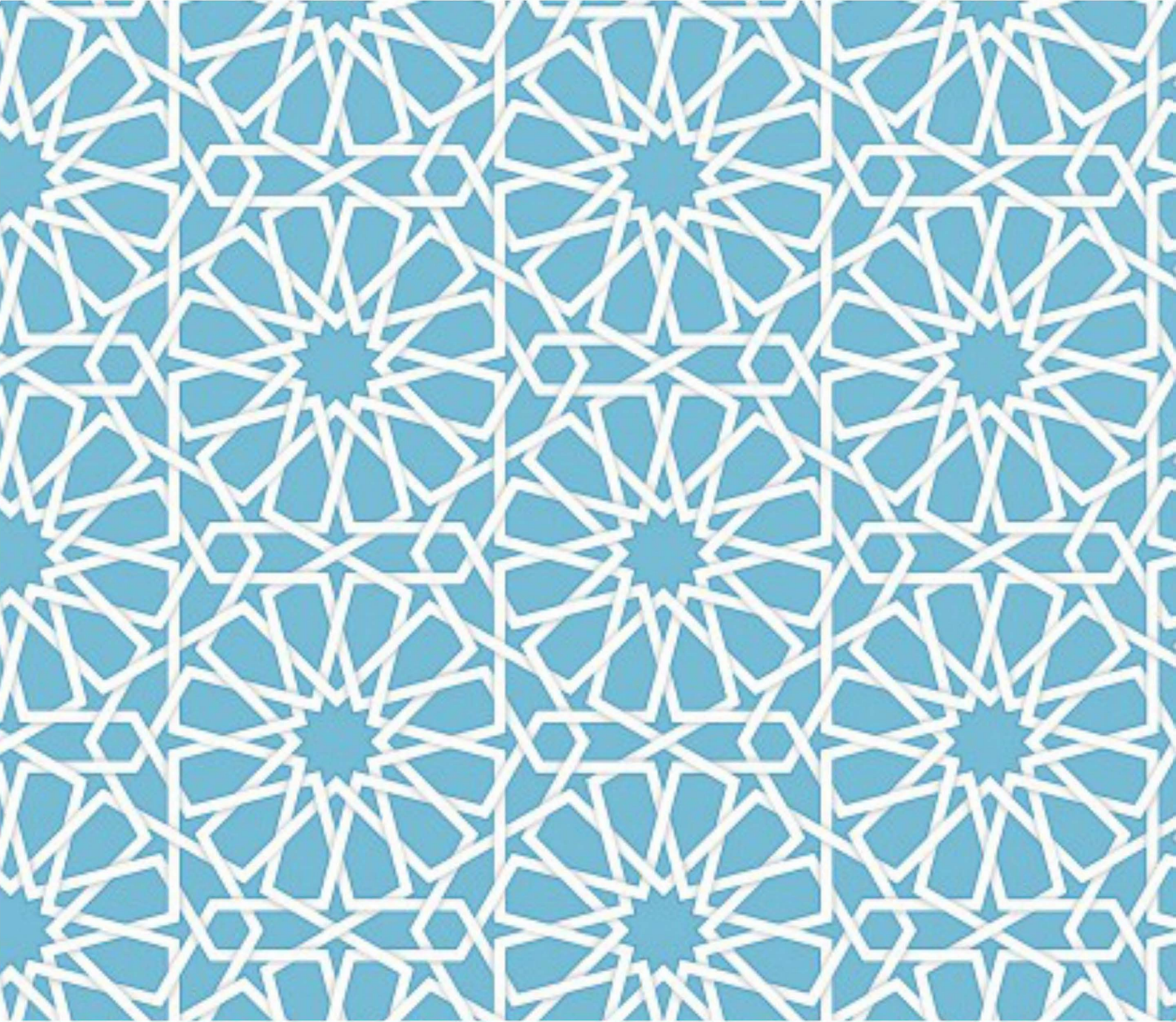


e-ISSN 2619-9130

Cilt / Volume 7 - Sayı / Issue 2 - Aralık / December 2021

# tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi  
Tekirdag Theology Journal



# *tasavvur*

*Tekirdağ İlahiyat Dergisi*  
*Tekirdag Theology Journal*

*tasavvur*

Tekirdağ İlahiyat Dergisi  
Tekirdag Theology Journal

e-ISSN: 2619-9130

Yıl / Year: 2021/2 | Cilt/Volume: 7 | Sayı / Issue: 2

**Dergi Eski Adı / Previous Title:**

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

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

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

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

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

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

**İletişim / Communication:**

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-59100 /

Süleymanpaşa-Tekirdağ Tel: +90 282 250 49 03

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

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

T.C.  
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL  
ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ

**Yayıncı | Publisher**

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

**Sahibi | Owner**

Prof. Dr. Hasan KESKİN

**Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager**

Dr. Hızır YAĞCI (Tekirdağ NKÜ)

**Editör | Editor**

Doç. Dr. Vezir HARMAN (Tekirdağ NKÜ)

**Editör Yardımcısı | Editorial Assistant**

Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

**Yayın Kurulu | Editorial Board**

Prof. Dr. Hasan KESKİN (Tekirdağ NKÜ) Doç. Dr. Ramazan AKKIR (Tekirdağ NKÜ)  
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü.) Dr. Hızır YAĞCI (Tekirdağ NKÜ)  
Prof. Dr. Süleyman BAKİ (Tetova Ü.) Dr. Zehra GÖZÜTOK TAMDOĞAN  
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Sivas (Tekirdağ NKÜ)  
Cumhuriyet Ü.) Dr. Nizamettin KARATAŞ (Tekirdağ  
Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek (Hitit Ü.) NKÜ)  
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.) Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ  
Doç. Dr. Vezir HARMAN (Tekirdağ NKÜ) NKÜ

**Danışma Kurulu | Advisory Board**

**Arap Dili Ve Edebiyatı:** Halil İbrahim KAÇAR (Prof. Dr.- Marmara Ü), Galip Yavuz (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü.), Murat Sula (Doç. Dr.- Trabzon Ü) **Tefsir:** Hasan Keskin (Prof. Dr.- Tekirdağ NKÜ), İsmail Çalışkan, (Prof. Dr.- Ankara Ü) Ali Akpınar, (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Ömer Kara (Prof. Dr.- Atatürk Ü.), Zekeriya Pak, (Prof. Dr.- Kahraman Maraş Sütçü İmam Ü) **İslam Hukuku:** Hasan Hacak (Prof. Dr.- Marmara Ü), Abdullah Kahraman (Prof. Dr.- Kocaeli Ü), Necmettin Kızılkaya (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Hadis:** Zekeriya Güler (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü), Hasan CİRİT (Prof. Dr.- Marmara Ü), Özcan Hıdır (Prof. Dr.- İstanbul Sabahattin Zaim Ü), Cemal Ağırman (Prof. Dr.- Sivas Cumhuriyet Ü), Bekir Kuzudişli (Prof. Dr.- İstanbul Ü), Erdinç Ahatlı (Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Kelam ve Mezhepler Tarihi:** Cağfer Karadaş (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü) **Tasavvuf:** Necdet Tosun (Prof. Dr.- Marmara Ü), Reşat Öngören (Prof. Dr.- Üsküdar Ü) **İslam Tarihi:** İsmail Yiğit (Prof. Dr.- Fatih Sultan Mehmet Vakf Ü), Levent Öztürk, (Prof. Dr.- Sakarya Ü), Casim Avcı (Prof. Dr.- Marmara Ü), Mehdi Çiftçi (Doç. Dr.- Ankara Hacı Bayram Veli Ü) **Türk İslam Edebiyatı Ve İslam Sanatları:** Bilal Kemikli (Prof. Dr.- Uludağ Ü) Ali Yılmaz, (Prof. Dr.- Ankara Ü) **İslam Felsefesi:** Ömer TÜRKER (Prof. Dr.- Marmara Ü), Celal Türer (Prof. Dr.- Ankara Ü), Eşref ALTAŞ, (Doç. Dr.- İstanbul Medeniyet Ü) **Felsefe Tarihi:** Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Din Psikolojisi:** Asım Yapıcı (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler

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

#### **Alan Editörleri | Field Editors**

Ali SEVER (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)  
Muhammed Emin BAYIR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)  
Sümeysra TURAN (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)  
Yusuf BUHAN (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)  
Nuran ÇINAR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)

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

Mahmoud Saad Eddin SHABAN (Öğr. Gör. Tekirdağ NKÜ)  
Nuran ÇINAR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)

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

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

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

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










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

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

#### **Dizgi ve Tasarım | Design**

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENME BİLGİLERİ/ ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

|   |  |
|---|--|
|    | <p><b>ATLA RDB©: ATLA Religion Database©</b><br/>Başlangıç / Start Date: 07/03/2019</p>  |
|    | <p><b>EBSCO Academic Search Complete</b><br/><b>EBSCO Arab World Research Source: Al Masdar</b><br/>Başlangıç / Start Date: 07/06/2018</p>                                     |
|    | <p><b>ProQuest Central</b><br/>Başlangıç / Start Date: 21/03/2019</p>  |
|    | <p><b>DOAJ - Directory of Open Access Journals</b><br/>Başlangıç / Start Date: 08/04/2019</p>  |
|    | <p><b>Ulakbim Tr Dizin Sosyal Ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı / Turkish National Database Social Science And Humanities Database</b><br/>Başlangıç / Start Date: 01/01/2018</p> |
|   | <p><b>CEEOL: Central and Eastern European Online Library</b><br/>Başlangıç / Start Date: 16/04/2018</p>  |
|    | <p><b>ICI: Index Copernicus International</b><br/>Başlangıç / Start Date: Şubat 2018</p>   |
|    | <p><b>İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database</b><br/>Başlangıç / Start Date: 15/09/2017</p>   |
|    | <p><b>SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini</b><br/>Başlangıç / Start Date: Haziran 2018</p>   |
| <p style="text-align: center;"><b>Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için:</b><br/><a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvur/page/4208">https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvur/page/4208</a></p> |  |

*Editörden...*

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

2021 yılı için belirtebileceğimiz bir husus yurtdışından Arapça ve İngilizce makale gönderimi ile dergimize yapılan atıflardır. Bu durum akademik yayıncılıkta uluslararasılaşma adına dergimiz için bir adım niteliğini taşımaktadır.

Dergimizin on birinci sayısının (7/2) oluşmasında, çalışmalarını titizlikle şekillendirip dergimizde yayınlamayı tercih eden kıymetli ilim adamlarımıza, sayı hakemlerimize ve emeği geçen herkese en kalbi duygularıyla teşekkür ederim .

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

*Doç. Dr. Vezir HARMAN*

*vharman@nku.edu.tr*

*From the editor...*

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

One of the most important issue for the year 2021, is the submission of articles from abroad in Arabic and in English as well as the references to our journal. This is a step forward for our journal in terms of internationalization in academic publishing.

I would like to express my sincere thanks to those who spent effort in the formation of the eleventh issue (7/2), to the precious scholars who preferred to publish their rigorous works in our journal and to the referees of the issue.

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

*Assoc. Prof. Dr. Vezir HARMAN*

*vharman@nku.edu.tr*



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

---

#### **DKAB Öğretmenlerinin Pedagojik İnançları Üzerine Karma Desenli Bir Çalışma**

A Mixed-Pattern Study on the Pedagogical Beliefs of Teachers of Religious Education and Ethical Knowledge

Süleyman GÜMÜŞ

1009-1042

---

#### **Keşeyrî'nin Le'tâifu'l-İşârât'ında Ahkâm Âyetlerinin İshâri Yorumu**

Ishâri Interpretation of Legislative Verses in Keşeyri's La'tâ'if al-Ishârât

İskender ŞAHİN

1043-1074

---

#### **Mehmet Akif İnan'ın Sûfî Kişiliği**

Sufi Personality of Mehmet Akif İnan

Ali TENİK

1075-1108

---

#### **Şems-i Sivâsî'nin İrsâdü'l-Avâm Adlı Mesnevîsi Bağlamında Mütüşeyyih Kimselere Dâir Görüşleri ve Değerlendirilmesi**

Comments of Shamsuddîn Al-Sivasî about False Sheikhs under the Light of His Work İrsâd Al-'Avam and Evaluation

Yüksel GÖZTEPE - Fatih ÇINAR

1109-1144

---

#### **İslam ve Demokrasi: Raşid Gannuşî Örneği**

Islam and Democracy: The Case of Rashid Ghannouchi

Mesut DÜZCE

1145-1176

---

**Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf Hakkındaki Görüşlere Dair Bir Değerlendirme**

An Assessment of Opinions on the Seven Letters in Which the Qur'an Was Revealed

Ahmet KARADAĞ

1177-1210

---

**Subhî Fahmâvî'nin Romanlarında Mitolojik ve Tarihi Şahsiyetler**  
Mythological and Historical Personalities in Şubhî Faḥmâwî's Novels

Mazhar DEDE

1211-1236

---

**İbn Cemâa'nın Siyaset ve Yönetim Düşüncesi**  
Ibn Jamâa'a Thought on Politics and Governance

Ejder OKUMUŞ

1237-1274

---

**Hanefî, Mâturîdî Gelenekten Gelen Diyobend Ekolü'nün Tasavvufa Bakışı**

The View of the Diyubend School Coming from the Hanafi, Maturidi Tradition to Sufism

Ömer TAY

1275-1304

---

**Kur'an ve Eski Ahit Metinlerindeki Savaş Dair Anlatımların Mukayesesi**

Comparison of Expressions about War in Qur'an and Old Testament

Zeynep CERAN

1305-1334

---

بين عالمية القرآن والقول بتاريخانيته: دراسة في نوع المكي والمدني من خلال كتاب الإنقان للسيوطي

Kur'an'ın Evrenselliği ve Tarihsel Olduğu Görüşü Arasında: Süyutî'nin İtkan'ı Üzerinden Mekki ve Medeni Sure Türleri Üzerine Bir Çalışma

Between the universality of the Qur'an and the assertion of its historicity: A study of the Makki and Madani genres through Al-Itqan by Al-Suyuti

Monjed AHMAD

1335-1382

---

**Fıkıh Usûlünün Yenilenmesi Tartışmalarında Fikrî ve Felsefî Yaklaşım  
(Fazlurrahman, Hasan Turabî ve Muhammed Müctehid Şebusterî  
Örneği)**

Intellectual and Philosophical Approach in the Renewal of the Fiqh Method (Example of Fadhlurrahmân, Hasan Turâbî and Muhammad Mujtahid Shebustarî)

Seracettin ERAYDIN

1383-1410

---

**Şii-Usûlî Geleneğe Haber-i Vâhidin Hücet Değeri: Şerif Murtaşâ  
Örneği**

The Value of Evidence of the Khabar al-Wâhid in the Shiite Tradition: The Example of Sharif Murtaşâ

Ramazan KORKUT

1411-1448

---

**4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Görev Yapan Öğreticilerin Bu Kurslardaki  
Eğitim Süreçleriyle İlgili Görüşleri (Çorlu Örneği)**

The Views of the Instructors Working in the 4-6 Years-Old Quran Courses Regarding the Education Process in These Courses (Example of Çorlu)

Muzaffer Üzümcü - Nuran Çınar

1449-1490

---

**Güncel Algıyla Kur'an'ın İtibarsızlaştırılmaya Çalışılması: Hz. Peygamber'in Evlilikleri ve Kölelik Meselesi**

Trying to Discrediting the Qur'an with Current Perception: Hz. Prophet's Marriages and the Issue of Slavery

Muhammet KARAOSMAN

1491-1519

---

**Batı'da Bir Yunus Emre Yorumcusu: Schimmel'e Göre Sûfî Düşüncenin Kurucusu Olarak Yunus Emre ve Anadolu'da Tasavvuf Kültürü**

An Analysis of Yunus Emre in Western Perspective: Yunus Emre, As the Founder of Sufi Notion, and Islamic Sufism in Anatolia, with reference to Schimmel

Abdullah KUŞLU

1521-1545

---

**YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES**

1549-1554

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2021, c. 7, s. 2: 1009-1042

## DKAB Öğretmenlerinin Pedagojik İnançları Üzerine Karma Desenli Bir Çalışma A Mixed-Pattern Study on the Pedagogical Beliefs of Teachers of Religious Education and Ethical Knowledge

### Süleyman GÜMÜŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD,  
Assistant Professor, Kırklareli University, Faculty of  
Theology, Department of Religious Education  
suleymangumus@yahoo.com

ORCID: 0000-0003-2202-5121

DOI: 10.47424/tasavvur.900091

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

**Atıf / Citation:** Gümüş, Süleyman. "DKAB Öğretmenlerinin Pedagojik İnançları Üzerine Karma Desenli Bir Çalışma". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021): 1009-1042.

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

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: [ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

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

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz\*

Bu çalışma, DKAB öğretmenlerinin pedagojik inançlarını çeşitli değişkenler açısından inceleme amacını taşımaktadır. Pedagojik inanç, öğrenme-öğretme süreçlerine yönelik geliştirilen değer örüntüleridir. Pedagojik inançlar, öğretimin merkezi figürlerinden olan öğretmenlerin iki temel değer örüntülerinden birisidir ve bu sebeple nitelikli bir öğrenme-öğretme ortamı için dikkate alınmalıdır. Çalışma karma desenli bir çalışmadır ve nicel araştırmada model olarak değişkenler arasındaki ilişkiyi ele alan tarama modellerinden olan ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Veriler, doküman analizi ve tarama (survey) yöntemiyle toplanmıştır. Nitel çalışma içinse durum çalışması yöntemi kullanılmıştır. Tarama verilerine göre DKAB öğretmenlerinin pedagojik inançları ile cinsiyet, eğitim durumu, görev yaptıkları okul türü ve kitap okuma alışkanlıkları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Görev süresi ile pedagojik inanç arasında ise anlamlı bir ilişki görülmüştür. Söz konusu tarama verilerinin öznel olarak nasıl anlamlandırıldığını keşfetmek için on öğretmenle mülakat yapılmıştır. Öğretmenlere göre genel olarak DKAB dersi çıktıları yeterli değildir ve bu yetersizliğin en önemli sebepleri olarak sistem ve öğrenci dile getirilmiştir. Katılımcıların ideal DKAB öğretmeni için dile getirdiği nitelikler ise iletişim, alan bilgisi, meslek bilgisi, merhamet, teknolojik araçları kullanmak ve kendini yenilemektir. Katılımcılar için pedagojik inançlardan daha çok gerçek öğrenme-öğretme ortamlarının özellikleri daha önemli görünmektedir ya da daha doğru ifadeyle realist öğretmen kimliği geliştirdikleri söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Eğitim, Öğretim, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri, Pedagojik İnanç.

## Abstract

This study aims to examine the pedagogical beliefs of teachers of religious education and ethical knowledge in terms of various variables. Pedagogical beliefs are value patterns developed in learning-teaching processes. Peda-

---

\* Kırklareli Üniversitesi Rektörlüğü Bilimler Bilimsel Araştırmalar ve Yayın Etiği Kurulu Başkanlığının 14.10.2021 Tarih , E-35523585-302.99-29589 Sayılı kararı ile Etik Kurul Kararı alınmıştır.

gogical beliefs are one of the two basic value patterns of teachers who are one of the central figures of teaching, and therefore to construct qualified learning-teaching environment they should be taken into consideration. The study is a mixed methods research study and an exploratory sequential pattern has been adopted. Quantitative research is a descriptive research designed as a relational survey method. In the second step, case study method has been used for qualitative study. According to the survey data, there is no significant relationship between the pedagogical beliefs of the teachers of religious education and ethical knowledge and their gender, educational status, sort of school and reading habits. Ten teachers have been interviewed to discover how variables related to pedagogical belief have been subjectively perceived. According to the teachers, the outcomes of the religious education and ethical knowledge lesson isn't sufficient, and the system and the student have been mentioned as the most important reasons for this inadequacy. For the participants, the qualifications of the real learning-teaching environments are more important than the pedagogical beliefs, or rather, it can be said that they have developed a realist teacher identity.

**Keywords:** Religious Education, Education, Teaching, Religious Education and Ethical Knowledge, Teachers of Religious Education and Ethical Knowledge, Pedagogical Belief.

### Giriş

Öğrenme-öğretme süreçleri, çok sayıda paydaş tarafından yürütülmektedir. Güncel durumda yapısal olarak öğretim, öğrenci kişilik hizmetleri ve yönetim şeklinde üçe ayrılmış eğitim kurumu, failleri açısından öğrenci, öğretmen, idareci, veli ve diğer personellerden oluşmaktadır. Toplam kalite açısından her bir değişken büyük bir öneme sahip olmakla birlikte öğrenmenin kavranması olarak öğretme faaliyetinin temel aktörü öğretmendir. Öğrenme açısından bakıldığında öğrencinin merkezde olduğu kabul edilse de kurumsal açıdan öğretmen sistemin en önemli parçasıdır.

Eğitim tarihi, öğretme faaliyetinin sürekli olarak daha yoğun sistemleşme eğiliminde olduğu göstermektedir. Bugünkü anlamıyla öğretmenlerin olmadığı toplum yapılarında eğitim kitap merkezlidir. Çünkü kitap, en istikrarlı unsurdur. Hatta âlim ile kitap arasında bugün bize yabancı gelen bir ilişki

bulunmaktadır. Âlimler, kitap silsileleri üzerinden geçmişin muayyen bir zamanına bağlanmakta ve bilgi bu zincirle sahih olabilmektedir. Bu sebeple, modern öncesi toplumlarda kitap üzerine stratejik düzenlemeler gözlemlenmektedir. Kurucu metinler, kurucu metinlerin öğretim için dönüştürülmüş hali olan muhtasar metinler, şerhler, haşiyeler bunun birer göstergesidir. Diğer taraftan, medrese sistemi de çeşitli kitaplara göre hiyerarşik bir yapı kazanmıştır.

XIX. yüzyılda ise eğitimde büyük bir mantık değişimi gerçekleşmiştir. Özellikle Tanzimat ile eğitimden beklentiler belirli kitapların otoritesinde, az sayıda öğrencinin iştirakiyle gerçekleşen ve vakıflara bağlı sosyal bir olgu olarak eğitim talepteki değişimle işlevsiz hale gelmiş; eğitim bürokrasisinin bir parçası olarak, kendine özgü bir hiyerarşisi olan, baştan sona denetlenebilir, tüm nüfusu kapsama hedefi olan yeni bir eğitim sistemi kurulmuştur. Bu yeni eğitsel olgunun kök saldıği asıl nokta ise, çocukluk kavrayışındaki dönüşümdür. Çocukluğun yetişkinliğin bilkuvve halinden başka, insan oluşun oldukça özel bir dönemi olarak kabul edilmesi, öğrenmenin kuram ve uygulamasını yeniden inşa edecek bir etki meydana getirmiştir. Pedagoji de bu kırılmanın bilimsel bir ifadesidir. Pedagoji, öğrenciyi sistemin merkezine doğru hareket ettirmesine karşılık, öğrencinin eğitilmesi gereken oluşu ve öğrenci kavramının ayrılmaz parçası olan geçicilik -sonuçta öğrencinin kazanımları elde etmesi beklenir- öğretmen varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple eğitimin modernleşmesinden beri öğretmen yeterlikleri eğitim yatırımlarının başlıca konuları arasında yer almıştır. Başka bir deyişle pedagoji öğrenci ile öğretmenin kimliğini birlikte inşa etmiştir. Kitap merkezli öğretimden öğretmen merkezli öğretime geçiş bunun önemli bir dışavurumudur.

Eğitimdeki yapısal dönüşümlere rağmen ülkemizde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni yetiştirme süreci, tek bir hatta başlayıp devam etmemiş, bunun yerine çeşitli tartışmaları takip eden birbirinden farklı uygulamalara başvurulmuştur. 1848’de ilk öğretmen okulu olarak önce daru’l-muallimîn açılmış; 1868 yılında daru’l-muallimîn-i sıbyan bunu daru’l-muallimât takip



etmiştir.<sup>1</sup> Bu kurumların tesisinin en önemli etkisi, pedagojinin yerleşmesi için fiili durumu oluşturmasıdır.<sup>2</sup> Çünkü istikrarsız olsa da usûl-ü tâlim dersi, öğretme süreçlerinde bir belirleyici olarak ortaya çıkmıştır.<sup>3</sup> II. Meşrutiyet döneminde de fenn-i terbiye, usûl-i tadrîs ve terbiye-i bedeniye dersleri öğretmen yetiştiren okulların müfredatına konulmuştur.<sup>4</sup> Cumhuriyet dönemindeki bazı değişiklikler ise din pedagojisini olumsuz etkilemiştir. 1931 yılında öğretmen yetiştiren okulların müfredatında din dersleri çıkarılmıştır.<sup>5</sup> 1933 yılında Dâru'l-fünûn'daki ilahiyat fakültesi kapanmıştır.<sup>6</sup> Mesleki eğitim veren İmam-Hatip okulları da aşama aşama kapanmıştır. 1948'de ilkokullarda seçmeli din eğitiminin verilmeye başlanması ve 1951 yılında ilk İmam Hatip okulunun açılması ile din eğitiminin ve dolayısıyla din pedagojisinin yeni bir döneme girdiği söylenebilir.

Ders kitapları ile ilgili gelişmeler de öğretmen yetiştirme politikasında olduğu gibi istikrarsızdır. 1950'den sonraki süreçte ilk din dersi kitapları diyanet işleri başkanlığınca hazırlanmıştır.<sup>7</sup> Bu dönemdeki belki de en dikkat çekici husus, 1955 yılında Münir Raşit Öymen tarafından *Bugünün Ahlak Terbiyesi Meselesi ve Ahlakın Testle Ölçülmesi* isimli eserinin yazılmasıdır.<sup>8</sup> Bu eserin pedagojinin modern eğitim için önemli olduğunu varsaymak mümkündür çünkü ölçülebilir ve denetlenebilir bir eğitim bakış açısını yansıtmaktadır. 2005-2006 eğitim öğretim döneminden itibaren yapılandırmacı yaklaşıma göre

<sup>1</sup> Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013), 177, 182; Ayşegül Altınova Şahin, *Osmanlı Devleti'nde Rüşdiye Mektepleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 63 vd.

<sup>2</sup> Arzu M. Nurdoğan, *Modernleşme Döneminde Osmanlı'da İlköğretim (1869-1914)* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 63 vd.

<sup>3</sup> Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 185.

<sup>4</sup> Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 280.

<sup>5</sup> Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 412.

<sup>6</sup> Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 171.

<sup>7</sup> Mahmut Zengin - Dilek Menküc, "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Din ve Ahlak Dersi Kitapları Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma (1924-1982)", *Turkish Studies* 12/10 (2017), 368.

<sup>8</sup> Zengin - Menküc, "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Din ve Ahlak Dersi Kitapları Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma (1924-1982)", 369.

hazırlanan yeni öğretim programı da bir diğer kritik aşamayı imlemektedir.<sup>9</sup> Zira yapılandırmacılığın amaca ulaştırıp ulaştırmadığından bağımsız olarak kabul edilmesi gereken, din eğitiminin psikolojiye uygun olarak yapılandırıldığı ve din eğitiminin din pedagojisi haline geldiğidir.<sup>10</sup>

Her meslek grubunda olduğu gibi öğretmenlikte de birtakım nesnel ve öznel davranış örüntüleri bulunmaktadır. Kuramsal olarak bütün davranışların değişebileceği kabul edilse bile bunların hızlı ve etkili bir dönüşümünden bahsetmek zordur. Çünkü davranış örüntüleri genellikle alışkanlıklarla pekiştirilmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi de özellikle 2005 sonrasında hızlı bir dönüşüm geçirmektedir. Öğretmen merkezli eğitimden öğrenci merkezli eğitime geçiş, yeni bilişsel, duyuşsal ve psikomotor davranış örüntülerini gerektirmektedir. Bu dönüşümü anlayabilmek için öğretmenlerin pedagojik inançları hakkında bilgi edinimi zorunludur.<sup>11</sup> Pedagojik inanç, öğrenme ve öğretmeye ilgili sahip olunan değer örüntüleridir.<sup>12</sup> İnançlar, bilgiyle ilgili süreçlerin yanında “tesadüf, yoğun tecrübe veya bir olaylar zinciri sonucunda

<sup>9</sup> Mahmut Zengin - İbrahim Gümüşay, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma (1982-2019)” 9 (2020), 128 vd.

<sup>10</sup> Din eğitimi-din pedagojisi ayrımı, Din Eğitimi Bilimi'nin iç içe geçmiş olsa da iki farklı boyutunun niteliğini korumak amacıyla kullanılmaktadır. Pedagoji her ne kadar eğitime dahil olan kavramlardan birisi olsa da onun doğrudan modern Psikoloji'nin ilkelerine göre biçimlenmiş olmasıyla özgün bir karakterinin olduğunu söylemek gerekir. İlk insan bir çocuk olarak yaratılmamıştır ama insanlık evrensel olarak çocukluktan yetişkinliğe ulaşmaktadır bu da eğitimin anlamında çocukluk ve yetişkinlik arasında bitmeyen bir gerilim meydana getirir. Pedagoji, bu gerilimi çocukluk lehine sürdürme eğilimidir. Eğitim, özellikle geleneksel toplumlarda insanlara aşkın ilkelere göre icra edilmiştir. Dinî eğitim-din eğitimi ayrımına odaklanan tartışmalar, bu bağlamı açığa vurmaktadır. Pedagoji modernleşmenin eğitsel dışavurumlarından olmakla birlikte 1950'li yıllardan itibaren Eğitim Psikolojisi alanındaki hızlı gelişmeler, hem eğitimin paydaşlarının anlamını hem de eğitimin mahiyetini dönüştürmüştür (Eğitim Psikolojisi'nin gelişimi için bkz. İrfan Erdoğan, “Gelişim Psikolojisine Dair”, *Gelişim Psikolojisi*, ed. Hatice Ergin - S. Armağan Köseoğlu (Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2020), 1-4).

<sup>11</sup> M. Frank Pajares, “Teachers’ Beliefs and Educational Research: Cleaning Up a Messy Construct”, *Review of Educational Research* 62/3 (1992), 307.

<sup>12</sup> Voinea Miheale - Bota Alina-Oana, “(When) Teachers’s Pedagogical Beliefs Are Changing?” (The 6th International Conference Edu World 2014 “Education Facing Contemporary World Issues, Transilvania University of Brasov, 2014), 1002.

oluş"maya<sup>13</sup> daha eğilimlidirler. Pedagojik inançlar, öğrenme ortamını hem doğrudan hem de dolaylı olarak biçimlendirmektedir. Bir öğretmenin herhangi bir öğrenci davranışını yetenek, olgunluk ya da tembellik olarak nitelendirme eğilimi, büyük ölçüde pedagojik inançlarda kök salmaktadır.<sup>14</sup> Bununla birlikte "özyeterlik inancı veya öğretmenin sınıf içerisindeki tutumundan daha farklı bir anlama gelmektedir."<sup>15</sup> Pedagojik inançlar, ders materyalleri ve öğretim süreçleri ile eğitim ortamının doğrudan bir parçasıdır yani eğitimin niteliğini etkileyen önemli faktörlerden birisidir.<sup>16</sup> Dahası "görevlerin tanımlanmasında ve bu tür görevlerle ilgili olarak yorumlanacak, planlanacak ve kararlar alınacak bilişsel araçların seçilmesinde etkilidir; bu nedenle, davranış tanımlamada ve bilgi ile malumatı organize etmede kritik bir rol oynarlar."<sup>17</sup> Dahası bilginin de ötesine geçerek derin bir kavrayış sunması öğretmenlik meslek eğitimi bağlamında onları dikkate almayı gerektirmektedir.<sup>18</sup> Dolayısıyla eğitimin hedefine daha yüksek düzeyde ulaşabilmesi için eğitimsel araştırmaların da pedagojik inançlara kayıtsız kalmaması gerekir.<sup>19</sup> Nasıl ki metabilis gibi yeterlikler öğrenme sürecinin öznel değerlendirmesini yaparak öğrenmenin niteliğini etkiliyorsa pedagojik inanç gibi yarı-öznel değer sistemleri de, nesnel pedagojik eğitimin gerçek ortamlarda uygulanma biçimi ve bu süreçlerin anlamlandırılmasını etkilemektedir.<sup>20</sup> Olgukça uzun zamandır ku-

<sup>13</sup> Pajares, "Teachers' Beliefs and Educational Research", 309.

<sup>14</sup> Jan Nespore, "The Role of Beliefs in the Practice of Teaching", *Journal of Curriculum Studies* 19/4 (1987), 318.

<sup>15</sup> Hale Eren, *Fen Bilimleri Öğretmen Adaylarının Pedagojik İnançlarının Belirlenmesi Üzerine Bir Çalışma* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2019), 15.

<sup>16</sup> Michael Fullan, "The Return of Large-Scale Reform", *Journal of Educational Change* 1/ (2000), 23.

<sup>17</sup> Pajares, "Teachers' Beliefs and Educational Research", 325.

<sup>18</sup> Fakhri R. Khader, "Teachers' Pedagogical Beliefs and Actual Classroom Practices in Social Studies Instruction", *American International Journal of Contemporary Research* 2/1 (2012), 73-74.

<sup>19</sup> Cher Ping Lim vd., "Educational Innovations and Pedagogical Beliefs: The Case of a Professional Development Program for Indonesian Teachers", *Journal of Applied Research in Education* 18/ (2014), 2.

<sup>20</sup> Eğitsel süreçlerdeki önemi giderek artan öznelliğin bireysellekle ve post-modern bilgi anlayışı ile de yakın bir bağı bulunmaktadır. Bununla birlikte bu tartışmalara, çalışmanın çerçevesini aşacağından yer verilmemiştir.

rumsallaşmış eğitimde ne öğretmenler ne de öğrenciler gönüllülük esasına göre yer almamakta, çeşitli zorunluluklar her iki paydaşı da öğrenme ortamına dahil etmektedir. Bu durum öğretmenler açısından değerlendirildiğinde, mesleğin icra edilmesi için taşınması gereken çeşitli nitelikler, uyulması gereken kurallar gibi eğitimin nesnel boyutu ile bunlara atfedilen anlam arasında doğal bir koşutluğun olmadığını varsaymak gerekmektedir. Diğer taraftan verili girdilerin en nitelikli sonuçlara ulaşabilmesi için girdilerle amaçlar arasındaki optimizasyon olgukça önemlidir. Optimizasyon yoluyla koşullar esnek ama etkili bir şekilde organize edilebilir. Öğretmen yeterlikleri, çeşitli becerilere göndermede bulunurken pedagojik inançlar, ortamın bütününe dair anlamlandırma ile ilgilidir. Zira bazı çalışmalar göstermektedir ki öğretmenler, benzer eğitim süreçlerine tabi olarak öğretmenlik eğitimini alsalar ve görünüşte benzer öğrenme ve öğretme biçimlerine sahip olsalar da zamanla bu formasyonun anlamı değişmektedir.<sup>21</sup> Bu da alan araştırmacılarını öğretmen yetiştirme politikaları üzerine derin düşünmeye davet etmektedir. Zira öğretim ortamı, öğretmen merkezli bir bakış açısında benzerliği öne çıkarırken öğrenci merkezli yaklaşım, kısmen de olsa farklılığı vurgulamaktadır ve böyle bir öğrenme ortamında bireyselleşme yeteneği olan öğrenme, öğretme ve sınıf yönetimi stratejileri oldukça büyük bir önemi haizdir.

Yaptığımız literatür taramasında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin pedagojik inançları bağlamında yapılan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bununla birlikte öğretmenlerin çeşitli pedagojik yeterlikleri konusunda çok sayıda çalışma yapılmıştır. Baltacı'nın yaptığı etnometodolojik çalışmada DKAB öğretmenlerinin öğrenme ortamını "sıra ve tahtadan oluşan statik bir mekân olarak tanımladıkları" ve öğrenme süreçlerini geleneksel yöntemlerle gerçekleştirdikleri" sonucuna ulaşılmıştır.<sup>22</sup> Şimşek tarafından öğretim teknolojileri yeterlikleri bağlamındaki çalışmada ise, DKAB öğretmenleri genel olarak kendilerini yeterli gördükleri belirlenmiştir.<sup>23</sup> Çınar ve

<sup>21</sup> Besime Erkmen, "Novice EFL Teachers' Beliefs about Teaching and Learning, and Their Classroom Practices", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/1 (2014), 109-110.

<sup>22</sup> Ali Baltacı, "Din Dersi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yaklaşımları: Etnometodolojik Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 314.

<sup>23</sup> Eyüp Şimşek, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Öğretim Teknolojileri Alanındaki Yeterlikleri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/3 (2018), 1643.

Buyrukçu'nun çalışmasında da DKAB öğretmenlerinin aktif öğrenme modeline karşı yüksek düzeyde olumlu yaklaşmakla birlikte yeterli bilgiye sahip olmadıkları ve öğrenme süreçlerinde bu modele genellikle başvurmadıkları tespit edilmiştir.<sup>24</sup> Zengin'in çalışmasında DKAB öğretmenlerinin eğitim öğretim yeterlik algılarının cinsiyete göre farklılaştığı, görev yapılan öğretim kademesi, görev yapılan yerleşim yeri, hizmet içi eğitime katılma durumu ve hizmet içi eğitime katılma sayısı değişkenleri ile anlamlı bir ilişkiye sahip olmadığı görülmüştür.<sup>25</sup> Kayan'ın çalışmasında DKAB öğretmenlerine göre etkili öğrenme süreçlerinin önündeki en önemli engeller öğrenci ve velilerin derse ilgisizliğidir.<sup>26</sup> Kaya'nın çalışmasında ise "öğrenme-öğretme ortamı ve süreci, mesleki ve kişisel gelişim, ve mevzuat bilgisi, ölçme ve değerlendirme, evrensel değerler, ilahiyat alan eğitimi bilgisi, ilahiyat alan bilgisi, eğitim ve öğretimi planlama, milli ve manevi değerler ve iletişim ve işbirliği" bakımından öğretmenlerin kendilerini orta ve yüksek düzeylerde algıladıkları ifade edilmektedir.<sup>27</sup> Bu ve benzeri çalışmalar, DKAB öğretmenlerinin pedagojik inanç düzeyleri hakkında bilgi vermektedir.<sup>28</sup> Buna göre, çeşitli sorun ve eksikliklere rağmen DKAB öğretmenleri öğrenmenin unsur ve faktörleri konusunda olumlu algılara sahip görünmektedirler. Bununla birlikte yeterlikler, kişilerin kendilerini değerlendirmeleri ile ilgilidir. Pedagojik inançlar ise, tek bir kategoriye ait failerin kendileriyle birlikte diğer unsurları nasıl değerlendirdiklerini içermesi açısından yeterliklerden büyük ölçüde farklıdır.

## 1. Yöntem

<sup>24</sup> Fatih Çınar - Ramazan Buyrukçu, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Aktif Öğrenme Modeline Yaklaşımları", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/24 (2016), 74.

<sup>25</sup> Mahmut Zengin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013), 26-27.

<sup>26</sup> Mehmet Fatih Kayan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleklerini Etkili Olarak Yürütebilmelerinin Önündeki Engellere İlişkin Görüşleri", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/7 (2020), 125-126.

<sup>27</sup> Umut Kaya, "Din Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleği Öz Yeterlik Algıları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Van İlahiyat Dergisi* 7/10 (2019), 106-109.

<sup>28</sup> Burada pedagojik inanç düzeyini genel anlamda kullanılmaktadır. Zikredilen çalışmalar, DKAB öğretmenlerinin öğrenme-öğretme süreçleri konusunda kendilerini yeterli görme eğiliminde olduklarını göstermektedir. Bu çalışmalar, öğretmenlerin pedagojik inançlarının da yüksek olabileceği varsayımını mümkün kılmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, DKAB öğretmenlerinin pedagojik inanç düzeylerinin cinsiyet, eğitim durumu, görev süresi, okul türü, kitap okuma alışkanlıkları değişkenleri ile anlamlı bir ilişkisinin olup olmadığını incelemek ve öğretmenlerin öğrenme ortamı hakkındaki öznel deneyimlerini keşfetmektir. Söz konusu değişkenler, herhangi bir kategorik (cinsiyet) veya hipotetik koşulun pedagojik inançları anlamlı düzeyde etkileyip etkilemediğini belirlemek için en standart değişkenleri ifade etmektedir. Zira yukarıda da belirtildiği gibi pedagojik inançlar, çeşitli nesnel durumları içerse de esasen yarı-öznel tutum ve kavrayışları yansıtmaktadır. Başka bir deyişle eğitim ortamındaki sınırları çizilemeyen farklılıkların etkisini belirleyebilmek için bunların standart değişkenlere göre belirlenmesi daha makuldür. Diğer taraftan nicel çalışmalarda bu değişkenler, en fazla dikkate alınanlardır ki bu da çeşitli karşılaştırmaları kolaylaştırmaktadır. Bu amaca ulaşabilmek için açılımlı sıralı karma yöntem deseni kullanılmıştır. Söz konusu bu karma yaklaşım iki aşamadan oluşmaktadır: i) nicel verilerin toplanması ve analiz edilmesi, ii) nicel bulgulara göre tasarlanmış nitel bir çalışma ile derinlemesine incelenmesi.<sup>29</sup> Karma desenli çalışmalar, bir bulgunun sayısal değerlendirilmesinin ötesinde bir problemin keşfi, katılımcıların sesinin duyurulması, karmaşık durumun haritalanması ve katılımcıların çoklu bakış açılarının yansıtılması için kullanılmaktadır.<sup>30</sup> Karma desenli çalışmalar, nicel ya da nitel yöntemlerin tek başlarına kullanıldıkları durumdan daha fazla kavrayış sunduğu durumlarda tercih edilmektedir.<sup>31</sup>

Karma desenli çalışma, değişkenler arasındaki ilişkiyi ele alan tarama modellerinden olan ilişkiyel tarama modeli ve durum çalışmasından oluşmaktadır. İlk aşamada nicel olarak yapılan çalışmada metot olarak tarama yöntemi esas alınmış, veriler anket tekniğiyle tesadüfi örneklemeyle toplanmıştır. Çalışmanın nicel aşamasında DKAB öğretmenlerinin pedagojik inanç düzeylerini incelemek için genel bilgi formu, Soysal, Radmard ve Yiğit tarafından uyar-

<sup>29</sup> John W. Cresswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, ed. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğitim Kitap Yayınları, 2017), 224.

