler, güneş Tanrısı Mithra'nın yeniden doğuş mitleriyle güçlü benzerlikler taşıyordu.⁹ İsa'nın doğumu da Roma Kilisesi tarafından 4. yüzyılın başlarında güneş Tanrısı Mithra'nın doğum günüyle (Dies Natalis solis invicti) bağdaştırılarak önce Roma Kilisesi'nde ardından da diğer kiliselerde 25 Aralık günü kutlanmaya başlamıştı.¹⁰

Noel'in ana unsurlarından birisi olan çam ağacının kökeniyle ilgili görüşler de çeşitli mitlerle ilişkilendirilmektedir. Eski Yunan ve Roma pagan mitlerinde ölümün ve yeniden doğuşun arketipleri olarak karşımıza çıkan ağaç figürleri, çeşitli Tanrıların ya da ataların ruhlarına ilişkin bir dirilişi sembolize etmektedir. Bu Tanrılardan birisi

⁶ İmparator Diocletianus, Galeirius ve Licinius Mithraizm'in baskın kültlerini halk katında yaşatmayı tercih etmiş, hatta imparatorluğun koruyucusu olarak seçtikleri bir mabedi de Mithras'a adanmışlardı. Ancak 306 yılında tahta çıkan Konstantinos Hristiyanları himayesine alınca Mithraizm'in devlet katındaki gücü de yavaş yavaş azalmaya başlamıştır. Dürüşken, *Antikçağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk Roma'nın Gizem Dinleri*, 159. Konstantinos, 313 tarihli Milan Fermanıyla Hristiyanlar üzerindeki devlet baskısını kaldırmış, 380 yılında I. Theodosios döneminde ise Hristiyanlık, Roma devletinin resmi dini olarak kabul edilmiştir. bk. Kürşat Demirci, "Hristiyanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/332.

⁷ Dürüşken, *Antikçağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk Roma'nın Gizem Dinleri*, 156.

⁸ Clement A. Miles, *Christmas Customs and Traditions, Their History and Significance* (New York: Dover Publications, 2011), 23; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 367.

⁹ Ayrıca Hristiyanlık ve Mithraizm arasında dünyanın sonu, kıyamet ve ölümlerin dirilişiyle ilgili inanç motifleri hakkında bk. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 367-371.

¹⁰ Hz. İsa'nın doğum yılı ve günü kesin olarak bilinmemekte ve ilgili literatürde birbirinden oldukça farklı tarihlere işaret edilmektedir. Owen Chadwick, *A History of Christianity* (New York: Thomas Dunne Books, 1995), 22. Ayrıca 25 Aralık gününün hangi tarihten itibaren Hz. İsa'nın doğum günü olarak kabul edildiği hakkında farklı görüşler için bk. Hillerbrand, "Christmas", *Encyclopedia Britannica* (Erişim 17 Haziran 2021), Chadwick, *A History of Christianity* (Macmillan, 1998), 22; Hidayet Işık, "Dini Kökeni Açısından Noel ve Yılbaşı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 447; Mehmet Katar, "Hristiyanlık'ta İsa'nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı", *İslamiyat* 3/4 (2000), 117-123.

olan bereket Tanrısı Attis'in çam ağacında yeniden vücut bulması eski Yunan ve Roma mitlerinde karşımıza çıkmaktadır.¹¹ Son olarak Noel ağacının kökeni İskandinav halkları arasında hem ölülerin bayramı hem de bereket ve hayatın yüceltilmesi için kutlanan Yule festivalleriyle de ilişkilendirilmektedir.¹² Kuzey Avrupa'da ölülerin, canlıların etrafında toplandığı yılın yeniden dirilişinin, baharın yeniden gelişinin temsil edildiği kış gündönümünde kutlanan Yule şenliklerinde, doğanın yeniden uyanışını ve ölümsüzlüğü temsil eden çam ağaçları ışıklandırılarak süslenirdi.¹³

Noel kutlamalarıyla özdeşleşen Aziz Nikolas (Santa Claus) figürü ise çok daha yakın bir dönemde bu geleneğe eklenmiştir. Aziz Nikolas'ın 4. yüzyılda Roma İmparatorluğunun sınırları içinde bulunan Antalya'da yaşadığı hem sağlığında hem de öldükten sonra pek çok mucizeler gösterdiği ve bir görüşe göre de 11. yüzyılda cesedinin İtalyan tüccarlar tarafından İtalya'nın Bari kasabasına götürüldüğü kabul edilmektedir.¹⁴ Ne var ki, Noel Baba (Father Christmas) olarak da bilinen Aziz Nikolas'ın tarihsel şahsiyetiyle modern dönemde yeniden inşa edilen efsanevi karakteri birbirinden oldukça farklıdır.

2. Aydınlanma Düşüncesi ve Mitler

Aydınlanma düşüncesi, toplumsal/siyasal düzeni kontrol ve baskı altında tutan Kilise otoritesine karşı bir başkaldırı, evrenin ve içindekilerin açıklanmasında teolojik ilkelerin terk edilmesi ve birtakım “karanlık güçler”e karşı kendi kaderini tayin eden “akıl” ve “bilim”in öncülüğünde yeni bir insan tanımına dayanmaktadır. Eski mitolojik inançları değersizleştiren ve dinlerin otoritesini şüpheli hale getiren bir bütünlük içinde Aydınlanma düşünürlerinin programı, dünyanın her türlü gizden kurtarılacak mitlerin parçalanmasını ve “ham hayaller”in “bilgi”yle alaşağı edilmesini öngörüyordu.¹⁵ Teoloji, felsefe, siyaset ve bilimin sentezine dayalı düşünme biçimleri Aydınlanma sürecinde giderek geçerliliğini kaybediyor, dinlerin “aşkın” temellerine yönelik sorgulamalar teolojik kavramların “eski” ve “yeni”yi bağdaştırma niteliğini zayıflatıyordu.¹⁶ Böylece Tanrı merkezli teoloji anlayışından insan merkezli bir anlayışa yönelişin hakim hale geldiği modern çağın entelektüel atmosferinde dinler, dışarıdan bağımsız olarak incelenmesi gereken toplumsal fenomenlere dönüştürülürken, dinsel inançlar da ilahi olanın teorik bilgisi ya da bilimi olarak bir önerme statüsüne indirgeniyordu.¹⁷ Tarihsel kökenleri ve etkileri açısından bilimin nesnesi durumuna getirilen dinlerin -toplumu

¹¹ Bülent Senay, “Noel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/201.

¹² Miles, *Christmas Customs and Traditions, Their History and Significance*, 171-2.

¹³ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 416.

¹⁴ Şenay, tüccarların, denizcilerin, gezginlerin ve çocukların azizi olduğuna inanılan Aziz Nikolas kültürünün kısa sürede başta Yunan ve Rus Kiliseleri olmak üzere İtalya, Almanya, Avusturya ve Hollanda'da yaygınlık kazandığını kaydetmektedir. bk. “Noel”, 201.