<sup>30</sup> John W. Cresswell - Vicki L. Clark Plano, *Designing and Conducting Mixed Methods* (Los Angeles: SAGE Publications, 2017).

<sup>31</sup> John W. Cresswell, *Educational Research: Planning, Conducting and Evaluating Quantitative and Qualitative Research* (New Jersey: Pearson Education, 2015), 537.

lanan *Pedagojik İnanç Sistemleri Ölçeği* kullanılmıştır. *Pedagojik İnanç Sistemleri Ölçeği*, 30 maddeden ve tek boyuttan oluşmaktadır, beşli likert tipine göre uyarlanmıştır. Ölçek maddeleri, öğretmenlerin öğrenmeyi, öğretmeyi, öğretim süreçlerini, öğrenciyi ve sınıf yönetimini nasıl anlamlandırdıklarına yönelik ifadeleri kapsamaktadır. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 30, en yüksek puan 150'dir. Düşük puanlar, öğretmen merkezli geleneksel eğitim eğilimli pedagojik inanç eğilimini, yüksek puanlar öğrenci merkezli eğilimli pedagojik inanç eğilimini göstermektedir. Ölçeğin KMO değeri .930 (Barletts Test  $X^2=6340.165$ ;  $df=325$ ;  $p=.000$ )'dur. Ölçeğin Cronbach's Alpha değeri .77'dir.<sup>32</sup> Çalışmada bulunan Cronbach's Alpha değeri .828 olmuştur.

Nicel araştırmada test edilen hipotezler şunlardır:

H<sub>1</sub>: DKAB öğretmenlerinin pedagojik inanç düzeyi cinsiyete göre anlamlı düzeyde farklı değildir.

H<sub>2</sub>: DKAB öğretmenlerinin pedagojik inanç düzeyi eğitim durumuna göre anlamlı düzeyde farklıdır.

H<sub>3</sub>: DKAB öğretmenlerinin pedagojik inanç düzeyi kıdemlerine göre anlamlı düzeyde farklıdır.

H<sub>4</sub>: DKAB öğretmenlerinin pedagojik inanç düzeyi görev yapılan okul türüne göre anlamlı düzeyde farklıdır.

H<sub>5</sub>: DKAB öğretmenlerinin pedagojik inanç düzeyi okuduğu kitap türüne göre anlamlı düzeyde farklıdır.

H<sub>6</sub>: DKAB öğretmenlerinin pedagojik inanç düzeyi okuduğu kitap sayısına göre anlamlı düzeyde farklıdır.

Durum çalışması için katılımcılar arasından on kişiden mülakat tekniğiyle veri toplanmıştır. Katılımcılar, bağımsız değişkenleri karşılayacak şekilde maksimum çeşitlilik örnekleme ile belirlenmiştir. Maksimum çeşitlilik örnekleme, çeşitli durumlarla ilgili katılımcılar arasındaki ortaklık ve farklılık-

---

<sup>32</sup> Yılmaz Soysal vd., "Pedagojik İnanç Sistemleri Ölçeğinin Uygulamalı Olarak Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 8/3 (2018), 1-17.

ları belirlemek için kullanılmaktadır.<sup>33</sup> Nitel araştırmalarda katılımcı sayısı konusunda kesin bir sayı aranmamaktadır; katılımcı sayısını asıl belirleyen etken, verilerin doygunluğa ulaşmasıdır.<sup>34</sup> Nitel araştırmalarda, nicel araştırmaların aksine rassal seçki yapılması önerilmemekte bunun yerine katılımcıların amaca yönelik belirlemek gerekmektedir.<sup>35</sup> Bütün katılımcılar gönüllü olarak çalışmada yer almışlardır. Üç katılımcı ile yüzyüze görüşme gerçekleştirilmiş, yüzyüze görüşmenin mümkün olmadığı için yedi kişiyle mülakat formunun gönderilmesi ile veri toplanmıştır. Yüzyüze görüşmenin yapılamadığı katılımcılarla elde edilen verilere göre birkaç defa yeni sorular sorularak konunun derinlemesine anlaşılması göz önünde bulundurulmuştur. Durum çalışması, “gerçek yaşamın, güncel bağlam ya da ortamın içindeki bir durumun araştırılmasını gerektirmektedir.”<sup>36</sup> Durum çalışması, herhangi bir olgunun, söz konusu olgunun tarafı olanlarca nasıl deneyimlendiğini ortaya çıkarma amacını taşımaktadır.<sup>37</sup> Durum çalışması için sekiz sorudan oluşan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formunun oluşturulması sürecinde nicel araştırmanın sonuçları ve alan yazın dikkate alınmıştır. Mülakat formunda cinsiyet, yaş, görev süresi, eğitim durumu ile ilgili sorular ve sekiz soru yer almıştır. Mülakat formunda yer alan sorular, öğrenmeyi nasıl tanımladıkları ve açıkladıkları, hangi yöntem ve tekniklerin kendilerine daha uygun olduğu, okuma deneyimlerinin öğretmen kimliklerini nasıl etkilediği, öğretmenlik mesleğinin kutsal olmasını nasıl anladıkları, pedagojik formasyonun önemi hakkında ne düşündükleri, ideal bir sınıf ortamını nasıl tasavvur ettikleri, okulu nasıl anlamlandırdıkları, öğrenme çıktılarının niteliği hakkında ne düşündükleri ve öğrenme süreçlerinin önündeki en büyük engeller hakkında ne düşündükleri olmak üzere öğretmenlerin öğrenme-öğretme konusundaki görüşlerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Soruların hazırlanma-

---

<sup>33</sup> Ali Baltacı, “Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018), 249.

<sup>34</sup> Cresswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, 189.

<sup>35</sup> Cresswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, 189.

<sup>36</sup> John W. Cresswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020), 98.

<sup>37</sup> Robert E. Stake, *Multiple Case Study and Analysis* (New York: The Guilford Press, 2006), 2.



sında “en iyi soruları soran uzman araştırmacının rolüne bürünmekten”<sup>38</sup> kaçınılmış ve nicel araştırmada kullanılan ölçekteki temalar açık uçlu sorulara dönüştürülmüştür. Mülakat formu, önce dil açısından iki uzman tarafından değerlendirilmiş, ardından iki alan uzmanının görüşüne başvurulmuştur. Pilot uygulama olarak cinsiyet, yaş, görev süresi ve görev yaptığı okul türü açısından farklı olan iki öğretmenle pilot çalışma yapılmıştır. Pilot çalışmadan sonra mülakat sorularında herhangi bir değişiklik yapılmamıştır.

### 1.1. Örneklem

Nicel araştırmanın katılımcıları Türkiye’deki ilkokul, ortaokul, imam-hatip ortaokulu ve liselerde görev yapan 211 öğretmenden oluşmaktadır. Örneklem, evreni  $\pm 0.10$  örnekleme hatası ile temsil etmektedir. Ölçek, 2020-2021 eğitim öğretim yılı güz döneminde uygulanmıştır. Katılımcıların 133’ü (%63) kadınlardan, 78’i (%37) erkeklerden oluşmaktadır. Eğitim durumuna göre, lisans mezunu olan 161 (%76,3), yüksek lisans mezunu 45 (21,3), doktora mezunu 5’tir (%2,4). Görev süresine göre 1-9 yıl arasındaki katılımcı sayısı 140 (%66,4); 10-19 arası 45 (21,3); 20 ve üstü olanlar 26’dır (%12,3). Okul türüne göre dağılım şu şekildedir: İlkokullarda görev yapan katılımcı sayısı 11 (%5,2), ortaokulda görev yapan katılımcı sayısı 89 (%42,2), imam-hatip ortaokullarında görev yapan katılımcı sayısı 56 (%26,5), liselerde görev yapan katılımcı sayısı 55’tir (%26,1). Okunan kitap sayısına göre dağılım, yılda 1-5 arası kitap okuyan 35 katılımcı (16,6) iken, 6-10 kitap arası okuyan sayısı 55 (26,1), 11-15 arası kitap okuyan 42 (%19,9), 16-20 arası kitap okuyan sayısı 27 (%12,8) ve 21 ve üstü kitap okuyanların sayısı 52’dir (%24,6). Okunan kitapların türüne göre dağılım şöyledir: Roman-hikâye okuyanların sayısı 80 (%37,7), bilimsel kitapları okuyan 23 (%10,9), akademik kitap okuyanların sayısı 108’dir (51,2).

Durum çalışması için ise, nicel araştırmaya katılanlar arasından on öğretmen ile mülakat gerçekleştirilmiştir. Katılımcılar gönüllü olarak çalışmada yer almışlardır. Katılımcıların beşi kadın, beşi erkektir. Katılımcıların üçü 1-9 yıl arası çalışanlardan, dördü 10-19 arası çalışanlardan, üçü ise 20 yıl ve üstü çalışanlardan oluşmaktadır. Katılımcıların biri doktora mezunu, biri yüksek lisans mezunu, sekizi ise lisans mezunudur. Katılımcıların ikisi lisede, altısı

<sup>38</sup> Cresswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 52.

ortaokullarda, biri imam-hatip ortaokulunda ve biri ilkokulda görev yapmaktadır.

## 1.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Çalışmada kullanılan ölçek, 2020-2021 eğitim-öğretim yılı güz döneminde online olarak internet üzerinden Google forms aracılığıyla uygulanmıştır. Katılımcılar gönüllülük esasına göre katılmışlardır. Nicel veriler, IBM SPSS-22 paket programıyla analiz edilmiştir. Betimsel istatistik analizleri yapılmıştır. Veriler normal dağılım göstermediği (skewness= -,242; kurtosis= 2,817) ve alt değişken katılımcı sayıları 30'un altında kaldığından, alt değişken sayısının iki olduğu durumlarda Mann Whitney-U testi, alt değişken sayısı 3 ve daha fazla olduğu durumlarda Kruskal Wallis-H testi uygulanmıştır. Durum çalışması verileri Maxqda 2020 paket programı ile analiz edilmiştir.

## 2. Bulgular ve Yorumlar

Çalışmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin pedagojik inançlarının cinsiyet, yaş, eğitim durumu, görev süresi, çalıştıkları okul türü ve çeşitli ilgileri açısından değişip değişmediği araştırılmış ve öğretmenlerin pedagojik inançları bağlamındaki görüşleri keşfedilmeye çalışılmıştır. Bunun için ilk önce pedagojik inanç ile değişkenler arasındaki istatistiki verilere sonra da ilgili durumla ilgili öğretmen görüşlerine yer verilmiş ve veriler yorumlanmıştır.

### 2.1. Cinsiyete Göre Pedagojik İnanç

Pedagojik inancın cinsiyete göre değişip değişmediğini belirlemek için Mann-Whitney U testi yapılmıştır.

| Grup    | n   | Sıra Ortalaması | Sıra Toplamı | U    | p    |
|---------|-----|-----------------|--------------|------|------|
| 1 Kadın | 133 | 110,08          | 14641,00     | 4644 | .204 |
| 2 Erkek | 78  | 99,04           | 7725,00      |      |      |
| Toplam  | 211 | 11,21           | 134,50       |      |      |

**Tablo 1:** Cinsiyete Göre Pedagojik İnanç Düzeyleri

Buna göre kadın öğretmenlerin sıra ortalaması daha yüksek olmakla birlikte istatistiki olarak pedagojik inanç ile öğretmenlerin cinsiyetleri arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir ( $p>.05$ ). Dolayısıyla  $H_1$ : “DKAB öğretmenlerinin pedagojik inanç düzeyi cinsiyete göre anlamlı düzeyde farklı değildir” şeklindeki önerme doğrulanmıştır. Alan yazınında bazı çalışmalarda öğrenme-öğretme yeterlikleri ile cinsiyet arasında anlamlı bir fark tespit edilirken bazılarında ise anlamlı bir fark bulunamamıştır. Öğrenmenin cinsiyete göre değiştiğine dair herhangi bir kuram bulunmamaktadır. Öğretme konusunda ise çeşitli duygusal, duyuşsal ve bilişsel farklılıklar sebebiyle cinsiyet ile öğretme tutum ya da yeterlikleri arasında anlamlı bir farkın olduğu varsayılabilir. Nitekim, Zengin tarafından gerçekleştirilen çalışmada, DKAB öğretmenlerinin eğitim öğretim yeterlikleri mesleki gelişim, öğrenciyi tanıma, öğrenme öğretme süreçleri ile ölçme ve değerlendirme alt boyutları açısından incelenmiş ve cinsiyet ile mesleki gelişim, öğrenme öğretme süreci ile ölçme ve değerlendirme yeterlikleri arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir.<sup>39</sup> Koç’un çalışmasında ise kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim düzeylerinin cinsiyete göre anlamlı şekilde değişmediği belirlenmiştir.<sup>40</sup> Akyürek tarafından gerçekleştirilen çalışmada sadece öğretimi planlama ile cinsiyet arasında anlamlı bir fark tespit edilmiş ama öğrenciyi tanıma, öğretimi düzenleme, sınıf yönetimi, iletişim, ölçme-değerlendirme, rehberlik ve kendini geliştirme açısından anlamlı bir fark tespit edilmemiştir.<sup>41</sup> Arpacı tarafından DKAB öğretmenlerinin öğrenme stilleri üzerine yapılan çalışmada da anlamlı bir fark görülmemiştir.<sup>42</sup>

Durum çalışmasında da öğretmenlerin öğrenme öğretme süreçlerine benzer anlamlar atfettikleri görülmüştür. Katılımcılar, farklı örnekler üzerinden gitmekle birlikte benzer temaları sorunsallaştırmaktadırlar. On katılımcı-

<sup>39</sup> Zengin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları”, 17.

<sup>40</sup> Ahmet Koç, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 125.

<sup>41</sup> Süleyman Akyürek, “İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (2012), 33.

<sup>42</sup> Mücahit Arpacı, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme Stilleri (Diyarbakır Örneği)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 264.

nın dokuzu, öğrenci merkezli öğrenme süreçlerini önemsemektedir. Öğrencilerin özgün, özel oldukları dokuz katılımcı tarafından kabul edilmektedir. 29 yıldır görev yapan bir katılımcı ise (P6)<sup>43</sup> öğrencinin teoride özel olduğu düşüncesini onaylamakta ama sistemin özdeşlik üretmek üzere işlediğini düşünmektedir:

“Her öğrencinin özel olduğunu kabul etmiyorum. İnsan olarak değerlendirildiğimizde, evet, her insan özeldir. Ama öğrencilik açısından bakıldığında, eğitim amaçları açısından bakıldığında gerçekçi değil. Öğrencileri kandırıyoruz gibi geliyor. Eğer her çocuk gerçekten özelse, özel muamele yapmamız lazım. Ama biz toptancı bir eğitim yapıyoruz. Eğitimin sonuçta politik bir anlamı var. Öğrencilerin belli değerleri, sistemin gerekliliklerini öğrenmeleri gerekiyor. Eğitim bir entegrasyon aracıdır.”

Öğrenme öğretme süreçlerinin önündeki en büyük engel olarak katılımcıların hemen hepsi sistemi zikretmektedir. Bu durum, Kayan'ın çalışması ile paralellik arz etmektedir.<sup>44</sup> Katılımcılar kendi öğrenme ve öğretme eksiliklerine bir sorun olarak değinmemişlerdir. Nicel araştırmada pedagojik inanç düzeyinin genel olarak orta üstü olduğu göz önünde bulundurulduğunda, sahip olunan inançların yeterince öz eleştiriye tabi tutulmadığı söylenebilir. Tabii ki burada, ortak kanaati yansıtan sistemsel sorunlar da göz önünde bulundurulmalıdır. Çok sık değişen sınav, program, öğretmen yetiştirme süreçleri, öğretmenlerin analitik ve yansıtıcı düşünme becerilerini kesintiye uğratmış olabilir. Bu durum, katılımcıların öğretmenlik mesleğine atfettikleri anlamla da yakından ilişkilidir ve on katılımcının sekizi, öğretmenliğin profesyonel bir şekilde yapılmasını bir eksiklik olarak algılamakta; öğretmenliğin kutsallığını peygamberlik mesleğinin bir biçimi olarak yorumlamaktadırlar.<sup>45</sup> Katılımcıla-

<sup>43</sup> P6 kodlu katılımcı, 29 yıldır bir ortaokulda görev yapmakta, erkek ve lisans mezunudur.

<sup>44</sup> Kayan, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleklerini Etkili Olarak Yürütebilmelerinin Önündeki Engellere İlişkin Görüşleri”, 125-126.

<sup>45</sup> P8: “Peygamberimiz “En hayırlınız Kur’an’ı öğrenen ve öğretendir.” buyuruyor. Dini anlattıkça insan mutlu oluyor.”

P4: “Öncelikle bir meslekten daha fazlasını yapıyor öğretmenler evet öğretmenlik hakkıyla yapılıyorsa kutsaldır çünkü; dinimizin emrettiği bir işi yapıyoruz. Biliyoruz ki dinimiz öğrenmeye ve öğretmeye büyük önem vermiştir hatta bu işi sırtlananlara da güzel müjdeler bildirilmiştir. “Bilmeyene ilim öğretmek sadakadır, sadakanın en güzeli ise ilim öğrenmek ve öğretmektir.”

rın rol model olmayı önemsemeleri de bu varsayımı desteklemektedir. P1<sup>46</sup> kodlu katılımcı şöyle demektedir: “Sadece sınavda yüksek not aldıklarında bizim görevimiz bitmiş olmuyor. Öğrencilerin bütün yaşamlarında iz bırakmamız gerekiyor. Çünkü yaptığımız işin bir de manevi boyutu var.” Bir yöntem ya da yaklaşım başarısız olduğunda nasıl hareket edersiniz sorusuna P6<sup>47</sup> kodlu katılımcı şöyle cevap vermiştir: “Yeni bir yaklaşımı yeni bir yöntemi tercih ederim. Tabii değerlerimi referans alarak değişiklik yaparım. Ama bilim de ideolojik olduğu için bilimsel verileri dikkate alırken şüphe içinde kalıyorum. Bunun için değişiklik yaparken Kur’an ve Hadis-i Şeriflerin tavsiyelerine göre hareket ediyorum.” Katılımcıların öğretmenlikle kişisel olmayan derin bir duygusal bağ kurmuş olmaları, farklılıkları törpüleyerek bireysel ve özgün pedagojik inanç geliştirmelerini engelliyor olabilir. Bunun eğitsel süreçler üzerindeki en büyük etkisi ise, hataların anlamlandırılması üzerinde olacaktır. Zira öğretmenliği peygamberliğin temsili olarak görme eğilimi, hatayı karşılaşılan zorluklar olarak görmeye kaçınılmaz olarak yönlendirecektir. Katılımcıların DKAB öğretmenliğinin dini içeriğine yoğunlaşmış olmaları, DKAB derslerinin henüz bütünüyle din pedagojisine dönüşmediğine de işaret etmektedir.<sup>48</sup> Din pedagojisi, bir bakıma öğrenme süreçlerinin ölçülebilirliğine göndermede bulunduğu için öğretmenlerin rolünün daha çok tam öğrenme ile sınırlı olduğu söylenebilir. Daha doğrusu, verili din pedagojisi/pedagojileri

---

P3: “Öğretmenlik mesleğinin kutsal olduğunu düşünüyorum. Peygamberlerin insanlara öğretici olması, bu süreçte karşılaştıkları zorluklar, bir insanın hayatına dokunabilmek bana bu mesleğin kutsal olduğunu düşündüren unsurlardır.”

P2: “Öğretmenlik mesleğinin kutsal oluşunu Hz. Peygamber’in de bir öğretici olması ile bağdaştırıyorum. Hz. Peygamber ilme, öğrenmeye, öğretmeye ve irfana büyük önem vermiş, bu yolda birçok faaliyetler gerçekleştirmiştir. Öte yandan öğretmenliğin devlet mesleği olması açısından bir kutsiyeti olduğuna inanmıyorum. Zira öğretmenlerin fedakarlıkları ve kendi mesleklerini kutsal görmeleri, maalesef bazı istismarcılar tarafından ustalıkla kullanılmaktadır.”

P1: “Bu, bir peygamberlik mesleği aslında. Din nasihattir, insanların yaşam biçimlerini şekillendirmemiz gerekiyor. İşimizin ahiretle ilgili yönü var ve benim de bu hususta mesuliyetim var.”

<sup>46</sup> P1 kodlu katılımcı, 7 yıldır bir ortaokulda görev yapmakta, kadın ve lisans mezunu.

<sup>47</sup> P6 kodlu katılımcı, 29 yıldır çeşitli ortaokulda görev yapmakta, erkek ve lisans mezunu.

<sup>48</sup> Yani katılımcılar arasında çocukluk ve öğrenen merkezli bir gelişimin değil insana ve topluma aşkın ilkelerin daha önemli olduğu yöneltik baskın bir kanaat mevcuttur.

dışında öğrenme-öğretme kuramları olmadığı için, verili durumun sınırlılığında böyle bir yorum yapılabilir.

Katılımcılar, öğretim süreçleri konusunda da benzer görüşleri paylaşmaktadırlar. Genel olarak pedagojinin ilkeleri benimsenmekle birlikte öğretmen merkezli eğitim durumları, öğretmen merkezli sınıf yönetimi ve buna uygun öğretim yöntem ve teknikleri yaygındır. Katılımcılar, sınıf yönetimini “düzen teması” üzerinden kurgulamaktadırlar. Öğretmenliğe atfedilen kutsal anlamla da uyumlu olan bu yaklaşımda, doğal olarak katılımcı sınıf yönetiminin önemsendiği durumlarda bile okul ortamını öğretmen merkezli yaklaşıma yaklaştırmaktadır ki bu nicel araştırmada elde edilen bulgularla çelişmektedir. Diğer taraftan P4<sup>49</sup> kodlu katılımcının ifadeleri dikkat çekicidir: “Etkili ve olumlu bir sınıf ortamı öncelikle herkesin birbirini anladığı, herkesin sorumluluğunu bildiği, herkesin birbirine saygı duyduğu bir ortamdır. Bunların olmadığı bir ortamda zaten değil öğrenme hiçbir şeyden bahsedilemez.”

İşe koşulan öğretim yöntem ve teknikleri de öğretmen merkezli bakış açılarını yansıtmaktadır. Öğretim yöntem ve tekniklerine onbeş kez değinilmiştir ve takrir yöntemini sekiz katılımcı doğrudan zikretmiştir. Takrir yöntemini tamamlayan tartışma yöntemi bir kez, soru-cevap üç kez, örnek olay üç kez, gösterip yaptırma ise iki kez dile getirilmiştir. Çınar tarafından yapılan çalışmada da DKAB öğretmenlerinin aktif öğrenme kullanımı konusunda bilgilerin yetersiz ve ayrıca bunların çok az kullanıldığı tespit edilmiştir.<sup>50</sup> Öğrenmenin niteliği konusunda da genel kanaat, bloom taksonomisinin alt basamaklarındaki kazanımlara ulaşıldığı yönündedir. P5<sup>51</sup> kodlu katılımcı: “Bunu değerlendirmek açısından dar bir pencere var, üst düzey öğrenme becerisi sergileyebildiklerini söylemek zor yine de.” derken P4 kodlu katılımcı “Bu okuldan okula değişir bence kendi okuluma baktığımda maalesef daha ilk basamaklardayız.”<sup>52</sup> şeklinde cevaplamaktadır. P7 kodlu katılımcı da benzer

<sup>49</sup> P4 kodlu katılımcı, 4 yıldır bir lisede görev yapmakta, kadın ve lisans mezunu.

<sup>50</sup> Fatih Çınar, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Aktif Öğrenme Yöntem ve Tekniklerine Yönelik Bilgi ve Uygulama Düzeyleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/41 (2018), 192.

<sup>51</sup> P5 kodlu katılımcı, 10 yıldır bir lisede görev yapmakta, kadın ve lisans mezunu.

<sup>52</sup> P4 kodlu katılımcı, 4 yıldır bir lisede görev yapmakta, kadın ve lisans mezunu.

bir görüşü paylaşmaktadır: “Maalesef taksonominin ilk basamaklarını bile göremiyorum bazen; üst düzey öğrenme becerisi sergileyen öğrenci sayımız çok az.”<sup>53</sup> Fakat taksonominin ilk basamaklarında kalmalarını doğrudan bir sorun olarak nitelemek çok yerinde değildir. Zira, 2010 programı üzerine yapılan bir çalışmaya göre kazanımların büyük çoğunluğu alt basamaklardan oluşmaktadır.<sup>54</sup> Dolayısıyla eğitimbilimsel açıdan bir başarısızlıktan bahsetmeye gerek olmayabilir ama katılımcıların öğretmenlik mesleğine profesyonel değil dini anlam vermiş olmaları sebebiyle öğrencilerin ilk basamaklardaki kazanımlarda kalmalarını başarısızlık olarak görmeleri anlamlıdır. Çünkü her ne kadar programın nesnel talepleri karşılanmış olsa da ideal anlamda olması gereken durum ile verili durum arasındaki büyük fark, öğretmenler tarafından dikkate alınmaktadır. Bu konudaki farkındalık, pedagojik ilkelerden değil öğretimin dini misyonundan beslenmekte gibidir. Diğer taraftan öğrenciler gerçek ortamda bilişsel yeterlikleri ve hazırbulunuşluk düzeyleri farklılıklarına bağlı olarak genel geçer bir dağılım sergilemektedir. Başarılı öğrencilerin performansı, fiili bir düzen oluşturarak öğretim için kendi ideal noktasını belirlemektedir. Ulusal sınavlar öğretim programını değil de gerçek öğrenme ortamlarını dikkate aldığı için de normal bir dağılımda öğrenme başarısız görülecektir.

İdeal öğretmenin özellikleri bakımından da cinsiyetler arası bir farklılık gözlemlenmemiştir. Katılımcıların ideal bir DKAB öğretmenin sahip olması gereken özellikler konusunda oldukça çeşitli nitelikler saymış olmalarına rağmen -42 nitelik zikredilmiştir- genel olarak bazı nitelikler daha sık ve en başta dile getirilmiştir. Alan bilgisi ve öğretmenlik meslek bilgisi en başta dile getirilen gereklilikler olarak görüşürken iletişim en çok ifade dilen özellik olmuştur. Hedefi olması, teknoloji kullanmak, kendini yenilemek, genel kültür ve meslek sevgisi diğer önemli niteliklerdir. Katılımcıların ideal öğretmen özellikleri dikkate alındığında, onların öğretmen merkezli öğrenme öğretme yaklaşımları ile öğrenci merkezli eğitimi bağdaştırmaya çalıştıkları varsayılabilir. Diğer taraftan katılımcıların iletişime dikkat çeken vurgusu, öğretmen

<sup>53</sup> P7 kodlu katılımcı, 11 yıldır bir ortaokulda görev yapmakta, erkek ve lisans mezunu.

<sup>54</sup> Süleyman Gümüş, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının (2010) Hedefleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (30 Aralık 2018), 613 vd.

failliklerinin<sup>55</sup> pedagojik inançlarının önüne geçtiğini düşündürmekte ve sınıf yönetiminde çeşitli krizlerin yaşanmakta olduğuna işaret etmektedir. Öğrenmelerin niteliksiz ve DKAB öğretiminin genel olarak başarısız olduğu yönündeki yargıyla birlikte ideal bir öğretmende bulunması gereken özellik olarak iletişimin bu kadar önemsendiği bir ortamda öğretmen failliği pedagojik inançların etkisini perdelemiş olabilir ki öğretmenlikle kurulan duygusal bağ da bu varsayımı güçlendirmektedir.

Kitap okuma deneyimi konusunda ise belirgin farklar gözlemlenmiştir. Kadın öğretmenler, okuma ile eğitim süreçleri arasında daha güçlü bağlar kurmaktayken erkek öğretmenler, okumanın kişisel gelişime katkısını daha fazla önemsemektedirler. Fakat kadın öğretmenlerin tutumlarında “annelik” olgusunun etkisinin olup olmadığı göz önünde bulundurulması, daha doğru bir yoruma ulaştıracaktır zira değişen toplumsal dinamiklere bağlı olarak genç annelerin deneyim eksikliklerini telafi etmek için başvuracakları en önemli kaynaklar arasında kitaplar da olacaktır. Bu da cinsiyetler arası farklılıkları açıklamaya yardımcı olacaktır. Pedagojik inancın cinsiyete göre anlamlı bir farklılık arz etmemesi dolaylı etkileri dikkate almayı zorunlu kılmaktadır.

## 2.2. Eğitim Durumuna Göre Pedagojik İnanç

Eğitim durumu ile pedagojik inançların arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu varsayılabilir. Çünkü pedagojik inançların, sadece öğrenme yaşantıları ve lisans öğretmenlik eğitiminden değil uzmanlaşmadan da etkilenmesi beklenir. Lisansüstü eğitim, sadece belirli bir alanda daha fazla bilgiye sahip olmaktan öte bilimsel bilgi üretme, öğrenme yaşantılarını daha nitelikli olarak düzenleme, çeşitli düzeydeki bilgi biçimleri arasında daha nitelikli değerlendirmeler yapmayı desteklemektedir. Pedagojik inancın eğitim durumuna göre değişip değişmediğini belirlemek için Kruskal Wallis-H testi yapılmıştır.

<sup>55</sup> Öğretmen failliği, bir figür olarak öğretmenin öğretme ortamındaki etkinliğine göndermede bulunan bir kavramdır ve “öğretmenlerin mesleki uygulamalarına uygulandığında, öğretmenlerin bağlamsal kural ve düzenlemelerin dışına çıkma ve kendi hedeflerine göre hareket etme becerilerini ifade eder” (Helma W. Oolbekkink-Marchand vd., “Teachers’ Perceived Professional Space and Their Agency”, *Teaching and Teacher Education* 62/ (2017), 38). Öğretmen failliğinin pedagojik inançlardan daha baskın olması, öğretmen merkezli eğitim eğilimi yansıtmaktadır fakat bunun sebeplerinin oldukça farklı olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bunun için yeni araştırmaların yapılması gerekmektedir.



| Eğitim Durumu | N   | Sıra Ortalamaları | $\chi^2$ | p    |
|---------------|-----|-------------------|----------|------|
| Lisans        | 161 | 104,70            | 4,362    | .113 |
| Yüksek Lisans | 45  | 115,99            |          |      |
| Doktora       | 5   | 58,10             |          |      |

**Tablo 2:** Eğitim Durumu ile Pedagojik İnanç İlişkisi

Analizde ise pedagojik inanç ile eğitim durumu arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır ( $p>.05$ ). “ $H_2$ : DKAB öğretmenlerinin pedagojik inanç düzeyi eğitim durumuna göre anlamlı düzeyde farklıdır.” önermesi reddedilmiştir. Dikkat çekici bir diğer husus ise, en yüksek sıra ortalamasının yüksek lisans mezunlarında, en düşük sıra ortalamasının doktora mezunlarında görülmüş olmasıdır. Burada, çeşitli alan uzmanlıklarının pedagojik bakış açısını zayıflatmış varsayılabilir. Alan yazında çeşitli eğitsel yeterlikler ile eğitim durumu arasında anlamlı ilişki saptanamamıştır. Yine Zengin’in yaptığı çalışmada eğitim öğretim yeterliklerinin hiçbir yeterlik boyutu ile eğitim durumu arasında anlamlı bir ilişki görülmemiştir.<sup>56</sup>

P2<sup>57</sup> kodlu katılımcının din ve öğrenme arasında kurduğu ilişki pedagojik inanç ile eğitim durumu arasındaki gözlemlenen ilişkiyi desteklemesi açısından önemlidir:

“Din manevi bir olgudur, öğrenilmez, öğretilmez; hissedilir ve yaşanır. Biz bunun farkına varmadığımız sürece başarılı olamayız. Hz. Peygamber’in öğrenme metoduna bakalım; model olma... Biz ne yapıyoruz, sigara içmek haramdır deyip, teneffüste öğrencinin gözü önünde sigara içiyoruz. Ya da öğrencilerin sorunlarına duyarsız kalarak onlara duyarsızlığı öğretiyoruz. Böyle yaptığımız sürece, isterse bütün öğrenciler hafız olsun hadisleri ezberlesin, büyüdüklerinde ahlak ve vicdan gibi erdemlerden mahrum kalacaklardır.”

<sup>56</sup> Zengin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları”, 21.

<sup>57</sup> P2 kodlu katılımcı, 10 yıldır bir ortaokulda görev yapmakta, erkek ve doktora mezunu.

Katılımcı, din öğretimi ile onun temsili arasında çok güçlü bir bağ kurmaktadır. Bu bağın pedagojikleştirilmiş bilgi formunu aşan uzmanlık bilgisi ile desteklendiği düşünmek mümkündür. Bu da teknik bir mesele olan pedagojinin yetersizliğine yönelik bir kanaati beslediğine işaret etmektedir. Buna karşın yüksek lisans mezunu olan P10<sup>58</sup> kodlu katılımcının öğrencilerin gelişimsel özellikleri, öğrenme ile öğretim teknikleri ve öğrencilerin duygu durumlarına duyarlılığı dikkat çekmiştir. Katılımcı pedagojik formasyon bağlamında şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Lisans öğrenimi tamamlamış ama öğrencilerle nasıl diyaloga geçeceğini bilmeyen, onların duygu-düşüncelerini anlamayan, öğretim metotlarından haberi olmayan, dolayısıyla da bilgiyi verimli biçimde iletemeyen, onlara öğrettiği bilgileri nasıl kullanmaları noktasında hiçbir şey aktaramayan bir öğretmenin çok da verimli olamayacağını düşünmekteyim. Pedagojik formasyon eğitimi almamış bir öğretmen; trafikte seyir halindeyken hiçbir işaret ve levhanın anlamını bilmeden araç kullanmaya çalışan bir sürücü gibidir kanaatimce.”

Buna göre doktora eğitimi ile öğrenmenin bireyselliği ve onun kişiliğin oluşumu konusundaki önemine daha fazla odaklanıldığı; yüksek lisans eğitimiyle ise bilginin çok boyutlu yapısının daha fazla dikkat çektiği ve bu sebeple yüksek lisans eğitiminin öğrenme süreçlerinin paydaşlarına duyarlılıkla pedagojik inancı desteklediği varsayılabilir. Yüksek lisans eğitimi ile doktora eğitiminin etkileri konusunda farklı çalışmaların verilerine ihtiyacın olduğunu söylemekle birlikte, yüksek lisans eğitiminde bilginin otoritesine yönelik inancın güçlendiği, bunun bilginin üretim ve yayılımındaki paydaşlara yönelik tutumu olumlu yönde etkilediği; bununla birlikte doktora eğitimi ile bilginin sentez ve değerlendirilmesine odaklanıldığı için öznel tutumların görece önemsizleştiği sonucuna ulaşılabilir.

### 2.3. Görev Süresine Göre Pedagojik İnanç

Görev süresi ile pedagojik inanç arasındaki ilişkiyi belirlemek için Kruskal Wallis-H testi yapılmıştır. Türkiye’de hem öğretmen yetiştirme politika ve

<sup>58</sup> P10 kodlu katılımcı, 23 yıldır önce sınıf öğretmeni daha sonra da DKAB olarak çeşitli ilkokullarda görev yapmakta, erkek ve yüksek lisans mezunu.

yaklaşımları hem de öğretim programlarında gerçekleşen değişiklikler sebebiyle görev süresi ile pedagojik inanç arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu varsayılabilir.

| Görev Süresi | N   | Sıra Ortalamaları | $\chi^2$ | p    |
|--------------|-----|-------------------|----------|------|
| 1 1-9        | 140 | 109, 81           | 10,229   | .006 |
| 2 10-19      | 45  | 82, 34            |          |      |
| 3 20 ve üstü | 26  | 126, 44           |          |      |

**Tablo 3:** Görev Süresi ile Pedagojik İnanç Arasındaki İlişki

Yapılan analizde görev süresi ile pedagojik inanç arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir (.05>p). Fakat bu sonuçlar beklenmeyen bir durumu yansıtmaktadır. Zira lisans eğitimini daha yakın zamanda tamamlamış öğretmenlerin sıra ortalamaları da düşük ve görev süresi 10-19 olanlarda en düşük çıkmıştır. Dolayısıyla “H<sub>3</sub>: DKAB öğretmenlerinin pedagojik inanç düzeyi kıdemine göre anlamlı düzeyde farklıdır.” önermesi doğrulanmış olsa da beklentinin tersine bir durumu yansıtmaktadır. 20 yıl ve üstü süre çalışanların pedagojik inanç sıra ortalamaları daha yüksektir. Ölçeğin 12. sorusu olan “Öğrenme, öğretmenin öğrettiği bir şeyin hatırlanmasıdır.” maddesine verilen cevaplar da anlamlı şekilde farklılaşmaktadır (p=,015). Bu maddenin sıra ortalaması da görev süresi 20 yıl ve üstü olanlarda en yüksektir. Yine görev süresi 10-19 olanlarda en düşüktür. Bu durumun yorumlanması oldukça zor görünmektedir zira öğretmen yetiştirme politiklarındaki değişimlerin etkileri ile ilgili verilere ihtiyaç bulunmaktadır. Diğer taraftan durum çalışmasında da görüldüğü gibi görev süresi daha çok olan öğretmenler kendilerine daha eleştirel yaklaştıkları gözlemlenmiştir. Görev süresinin en az olanlardaki duyarlılığın tecrübesiz olmakla ilgisinin olup olmadığı da önemlidir. Zengin’in çalışmasında eğitim öğretim yeterlikleri ile öğretmenlik süresi arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiş ama görev süresi ile eğitim öğretim yeterlikleri arasında ters yönlü bir ilişki eğilimi gözlemlenmiştir.<sup>59</sup> Arpacı’nın çalışmasında

<sup>59</sup> Zengin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları”, 18.

kıdem ile öğretme alışkanlıkları arasında anlamlı bir ilişki gözlemlenmemiştir.<sup>60</sup> Koç'un çalışmasında da öğretmen yeterlikleri ile kıdem arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir.<sup>61</sup>

Nitel araştırmada kıdeme göre en dikkat çekici fark, görev süresi en fazla olanları kendi öğretmenlik geçmişlerine eleştirel bakabilmiş olmalarıdır. 29 yıldır çalışmakta olan P6 kodlu katılımcı, nitelikli öğrenmelerin önündeki engeller arasında öğretmeni de saymıştır; yine, öğretmenlik mesleği ile ilgili konuşma esnasında kendi öğretmenlik profillerini eksik olarak gören yine P6 ve P8<sup>62</sup> kodlu katılımcılar olmuştur. P8 kodlu katılımcı, eski öğretmenliği ile pedagojiye göre yeniden şekillendirdiği öğretmenlik profili arasında farka vurgulu bir şekilde değinmiştir. Diğer bir dikkat çekici nokta da başta bilgisayar

| Okul Türü | N | Sıra Ortalamaları | $\chi^2$ | p* |
|-----------|---|-------------------|----------|----|
|-----------|---|-------------------|----------|----|

kullanımı olmak üzere teknoloji kullanımı konusunda kıdemi daha fazla olan P6 ve P8 kodlu katılımcıların daha fazla özgüvene sahip görünmesidir. Bu da beklentilerin aksi yönünde bir gözlem olmuştur.

#### 2.4. Görev Yapılan Okul Türüne Göre Pedagojik İnanç

Pedagojik inançlar öğretmenlik deneyiminin etkilerine karşı duyarlıdır. Okul türleri de okul kültürlerini ve dolayısıyla öğretmenlerin öğrenme ve öğretme yaşantılarını etkileyebilecek olan başlıca etkenlerden biridir. Okul türleri ile pedagojik inanç arasındaki ilişkiyi sınamak için Kruskal Wallis-H testi yapılmıştır.

<sup>60</sup> Arpacı, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme Stilleri (Diyarbakır Örneği)", 265.

<sup>61</sup> Koç, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri", 134.

<sup>62</sup> P8 kodlu katılımcı, 32 yıldır çeşitli ortaokullarda görev yapmakta, erkek ve lisans mezunu.

|                        |    |        |       |      |
|------------------------|----|--------|-------|------|
| 1 İlkokul              | 11 | 116,95 | 1,079 | .782 |
| 2 İmam-Hatip Ortaokulu | 56 | 108,63 |       |      |
| 3 Ortaokul             | 89 | 101,35 |       |      |
| 4 Lise                 | 55 | 108,65 |       |      |

**Tablo 4:** Görev Yapılan Okul Türü ile Pedagojik İnanç Arasındaki İlişki

Analizde DKAB öğretmenlerinin görev yapmakta olduğu okul türü ile pedagojik inançları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir ( $p=.782$ ) ve “H<sub>4</sub>: DKAB öğretmenlerinin pedagojik inanç düzeyi görev yapılan okul türüne göre anlamlı düzeyde farklıdır.” hipotezi reddedilmiştir. Bu durumda, homojen okul kültürlerinin olduğu ya da pedagojik inançların okul kültüründen anlamlı düzeyde etkilenmediği varsayılabilir.

Durum araştırmasında da öğretmenler benzer olgu, sorunsal ve sorunları dile getirmişlerdir. İlkokulda öğretmenlik yapanların sıra ortalamalarının kısmen yüksek olması, ilkokul öğrencilerine daha fazla özen gösterme ile açıklanabilir. İlkokulda görev yapmakta olan P10 kodlu katılımcının yukarıdaki ifadesi de bunu destekler niteliktedir. Fakat özellikle kimlik oluşturma dönemindeki öğrencilerin kademesine karşılık gelen liselerde görev yapan öğretmenlerin pedagojik inançlarında herhangi bir farklılık olmaması düşündürücüdür. Bu durum, DKAB derslerinin kimlik oluşturma sürecini yeterli ölçüde desteklemediğine ve daha çok kültür aktarımıyla sınırlı oluşuyla ilişkilendirilebilir. Diğer taraftan hiçbir katılımcı okul türleri ile ilgili fark edilebilir yoğunlukta özel bir kavrayış sunmamıştır. Bu, eğitim sistemi içerisinde okul türleri ile ilgili net ayrımların oluşmadığına ve öğretmen kimliğinin standart bir şekilde inşa edildiğine işaret etmektedir.

## 2.5. Okunan Kitap Türüne ve Okunan Kitap Sayısına Göre Pedagojik İnanç

Kitap okuma alışkanlığı, hayat boyu öğrenmenin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Pedagojik inançlar da dinamik bir yapıya sahiptir. Pala tarafından Sosyal Bilgiler öğretmenleri üzerine yapılan nitel bir çalışmada genel

olarak öğretmenlerin okuma alışkanlığına sahip olmadıkları, kadın öğretmenlerin erkeklere göre daha fazla kitap okuduğu ve kitap okuma alışkanlığına sahip öğretmenlerin okul yönetimine ve güncel konulara daha fazla ilgi gösterdikleri tespit edilmiştir.<sup>63</sup> Bu sonuçlar da kitap okuma ile pedagojik inanç arasında anlamlı bir ilişkiye işaret etmemektedir. Koç tarafından 4-12. sınıf öğrencileri üzerinde yapılan araştırmada, kitap okuma alışkanlığı ile DKAB öğretim programında yer alan değerlere ulaşma düzeyi arasında anlamlı bir ilişki belirlenmiştir.<sup>64</sup>

DKAB öğretmenlerinin okudukları kitap türüne ile pedagojik inançları arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını tespit etmek için Kruskal Wallis-H testi yapılmıştır.

| Okunan Kitap Türü   | N   | Sıra Ortalamaları | $\chi^2$ | p    |
|---------------------|-----|-------------------|----------|------|
| 1 Roman-Hikâye      | 80  | 114,59            | 3,189    | .203 |
| 2 Bilim Kitapları   | 23  | 91,57             |          |      |
| 3 Akademik Kitaplar | 108 | 102,71            |          |      |

**Tablo 5:** Okunan Kitap Türü ile Pedagojik İnanç Arasındaki İlişki

Yapılan analizde okunan kitap türü ile pedagojik inanç arasında anlamlı bir ilişki gözlemlenmemiştir ( $p > .05$ ). Bilimsel kitapları okuyanların sıra ortalamalarının en düşük olması da dikkat çeken bir noktadır. Aynı şekilde okunan kitap sayısı ile pedagojik inanç arasında da anlamlı bir ilişki gözlemlenmemiştir ( $p = .111$ ). Üstelik en çok kitap okuma sayısına sahip iki grubun sıra ortalamaları en düşüktür:

| Okunan Kitap Sayısı | N  | Sıra Ortalamaları | $\chi^2$ | p*   |
|---------------------|----|-------------------|----------|------|
| 1 1-5               | 35 | 106,33            | 7,511    | .111 |
| 2 6-10              | 55 | 112,38            |          |      |
| 3 11-15             | 42 | 122,30            |          |      |

<sup>63</sup> Fatih Pala, "Kitap Okuma Alışkanlığının Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Davranışları Üzerindeki Etkisi", *Academic platform Journal of Education and Change* 2/2 (2019).

<sup>64</sup> Ahmet Koç, "Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ile Kitap Okumanın DKAB Öğretim Programındaki Değerlere Etkisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (2020), 275-319.

|              |    |       |
|--------------|----|-------|
| 4 16-20      | 27 | 88,67 |
| 5 21 ve üstü | 52 | 94,87 |

**Tablo 6:** Okunan Kitap Sayısı ile Pedagojik İnanç Arasındaki İlişki

Bu durumda, “H<sub>5</sub> : DKAB öğretmenlerinin pedagojik inanç düzeyi okuduğu kitap türüne göre anlamlı düzeyde farklıdır.” ve “H<sub>6</sub> : DKAB öğretmenlerinin pedagojik inanç düzeyi okuduğu kitap sayısına göre anlamlı düzeyde farklıdır.” önermeleri doğrulanamamıştır.

Nitel araştırmada katılımcılar, kitap okuma ile öğretmenlik mesleği arasında güçlü sayılabilecek bir bağ kurmuşlardır. Okunan kitap türleri ve bu kitapların öğretmenliği nasıl etkilediği sorularına benzer cevaplar vermişlerdir. Psikoloji ve iletişime dair kitaplar, daha çok tercih edilmektedir. Alanla ilgili olanlar ve edebi kitaplar, tercih edilen diğer türlerdir. P1 kodlu katılımcı kitap okuma alışkanlığı ile öğretmenliği arasında ilişkiyi şöyle dile getirmektedir:

“Kendi alanımla ilgili kitapları, psikoloji kitapları, çocuk eğitimine yönelik kitapları, siyasetle ilgili kitapları, eğitim-pedagojiyle ilgili kitapları okuyorum. Kitap okumak mesleğimi daha çok sevmemi sağladı. Çocukları daha çok sevmemi, onları daha iyi anlamamı, alanımla ilgili eksikleri tamamlamamı sağladı. Mesleğimin kutsal bir meslek olduğunu, okudukça daha fazla fark ettim. Çok önemli bir mesleği icra ettiğimi... Özellikle de branşım bazında, mesleğimin tebliğ tarafı olduğu için çok donanımlı olmam gerektiğini hatırlattı. Öğrencileri tanımama, onların hem duygularına hem zihinsel gelişimlerine uygun niteliklere sahip olmam gerektiğini hatırlattı. Bu açıardan katkıları oldu.”

P3<sup>65</sup> kodlu katılımcı da benzer fikirlere sahiptir:

“Branşımla ilgili kitaplar, yerli-yabancı romanlar, sağlıkla ilgili kitaplar, çocuk gelişimi ile ilgili kitaplar okuyorum. Branşımla ilgili kitaplar bilgilerimin taze kalmasını sağlıyor. Aynı zamanda bu bilgileri nerelerde kullanacağım konusunda yeniden düşünmeme sebep oluyor. Çocuk gelişimi kitapları çalıştığım yaş grubunun gelişimsel özelliklerini ve ihtiyaçlarını göz önünde

<sup>65</sup> P3 kodlu katılımcı, 10 yıldır ortaokulda görev yapmakta, kadın ve lisans mezunu.

bulundurarak ders işlememde bana yol gösterici oluyor. Çocukların göstermiş oldukları davranışların sebeplerini ve nasıl davranmam gerektiğini daha iyi anlamış oluyorum.”

Doktora mezunu P2 kodlu katılımcının ifadeleri de oldukça dikkat çekicidir ve eğitim durumu ile pedagojik inançlar arasındaki beklenmedik sonuca da ışık tutmaktadır:

“Akademik kitaplar okuyorum. Roman vb. insana teorik anlamda bir şey öğretmeyen kitaplar okumayı israf edilmiş zaman olarak görüyorum. Akademik kitaplar okumak, öncelikle kendi alanımda kendime güvenmemi sağlıyor. Öğrencilere anlatacak daha çok şeyim oluyor. Daha önemlisi öğrencilere sadece bilgi öğretmek değil, bilgiyi öğrenmeyi öğretme imkânı sağlıyor. Kanaatimce önemli olan bilgi aktarmak değildir. Bir öğretmen öncelikle öğrencisinde ufuk açmalı ve ona öğrenmeyi öğretmelidir.”

Katılımcı için uzmanlık durumuna uygun bir şekilde nitelikli bilgiye ulaşmak ve üretmek daha ön plandadır. “Öğrenmeyi öğretmek” ve “ufuk açmak” analiz ve sentez basamaklarına ulaşma hedefiyle uyumlu olduğu gibi öğrencinin “çocuk” oluşunun yani pedagojik gereksinimlerinin, bu ihtiyaca uygun pedagojik çerçevenin kısmi olarak göz ardı edilme eğilimini de yansıtmaktadır.

P6 kodlu katılımcı kitap okuma deneyimini şu şekilde ifade etmektedir:

“Eskiden dini içerikli, kendi branşım ile ilgili kitapları okurdum ama şimdilerde kişisel gelişim, psikoloji, Türk ve dünya klasikleri okuyorum. Okuduklarım daha çok dolaylı olarak etkiliyor diye düşünüyorum. Eskiye göre insanlarla daha iyi iletişim kurabiliyorum. Daha sakini daha anlayışlı ve çözüm odaklı olabildiğimi düşünüyorum.”

Öğretmenlerin kitap okuma deneyimleri ile öğretme öğrenme süreçleri arasındaki bağ oldukça dinamik görünmektedir. Diğer taraftan durum çalışması, nicel araştırmayı yordamamaktadır. Bu sonuç ölçekle ilgili bir soruna işaret olabileceği gibi yine kitap okuma alışkanlığının daha çok öğretmen failiği ile ilgili olabileceğini de düşündürmektedir. Zira, nicel araştırmada kitap okuma alışkanlığı ile pedagojik inanç arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı, öğretmenlerin DKAB öğretmenliğine güçlü bir dini anlam yüklemeleri, ileti-



şime yönelik duyarlılık ve düzen fikrinin genelliği birlikte düşünüldüğünde, öğretmenlerin pedagojik inançları kısmen göz ardı ettikleri ya da pedagojik inançlarının yeterli ölçüde farkında olmadıkları, bunun yerine öznel bir algı-lama biçiminin yansıtması da öğretim süreçlerinde öğretmen failliğini daha önemli buldukları yargısına varmak daha makul görünmektedir.

### **Sonuç**

Pedagojik inançlar, öğretmenliğin niteliğini ve öğrencilerin öğrenme ya-şantılarını derinden etkileyen faktörlerin başında gelmektedir. Pedagojik inançlar, uzun yıllar süren öğrenme süreçleri, öğretmenlik meslek eğitimi, öğretmenlik uygulaması (staj) süreci ve öğretmenlik deneyimi ile diğer öznel yaşantılardan oluşan inançlar bütünüdür. Diğer inanç türleri gibi pedagojik inançların da dinamik olması olasıdır ve geleceğe yönelik öngörülere de kıla-vuzluk etmesi açısından oldukça büyük bir önemi haizdir.

Bu çalışmada iki aşamadan oluşmuştur. Birinci aşamada DKAB öğretmenlerinin pedagojik inançlarının çeşitli değişkenler açısından anlamlı bir şekilde farklılaşp farklılaşmadığı araştırılmıştır. Son aşamada ise nicel araştırmada elde edilen bilgilere göre, ilgili değişkenlerin öğretmenler tarafından nasıl algılandığını keşfedilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada, test edilen hipotezlerin iki tanesi kabul edilmiş, dördü ise reddedilmiştir. Buna göre DKAB öğretmenlerinin pedagojik inançları ile eğitim durumu, görev yapılan okul türü, okunan kitap türü ve okunan kitap sayısı arasında anlamlı bir ilişki bulunamamışken görev süresi ve cinsiyet ile pedagojik inanç arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Görev süresi en fazla olanların pedagojik inancının da daha yüksek çıkmış olması oldukça dikkat çekicidir. Bu, öğretmen yetiştirme politikalarını yakından ilgilendirdiği için başka çalışmalar tarafından derinlemesine analiz edilmeyi gerektirmektedir.

Nicel araştırmada öğretmenlerin öğrenci merkezli pedagojik inançlara sahip olma eğilimleri tespit edilmişken nitel araştırmada öğrenci merkezli anlayış ile öğretmen merkezli anlayışı bağdaştırmaya çalıştıkları görülmektedir. Durum çalışmasında öğretmenlerin yüksek pedagojik inançlara sahip olduklarının işaretlerine ulaşamamıştır. Nicel çalışmada DKAB öğretmenleri öğrenci merkezli öğrenme ve sınıf yönetimlerini daha uygun bulduklarını

tespit edilmişken, sınıf yönetiminde “düzen”in organize edici başat kavram olması, işe koşulan yöntem ve teknikler arasında takrir yönteminin ve onu tamamlayan yöntemlerin tartışmasız otoritesi ya bir çelişkiye ya da pedagojik formasyon ile gerçek ortamlar arasındaki uyumsuzluğa göndermede bulunmaktadır. Diğer taraftan, DKAB öğretmeni yetiştirme politikalarındaki değişkenlik de mesleğe adaptasyonu olumsuz etkileyen faktör olarak tespitlerin yorumlanmasında dikkate alınmalıdır. Pedagojik inançlar, öğrenme sürecinde gerçek ortamın ihtiyaçlarına göre en uygun araçları belirleyebilme, eğitsel süreçlerdeki kesintileri yönetebilme, öğrenmenin anlamlı bir şekilde gerçekleşmesi için sistematik ve ani kararlar alabilme, etkili sınıf yönetimi gibi konularda önemli bir belirleyici olduğu için öğretmenlerin pedagojik inançları konusunda farkındalıklarını artıracak çalışmalar yapılabilir. Zira nesnel-teorik durum ile gerçek ortamların dinamik yapısı arasındaki farkı en uygun şekilde azaltabilmek için gerekli en önemli unsur pedagojik inançlardır. Bu bağlamda, hizmet içi eğitimlerde öğretmenlerin üstbilgi yeteneklerin ve yansıtıcı düşünmeyi destekleyici eğitimler verilebilir. Ayrıca, öğretmen yetiştirme eğitiminde teorik bilgilerin öznel bir kavrayışa ulaşmasına yardım edecek eğitim materyalleri de işe koşulabilir. Özellikle öğretmenlik uygulaması sürecinde, eğitimin öznel yanlarına daha fazla önem verilebilir ve öz değerlendirmenin niteliği artırılabilir.

Öğretmenler, pedagojik inançlardan daha çok öğretmen failliklerini önemsemekte gibidirler. Başka bir deyişle DKAB öğretmenleri daha az sorunlu sınıf yönetimlerini öncelikli olarak görmektedirler. İletişim becerilerinin yüksek düzeyde önemsenmesi, sistem sorunlara yapılan vurgular, öğretimin önündeki en büyük engeller arasında öğrencilerin sık sık zikredilmesi, öğrenme çıktılarının niteliksiz olarak ifade edilmesi gibi veriler birlikte değerlendirildiğinde, DKAB öğretmenleri öğrenme ortamındaki kendi konularının istikrarına odaklanmaktadır. Tabii ki bu, öğretmen yetiştirme eğitiminin istenilen seviyede olup olmadığı konusunda yeterli bilgiye ulaştıktan sonra nihai anlamına kavuşacak bir olgudur. Alan araştırmaları, ilgilendiği sorunsal hakkında son sözü söylemek için değil sorunsallara tecrübi bilgi sağlamak için işlevseldir. Özellikle de bir kurama ulaşamayacak çerçevedeki araştırmalar, diğer araştırmaları alana davet etmeleri durumunda asıl işlevle-

rini göreceklendir. Dolayısıyla bu çalışma sonuçları da başka çalışmalarla test edilmelidir.

### Kaynakça

- Akyürek, Süleyman. "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (2012), 7-47.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013.
- Altınova Şahin, Ayşegül. *Osmanlı Devleti'nde Rüşdiye Mektepleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Arpacı, Mücahit. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme Stilleri (Diyarbakır Örneği)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 251-270.
- Baltacı, Ali. "Din Dersi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yaklaşımları: Etnometodolojik Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 293-321.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018), 231-274.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Cresswell, John W. *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017.
- Cresswell, John W. *Educational Research: Planning, Conducting and Evaluating Quantitative and Qualitative Research*. New Jersey: Pearson Education, 2015.
- Cresswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.
- Cresswell, John W. - Clark Plano, Vicki L. *Designing and Conducting Mixed Methods*. Los Angeles: SAGE Publications, 2017.

- Çınar, Fatih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Aktif Öğrenme Yöntem ve Tekniklerine Yönelik Bilgi ve Uygulama Düzeyleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/41 (2018), 174-199.
- Çınar, Fatih - Buyrukçu, Ramazan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Aktif Öğrenme Modeline Yaklaşımları". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/24 (2016), 59-82.
- Erdoğan, İrfan. "Gelişim Psikolojisine Dair". *Gelişim Psikolojisi*. ed. Hatice Ergin - S. Armağan Köseoğlu. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2020.
- Eren, Hale. *Fen Bilimleri Öğretmen Adaylarının Pedagojik İnançlarının Belirlenmesi Üzerine Bir Çalışma*. (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 2019.
- Erkmen, Besime. "Novice EFL Teachers' Beliefs about Teaching and Learning, and Their Classroom Practices". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/1 (2014), 99-113.
- Fullan, Michael. "The Return of Large-Scale Reform". *Journal of Educational Change* 1/ (2000), 5-28.
- Gümüş, Süleyman. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının (2010) Hedefleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (30 Aralık 2018), 597-618.
- Kaya, Umut. "Din Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleği Öz Yeterlik Algıları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Van İlahiyat Dergisi* 7/10 (2019), 65-112.
- Kayan, Mehmet Fatih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleklerini Etkili Olarak Yürütebilmelerinin Önündeki Engellere İlişkin Görüşleri". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/7 (2020), 118-127.
- Khader, Fakhri R. "Teachers' Pedagogical Beliefs and Actual Classroom Practices in Social Studies Instruction". *American International Journal of Contemporary Research* 2/1 (2012), 73-92.
- Koç, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 107-149.

- Koç, Ahmet. "Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ile Kitap Okumanın DKAB Öğretim Programındaki Değerlere Etkisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (2020), 275-319.
- Lim, Cher Ping vd. "Educational Innovations and Pedagogical Beliefs: The Case of a Professional Development Program for Indonesian Teachers". *Journal of Applied Research in Education* 18/ (2014), 1-14.
- Miheale, Voinea - Alina-Oana, Bota. "(When) Teachers's Pedagogical Beliefs Are Changing?" 1001-1006. Transilvania University of Brasov, 2014.
- Nespor, Jan. "The Role of Beliefs in the Practice of Teaching". *Journal of Curriculum Studies* 19/4 (1987), 317-328.
- Nurdoğan, Arzu M. *Modernleşme Döneminde Osmanlı'da İlköğretim (1869-1914)*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Pajares, M. Frank. "Teachers' Beliefs and Educational Research: Cleaning Up a Messy Construct". *Review of Educational Research* 62/3 (1992), 307-332.
- Pala, Fatih. "Kitap Okuma Alışkanlığının Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Davranışları Üzerindeki Etkisi". *Academic platform Journal of Education and Change* 2/2 (2019).
- Soysal, Yılmaz vd. "Pedagojik İnanç Sistemleri Ölçeğinin Uygulamalı Olarak Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 8/3 (2018), 1-17.
- Stake, Robert E. *Multiple Case Study and Analysis*. New York: The Guilford Press, 2006.
- Şimşek, Eyüp. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Öğretim Teknolojileri Alanındaki Yeterlikleri". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/3 (2018), 1631-1648.
- Zengin, Mahmut. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013), 1-28.

- Zengin, Mahmut - Gümüşay, İbrahim. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma (1982-2019)" 9 (2020), 117-186.
- Zengin, Mahmut - Menküç, Dilek. "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Din ve Ahlak Dersi Kitapları Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma (1924-1982)". *Turkish Studies* 12/10 (2017), 361-386.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2021, c. 7, s. 2: 1043-1074

## Ꞑuşeyrî'nin Letâifu'l-İşârât'ında Ahkâm Âyetlerinin İşârî Yorumu Ishâri Interpretation of Legislative Verses in Ꞑushayri's *Laṭā'if al-Ishārāt*

İskender ŞAHİN

Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir ABD,  
Associate Professor, İzmir Katip Çelebi University, Faculty of  
Islamic Sciences, Department of Tafseer  
iskender.sahin@ikcu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0535-5762

DOI: 10.47424/tasavvur.969423

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Temmuz / July 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Eylül / September 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

**Atıf / Citation:** Şahin, İskender. "Ꞑuşeyrî'nin Letâifu'l-İşârât'ında Ahkâm Âyetlerinin İşârî Yorumu". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021): 1043-1074.

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

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

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

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

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Fıkıh ve tasavvuf, bir insanın günlük yaşamı ile doğrudan alakalı olan iki disiplindir. Bundan dolayı İslam âlimleri, hemen her devirde bu iki alan arasında dinamik bir ilişkinin varlığını fark etmişler ve bu durumu daima göz önünde bulundurmuşlardır. Diğer taraftan söz konusu alanların temel kaynağının Kur'ân ve sünnet olması gerçeği de bu ilişkinin göz ardı edilememesinin nedenlerden biri olarak görülebilir. Bu minvalde çıkış noktaları itibariyle fıkıh ve tasavvufu bir araya getiren Kur'ân olduğu için, mutlaka ona yönelmek gerekir. Bu durumda, mevcut ahkâm âyetlerinin mutasavvıflarca nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı hususu karşımıza çıkmaktadır. Meseleye teferruatlı bir şekilde vakıf olabilmek ve sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için onun, ancak bir işârî tefsir özelinde daha açık bir şekilde ele alınması gerekir. Bu sebeple makalede örnek bir İşârî tefsir olarak Kuşeyrî'nin *Leṭâifu'l-İşârât*'ında müellifin ilgili âyetlere hangi İşârî anlamları verdiği ve bu sayede fıkıh tasavvuf ilişkisi ni nasıl kurduğu somut veriler ışığında tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Tefsir, İşârî Yorum, Ahkâm, Kuşeyrî, *Leṭâifu'l-İşârât*.

## Ishâri Interpretation of Legislative Verses in Kūshayrî's *Laṭā'if al-Ishârât*

### Abstract

Fiqh and Sufism are two disciplines that are directly related to a person's daily life. For this reason, Islamic scholars have noticed the existence of a dynamic relationship between these two fields in almost every period and they have always taken this situation into consideration. On the other hand, the fact that the main source of these fields is the Qur'an and the Sunnah, can be seen as one of the reasons why this relationship cannot be ignored. Since it is the Qur'an which brings fiqh and mysticism together, it is absolutely necessary to turn to it. In this case, we come across the issue of how the existing verses of provisions are understood and interpreted by mystics. To be able to understand the issue in detail and to reach healthy results, it should be handled more clearly only in the context of an Ishâri tafseer. For this reason, in the article, as an exemplary Ishâri interpretation, it has been tried to determine in



the light of concrete data what Ishāri meanings the author gives to the relevant verses in **Ḳushayri's *Laṭā'if al-Ishārāt*** and how he establishes the relationship between fiqh and mysticism.

**Key words:** Qur'an, Tafseer, Ishāri Interpretation, Provisions, **Ḳushayri's *Laṭā'if al-Ishārāt***.

## Giriş

Allah, insanlığın iman ve ahlak yönüyle buhranlı olduğu bir dönemde elçisi Hz. Peygamber vasıtasıyla vahiylerini göndermiştir. Tebliğci olarak onun ilk muhatapların içerisinde yaşamış olması, onların gelen âyetleri anlamaları ve yaşamaları bakımından karşılaşılabilecekleri tüm olumsuzlukları gidermiştir. Hz. peygamberin ahirete intikalinden sonra coğrafya kültür olarak oldukça çeşitlenen Müslümanların sorunları da aynı ölçüde artmaya başlamıştır. Bu süreçte günlük hayatın içerisinde karşılaşılan problemlere pratik çözümler üretmek üzere kısa zamanda fıkıh ilmi gelişmeye başlamış ve daha ilk asırlarda Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Şafi'î (ö. 204/820) gibi hukuk dâhilerinin görüşleri etrafında ekoller teşekkül etmiştir.

Fıkıh sahasında bu gelişmeler yaşanırken, çeşitli sebeplerle açığa çıkan, toplumun huzurunu kaçıran sorunlar ve aşırı dünyevileşme neticesinde manevi değerlerle olan bağın gittikçe zayıflaması, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Rabîatü'l-Adevî (ö. 185/801) gibi yüce ruhlu insanların ahkâmla beraber ahlaka, vicdana ve kalbe yönelişi, tasavvuf ilminin zeminini oluşturmuş ve sonraki süreçte tasavvuf daha sistematik bir yapıya bürünmüştür.

Kısa zamanda müstakil birer disiplin haline gelen fıkıh ve tasavvuf, ilim havzalarını genişletmişler ve bu havzalarda İslam ilim dünyasına abide şahsiyetler ve ölümsüz eserler kazandırmışlardır.

Bu arada zaman zaman fıkıh âlimleri ile mutasavvıflar arasında birtakım anlaşmazlıklar da meydana gelmiştir.<sup>1</sup> Fakat bu anlaşmazlıkların varlığı, bir-

<sup>1</sup> Osmanlı dönemi 17. Asırda meydana gelen, fıkıh ilminin temsilcisi Kadızadeliler ve tasavvuf ilminin temsilcisi sivasîler arasındaki çatışma, bu konuda verilebilecek en çarpıcı örnektir. Söz konusu anlaşmazlıkların tüm detayları için bakınız: Ali Fuat Bilkan, *Fakihlar ve Sofuların Kavgası-17. Yüzyılda Kadızadeliler ve Sivasîler-*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).

birlerini yok sayma şeklinde değil de daha çok noksanlıkların gösterilmesi ve giderilmesi noktasında kendisini göstermektedir.

Mutasavvıflar, fıkha önem vermişler, bu ilimle yakından ilgilenmişler ve öğrenilmesini de gerekli görmüşlerdir. Fakat, onların asıl karşı çıktıkları nokta, fâkihlerin sadece bu ilimle yetinerek ilmin bâtın boyutunu ihmal etmeleri gerçeği olmuştur. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) fıkıh ilmine ve fâkihe bakışı, marifet ehlinin bu meseledeki görüşlerini yansıtması bakımından oldukça önemlidir. Nitekim o, fıkıh ilmini, şeri ilimler içerisinde füru kısmına dahil etmekte ve fıkıhın dinin aslı olan kitap, sünnet, icma ve sahabenin yolundan elde edildiğini beyan etmektedir. Gazzâlî'ye göre fıkıh, dünya işlerinin tanzimi ile alakalı olan bir ilimdir. Bununla fakiher ilgilenirler ve içerikleri fıkıh kitaplarında yazılıdır. Fıkıhla uğraşanlar dünya âlimleridir. Bu itibarla fıkıhla meşgul olan ilim erbabı ibadetlerin zahirine yönelmişler ve bu çerçevede hükümler ortaya koymuşlar, fakat ibadetleri değerli hale getiren ve dinin özünü teşkil eden ihlas, takva, vera, muhabbet, ünsiyet ve huşû gibi kalbî amellere ve bunlara ait hükümlere yabancı kalmışlardır.<sup>2</sup> Buna mukabil fâkihler de mutasavvıfları herkes için genel geçer olan İslâm'ın hakikatlerini daha spesifik ve öznel bir çerçeveye çekmek suretiyle birtakım bireysel yorumlara mahkum etmekle itham etmişlerdir. Burada fıkıh âlimleri mutasavvıfların sahip oldukları hüllere, makamlara veya yaşadıkları deruni tecrübeye karşı çıkmamışlardır. Onların bu mevzudaki asıl maksatları, herkesi kuşatan dinin genel geçer düsturlarını muhafaza ve müdafaa etmek olmuştur.<sup>3</sup>

Her ne kadar iki zümre arasında birtakım pürüzler olmuş olsa da mutasavvıflar, fıkıh ilmini öğrenmemeyi bir noksanlık olarak gördükleri için onu elde etmekten geri durmamışlar ve bu ilmin üstatlarıyla sürekli iç içe olmak suretiyle aralarındaki buzları eritmekte daha istekli olmuşlardır. Ayrıca onların ahkâm âyetlerine, zahir manalarına ilaveten işârî yorumlar getirme çabası içerisinde olmaları da bu birleştirici iyi niyetin bir tezahürü olarak görülebilir. Ebû Tâlib el-Mekkî'den (ö. 386/996) sonra fıkıh, tasavvuf ve tefsir gibi ilim-

<sup>2</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.) 1:17.

<sup>3</sup> Abdullah Kahraman, "Tasavvufî Tefsirlerin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımı (İsmail Hakkı-i Bursevî Örneği)", *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü Ve Tefsir Çalışmaları-1*, Ed. Bilal Gökkr ve diğçerleri, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011), 278.

lerde söz sahibi olan Kuşeyrî, sözü edilen sorunların giderilmesinde önemli adımlar atan mutasavvıflardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim onun bu gayretleri, kendisinden bir hayli etkilenen Gazzâlî ile birlikte daha da müşahhas hale gelmiş ve ondan sonra şeriatla tarikat adeta birleşmiştir.<sup>4</sup> Bu münasebetle fakihlerle mutasavvıflar arasındaki mesafenin kapatılmasında büyük katkılar sağlayan Kuşeyrî'nin ahkâm âyetlerini bir mutasavvıf olarak nasıl anlayıp yorumladığı meselesi makalemizin konusu olarak seçilmiştir. Araştırmalar neticesinde mevzuya dair herhangi bir çalışmanın olmadığı ve bu sebeple bir noksanlığın olduğu görülmüştür. Çalışmamızın, mevzunun açıklığa kavuşturulmasına, daha iyi kavranmasına ve söz konusu noksanlığın giderilmesine bir nebze olsun katkı sağlayacağı kanaatini taşımaktayız. Makalede Kuşeyrî'nin hayatı, tefsiri, ahkâm âyetleri ve fıkıh tasavvuf ilişkisine kısaca temas edilip *Leâîfü'l-İşârât'* taki ilgili âyetlerin işârî yorumları örneklerle ortaya konacak ve değerlendirilecektir.

### 1. Kuşeyrî ve Tefsiri

Tam adı Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik olan el-Kuşeyrî, 376/986 yılında Türkmenistan'ın Üstüva bölgesinde dünyaya gelmiştir. Baba tarafından Kuşeyr kabilesine mensup olması hasebiyle Kuşeyrî şeklinde tanınmış olan müellif, çok erken yaşlarda yetim kalmış ve Ebu'l-Kasım el-Yemânî (ö. ?) tarafından himaye edilip büyütülmüştür. Kendisinden Arap dili ve belâğatı öğrenmiş olan Kuşeyrî, yaşadığı çağın meşhur sûfilerinden biri olan Ebû Ali ed-Dekkâk'ın (ö. 405/1014) sohbet meclisine katılarak bu sohbetlerden oldukça etkilenmiş ve Dekkâk'a intisab etmek istemiş, fakat Dekkâk ondan, evvel emirde zahiri ilimleri tahsil etmesini şart koşturmuştur. Bu talep üzerine o, Şafi'î fıkhını Ebûbekir Muhammed et-Tûsî'den (ö. ?), Kalam ilmini İbn Fûrek'ten (ö. 406/1015) ve Ebû İshak el-İsferâyînî'den (ö. 418/1027) tahsil etmiştir. O, bu dönemde Bakillânî'nin (ö. 403/1003) eserlerini de okumuş ve böylece Eş'arî (ö. 260/874) kelâmına vukûfiyetini artırmıştır. Bu arada müşşidi Dekkâk'ın sohbet halkasına katılarak tasavvuf yolunda epeyce bir mesafe katetmiştir. Hadis ilminde de oldukça donanımlı olan Kuşeyrî, Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1004), Ebu'l-Hüseyn el-Haffâf (ö. ?), Ebû Nuaym el-İsferâyînî (ö. 430/1038) gibi dönemin hadis otoritelerinden hadis dersleri al-

<sup>4</sup> Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998), 66.

muş ve Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) gibi birçok tanınmış muhaddise de hadis okutmuştur.<sup>5</sup>

Dekkâk'ın vefatı üzerine ünlü mutasavvıflardan Sülemî'ye (ö. 412/1021) intisap ederek manen daha da olgunlaşan Kuşeyrî, mürsîdinin icazet vermesiyle insanları irşâd etmeye başlamıştır. Aynı zamanda iyi bir hatip olduğu için, insanlar arasında etkisini artırmış ve onların büyük tevccühüne mazhar olmuştur. Yaşadığı dönemin siyasi otoritesi tarafından sorgulanıp zindanlarda hapsedilen müfessir, dışarı çıktıktan sonra Horasan ve Bağdat çevresinde irşâd görevini sürdürmüş ve ileriki zamanlarda Nişabur'a göç etmiştir. Son yıllarını burada geçirmiş ve bu zaman zarfı içerisinde bazı medreselerde dersler vermeyi ve insanları irşâd etmeyi de ihmal etmemiş ve nihâyetinde 465/1072'de yine Nişabur'da hayata gözlerini yummuştur. Tasavvuf, kelâm, hadis, fıkıh, tefsir, gramer, dil ve belağat gibi alanlarda epeyce donanımlı ve yetkin olan Kuşeyrî, daha ziyade sufi kimliğiyle ön plana çıkmıştır. Cüveynî (ö. 478/1085) ve Ebû Ali el-Farmedî (ö. 478/1085) vasıtasıyla Gazzâlî'yi derinden etkileyen Kuşeyrî, tasavvufu sünî bir çerçeve içerisinde değerlendirmiştir. Vefat ederken arkasında pek çok eser bırakan Kuşeyrî'nin *er-Risale*, *Tefsiru'l-kebîr*, *Letâifu'l-İşârât*, *Nahou'l-kulûb* en meşhur telifleri arasında yer almaktadır.<sup>6</sup>

"Kur'ân'ın sırlarına vakıf olan sülûk erbabının, ilâhî ilhâm ve fetihle; âyetleri, zâhir mânalarına ters düşmemek ve onlarla kâbil-i telif olmak kaydıyla, birtakım lafzî veya manevî işâretlerden dolayı zâhirî mânalarından farklı bir şekilde tefsir etmeleri" ne işârî tefsir denilmektedir.<sup>7</sup> Bu tür tefsir anlayışının çıkışını, toplumda meydana gelen manevi dejenerasyon ve seküler

<sup>5</sup> Ebu'l-Abbas Şemseddin b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1971) 3: 205-208; Sirâceddin Ebu'l-Hafs b. Ömer b. Mulkân, *Tabakâtü'l-evliyâ*, thk. Nureddin Şerîbe, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994) 257; Celaleddin es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîne'l-İşrîn*, thk. Ali Muhammed Amr, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396) 54, 65, 73; Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26: 473-475.

<sup>6</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3: 206-208; İbn Mulkân, *Tabakât*, 257; Suyûtî, *Tabakât*, 65, 73; Uludağ, "Kuşeyrî", 474-475.

<sup>7</sup> Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 38-39; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 10; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974) 19.

bir hayatın tercih edilmesine karşı gelişen zühd hareketine kadar götürmek mümkündür. Hasan-ı Basrî gibi birtakım Tabiîn uleması, mevcut durumun manen kötüleşmesi karşısında zühde ve ahlâka dair birtakım âyetleri ön plana çıkarmak suretiyle bunlar üzerinde daha fazla yoğunlaşmışlar ve bu tutum ileriki zamanlarda sistematik bir hal almış, böylece müstakil bir tefsir anlayışına dönüşerek çok kıymetli ve hacimli eserler vücuda getirilmiştir.<sup>8</sup> Bunlar arasında mutasavvıf Kûşeyrî'nin kaleme aldığı *Le'tâifü'l-İşârât* adlı eseri, söz konusu yorumlama tarzının en önemli kaynakları arasında yer alan eşine az rastlanır mühim bir tefsir özelliğini taşımaktadır.

Kûşeyrî, başlı başına bir işârî sûfî tefsir<sup>9</sup> olma vasfına haiz olan *Le'tâifü'l-İşârât*'ı 434/1042 yılında yazmaya başlamıştır. İşari yönü ağırlıklı olmasına rağmen, eserde yeri geldikçe rivâyet usulü de kullanılmıştır. Bu minvalde kimi zaman âyetler âyetle, hadisle, sahabe ve tâbiîn sözleriyle tefsir edilmiş, nesih ve esbâb-ı nüzûla dair rivâyetlerden faydalanılmış, siyere ve önceki toplumların kıssalarına başvurulmuştur.<sup>10</sup> Müellif ayrıca tefsirinde tasavvufun temel prensipleriyle âyetler arasında bir bağ oluşturmuş ve böylece adeta tasavvufun her meselesi Kur'ân'da kendisine bir dayanak bulmuştur. Fakat Kûşeyrî, bunu yaparken oldukça dikkatli davranmış ve âyetlerin zâhir ve bâtın anlamları arasındaki dinamik ilişkiyi her seferinde göz önünde bulundurmıştır.<sup>11</sup> Bu minvalde o, bir âyeti açıklarken ilk önce onun zâhirine ve bir sonraki adımda ise işârî anlamlarına değinmiştir.

Kûşeyrî, *Le'tâifü'l-İşârât*'ta Allah'ın insanlara hakikati gösterme yollarından birinin de keşif olduğunu, keşif sayesinde kazanılan ilmin zan ifade etmediğini, mutasavvıfların yollarına intisabı olmayan kimselerin bu durumu takdir etmelerinin pek de mümkün olmadığını dillendirmektedir. Fakat o, yine de tasavvufi tecrübe menşeli bu ilmin mutlak surette tasavvuf ehli olmayanlara

<sup>8</sup> Haydar Bekiroğlu, "Kûşeyrî'nin Le'tâif'inde İşârî Anlam Dünyası", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/12 (2017): 94, 97.

<sup>9</sup> İşârî sûfî tefsir: "Zahir anlamı ile bağdaştırılabilen, süluk erbabının bilebileceği birtakım manalara ve işaretlere göre Kur'ân'ı tefsir etmektir" şeklinde tarif edilmektedir. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 10.

<sup>10</sup> Bekiroğlu, "Kûşeyrî'nin Le'tâif'inde İşârî Anlam Dünyası", 96.