¹⁵ Theodor W. Adorno-Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995), 19.

¹⁶ 17. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa ticaretinin ve emperyalizmin yayılması, büyük uluslararası tekellerin hızla büyümesi, yeni teknolojilerin keşfedilmesi, yeni bir toplumsal farklılaşmanın ve akışkanlığın ortaya çıkması bu sürecin maddi koşullarını oluşturuyordu.

¹⁷ Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür* (İstanbul: Yordam, 2014), 17; Sevcan Öztürk, “Felsefi Teolojide Antrosentrik Dönüş: Teolojik Antropolojiye Bir Giriş”, *Beytülhikme Int J Phil* 10/4 (2020), 1384.

baskı altına alan- kurumsal temsillerine karşı ise amansız bir mücadele yürütülüyordu. Bu doğrultuda Aydınlanmanın kurucu muhayyilesinin “din”e karşı çıkışında teolojik gerekçelerden çok siyasal gerekçeler öne çıkıyordu.

Gerçekten de kilisenin ve kutsal kitabın otoritesini ortadan kaldırmayı zorunlu gören Aydınlanma çağının pek çok öncüsü dinlerin tarihsel birikimine açık bir mesafe ile yaklaştıkları halde, doğanın ve aklın ilkeleriyle ulaşılan bir Tanrı fikrine bağlanmaktan da geri durmamışlardı.¹⁸ Ne var ki aklın sınırlarına teslim edilmiş bir inanma biçiminin “kitlesele” bir düzeye erişmesi yine pek çoğuna göre oldukça zor bir hedefti. Belki de halkın inançları konusunda daha sabırlı olmak ve “şüphe”nin huzursuzluğu yerine, halkın ve aydınların bilinç düzeyleri açısından bir tür “çifte hakikat”e rıza göstermek daha makul bir tercihti.¹⁹ Bu sebeple birçoğu Kilisenin ve din adamlarının yerleşik otoritesi yıkıldıktan sonra geçmişin zararsız kalıntılarının ve kitlelerin dayanışmasını teşvik eden kültürel hafızanın birtakım mitik unsurlarının muhafaza edilmesinde bir sakınca görmüyorlardı.²⁰ Evrensel bir aydınlanmanın imkanına daha başlangıçta şüphe ve tedirginlikle yaklaşan bu yeni muhayyile nihayetinde dinleri “toplumsal fayda” ekseninde elde tutmakta kararlıydı.²¹ Böylece modern toplumun kuruluşunda yeni bir okumayla ele alınan Hristiyanlık, ulus temelli kolektif bilincin inşasına katkı sunacak bir formda varlığını sürdürmeye devam edecekti. Bu elbette teolojik bir okumadan çok siyasal düzeye toplumun yeniden kurgulanmasına yönelik bir düzenleme fikrine dayanıyordu. Hristiyanlığın kültürel bir fenomene dönüştürülerek toplumsal varlığını sürdürmesi modern ulus devletlerin ortak bir ulusal hafıza yaratmalarını da kolaylaştırıyordu. Özellikle köken mitleri ulusların tarihinin yeni bir aidiyet ve kimlik kurgusuyla yeniden yazılmasına kaynaklık edecek elverişli bir zemin oluşturuyordu. Bu doğrultuda İsa’nın doğumu, öğretileri, mucizeleri, çarmıha gerilmesi ve dirilmesi gibi ana temalar, kültürel hafızada canlı bir biçimde varlığını sürdüren bazı imgeler, figürler ve ritüeller aynı zamanda modern “Batı”nın ortak kültürel mirasını da temsil etme gücüne sahipti. Başka bir deyişle modern Batı toplumlarını dünyanın geri kalanından ayıran ve bir arada tutan en önemli unsur, onun Hristiyanlıkla iç içe geçmiş tarihsel mirasıydı. Son kertede insanın keşif ve ilgilerine sonuna kadar açık, kutsalın her türlü görüntüsünden arındırılmış “yeryüzü cenneti” bile muhayyel bir kimlik tasarımı için “geçmiş”le bir tür mutabakat içinde ancak kurulabiliyordu.²²

¹⁸ Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 14. Örneğin Voltaire'in kozmolojisini Newton'a, epistemolojisini J. Locke'a borçlu olan deizmi, “kendisine inanabilmeyi haklılaştıracak ölçüde sınırlarına çekilmiş”, evreni ve tabiatı kendi yasalarıyla baş başa bırakmış bir Tanrı tasavvuruna dayanıyordu. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 48.

¹⁹ Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 14.

²⁰ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2009), 240. Peter Gay daha da ileri giderek Aydınlanma çağı filozoflarının modern paganlar olduğunu söyleyecektir. Aktaran Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 48.

²¹ “Toplumsal fayda” söz konusu olduğunda Aydınlanma düşünürleri muhafazakarlığı entelektüel şüpheciliğe tercih ediyordu. Bk. Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 46.

²² Adorno ve Horkheimer'a göre Aydınlanma'nın kendisi de içsel doğası sebebiyle attığı her adımda mitolojiye karışmaktadır. Aydınlanma düşüncesinin doğa üzerinde kurduğu ilerlemeci bir tahakkümün ve

3. Kültürel İnşa

19. yüzyıldan itibaren toplumla ilişkili olarak ele alınan “kültür” kavramı, bir topluluğa ait kendi içinde tutarlı düşüncelerin, alışkanlıkların, değerlerin, normların, geleneklerin bütünü olarak tanımlanabilir.²³ Toplumların anlamlandırma ve temsil pratiklerini oluşturan kültür, soyut anlam ve değerlerin, onları yaşayan ve aktaran insanların ve bu değerlerin “taşa kazınmış hali” olan maddi unsurların bütünüdür.²⁴ Ne var ki, modern çağda kültürleri hiç olmadığı kadar bütünleştiren ve birleştiren kapitalizm, kültürü her şeye benzerlik bulaştıran bir sisteme dönüştürmüştür. Öyle ki, kapitalist ekonominin ayrılmaz bir parçası haline gelen kültürel üretim, herhangi bir meta üretimi sektöründeki üretim kurallarına uyan bir “endüstri”ye dönüşmüştür.²⁵ Bildik şeyleri yeni bir nitelikte birleştiren kültür endüstrisi, taklit olanı mutlak olanın yerine koyarak kitleleri kitlesel üretimin etkinleştirilmesi yoluyla yeniden biçimlendirir.²⁶ Bu bağlamda Noel’in modern çağa özgü kutsal ve profan öğeleri bir araya getiren seküler formu da esasında kültür endüstrisi bağlamında kazandıği araçsal işlevsellik içinde ancak anlaşılabilir.