<sup>11</sup> Abdülbaki Turan, "Kûşeyrî ve 'Le'tâifü'l-İşârât' İsmi Tefsiri" *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (1991): 38; Bekiroğlu, "Kûşeyrî'nin Le'tâif'inde İşârî Anlam Dünyası", 97.

tanıştırılmasını gerekli görmektedir. Bu çerçevede ilhâmın ve vahyin birbirlerine epeyce benzedikleri fikrinde olan Kuşeyrî, "Rabbin arıya vahyetti"<sup>12</sup> âyetindeki "vahiy" kavramının "ilham" mânâsına geldiğini ifade etmiştir. Burada o, peygamberlere gelen vahyi velilere gelen vahiyden kesin çizgilerle ayırmakta ve peygamberlere ilâm vasıtasıyla vahyin, velilere ise ilham vasıtasıyla hikmetin ulaştırıldığını beyan etmektedir.<sup>13</sup> Kuşeyrî, keşif yoluyla gelen manaların sadece marifetle elde edilebileceğini söylemektedir ki bu, sufilerin ıstılahında "hakka'l-yakîn" olarak bilinmektedir. Bu sebeple irfan sahibi olan kişi, artık ilmin en üst seviyesine vasil olmuş demektir.<sup>14</sup>

## 2. Ahkâm Âyetleri

Kur'ân'da yer alan ve kişinin, yaratıcısıyla ve insanlarla olan ilişkilerini sağlıklı bir şekilde sürdürebilmesi için gerekli olan hükümleri ihtiva eden âyetlere ahkâm âyetleri veya fikhî âyetler denilmektedir. Söz konusu âyetlerin sayısının ne kadar olduğuna dair ulema arasında bir mutabakattan söz etmek mümkün değildir. Bu konuda 200 ile 800 arasında birbirinden farklı rakamlar dile getirilmektedir. Örneğin Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Gazzâlî ve Râzî (ö. 606/1210) bu türden âyetleri 500 ile sınırlarken, bazı ilim adamları sayıyı 800'e çıkarmış, bazıları da 200'e kadar düşürmüştür.<sup>15</sup> Ahkâm âyetlerin miktarı konusundaki görüş farklılıklarının sebeplerinden birisi, ilgili âyetlerin özelliklerinin belirsizliğidir. Burada ilim adamının ahkâm âyetinin ne olduğuna dair bakış açısı etkilidir. Kimileri içerisinde sadece sarih olarak ifade edilen emir ve nehiy cinsinden hüküm barındıran âyetleri ahkâm kategorisinde değerlendirmekte, durum böyle olunca da haliyle sayı azalmaktadır. Kimileri ise içerisinde dolaylı yollarla hüküm barındıran âyetleri de işin içerisine dâhil etmekte ve böylece ahkâm âyetlerinin sayısı artmaktadır. Mevzu ile ilgili İsmail Cerrahoğlu, bu âyetlerin sayılarını netleştirmenin pek de mümkün olamayacağını altını çizmekte ve bunu âlimlerin ilimlerinin genişliğine ve

<sup>12</sup> Nahl 16/68.

<sup>13</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *Leţâifu'l-İşârât*. thk. İbrahim el-Besyûnî, (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye el-âmme, bty.), 142, 227, 306, 349, 489.

<sup>14</sup> Kuşeyrî, *Leţâif*, 1: 201, 500.

<sup>15</sup> Bedreddin Çetiner, "Ahkâmu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 551; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 219.

bakış açılarındaki derinliğe bağlı bir mesele olarak görmektedir. O, ifrat ve tefritten uzak durmak kaydıyla ahkâm âyetlerinin sayısının 500 civarında olduğu yönünde bir kanaat belirtmektedir.<sup>16</sup>

Bu noktada Kur'ân'da yer alan ahkâm âyetlerinin iki kısımda mütalaa edildiğini görmekteyiz. Bunlardan ilki, açık bir şekilde içerisinde hükümlerin dile getirildiği âyetler olup bunlar, daha ziyade Bakara, Nisâ, Mâide ve En'âm surelerinde bulunmaktadır. İkincisi ise açık bir şekilde herhangi bir hükmün beyan edilmediği ve birtakım çıkarımlar yoluyla hükümlerin elde edilebildiği âyetlerdir. Bunlar da kendi aralarında, herhangi bir âyete ihtiyaç duyulmadan kendisinden hüküm çıkarılanlar ve herhangi bir âyete müracaat etmek suretiyle hüküm çıkarılanlar şeklinde iki kısımda değerlendirilmektedir.<sup>17</sup>

Ahkâm âyetlerinin sayısı, iman ve ahlak ile ilgili âyetlerin sayısından oldukça az olup genellikle küllî emir ve prensipler şeklinde gelmişlerdir. Bu münasebetle onların anlaşılmasında Hz. Peygamberin hadisleri, uygulamaları ve sahabenin yaşamı birinci dereceden rol oynamaktadır.<sup>18</sup>

### 3. Fıkıh Tasavvuf İlişkisi

İnsanların doğru veya yanlış olarak gerçekleştirmiş oldukları zahir amel-lerle ilgili olan ahkâm veya fıkıh, muâmele ilmi içerisinde değerlendirilmektedir. Gazzali (ö. 505/1111), bu ilmi, mükâşefe ilmine götüren bir vasıta olarak addetmekte, Allah'ın elçilerinin, insanları genellikle bununla irşad ettiklerini fakat mükâşefe ilminden ise ancak işaretle bahsedip çeşitli teşbihler yaparak anlatmaya gayret ettiklerini ve bu sebeple oldukça kısa ifadeler kullandıklarını söylemektedir. Bu sebeple elçileri takip eden âlimler de tıpkı onlar gibi hareket etmişler, mükâşefe ilmi üzerinde geniş izahlar yapmamışlar, hatta bir kısmı bundan hiç bahsetmemiştir.<sup>19</sup> Muâmele ilmi de kendi içerisinde zahir ve bâtın olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmektedir. Bu ilmin zahiri, organların amelleri ile bâtını ise kalplerin amelleri ile ilgilidir.<sup>20</sup> Bir yönüyle muâmele

<sup>16</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 41.

<sup>17</sup> Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/551; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 219-220.

<sup>18</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 42.

<sup>19</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 1/3-4.

<sup>20</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 1:4.

ilmini, fıkıhın ve tasavvufun adeta birleştiği ortak zemin olarak nitelendirebiliriz.

Bu minvalde, bazı âlimlerin, tasavvufu “fıkıh-ı bâtın” olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Fakat bu terim gerek fakihler gerek mutasavvıflar arasında pek de yaygın olarak kullanılmamış, bunun yerine daha çok “ilm-i bâtın” kavramı tercih edilmiştir. İlk dönemlerde fıkıh âlimlerinin, fıkıhın zahir ve bâtın olarak ayırımından bahsetmedikleri bilinen bir gerçektir. Ancak hicrî üçüncü asırdan itibaren bu ayırım iyice netleşmiş, bâtın amellerinin ilmi anlamında “ilm-i bâtın” kelimesi kullanılmaya başlanmış ve bununla da fıkıh kastedilmiştir. Nitekim tasavvuf erbabının “ilm-i bâtın”ı delillendirirken fıkıhla ilgili âyetleri ve hadisleri referans göstermeleri buna işaret etmektedir.

Bâtın amellerinin fıkıh anlamına gelecek şekilde “fıkıh-ı bâtın” kavramını ilk defa kullanan âlim, Mâlikî fâkihi İbn Cüzey (ö. 741/1340) dir. İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye* adlı eserinde tasavvufla fıkıhın yakın ilişkisine dikkat çekmiş ve bu çerçevede tasavvufun fıkıha dâhil edilmesini lüzumlu görmüştür.<sup>21</sup> O buna, fıkıhın zahir ahkâma, tasavvufun da bâtın ahkâma taalluk etmesini gerekçe olarak göstermiştir.<sup>22</sup>

Buna ilaveten ulemâ, fıkıhın bâtınını ifade etmek üzere “fıkıhu'l-kulûb” kavramını da kullanmışlardır. Tâcuddîn es-Subkî (ö. 771/1370), İbn Müşerref künyesiyle meşhur olan Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Muhammed isimli bir ilim adamının, “*Fıkıhu'l-kulûb*” ismini taşıyan bir eser telif ettiğini, bunun bir nüs-

<sup>21</sup> Zaman zaman fakihler ve mutasavvıflar arasında hakîkatın ve şeriâtın temsiliyeti noktasında birtakım tartışmalar meydana gelmiş olsa da, sûfiler şeriati veya fıkıhı hiçbir zaman reddetmemişler, aksine onu hakikate giden yolda uygulanması gereken bir düstur olarak görmüşler ve önemsemişlerdir. Dahası, şeriati hassas bir şekilde yerine getirebilmek için birçok sûfî fıkıh ilmiyle meşgul olmuş ve bu alanda uzmanlaşmışlardır. Örneğin Tasavvufun ilk temsilcileri olarak görülen Hasan-ı Basrî, Dâvûd et-Tâî fıkıh sahasında birer müctehid oldukları gibi, meşhur mutasavvıflardan Zünnûn-u Mısırî, Hâris el-Muhasibî ve Cüneyd-i Bağdâdî; tasavvuf ilminin kaynaklarını kaleme alan Kelâbâzî, Serrâc, Kuşeyrî gibi isimler de içinden çıkılamayacak derecede karmaşık olan fikhî meselelerde fetvâ verebilecek seviyede birer fıkıh âlimiydiler. İlk dönemlerden günümüze değin sûfî fakih özelliklerini kendisinde cem etmiş çok sayıda ilim adamı yetişmiştir. Akif Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 508.

<sup>22</sup> İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî, *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye*, (byy: bty.), 277; Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*, 83.



hasının kendi yanında olduğunu ve bunu öğrencilere okuttuğunu beyan etmiştir. Subkî, devamında söz konusu eserin içeriğini de tanıtmakta, bunun fıkıh konularına göre dizayn edildiğini ve her bir bölümün giriş kısmında fikhî meselelerin ele alındığını, hemen akabinde de o mesele ile alakalı mutasavvıflara ait birtakım sözlerinin nakledildiğini dile getirmektedir.<sup>23</sup>

Netice itibarıyla fıkıh ve tasavvuf, bir insanın günlük yaşamı ile doğrudan alakalı olan iki disiplin olması münasebetiyle ilim adamlarının, hemen her devirde bu iki alan arasında dinamik bir ilişkinin varlığını göz önünde bulundurduklarını söyleyebiliriz. Diğer taraftan söz konusu alanların temel kaynağının Kur'ân ve sünnet olması gerçeği de bu ilişkinin göz ardı edilememesinin nedenlerden biri olarak görülebilir. Bu minvalde çıkış noktaları itibarıyla fikhî ve tasavvufu bir araya getiren Kur'ân olduğu için ona yönelmek oldukça elzemdir. Bu durumda, karşımıza mevcut ahkâm âyetlerinin mutasavvıflarca nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı hususu çıkmaktadır. Meseleye teferruatlı bir şekilde vakıf olabilmek için onun, ancak bir işârî tefsir özelinde daha açık bir şekilde ele alınması gerekir. Bu sebeple örnek bir işârî tefsir olarak Kuşeyrî'nin *Leîâifü'l-işârât*'inde müellifin ilgili âyetlere hangi işârî anlamları verdiğini ve bu sayede fıkıh tasavvuf ilişkisini nasıl kurduğunu somut veriler ışığında tespit etmeye çalışalım.

#### 4. Kuşeyrî'nin Ahkâm Âyetlerine Verdiği İşârî Manalar

Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*'ta ahkâm âyetlerinin tamamının işârî anlamlarını vermiş değildir. O, bunların bir kısmını sadece zahir yönüyle açıklamışken, bir kısmını ise zahiren açıkladıktan sonra işârî manalarına temas etmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla *Leîâif*'te zina, eşcinsellik, çocuk emzirme, süt kardeşliği, yargıçlık, şahitlik ve miras gibi hüküm bildiren âyetlere herhangi bir işârî yorum getirilmemekte, fakat ibadetler, helal ve haram gibi hükümler bildiren âyetlerde ise zahir mananın yanında işârî manalara da yer verilmektedir.

##### 4.1. Kiblenin Değişimi

<sup>23</sup> Tâcüddin es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, tahk. Mahmud Muhammed Tanâhi-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, (byy: Hecer, 1413), 7/292-293; Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*, 84.

İslam'ın intişarının ilk zamanlarında Müslümanlar kible olarak Beytül-makdis'e yönelmişlerdir. Bu durum Yahudiler tarafından istismar edilmeye başlanmış, Hz. Peygamber de bundan oldukça mütesir olmuş ve kendisinde kible olarak Kâbe'ye yönelme arzusu meydana gelmiştir. Onun bu isteği Bakara suresinde yer alan 144-150. âyetlerin inişiyile yerine gelmiş ve bir ikinci namazındayken Hz. Peygamber yönünü Kâbe'ye çevirmiştir. Kuşeyrî kiblenin değişimine vurgu yapan mevzu bahis âyetlerin tefsirini yaparken onların işârî manalarını vermeyi de ihmal etmemiştir. O, *"Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. ..."*<sup>24</sup> âyetini izah ederken, Hz. Peygamberin kiblenin değişmesi isteğini sadece gönlünden geçirip dili ile Allah'tan böyle bir talepte bulunmayıp bu konuda susmakla adabı muhafaza ettiğini, buna karşılık olarak ona: *"Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz"* buyurulmakla adeta *"biz dilinle dua ederek ifşa etmediğin şeyi arzuladığını bilmekteyiz. Sadece senin için kibleyi değiştirdik. Bu durum, sevgilinin sevdiği uğruna yapabileceği en son şeydir. Kullar, benim hoşnutluğumu aramaya koyulmuşken, ben senin hoşnutluğunu aramaktayım"* şeklinde karşılık verildiğini dile getirmektedir.<sup>25</sup> Âyette yer alan *"İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir"* ifadesine *"kalbini taşlara ve eserlere bağlama, kalbin sadece benimle baş başa kalsın. Kible nefsinin maksudu, Hak ise kalbinin müşahede ettiği olsun", "nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin"* ifadesine de *"kalbinizi sadece bana ihlaslı hale getirin ve müşahedenizde sadece ben olayım"* şeklinde işârî yorumlar yapmıştır. O, bu yorumların benzerlerini sûrede yer alan kiblenin değişimi ile ilgili diğer âyetlerini ele alırken de dillendirmiştir.<sup>26</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Kuşeyrî, kiblenin değişimi ile ilgili hüküm bildiren bu âyetin muhatabı olan insanı kalp, Mescid-i Haram'ı Hak ve yönelmeyi de müşahede olarak değerlendirmektedir.

#### 4.2. Namaz ve Abdest

<sup>24</sup> el-Bakara 2/144.

<sup>25</sup> Abdulkarîm b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*. tahk. İbrahim el-Besyûni, (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-âimme, ts.), 1/134.

<sup>26</sup> el-Bakara 2/149, 150. Kuşeyrî, *Letâif*, 1/136.

Kur'ân'da İslam'ın rükunlarından biri olan namaz ile ilgili birçok hüküm yer almaktadır. Bunlardan bir tanesi Nisâ suresinde geçen şu âyettir: “Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söyledığınızı bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayak yolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün. Muhakkak Allah çok affedici ve bağışlayıcıdır.”<sup>27</sup> Kuşeyrî, Namaza başlamadan önce yerine getirilmesi gereken temizlikle ilgili hükümleri içerisinde barındıran bu âyetin hem zahir manasını hem de işârî manasını vermiştir. Âyetin “Siz sarhoş iken ne söyledığınızı bilinceye kadar” ifadesinde yasağın namaza değil de sarhoş eden içeceklerle ilgili olduğunu, sarhoş olduğunuz vakitte namazın vakti girmemiş olsun yani sarhoşluk veren içeceği içmekten sakının, zira onları içerseniz sarhoş olursunuz ve böylece namaz kılma zamanı gelip çattığında bu ibadet sizden kabul olunmaz anlamına geldiğini beyan etmiş ve daha sonra bunun işârî yorumuna geçmiştir. Buna göre kişinin kalbinin Allah ile olan bağlarını zayıflatan her şey sarhoşluk dairesi içirişine girmektedir. Sarhoşluk, zahirî ve bâtnî anlamları itibarıyla de iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi şarap içmekle, ikincisi ise dünya muhabbetinin kalbi istila etmesiyle meydana gelmektedir. Üçüncü bir sarhoşluk türü daha vardır ki bu, kişinin kendisinden ayılması en güç olan ve nefisten kaynaklanan oldukça tehlikeli bir sarhoşluk olup Allah ile bağların kopmasına neden olmaktadır. Şarapla sarhoş olan kişinin affedilmemesinin neticesi sadece cehennem olurken, nefisle sarhoş olan kişinin durumu ise Haktan kopması hasebiyle bundan daha vahimdir. Bunlardan başka bir de müspet anlamda “sekr”<sup>28</sup> olarak ifade edilen bir sarhoşluk daha vardır ki bundan dolayı sufiler mazur görülmesi ve onlardan hafifletilmiştir.<sup>29</sup>

Kuşeyrî, âyette belirtilen ve namaza hazırlık şartlarından olan temizlikle ilgili verilen hükümlere de temas etmekte bunlarla ilgili şu işârî manaları da zikretmektedir. Allah, temizlik için suyun bulunmadığı durumlarda insana

<sup>27</sup> en-Nisa 4/43.

<sup>28</sup> Sekr: Vecd ve muhabbet ehlinde meydana gelen ve kalbe doğan bir takım hallerin etkisiyle, sâlikin hislerinden sıyrılıp, gaybete girmesidir. Kuşeyri, *Risaletü'l-Kuşeyriyye*, tahk. Abdülhâlim Mahmud, Mahmud b. eş-Şerif, (Kahire: Mecelletü Kitabi'ş-Şa'b,1998/1409), 153-154.

<sup>29</sup> Kuşeyrî, *Le'tâif*, 1/335.

lütüfta bulunmuş ve ona toprakla abdestini alabileceğini haber vermiştir. Tıpkı bunun gibi, hakikat ehlinin birtakım zafiyetlerinden dolayı cemden farka inmek de bir alternatif olmaktadır. Anladığımız kadarıyla Kuşeyrî cemi<sup>30</sup> su ve suyla abdest almakla, farkı<sup>31</sup> da toprak ve toprakla alınan teyemmüm teyemmüm abdesti almakla yorumlamış ve böylece normal abdestin ve teyemmümün bâtın manalarını vermekle âyetin yorumuna bir zenginlik katmıştır.<sup>32</sup> Öte yandan müfessir teyemmüm abdesti için gerekli olan toprağa ulaşımının daha kolay ve fazla olmasına rağmen daha az kullanıldığını, buna karşılık suyun toprağa nazaran daha az bulunmasına ve ona ulaşımı daha zor olmasına rağmen daha fazla kullanıldığını ifade etmekte ve buradan yola çıkarak Allah'a daha yakın olan kişi üzerindeki sorumlulukların daha zor olduğu şeklinde bir işârî mana daha vermektedir.<sup>33</sup>

Allah'ın, Teyemmüm abdestini mümkün olduğunca az organ üzerinde icra ettirdiğini ve böylece kişinin başını ve ayaklarını topraktan muhafaza ettiğini beyan eden Kuşeyrî, bu durumu da işârî yönden değerlendirmiştir. Buna göre içine düştüğü kötü durumdan dolayı uğramış olduğu zilletten daha çok bir mümine ancak izzet yakışmaktadır. Eğer kişi, işlediği menfi ameller sebebiyle iflasın eşiğine gelmiş ise ve bundan dolayı bir zillet içinde kalmış ise efendisinin celalini tanınması,<sup>34</sup> söz konusu kişiye gerekli olan azizliği ve güzelliği temin edecektir.

### 4.3. Hacc

İslam'ın ana esaslarından biri olan hacc ibadetinin farzıyeti âyetlerle sabittir. Âl-i İmrân suresinde yer alan bir âyette söz konusu hüküm açık bir şekilde şöyle dile getirilmektedir: "*Orada apaçık deliller, İbrâhim'in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın in-*

<sup>30</sup> Cem: Her şeyi Allah'tan bilmek suretiyle halkı vücutsuz, Hakkı mutlak vücut sahibi olarak müşahade etmektir. Kuşeyri, *Risale*, 144-150; Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 1997), 178-182.

<sup>31</sup> Fark: Hakkın zatının veçhine izzet perdesi çekilmesi ile ruhun zattan uzaklaşması neticesinde kadim ve hadis arasındaki ayırımın belirgin hale gelmesidir. Kuşeyri, *Risale*, 144-150; Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, 178-182.

<sup>32</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/336.

<sup>33</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/336.

<sup>34</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/336.

sanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir.”<sup>35</sup> Kuşeyrî, bu âyette yer alan “Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır” ifadesini tefsir ederken, zengin olan kimsenin mal varlığından hiçbir şeyi Kâbe’den, fakir olan kimsenin de ruhundan bir nefesi dahi Kâbe’ye ulaşmaktan esirgememesi gerektiğini dile getirmekte ve âyetle ilgili yapılan işârî yorumları nakletmektedir. Buna göre hacc ibadeti zenginlere farzdır. Kâbe’nin sahibi olan Allah ise mutlak surette fakir kimsele-re farzdır. Çünkü kimi zaman Kâbe’nin yolunun kapanma ihtimali söz konusu olabilir. Fakat Kâbe’nin sahibine uzanan yolun kapanması mümkün değildir ve fakir bu yoldan men edilmez.

Yine müfessir, bu meyanda haccın ritüelleri ile ilgili kaynağını belirtmek-sizin yapılan birtakım işârî yorumları daha nakletmektedir. Yapılan yorumla-ra göre hacc için gelen kişi ihrama girdiği zaman, onu bu yoldan engelleyen tüm engelleri bir tarafa bırakması ve haccın hakikatinden kendisini geri çevi-recek tüm menfi kararları bertaraf etmesi gerekir. Kişi temizliğini yerine ge-tirdiğinde maddi manevi tüm pisliklerden evvela mahcubiyet suyuyla, aka-binde ise vefa suyuyla ve en sonunda ise safa suyulla arınmış olur. Kıyafetle-rinden soyunduğu vakit, yanı sıra gezdirdiği kötü huylarını terk etmiş olur. “Lebbeyk Allahümme lebbeyk” dediği vakit, vücudunda Allah’ın çağrısına cevap vermeyen bir zerrenin olmaması gerekir. Vakfe yapma yerine vasil ol-duğu vakit, sırrı ve kalbiyle Allah’ın ona tahsis edip durdurduğu yerde durur. Arafat’ta durduğu vakit, Allah’a ârif olduğu ve O’nun kendi üzerindeki hak-kını bildiği gibi, Allah da nimetleriyle ve gücü ve kudretiyle kendisini kuluna tanıtır. Meşarulahrem’e geldiğinde, kendisini unuttur ve Allah’ı hatırlar. Bura-da kendi nefsiyle Allah’ı anması söz konusu olamaz. Mina’ya vardığı zaman kalbinde mevcut olan her türlü nefsanî arzu, istek, talep namına ne varsa tü-münden vazgeçip kurtulur. Şeytan taşıdığı vakit, kalbinde ve sırrında dün-yaya ve ukbaya ait ne varsa tümünden arınır. Kurban kestiği vakit, nefsinin isteklerini tümüyle keser ve böylece Allah’a kurbiyet peyda eder. Hareme girdiği vakit, haramın her çeşidinden uzaklaşmış olur. Kabe’yi gördüğü vakit, Allah’ı kalbiyle müşahede etmiş olur. Onun etrafında tavaf ettiği vakit, sırrı da mukaddes âlemde dolaşır. Safa ve Merve tepeleri arasında sa’y yaptığı

---

<sup>35</sup> Âl-i İmrân 3/97.

vakit, tüm beşeri sıkıntılardan ve engellerden kurtulur. Tıraş olduğu vakit, arta kalan tüm kayıtlardan kurtulur. Kişi, nefsin ihramından çıkıp Allah'ın evine yönelik olan niyeti son bulduğunda bu defa kalbiyle yeniden bir ihrama daha girmiş olur. Bu, tıpkı kişinin kendi evinden çıkıp Allah'ın evine yönelmesi gibi olup bu defa da Allah'ın evinden çıkıp Allah'a yönelmiş olur.<sup>36</sup>

#### 4.4. Oruç

İslam'ın temel ibadetlerinden biri olan Orucun farzıyeti ve hükümleri ile ilgili Kur'an'da âyetler mevcuttur.<sup>37</sup> Bakara suresinde yer alan söz konusu âyetlerin birinde orucun müminlere farz olduğu şöyle ifade olunmaktadır: *"Ey iman edenler! Oruç sizden öncekilere üzerine farz kılındığı gibi sakınsınız diye sizin üzerinize de farz kılındı."*<sup>38</sup> Kuşeyrî, âyetin tefsirinde biri zahir ve diğeri de bâtın olmak üzere iki tür orucun olduğundan bahsetmekte, birincisinin niyet ederek orucu bozan durumlardan kaçınmak, ikincisinin ise kalbi felaketlerden, ruhu başkalarıyla ülfet ettirmekten ve sırrı da birtakım iddia ve tartışmalardan muhafaza etmek olduğunu beyan etmektedir. O, âyetin tefsirinin devamında zahir orucu tutan kimsenin orucunun akşam vaktinde son bulduğunu, masivayı terk etmekle bâtın orucu tutan kimsenin orucunun ancak Hakkı müşahede etmekle nihâyete erebileceğini söylemekte ve bu konuda Hz. Peygamberin şu hadisini nakletmektedir: *"Onu gördüğünüzde oruca başlayınız ve onu gördüğünüzde iftar ediniz."*<sup>39</sup> Kuşeyrî, tahkik ehline göre hadiste geçen "o" zamirinden hilal değil de Allah'ın kast edildiğini belirtmekte ve devamında havâstan olan kimselerin oruçlarının hilalin gözükmemesi sebebiyle değil, fakat daha ziyade Allah'tan dolayı olduğunu olduğunu, zira onların Allah'ı müşahede ettiklerini, Allah ile iftar açtıklarını, Allah'a teslimiyetlerinin olduğunu ve yine Allah ile mahviyet yaşadıklarını ifade etmektedir. Oruçla ilgili hüküm bildiren bir sonraki : *"Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fide verir. Bununla birlikte, gönülden kim bir iyilik yaparsa o kendisi için daha hayırlıdır. Eğer bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır"*<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/263-264.

<sup>37</sup> el-Bakara 2/183, 184, 185, 187.

<sup>38</sup> el-Bakara 2/183.

<sup>39</sup> Buhârî, "Savm", 11; Müslim, "Sıyâm", 17-2.

<sup>40</sup> el-Bakara 2/184.

âyetini tefsir ederken de Kuşeyrî oruca dair birtakım işârî manalar vermeye devam etmektedir. Buna göre Ramazan hilalini gören kimse Allah için oruç tutarken, hilali halk edeni müşahede eden kimse ise Allah ile oruç tutmuş olur. Bunlardan birincisi kişiye sevap kazandırıp ibadeti gerçekleştirirken, ikincisi ise Allah'a kurbiyeti peyda edip iradeyi bir düzene sokmaktadır. Bundan dolayı Allah için oruç tutmak ibadet ehli sıfatı olurken, Allah ile tutmak ise irade sahibi kimselerin özelliğidir. Yine hilali gören kimse oruca zarar verecek hususlardan kaçınırken, Hakkı müşahede eden kimse ise her daim yaratılmışları görmekten kaçınır. Nefsiyle oruç tutan kimseye selsebil içeceği, kalbiyle oruç tutan kimseye muhabbet içeceği ikram edilir. Sırrıyla oruç tutan kimseye ise *“Rableri onlara tertemiz bir içecek içirdi”*<sup>41</sup> âyetinde işaret edilen tertemiz içeceklerden ikram edilir.<sup>42</sup>

Kuşeyrî, âyette yer alan *“Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar”* ifadesinin de zahir anlamını verdikten sonra buna da şöyle bir işârî mana vermektedir: Burada iradesinin sıhhati bozulan ve bu sebeple tevil ruhsatından veya kuvvet ve tahammül azlığından dolayı gayriyete yönelen kimseye azimeti güçlenip iradesi eski sağlamlığına kavuşuncaya dek mühlet verilmesi gerektiğine işaret vardır. Böyle olduğu takdirde, tevil yoluyla elde edilmek suretiyle ruhsata konu olan husus düzeltilmiş olur. Bu da daha henüz işin başlangıcında olan kimseler için Allah'ın açmış olduğu bir yoldur. Fakat, işin sonunda bu durumun o kimseler tarafından ifası onlar üzerine vaciptir.<sup>43</sup>

Âyette oruç tutamayacak durumda olan kimselerle ilgili hükmü bildiren *“Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir. Bununla birlikte, gönülden kim bir iyilik yaparsa o kendisi için daha hayırlıdır. Eğer bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır”* kısmını da değerlendiren Kuşeyrî, burada hakikatin sorumluluklarını yerine getirmeye gücü yetirip şeriatın sağladığı kolaylaştırıcı yönüne dönen ve tevil ruhsatına meyleden kimsenin haline göre bir bedel ödemesi gerektiğini, bunun da elindeki mevcut maddî imkanları seferber ede-

<sup>41</sup> el-İnsan 76/21.

<sup>42</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/152-153.

<sup>43</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/153-154.

rek veya kaza etmek suretiyle gerçekleşebileceğini ve ancak bu şekilde o kimsenin kendisini Allah'a adayabileceğine işaret edildiğini beyan etmiştir.<sup>44</sup>

#### 4.5. Yenmesi Yasaklanan Yiyeceklere Dair Hükümler ve Mecburiyet

Kur'ân'da yiyeceklerle ilgili birtakım hükümler mevcuttur. Bakara suretinde geçen şu âyet söz konusu hükümleri bariz bir şekilde ortaya koymuştur: *"Allah sizlere ölüyü, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkasının adına kesilmiş olanı haram kıldı. Bundan böyle kim zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur. Biliniz ki Allah bağışlayandır ve oldukça merhametlidir."*<sup>45</sup> Kuşeyrî, âyetin tefsirinde zahiren Allah'ın burada sayılanları açık bir şekilde haram kıldığını söylemekte ve akabinde âyetle ilgili bir de şu işârî yorumu yapmaktadır: Allah burada sayılan yiyecekleri haram kılmaktadır. Sırlara da Allah'tan başkası ile sohbet etmeyi, dahası O'nun dışında bir şeyi şühûd etmeyi haram kılmıştır. Hal böyleyken kim mecbur olursa yani, Hakkın hakikatlerinde yok olmaya bir vasıta bulamaz ise o vakit şeriatın yolundan başka bir yola sülük etmesin. Durum böyle olunca ya Allah'ta mahv olsun veya Allah ile kâim olsun veyahut ta Allah için çalışsın. Dördüncüsü ise basitlik olup tedbirsizliktir.<sup>46</sup> Kuşeyrî'nin burada haram kılınan yiyecekler ve zorunlu hallerde bunlar karşısında kişinin yapması gereken durumlarla ilgili hükümler ve tasavvuf yolunda yürüyecek olan kimselerin karşılaşacağı bazı sıkıntılı durumlarda takip etmesi gereken çıkış yolları arasında bir bağlantı kurduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle müellifin ahkâm âyetlerinden hareketle tasavvuf yolunda dikkat edilmesi gereken düsturları oluşturma gayreti içerisinde olduğu söylenebilir.

#### 4.6. Helal Kılınan Yiyeceklere ve Ava Dair Hükümler

Yiyeceklerle ilgili hüküm bildiren bir diğer âyet Mâide suresinde yer almaktadır: *"Sana, kendileri için nelerin helâl kılındığını soruyorlar. De ki: "İyi ve temiz olanlar size helâl kılınmıştır." Yırtıcı hayvanlardan olup Allah'ın size öğrettiği ile eğiterek avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiyin; (hayvanı ava salarken besmele çekerek) üzerine Allah'ın adını da anın. Allah'tan saki-*

<sup>44</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/154.

<sup>45</sup> el-Bakara 2/173.

<sup>46</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/148.



nın, muhakkak Allah hesabı süratli görendir.”<sup>47</sup> Kuşeyrî, “sana, kendileri için nelerin helâl kılındığını soruyorlar” ifadesinin, sahabenin, en güzel fiillerin Allah’ın emriyle yapılmasına müsaade edilen fiiller olduğunu idrak edince bu durumu dinin tafsilatından öğrenmeye gayret ettiklerine işaret ettiğini ve buna karşılık verilen cevabın “iyi ve temiz olanlar size helâl kılınmıştır” ifadesi olduğunu, burada vurgulanan helal yiyeceğin, kendisini yemekten kalplerin huzura erdiği şeye tekabül ettiğini, zira haram yemenin kalpte kasvet meydana getireceğine işaret ettiğini söylemektedir. Bu çerçevede o, yalnızlığın ve yabancılığın kalbin sıkıntılı hale gelmesine neden olduğu, kalbin ziyasının ve vakitlerin güzelleşmesinin de ahlakı haramlardan ve şüpheli olanlardan muhafaza etmeyle ilişkili olduğu şeklinde âyete bir işârî yorum daha getirmektedir.<sup>48</sup> Müfessir, burada hükme verdiği işârî anlamla helal veya haram cinsinden vücuda giren maddi gıdaların insanın maneviyatını bariz bir şekilde etkilediğini gösterme çabası içerisine girmiş gibidir.

Âyetteki “yırtıcı hayvanlardan olup Allah’ın size öğrettiği ile eğiterek avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiysin” ifadesini açıklarken de eğitilmiş av köpeğinin, arzularını bir tarafa bırakıp avladığı hayvanı sahibi için muhafaza edip ona ilişmediği için onun yakaladığı avın helal ve beslenmesinin de caiz hale geldiğini ve böylece değerli hale geldiğini beyan etmiştir. Kuşeyrî devamında amelleri ve halleri sadece Allah rızasını elde etmeye dönük olup bunlara nefsin isteklerini karıştırmayan kişilerin de makamlarının yüce ve hallerinin de büyük olduğu şeklinde âyetin tefsirine bir işârî yorum katmış ve bu meyanda güzel edebin kıymetsizleri büyüklerin mertebesine yükselttiğini, edepsizliğin de yüce olanları değersizlerin seviyesine indirdiği şeklinde bir yorumun olduğunu da belirtmiştir.<sup>49</sup>

#### 4.7. Yenmesi Yasaklanan Hayvan Etlerine Dair Hükümler

İslam fıkında hayvan etleri ile ilgili helal ve haram hükümlerinin temel dayanağını Kur’ân ahkâmı oluşturmaktadır. Mâide suresinde yer alan “Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı

<sup>47</sup> el-Bakara 5/4.

<sup>48</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/403.

<sup>49</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/403.

çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı. Çünkü bunlar doğru yoldan sapmaktır. Bugün, kâfirler dininize karşı (mücadelede) ümitlerini yitirmişlerdir. Onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet'i beğendim. Kim açlıktan bunalıp çaresiz kalırsa, günah sınırına varmaksızın yiyebilir. Muhakkak Allah çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir.”<sup>50</sup> Mealindeki âyette eti yenen hayvanlar ve hangi durumlarda etlerinin yenilip yenilmeyeceğine dair hükümler açık bir şekilde beyan edilmektedir. Kuşeyrî, bu âyeti tefsir ederken söz konusu edilen fikhî hükümlerin işârî manalarına temas etmektedir. Kişinin, ölmüş hayvanın etinden yemekle, adeta gıybet etmek suretiyle Müslüman kardeşinin ırzına laf etmiş olacağı ve dinde buna hiçbir şekilde ruhsat verilemeyeceğinin altını çizen müfessir,<sup>51</sup> normal şartlarda zaruret durumu hasıl olduğunda ölmüş hayvanın etinden yenilmesinin mübah olduğunu belirtmektedir. Diğer taraftan onun mevzu ile alakalı önceden yapılmış başka işârî yorumlara da yer verdiğini görmekteyiz. Nitekim bir işârî yoruma göre boğazlanmış hayvanın eti mübah, boğazlanmadan ölen hayvanın eti haram olduğu gibi, mücadele bıçağıyla nefsi boğazlamak suretiyle arındıran kişinin de yakınlığı mübah ve yarenliği de helal olmaktadır. Fakat gaflet karalıklarında nefsi ölmüş kişinin ise nefsi murdar olmuş, yakınlığı mahzurlu, birlikteliği harama ve arkadaşlığı da musibete dönüşmüştür.<sup>52</sup> Bu durum, Kuşeyrî'nin ahkâm âyetleriyle ilgili kendisinden önce yapılan işârî yorumlardan haberdar olduğuna ve onlara duyarsız kalmadığına işaret etmektedir.

Öte yandan domuz etinin haramlığı ile ilgili selefin dünyayı domuz olarak isimlendirdiklerini, kişiyi gaflette bırakan, ona Allah'ı unutturan ve onu isyana teşvik eden her hususun kalbe haram olduğu yönünde bir görüşe sahip olduklarını belirten Kuşeyrî, bu görüşe dayanarak her ne kadar kişinin bedeni ve nefsi için biraz dünyalığa sahip olmak helal olsa da, esasen tarikat

<sup>50</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>51</sup> Kuşeyrî, bu yorumu, Hucurât suresi 12. Ayette geçen: “... birbirinizin gıybetini yapmayın; herhangi biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı?...” ifadesini akıllara getirmektedir. Zira bu ayette gıybet eden kimsenin, ölü kardeşinin etini yemekle eşdeğer olduğuna vurgu yapılmaktadır.

<sup>52</sup> Kuşeyrî, Letâif, 1/399.

müntesiplerine göre dünya muhabbetinin kalplere haram olduğunu ifade etmektedir.<sup>53</sup>

Âyette eti helal olduğu halde murdar hale gelen hayvanların durumunun beyan edildiği “Allah’tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlar” kısmındaki “Allah’tan başkası adına kesilmiş” ifadesinin tefsirinde Kuşeyrî, nasıl ki Allah’ın ismi anılmadan boğazlanan hayvanların etleri haramsa, bunun gibi, ruhunu Allah yoluna kurban eden kimsenin de ruhunu yine Allah’tan bulacağını, dünya metaının kendisini esaret altına aldığı kişinin sahiplendiği malın hakikat yolcularına haram olduğunu beyan eden bir işârî mana vermiştir.<sup>54</sup>

Yine âyette eti murdar hale gelen “Boğulmuş” hayvanın işârî karşılığının, arzularının ve taleplerinin tuzağına düşen kişi olduğunu zikreden Kuşeyrî, böyle bir kimsenin adeta nefessiz bırakan bir tamah tarafından yakalanıp hırs zincirleriyle boğulduğunu, bu sebeple süluk ehlinin böylesi kişilerin yollarını takip etmelerinin onlara haram olduğunu ve aynı şekilde müridânın da bunların yollarından uzak durması gerektiğini zikretmektedir.<sup>55</sup>

Müfessir, “vurularak öldürülmüş” hayvanın, adeta kıymeti harbiyesi olmayan şeyleri talep etmek için yaratılmış ve tamamen bunların meftunu olmuş nefse işaret ettiğini, bu özelliğe haiz olan nefislerin herhangi bir olumlu netice almadan helak olup gittiğini, bu türden vasıfların tarikat yolcularına haram olduğunu söylemektedir.<sup>56</sup> Devamında Kuşeyrî, “yuvarlanıp ölmüş” hayvanın, tefrika yapmak suretiyle helakin eşiğine gelmiş, hakikatin kemalini idrak etme özelliğini yitiren kimseye işaret ettiğini; “boynuzlanarak öldürülmüş” hayvanın, çevresindeki kendi gibilerle devamlı çekişen ve dünya köpekleriyle boğuşan kişiye işaret ettiğini, onların bu kişiyi hırslarıyla ezdiklerini ve böylece onu mağlup ettiklerini, âyette zikrolunan “henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği” ifadesinin de buna tekabül ettiğini dile getirmektedir. Nitekim “yırtıcıların yediği” hayvan da dünya köpeklerinin ağızlarını soktukları bir şeye işaret etmektedir ki bu da adeta bir leş olan dün-

<sup>53</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/399.

<sup>54</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/399.

<sup>55</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/399.

<sup>56</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/399.

yadır ve leş yiyenler de köpeklerden başkası değildir. Fakat burada “henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında” şeklinde bir istisna yapılmıştır ki bu, Allah rızasının gözetildiği mala işaret etmektedir. “dikili taşlar önünde boğazlanmış” hayvana gelince, bu da Allah’tan başkasına hazırlanan şeye işaret etmektedir. Nitekim hırs sahiplerinin kendisine hırslandıkları maksatları, onların mabudları olmaktadır.<sup>57</sup> Âyetteki hükümlere verdiği bu manalardan işârî tefsirde oldukça mahir olduğu anlaşılan Kuşeyrî, bir bakıma şeriatın bânına inmiş ve böylece zahir hükümleri insanın iç dünyasıyla bütünleştirmek suretiyle bânın hükümler elde etmiştir.

#### 4.8. Kısas

Kur’ân, adaletin gerçekleşmesi için bazı hükümler getirmiştir. Bunlardan bir tanesi de kısastır. Özellikle ölüm olaylarında kısas hükmünün uygulanması farz kılınmıştır. Nitekim Bakara suresinde geçen: “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey başılsanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir. Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa ona elem verici bir azap vardır.”<sup>58</sup> âyeti bu hükme temas etmektedir. Kuşeyrî, âyeti tefsir ederken kısasın meşru bir hak olduğunu, kısastan vazgeçmenin daha hayırlı olacağını beyan etmekte ve kısas isteyen kimsenin ibadet sahibi dahası ubudiyet sahibi olduğunu, kısas hakkını terk edip bağışlayan kimsenin ise fütüvvet sahibi, dahası hürriyet sahibi olduğuna işaret etmektedir. O, devamında ilim ehline göre akıtılan kanın bedelinin kısas olduğunu, işaret ehline göre ise kısas ehlinin kanlarının bir bedelinin olmadığını/kıymetsiz ve ruhlarının da heder olduğunu belirtmiştir. Devamında Kurbiyet makamında sevenlerin kanlarını dökmenin vuslat ehli için bir ağız kokusu olduğunu ve Hz. Peygamberin de: “Renk, kan rengi, koku ise misk kokusudur”<sup>59</sup> şeklinde buyurduğunu söylemektedir.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/399.