Modern çağda yaşanan kapsamlı değişim ve dönüşümlerin etkisiyle başlangıçta sahip olduğu dinsel ritüel ve temsillerden bir hayli uzaklaşmış olan Noel, modern çağa içkin değerler dikkate alındığında ilk bakışta bir paradoks olarak görünmektedir.²⁷ Gerçekten de aşkınlığın “söylenti konumuna düşürüldüğü”²⁸ bir dünyada, yapısal ve kültürel sekülerleşme süreçlerinde “gündelik hayatın ufuklarından uzaklaş(tırıl)an” kutsalın, karşı konulamaz ve büyüleyici bir biçimde modern insanı cezbetmeye devam etmesi Noel’in küresel ölçekte bu denli yaygın ve coşkulu bir düzeyde kutlanmasını açıklamaya yetmemektedir.²⁹

Aydınlanma çağının yükselen değerleriyle tanımlanan modern çağın “yeni insan” tasavvuru her türlü dogmatizmin karşısında duran, “kötü” ve “köleleştirici” olarak kabul edilen mitlerden, ön yargılardan ve hurafelerden uzaklaşmış, kurumsal dinlerin temsil ettiği “eski düzen”i terk ederek “iyi” ve “özgürleştirici” olan “aklın düzeni”ne iman etmiş bir “birey” tasarımına dayanmaktadır.³⁰ Modern toplumun kuruluşuna öncülük eden aydın sınıflar, “dinlerin ve geleneklerin boyunduruğundan

aklı merkeze alan yeni bilme biçimlerinin daha köklü bir eleştirisi ise bu ikilinin Aydınlanmanın Diyalektiği başlıklı çalışmasında bulunabilir. Buna göre insanlığı mitik güçlerin esaretinden kurtarmayı vaat eden “araçsal akıl”ın içsel doğası, mitlere yeniden dönülmesine ve daha da mutlak tahakküm biçimlerine yol açmıştır. bk. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 28.

²³ Robert H. Lavenda ve Emily A. Schultz, *Kültürel Antropoloji* (İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2019), 41.

²⁴ Sorokin’in bu üç bileşenli kültür tanımı hakkında bk. Alev Erkilet, “Mahremiyetin Dönüşümü: Değer, Taklit ve Gösteriş Tüketimi Bağlamında ‘İslami Moda Dergileri’” *Birey ve Toplum* 2/2 (2012), 28.

²⁵ Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 19.

²⁶ Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, 109.

²⁷ J.A.R. Pimlott, *The Englishman’s Christmas* (Hassocks: Harvester Press, 1978), Philip Hancock-Alf Rehn, “Organizing Christmas”, *Organization* 18/6 (2011), 737.

²⁸ Peter L. Berger, *Melekler Hakkında Söylenti: Modern Toplumda Tabiatüstünün Yeniden Keşfi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 212.

²⁹ Berger, *Melekler Hakkında Söylenti*, 31.

³⁰ Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 14-15.

kurtarılmış”, gelişme, mutluluk, özgürlük ve insana duyulan koşulsuz güven gibi değerler etrafında bütünleşmiş yeni bir toplum hayal ederken, insanın ve toplumun bu kurucu değerler ekseninde yeni baştan kurgulanabileceği öncülünden hareket etmişlerdir. Bu toplumun kültürel inşasında sanata ve edebiyata dönüştürücü birer enstrüman işlevi yüklenmiş, özellikle edebiyat yeni çağın yükselen değerlerini geniş kitlelere aktaracak elverişli bir mecra olarak öne çıkmıştır. 19. yüzyıldan itibaren Noel etrafında geliştirilen popüler edebiyat bunun tipik bir örneğidir.

Charles Dickens’ın *A Christmas Carol* (1843) (Bir Noel Şarkısı) öyküsü, Noel edebiyatının ilk örneğidir ve halk masallarının başat öğeleriyle çağdaş edebiyatın profan ruhunu bütünleştiren bu öykü kısa sürede Avrupa’da ve Rusya’da büyük bir ün ve şöhrat kazanacaktır. Öykünün ilk çevirilerinden sonra Dickens’tan ilham alan ve günümüz Noel ritüellerinin adeta ayrılmaz bir parçası haline gelen Noel hikayeleri etrafında geniş bir edebiyat oluşmuştur.³¹ Kısa zamanda popüler halk edebiyatının özel bir türü haline gelen Noel hikayelerinin en çarpıcı özelliği kutsal öge ve temalarla profan değerleri mezcutmesidir. Dickens’ın hikayesinin iki kahramanından birisi olan Crachit, Noel’in seküler ruhunun ideal bir temsilini sunarken, ikinci kahraman Scooge da onun tam aksidir. Dickens öyküsünde belirli bir dogmatik bağlılığı ifade etmeden Noel’in profan değerlerle yeniden inşa eder. Noel’in Dickensçı ruhu, yoksulları ve öksüzleri bu istisnai zamanın sembolik temsillerine dönüştürerek toplumsal eşitsizliklere dikkat çekerken, Noel zamanının “kutsal” doğası da fakirlere zenginlerin, çocuklara yetişkinlerin katılmasını ve statülerin birbirine yaklaşmasını ifade etmektedir. Ne var ki Dickens’ın işaret ettiği toplumsal erdemleri gündelik hayatın olağan halleri içinde değil, Noel’in olağanüstü “kutsal” ikliminde mucizelerle birlikte ele alması aynı zamanda toplumsal eşitsizlikler ve statüler arasındaki farklılaşmaları meşrulaştırıcı bir işlev de göstermiştir. Nitekim Barnett de Dickens’ın öyküsünün popülerliğini zengin ve fakirler arasındaki sosyal gerilimi yayma yeteneğine bağlamaktadır.³²

Öte yandan Clement Moore’un *Aziz Nicholas’tan Bir Ziyaret* (1822) adlı şiiri ve Thomas Nast’ın 1863-1886 yılları arasında yayınladığı illüstrasyonlar da Santa Claus’un modern imajını oluşturacaktır. Thomas Nast’ın Noel’e özgü geleneksel İsa tasvirlerinin yerini alan Santa Claus çizimlerinin seküler dünyaya uyarlanmış bir cazibe ve coşkunluk içinde olması dikkat çekicidir. Genç ve zayıf İsa tasvirlerinin aksine Santa Claus yaşlı ve şişmandır. İsa sıcak çöllerde yaşarken Santa Claus Kuzey

³¹ Bolton 1987 yılında Dickens’ın öyküsünün radyo, tiyatro, televizyon, opera ve film-çizgi film-animasyon versiyonları dahil olmak üzere 357 senaryosunu tespit etmiştir. O tarihten bugüne bu öykü çeviri, uyarlama ve taklitleriyle Noel’in kültürel inşasında önemli bir rol oynamıştır. bk. Daniel Miller, “A Theory of Christmas”, *Unwrapping Christmas* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 17. Rusya’da Hans C. Anderson’ın ünlü Kibritçi Kız öyküsü, N. A. Polevoy (Noel Öyküleri, 1826), M. P. Pogodin (Yavuklu, 1828; Vasiliy Gecesi, 1831), O. M. Somov, A. A. Marinski, N. V. Gogol (Noel Arifesi Gecesi, 1831), Baratsinski (Yüzük, 1832), N. F. Pavlov (Maskeli Balo, 1835) Dickens’ın öyküsünü takip eden Noel hikayeleridir.