<sup>58</sup> el-Bakara 2/178.

<sup>59</sup> Hadis, Allah yolunda yaralanan ve ölen kimse ile ilgili olup metni şöyledir: “Allah yolunda yaralanan bir kimse, kıyamet gününde yarasından kan akarak Allah’ın huzuruna gelir. Renk, kan rengi, koku ise misk kokusudur.” Buhârî, “Cihâd”, 10, “Zebâih”, 31; Müslim, “İmâre”, 105.

<sup>60</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/150.

Kuşeyrî, kısasla ilgili olan: “*Ey akıl sahipleri, kısasta sakınıp korunmanız diye sizler için hayat vardır.*”<sup>61</sup> âyetini de ele almakta, burada kısas uygulamanın hayatı beraberinde getirdiğini, zira bir kimse bir başkasını katlettiğinde kendisinin de katledileceğini bildiği için öldürmekten vazgeçeceğini, böylece hem öldürecek olan hem de öldürülecek olan kişi için hayatın meydana geleceğini beyan ederek âyetin zahir anlamını vermekte ve akabinde işârî anlamına değinmektedir. Buna göre kısastan vazgeçmekte hayatın en yücesi vardır. Kişi Allah’ta fani olduğunda onun halefi Allah olmuş olur. Allah ile hayat bulması, nefsi ile var olmasından daha iyidir. Kişinin varisi ve halefi Allah olduğu takdirde, halef olanın bekası, fani olanın yaşamından daha yücedir.<sup>62</sup> Kuşeyrî’nin kısas hükmüyle tasavvufun temel ilkelerinden fenâfillah ve bekâbillah arasında bir bağ oluşturduğu anlaşılmaktadır. Kısasın uygulanması sonucu meydana gelen ölüm nasıl ki hayatı da beraberinde getiriyorsa, fenâfillah olan kişi de Allah’ta yok olursa, onda da manevi bir hayat meydana gelir.

#### 4.9. Diyet

Âyetlerde işleniş şekline göre insan öldürme ile ilgili birtakım hükümler ortaya konmuştur. Bunlardan bir tanesi de, kasıt olmaksızın bir mümini öldürme eylemi olup Nisa suresindeki şu âyette söz konusu fiilin hükmü açığa kavuşturulmaktadır: “*Yanlışlıkla olması dışında, bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı yoktur. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir; ancak ölünün ailesi diyeti bağışlarsa o başka...*”<sup>63</sup> Âyetin tefsirinde Allah’ın, hataen bir insanı katleden kimse üzerindeki cezasını hafiflettiğini ve hatta bunun için gerekli olan diyetin ödenmesinden baba tarafından olan akrabaları sorumlu tuttuğunu ifade eden Kuşeyrî, akabinde havâsın, ümmetten zayıf olan kimselerin sorumluluklarını üstlen yakınları, marifet ehlinin müridlerin, şeyhlerin de fakirlerin yakınları olduğunu, dolayısıyla bu kimselerin yolunun, karşı karşıya geldikleri güçlüklerde zayıf olanların yüklerini taşıdıklarını beyan etmiştir. Kuşeyrî, âyette dile getirilen yanlışlıkla insan öldüren kimseyi ümmetin zayıf-

<sup>61</sup> el-Bakara 2/179.

<sup>62</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/150-151.

<sup>63</sup> en-Nisâ 4/92.

ları, müridler ve fakirler olarak, diyetten sorumlu tutulan kimseleri de havâs, marifet ehli ve şeyhler olarak değerlendirmiş ve böylece zahiri ukûbâta dair bir hüküm bildiren bir âyetin işârî manasını da vermiştir.<sup>64</sup>

#### 4.10. Yeminle ilgili ceza hükmü

Bir şeyin gerçek, doğru veya geçerli olduğu hususunda insanların birbirlerine güvenlerinin bir bakıma teminatı olan yemin, sosyal hayatın hemen her alanında en eski zamanlardan bugüne değin kullanılagelmiştir. Oldukça etkili bir güven aracı olarak Cahiliye Arap toplumunda sıkça kullanılan yemin konusunda Kur'an'da açık hükümler bulunmaktadır. Maide suresinde geçen şu âyette söz konusu hükümlere rastlamaktayız: *"Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğinizde (bozarsanız) yeminlerinizin kefâreti işte budur. Yeminlerinize bağlı kalın. Allah âyetlerini sizin için bu şekilde açıklıyor ki şükredesiniz."*<sup>65</sup> Kuşeyrî bu âyetin, Allah'ın lütfuna ya da O'na vâsıl olmaya can atmanın kişinin gönlüne galip geldiği zamana işaret ettiğini söylemektedir. Onun yaptığı işârî yoruma göre kişi, bu şekilde ilgili lütuftan az da olsa kendisinin de rızıklanması için Allah'ın cemaline ve celaline kasem edivermektedir. Yine şeriatı rıza da bir tür kasem ifade etmektedir. Bu durumda Allah, merhamet etmek için zayıflığı sebebiyle kişiyi affetmektedir. Takip edilecek en sağlam yol, kişinin Allah'ın onunla ilgili uyguladığı red ve yüz çevirme hükümleri çerçevesinde hüsnü kabul ile yokluğa bürünmesi ve O'nun hukukunu icra etmedeki hedefi olan, kulunu kendisine yakınlaştırarak ona lütufkâr davranarak ikramda bulunmasını tercih etmesidir. Tarikat mensuplarına göre vecdin üstün geldiği durumlarda ahdi tecrit etmek suretiyle akdi sağlamlaştırmak için söylenen sözler de kasıtsız yeminler cinsindedir. Bu türden kasemler, tevhidin hükmünde kasıtsız addedilir ve tevhîd ahdinin şuhûdundan gafil olmanın emaresidir. Kasıtlı yeminlerde nasıl ki kefarete olarak ya köle azadı ya yedirmek ya giydirmek veya da üç gün oruç tutmak söz konusu ise ehli tarikin kefareti de ya kişinin vecdin hükmü ile ruhun ya halis

<sup>64</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/354.

<sup>65</sup> el-Mâide 5/89.

bir niyetle gönlün ya da sürekli bir gayretle nefsin feda edilmesidir. Eğer bu noktada acze düşülürse o vakit bu kefare, menhiyattan uzaklaşmak suretiyle manen oruç tutmaktır.<sup>66</sup>

#### 4.11. Yeryüzünde Bozgunculuk Yapanların Cezası

Savaşa yeltenip düzen bozmak suretiyle arzda fesada sebep olanların durumlarının bildirildiği Mâide suresindeki şu âyet ukûbâta dair Kur'ân ahkâmı içerisinde yer almaktadır: *“Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır.”*<sup>67</sup> Yeryüzünde bozgunculuğun zahir ve bâtın olmak üzere iki çeşidinin olduğunu, zahirde olan bozgunculuğun cezasının fıkıh meseleleri arasında yer aldığını ve ehlince malum olduğunu ifade eden Kûşeyrî, bâtındaki bozgunculuğun cezasının sırlara yönelik olduğunu beyan etmiş ve bununla ilgili şu işârî manayı serdetmiştir: Bu ceza, aralıksız bir şekilde sürekli gelen Allah'ın lütuflarının inkitaya uğraması, irfan güneşinin parlaklığının sönmesi/tutulması, keşfin peşinden kapanmanın, bastın peşinden de perdelenmenin meydana gelmesidir. Buradaki perdelenme, kişinin Hakka ünsiyetinden sonra kendisini ona yabancı olarak görmesi, artarda gelen başarılarının hüsrana dönüşüvermesi, ibadet makamından nefyolunması ve nefsin uymaya başlamasıdır ki bu o kimse için bir alçaklıktır ve azaptan başka bir şey değildir.<sup>68</sup> Görüldüğü gibi Kûşeyrî, ukûbâta dair zahir hükümlerden yola çıkarak tasavvuf yolunda bozgunculuk yapan kimseleri bekleyen manevi cezalara ulaşmıştır.

#### 4.12. Vasiyet

Muâmelâtla ilgili konular arasında yer alan vasiyete dair âyetlerin birçoğu Bakara ve Mâide surelerinde yer almaktadır.<sup>69</sup> Kûşeyrî, *Letâîf* inde Bakara suresinde geçen ilgili âyetlerin tefsirinde onlarla ilgili işârî manalar vermekle birlikte Mâide suresinde geçen âyetlerin işârî manalarına ise temas etmemek-

<sup>66</sup> Kûşeyrî, *Letâîf*, 1/445.

<sup>67</sup> el-Mâide 5/33.

<sup>68</sup> Kûşeyrî, *Letâîf*, 1/420-421.

<sup>69</sup> el-Bakara 2/180-182; el-Mâide 5/106-108.

tedir. Vasiyetin yerine getirmenin hükmünü bildiren: “Sizlerden birine ölüm gelip çattığı vakit, şâyet bir mal varlığı bırakacaksa anaya, babaya, yakınlarla usulüne uygun olarak vasiyette bulunmak Allah'tan sakınanlar üzerine yerine getirmesi gereken bir görevdir.”<sup>70</sup> mealindeki âyette yer alan vasiyetle ilgili zahir hükümleri açıklayan Kuşeyrî, devamında velilerin henüz daha yaşarlarken varlıkların tümünden kurtulduklarını, böylece kendilerinden sonraya kalan yegane şeyin himmet olduğunu, himmetin Allah'a ulaşmadığını ve aynı zamanda hiçbir varlıkla da herhangi bir ilgisinin olmadığını beyan etmektedir.<sup>71</sup>

Kuşeyrî, vasiyete dair hükmün yer aldığı: “Bir kimse, vasiyet edenin herhangi bir haksızlığa veya günaha düşmesinden endişelenir de ilgili kimselerin aralarını düzeltirse bu konuda kendisine bir günah yoktur. Muhakkak Allah çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir.”<sup>72</sup> mealindeki âyete de yine mevzu ile alakalı bir takım işârî anlamlar vermiştir. Bir kimsenin, müritlerin bazılarında bir zayıflık olduğunu anladığı veya işin başlangıcında bulunan bazı kimselerde rehavet gördüğü veya nasihat eden bazı kimselerin, hakikati kavramaya tahammülü olmayan kişilere hakikati en yalın haliyle ve doğrudan doğruya anlattıklarını gördüğü takdirde, o müride ruhsat vererek veya ona meylettirerek veya idare ederek veya da mübah bir şeyi kullanmasına rıza göstererek ona bir yumuşaklık/rıfk göstermesi halinde bunda bir beis olmadığını ifade etmektedir. Kuşeyrî, devamla insanları en yalın halindeki doğru olana zorlamanın çok sevaba neden olan işlerden olmadığını, bu nedenle de henüz yolun başında olan ve kararı ve samimiyeti henüz olgunlaşmamış kimselere şefkatle muamele etmenin, ıslahı meydana getirmek için büyük rükün olduğunu beyan etmektedir.<sup>73</sup> Müfessir, âyete verdiği bu işârî mana sayesinde hükmün zahiri ile bâtını arasında bir köprü oluşturarak fıkıhla tasavvuf arasında bir bağlantı meydana getirmekte, böylece tasavvuf yolunda yürüyen kimselerin karşılaşacakları sorunlara da bir çıkış yolu göstermek suretiyle adeta onlara rehberlik etmektedir.

#### 4.13. Talâk/Boşanma ve İddet

<sup>70</sup> el-Bakara 2/180.

<sup>71</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/151.

<sup>72</sup> el-Bakara 2/182.

<sup>73</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 1/152.



Aile hukuku içerisinde yer alan konulardan biri olan talâk ve iddet ile ilgili Kur'ân'da hüküm bildiren birçok âyet mevcuttur.<sup>74</sup> Ne var ki Kuşeyrî, bu âyetlerin birçoğuna işârî mana vermemiştir. Görebildiğimiz kadarıyla o, Talâk suresinde yer alan ve bu konuda hüküm bildiren ilgili âyetlere dair işârî yorumlar yapmıştır. “Sürelerinin sonuna ulaştıklarında onları ya uygun biçimde tutun yahut onlardan uygun biçimde ayrılın; içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun ve şahitliği Allah için özenle yerine getirin. İşte Allah'a ve âhiret gününe iman eden kimseye öğütlenen budur. Kim Allah'tan sakınrsa, Allah ona bir çıkış yolu gösterir.”<sup>75</sup> Âyetini tefsir ederken Kuşeyrî, Allah'ın, takvasında oldukça samimi olan bir kulunu, kendisini Hak'tan uzaklaştıran tüm meşgalelerden çekip aldığı, böylesi kullarının üzerine yardım çadırlarını açtığını; bu şekilde onları muhafaza edip kalplerinden meşgaleleri uzak tuttuğunu ve tedbir karanlıklarından çekip almak suretiyle onu her şeyden arındırarak takdir fezasına ulaştırdığını zikretmektedir.<sup>76</sup> Esasen müfessirin, burada talâk ve iddet ile ilgili âyette bahsedilen hükme değil de daha ziyade bu hükme uyma ve onu icra etme noktasında hassas olan kulların vafedildiği “Kim Allah'tan sakınrsa, Allah ona bir çıkış yolu gösterir” şeklindeki ifadeye bir işârî yorum getirdiği anlaşılmaktadır.

Bu konu ile alakalı olan: “Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlar ile âdet görmeyenler hakkında tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır. Gebe olanların bekleme süreleri ise doğum yapımlarıyla sona erer. Kim Allah'a saygısızlıktan sakınrsa Allah ona işinde bir kolaylık verir”<sup>77</sup> mealindeki âyete de işârî anlam veren Kuşeyrî, kişinin kendini tedbirin dışında görmesinin başlı başına tevekkül olduğunu, kendisi hakkındaki takdir edilen hükümlerin, kimsenin dahil olmaksızın aynen meydana geldiğini dillendirmekte ve kulun, mevzu ile ilgili herhangi bir bilgi arayışına girmeksizin hükme teslim olup rıza göstermesi gerektiğini beyan etmektedir.<sup>78</sup> Müfessirin verdiği bu işârî mana, tasavvufta önemli bir yere sahip olan ve bu yola girmiş kimselerden istenen rıza ve teslimiyet prensibine atıfta bulunmaktadır. Hz. Peygamberin: “Allah'ım! Fayda

<sup>74</sup> el-Bakara 2/226-237, 240-242; en-Nisâ 4/20-21, 35; el-Ahzâb 33/49, et-Talâk 65/2, 4, 6, 7.

<sup>75</sup> et-Talâk 65/2.

<sup>76</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 3/599.

<sup>77</sup> et-Talâk 65/4.

<sup>78</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 3/600.

vermeyen ilimden sana sığınırım"<sup>79</sup> hadisinin takdir edilen hükmün vukuunda bir bilgi arayışının fayda vermeyeceğine delalet ettiğini vurgulayan Kuşeyrî, devamında fayda sağlamayan ilimlerden birinin kulu sürekli oyalayan meşgaleler veya karşılaşılan herhangi bir durum karşısında tedbire bağlı olarak meydana gelen kafa karışıklığı olduğunu belirtmekte ve bu durumda kişinin yapması gereken şeyin, işi Allah'a havale etmesi olduğunu zikretmektedir. O, bu noktada söz konusu kimsenin rıza sahibi olması gerektiğini, nihâyetinde keşif zamanı geldiği vakit işin iç yüzünü kavrayacağını beyan eder. Konu ile alakalı işârî manalar vermeye devam eden Kuşeyrî, takdir edilen hükmün icrasına rıza gösterdiği sırada uyku esnasında bununla ilgili herhangi bir bilgi bekleyebileceğini veya basiret sahibi ve ebu'l-vakt olan birinden hali ile ilgili bir açıklama umabileceğini, fakat böyle bir takım beklentiler içerisine girmenin edebi elden bırakmak olduğunu, Allah'ın, bu türden beklentileri olan dostlarından razı olmayacağını ve kişinin yapması gereken en uygun tavrın her hâlükârda bir arayış ve beklenti içerisinde olmaksızın durup beklemesi olduğunu beyan etmektedir.<sup>80</sup>

#### 4.14. Hükmün kaldırılması/Nesih

Tefsir ve fıkıh ilminin usul konularından biri olan nesih, Kur'ân'daki bazı hükümlerin değiştirilmesini veya kaldırılmasını ifade eden bir kavramdır.<sup>81</sup> Bakara suresinde: "Bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, ondan daha hayırlısını veya onun bir benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir."<sup>82</sup> mealindeki âyette nesih kavramı bariz bir şekilde zikredilmektedir. Nesih kelimesinin bir şeyi izale etmek anlamına geldiğini ve bunun da kişiyi içerisinde yer aldığı halden, onun üzerinde ve ondan daha yukarıdaki bir hale yükseltmeyi ifade ettiğini belirten Kuşeyrî, nesih sayesinde kişinin vuslat dalının sürekli canlı ve izzet yıldızının da ebediyen parlayacağına vurgu yapmaktadır. Bu sebeple Allah'ın, ibadetin eserlerinden herhangi birini

<sup>79</sup> Tirmizî, "Daavât", 68; Nesâî, "İstiâze", 21.

<sup>80</sup> Kuşeyrî, *Letâif*, 3/600-601.

<sup>81</sup> Neshin tefsir ve fıkıh ilmindeki yeri ile ilgili daha fazla malumat için bakınız: Abdurrahman Çetin, "Nesih" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay. 2006) 32/579-581; Ferhat Koca, "Nesih" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay. 2006) 32/582-584.

<sup>82</sup> el-Bakara 2/106.

neshettiğinde bunun yerine ubûdiyet nurlarından bir şeyi getireceğini, ubûdiyet nurlarından bir şeyi neshettiğinde ise bunun yerine ubûdet nurlarından birini yerleştireceğini dile getiren müfessir,<sup>83</sup> âyete verdiği bu işârî yorumla esasen nesh olayının tasavvufta da bulunabileceğine işaret etmektedir. Nitekim Mâide suresinin 106, 107 ve 108. âyetlerini tefsir ederken Kûşeyrî, neshin tasavvufta da olabileceğini açık bir şekilde beyan etmektedir. Ona göre neshin manası dervişlerin sülûkunda da bulunmaktadır ve bu da şu şekilde olmaktadır: İşin başlangıcında dervişlerin yapmaları gerekenler, mücâhede cinsinden olan zahîrî hususlardır. Onlara kalplerin hallerinden bir şey açığa çıktığı vakit, onların bu halleri kalplerin gözetilmesine dönüşüverir ve böylece zahîrî virdler sakıt olur. İşte bu sûreten nesih gibidir.<sup>84</sup> Bu noktada yukarıda mealini verdiğimiz Bakara suresindeki âyete atıfta bulunan müfessir, dervişlerin kalpleri gözetme vafına haiz olmalarının, muâmelât ahkâmıyla eğitilmekle çok daha iyi bir duruma geleceğini ifade etmektedir.<sup>85</sup>

### Sonuç

Kur'ân'ı anlamada farklı bir özellik arz eden tasavvufî yorum, birçok yönden rivâyet ve dirâyet usulünden ayrılmaktadır. Âyetlerin zahîr anlamlarının yanında işârî manalarının da göz önünde bulundurulduğu işârî tefsir, tarih boyunca tarih boyunca pek çok ürün vermiştir. Bunlardan biri de Kûşeyrî'nin kaleme aldığı *Letâifu'l-işârât* adlı tefsiridir.

Kûşeyrî, bu eserinde ahkâm âyetlerinin zahîr anlamlarını verip kısaca izah etmekte ve bunun yanında yeri geldikçe onların birçoğunun işârî manalarını da vermeyi ihmal etmemektedir. Bu meyanda o, daha çok ibadetlerle ilgili hükümler içeren âyetlerin âyetleri işârî yönden değerlendirirken, ukûbâta ve muamelâta dair hükümler ihtiva eden âyetlerin işârî yönlerine ise daha az temas etmektedir.

Tasavvuf ve fıkıh ilminde oldukça donanımlı olan Kûşeyrî, her iki ilmi ahkâm âyetlerinin tefsirinde adeta cem etmiş, ilgili âyetleri zahîr yönüyle ele almakla fıkıh ilmine katkıda bulunurken, onları işârî yönüyle ele almakla da tasavvuf ilmine katkı sağlamıştır. Bu meyanda Kûşeyrî'nin ahkâm âyetlerine

<sup>83</sup> Kûşeyrî, *Letâif*, 1/111.

<sup>84</sup> Kûşeyrî, *Letâif*, 1/453.

<sup>85</sup> Kûşeyrî, *Letâif*, 1/453.

verdiği işârî manaların içeriği daha ziyade tasavvuf erbabının hal ve makamları, bunların sorumlulukları, Allah ile kul arasındaki mesafenin giderilmesi, kalp, nefis, ruh, havas, avam, cem, fark, sekr ve sahv gibi tasavvuf meseleleri ile ilintili olup bu yolda yürüyen veya yürüyecek olan kimselere bir rehber niteliği taşımaktadır. Bir başka ifadeyle müellifin söz konusu âyetlere verdiği işârî manalar daha ziyade tasavvufun usul ve adabına yönelik olmuştur. Bu çerçeveden bakıldığında onun, tasavvufun usul ve adabını Kur'ân ile temelendirip zenginleştirdiği pekala söylenebilir.

Netice itibariyle Kuşeyrî'nin ahkâm âyetlerine işârî manalar verirken âyetlerin zahir hükümlerini daima göz önünde bulundurduğunu ve işârî manaları bunlar üzerine bina ettiğini söyleyebiliriz. O, böyle bir usulü benimsemekle adeta fikhî ve tasavvufu Kur'ân ekseninde buluşturup birleştirmek suretiyle kendisinden sonra gelen kuşaklara her iki alanın ilahi kelimadan neşet eden zahir ve bâtın pınarları olduğu mesajını vermek istemiştir.

### Kaynakça

- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Bekiroğlu, Haydar. "Kuşeyrî'nin Letâif'inde İşârî Anlam Dünyası". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/12 (2017), 89-119.
- Bilkan, Ali Fuat. *Fakihlar ve Sofuların Kavgası-17. Yüzyılda Kadızadeliler ve Sivasîler-*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: TDV Yay. 2006.
- Çetiner, Bedreddin. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 551. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.

- Dursun, Akif. *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Daru'l-Marife, ty.
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *el-Ğavânînü'l-Fıkhîyye*. By: bty.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin. *Vefeyâtu'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1971.
- İbn Mulķân, Sirâceddîn Ebu'l-Hafs b. Ömer. *Tabakâtu'l-evliyâ*. thk. Nureddin Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994.
- Kahraman, Abdullah. "Tasavvufî Tefsirlerin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımı (İsmâil Hakkı-i Bursevî Örneği)". *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü Ve Tefsir Çalışmaları-1*, Ed. Bilal Gökkr ve diğerleri. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011.
- Koca, Ferhat. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/582-584. İstanbul: TDV Yay. 2006.
- Ğuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdulmelik. *Leğâifu'l-işârât*. thk. İbrahim el-Besyûnî. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-âmme, ts.
- Ğuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdulmelik. *Risaletü'l-Ğuşeyrîyye*. tahk. Abdulhâlim Mahmud, Mahmud b. eş-Şerif. Kahire: Mecelletü Kitabî'ş-Şa'b, 1998/1409.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *es-Sahîh*. İstanbul: Çağrı yay., 1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı yay., 1992.
- es-Sübki, Tâcüddin. *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. Tahk. Mahmud Muhammed Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. By: Hecer, 1413.

- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Ebubekir Celâleddîn. *Tabakâtu'l-müfessirîne'l-işrîn*. thk. Ali Muhammed Amr. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı yay., 1992.
- Turan, Abdülbaki. "Kuşeyrî ve "Letâifu'l-İşârât" İsimli Tefsiri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (1991), 35-54.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Kuşeyrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 473-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Tasavvuf Meseleleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1997.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2021, c. 7, s. 2: 1075-1108

## Mehmet Akif İnan'ın Sûfi Kişiliği Sufi Personality of Mehmet Akif İnan

**Ali TENİK**

Doç. Dr. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf ABD,  
Assoc. Prof. Dr, Harran University, Faculty of  
Theology, Department of Tasavvuf  
ali.tenik1@gmail.com

**ORCID:** 0000-0001-6193-8922

**DOI:** 10.47424/tasavvur.970275

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 12 Temmuz / July 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 9 Ekim / October 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Tenik, Ali. "Mehmet Akif İnan'ın Sûfi Kişiliği". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021): 1075-1108.

**İntihal:** Bu makale, itenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This is article has been scanned by itenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.  
CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Mehmet Akif İnan, Türkiye sendikacılığının önde gelen bir siması olarak bilinmesinin yanı sıra şâir ve yazarlığıyla da toplumun ekseriyeti tarafından tanınan bir şahsiyettir. Fakat sûfi kişiliği pek bilinmemektedir. Yapılan araştırmada İnan'a daha mücadeleci ve aktif karakter sağlayan hakikat, bilinmeyen tasavvuf ve tarikat yönüdür. O, tasavvuf terbiyesinin kazandırdığı ahlâkla, insanlara önceden gösterdiği fedakârlığın daha fazlasını gösterir. İnan, tasavvuf ilmiyle benlik dönüşümünü gerçekleştirdikten sonra hem sendika çalışmalarında hem yazılarında ve şiirlerinde neslin kendi öz kültürü ve medeniyetiyle yetişmesi için gayret göstermiştir. İnan'ın tarikata intisabı yakın çevresi tarafından hayretle karşılanırken, tasavvufun kendisine kazandırdığı hal ile insanları kucaklaması, onların dertlerini paylaşması, arkadaşları tarafından "entelektüel derviş" olarak vasıflandırılır. Bu konuda yakın arkadaşları ve kendisini tanıyanlardan birçok eleştiri almıştır. Bu çalışmada, İnan'ın hayatı, eserleri, hayat mücadelesi ve pek bilinmeyen sûfi kişiliği ele alınmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Tasavvuf, Mehmet Akif İnan, Tarikat, Şiir, Yazar.

## Abstract

Mehmet Akif İnan is a leading figure in Turkey's syndication and is also known by the majority as a prominent personality in the fields of literature, poetry and authoring. However, his sufi and tariqa personality is not known much. Our research sets forth that the reality providing him with a more combatant and active personality is his unknown sufi and tariqa aspect. He shows a faithful and altruistic friendship coming from the heart with the manners gained through sufism nurture, to the people. After fulfilling his self-transformation with sufism, İnan endeavors, both in his syndication work and in his writings and poems, to make sure that the generation grows up with their core culture and civilization. While İnan's affiliation to a tariqa was greeted with amazement by his close circle, his embracement of people and sharing their troubles by the virtue of being a Sufi, made him be described by his friends as an "intellectual dervish". In this regard, he is highly criticized by his close friends and the people who know him. This study talks about the



life, works, life struggle and the unknown sufi personality of a person like İnan.

**Keywords:** Sufism, Mehmet Akif İnan, tariqa, poem, author.

## Giriş

Ülkemizde Mehmet Akif İnan ismi zikredilince, belleklerde oluşan ilk in-tiba, Eğitim-Bir-Sen sendikasının ve Memur-Sen konfederasyonun kurucusu aksiyoner sendikacı kişiliğidir. Bunun yanı sıra İnan, yazar ve şair kimliğiyle de öne çıkan önemli bir şahsiyettir. İnan, aynı zamanda toplumun millî ve dinî değerlerine karşı hassasiyetiyle bilinen bir kişiliğe sahiptir. İnan, Türkiye’de yazarlığı, şâirliği ve sendikacılığıyla iyi tanınmasına rağmen tasavvufî kişiliği pek bilinmemektedir.<sup>1</sup> Hatta İnan’ın tasavvufî yönü entelektüel yakın çevresi, dostları, arkadaşları ve kendisini tanıyanlar tarafından olumlu eleştiriler aldığı gibi bazı arkadaşları da olumsuz eleştiride bulunur.

İnan, tarîkate intisâb etmeden önce yakın çevresine ve dostlarına pek yansıtmasına rağmen, kendisine huzur verecek bir benlik ve kimlik arayışındadır. İnan’ın bu arayışı önceleri bireysel iken daha sonra sosyal bir boyut kazanır. Kaleme aldığı şiir ve yazılarında bu arayışını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Çünkü o, arzuladıklarını ve hayatta yaşamak istediklerini kalemle ifade eden bir yazardır. Yazılarında, okuyucusuna özlemine duyduğu ideal bir hayatın portresini vermektedir. İnan’a göre, Müslüman-Türk milletinin kalkınması ve tam bağımsız bir hüviyet kazanması, ancak kendi tarihine, kültürüne ve değerlerine sahip çıkmakla mümkün olacaktır. Bu anlayışla yazılarında ve konuşmalarında, halkın öz değerlerine yabancı olan kültürlerin tesirlerinden kurtulması konusunda ikazlarda ve tavsiyelerde bulunur. Bu amaçla Batı medeniyetinin eleştirisini yaparken, Batı’nın İslâm coğrafyasındaki emellerine değinen birçok yazı da kaleme alır.

İnan, kendi özüne dönüşünün arayışını yıllarca sürdürdükten sonra nihayet tasavvufî bir hayat yaşamakta karar kılmıştır. İnan, uzun bir süre Ankara gibi büyük bir şehirde mücadelesini verdiği huzurlu bir hayatın anahtarını,

<sup>1</sup> Bu konuda, 2016 yılında Şanlıurfa’da gerçekleştirilen *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Şanlıurfa II. Sempozyumu*’na İbrahim Baz’ın sunduğu “Mehmet Akif İnan’ın (1940/2000) Hayatında ve Eserlerinde Tasavvuf” isimli bildirisi mevcuttur.

Güneydoğu Anadolu'nun ücra bir köyünde Nakşî-Hâlidî tarikatının terbiyesiyle halka irşâd hizmeti veren Şeyh Ali Arıncî adlı zatta bulmuştur. İşte bu çalışmada temel gaye, İnan'ın pek bilinmeyen süfi kişiliğini ele alarak, hayat anlayışının tarikat terbiyesiyle nasıl şekillendiği konusunda bir değerlendirme yapmaktır. Bunun yanı sıra İnan'ın hayatı, eserleri, halk tarafında fazla bilinmeyen benlik arayışını, tarikat intisâbını, şiir anlayışını, tasavvufa bakışını ve tarikat intisâbından dolayı aldığı eleştiriler ilmî ve akademik bir perspektifle işlenecektir.

### 1. Hayatı

İnan, Urfa'da mukim Mirzaali olarak bilinen aileye mensuptur. Aile, uzun bir süre önce Konya'dan Urfa'ya gelip yerleşen köklü bir geçmişe sahiptir. İnan, 1940 yılında Urfa'da doğar. Dördü erkek, ikisi kız altı kardeşin en büyüğüdür. Babası, medrese tahsili olan Müslim Efendi, annesi Maraşlı Şakire Hanım'dır. Annesinin babası, Maraş'ın tanınmış ailelerinden "Dedeoğulları"na mensuptur.<sup>2</sup> Babası Müslim Efendi, entelektüel bir memurdur. Müslim Efendi, ailesine değer veren ve fedakâr bir kişiliğe sahiptir. Evlatlarına yaptığı vasiyetlerinin başında kendisi gibi haramdan ve özellikle de haram lokmadan uzak durmalarını ister.<sup>3</sup> Müslim Efendi, okumayı sevdiğinden dolayı birçok Doğu ve Batı klasiklerini takip eden bir kişidir. Sa'dî-i Şîrâzî (ö. 691/1292), Shakespeare (ö. 1616), Goethe (ö. 1832) gibi Doğu ve Batı'nın büyük düşünürleri yanında, başta Necip Fazıl Kısakürek (ö. 1983) olmak üzere birçok İslâm âlim ve düşünürün eserlerinden ve görüşlerinden de haberdardır.<sup>4</sup>

İnan, lise öğrencisiyken okumaya ve araştırmaya meraklı bir şahsiyete sahiptir. Lise yıllarında günün muteber yayınları olan *Büyük Doğu* ve *Serdengeçti* gibi dergileri okumaya başlar. Lise tahsilinin ilk yıllarında kendisi gibi edebiyata ve okumaya meraklı Zübeyir Yetik ve Nihat Armağan ile tanışır. Bu üç genç kısa zamanda Urfa'da bir entelektüel çevre oluştururlar. Urfa'da lise eğitimini görürken tarih öğretmeni ile yaşadığı bir sorun nedeniyle annesinin memleketi olan Maraş Lisesinde eğitimine devam eder. İnan, Urfa'da kurduk-

<sup>2</sup> M. Akif İnan, *Söyleşiler*, (Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2009), 134; Ali Haydar Haksal, *Bir Medeniyet Şairi M. İnan İnan* (Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2015), 21-22.

<sup>3</sup> M. Akif İnan, *Hicret* (Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2012), 61.

<sup>4</sup> İnan, *Söyleşiler*, 23.

ları entelektüel gruptan ayrılırken, Maraş'ta gelecekte Türkiye genelinde tanınacak yeni bir guruba dâhil olur.<sup>5</sup>

İnan, 1958 yılında Maraş'a geldiğinde ilk tanıştığı kişi, Alaaddin Özdenören'dir (ö. 2003). Onun vasıtasıyla ileride, "Yedi Güzel Adam" olarak ülke genelinde bilinecek olan ekibin bazı üyeleriyle tanışır. Rasim Özdenören, Cahit Zarifoğlu (ö. 1987) ve Erdem Bayazıt (ö. 2008) ile şiir ve edebiyat temelli bir dostluk köprüsü kurarlar. Urfa'dan gelip bu gruba yeni katılan İnan'ın en şaşırtıcı yönü, lise talebesi olmasına rağmen aruz vezniyle şiir yazıyor olmasıdır. Bu yönü, yeni arkadaş çevresinde hem hayret hem de hayranlık uyandırır. Yeni arkadaş çevresiyle Maraş da geçireceği yıllar geçici bir arkadaşlık dönemi olmayacaktır. Onların dostluk üzerine kurulan arkadaşlıkları, ileride edebiyat alanında ülke kültürüne vermiş olacakları hizmetin ilk basamağı olacaktır.

İnan, Urfa'da iken tasavvuf sohbetlerinin yapıldığı sıra gecelerine iştirak eder. Bu gecelerde icra edilen tasavvufî sohbetlerde okunan, başta Şâir Nâbî (ö. 1124/1712) olmak üzere sûfi meşrepli şâirlerin eserlerini dinlemesi, Divân edebiyatına olan ilgisine, iştihakına sebep olur. Divân edebiyatının zengin birikimi İnan'ın hayatı üzerinde önemli bir tesir bırakır. Kendisini genç yaşta etkileyen bu birikim, üniversitede edebiyat eğitimi almasına sebep olur.<sup>6</sup> İnan'ın lise sıralarında başlayan okuma ve yazma arzusu üniversite eğitimiyle daha da ziyadeleşir. Urfa ve Maraş'ta okuduğu lise eğitimi esnasında şiire ve özellikle Divân edebiyatına duyduğu muhabbet nedeniyle daha o yıllarda tasavvufî kavram ve konulara âşinâlık kazanır. Aynı şekilde Divân şiirinin gazel ve kasîdelerini hayranlıkla dinlemesi hayatını etkiler.

İnan'ın 1961 yılında üniversite eğitimiyle birlikte başlayan Ankara hayatı kendi yaşamında yeni bir dönemin başlangıcı olur.<sup>7</sup> İnan'ın Ankara hayatı birçok alanda milletine hizmet etmekle geçer. İnan, aksiyoner bir kimliğe sahip olması hasebiyle her gün bir aktivite içerisinde olurken aynı zamanda farklı dergi ve gazetelerde özellikle gençleri ve halkı aydınlatmak için yazılar kaleme alır. İnan'ın edebiyata ve yazmaya olan meyli, 1957 yılında Urfa'da

<sup>5</sup> Haksal, Bir Medeniyet Şairi M. Akif İnan, 51.

<sup>6</sup> İnan, *Söyleşiler*, 33.

<sup>7</sup> İnan, *Söyleşiler*, 57.

henüz lise öğrencisiyken yerel gazetelere yazılar ve şiirler yazmakla başlar.<sup>8</sup> Yazarlığı bundan sonra gelişerek sürer. İnan, hem manzûm hem mensûr türü yazılar kaleme almakta mâhir bir kişidir.

Üniversite hayatında birçok dergi ve gazetede makaleler yazar.<sup>9</sup> İnan, *Hilal*, *Edebiyat*, *Mavera* gibi dergilere ve *Yeni Devir* ve *Mesaj* gibi gazetelerde makaleler, köşe yazıları yazmaya başlar. İnan, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nde okurken aynı zamanda *Türk Ocakları* gibi sivil toplum kurumlarında görevler üstlenir.<sup>10</sup> İnan, bu mücadeleci ruhla, 1992'de günümüzün en çok üyeye sahip olan sendikası Eğitim-Bir-Sen ve 1995 yılında Memur-Sen konfederasyonunun kurulmasına öncülük eder ve aynı zamanda her iki sendikada da başkanlık görevini yerine getirir.<sup>11</sup>

İnan, öğrencilik yıllarında başta Necip Fazıl Kısakürek (ö. 1983) olmak üzere Türkiye'nin önde gelen kalemleri, edebiyatçıları, akademisyenleri, sendikacıları, politikacıları gibi her kesimdeki insanlarla tanışır ve onlar üzerinde müspet tesirler bırakır.<sup>12</sup> Şiirin ve edebiyatın eskimeyen ustası ve kendisi gibi Nakşi-Hâlidî tarikatı müntesibi olan Necip Fazıl Kısakürek'in sevgisini ve takdirini kazanan nadir şahsiyetlerden birisi olur. Kısakürek Ankara'ya her gelişinde kendisine misafir olur. Kendisini tanıyanların ifadesine göre İnan, Necip Fazıl gibi bir şiir ustası karşısında şiirlerini çekinmeden okuyan nadir şahsiyetlerden birisi olmuştur. Necip Fazıl'da İnan'ın şiirlerini keyifle dinledi.<sup>13</sup> Fakat İnan, bir söyleyişinde aynı dünya anlayışını taşımalarına rağmen Üstad Necip Fazıl Kısakürek'in şiirinden etkilenmediğini ifade eder.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> İnan, *Söyleşiler*, 58.

<sup>9</sup> Zübeyr Yetik, "Yarım Yüzyıllık Bir Geçmiş," *Medeniyetin Burçları, Akif İnan'ın Hatırasına*, haz. Turan Koç, Ali Dursun vd. (Kayseri: 2004), 171.

<sup>10</sup> Haksal, *Bir Medeniyet Şairi M. Akif İnan*, 43.

<sup>11</sup> *Bilge Sendikacı Mehmet Akif İnan*, haz. Hıdır Yıldırım, (Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınlan, 2. Baskı, 2017).

<sup>12</sup> Haksal, *Bir Medeniyet Şairi M. Akif İnan*, 47.

<sup>13</sup> Yusuf Beyazıt, "Mahcup Güllüslü, Pos Bıyıklı, Kartal Bakışlı, Adam Yürekli Adam: Mehmet Akif İnan", *Bilge Sendikacı Mehmet Akif İnan*, haz. Hıdır Yıldırım, (Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınlan, 2. Baskı, 2017), 155-178.

<sup>14</sup> İnan, *Söyleşiler*, 100.

İnan'ın Ankara'daki ilk on dokuz yıllık hayatı, kendi tanımak ve keşfetmek arayışının mücadelesiyle geçer. O, ruhunun derinliklerinden gelen fırtınalı arayışlarla mücadele etmektedir. Yirmi yaşında üniversite eğitimiyle başlayan Ankara hayatı, vefatına kadar kesintisiz bir şekilde devam eder. Üniversite eğitiminden sonra Ankara'nın farklı okullarında edebiyat öğretmenliği yapar. İnan, şiirleri ve yazılarıyla verdiği mesajlarda, İslâm dünyasının içinde bulunduğu problemleri, çıkmazları ortaya koyar. İslâm medeniyet ve kültürünün faziletlerini ve onu duyulan ihtiyacı açıklar. Yazılarında ve konuşmalarında İslâm medeniyetinin yeniden inşası için düşüncelerini vurgulu cümlelerle ifade eder. Bütün bu gayret ve çalışmaları gösteriyor ki İnan, Batı taklitçisi olmayan ve kendi kültür değerlerini tanıyan ve ona göre yaşayan bir toplumun inşası özlemiyle enerjisini ortaya koyan bir şahsiyettir.<sup>15</sup> O, neslin gafletten uyanamamasının nedenini Kur'an'a ve İslâm kültürüne göre yaşama-malarına bağlar ve aynı şekilde bu konuda da Müslüman coğrafyaya tenkit ve eleştirilerini de dile getirir. İnan'ın üzerinde durduğu diğer bir konu da bir milletin ayakta durmasının temel taşlarından olan, sanat ve edebiyat konusudur.