³² Barnett (1954)’ten aktaran Russell Belk, “Materialism and the Making of the Modern American Christmas”, *Unwrapping Christmas* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 93.

kutbunda yaşamakta, İsa'nın çileyile özdeşleşen hayatının aksine neşesi ve kakhahalarıyla dikkat çekmektedir. Belk'e göre İsa'nın kınadığı zenginlik ve lüks tüketim, Santa Claus'un dünyaya sunduğu yaşam enerjisinin kaynağıdır.³³ İsa'nın somun ve balık mucizesi Noel Baba'nın dipsiz oyuncak torbasını, yemlik hayvanları Ren geyiklerini, çocukların Noel Baba'ya davranış ve tutumlarıyla ilgili verdikleri sözler İsa'ya yapılan duaları, şömine önüne yerleştirilen kurabiye ve süt ise adak kurbanlarını anımsatmaktadır.³⁴ Claus'un bir gecede dünyayı dolaşması İsa'nın yolculuklarıyla, Noel şarkıları ise Kilise ilahilerinin seküler versiyonlarıdır. Mesih sevgi ve kurtuluş hediyelerini yeryüzüne getirerek nasıl göğe yükseldiyse, Santa da evlerin bacasından göğe doğru çıkarak gözden kaybolmaktadır. Tıpkı Mesih gibi ölümsüzlüğü ile bilinen Santa Claus, çocukların yıl boyunca ne yaptıklarını bilebilir, onları davranışlarından sorumlu tutar ve ödüllendirir. Öyle ki İsa geleneksel Noel'in ne kadar kahramanıysa, "Noel Baba" da seküler Noel'in o ölçüde kahramanı haline gelmiştir. Üstelik bütün dünya çocuklarına -özellikle kimsesiz ve yardıma muhtaç olanlara- sevinç ve umut dağıtan bu kahraman daima neşeli, sınırsız cömertliğiyle yalnızca ödüllendiren bir karaktere sahiptir.

Geleneksel İsa tasvirlerinin ters yüz edilmesiyle elde edilen Santa Claus figürünün toplumsal statükoyu destekleyen sosyo-politik işlevleri de oldukça dikkat çekicidir. Bu konuda Hobsbawm'ın "icat edilmiş gelenek" kavramsallaştırması oldukça aydınlatıcı ve yol gösterici olabilir. Hobsbawm "gelenek" olarak kutladığımız bazı ritüellerin aslında çok daha yakın geçmişte "yeniden" icat edildiğini ve iletişim araçları sayesinde kitleleştirildiğini öne sürmektedir.³⁵ İcat edilmiş gelenekler geçmişle doğal bir süreklilik içinde geliştikleri izlenimini verseler de aslında belli değer ve davranış normlarının aşılmasına yönelik bilinçli bir kurguya dayanırlar.³⁶ Hobsbawm "modern dünyanın sürekli değişimi ve yenilenmesi ile bu dünyada toplumsal hayatın en azından bazı kısımlarını değişmez ve sabit bir yapıya oturtma girişimleri" arasındaki karşıtlığa dikkat çekerek icat edilmiş geleneklerin zeminini tespit etmeye çalışır.³⁷ Geçmiş hatırlatan çeşitli formlara büründürülerek sahnelenen bu amorf gelenekler, yeni durumlara uyarlanarak zoraki tekrarlarla yapay ve uydurma bir geçmiş oluşturulmasına hizmet etmektedir. Richard M. Dorson ise modern çağda otantik sözlü geleneğin ürünleri olarak sunulan fakat aslında kitleleri zihinsel ve ahlaki olarak beslemek için "icat edilmiş" sentetik folklor ürünlerini "fakelore" olarak nitelendirmektedir.³⁸ Bu ürünler sözlü kültür içinde günümüze kadar ulaşan hikaye-

³³ Belk, "Materialism and the Making of the Modern American Christmas", 91.

³⁴ Belk, "Materialism and the Making of the Modern American Christmas", 91.

³⁵ Hobsbawm 1932 yılında İngiltere'de başlatılan Kraliyet Noel yayınlarını bu kapsam içinde değerlendirmektedir. bk. "Gelenekleri İcat Etmek", *Geleneğin İcadı*, ed. Eric Hobsbawm-Terence Ranger, çev. Mehmet Murat Şahin (İstanbul: Agora Yayınları, 2005), 3.

³⁶ Hobsbawm, "Gelenekleri İcat Etmek", 2-3.

³⁷ Hobsbawm, "Gelenekleri İcat Etmek", 3.

³⁸ Richard M. Dorson 1959 yılında bu anlatıların folklor ürünlerinin geleneksel devamlılığının aksine nevezuhur ve "sahte" içeriklerine dikkat çekmek ve bunları gerçek folklor ürünlerinden ayırt etmek için fake-lore (sahte bilgi) kavramını ortaya atmıştır. Dorson'ın "fakelore" kavramsallaştırması daha sonra

lerden ya da unutulmuş bir geleneğin canlandırılmasından farklıdır. Çünkü en azından bugün sunulduğu şekliyle fakelore ürünleri aslında hiçbir zaman var olmamıştır.³⁹ Folklor ürünlerinin temsil ettiği kadim kültürel miras ve değerlerin aksine, sözlü geleneğin manipülasyona elverişli çeşitli sembol ve imgelerinin büsbütün başka bir anlatı içinde yeniden imaline dayanan fakelore, kitle kültürünün üretimine aracılık eden bir tür “fabrikasyon” olarak işlemektedir.⁴⁰ Egemen kültürün değerlerini yüceltmeye hizmet eden kitle kültürünün bu sahte anlatıları, ideolojik ve kültürel hegemonyanın sürdürülmesine hizmet eder.⁴¹ Nitekim folklor ürünleri kolektif belleğin korunmasına yardımcı olurken fake lore üretimi bunun tam tersidir: “Folklor kolektif belleğin rezervi olduğu sürece bu rezervin fakelore tarafından tüketilmesi, var olana karşı olan iddiaları açığa çıkaran muhalif ve eleştirel kültürün kaybını temsil eder.”⁴²

Santa Claus’un modern çağda Noel’in kültürel inşası içinde kazandığı yeni form ve sembolik anlamlar Hobsbawm’ın “icat edilmiş gelenek” ve Dorson’un “fakelore” kavramsallaştırmalarını örneklendiren güçlü ve yaygın bir temsil olarak görünmektedir.