İnan, hayatı boyunca milletin kültür ve değerleri için hizmet eden şahsiyetlerden birisidir. O, bir tarafta kendini tanımanın ve yaşadığı hayatın amacının ne olduğunu anlamının peşinde koşarken, bu koşuşturma sürecinde farklı düşüncelere mensup ve alanlarında öne çıkan Türkiye'nin önemli şahsiyetleriyle tanışır. İnan, entelektüel, sosyal, siyaset, akademisyen, yazar ve sanat dünyasında tanınan birçok şahsiyetin dikkatini çeker. Bu insanlar tarafından kabul ve saygı gören İnan, yine de huzurlu değildir. Nihayetinde yıllardır benliğinde süren arayışın fırtınalarını 1979 yılında Siirt'in Baykan ilçesinin Arınç köyünde yaşayan Nakşî-Hâlidî Şeyh Ali Arincî Efendi'ye intisâb etmekle dindirir.

İnan'ın mücadele, aktivite, Hakk'a ve halka hizmet ile geçen altmış yıllık hayatı neticede 2000 yılında nihayete varır. İnan, vefat etmeden kısa bir süre önce doğduğu Urfa'ya kırk yıl sonra ömrünün son deminde döner ve birkaç gün sonra vefat eder ve Urfa'da Harran Kapı mezarlığına defnedilir. Mücade-

<sup>15</sup> Yusuf Turan Günaydın-Selma Günaydın, *M. Akif İnan Bibliyografyası-1955/2009* (Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2015), 27.

leyle geçen bir hayatın neticesinde ruhunu Hakk'a teslim eden İnan, vefatından kısa bir süre önce hasta yatağında ölüm hakkında bir sūfinin ifade edebileceği şu cümleleri sarf eder; "Mü'min yaşamın mutluluğuna inanmaz, onun için asıl mutluluk ölümdür. Ölüm, sürgünün sona ermesidir, kavuşmadır."<sup>16</sup>

## 2. Eserleri

İnan, hayatını bir mü'minin mesuliyetiyle daima çalışarak ve zorluklara karşı mücadele ederek geçiren bir kişidir. O, hedeflerini, amaçlarını ve hayalini kurduğu dünyayı kaleme aldığı şiir ve yazılarla dindiriyordu. Bazen de yakın dostlarının teşvik ve zorlamalarıyla da yazardı. Yazma nedenini de "Benim için önemli olan, yararlı olmaktır yani Allah'ın rızasına nail olmaktadır"<sup>17</sup> şeklinde ifade ederdi. Aslında İnan, aksiyoner bir kişiliğe sahip olması hasebiyle inandıklarını hayatında icra eder ve diğer zamanlarında da halkın faydasına olan anlayışlarını, düşüncelerini yazıya dökerdi. Manzûm ve mensûr olarak yazdığı kitaplar şunlardır: 1. *Edebiyat ve Medeniyet Üzerine* (1972), Bu kitap, 1969 yılında Nuri Pakdil'in öncülüğünde çıkarılan "Edebiyat Dergisi"ne yazdığı deneme yazı ve makalelerden oluşur. Bu eserdeki yazılar İslâmî perspektifle ele alınan edebiyat ve sanatla ilgili yazılardır. 2. *Hicret* (1974), ilk şiirlerinin toplandığı bir eserdir. Kitapta yirmi iki şiiri vardır, "Sarınc" dışındaki şiirlerin bütünü hece vezniyle kaleme alınmıştır. 3. *Din ve Uygarlık* (1985), denemelerinin yer aldığı bir çalışmadır. İslâm dini ile diğer dinlerin her konuda bir karşılaştırmasını yaptığı yazılardan oluşmaktadır. 4. *Yeni Türk Edebiyatı* (1977), (O. Çağlar'la birlikte), Eğitim Enstitüsü öğrencileri için hazırlanan ders kitabı, 1977). 5. *Tenha Sözler*: İkinci şiir kitabıdır. Bu kitapta otuz iki şiir mevcuttur. Birçok baskısı yapılan bu kitaptaki şiirler tasavvuf içeriklidir. İnan, bu eseri için şunları ifade etmektedir: "*Tenha Sözler*, yalnız kelime dizisi olarak güzel değil, muhteva bakımından da şiirim gayesini ifade ediyor."<sup>18</sup> 6. *Aydınlar Batı ve Biz*, makalelerden oluşan bir kitaptır.<sup>19</sup> Vefatından sonra sevenleri tarafından mülakatlarının ve yazılarının derlenerek

<sup>16</sup> Mehmet Sarmış, *Adanmış Hayat-Mehmet Akif İnan* (Şanlıurfa: Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 55.

<sup>17</sup> İnan, *Söyleşiler*, 34.

<sup>18</sup> İnan, *Söyleşiler*, 78.

<sup>19</sup> Sarmış, *Adanmış Hayat-Mehmet Akif İnan*, 243; Haksal, *Bir Medeniyet Şairi Mehmet Akif İnan*, 38.

İnan'ın ismiyle bazı eserler de basılır. Yalnız Rasim Özdenören ve İnan'ın kardeşlerinin beyanına göre, kendisinin *Yusuf ve Züleyha* adlı bir mesnevî çalışması yaptığını hatta önemli bir kısmını yazdığı söylene de çalışmaya ulaşılmamıştır.<sup>20</sup>

### 3. Akif İnan'ın Benlik Arayışı

İnan'ın aktif olarak sosyal hayatın içinde olması, şairliği, yazarlığı ve sendikacılığıyla toplumda kabul görüp öne çıkmasına rağmen, benliğinin arayışı yıllarca sürer. Daha öğrenciyken yaşadığı aktif ve mücadeleci hayat her gün yeni aktivitelerle sürerken, o benliğin derûnunda da bir arayış içerisindedir. İnan'ın kendini bulma ve tanıma arayışı, asırlarca önce benzer hayatı yaşayan muhakkik sûfiler, Ebû Hamîd Muhammed Gazzâlî (ö. 504/1111)<sup>21</sup> ve Mevlânâ (ö. 671/1273)<sup>22</sup> gibi şahsiyetlerin arayışına benzemektedir. Bu sûfiler de İslâmî ilimlerin zirvesindeyken halk ve idareciler tarafından büyük bir saygı ve muhabbet görmelerine rağmen, beşerî benlikleri karanlığını bir türlü yok edemedikleri için ilâhî huzuru bulmak gayretine girişirler. Neticede tasavvuf ilminin kişiyi Hak ile hemhâl kılan hakikatiyle müşerref olurlar.<sup>23</sup> İşte İnan'da bu sûfiler gibi, kendi keşfini gerçekleştirecek, kendisini rabbiyle buluşturacak, kendisiyle barışık olacak, hayatına anlam kazandıracak bir aydınlanmanın peşinde koşturur. Bu arayış, Şeyh Ali Arıncı'ya intisâb edene kadar sürer. Şeyhine intisâb edene kadar arayışının sancılarını bütün benliğiyle derinden yaşar.

İnan'ın hakikat arayışı, daha doğrusu "satırlardan sadra doğru seferi" yıllarca sürer bu arayışını şiirlerinde, yazılarında ve konuşmalarında da dile getirir. Fakat bu arayışı anlatan satırları, beyitleri, cümleleri, ancak bu arayışın hakikatini yaşayan ve insanın ruh yapısını bilenler anlayabilir. İçinde bulunduğu açmazları şiirlerine de bariz bir şekilde yansıtmaktadır. Zira bu hem şiirlerinin ve yazılarının satırlarında hem de şiirlerine verdiği başlıklarda da açık bir şekilde görülmektedir. *Nerden Nereye Düşmüşüz, Nasıl Kurtuluruz, Ön-*

<sup>20</sup> Haksal, Bir Medeniyet Şairi M. Akif İnan, 66-67.

<sup>21</sup> Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-munkız mine'l-delâl*, nşr. Cemil Saliba, Kamil Ayyad (Dimeşk: 1358/1939).

<sup>22</sup> Şemseddin Ahmed Eflâkî, *Menâkibü'l-ârifîn*, nşr. Tahsin Yazıcı (İstanbul: MEB Yayınları, 1976), 1/12-100.

<sup>23</sup> Gazzâlî, *el-munkız mine'l-delâl*, 12.

ce Biz Kalkacağız, Direneceksin Ötesi Yok, Ey Müslüman Toplanmak Vaktidir, Yol Peygamberindir, Kur'ân'sız Müslümanlık, Çağımız İnsanı Gönüllü Esir gibi şiirler bu çıkmazdan çıkış arzusunun ortaya koyduğu serzenişlerini ifade etmektedir.

İnan, bir tasavvuf ve tarikat müntesibi olarak, sûflerin Hakk'a olan ihlâslı ve samimi bağlılıklarının neticesinde ilâhî feyiz ve muhabbetin bütün fiillerine hâkim olduğuna kalbî imanla inanır. Bu hâl, ilâhî iradenin feyiyle lisan vasıtasıyla dışarıya aksedince, şiir denilen gerçek ortaya çıkar. Zira Hak ile hemhâl olan kişilerin sözlerinde; Hakk'ın dilediği hâlin, ahlâkın, edebin, hukukun ve kısacası hayatın bir bütünü mevcuttur.<sup>24</sup> Zira sûfilere göre, bütün davranışları rabbanî âhenk ve ölçüye göre şekillendiği gibi lisandan sadır olan sözler de bu vezinle dışarıya yansır. Hak ile hemhâl olmalarının neticesinde kendi beşerî iradelerinin ötesinde dillerinde dökülenler de ilâhî aydınlanmanın inci tanelerinden başka sözler değildir.<sup>25</sup>

İnan'ın yetiştiği dönem, farklı düşünce akımlarının halk üzerinde etkin bir rolünün olduğu bir zaman dilimidir. İnan, okuyan, araştıran, aktif olarak düşüncelerini hayata uygulamaya çalışan bir kişiliğe sahip olduğundan dolayı kendi fitratına hitap eden, mayasını aldığı İslâm kültürünü ve düşüncesini kendisine mefkûre edinir. O, sadece Anadolu'da yaşayan halkın değil, genelde bütün İslâm coğrafyasının özüne dönüşünü arzulamakta, özelde de Filistin'in bağımsızlığını kavuşmasını ve bütün Müslümanların kendi öz değerlerine sahip çıkıp uyanmalarını istemektedir. Fakat İnan'ı düşündüren ve üzen asıl konu, bu ilâhî gayenin söylenen sözlere, yazılan metinlere rağmen bir türlü gerçekleşmemesidir. İnan, görünürdeki hayatıyla hakikat arayışında olduğunu fazla göstermiyorsa da kalbinde ve benliğinde daima bunun sorgulamasını yapmakta, bu badireden kurtulmanın mücadelesini vermektedir. Nitekim "Akşamın Kılıçları" adlı şiirinde lafla, sözle ve ilâhî muhakemenin dışındaki "beşerî akıl" la hakikate ulaşmanın mümkün olmadığını ifade etmektedir:

*İçimin göğüne ağsam diyorum*

<sup>24</sup> Mahmut Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir-Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017) 47.

<sup>25</sup> Ali Tenik, "Tasavvufî Şiir Poetikası" *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 48 (Aralık, 2017), 141-160.



Yoruldum kelime hamallığında  
 Toprağın altına yürüsem bir gün  
 Kurtulsam aklımın işkencesinde  
 Kızgın bir sac oldu yollar yüzüme  
 Doğrandım akşamın kılıçlarında  
 Bir kurtuluş olur belki delirmek  
 Soyunmak dünyadan işkencelerden  
 Şair değil, güneş değil, değil hey  
 Toprak olsam veli ordularına.<sup>26</sup>

İnan, sadece sözle ifade edilen, pratik hayatta uygulaması olmayan bir anlayışın, fikrin, insana ilâhî fitratın hazzını, lezzetini tattıramayacağını şuurundadır. Hayatını kuşatan “laf gemisinden” kurtulup, ilâhî ilmin sahiline kavuşmanın çırpınışı içerisinde. Kendisi, ilâhî hakikatlerin aydınlığından mahrum kalarak bunlarla yaşayamadığı için, Allah’ın insana imtihan gayesiyle verdiği hayattan usanmış olarak ölmeyi arzulayacak kadar ilâhî hayatın lezzetini tadamamanın sancılarını çekmektedir. Bu çırpınışlardan kurtuluş yolunu bulamamanın ıstırabı her nereye yönelirse yönelsin kendisini derinden etkiler. O, Hak’tan uzak yaşayan bir kişi gibi, Rabbinden ayrı düşmenin acısı, iliklerine işleyen ayrılık ateşinin tesiriyle inlemektedir. Allah’tan uzak, insanlara yakın bir hayat içinde delirmek üzereyken, kendisi için yeniden istenen ve özlenen bir hayata adım atmak, gafletten kurtuluş demektir. Bu kurtuluş, ancak Hz. Peygamber’in, “Allah dışındaki her şey dünyadır”<sup>27</sup> ifadesindeki gerçeği yaşamak yani hayatının her adımında mâsivâdan arınmakla mümkün olur. İnsan, yalnızca Allah’ın dilediği bu hayatı yaşarsa, muhakkik sûfî Bâyezîd-i Bistâmî’nin (ö. 234/848) ifadesiyle, “yılanın derisinden soyunduğu gibi”<sup>28</sup> mâsivâdan temizlenirse, Hakk’a vuslatı gerçekleşir. İşte o vakit, dünyanın bütün işkencelerinden kurtularak hayatını gülistana dönüştürebilir.

<sup>26</sup> M. Akif İnan, *Tenha Sözcükler* (Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2012), 27.

<sup>27</sup> Müslim, “Zühd,” 1; Tirmizî, “Zühd,” 14.

<sup>28</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye* (Beyrut: 1412/1992), 128.

Yoksa şâir olup şiir yazmak ya da yazar maharetiyle laf güzellemesi yapmak Yaratıcının dilediği hayata ulaşmak değildir.

Kısacası İnan'ın anlayışında, laf cambazlığı yaparak, insanları süslü kelime ve cümlelerle oyalamak sadece laf güzellemesinde bulunan kişinin hem kendisini hem de dinleyenleri avutmasıdır. Ona göre, Allah'ın muradına göre yaşayan velilerin yolunda yürümek gerekir. Zira Allah dostları, Allah'ın kendilerinden dilediği hayatı yine O'nun murad ettiği şekilde yaşadıklarından dolayı, Allah'ın rızasını kazandıkları istikâmette yürümüşlerdir. Huzurlu bir hayatın tadı işte o vakit tadılır. O an, her tarafta, her varlıkta ilâhî lezzet ve koku alınır. Yani tıpkı Hz. Ali'nin, "Her nereye yönelerseniz Allah'ın vechi oradadır."<sup>29</sup> ilâhî mesajını yorumladığı, "Her neye, her nereye bakıyorsam Allah'ı görüyorum" sözü gerçekleşir.<sup>30</sup>

İnan'ın içinde yaşadığı toplumda, çevresinden kaçışını, benliğinde meydana gelen bunalımları, çıkmazları ve Allah'ı yaşama arayışını "Yılgı" adlı şiirinde şöyle ifade etmektedir:

*Bu yıldırımlara dayanamam ben  
Her an kopmaktadır bir dalım candan  
Kırılan sesimdir eriyen gölgem  
Göklerim yitiktir kuyulardayım  
Akrepler ağmakta uykularıma  
Düşlerin ipini tutamıyorum  
Hangi yöne koşsam önümde duvar  
Tepemde yıldırganın bombardımanı  
Durmadan uğuldar kulaklarımda  
Yıkmakta aklımın mazgallarını  
Komut alan şeytan ışıklarından*

<sup>29</sup> el-Bakara 2/115.

<sup>30</sup> Şerif er-Râdî, *Nechü'l-belâğa*, nşr. Subhi es-Sâlih (Beyrut: 1387/1967), 125; Reynold A. Nicholson, *The Mysticism of Islâm* (New York: Schocken Books, 1.edt, 1975), 40.

*Korkunç bir paniğin ayak sesleri*  
*Çarşılarda balkon dehlizlerinde<sup>31</sup>*

İnan'ın bu beyitleri tahlil edildiğinde o, yaşadığı hayatın menfi psikolojisini ortaya koymaktadır. Bu şiirde özellikle icra ettiği şâirlik ve yazarlık mesleğinin üzerinde oluşturduğu çekilmez ağırlığı ifade etmektedir. İnan, artık kelime ve laf kalabalığından, hamallığından yorulduğunu, beşerî aklın ürünü olan laf ebeliğinin ağırlığından bıktığını ve bir an önce ölmeyi arzuladığını söylemektedir. İnan'ın "ölmek" sözünde muradı bedenî olarak yok oluş değil, sûfilerin, "Ölmeden önce ölmek" anlayışlarından yansıyan hakikattir. Diğer taraftan sûfilere göre ölüm hayatın son bulması değil, sadece dünya yurdundan, ahiret yurduna göçtür.<sup>32</sup> Başka bir ifadeyle tüm mâsivâ bağlarından kurtulup Hakk'a vuslattır.<sup>33</sup> İnan, kendisinin sadece kelimelere, cümlelere yöneldiği için ilâhî huzuru bir türlü bulamadığının şuurundadır. Bu yüzden anlam veremediği hadiseler, olaylar kendisini kasvete ve çıkmaza götürmektedir. Bu karanlıklardan, eziyetlerden kurtuluşun yolu, geçmiş hayata zincir vurmak yeni hayatla diriliş kazanmakla mümkün olur. İnan, bu arayışın neticesinde kurtuluşun ancak Hak dostlarının yolundan yürümekle gerçekleşebileceğini şöyle açıklar:

*Şâir değil, güneş değil, değil hey*  
*Toprak olsam veli ordularına.<sup>34</sup>*

İnan, bu beyitlerle ne şâirliğin ne yazarlığın ne meslek ve uğraşların ne de diğer şeylerin insanı huzura ve kurtuluşa götürmeyeceğini, ancak Hakk'ın ilminin aydınlığı ve bu ilimle amel eden Allah dostlarının yollarını takip etmekle güneşin aydınlığı gibi ilâhî ilmin hayatını değiştirip huzur vereceğine inanmaktadır.

<sup>31</sup> İnan, *Tenha Sözler*, 40.

<sup>32</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, (Kahire: 1413/1992), 4: 290.

<sup>33</sup> Aziz Nesefî, *İnsanü'l-kâmil*, nşr. Marijan Mole, (Tahran: 1403/1983), 37.

<sup>34</sup> İnan, *Tenha Sözler*, 42.

İnan, benliğini bütünüyle saran, kuşatan zulmeti, yıldırımlara benzetmektedir. İçinde bulunduğu psikolojik depresyonlar her gün kendisinden bir parça kopartarak belirsizliğe götürmektedir. Bu çıkmazlar, kendisini bunalıma sürükleyerek onu özünden uzaklaştırmaktadır. Karanlık dehlizlerden, kendini kuşatan mâsivâ sarmaşıklarından, Allah'ın nuruyla aydınlanan bir kurtuluşla hayta uyanmak istemektedir. Arzuladığı fitrî hayat, beşerî perdelerle, engellerle çevrilmiş, bu engelleri aşıp ışığa kavuşmak bir türlü mümkün olmuyor. Bu durum, kendisini yılgınlığa, ümitsizliğe götürmektedir. Allah'ı gereği gibi murakabe etmekten mahrum olması ve Allah'ın kendisine bahşettiği kalbî idrakla karşılaştığı sıkıntıları ilâhî akılla muhakeme edememesi kendisini bunalımlara sevk etmektedir. İnan, adım attığı her yerde nefsanî duyguların atmosferine girmekte, benliğini kuşatan bu karanlık dünyadan bir an önce kurtulmak istemektedir. İnan, öyle bir çıkmaz içerisinde ki, her taraftan mâsivâ yıldırımlarına maruz kaldığını, bütün benliğinin bunlardan etkilendiğini söyler. Hayatını aydınlatacak, kendisini zulmetten kurtaracak bir ışığın kalmadığını ve karanlık dehlizlerde bocaladığını dile getirir. Her adımda, her nefeste bir kâbus yaşadığını, nereye yönelirse yönelsin daima engellerle, çıkmazlarla karşılaştığının acısını yaşar. Bu kâbusların hayatını bütünüyle kuşattığını ve nefes alamaz duruma geldiğini şiirinde şöyle dillendirir:

*Varsam dedim varamadım  
 Bir karada duramadım  
 Ben kendimi aramadım  
 Yazık bana vahlar bana  
 Devleşen içimin tedirginliği  
 Beslenir kuduran sancularıyla  
 Bir kara duvardır gök çadırları  
 Baharlar zulmetme kol kola gelir  
 Bu yılan caddeler zehirli vitrin  
 Dolaşır kamında bir ifrit gibi  
 Nefsimin sırçası dolanır elde*

Ne kırarım onu ne de korurum  
 Köprüsü atılan ninnilerimle  
 Yıkıntılardayım tuzaklardayım  
 Hangi rüyalardır sığınağımız  
 Hangi köpüklere binmeli ruhum  
 Sesimi biçen bu paslı dehlizden  
 Nasıl kurtarmalı damarlarımı<sup>35</sup>

#### 4. Akif İnan'ın Nakşî-Hâlidî Şeyhi Ali Arıncı'ye İntisâbı

İnan'ın bu arayışı aile çevresi tarafından da bilinmektedir. Asker kardeşi Mustafa, Siirt'in Baykan ilçesinde bulunan Nakşî-Hâlidî kolunun Haznevî dergâhı şeyhlerinden Ali Arıncı'ye intisâblıdır. Kardeşi aile sohbetlerinde ağabeyi Akif İnan'a şeyhinin meziyetlerini anlatır ve bazen de İnan'a takılarak Şeyh Ali Arıncı'ye intisâb etmesini ister. İnan da kardeşine şu karşılığı verir: “Şeyhinin büyüklüğünden bu kadar bahsediyorsun. Ben bugüne kadar nice şeyhler gördüm, onlarla oturdum ve sohbet ettim. Ama hiçbiri benim gönlümü etkilemedi. Eğer senin şeyhin anlattığın derecede büyükse, takar tasmaşını boynuma ve çeker yanına” İnan, arayışını 1979 tarihinde Baykan'a gidip Ali Arıncı'ye intisâb ederek nihayetlendirir.

İnan'ın kardeşi Mustafa, 1979 yılında Ağrı'da askerlik görevini icra ederken bir kaza kurşunuyla yaranılır. Bunun üzerine İnan ve diğer kardeşi Ahmet, Ağrı'ya asker kardeşlerini ziyarete giderler. Olayı haber alan kardeşinin şeyhi Ali Arıncı de büyük oğlu Hikmetullah Efendi'yi müridini ziyaret etmek gayesiyle Ağrı'ya gönderir. Burada İnan ile Hikmetullah Efendi tanışır ve uzunca muhabbet ederler. Hikmetullah Efendi, o dönemde medrese tahsilini tamamlayan bir müderristir. Sohbet esnasında İnan'a babasını ziyaret etmesini teklif eder. Bu teklifi kabul eden İnan, Baykan'ın Arıncı köyüne Şeyh Ali Efendi'yi ziyarete gider. İnan, Şeyh Efendi'nin feyzinden ve sohbetlerinden çok etkilenir. Uzun süre bir şey konuşmaz. Kendisinden tam bir sükûnet hali gözlemlenir. Nihayet Şeyh Ali Efendi'ye intisâb eder. İnan, Arıncı'ye intisâb

<sup>35</sup> İnan, *Tenha Sözlür*, 30-33

ettikten sonra Ağrı'ya döndüğünde, kardeşleri, onun hâline yansıyan sükûnet ve huzur hâlini fark ederler.<sup>36</sup>

İnan'ın hayatının ilâhî ma'rifet ve muhabbetle şekillenmesine vesile olan Şeyh Ali Arıncî, ilim ehli bir aileden 1916 yılında Siirt'in Baykal ilçesinin Arınc köyünde dünyaya geldi. Babası, çevresinde âlim ve tasavvuf ehli olarak bilinen Molla Ömer, annesi ise, Halime Hatun'dur. Babası Molla Ömer, Nakşî-Hâlidî tarikatının Haznevî alt koluna mensup Norşin Dergâhı şeyhlerinden Muhammed Ziyâuddin'e (ö. 1924) müntesip birisiydi. Dedeleri Molla Ömer, Molla Abdullah, Molla Muhammed ve Molla Dîvânî, ilim ve tarikat irşâd hizmetleriyle bölgede tanınan âlim şahsiyetlerdi.<sup>37</sup> Aynı şekilde dedesi Molla Ali, Kâdiriyye tarikatı mürşidiydi. Ali Arıncî, ilk eğitimini doğduğu köyde babasının yanında ve çevre beldelerde tamamladıktan sonra yakın çevrenin bazı köylerinde imamlık yaptı. Bitlis'te görev yaparken bölgenin tanınan şahsiyetlerinden Abdülhakîm Bilvânîsî'nin (ö. 1972) sohbetlerinde bulundu ve kendisinden ders okuyarak ilmini tamamladı.<sup>38</sup> Rivayetlere göre, Ali Arıncî hocası Abdülhakîm Bilvânîsî vasıtasıyla Nakşî-Hâlidî tarikatının Haznevî kolunun şeyhi olan Şeyh Ahmed Haznevî'ye giyâbî olarak yani üveysî yolla bağlıydı.<sup>39</sup> Ahmed Haznevî'nin 1950 yılında vefatından sonra Haznevî'nin halifesi olan Abdülhakîm Bilvânîsî'ye intisâb etti. Sekiz yıl süren tarikat sülûkunu tamamlayıp Bilvânîsî'den icâzet aldıktan sonra Van bölgesinde tarikat hizmeti vermek için görevlendirildi.<sup>40</sup>

Şeyh Ali Arıncî, tarikat silsilesi şöyledir: Ali Arıncî (ö. 1984), Abdülhâkîm Bilvânîsî (ö. 1972), Ahmed Haznevî (ö. 1950), Muhammed Ziyâuddîn (ö. 1924), Fethullâh Verkânîsî (ö. 1317/1899), Abdurrahman-ı Tâgî (ö. 1303/1886), Sıbğatullâh Arvâsî (ö. 1287/1870), Tâhâ Hakkârî (ö. 1268/1852), Mevlânâ Hâlid Bağdâdî/Şehrezorî (ö. 1243/1827). Bazıları bu silsilede Mevlânâ Hâlid ile Tâhâ Hakkârî arasına Tâhâ Hakkârî'nin amcası Abdullah Şemdinî'yi (ö.

<sup>36</sup> Sarmış, Adanmış Hayat-Mehmet Akif İnan, 24.

<sup>37</sup> Lütfü Güldoğan, *Şeyh Ali Arıncî Hayatı ve Menkıbeleri* (Siirt: Doğan-tepe Yayınları, 1997), 34.

<sup>38</sup> Şefik Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ya Nakşibendî Şeyhleri* (İstanbul: 2010), 370; Güldoğan, *Şeyh Ali Arıncî*, 9.

<sup>39</sup> Güldoğan, *Şeyh Ali Arıncî Hayatı ve Menkıbeleri*, 36.

<sup>40</sup> Güldoğan, *Şeyh Ali Arıncî*, 9.

1228/1813) yerleştirirler fakat bu tasnif, kaynaklarda bulunmayan bir bilgidir.<sup>41</sup>

İnan'ın tarikat pîri Arıncî, sûfi hayatı yaşamaya gayret eden, sûfi ahlâki hayatının her adımında yaşamak gayretinde olan mütevâzî bir zattı. Diğer taraftan hem zâhirî amellerde hem de tasavvufî halinden taviz vermeden yaşar, helâl ve haramlara titizlikle riayet ederdi. Hakk'ın rızasını kazanmak gayesiyle amellerindeki ihlâsı ve samimiyeti halkın kendisine teveccüh göstermesinin en büyük sebebiydi. O, bir sûfinin sahip olduğu ahlâk ve faziletle hiçbir bir olay karşısında hiddetlenmeyen, sükûnetini koruyarak çevresindekilere sabır timsali vakur duruşunu her halükârda gösteren bir zattı. İşte bu hasletler, kendisine hem mürîdlerinin hem de halkın muhabbet ve hürmetini kazandırıyordu.<sup>42</sup> Mürîdlerine ve halka yaşadıklarıyla tavsiyede bulunur, onlara yapmadığı bir şeyi tavsiye etmezdi. Halka kötü alışkanlıkları bırakmalarını, harama tevessül etmemelerini, daima abdestli olmalarını ve Hz. Peygamber'in yaptığı gibi teheccüd namazına riayet etmelerini tavsiye ederdi, Kısacası mürîdlerinde tasavvuf ve tarikat rükünlerine uygun bir hayat yaşamalarını isterdi.<sup>43</sup> İşte İnan, sadece Hakk'ın rızasını dileyen ve yaşayan bu zatın yaşadığı sûfi hâli kendisine örnek almak gayretine girer.

İnan, 1979 yılında Şeyh Ali Arıncî'ye intisâb ettikten sonra sûfi bir hayat yaşamak için tasavvuf konu ve kavramları üzerinde daha fazla yoğunlaşır. Üzerinde durduğu konuların başında da kalbin Hakk'a has kılınması, kendi benliğini keşfetmek ve ilâhî hakikatleri yaşamak gelmektedir. İnan, tarikata intisâb ettikten sonra farklı dergi ve gazetelerde şu makaleleri kaleme alır: *Bir Adam Yaratmaktaki Mesaj, İç Donatım, İnsanı Bulmak, İnsan Yetiştirmek; önce Ahlak ve Maneviyat, Ben Neftimden Korkarım, Bu Can Gövdeye Konuktur, Neft, Nefsîmedir Sohbetim, Nefs İhtiyarlamaz, Tövbe, Tövbeye gel, Ölümü Anmak, Egemenlik Tabutlarıdır, Aşk Deyip Geçmeyin, Ah Minel Aşk* isimli İslâmî ve tasavvufî konuları işleyen makaleler kaleme alır.<sup>44</sup> Tasavvufî hakikatler, onun benliğini, düşünce dünyasını, dünya anlayışını derinden etkilediği gibi, hayat anlayışını da değiştirir.

<sup>41</sup> Güldoğan, *Şeyh Ali Arıncî*, 11.

<sup>42</sup> Güldoğan, *Şeyh Ali Arıncî*, 52.

<sup>43</sup> Güldoğan, *Şeyh Ali Arıncî*, 28, 55.

<sup>44</sup> Günaydın-Günaydın, M. Akif İnan Bibliyografyası-(1955/2009), 28.

İnan, köşe yazılarında sadece tasavvuf içerikli yazılar kaleme almaz aynı zamanda tasavvufla ilgili dönemin önemli sûfi şahsiyetleriyle görüşerek röportajlar yapar.<sup>45</sup> Bu yazı ve röportajlardan gayesi, tasavvuf ilmini hâlleriyle yaşayan kişilerden tasavvufun hakikatlerini okurlarına aktarmak, tasavvuf ilmi ve anlayışı konusunda onları doğru bir şekilde bilgilendirmektir. İnan'ın tasavvufi hakikatleri halka aktarmak için ortaya koyduğu bu gayret, sûfi kişiliğinin bir tezâhürüdür.

İnan, pîri Ali Arıncı'nın 1984 yılında vefatından sonra kaleme aldığı "Arzihal" şiiriyle Ali Arıncı'ya olan muhabbetini şöyle ifade eder:

*Sen öte bahçede açalı gülüm  
Bütün bülbülleri yandı içimin  
Dağıldı eczası sesin ahengin  
Güzelin lezzetin rengin biçimin  
Öpüp kokladığım ellerin gülüm  
Hayat ırmağıydı fidanlarıma  
Açardı yolumu anahtar sesin  
Gözlerin güneşti zamanlarıma  
Bir yetim çocuktur günlerin gülüm  
Seslerim kırıktır yatağım zindan  
Ne olur tez elden beni de çağır  
Al götür yanına sevdiğim aman.<sup>46</sup>*

İnan, kesrette/büyük kalabalıklar içinde yalnızlığın uçurumunda yıllarca hayatına anlam katmak için ya da ilâhî hayatın hazzına varmak gayesiyle büyük bir arayışın mücadelesini verir. Şeyh Arıncı'ya intisap edip, onunla ilâhî

<sup>45</sup> Akif İnan, "Doç. Dr. Halil Necatioğlu ile Tasavvuf Üzerine Sohbet", *Mavera* 54 (Mayıs 1981), 27-30; Akif İnan, "Fehmi Kuyumcu ile Tasavvuf Üzerine Sohbet", *Mavera* 55 (Haziran 1981), 31-33; "İsmail Çetin ile Seyr u Sülûk Üzerine ", konuşan: Akif İnan, *Mavera* 56 (Temmuz-Ağustos-Eylül-Ekim 1984), 28-30.

<sup>46</sup> İnan, *Tenha Sözler*, 57.



hayatın tadına vardıktan sonra şeyhi vefat ettiğinde de büyük bir üzüntü yaşar. Şeyh Arıncı vasıtasıyla Hak ile hemhâl olup gerçek hayatı tattığını söyleyen İnan, şeyhinin vefatıyla koca dünyada ebeveyni ölen çocuk gibi kendisini yetim, öksüz ve yalnız hisseder. Bu ayrılık acısı kendisini derinden sarsar. İnan'a göre, şeyhinin Allah'a ebedî yürüyüşünden sonra, hayatının can damarını kesilerek karanlıklara sürüklenir. Yani şeyhinin vefatını kendisinin de ölümlü olarak görür.

İnan'ın tasavvuf anlayışı, tasavvuf ehline bakışı, tasavvufun hayatında yaptığı değişim ve dönüşümü şiiirlerinin beyitlerinde açık bir şekilde görülmektedir. İnan, Arıncı'nın hayatında yaptığı ihyayı "Sen" adlı şiiirinde şu şekilde ifade etmektedir:

*Her taraf gözlerin gündüz ve gece  
Her mevsim sensin ve her ses sözlerin  
Ayrılmaz ellerin avuçlarımdan  
Doyurur kokusu ciğerlerimi  
Yalnız senin olmak seninle olmak  
İnandım ömrümün en kutlu işi  
Taşırısın aklımı bir gölgen gibi  
Aşkın el değmemiş bölgelerine  
Bir evren donattın yırtıp dünyamı  
Eledin bilgimi sevgilerimi  
Onardın gövdemi takvimlerimi  
Kalbimi giysimi şiiirlerimi.<sup>47</sup>*

İnan'a göre, Arıncı, karanlık ve kâbuslarla geçen dünyasını tasavvuf ilmiyle aydınlatan kişidir. Arıncı'den aldığı ilâhî ilmin aydınlığı hayatına yön vererek, içinde bocaladığı çıkmazlarda kurtulmanın çıkışını göstermektedir. Her cihette mürşidinin iliklerine işleyen sesini duymaktadır. İnan, mürşidiyle

<sup>47</sup> İnan, *Tenha Sözler*, 56.

öylesine hemhâl olmuştur ki, onun tasavvuf hâli ve sözleri kendisini öylesine kuşatmıştır ki, her an benliğinin derûnundan, ciğerlerinde, nefesinde ve avucunda yaşamaktadır. İnan için hayatın anlamı, ancak mürşidi Arıncı'nın gösterdiği hakikatleri yaşamakla mümkün olur. Ona göre, Allah dostlarının rehberliği insana Hakk'ı yaşatan hakikatlerdir. İnan, benliğiyle Allah'a teslim olan mürşidinin kılavuzluğuyla, mâsivâdan arınarak sadece Hak'la yaşayacağını bilincindedir. İnan'a göre mürşidi, kendisini beşerî aklın hâkimiyetinden kurtararak, mâsivânın kirletemediği ilâhî hakikatlerle yaşamının yolunu gösteren kişidir. O, şeyhinin rehberliğiyle tattığı ilâhî ilimle, Allah'ın razı olmadığı şeyleri kendi hayatında yok ederek, yepyeni bir dünya inşa ederek, ilâhî bir kimlik kazanmanın şuuruna varır. İnan, Şeyh Arıncı'ya intisâb ettikten sonra hayat kendisi için daha anlamlı bir hal alır. İnan'ın aktif olan önceki hayatına anlam kazandırarak, aldığı her nefese "ibnü'l-vakt"<sup>48</sup> anlayışıyla değer vererek, hayatı nasıl yaşayacağını şuuruna varır. O, sûfi anlayışla hayatın her anını şuurla değerlendiren bir kişidir. Çünkü sûfilere göre, "vakt"ın şuuruna ulaşarak "ebü'l-vakt"i yaşamak, Hak'tan başka bütün mâsivâdan sâfi olmaktır.<sup>49</sup> Sûfilerin "vakt" anlayışı, Allah'ın, "Öyleyse, bir işi bitirince diğerine koyul"<sup>50</sup> ayetinin verdiği ilâhî mesajda hakikatini alır. Bu mesaj da, sûfilerin "vakt" şuuruyla zamanlarını Hakk'ın muradı ile daima dolu ve hayırlı meşguliyetlerle geçirmeleri demektir.

İnan, şeyhi Arıncı'nın kendisini karanlık dehlizlerden aydınlığa çıkarmasını ve ilâhî nurla hayatının aydınlanmasını "Sensin" adlı şiirinde de ifade eder. İnan'a göre, yaşadığı dünyayı aydınlatan nur, şeyhinin vasıtasıyla bulunduğu gerçeklerdir. Kendisini mâsivâ bağlardan, kayıtlardan kurtaran hakikat, şeyhinin rehberliğiyle ulaştığı ilâhî feyizlerdir. İnan'a göre, mürşidi Arıncı'nın rehberliğiyle kendi hayatının her konusunda, her adımında Hakk'ı idrak ettiğini, bu yüzden aldığı her nefeste Hakk'ın muradına göre yaşadığını şuuruna ulaştığını söyler. Yani artık ilâhî hakikatlerle hemhâl olmaya başladığını, baktığı ve hissettiği her şeye ilâhî ilmin hâkimiyetiyle bakar. Artık hayat, kendisi için bir anlam kazanmıştır. Bu hakikatlerle hemhâl olduktan sonra esaret

<sup>48</sup> Kuşeyri, *er-Risâle*, 130-131;

<sup>49</sup> Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî -i Şerif* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2004), 3: 1426.

<sup>50</sup> İnşirâh 94/7.

zincirinden kurtulup ilâhî hakikatlerle özgürlüğe kavuştuğunu şöyle ifade eder:

*Özgürlük menşurum kanatlarındır  
Toprağım devletim bayrağım sensin  
Maddemsin, mânâmsın, varım yoğumsun  
Ufkumsun yakınım uzağım sensin  
Göklerim yerlerim dağım denizim  
Yanım yönüm solum sağım sensin  
Övüncüm şerefim sözüm şüirim  
Saklım gizlim köşem bucağım sensin  
Seslerin kalbimin dudaklarında  
Zamanım dönemim çağım sensin  
Ümidim cihadımı durağım sensin  
Hicretim menzülüm durağım sensin  
Seninle olmaktır ahdim yeminim  
Ordum emirim ve otağın sensin.<sup>51</sup>*

İnan, kendisine göre ham olarak girdiği tasavvuf ocağında pişip kemâl vasfını kazandıktan sonra, kendisini tanıyan yakın çevresi ve dostları onun kimliğinin ve şahsiyetinin bütünlüğünü örnek bir ahlâk olarak gösterirler. O, tasavvuf terbiyesi aldıktan sonra dostlarının gözünde artık “entelektüel bir derviş” tir.<sup>52</sup>

### 5. Akif İnan'ın Şiir Anlayışı

İnan, her ne kadar çağdaş edebiyat akımlarının etkisiyle şiir yazıyorsa da kendisinin üzerinde Divân edebiyatının tesiri belirgin bir şekilde görülmektedir. Divân edebiyatının “Tekke Edebiyatı” akımı tasavvufun tesirinin en ağır-

<sup>51</sup> İnan, *Tenha Sözlere*, 35.

<sup>52</sup> Haksal, *Bir Medeniyet Şairi M. Akif İnan*, 54.

lıkta olduğu akımdır. İnan, şiire ve yazıya olan tutkusunu farklı dergilere yazmış olduğu şiir ve nesir yazılarıyla da göstermektedir. Edebiyatla bu derece hemhâl olan bir kişinin Divân edebiyatından etkilenmemesi mümkün değildir. Diğer taraftan yukarıda da ifade edildiği gibi Urfa'da doğup büyümesi, Urfalı Divân şâirlerinin şiirlerini dinlemesi, okuması ve bu şiirlerin beyitleri üzerinde tefekkür ederek tahlil etmesi bir hakikattir. Zira edebiyatçıları tarafından "hikemî şiir" in üstadı kabul edilen Nâbî'nin şiirleri felsefenin tesiriyle icra edilen şiirler değil, tasavvuf neşvesiyle ilâhî hikmeti anlatan şiirlerdir.<sup>53</sup> Bundan dolayı da Nâbî'nin İnan'ın şiir anlayışı üzerinde kayda değer bir tesiri vardır. Fakat İnan'ın şiirini şekillendiren ana unsurun tasavvuf olduğu aşikârdır. Nitekim şâir, yazar Mehmet Ragıp Karcı (ö. 2020) İnan'ın şiiri hakkında önemli değerlendirmelerde bulunur. Karcı'ya göre, her müntesip şâirde olduğu gibi, tarikat ehli olan İnan'la ehl-i tasavvuf olan İnan'ın şiiri arasında büyük farklar vardır. İnan'ı şâir yapan vasıflar, tasavvufun kendisine kazandırdıklarıdır. Karcı, İnan'ı hem güzel bir insanı tanımak hem bir dostu daima anmak hem de tesirli bir şiiri yaşamak için okumak gerektiğini söyler. Onun şiirlerinde bazen insan kalbini kamaştıran melâlî, bazen de insanı ürperten celâli esintileri görmek mümkündür.<sup>54</sup>

İnan'a göre, Divân şiiri, İslam medeniyetinin tesirinde olan bir şiir türüdür. Bu uygarlıkla kan bağı olmayanın ve karşı olanların bu şiiri gereği gibi tanınması, anlaması mümkün değildir.<sup>55</sup> İnan'ın anlayışına göre, Divân edebiyatı altı yüz yıllık geçmişi olan, Müslüman milletin öz kültüründe çıkan kadim şiirleri ihtiva eder.<sup>56</sup> Ona göre, Divân edebiyatı salt bir edebiyat değil, bir uygarlığın, bir kültürün sanat plânına yansımalarıdır. Divân edebiyatına yabancı olanlar, edebiyatta yeni bir sanat icra etmeleri mümkün değildir.<sup>57</sup> İnan, Divân şiiri hakkındaki bu düşüncesinin yanında; genel şiirin, topluma

<sup>53</sup> Ali Tenik, "Nâbî'nin Tasavvuf Düşüncesi," *Şâir Nâbî Sempozyumu Kitabı*, (Şanlıurfa: Şanlıurfa Belediyesi Yayınları, 2009), 191-196.

<sup>54</sup> M. Ragıp Karcı, "Mehmet Akif İnan'la Bir Zaman", *Medeniyetin Burçları, Akif İnan'ın Hatırasına*, haz. Turan Koç vd. (Kayseri: 2004), 43.

<sup>55</sup> İnan, *Söyleşiler*, 104.

<sup>56</sup> Mustafa Özçelik-Habibe Çelikbaş, "Akif İnan ile Şiir, Dil ve Gelenek Üzerine Söyleşi," *Yedi İklim Dergisi*, Akif İnan Özel Sayısı 120 (Mart 2000), 90-13.

<sup>57</sup> Özçelik-Çelikbaş, "Akif İnan ile Şiir, Dil ve Gelenek Üzerine Söyleşi," 93.

mesaj vermediğini, bir tebliğ iletmediği gibi, toplum için düzen ve kural koymayan, bir ahlâk telkin etmeyip, hukuk ortaya koymadığı görüşündedir.<sup>58</sup>

İnan, tarîkate intisâb ettikten sonra sûfi hâlini şiirlerinin mısralarında ifade etmeye gayret eder. İnan, bu yüzden şiiri, kutsal ve cemâl olanın aracı olarak görür. Ona göre şiir, ma'rifetle edebini alan kişinin sadrından dışarıya yansıyan hayânın çocuğu, ilâhî hassasiyetin özüdür. Şiir, dil ehlinin yoldaşı, kalbin tercümanıdır. Aklın en sadık rehberidir. Şiirle yoğrulmayan her mücadelenin sonu katliamdır. Onun için şiir, kalbin sesi, muhabbetin ifadesidir.<sup>59</sup> Ona göre, şiirin kaynağı kalp ve kalpten doğan muhabbettir. Aslında İnan, sûfilerin insanın idrak, izan ve iman merkezi olarak gördükleri "kalb" in<sup>60</sup> yerine "yürek" kelimesini kullanır. İnan, *Tenha Sözler* şiir kitabının ilk şiiri olan "Yürek Gazeli" n de "yüreğini" mürşidinden aldığı terbiye ile Hakk'ın mura-dına teslim edip, O'nun murad ettiklerini yaşayan bir mürididir.<sup>61</sup>

İnan, bir söyleyişinde şiir anlayışını şöyle ifade eder: "Benim için şiir yüzde yüz ilhamdır. Şiiri düz yazıdan, fikir üretimli çalışmalardan ayıran en büyük özellik budur. Şiir bir trans olayıdır. Hakikati yaşamak meselesidir. Yoksa düşünerek, kurgulayarak ya da bir şiir eğitimi alan bir edebiyat adamı, aldığı edebiyatın çabasıyla yani taşıma su ile bir sanat eseri ortaya koyabilir mi? Fakat ölümsüz eserler kuşkusuz ki vecdin, istiğrakın tabiri caizse bir cezbenin, bir trans halinin yani kısaca bir ilhamın ürünü olan eserlerdir."<sup>62</sup> İnan, kendisine şiirin kelimelerinin neler ifade ettiğini şu cümleyle açıklar: "Şiir, kelimelere bir sır tevdi etmek ya da kelimelerin sırrını keşfetmek meselesidir."<sup>63</sup>

İnan, şâir olması hasebiyle aşk anlayışı da tasavvufidir. İnan, beşerî aşkın şiire etkisinin olup olmadığını da şu cümlelerle ifade eder: "Beşerî aşkın etkisi günümüz şiirinde de dünya şiirinde de elbette vardır. Fuzûlî'nin (ö. 963/1556) *Leyla ile Mecnûn*'un da olduğu gibi. Buradaki aşk, beşerî aşktan ilâhî aşka

<sup>58</sup> İnan, *Söyleşiler*, 123.

<sup>59</sup> İnan, *Hicret*, 32.

<sup>60</sup> Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Risâletü'l-ledünniyye*, Mecmû'atü'l-resâil içinde, thk. İbrahim Emin Muhammed, (Mısır: Mektebetü't-tevfikiyye, 1328/1910), 24.

<sup>61</sup> İnan, *Tenha Sözler*, 5.

<sup>62</sup> İnan, *Söyleşiler*, 126.

<sup>63</sup> Mehmet Akif İnan, *Mirası Kuşanmak*, (Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2009), 72.

ulaşmaktır. Bu beşerî ilişkiler, duygular insan üzerinde bazı etkiler ve kendilerini şiir söylemeye yönlendirici roller oynayabilir. Fakat şiir gerçek etkileşimlerin ürünü ise, beşerî ilişkilerin duygularında insana tesir edecek şiirlerin çıkacağını düşünmüyorum. Sanat adamı sürekli bir ilham sürdüren, tabiri caizse bir ilâhî sarhoşluk içinde yaşayan adamdır.”<sup>64</sup> Bu yüzden İnan için asıl olan, ilâhî muhabbet ya da ilâhî aşkla yaşanan meczupluktur. İnan, bir söyleyişinde aşk anlayışını Fuzûlî'nin şu beytiyle ifade eder: “İşk imiş âlemde her ne var ise, ilim bir kîy ü kâl imiş ancak”.<sup>65</sup> Ona göre, “Aşk hayatın özüdür, bütün mevcudat aşk ile hareket etmektedir. Kâinat aşkla halk olduğu için bütün mevcudat da aşkın ürünüdür. İnsanın elinin emeği olan her olayda mutlaka bir aşk vardır. Aşkın merkezi, Cenâb-ı Allah'tır. Yoksa kâinattaki ne bir hareket ve oluş ne de olağanüstü olayların vuku bulması mümkün değildir. İnsan bu ilâhî aşktan kabiliyeti ölçüsünde nasiplenir.”<sup>66</sup> İnan'a “Aşkın Şâiri” diyen Rasim Özdenören, onun hakkında şu değerlendirmede bulunur: “İnan'ın “Hicret” ve “Tenha Sözler” adlı kitaplarında yer alan şiirlerin tümünde tasavvuf ve aşk vardır.”<sup>67</sup> Bu değerlendirme bir yönüyle doğru olabilir fakat aşka ve tasavvufa dair şiirleri Tenha Sözler'de mevcuttur. Özdenören'in de vurguladığı hakikat, *Tenha Sözler*'deki şiirlerinin birçoğu “Tek sevgiliye” diye ifade ettiği Yaratıcıya olan hasretini, şeyhinin yaşadığı tasavvufî hâle duyduğu hayranlığı ifade etmektedir.”<sup>68</sup>

İbrahim Özdemir, İnan'ın şiirlerini tahlil ederken, onun şiirlerinde çizdiği insan portresinin “dava adamı” portresi olduğunu ifade eder. Fakat şu hakikat unutulmamalıdır ki, sûfî “dava adamı” değil, “mânâ adamı”dır. Yani iman ettiğini hâl ile yerine getiren kişidir. Ona göre, İnan'ın şiirlerindeki insan, kökü ezelden, dalları ebette olan bir emaneti taşıyan, mücadele ve çile adamıdır. Çilesi onu rabbine ihlasla bağlamıştır. O'na layık olmak için nefsinin tezkiye eden ve erdemle donan bir şahsiyettir. Muhabbetle doludur, Mahbuba metfundur. İnan, aynı şekilde şiirlerinde aşk-akıl dengesini de kuran bir şâir-

<sup>64</sup> İnan, *Söyleşiler*, 132.

<sup>65</sup> İhsan Fazıloğlu, *İşk imiş her ne var Âlem'de İlim bir kıl ü kâl imiş ancak-Fuzûlî Ne Demek İstedi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

<sup>66</sup> İnan, *Söyleşiler*, 158.

<sup>67</sup> Sarmış, *Adanmış Hayat-Mehmet Akif İnan*, 183-184.

<sup>68</sup> Bkz. İnan, *Tenha Sözler*.

dir.<sup>69</sup> Özdemir'in de İnan'ı tanımladığı gibi, insanlarla paylaşmayı seven, bazen çağdaş bir derviş bazen de çağın örnek bir ahlâk temsilcisi, vefakâr ve fedakâr bir dosttur.<sup>70</sup> Bu hasletlerle şiir icra eden İnan'a göre şiir; ehl-i dilin yoldaşı, kalbin sesi, aklın rehberidir. Şiir, hikmet erbâbının refiki, edebîn muallimidir.<sup>71</sup>

Neticede İnan'ın şiirleri tasavvufî bir okumayla tahlil edildiğinde, özellikle *Tenha Sözcükler'*deki şiirlerinde sûfî hâlin farklı tezahürleri açık bir şekilde görülür. İnan'ın şiirlerinde sûfî anlayışın hâkimiyetini edebiyatçı yakın dostları da ifade etmektedirler.<sup>72</sup> İnan'ın ilk şiirlerinde mâsivânın karanlıklarından yaşadıklarını ve tasavvuf ilmiyle vuslat arayışını dile getirir. Kitaplarındaki şiirlerinin genel içerikleri, içerisinde yaşadığı bilinmezliklerden aydınlığa çıkma arayışı ve tasavvufun kavram, konu ve hâliyle ilgili hakikatleri kapsar. İlk şiir kitabı olan *Hicret'*teki şiirler, kendi arayışını ve bu arayıştaki gayretlerini, çabalarını anlatır.<sup>73</sup> Buradaki şiirler İnan'ın yaşadığı hayatın problemlerine karşı bir mücadelenin yankıları vardır. Kararsız, karamsar, gel-gitler yaşayan bir hayatın yansımaları şiirlerinin mısralarında açık bir şekilde görülür. İkinci kitabı *Tenha Sözcükler* ise, İnan'ın arayışının büyük oranda gerçekleştiği, vuslatın vâki olduğu, gözün görünenin ötesine yani maveraya yöneldiği, ruhunun sükûnet bulduğunu dile getiren şiirlerden oluşmaktadır.<sup>74</sup>

## 6. M. Akif İnan'ın Tasavvufa Bakışı

İnan 'a göre tasavvuf, İslâm'ın hareket noktası olarak, Allah'ın eşyada saklı olan ilmini ve hikmetini keşfedip ortaya çıkarmak, insanı, her tür mâsivâ kirinden arındırarak ölümsüz olan hakikate ulaştırmaktır.<sup>75</sup> Ona göre, insanlık medeniyetinin kaynağı İslâm'dır. Tasavvuf, bu medeniyetin kurulmasında

<sup>69</sup> İbrahim Emiroğlu, "Mehmet Akif İnan'ın Şiirlerinde İnsan Teması", *Bilge Sendikacı Mehmet Akif İnan*, haz. Hıdır Yıldırım, (Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2. Baskı, 2017), 733-762.

<sup>70</sup> Emiroğlu, "Mehmet Akif İnan'ın Şiirlerinde İnsan Teması", 736.

<sup>71</sup> Akif İnan, "Şiirle Gelen", *Yedi İklim Dergisi*, Akif İnan Özel Sayısı, (Mart 2000), 120/22.

<sup>72</sup> Haksal, *Bir Medeniyet Şairi Mehmet Akif İnan*, 75.

<sup>73</sup> İnan, *Söyleşiler*, 58.

<sup>74</sup> Adem Çalışkan, "Cumhuriyet Devri Türk Edebiyatında Bir Şair Olarak M. Akif İnan (1940-2000)", *Medeniyetin Burçları*, Kayseri 2004), 87.

<sup>75</sup> M. Akif İnan, *Şair, Mütefekkir, Sendikacı: Mehmet Akif İnan Eserleri*, (Ankara: Eğitim Bir-Sen Yayınları, 2015), 18.

ikinci unsurdur. Tasavvuf, İslâm'ın ve Hakk'a iman etmenin kendisidir. Tasavvufun getirdiği yorumlar, insanın düşünce ve duygu ufkunu Allah'a doğru açan hakikatleridir. Aynı şekilde tasavvuf, insanı Allah'ın ilmiyle pişirip şekillendiren bir ocaktır. Bundan dolayı İslâm sûfileri, Hak ve Kur'an âlimleridir. İnan'ın anlayışına göre, tasavvufun gayesi, terbiye süreci olan seyr ü sülûkla insanı, Allah'ın muradı gereğince eğiterek terbiye etmektir. Aynı şekilde tasavvuf, hayatın her alanına tesir ettiği gibi, Türk Divân Edebiyatını da şekillendirerek nüfuz eden bir ilimdir. İşte bu özellikleriyle tasavvuf, bir terbiye ocağıdır. İslâm coğrafyasının genelinde vücut bulan bu ilim, ayırım yapmaksızın toplumun bütün halkını ilâhî şefkat ve merhametle atmosferinde tutan önemli bir ilimdir. İnan'a göre, İslâm toplumunun hayatında derin izler bırakan tarikatlar, tasavvufun derûnî anlayışı ve duygu inceliğiyle edebiyatımızı ve sanatımızı kucaklayan, şekillendiren kurumlar olmuşlardır.<sup>76</sup>

İnan'ın anlayışına göre, İslâm medeniyetinin ilk kurucu unsuru Kur'an ve sünnet ise, ikinci kurucu unsuru da tasavvuftur. Tasavvufun özü, Allah'ın hükümlerine iman ve bunlara bilfiil hayatta yaşamaya dayanır. Ona göre, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Gazzâlî (ö. 505/1111), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Mevlânâ (ö. 672/1273) gibi âlim sûfîler, İslâm medeniyet ve kültürün tasavvufî yönünün temelini teşekkülünü gerçekleştiren zatlardır. Ayrıca İnan, Mevlânâ'nın her çağda insanlar tarafından kabul görmesini şöyle açıklar: "Mevlânâ'yı yedi yüz yıldır diri tutan ve her dönemin insanı için yararlı kılan hakikat, sanattır. Zira o, sanat dışındaki anlayışlara itibar etmemiştir."<sup>77</sup> İnan'ın "sanat" kelimesiyle kastettiği hakikat, Hakk'ın "el-Musavvir" sıfatıyla her şeyayı ilâhî sanatla şekillendirmesidir. Mevlânâ gibi muhakkik sûfîlerin sözlerine, hâllerine ve eserlerine ilâhî feyizle yansıyan estetik, zerâfet, edeb ve âhengin her dönemde insanlar üzerinde bıraktığı kalıcı tesir bu ilâhî sıfatın tezahürüyle gerçekleşir.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> İnan, Şair, Mütefekkir, Sendikacı: Mehmet Akif İnan Eserleri, 191, 196.

<sup>77</sup> İnan, *Söyleşiler*, 40.

<sup>78</sup> Mevlânâ'nın yaşadığı hâl ve eserlerinin farklı din, inanç ve anlayışa sahip insanlar üzerinde bıraktığı tesir Kur'an'dan aldığı feyizle olmuştur. Zira kendisi en önemli eseri olan Mesnevî'yi "Kur'an dükkânı" olarak tasvir eder. Mevlânâ'nın tesiri evrenseldir zira UNESCO tarafından 1973 yılı "vuslat yıl dönümü" ve 2007 yılı da "800. doğum yıl dönümü" münasebetiyle iki defa Mevlânâ yılı ilan etmiştir. Mevlânâ'nın anlayışı, eserleri ve



İnan'a göre, bu muhakkik sūfîlerin ilâhî hükümlere getirdiği yorum ve duygu ufku, tasavvuf anlayışını önemli bir ocak haline getirmiştir. Ona göre, tasavvufun ileri gelen şahsiyetleri aynı zamanda İslâm'ın muteber âlimleridir. İnan, önemli sūfî şahsiyetlerinin ilim, hâl ve anlayışlarıyla toplum tarafından kabul gören tasavvuf, daha sonraki dönemlerde tekke ve zâviyelerle müesse-seleşerek ilimde, sanatta ve edebiyatta İslâm medeniyetinin ve kültürünün oluşmasına en büyük katkıyı sağladığını ifade eder. İnan'a göre tasavvuf, Türk kültür hayatına en büyük hizmeti edebiyat alanında yapmıştır. Kendisine göre, Türk edebiyatında tasavvufun öyle bir tesiri vardır ki hemen hemen bütün edebiyatçılar üzerinde bir tesir bırakmıştır. Hatta tasavvuf dışında olan edebiyatçı ve sanatçıları da etkileyerek, onların eserlerindeki motif ve sanatlarına hâkim olan bir ilim olmuştur.<sup>79</sup>

İnan'a göre tasavvuf, insanların benliklerine ve belleklerine sunduğu konular ve seyr ü sülûk terbiye eğitimiyle vermiş olduğu nezâket, zerâfet ve incelikler baştanbaşa birçok sanat alanına ruh verdiği gibi, Türk edebiyatına da tesir eden temel kaynaktır. Tasavvuf, İslâm toplumunun kültürüne ve sanatına tesir ederek, kendi anlayışıyla terbiye eden bir hakikattir. Aynı zamanda tasavvuf, halkı ve aydınıyla İslâm toplumunda yaşayan herkesi kucaklayan ve kendi atmosferinde tutmaya çalışan önemli bir ilimdir. İslâm toplumunun hayatında derin izler bırakan tasavvuf kurumları olan tarikatlar; insana, mekâna ve mekândaki nesneye verdiği ilâhî letâfet, düşünce ve duygu inceliğiyle kültürü, sanatı, edebiyatı, mûsikîyi ve diğer bütün medeniyet değerlerini kucaklayarak şekillendiren nev-i şahsına münhasır bir kültür hazinesidir.<sup>80</sup> Ona göre, İslâmî ve tasavvufî değerlerle inşa olan sanat, millî varlığın, kültürün ve Türk medeniyetinin temelini teşkil eden önemli unsurlardandır. İnan'a göre, tasavvuf ilminin feyziyle edebiyat ve sanat tarihî seyir içerisinde toplumun hayatında bir bütünlük arz eden hakikatlerdir. Bu değerler kaybedildiğinde, milletin varlığını bağımsız olarak sürdürmesi mümkün değildir.<sup>81</sup>

---

sūfî kişiliğinin değerlendirmeleri için, bkz. *Tasavvuf Dergisi*, Mevlânâ'ya Armağan Sayısı, 20, (Aralık 2007), 1-414.

<sup>79</sup> Akif İnan, *Edebiyat ve Medeniyet Üzerine*, (Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 5. Baskı, 2016), 74.

<sup>80</sup> İnan, *Edebiyat ve Medeniyet Üzerine*, 79.

<sup>81</sup> İnan, *Edebiyat ve Medeniyet Üzerine*, 37.

İnan'a göre, tasavvuf, farklı alanlarda toplumun kültür ve medeniyetine yaptığı hizmet ve katkıyla kendine has olan ifade dilini kullanır. Mesela Divân edebiyatında kullanılan birçok kavram tasavvufun kültüründe neşet etmiştir. Bu kavramlar, tasavvuf kültürünü bilen-bilmeyen, benimseyen-benimsemeyen bütün edebiyatçılar tarafından kullanılan önemli unsurlardır. İnan'ın tespit ettiği bu tasavvufî kavramlardan bazıları şunlardır: Âşık: Allah'ın cemâl ve celâline bağlanmak, "Maşûk": Allah, "Hüsün": Cemâl ve kemâl, "Şive": İlâhî cezbe, "Leb": Kelam, "Şarap": Mürşid, "Şem": İlâhî aşk, "Sâki": İlâhî nûr, "Ebr": Hicap anlamlarında kullanılır. İnan'a göre, tasavvufu bilmeyenlerin Divân şiirinin güzelliğine ve inceliğini anlamaları ve ondan zevk almaları mümkün değildir.<sup>82</sup>

İnan, herhangi bir tarîkate intisâb etmeyi, genelin anladığı şekilde, "manevî bir boşluğu" gidermek olarak görmez. Ona göre, tasavvufun ve kurumları tarîkatların hakikatleri, insanın hayatında ihyâyı yani yeniden rabbânî dirilişi gerçekleştiren hakikatlerdir. Nitekim İnan, bir dost sohbetinde kendisine hangi tarîkate intisâb edilmesi konusu sorulduğunda şu cevabı verir: "İsteddiğiniz tarîkate intisâb edebilirsiniz yalnız beş-altı ay bir tarîkate devam edin, eğer sizde ve hayatınızda bir değişim olmuyorsa, başka bir tarîkate intisâb edin, birde yeni intisâb ettiğiniz tarîkattan istifade etmeye gayret edin. Çünkü gerçek tarîkat, beş-altı ayda kişinin hayatını disipline etmesi gerekir."<sup>83</sup> Zira İnan, tarîkate tahkik ehli bir sûfî anlayışıyla intisâb ettikten sonra hayata bakışı farklı bir anlam kazanır. İnan'ın hayatına tasavvufun hâkim olmasıyla, farklı bir dünyaya yelken açar. Zira Kardeşi Ahmet İnan, ağabeyi Akif İnan'ın tasavvuf kişiliğiyle ilgili şunu ifade eder: "Aksiyon adamlığının yanında tevekkül ve teslimiyet adamıydı. Bir dervişti yani daha doğrusu teslim olmuş bir sûfî idi. Tarîkate intisâb ettikten sonra tasavvufî terbiye ile hayatını sürdürdü ve tasavvufî ahlâkla da son nefesine kadar yaşadı".<sup>84</sup>

## 7. Yakın Çevresine Göre Akif İnan'ın Tarîkate İntisâbı

<sup>82</sup> İnan, Edebiyat ve Medeniyet Üzerine, 79.

<sup>83</sup> Ali Kasap, "Mehmet Akif İnan'a Dair", *Bilge Sendikacı Mehmet Akif İnan*, haz. Hıdır Yıldırım (Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2. Baskı, 2017), 635.

<sup>84</sup> Sarmış, Adanmış Hayat-Mehmet Akif İnan, 84.

İnan, Şeyh Ali Arıncı'ye intisap ettikten sonra, dost ve yakın arkadaşları bu beklenmedik bağlılıkla ilgili bazı yorumlarda bulunurlar. Bazı arkadaşları, şairliğinden ötürü kendisinin eskiden beri dervişlik ve mistik yönünün olduğunu ifade ederek bu intisâbın kabul edilebilir olduğunu ifade etmektedirler. İnan'ı yakından tanıyan Bekir Karlığa'ya göre, İnan'ın arkadaşları arasında Nuri Pakdil dışındakilerin birçoğu tasavvufa meyilli kişilerdir. Ona göre, başta İnan olmak üzere arkadaşlarının bazıları kendilerini gönülden etkileyecek bir müşid arayışı içerisindeydiler. Karlığa, İnan ve arkadaşlarının sıradan bir mürid-müşid ilişkisine girmelerini doğru bulmadığını ifade eder.<sup>85</sup> Bazı arkadaşlarının tasavvufu ve İnan'ı "mistik eğilimli" bir kişi olarak göstermeleri de ayrı bir problemdir.<sup>86</sup> Zira tasavvuf ilminin gayesi, Allah'tan gelen ilimle hâl yaşamaktır. Fakat arkadaş çevresinin kendisine yakıştırdığı "mistik" kelimesi ne İslâmîdir ne de Hz. Peygamber'in sünnete dâhilinde hâl yaşayan sûfi hayatla bağdaşmamaktadır. Açıkçası bu sıfatı sûfilere izafe etmek gayreti yanlış bir değerlendirmedir.

Yakın arkadaşlarından Nazif Gürdoğan, İnan'ın Şeyh Arıncı'ye intisâbı konusunda şunları ifade eder: "İnan, 1979 yılında bir gönül ustası tanıdı, hayatı bütünüyle değişti. Ona gönülden bağlandı. Onu çok severdi. Her sevdiği dostunun elinden tutar şeyhinin yanına götürürdü. Ondan uzakta olmak, onun hicretiydi. Onun hayatı ve kişiliği hakkında bir kitap yazmak isterdi. Ölümünden bir iki ay önce müşidi Ali Arıncı Efendi hazretlerinin ziyaretine Baykan yakınlarındaki dergâhına gittik. Efendi hazretlerinin hayrül-halefi Hikmet Efendi Ağabey'in misafiri olduk. İnan, daima müşidinin özlemi ile dopdolu idi. Derviş bir insandı gerçekten. Hizmet için yarışan bir yanı vardı. Baykanlı şeyhe bağlandıktan sonra, herkesin elinden tutup oraya götürmek için çok gayret ederdi. Bir gün kendisine: "Ya üstat! Neden böyle herkesi Baykan'a götürmek istiyorsun?" diye sorunca; "Nazif'ciğim" dedi, "Bir hazine bulmuşum, bunu sizlerle, dostlarımla, arkadaşlarımla paylaşmayayım mı?"

<sup>85</sup> Bekir Karlığa, "Bir Uygurluk Savaşçısının Ardından", *Yedi İklim Dergisi* Akif İnan Özel Sayısı, (2000), 120/43.

<sup>86</sup> Tasavvuf ile mistisizm farkı için bkz. (Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Basım, 2019), 28-30.).

Dostlarım, arkadaşlarım, o hazineye ortak olmak istemezler mi?”<sup>87</sup> İnan'ın tarıkata olan bu samimi bağlılığını Nazif Gürdoğan şu şekilde değerlendirir: “Onun bilgi ve eyleme tutkunluğu tasavvufun potası içinde çok boyutlu, çok renkli bir zenginlik kazandı. Tasavvufun incelikleri Divân şiirinde olduğu gibi onun şiirine de yansdı. Gönlün derinliklerine uzun bir yürüyüşe çıkmış bir şiiri vardı. O, adeta gönlünün derinliklerine hicret ederek oradan seslenir. Şiirinde eylem ve derinlik, hüznün ve saadet el eledir.”<sup>88</sup>

Arkadaşlarından şâir Erdem Bayazıt (ö. 2008) ise, İnan'ın tarikat hayatıyla ilgili şu yorumda bulunur: “Yetmişli yılların sonuna doğru o (İnan), Baykanlı Şeyh Ali Arıncı'ya; ben, Erzincan'da Nakşi-Hâlidî Şeyh Abdurrahman Reyhânî'ye (ö. 1998) bağlandık. Tariklerimiz geriye doğru Nakşi-Hâlidî Abdurrahman Tâgî (ö. 1303/1886) kavşağında birleşiyordu. Fırsat bulduğumuzda hatmelerde ben onların, o da bizim halkalara katılıyordu. O süreçte beni Arıncı'ya götürmeyi vaat etmişti. Hatta aynı sözü üstad Necip Fazıl'a da vermişti. Fakat Ali Efendi hazretlerinin Hakk'a yürümesi ile bu seyahati gerçekleştiremedik. İnan'ın hastalığı döneminde birlikte Baykan'a seyahatte bulduk. Ağustos ayın da Urfa'da idik. İki otomobille yola çıktık. Aracı, kardeşi Yüzbaşı Mustafa kullanıyordu. İkinciye doğru Baykan'da, akşam da Arıncı'taydık. Bizleri, Ali Arıncı hazretlerinin hayru'l-halef mahdumu Hikmet Efendi karşıladı. Dağların ortasında, uçsuz bucaksız vadilerin arasında, ormanın içinde yükselen bir huzur adasıydık. Allah'a yakın, mâsivâdan uzak, düşlerdekilerin bile sönük kaldığı insanı hayret ve şaşkınlığa sevk eden bir mekândaydık. Dergâha yerleştik. Hayatımın Akif İnan'la geçirdiğim yüzük taşı, pırlanta üç gecesi başladı.”<sup>89</sup>

Kısacası İnan'ın tarıkata intisâbı; başta aile çevresi, yakın arkadaşları, tanıdıkları ve iş çevresi tarafından şaşkınlık ve hayretle karşılanır. Tanıdıklarından bazılarının gözündeki İnan, karizmatik kişilik sahibi, bir dava adamı, bir aksiyoner, bir mütefekkir ve önemli bir sendikacıdır. Yukarıda da ifade edil-

<sup>87</sup> Haksal, *Bir Medeniyet Şairi Mehmet Akif İnan*, 75; Ersin Nazif Gürdoğan, “Mehmet Akif İnan Üzerine Bir Oturum”, *Yedi İklim Dergisi*, Akif İnan Özel Sayısı, (Mart 2000), 120/64; *Mehmet Akif İnan Kitabı*, haz. Nazif Öztürk vd., (Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2000), 195.

<sup>88</sup> Gürdoğan, “Mehmet İnan İnan Üzerine Bir Oturum”, 65.

<sup>89</sup> Erdem Bayazıt, “Bir Uygurlık Elçisi”, *Medeniyetin Burçları*, (Kayseri: 2004), 206.

diği gibi yakın arkadaşları İnan'ın hayatındaki bu değişimini beklememekte ve garipsemişlerdir. Onlar, Siirt'in Baykan ilçesinin ücra bir köyünde yaşayan bir dervişin, İnan gibi entelektüel bir insanın hayatını değiştirdiğine inanmak istemezler. Fakat tüm bu tenkitlere rağmen İnan, kendini tasavvufî bir hayatın içinde bulur. Tasavvuf, Hakk'a teslim olan her sûfî gibi, İnan'a de hayata ve olaylara karşı daha sabırlı, mücadeleci, şuurulu ve ne yaptığını bilen bir şahsiyet kazandırır.

### Sonuç

İnan, şâir ve yazar, kimliğinin yanında Eğitim-Bir-Sen Sendikası'nın kurucusu olarak Türkiye'de tanınan bir şahsiyetti. İnan, sûfî şahsiyetini, araştırmacı, sorgulayıcı, mücadeleci ruhuyla kazandı. İnan, ülkesinin ve milletinin faydasına olan her hizmeti gönüllü olarak yerine getiren bir anlayışa sahipti. Öğrencilik yıllarından başlayan Divân edebiyatına olan alakasının yanı sıra aksiyoner vasfıyla hem gazete ve dergilere şiirle ve yazılar yazdı hem de sivil toplum kuruluşları içinde fiilli olarak çalıştı. Fakat bu gayret ve çabalarına rağmen gönlündeki arayış fırtınasını bir türlü dindiremiyordu. Her sûfî şahsiyette olduğu gibi bu arayış, ancak Hakk'a vuslatla huzuru buldu.

İnan'ın edebiyat eğitimi alması sebebiyle Divân Edebiyatı metinlerine aşinalığı ve Urfa'da Divân şiiri meclislerinde bulunması kendisinin tasavvuf kültürüyle tanışmasına sebep olur. Tasavvufun konu ve kavramlarıyla yoğrulan Divân şiiri, İnan'ın benliğinde ilâhî aydınlanma ışığını yakar. O, ilâhî nurun feyziyle best-i elesteki özüne duyduğu hasretle kendisini ilâhî nurun kaynağına götürecek hakikatin arayışı içerisine girer. Bu arayış, Nakşî-Hâlidî şeyhi Ali Arıncı'ya intisâb etmekle neticelendirir. Yıllarını bu arayışın verdiği enerjile geçiren, her fırsatta insanlara hizmet etmeyi şiar edinen İnan, Siirt'in Baykan ilçesinin ücra bir köyünde yaşayan Allah dostu bir insanın vasıtasıyla Hakk'a vuslatını gerçekleştirir. Ankara gibi metropol bir şehirde günlerini arayış içerisinde geçirirken, vuslatının hakikatine taşranın uçsuz bucaksız, iki vadi arasına sıkışmış olan küçük bir köyünde ulaşır. İnan, ilâhî vuslatını gerçekleştirip sûfî şahsiyetle müşerref olduktan sonra, hayatının kalan yıllarını tasavvufun kendisine kazandırdığı hakikatlerin rehberliğinde yaşar.

### Kaynakça

- Bayazıt, Erdem. “Bir Uygarlık Elçisi”, *Medeniyetin Burçları, Akif İnan'ın Hatırasına*, haz. Turan Koç vd. Kayseri: 2004.
- Çalışkan, Adem. “Cumhuriyet Devri Türk Edebiyatında Bir Şair Olarak M. Akif İnan (1940-2000),” *Medeniyetin Burçları, Akif İnan'ın Hatırasına*. haz. Turan Koç Kayseri: 2004.
- Baz, İbrahim. “Mehmet Akif İnan'ın (1940/2000) Hayatında ve Eserlerinde Tasavvuf” *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Şanlıurfa II Sempozyumu Kitabı, Şanlıurfa: Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017, 94-119.*
- Eflâkî, Şemseddîn Ahmed. *Menâkibü'l-ârifin*. nşr. Tahsin Yazıcı. İstanbul: MEB Yayınları, 1976.
- Emiroğlu, İbrahim. “Mehmet Akif İnan'ın Şiirlerinde İnsan Teması”. *Bilge Sendikacı Mehmet Akif İnan*, haz. Hıdır Yıldırım. Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Fazlıoğlu, İhsan, *Işk imiş her ne var Âlem'de İlim bir kıl ü kâl imiş ancak-Fuzûlî Ne Demek İstedi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *el-munkız mine'l-delâl*. nşr. Cemil Saliba, Kamil Ayyad, Dımeşk: 1358/1939.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-Risâletü'l-ledünniyye*, *Mecmü'atü'l-resâil* içinde. thk. İbrahim Emin Muhammed, Mısır: Mektebetü't-tevfikiyye, 1328/1910
- Güldoğan, Lütfü. *Şeyh Ali Arıncî Hayatı ve Menkibeleri*. Siirt: Doğantepe Yayınları, 1997.
- Günaydın, Yusuf Turan-Selma Günaydın. *M. Akif İnan Bibliyografyası* (1955/2009). Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2015.
- Gürdoğan, Ersin Nazif. “Mehmet Akif İnan Üzerine Bir Oturum”. *Yedi İklim Dergisi*, Akif İnan Özel Sayısı (Mart 2000), 120/64-65.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya. Kahire: 1413/1992.

- Haksal, Ali Haydar. *Bir Medeniyet Şairi M. Akif İnan*. Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2015.
- İnan, M. Akif, *Tenha Sözcükler*. Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2012.
- İnan, M. Akif. *Edebiyat ve Medeniyet Üzerine*. Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 5. Baskı, 2016.
- İnan, M. Akif. "Doç. Dr. Halil Necatioğlu ile Tasavvuf Üzerine Sohbet". *Mavera*, Yıl: V, Mayıs 1981, 54/27;
- İnan, M. Akif. "Fehmi Kuyumcu ile Tasavvuf Üzerine Sohbet". *Mavera*, Yıl: 5, Haziran 1981, 55/31.
- İnan, M. Akif. "İsmail Çetin ile Seyr u Sülûk Üzerine". *Mavera*, Yıl: VIII, Temmuz-Ağustos-Eylül-Ekim 1984.
- İnan, M. Akif, "Şiirle Gelen". *Yedi İklim Dergisi*, Akif İnan Özel Sayısı, 120. (Mart 2000), 22.
- İnan, M. Akif. *Hicret*. Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2012.
- İnan, M. Akif. *Söyleşiler*. Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2009.
- İnan, M. Akif, *Mirası Kuşanmak*, Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2009.
- Karcı, M. Ragıp, "Mehmet Akif İnan'la Bir Zaman", *Medeniyetin Burçları*, Akif İnan'ın Hatırasına, haz. Turan Koç vd. Kayseri: 2004.
- Karlığa, Bekir, "Bir Uygarlık Savaşçısının Ardından". *Yedi İklim Dergisi* Akif İnan Özel Sayısı. 120 (Mart 2000), 43.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Sûfî ve Şiir-Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017.
- Korkusuz, Şefik. *Nehri'den Hazne'ya Nakşibendî Şeyhleri*. İstanbul: 2010.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*. Beyrut: 1423/2003.
- Mehmet Akif İnan Kitabı*, haz. Nazif Öztürk vd. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2000.
- Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî -i Şerif*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2004.

- Nesefî, Aziz, *İnsanü'l-kâmil*, nşr. Marijan Mole, (Tahran: 1403/1983), 37.
- Nicholson, Reynold A. *The Mysticism of İslâm*. New York: Schocken Books, 1. edt, 1975.
- Özçelik, Mustafa-Habibe Çelikbaş, "Akif İnan ile Şiir, Dil ve Gelenek Üzerine Söyleşi," *Yedi İklim Dergisi*, Akif İnan Özel Sayısı, 120/90-135, Mart 2000.
- Râdî, Şerif, *Nechü'l-belâga*, nşr. Subhi es-Sâlih, Beyrut: 1387/1967.
- Sarmış, Mehmet, *Adanmış Hayat-Mehmet Akif İnan* (Şanlıurfa: Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Tenik, Ali. "Tasavvufî Şiir Poetikası", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. (2017), 48/141-160.
- Tenik, Ali. "Nâbî'nin Tasavvuf Düşüncesi," *Şâir Nâbî Sempozyumu Kitabı*. Şanlıurfa: Şanlıurfa Belediyesi Yayınları, 2009.
- Yetik, Zübeyir, "Yarım Yüzyıllık Bir Geçmiş". *Medeniyetin Burçları, Akif İnan'ın Hatırasına*. Haz. Turan Koç, Ali Dursun vd. Kayseri: 2004.
- Yılmaz, Ömer, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Basım, 2019.



**Şems-i Sivâsî'nin İrşâdü'l-Avâm Adlı Mesnevîsi Bağlamında Müteşeyyih  
Kimselere Dâir Görüşleri ve Değerlendirilmesi**

Comments of Shamsuddîn Al-Sivâsî about False Sheikhs under the Light of His  
Work İrşâd Al-'Avam and Evaluation

**Yüksel GÖZTEPE**

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı  
Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of  
Theology, Department of Tasavvuf Sivas, Turkey  
ygoztepe@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-5701-0267

**Fatih ÇINAR**

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler  
Enstitüsü Doktora Öğrencisi  
Sivas Cumhuriyet University, Institute of Social  
Sciences, Student of Doctora Sivas, Turkey  
cinar.fatih.58@hotmail.com  
ORCID: 0000-0001-8192-1274

DOI: 10.47424/tasavvur.970478

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 12 Temmuz / July 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 03 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Gözyepe, Yüksel. – Çınar, Fatih. “Şems-i Sivâsî'nin İrşâdü'l-Avâm Adlı  
Mesnevîsi Bağlamında Müteşeyyih Kimselere Dâir Görüşleri ve  
Değerlendirilmesi”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021): 1109-1144.