4. Kutsanmış Haz Politikaları

Noel’in günümüzde küresel bazdaki yayılımı, kapitalist sistemin ortaya çıkardığı “tüketim kültürü”yle yakından ilgilidir. Tarihsel olarak on beşinci yüzyılın sonlarında Avrupa’da ortaya çıkan, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ise tüm yer küreyi etkisi altına alan kapitalizm, yalnızca değiş tokuş süreçlerinde değil, üretim, dağıtım ve yatırım süreçlerinde de yaygın bir metalaştırma getirmiştir.⁴³ Yeni üretim güçlerinin oluşması ve yüksek verimliliğe sahip ekonomik bir sistemin tekelci yapılanmasıyla ortaya çıkan çağdaş kapitalist dünyada tüketim, yeni ve özgün bir toplumsallaşma tarzıdır. Kapitalist sistemin eleştirisini insanın kendi emeğine, üretim sürecine, kendi doğasına ve nihayet kendi türüne “yabancılaşma”sına dayandıran Marx’a göre kapitalist üretim araçları yalnızca insan ve emeği arasındaki mesafeyi arttırmakla kalmamakta, aynı zamanda insanı ürettiği nesnelere kölesi haline getirir.⁴⁴ Buna göre insanı mekanikleştiren kapitalist dünya sisteminde işçi, emeği ve ortaya koyduğu ürün arasındaki ilişki biçimi üretim araçlarına sahip olanların lehine alınıp-satılan birer “meta” haline getirilmektedir. Dahası kapitalist tüketim toplumunda nesnelere, tüm zamanlar boyunca insanların eşyayla kurduğu ilişki biçimlerinden farklı olarak simgesel bir değere ve birer “statü göstergesi”ne dönüştürülmüştür.

folklor çalışmalarında hatırı sayılır bir literatür oluşturmuştur. Dorson’ın ilgili makalesiyle fakelore literatürünün öne çıkan bazı makaleleri için bk. *Folklorun Sahtesi Fakelore*, haz. Selcan Gürçayır Teke (Ankara: Geleneksel Yayınları, 2018).

³⁹ Dorson, “Folklor ve Fake Lore”, *Folklorun Sahtesi Fakelore*, 11-23.

⁴⁰ Alan Dundes, *Folklore Matter* (Knoxville: The University of Tennessee Press, 1989), 40.

⁴¹ William S. Fox, “Folklor ve Fakelore: Bazı Sosyolojik Düşünceler.” *Folklorun Sahtesi Fakelore*, haz. Selcan Gürçayır Teke (Ankara: Geleneksel Yayınları, 2018), 47.

⁴² Fox, “Folklor ve Fakelore: Bazı Sosyolojik Düşünceler”, 46.

⁴³ Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm* (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 13.

⁴⁴ Karl Marx, *1844 El Yazmaları* (İstanbul: Birikim Yayınları, 2013), 73 vd.

“Eşit haz hakkı”⁴⁵ söylemine dayanan tüketim kültürü, metaların mübadele değerini ortadan kaldırarak malların yarar işlevi yerine “gösterge” işlevini ön plana çıkarılmaktadır. Burada artık tüketicinin asıl nesnesi metalar değil, Baudrillard’ın deyişiyle nesnelere işaret eden “gösterge”ler olacaktır.⁴⁶ Baudrillard, tüketimi modern kapitalist bireylerin kimlik inşasına hizmet eden bir vitrin olarak göstermektedir. Tüketim toplumunun kalıpları içinde kendi benliğine yabancılaşarak yapay haz ve mutluluklarla oluşturulmuş bir kimliğin peşine düşen modern birey için gerçekliğin yerini suretler almıştır.⁴⁷

Bu yaklaşımın bir adım daha ötesine geçerek bugün gördüğümüz dünyanın bütünüyle bir “gösteri dünyası” olduğunu ileri süren Featherstone da modern toplumda gündelik hayatın dokusuna nüfuz eden göstergelerin ve imajların hızlı akışına dikkat çekmektedir.⁴⁸ Tüketime dayalı bu yeni ilişki biçimi modern dünyayı adeta “metanın kendi yarattığı bir toplumda kendini hayranlıkla seyrettiği” bir gösteri toplumuna dönüştürmüştür.⁴⁹ Esasen gösterinin kendisi yeni değildir, fakat gösteri ve eğlenceyle tüketim dünyasını birbirine bağlayan kültür endüstrisi renk, cam, ışık, sanat, mağaza vitrinleri ve şık iç dekorasyonlar kullanarak “gösteri”yi her yerde hazır ve nazır bir yaşam formu haline getirmiştir.⁵⁰ Gösteri toplumunun kendine özgü mekanları, bir tür “harikalar diyarı” olarak tasarlanan alışveriş merkezleridir. Günümüzde gösteri ve tüketime adeta kutsal bir nitelik kazandıran alışveriş merkezleri aynı zamanda mabet özelliği gösteren birer “tüketim katedrali”ne dönüşmüş gibidir.⁵¹ Öyle ki, gösteri ve tüketim nesnelere teşhir edildiği alışveriş merkezleri yalnızca sürgit bir tüketim çılgınlığına aracılık etmekle kalmaz, aynı zamanda “sonsuzluğun açık bir biçimde aforoz edildiği modern dünyada”, insan yaşamına sığdırılabilecek sınırsız deneyimler için de bir vitrin işlevi gösterir:

“Artık sonsuza kadar varlığını sürdüren şeyler hakkında endişelenmeyi bırakıp, sonsuzluğun harikalarından hiçbir şey kaybetmemek mümkündür. Hatta insan ölümlü yaşamı içinde sonsuzluğun sunması muhtemel ne varsa tüketebilir. Belki insan ölümlü yaşama biçilen o sınırlı zamanı aşamaz fakat diğer kaldırımları imkânsız sınırlara varmadan önce deneyimlenecek hazların hacmine getirilmiş tüm sınırları aşabilir.”⁵²

Sosyo-kültürel açıdan esnek üretim tekniklerinin, farklılaştırılmış ve ayrıştırılmış üretim kalıplarının ve gündelik yaşam kültürü açısından akışkan formların yaygınlaşmasıyla karakterize edilen postmodern dünyanın “sahte ihtiyaçlar” a dayalı tüke-

⁴⁵ Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri Hristiyanlık İslamiyet ve Modernlik* (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 184.

⁴⁶ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 89.

⁴⁷ Baudrillard, *Tüketim Toplumu* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 28 vd.

⁴⁸ Mike Featherstone tüketimi estetik değerlerin taşıyıcıları, yaşam tarzı ve kimliğin göstergeleri olarak ele alır ve bu tüketim teorisini “gündelik hayatın estetikleşmesi” başlığı altında açıklar. bk. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 58.

⁴⁹ Guy Debord, “gösteri”yi modern toplumda sahte bir “kutsal” olarak tanımlamaktadır. bk. *Gösteri Toplumu* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 20.

⁵⁰ George Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 136.

⁵¹ Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, 33.

⁵² Zygmund Bauman, *Akışkan Hayat* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 15-16.

tim ideolojisi aynı zamanda modern totaliterliğin temelini oluşturan bir “sosyal kontrol aracı” olarak dikkat çekmektedir.⁵³ Teknoloji, siyaset ve kültürün birbirinden bağımsız olarak tanımlanamayacak düzeyde iç içe geçtiği ve yaşam formlarının giderek bir bütünlük halini aldığı postmodernite, kapitalist sistemin değişimini değil, genişlemesini ve daha kapsamlı hale gelmesini ifade etmektedir. Aydınlanma düşüncesinin seküler muhayyilesinde metafizik kaygıların ve korkularını yenerek “haz peşinde koşan ve acıdan uzak durmaya çalışan”⁵⁴ insanın sıradan deneyimleri, modern toplumda “tüketici, sersemletici, insanlık-dışı bir kölelik” haline gelmiştir.⁵⁵ Noel’in seküler bir içerikle yeniden üretilerek tüketim toplumunun kültürel kalıplarına entegre edilmesi bunun tipik bir göstergesidir. Öyle ki artık Noel ile ilgili kutsal olan, geleneksel olarak İsa’nın doğumunu temsil eden bir zaman değil, “meta mantığı” ve “araçsal rasyonalite”ye dayalı modern kapitalist dünyanın “tüketim festivali”dir.⁵⁶

Öte yandan tüketici davranışları açısından dinlerin ve dindarlık formlarının yönlendirici ve güdüleyici etkisi göz ardı edilemez. Dinler kendilerine özgü inanç, değer ve ibadet sistemleriyle tüketici eğilimlerini ve davranışları üzerinde etkili olurken, dindarlığın dinamik formları tüketicilere yönelik pazar ekonomisinin tüketici odaklı stratejilerinde belirleyici olmaktadır. Tüketim toplumu her şeyden önce çoğulcu yapısıyla dikkat çekmektedir. Dini kurumlar bu çoğulcu yapı içinde birer teşhir merkezi haline gelirken dini gelenekler ve değerler de tüketici malları haline gelerek metalaşmaktadır. Dinin pazar ekonomisine girmesi dini metalaşma örneklerini de beraberinde getirmektedir. Dinsel öğeler tüketim piyasasının çoğulcu yapısı içinde hayat tarzlarının pazarlanmasına dayalı “anlam kompleksleri”yle yan yana konularak tüketicinin beğeni ve tercihlerine sunulmaktadır.⁵⁷ Nitekim geleneksel Noel kutlamalarının naif ritüelleri, tüketim toplumunda yerini abartılı harcamalara, görkemli törenlere, “haz” odaklı eğlencelere ve gösterişli hediyelere bırakmıştır. Kuşkusuz toplumsal düzenin ve dayanışmanın sağlanması ve pekiştirilmesinde etkili bir iletişim biçimi olarak hediyeleşme, alışveriş değerinin ötesinde bir sosyal işlev ve değer yüklenmektedir. Geleneksel toplumlarda bir mübadele biçimi olarak toplumsal ilişkiler ağının merkezine yerleştirilen hediyeleşme, aynı zamanda bir sosyal statü, güç ve itibar göstergesi olarak dikkat çekmektedir.⁵⁸ Hediyeleşmenin dayandığı karşılıklılık ilkesi bir taraftan toplumsal ilişkilerin sürekliliğini sağlarken öbür taraftan da kültürel anlam ve değerlerin aktarılmasına aracılık eder. Ne var ki kapitalizmin gündelik totalleştirici eğilimleri tüketim toplumunda hediyeleşmeye yeni anlam ve uygulamalar kazandırmıştır. Bir tahakküm biçimi olarak kültür endüstrisinin biçim-

⁵³ Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan* (İstanbul: İdea Yayınları, 1990), 8.

⁵⁴ Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, 184.

⁵⁵ Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, 22.

⁵⁶ Daniel Boorstin (1973)’den aktaran Belk, “Materialism and the Making of the Modern American Christmas”, 331.

⁵⁷ Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 186.

⁵⁸ Marcel Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji* (İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2011), 201.

lendirdiği tek kutuplu dünyada Noel endüstrisinin ürettiği metalar, “Noel hediyesi” olarak sunuma hazırlandığı andan itibaren “tekilleştirilerek” kişiye özel, gizemli bir forma kavuşturulmaktadır. Noel’e özgü hediyeler artık yalnızca kutsal bir ritüelün vazgeçilmez unsurları değil faydacı birer meta olarak “şey”leştirilmiştir.

Kuşkusuz Noel’in metalaşmasının en güçlü temsili aynı zamanda bir tüketim simgesi olarak dikkat çeken Santa Claus (Noel Baba) kültürüdür. Thomas Nast’ın siyah beyaz illüstrasyonlarında hayat bulan modern Noel Baba figürleri, 1930’da Coca-Cola markasının reklam tasarımlarında firmanın ticari renkleri olan kırmızı ve beyaza boyanmıştır. Şirket 1929 yılında Amerika’da yaşanan ekonomik kriz ortamında Noel Baba’yı “yılbaşı konsepti” içinde yeniden üreterek küresel ölçekli bir “marka miti” olarak tescillemiştir.⁵⁹ Öyle ki Noel haftasında devasa alışveriş merkezlerinin küresel ikonuna dönüşen Noel Baba tasarımları, günümüzde kapitalist kültür endüstrisinin en yaygın ve güçlü imajlarından birisini oluşturmaktadır. Belk’e göre Noel Baba’nın bu ticari formu modern tüketim kültürü sayesinde adeta “materyalizmin ve hedonizmin Tanrısı” haline getirilmiştir.⁶⁰ Noel Baba kültürünün merkezinde yer aldığı ve geyikler, yılbaşı ağacı, şükran günü sofraları ve hediyeleşme ritüeli de yılbaşı konseptinin tamamlayıcı parçaları olarak işlevselleştirilmiştir. Nihayetinde bugün bütün dünyada Coca-Cola’nın öncülük ettiği yılbaşı konseptiyle yaygınlaştırılan Noel kutlamaları, kapitalizmin küresel ticari yayılımının en yaygın uygulamalarından birisi olarak dikkat çekmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak bugün Noel, modern çağa özgü kültürel bir inşa olarak dikkat çekmektedir. Modern Batı toplumlarının seküler tahayyülünde Noel gibi mitsel ve arkaik bir geleneğe alan açılmış olması ilk bakışta kayda değer bir çelişkiyi yansıtsa da Noel’in geleneksel envanterinden bugün geriye pek bir şey kalmamıştır. İsa’nın tarihsel temsiliyle pagan geleneklerin mitolojik dünyasını bağdaştıran bir senkretizm konumundaki Noel, modern çağda adeta yeniden icat edilmiştir. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında Charles Dickens ve Clement Moore’un öncülük ettiği Noel edebiyatı, Thomas Nast’ın illüstrasyonlarıyla bütünleşerek Noel’in modern imajını oluşturmuştur. Noel’in geleneksel temsillerini ters yüz eden yeni imajı toplumsal eşitsizliklerin ve statüler arasındaki farklılaşmaların meşrulaştırılmasına hizmet eden sosyo-politik işlevleriyle de dikkat çekmektedir.

Noel’in günümüzdeki küresel yayılımı ise daha çok kapitalist sistemin ortaya çıkardığı tüketim kültürüyle ilgilidir. Hayat tarzlarının dışavurumunu bir gösterge formuna dönüştüren tüketim toplumunda dinsel öğeler de diğer tüketim nesnelere gibi “meta”laştırılarak tüketicinin beğenisine sunulmaktadır. Nitekim bugün profan bir düzenleme içinde alıcıya ulaştırılan bir meta/değer olarak Noel, modern çağda

⁵⁹ George A. McKay, “Consumption, Coca-Colonisation, Cultural Resistance and Santa Claus.” *Christmas, Ideology and Popular Culture* (Edinburgh: Edinburgh University Press: 2008), 50-70.

⁶⁰ Belk, “Materialism and the Making of the Modern American Christmas”, 329.

“İsa”nın tarihsel temsilini yeniden biçimlendirmekte, Noel’in seküler tahayyülünü yeni kültler, mitik sembol ve temsillerle inşa etmektedir. Günümüzde Noel, arkaik zamanların işlevsel mitik sembolleriyle İsa’nın yeniden tasarlanmış figürasyonu arasında kurgulanan yeni bir imajı temsil etmektedir. Geçmişe ait değer ve normları hatırlatan ancak ona bambaşka bir karakter kazandıran bu imaj, Noel’in mitolojik sermayesinin metalaştırılmasıyla elde edilmiştir. Bugün artık Noel İsa’nın doğumunu temsil eden “kutsal” bir zamandan bir hayli uzaklaşmış, kapitalizmin küresel ticari yayılımının en yaygın örnekleri arasında yerini almıştır.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W. *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Adorno, Theodor W. - Horkheimer, Max. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1995.
- Asad, Talal. *Sekülerliğin Biçimleri Hristiyanlık İslamiyet ve Modernlik*. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Bauman, Zygmund. *Akışkan Hayat*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Belk, Russell. “Materialism and the Making of the Modern American Christmas”. *Unwrapping Christmas*. ed. Daniel Miller, 319-344. Oxford University Press, 1993.
- Berger, Peter L. *Melekler Hakkında Söylenti: Modern Toplumda Tabiatüstünün Yeniden Keşfi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Chadwick, Owen. *A History of Christianity*. New York: Thomas Dunne Books, 1995.
- Cumont, Franz. *The Mysteries of Mithra*. çev. Thomas McCormack. New York: Cosimo Classics, 2007.
- Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Demirci, Kürşat. “Hıristiyanlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/328-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Debord, Guy. *Gösteri Toplumu*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Dorson, Richard M. “Folklor ve Fake Lore”. *Folklorun Sahtesi Fakelore*. haz. Selcan Gürçayır Teke, 11-23. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2018.
- Dundes, Alan. *Folklore Matters*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1989.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ’da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk Roma’nın Gizem Dinleri*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000. <https://doi.org/10.20480/lbr.2016115457>
- Eagleton, Terry. *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür*. İstanbul: Yordam Yayınları, 2014.
- Eliade. Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Eliade. Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2000.
- Eliade. Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Erkilet, Alev. “Mahremiyetin Dönüşümü: Değer, Taklit ve Gösteriş Tüketimi Bağlamında ‘İslami Moda Dergileri’”. *Birey ve Toplum*. 2/2 (2012), 27-40.
- Featherstone, Mike. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Fox, William S. “Folklor ve Fakelore: Bazı sosyolojik Düşünceler”. *Folklorun Sahtesi Fakelore*. haz. Selcan Gürçayır Teke, 35-50. Ankara: Geleneksel, 2018.
- Hancock, Philip-Rehn, Alf. “Organizing Christmas”. *Organization* 18/6 (2011), 737-745. <https://doi.org/10.1177/1350508411428214>
- Hillerbrand, HJ. “Christmas”. *Encyclopedia Britannica*, 17 Haziran 2021. <https://www.britannica.com/topic/Christmas>.

- Hobsbawm, Eric. “Gelenekleri İcat Etmek” *Geleneğin İcadı*. ed. Eric Hobsbawm-Terence Ranger, 1-18, çev. Mehmet Murat Şahin. İstanbul: Agora Yayınları, 2005.
- Işık, Hidayet. “Dini Kökeni Açısından Noel ve Yılbaşı”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 447-468. <https://doi.org/10.51121/akif.2021.13>
- Katar, Mehmet. “Hristiyanlık’ta İsa’nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı”. *İslamiyat* 3 (2000), 115-131.
- Lavenda, Robert H. ve Schultz, Emily A. *Kültürel Antropoloji*. İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2019.
- Marcuse, Herbert. *Tek Boyutlu İnsan*. İstanbul: İdea Yayınları, 1990.
- Marx, Karl. *1844 El Yazmaları*. İstanbul: Birikim Yayınları, 2013.
- Mauss, Marcel. *Sosyoloji ve Antropoloji*. İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2011.
- Mckay, George A. “Consumption, Coca-Colonisation, Cultural Resistance--and Santa Claus”. *Christmas, Ideology and Popular Culture*. ed. Sheila Whiteley, 50-70. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748628087.003.0004>
- Miles, Clement A. *Christmas Customs and Traditions, Their History and Significance*. New York: Dover Publications, 2011.
- Miller, Daniel. “A Theory of Christmas”. *Unwrapping Christmas*. ed. Daniel Miller, 3-37. Oxford: Oxford University Press, 1993. <https://doi.org/10.7146/ta.v0i29.117914>
- Öztürk, Sevcen. “Felsefi Teolojide Antrosentrik Dönüş: Teolojik Antropolojiye Bir Giriş”. *Beytülhikme Int J Phil* 10/4 (2020), 1383-1404. <https://doi.org/10.18491/beytülhikme.1642>
- Pimlott, J. A. R. *The Englishman’s Christmas*. Hassocks: Harvester Press, 1978.
- Ritzer, George. *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Şenay, Bülent. “Noel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/201-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Wallerstein, Immanuel. *Tarihsel Kapitalizm*. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

The Publication Principles and Article Evaluation Process of *Eskiyeni*

- *Eskiyeni* is published by Anadolu İlahiyat Akademisi/The Anatolian Theological Academy, Ankara, TURKEY.
- *Eskiyeni* publishes academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.
- *Eskiyeni* accepts academic studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.
- Publication language of *Eskiyeni* is Turkish. But there can be English, German, French, Arabic and Persian articles in order to not exceed %40 of total articles.

Article Submission Terms

- PhD students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author supervisor- can send their work to *Eskiyeni*.
- In the case of book review only the studies which written by someone who has doctorate degree are examined.
- *Eskiyeni* is published as printed and online twice a year on 20 March and on 20 September. Articles are accepted between 1 October and 10 January for the issue of 20 March and between 1 April and 10 July for the issue of 20 September.
- In the first page of study, there must be author's name, institution name (ROR ID), ORCID and a phone number suitable to *ISNAD Citation Style*.
- For the articles and translation studies, the upper limit of words are 10.000, for other studies, the upper limit of words is 1500. Permission letter/mail which taken from author of translation articles should be added.

Eskiyeni Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci

- *Eskiyeni*, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır.
- *Eskiyeni*; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
- *Eskiyeni*, araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.
- *Eskiyeni*'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayısının %40'ını geçmemek üzere İngilizce, Almanca, Fransızca, Arapça ve Farsça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.

Makale Gönderim Şartları

- Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları dergiye gönderebilirler. Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca kaleme alınan çalışmalar incelemeye alınır.
- *Eskiyeni*, 20 Mart ve 20 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez matbu ve online olarak yayımlanır. 20 Mart tarihli sayı için 1 Ekim - 10 Ocak; 20 Eylül tarihli sayı için ise 1 Nisan - 10 Temmuz tarihleri arasında yazı kabul edilir.
- *Eskiyeni*'ye gönderilen çalışmanın ilk sayfasında *İSNAD Atf Sistemi*'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum (ROR ID), ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.
- Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 10.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür. Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.

- During application, 150-200 words Turkish abstract, 150-200 words English abstract and at least 5 Turkish and English keywords should be written. After the referee evaluation, it is requested to expand the öz (Turkish)/abstract (English) part of the articles to 500-600 words.
- Studies should be written as given at least 2,5 cm margins, written in Times News Roman font, 12 pt. and 1,5 row pitch; footnotes should be written as 10 pt. and single line pitch.
- In the citation and bibliography of the studies, *the ISNAD Citation Style* should be used: www.isnadsitemi.org
Printed version of *Eskiyeni* can be reached via subscription and purchase. Online version of *Eskiyeni* is available online for free.
- **OAI:** <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>
- Copyrights of the articles which sent and accepted to publish is deemed to transfer *Eskiyeni*.
- Scientific, intellectual and literary responsibilities of published articles belong to their author.
- Two printed copies of the manuscripts are sent to the authors.

Article Evaluation Process

1. Preliminary Examination and Plagiarism

Screening: The study is reviewed by the editor for compliance with the journal publication principles, academic writing rules and *the ISNAD Citation Style* and it is scanned about plagiarism by using *iThenticate* program. Plagiarism similarity rate to be less than %15 condition required. This review is completed in maximum 10 days.

2. Section Editor Review: The study which was carried out Preliminary Examination and Plagiarism Screening is examined by the related section editor in terms of problematic and academic language-style. This review is completed in maximum 15 days.

• Başvuru esnasında 150-200 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır. Hakem değerlendirmesinden sonra makalelerin öz/abstract kısmının 500-600 kelime olacak şekilde genişletilmesi istenir.

• Çalışmalar, Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır.

• Çalışmalarındaki atıf ve kaynakça yazımında, *İSNAD Atıf Sistemi* kullanılmalıdır:

www.isnadsistemi.org

Eskiyeni'nin matbu şekline abonelik ve satın alma yolu ile erişilebilir. Online verisiyonu ise ticari kullanım hariç olmak üzere açık erişimdir.

• **OAI:** <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>

• Dergiye gönderilen ve yayına kabul edilen çalışmaların telif hakkı, *Eskiyeni*'ye devredilmiş sayılır.

• Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.

• Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden iki adet matbu nüsha gönderilir.

Makale Değerlendirme Süreci

1. Ön İnceleme ve İntihal Taraması: Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve *İSNAD Atıf Sistemi*'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve *iThenticate* programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının %15'ten az olması şartı aranır. Ön inceleme en fazla 10 gün içinde tamamlanır.

2. Alan Editörü İncelemesi: Ön İnceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir. Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

3. Referee Process (Academic Evaluation):

The study, which is subjected to review by the section editor, is submitted to the evaluation of at least two referees who has doctoral thesis, book or article. The arbitration process is carried out confidentially within the framework of double-sided blind arbitration. The referee is required to present his/her opinion about the reviewed study either on the text or to justify it with an explanation of at least 150 words on the online referee form. The author is given the right to defend his/her objections and opinions, if he/she does not agree the opinion of the referee. The field editor provides mutual communication between the author and the referee, while maintaining confidentiality. If both of the referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal for evaluation of its publication. In case one of the two judges declares negative opinion, the study is sent to a third referee. The studies can be published at least two positive decisions. Translated articles are sent to language and related field experts to assess the appropriateness of the original, the proper use of space concepts and language. The translation which the experts' stated negative opinions are not published. The publication of book and symposium reviews and dissertation abstracts is decided as a result of the evaluation of the related field editors.

3.1. Correction Phase: In the case of referees requesting proofreading in the text that they are examining; relevant reports are sent to the author and they are asked to correct them. The correction is requested to be completed within 10 days. The author presents his corrections by specifying red color to the section editor.

3.2. Section Editor Control: The field editor checks whether the author makes the corrections that requested in the text. The inspection process is completed within a maximum of 5 days.

3. Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme):

Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür. Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirtmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Çeviri makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.

3.1. Tashih Aşaması: Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

3.2. Alan Editörü Kontrolü: Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.

3.3. Referee Control: The referee who requests correction checks whether the author has made any corrections requested from him in the text.

3.4. Preparing Extended Summary: It is requested that the 150-word Turkish and English summary of the articles that are decided to be “publishable” be expanded to a minimum of 350-400 words. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.

4. Turkish Language Control: The works which are passed through the referees and which have a minimum of 750 words in Turkish and English extended summary are examined by Language Editor and if necessary, the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.

5. English Language Control: The works which are passed through the Turkish Language Control are examined by English Language Editor and if necessary, the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.

6. Editorial Board Review: The works which are passed through technical, academic and linguistic examination, final broadcast status is decided with review of Editorial Board. In case of objection from the members, the Board shall decide by majority vote.

7. Typesetting and Layout: The works which decided to be published by the Editorial Board, are made ready for publication by making typesetting and layout of the works.

8. Data Transmission to National and International Indexes: The printed copies of the published issue shall be submitted to local and external reference libraries within 60 days at the latest; article metadata is transmitted to related Indexes within 15 days.

3.3. Hakem Kontrolü: Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder.

3.4. Ayrıntılı Özet ve Summary Hazırlanması: “Yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların 150 kelimelik Türkçe ve İngilizce özetinin en az 350-400 kelime olacak şekilde genişletilmesi talep edilir. Bu işlem için yazara, en fazla 15 gün süre tanınır.

4. Türkçe Dil Kontrolü: Hakem sürecinden geçen ve en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary eklenen çalışmalar, Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

5. İngilizce Dil Kontrolü: Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

6. Yayın Kurulu İncelemesi: Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu’nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.

7. Dizgi ve Mizanpaj Aşaması: Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir.

8. Ulusal ve Uluslararası İndekslere Veri Gönderimi: Yayımlanan sayıya ait matbu nüsha yurt içi ve dışındaki referans kütüphanelerine en geç 60 gün içinde; makale üst verisi ise ilgili indekslere 15 gün içinde iletilir.