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

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

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

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

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Şems-i Sivâsî, Halvetiyye tarikatının ana şubelerinden biri olan Sivâsiyye kolunun müessisidir. On altıncı yüzyılın ilmî, siyâsî, kültürel ve dinî sahalarında derin izler bırakan Sivâsî, memleketi Zile'den Sivas'a hicret ettikten sonra ilk olarak *İrşâdü'l-avâm* adlı bir eser kaleme almış ve bu çalışmada nefsin ıslahı, müşid-i kâmilin gerekliliği, müşidlerin özellikleri ve nefsi ıslah konusundaki fonksiyonları gibi başlıklarla döneminde gözlemlediği ve zaman zaman istismar edildiğini düşündüğü mânevî yolculuğun kılavuzlarını konu edinmiştir. Eserin isminden de anlaşılacağı üzere Sivâsî, mânevî seyrin inceliklerini bilmedikleri için şekle aldanıp süslü sözlere kanan ve layık olmadıkları halde şeyhlik makamını işgal edenleri kendilerine rehber edinenleri uyarmayı hedef olarak belirlemiştir. Sivâsî bu hedefine uygun olarak eserde sahte şeyhlerin itikâdî, amelî ve ahlâkî konulardaki sapmalarını âyetler, hadisler, naklettiği kıssalar ve kullandığı çeşitli metaforlarla gözler önüne sermiştir. O, tasavvufî sistemin istismar edilmesi noktasında şeyhlik/müşid-i kâmillik konumunun son derece önemli olduğunu belirtmiş ve ilk dönemlerden itibaren bu konunun istismarına yönelik yapılan eleştiri ve uyarılara katkı sağlamıştır. Bu anlamda Hasan-ı Basrî, İmâm-ı Gazzâlî, Ahmed-i Yesevî, Mevlânâ, Necmeddîn-i Dâye ve Kâşânî'nin de ifade ettiği gibi, müteşeyyihlere dair uyarılarda bulunan bir geleneğin on altıncı asırdaki temsilcilerinden biri olmuştur. Günümüzde de çeşitli vesilelerle tartışma konusu haline gelen bu hususta Sivâsî'nin bir şeyh olarak yaptığı tespitler, uyarılar ve çözüm önerileri önem arz etmektedir. Bu makalede Sivâsî'nin müteşeyyih kimseler hakkındaki düşünceleri zikredilmekle birlikte kendinden önce bu konuda görüş bildiren isimlerle benzer ve farklı yönlerine de işaret edilmiştir. Çalışmada Sivâsî'nin sahte şeyhlere dair değerlendirmeleriyle tasavvufta bir iç tenkit geleneği olarak kabul edilebilecek bu usulün kendinden önceki ve sonraki isimler arasındaki konumuna da vurgu yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Sahte Şeyhler, Hakiki Müşitler, Aldanış Psikolojisi, Şems-i Sivâsî, İrşâdü'l-avâm

## Abstract

Shamsuddîn al-Siwâsî is the founder of Sivâsiyya branch, which is of the main branches of the Halwatiyya order. Siwâsî, who left deep traces in the

scientific, political, cultural and religious fields of the sixteenth century, first wrote a work entitled *Irshād al-'Awām* after he migrated from his hometown Zile to Sivas, and in this study he discussed the guides of the spiritual journey that he observed in his period and thought to be abused from time to time, under the titles such as the correction of the soul, the necessity of the perfect master, the characteristics of the masters and their functions in self-correction. As it can be understood from the title of the work, Siwāsî aimed to warn those who were deceived by the shape and fell for fancy words and took those who occupied the office of sheikhdom even though they were not worthy (competent) as their guide, since they did not know the subtleties of the spiritual course. In line with this aim, Siwāsî revealed the deviations of the false sheikhs in creed, practice and moral issues with verses, hadiths, stories he narrated and various metaphors he used. He stated that the position of sheikhdom/Murshid al-Kāmil was extremely important at the point of exploiting the mystical system and contributed to the criticisms and warnings made against the abuse of this position from the first periods. In this sense, he became one of the sixteenth-century representatives of a tradition such as Hasan al-Basrî, Imam Al-Ghazālî, Ahmad Yasawî, Mawlānā, Najmaddîn-i Dāye and Kashani that warned about false sheikhs. The determinations, warnings and solution suggestions made by Siwāsî as a sheikh on this subject, which has become a subject of discussion on various occasions today, are important. This article mentions the views of Siwāsî on false sheikhs, and also points out his similar and different aspects with the people who expressed their opinions on this subject before him. The current study emphasizes the position of this tradition, which can be considered as an internal criticism tradition in Sufism, with the evaluations of Siwāsî on false sheikhs, among the names before and after him.

**Keywords:** Tasawwuf, False Sheikhs, True Guides, Psychology of Deception, Shamsuddîn al- Siwāsî, *Irshād al-'Awām*

### Giriş

Hız. Peygamber'in vefatından kısa bir süre önce Müseylimetü'l-kezzâb (öl. 12/633) adlı birinin peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkışı ile birlikte insanların rağbetini elde etmek, dünya malına olan hırs ve türlü hilelerle insanları

kendine çekmek gibi adımlarla dini istismar etmeye çalışan bir zihniyetin temelleri atılmıştır. İlk Müslümanlar, karşılaştıkları bu durumun tesirinden, itikâdî, amelî ve ahlâkî anlamda Hz. Peygamber'in gönüllere yerleştirdiği tevhid merkezli düşünce, kabul ve red sistemi ile mümkün olan en az hasarla kurtulmuşlardır.<sup>1</sup> Bu sürecin ardından sahâbe-i kirâm arasında meydana gelen anlaşmazlıklar ve devamında saltanata dönüşen bir idare anlayışı dolayısıyla İslâm dünyasında birçok alanda kırılmalar yaşanmaya başlamıştır. İtikâdî mezheplerin zuhûr etmesi ve siyâsî manevraların büyük bir hızla şekillendiği süreçler zaman zaman dünyevîleşme, kitleleri taraftar olarak sevk ve idare edebilmek gayesiyle içine düşülen bazı handikapları beraberinde getirmiştir.<sup>2</sup> İlk dönem zâhidleri işte bu dünyevîleşme ve siyâsî entrikalara bir tepki olarak mücadele ortaya koymuşlar, bu süreçlerde sıkıntı yaşayan müslümanlara nefis mücadelesi, dünyevîleşme hastalığı, şeytanın iğvası ve şeytanın izini takip eden istismarcılara karşı ilkeler koyarak İslâm'ın özünü muhafaza için gayret göstermişlerdir.<sup>3</sup> Tasavvufî düşünce sistemi ana konu olarak dünyaya meyiletme arzusu özelinde nefis mücadelesi ve kişiyi yanlışa kanalizasyon eden sahte şahsiyetlerle mücadele amacıyla şekillenmeye başlamıştır.<sup>4</sup> Sûfîlerin ilklerinden kabul edilen ve tâbiîn döneminin temsilcilerinden olan Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) “Yetmiş Bedir gazisine yetiştim. Siz onları görseydiniz deli sanardınız; onlar da sizin iyilerinizi görselerdi artık ahlâkın kalmadığına hükmeder, kötülerinizi görselerdi bunların hesap gününe bile inanmadıklarını söylerlerdi.” sözü<sup>5</sup> ve “Sen hiç fakih gördün mü? Fakih zerrece dünyaya meyiletmeyen, her şeye

<sup>1</sup> Ahmet Önkal, “Müseylimetü'l-Kezzâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınlar, 2006), 32/90-91.

<sup>2</sup> Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (İbn Kesîr), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, çev. Mehmet Keskin, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2017), VI / 462-469.

<sup>3</sup> Kadir Özköse, “Zühde ve Sûfîlerin Zühde Yükledikleri Anlam: Tasavvufta Dünyevîleşmeye Tepkisel Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 / 1 (2002) 175-194.

<sup>4</sup> Beyhakî, *Kitâbü'z-Zühdi'l-Kebîr*, thk. Âmir Ahmed Haydar, çev. Enbiya Yıldırım, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2000) 59; Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye fî İlmi't-Tasavvuf*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd, Mahmûd b. eş-Şerîf, (Kahire: Müessesetü Dâru's-Şa'b, 1989), 127-128; Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982) 108; Ebu'l-Ala Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, çev. Halil İbrahim Kaçar-Murat Sülün, (İstanbul: Risale Yayınları, 1996) 76-86.

<sup>5</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, nşr. Said Aykut, Enver Günenç, Yahya Atak, Abdülhamid Birişik, Fuat Aydın, (İstanbul: Şule Yayınları, 2001) V / 64.

*inancı ve diniyle bakan ve tek efendisi olan Rab Teâlâ'ya sürekli ibadet edendir.”* şeklindeki nakilleriyle<sup>6</sup> sahâbe-i kirâm örnekliliği üzerinden dünyevileşme tehlikesine dikkat çekmiştir. Bu sözleriyle Basrî'nin tasavvufun ilk döneminde “*Fakîh*” olarak hukukî kimliği ile ön plana çıkan kimseyi değil, takva merkezli bir hayat yaşayanları kast ettiğini anlaşılmaktadır.<sup>7</sup> Hasan-ı Basrî gibi tasavvufun kurucu şahsiyetlerinden olan Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) de sûrete aldanıp Allah'a kulluğun özünü ıskalayan zihniyeti şu şekilde eleştirmiştir: “*Hırkanın ve yamalı elbise giymenin bir işe yaradığına kânî olsam demirden ve ateşten elbise yaptırıp onu giyerdim. Lakin her an içime “İtibar hırkaya değil ancak yanık kalbedir.” diye nida olunmaktadır.*”<sup>8</sup>

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren belirginleşmeye başlayan ve bir iç tenkit olma özelliği taşıyan bu çizgi,<sup>9</sup> Serrâc et-Tûsî (öl. 378/988), Kelâbâzî (öl. 380/990) ve Kuşeyrî (öl. 456/1072) gibi tasavvuf klasiği olarak kabul edilen eserlerin müellifleri ile daha sistemli bir şekle bürünmüştür.<sup>10</sup> Serrâc, *Lüma'* adlı eserinin girişinde sûfiler ile sûfî geçinenlerin ayırt edilmesinin gerekliliğinden bahsetmiş ve sûfilere hak katında değerli, temiz, muhlis, muttakî, sâdık kimseler şeklinde tavsif etmiştir.<sup>11</sup> Bu tavrı ile o, öteden beri devam eden iç tenkit mekanizmasını daha sistemli şekliyle muhatap kitlesine aktarmıştır. Kelâbâzî ise *et-Taarruf*'da zamanla tasavvuf yoluna rağbetin azaldığını, bu yolun yaşanmaktan çok soru-cevap/kavl-kitap eksenine mahkûm edildiğini, mânanın kaybolup maddenin ön plana çıktığını ve tasavvuftan nasibi olmayanların bu yola dâir konuşmaya başladıklarını ifade ederek eserini telif sebebinin bu gibi çarpıklıkları tespit edip, çözüm önerileri sunmak ve mesele-

<sup>6</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, V / 70.

<sup>7</sup> Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadis, 1960), 36.

<sup>8</sup> Feridüddîn-i Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2002) 18.

<sup>9</sup> Muharrem Çakmak, “Tasavvufa Yöneltilen Eleştirilerin İlimleşme Sürecine Etkileri”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 39 (Ocak 2017) 319; Kadir Özköse, “Tasavvufa Yönelik İç Tenkit”, *Somuncu Baba Dergisi*, 118 (Ağustos 2010) 22.

<sup>10</sup> Komisyon, *Tasavvuf Klasikleri*, ed. Ethem Cebecioğlu, (İstanbul: Erkam Matbaacılık, 2010) 57, 91, 137.

<sup>11</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 18-19.

nin hakiki boyutuna dikkat çekmek olduğunu belirtmiştir.<sup>12</sup> Kuşeyrî de *er-Risâle*'nin mukaddimesinde zamane dervişlerinden şikâyet etmiş, gerçek sûfilere olan özlemini dile getirmiş ve dönemindeki sûfî görünümlü kimselerin inanç, amel ve hâl bakımından gereken noktada olmadıklarını söylemiştir.<sup>13</sup>

Sûfiler arasında öteden beri süregelen bu tenkit geleneğinin on altıncı yüzyıldaki temsilcilerinden biri olan Şems-i Sivâsî (öl. 1006/1597), *İrşâdî'l-avâm* adlı eserinde sahte şeyhleri tanıma, gerçek şeyhlerin hasletleri ve aldanış psikolojisi ile bu sahte şeyhler etrafında kümelenen insanlara uyarılar gibi konuları ele almıştır. Bu çalışmada, Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolunun müessisi olan Şems-i Sivâsî'nin on altıncı yüzyılda, sûfilere iç tenkit yöntemini kullanarak döneminde gördüğü itikâdî, amelî ve ahlâkî sapmaları dile getirdiği görüşlerini, meselenin çözümüne dâir sunduğu tekliflerini, bu konuda etkilendiği isimleri, kaynakları kullanma şeklini ve mürşid-i hakîkilerin vasıflarıyla ilgili gündeme getirdiği özellikleri bir değerlendirmeye tâbi tutulacaktır.. Bu çalışmayla ilk amaç, tasavvuf yolunun temsilcilerinden olan Sivâsî'nin tespitleri ile günümüzde de devam eden ve insanları çeşitli oyunlarla aldatma yoluyla hareket eden şeyh kisvesine bürünmüş kimselerin maskelerini düşürüp onların gerçek yüzlerini gözler önüne sermektir. İkinci olarak sûfilere bir iç tenkit mekanizması olarak dile getirdikleri başlıklardan biri olan sahte şeyhlere dâir eleştirilerinin on altıncı yüzyıldaki yansımaları arasında yer alan Sivâsî'nin görüş, teklif ve değerlendirmelerini tespit etmek, böylece, tasavvufa ve sûfilere dışardan yöneltilen eleştirilerden daha fazlasının, daha teknik ve içi doldurulabilir tenkitlerin bizzat sûfilerce yapıldığını gözler önüne sermektir.

## 1. Şems-i Sivâsî'nin Hayatı ve Eserleri

<sup>12</sup> Ebû Bekir Muhammed bin İshak el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi ehli't-Tasavvuf*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993) 42-58.

<sup>13</sup> Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, 18-20. Bu konuda kısa bir değerlendirme ve Sivâsî'den sonra bu çizgiyi sürdüren İmâm-ı Rabbânî'nin konuya dâir görüşleri için bkz., Yüksel Göztepe, Hamit Demir, "İmam Rabbânî'nin Sûfilere Yöneltilmiş Bazı Tenkidler", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Tokat 2018), VI / II, 297-322.

Tam adı, “Ahmed Şemsüddîn Ebu’s-Senâ b. Muhammed Ebil-Berekât b. Ârif b. Hasan ez-Zîlî sümme es-Sivâsî”<sup>14</sup> olan bu zat, “Şems-i Sivâsî”<sup>15</sup> ve “Şems-i Azîz”<sup>16</sup> şeklinde anılmış ve biraz esmerce oluşundan dolayı “Kara Şems”<sup>17</sup> lakabıyla tanınmıştır. Tokat’ın Zile ilçesinde 926/1520’de dünyaya gelmiştir.<sup>18</sup> Babası, Amasyalı Hacı Hızır Efendi’nin (öl. ?) halifelerinden Mehmed Efendi’dır.<sup>19</sup> Sivâsî’nin annesi Sultan Hanım’dır.<sup>20</sup> Annesine dair kaynaklarda isminin dışında bir bilgi yer almamaktadır. Dört erkek kardeşin üçüncüsü olan Şems-i Sivâsî,<sup>21</sup> ilk tahsilini babasında yapmış, ardından, tahsilini devam ettirmek için ağabeyleri Muharrem Efendi (1000/1592)<sup>22</sup> ve İbrâhîm Efendi’nin (1000/1592)<sup>23</sup> yanlarına Tokat’a gönderilmiştir. Sivâsî, burada Arakiyeci-zâde

<sup>14</sup> Receb-i Sivâsî, *Necmü’l-hüdâ fi menâkibi’ş-şeyh Şemsüddîn Ebi’s-Senâ*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Paşa, 694/2), 51a.

<sup>15</sup> Harîrî-zâde Mehmed Kemâleddin Efendi, *Tibyanü’l-vesâilî’l-hakâik fi beyâni selâsîli’t-tarâik*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Bölümü, 430-432, II), 209b.

<sup>16</sup> Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri*, (Sivas: Kâmil Matbaası, 1948) 11.

<sup>17</sup> Mehmed Nazmî Efendi, *Hediyetü’l-ihvân (Osmanlılarda Tasavvufî Hayat)*, nşr. Osman Türer, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005) 315.

<sup>18</sup> Mustafa Safâyî, *Nuhbetü’l-âsâr min fevâidi’l-eş’âr (Tezkire-i Safâyî)*, nşr. Pervin Çapan, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005) 564; Müstakim-zâde Süleyman Sa’deddin Efendi, *Mecelletü’n-nisâb*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Kütüphaneler Genel Müdürlüğü, 2000), 278a.

<sup>19</sup> Receb-i Sivâsî, *Necmü’l-hüdâ*, 5b.

<sup>20</sup> Receb-i Sivâsî, *Necmü’l-hüdâ*, 7a; Nazmî, *Hediyette*, 319.

<sup>21</sup> Receb-i Sivâsî, *Necmü’l-hüdâ*, 40a-41a; Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*, nşr. Ali Aktan, Abdülkâdir Yuvalı, Metin Hülâgü, (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996) IV, 97.

<sup>22</sup> Necdet Ayhan, *Tokat Zileli Muharrem Efendi’nin Künûzü’l-evliyâ ve rumûzü’l-asfiyâ Adlı Eserinin İncelenmesi ve Değerlendirilmesi*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2014), 41-42; Cihat Zorlu, *Ebu’l-Leyş Muharrem Bin Muhammed ez-Zîlî’nin Hubbu’l-Mesâil Adlı Eseri Bağlamında Fıkıh Tasavvuf İlişkisi*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 15-30; Kadir Özköse, “Zileli Muharrem Efendi’nin Tasavvufî Düşüncesi”, *Tarihi ve Kültürüyle II. Zile Sempozyumu*, ed. Mehmet Yardımcı (İzmir: Zile Belediyesi Kültür Yayınları, 2012), 338-343; M. Rahmi Telkenaroğlu, “Zileli Muharrem Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016) Ek-2/701-702.

<sup>23</sup> Receb-i Sivâsî, *Necmü’l-hüdâ*, 40a.

Şemsüddîn en-Nahvî'nin<sup>24</sup> ders halkasına dâhil olmuştur.<sup>25</sup> İstanbul'a giderek Sahn-ı Semân Medreseleri'nden birinde bir süre müderrislik yapan Sivâsî, kısa bir süre sonra, gördüğü lüzum üzerine buradaki görevinden ayrılmış, memleketine dönerek talebe okutmaya başlamıştır.<sup>26</sup> Amasyalı Hacı Hızır Efendi<sup>27</sup> Ezinepazarı'nda faaliyetleri yürüten Şeyh Muslihuddîn Efendi (öl. ?)<sup>28</sup> ve Abdülmecîd-i Şirvânî'ye (öl. 972/1564) hizmetlerinin ardından memleketi Zile'de irşâd faaliyetlerine başlamıştır.<sup>29</sup> Sivas'ta cami, tekke ve diğer hayır kurumları inşa ettiren Sivas Valisi Koca Hasan Paşa'nın (öl. 975/1567)<sup>30</sup> daveti üzerine Sivas'a hicret eden Şems-i Sivâsî, vefatına kadar buradaki tekke ve camide irşâd faaliyetlerini sürdürmüştür.<sup>31</sup> Şems, 1006/1597'nin Rebiülevvel ayında Sivas'ta<sup>32</sup> vefat etmiştir.<sup>33</sup>

<sup>24</sup> Mahmut Çavuş, *Arakiyecî-zâde Ahmed b. Ali et-Tokâdî ve Şifau'ş-Şafiyesinin Tahkiki*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 25-37, 175.

<sup>25</sup> Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 10a; Mehmed Tâhir, *Meşâyih-i Osmâniyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, nşr. Tüccâr-zâde İbrahim Hilmi, (İstanbul: Kütüphâne-i İslâm, 1318), 7-8.

<sup>26</sup> Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 12b-13a; Nazmî, *Hediyetü'l-ihvân*, 322; Hoca-zâde Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ*, (İstanbul: Dâru'l-hilâfeti'l-âliyye, 1317), 91.

<sup>27</sup> Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 7a-7b; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2000) I /95; Kadir Özköse, "Amasya'da Bulunan Halvetiyye Tekkeleri", *Akademiar V*, (2018), 91-118.

<sup>28</sup> Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 10b; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, nşr. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), III /474; Abdi-zâde Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, (İstanbul: Hikmet Matbaası, 1327-1330), I /342; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf, Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003) 108.

<sup>29</sup> Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 13a-13b; Nazmî, *Hediyetü'l-ihvân*, 323-324; Mehmet Tâhir, "Terâcim-i Ahvâl: Şemsüddîn-i Sivâsî", *Sebilürreşad*, 24-26 / 463.

<sup>30</sup> *Salname-i Vilayeti Sivas 1308*, (Sivas: Sivas Vilayet Matbaası, 1891), 200; *Hasan Paşa Vakfiyesi*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, (1966), 154.

<sup>31</sup> Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 22a-23b.

<sup>32</sup> Hulvî, hatalı bir şekilde Sivâsî'nin Zile'de vefat ettiğini söylemiştir. Bk. Mahmûd Cemâleddîn el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*, nşr. Mehmet Serhan Tayşi, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013), 562. Joseph V. Hammer ise herhangi bir dayanak zikretmeksizin Sivâsî'nin Medine'de vefat ettiği yönünde bir bilgi paylaşmıştır. Hammer, *Osmanlı Tarihi*, (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2014) II / 212.

<sup>33</sup> Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 46b; Nazmî, *Hediyetü'l-ihvân*, 376; Müstakim-zâde, *Hülâsatü'l-hediyeye*, 22a; Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I / 95; aynı müellif, *Meşâyih-i Osmâniyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, 9. Mehmed Süreyyâ, Sivâsî'nin vefat tarihini 1010/1601 (Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, III /165), Şemseddîn Sâmî 1009/1600 (Bk. Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, (İstanbul: Mihran, 1306), IV / 2799) olarak nakletmektedir. Vassâf ise Sivâsî'nin



Şems-i Sivâsî, Halvetiyye tarikatının zikir usulü olan esmâ-i seb'aya “*el-Kâdir*”, “*el-Kavî*”, “*el-Cebbâr*”, “*el-Mâlik*” ve “*el-Vedûd*” isimlerini ekleyerek on ikiye çıkarmış ve bu adımıyla Halvetiyye tarikatının Şemsiyye koluna giden yolu açmıştır.<sup>34</sup> O, Halvetiyye tarikatında beyaz çuha ve keçe üstüne siyah dikişli olarak kullanılan tâc-ı şerifi, sarı renkli keçe ve çuha olarak değiştirmiş, tepesine de bir düğme koydurmuştur. Onun yolunda tâc, dört ter(e)k üzerine kırk dal esasına göre düzenlenmiştir.<sup>35</sup> Bu adımlarıyla Halvetiyye tarikatının Şemsiyye şubesini tesis eden Sivâsî'nin silsilesi iki koldan Yahyâ-yı Şîrvânî'ye ulaşmaktadır. Onun iki silsilesi şu şekildedir:

Birinci Koldan Tarîkat Silsilesi: Pîr-i Sâni Yahyâ Şîrvânî (öl. 869/1465)> Yusuf-ı Mahdûm Şîrvânî (öl. 890/1485)> Şeyh Muhammed Rukiyye (öl. 903/1498)> Şîrvânî Şeyh Şâh Kubâd (öl. 950/1544)> Şîrvânî Şeyh Abdülmecid Şîrvânî (öl. 972/1564)> Şeyh Şemseddin Sivâsî (öl. 1006/1597).

İkinci Koldan Tarîkat Silsilesi: Pîr-i Sâni Yahyâ Şîrvânî (öl. 869/1465)> Şeyh Habîb-i Karamânî (öl. 902/1497)> Şeyh Hacı Hızır Amâsî (öl. ?)> Şeyh Muslihuddîn Efendi (öl. ?)> Şeyh Şemseddîn Sivâsî.<sup>36</sup>

Abdülmecid-i Sivâsî ve Receb-i Sivâsî gibi isimlerin de yer aldığı yirmi dört kişiye hilâfet görevi veren Sivâsî, başta İstanbul, Ankara, Kayseri ve Kır-

---

1006/1597'de vefat ettiğini gösteren ifadeleri nakletmekle birlikte onun vefatının 1006/1597 veya 1009/1600'da olduğunu söylemiştir. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, III / 475; İbnülemin Mahmûd Kemâl İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), III / 1743-1744; Hakkı Acun, “Sivas ve Çevresi Tarihi Eserlerinin Listesi ve Turistik Değerleri”, *Vakıflar Dergisi* 20 (1988), 188; N. Burhan Bilget, *Sivas Anıt Mezarları*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), 47.

<sup>34</sup> Abdülbâki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, (İstanbul: İnkılap Yayınları, ts.), 213; Süleyman Uludağ, “Halvetiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997) 15/394.

<sup>35</sup> Nurhan Atasoy, “Osmanlı Dönemi Tarikat Kıyafetleri ve Cihazları”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 198.

<sup>36</sup> Nazmî, *Hediyetü'l-ihvân*, 30; Sâdık Vîcdânî, *Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye (Tarikatler ve Silsileleri)*, nşr. İrfan Gündüz, (İstanbul: Enderûn Kitabevi, 1995), 250; Mustafa Aşkar, “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 561.

şehir gibi şehirler olmak üzere Anadolu'nun farklı noktalarında bu halifelerini görevlendirerek yolunu neşretmiştir.<sup>37</sup>

Velûd bir müellif olan Sivâsî'nin yirmi beş civarında eseri tespit edilmiştir.<sup>38</sup> Esas konu onun eserleri olmadığı için bu çalışmada sadece *İrşâdü'l-avâm* adlı mesnevî çalışmasına dâir bilgi sunulacaktır.

## 2. Şems-i Sivâsî'nin *İrşâdü'l-avâm* Adlı Eserinde Müteşeyyih Kimselere Dâir Görüşleri

Şems-i Sivâsî'nin Sivas'a yerleşmesinden sonra kaleme aldığı ilk eser olan *İrşâdü'l-avâm* adlı mesnevîsi iki yüz elli beş beyitten müteşekkildir.<sup>39</sup> Sivâsî'nin verdiği bilgiye göre 964/1556'da tamamlanan eser, kendisinin o güne kadar kaleme aldığı dördüncü eseridir.<sup>40</sup> Sivâsî eserde bozuk inanç, tarikat anlayışındaki çarpıklıklar ve Hz. Ali sevgisindeki aşırılıklar üzerinden bazı kesimlere eleştiriler yöneltmiştir.<sup>41</sup> Müellif, bu konularda sapan ve saptıran konumları itibarıyla esas sorumlu olarak gördüğü şeyh görünümüne kimsele-ri/müteşeyyihleri ve onların etrafında bilinçsizce/cahilce veya menfaat/çıkar beklentisi ile toplanan kimseleri çalışmanın merkezine almıştır.<sup>42</sup> O, sanat kaygısından uzak, Arapça ve Farsça kelimelere oranla daha çok Türkçe kelimelerle şekillendirdiği eserle geniş halk kitlelerini bu konuda uyarmayı hedeflemiştir.<sup>43</sup>

<sup>37</sup> Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 36a-39b; Nazmî, *Hediyyetü'l-lhvân*, 342-360.

<sup>38</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, (Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941), I / 729; II / 1001, 1123; Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 3a-8b; Mehmed Tâhir, *Ahlak Kitaplarımız*, (İstanbul: Necmi İstikbâl Matbaası, 1325), 12; aynı müellif, *Osmanlı Müellifleri*, I / 95; Hoca-zâde, *Ziyâret-i Evliyâ*, 109; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, III / 476; Abdülbâki Gölpinarlı, "Şemsiyye", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970), XI / 423; Hasan Aksoy, *Şemseddîn-i Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Mevlidi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Doktora Tezi, 1983), 3-12, aynı müellif, "Şemseddin Sivâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 38/524-525; A. Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 138.

<sup>39</sup> Hüseyin Akkaya, "Şemseddin Sivâsî'nin İrşâdü'l-Avâm İsimli Mesnevîsi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003), 5.

<sup>40</sup> Şems-i Sivâsî, *Menâkıb-ı İmam-ı A'zam*, (İstanbul: Tevfik Efendi Matbaası, 1291), 163.

<sup>41</sup> Şems-i Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 53.

<sup>42</sup> Şems-i Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 54-55.

<sup>43</sup> Akkaya, "Şemseddin Sivâsî'nin İrşâdü'l-Avâm İsimli Mesnevîsi", 7-8.

## 2.1. Şems-i Sivâsî'ye Göre Sahte Şeyhler/Müteşeyyihler ve Vasıfları

Sivâsî'nin düşünce dünyasında müteşeyyih kimselerin karakteristik özellikleri ile şeytan ve nefsin temel özellikleri arasında benzerlik ve hedef birliklikleri söz konusudur. *İrşâdü'l-avâm*'ın giriş kısmında Sivâsî'nin şeytan ve nefse dâir dile getirdiği vasıflar, aynı zamanda sahte şeyhlerin de özellikleri olarak sıralanmıştır. Buna göre müteşeyyihlerin şeytânî ve nefsânî birtakım özellikleri vardır ve bu üçlünün hedefleri de mümini hak yoldan çıkarıp cehenneme namzet bir birey haline getirmektir. Sivâsî'nin bu konudaki düşüncelerini şu şekilde dile getirilebilir

### 2.1.1. Sivâsî'ye Göre Müteşeyyihlerin Şeytânî ve Nefsânî Karakteristik Yapıları

Esere Allah'a sığınarak başlayan Sivâsî, bu adımı ile sahte şeyhlerin şeytandan daha tehlikeli olduklarını, onların sebep oldukları sapma ve fitneler karşısında Allah'a iltica ettiğini belirterek konunun ne kadar önemli olduğuna işaret etmiştir.<sup>44</sup> “*Manevî yol kesiciler*” olarak tanımladığı şeytan, nefis ve sahte yol göstericileri dile getirdiği beyitlerde bu yol kesicilerin çeşitli özelliklerini zikretmiştir. Buna göre şeytan, hak yol üzere oturmuş, hile ve tuzak ile cehennem yolunu ve haram işleri süslü gösteren, cennetin yolunu ise kötü gösterip ümmetin oraya ulaşmasına engel olan bir harâmîdir.<sup>45</sup> Sivâsî, cehennemin nefse hoş gelen şeylerle cennetin ise nefse hoş görünmeyen şeylerle çevrili olduğunu bildiren hadîs-i şerîfe<sup>46</sup> telmihte bulunduğu bu kısımda şeytanın insanları kendisine yoldaş edinmeye çalıştığından ve boyunlarına asmaya çalıştığı zincirler ile onları türlü fesada ve Hakk'a kulluktan uzaklaştırmaya gayret ettiğinden de bahsetmiştir. Sivâsî,

*“Diler yoldaş ede kendi özüne / Takıp zencîri bastıra izine*

<sup>44</sup> Şems-i Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 53.

<sup>45</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 53.

<sup>46</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Muhtasar Sahîh-i Buhârî*, nşr. Ahmed b. Abdüllatif ez-Zebîdî, thk. İbrahim Bereke, (Beirut: Dâru'n-nefâis, 1428/2007), “Rikak” 28 (No.2110); Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim, *Muhtasar Sahîh-i Müslim*, nşr. Abdülkavî el-Münzîrî, thk. İsmâüddîn es-Sabâbutî, (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1423/2003), “Cennet” 1.

*Ki her dem işlede dürlü fesâdı / Anınla dâr ede Hakk'tan ibâdi*"<sup>47</sup> şeklinde zikrettiği şeytanın özelliğinin aynıyla sahte şeyhte de bulunduğunu, sahte şeyhin de tıpkı şeytan gibi kişiyi Hakk'a değil kendisine davet ettiğini, zincirini Hakk'a davet kisvesiyle hak yoldan saptırmak için kişinin boynuna taktığını belirterek şeytan ve sahte şeyh arasındaki ortak özelliğe dikkat çekmiştir. Burada Sivâsî, her dem türlü fesadı işlemeyi, bozgunculuk çıkarmayı ve kaostan beslenmeyi bir yöntem olarak benimseyen şeytan gibi sahte şeyhlerin de fesad, bozgunculuk ve kaostan beslenerek Allah'ın kullarını O'ndan uzaklaştırmaya çalıştıklarını söylemiştir.

Bu tespitlerin ardından nefsin yanıltıcı ve tehlikeli yapısına dikkat çeken Sivâsî, nefsin ibadetlere karşı menfî tavrını, dini bilmeyenleri kolaylıkla yoldan çıkarma vasfını ve Hakk'tan uzaklaştırmaya endekslenmiş yapısını dile getirmiştir. Nefsin hilelerinden kurtulmak için Hakk'a münâcatta bulunan Sivâsî, kişinin nefsin bağlarından kurtulabilirse ancak bu şekilde dilde zikir, gönülde fikir, ibadet aşkı, dua sırrı ve Hakk'ın gayrisından yüz çevirme bilincine ulaşabileceğini ifade etmiştir.<sup>48</sup> Sivâsî'ye göre nefsin ibadetleri önemsemediği gibi sahte şeyhler de ibadetleri önemsemezler. Yine nefis nasıl ki ibadet ehli olmadığı halde kendisini velî addederse sahte şeyh de nefsin bu özelliğini kuşanarak ibadete yüzü olmamasına rağmen kendisini seçkin bir velî olarak görür. Nefis, kendisine tâbi olanı yücelteceği aldatmacasıyla tuzak kurarken sahte şeyh de ancak kendisine gelenin kurtuluşa erebileceğini söyleyerek nefsin izini takip etmektedir. Sivâsî, nefis ve sahte şeyhler arasındaki bu ilişkiyi şu beyitlerde dile getirmiştir:

*"Görür nefis yok o yolda hiç ibâdât / Velî arzuları anda murâdât*

*Diler kim evlerine ola vâsıl / Murâdın ol lâinin kıla hâsıl"*<sup>49</sup>

Nefsin en temel niteliğinin benlik olduğunu söyleyen Sivâsî'ye göre kişiyi yoldan çıkararak, birlik yoluna varmayı engelleyen ve bu yönüyle bir an bile baş başa kalınmaması gereken en büyük rakip nefistir.<sup>50</sup> Burada zikrettiği nefsin özellikleri ile zımnen sahte şeyhlerin de bu özellikleri taşıdıklarına işaret

<sup>47</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 54.

<sup>48</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 54-55.

<sup>49</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 54.

<sup>50</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 55.

eden Sivâsî, nefis ve diğer engelleri aşır Hakk'a vuslat yolunda mesafe kat edebilmenin ancak gerçek mürşid-i kâmillerle mümkün olabileceğini söylemiş ve onların bazı özelliklerini zikretmiştir.<sup>51</sup>

Sivâsî, nefsin cehenneme davet eden icraatları ile sahte şeyhlerin icraatları arasında da benzerlik görmüştür. Ona göre nefse muhalefet, cennete yol açtığı gibi sahte şeyhe muhalefet etmek de cennetin kapılarını açacaktır. Çünkü sahte şeyhler, Hz. Peygamber'in ifadesiyle kişiyi cehenneme sürükleyen nefis gibi<sup>52</sup> şehvet yolunda ilerleyerek cenneti vaad eden kimselerdir ve onlardan uzak durmak cennet yolcusu olmak için kritik bir tercihtir.<sup>53</sup>

Şems-i Sivâsî'nin müteşeyyih kimselerle nefsin karakter yapısı arasında bağlantı kurduğu bir husus da her ikisi ile kişinin mücadele etmesi gerektiği konusudur. Ona göre aslında kişinin bütün mücadelesi nefis iledir. Kendi savaşında nefse paye veren kimse her türlü gayretine rağmen nefse yenilir ve mânevî kazanımlarını kaybeder.<sup>54</sup> Yine Sivâsî'ye göre kişi, nefsin kayıtlarından kurtulduğunda Hakk'a teslimiyeti tam olarak gerçekleştirir, avâm olmaktan havâssü'l-hâs mertebesine yükselerek tevekkülde tefvize ve mahfûziyyet makamına ulaşabilir.<sup>55</sup> Tıpkı bunun gibi kişi sahte şeyhlerden uzak durup onların tasallutlarından kurtulduğunda avâm olmaktan çıkıp hâs-ı hâs mertebesine ulaşabilecektir.<sup>56</sup>

Sivâsî'nin nefis ve sahte şeyhlere dâir, yaptıkları tahribatlar üzerinden bazı benzerlikleri olduklarını zikrettiğine de şahit olunmaktadır. Ona göre nefis ve sahte şeyhler kişiyi Hak yoldan çıkarır, nefse uymasından/benlik çıkma-

<sup>51</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 56.

<sup>52</sup> Buhârî, "Rikak" 28 (No.2110); Müslim, "Cennet" 1.

<sup>53</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 54.

<sup>54</sup> Sivâsî, bu hususu şu şekilde dile getirmiştir: "Budur nefis ile pes ceng ü cidâlim/ Yener gâhî beni kalmaz mecâlim." Bu hakikati dile getirirken Sivâsî, nefesine paye vermeme adına şu mısraa da yer vermiştir: "İlâhâ çâresizler çâresâzi/ Budur bu derdmendin sana râzi." Bk. Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 54.

<sup>55</sup> Mahfûziyyet kavramını Cüneyd-i Bağdâdî şöyle tarif etmiştir: "İsmet ve masum olmak, günah işlemek demek olup peygamberlere mahsustur. Hıfz ve mahfûz günahla ısrar etmemek demek olup evliyaya mahsustur. Çünkü veliler la-yuhtî değıllerdir." Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 438.

<sup>56</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 54.

zından dolayı halk içinde perişan olduğu gibi sahte şeyhlere tâbi olanlar da halk içinde perişan olmaktan kurtulmazlar. O,

*“Beni yoldan çıkararak benliğimdir / Beni rüsvây eden hod benliğimdir*

*Olur halk içre benlikten kişi zâr / Olur benlik ucundan deroîş âzâr*”<sup>57</sup> mısralarında dervişin asıl gayesinin benlikten kurtulmak olduğunu fakat bu süreçte nefis ile sahte şeyhlerin kişiyi asıl hedeften uzaklaştırdığını vurgulamaya çalışmıştır.

### 2.1.2. Sivâsî'ye Göre Sahte Şeyhlerin Ahlâkî Sapkınlıkları

Şems-i Sivâsî, şeytan ve nefis ile karakteristik özellikleri aynı olan ve hedef birliği içerisinde hareket eden sahte şeyhlerin ilmî ve amelî bakımdan duruş ve uygulamalarını da detaylı bir şekilde dile getirmiştir. Buna göre müteşeyyih kimseler câhil, çirkin söz sahibi, yalancı ve kendilerine çağrılmaları gibi özellikleri dolayısıyla humâr karakterine sahip kimselerdir. Kibirlerinden dolayı meclislerde kasılan bu kimseler kırtarak ellerini öptürmekten hoşlanırlar. Müteşeyyihler, gördükleri rağbetten dolayı kendilerini şeyh zanneder ve üzerlerindeki ilgiden dolayı hakikati göremezler.<sup>58</sup> Sivâsî'ye göre sahte şeyhlerin dikkat çeken bir özellikleri de hizmet etmeyi değil kerâmetleri sayıp dökmeyi mârifet zannetmeleri ve onlara tâbi olanların aldatılması kolay, ilimden yoksun câhil kimseler olmalarıdır. Bu kimseler dünya malı peşinde koşan, kendi menfaatine uygun işler yaptırarak, âyet ve hadîse uymayan, yaptıklarını evliyânın yolu diye göstermeye çalışarak gerçek velîlere iftira atan, ilim, zühd ve dînî hassasiyetten uzak, hilim, takva ve emaneti olmayan kişilerdir.<sup>59</sup>

Sivâsî;

*“Gözü hâindir işi kalb uğru / Bu hâliyle sanarlar anı doğru*

*Düşüp kapılara olmuş dilenci / Velâyet de satar gör ol yalancı*

*Acebdir ki bu hâli görürler / Dönüp bundan yine himmet umarlar*

<sup>57</sup> Sivâsî, İrşâdû'l-avâm, 55.

<sup>58</sup> “Er oğlu diye bir câhil humârı/ Bulup şeyh edinirler anı yârî  
Geçer mecliste toy gibi kürüdüür/ Öper cühhâl elini hoş hoş kırtır  
Görür bu rağbeti sanır ki şeyhem/ hakikat edemez kel başına em.” Bk. Sivâsî, İrşâdû'l-avâm, 56.

<sup>59</sup> Sivâsî, İrşâdû'l-avâm, 57.

*Getirir halvetine kız u avret / Sıkar elini ya'nî etti himmet*

*Kimine kız verir kimine oğlan / Bilin kâfir olur ana inanan*” beyitleriyle sahte şeyhlerin karşılardakileri aldatan, gözü sapkın, niyeti bozuk, dünyevî kazanç için herkesin kapısını çalan, maddî kazanç için, olmayan bir velâyet iddiasını kullanan bozuk karakterli kimseler olduklarını ifade etmiştir. Sivâsî, müteşeyyih kimselerin dinin zâhirine ters davranışlarına örnek olarak onların kadın ve kızlarla tenhada kalıp himmet diye onların ellerini tuttuklarını söyler ve bu davranışlarını eleştirir. Şems-i Sivâsî, burada, onların kimi ailelere kız kimilerine erkek evlat verdiklerini naklederek kendilerinin de onlara inananların da dinin sınırları dışına çıkardıklarını söylemiştir.<sup>60</sup>

Şems Efendi, insanların günahlarını affettiklerini iddia eden ve Nemrûd gibi ulûhiyyet iddiasında olan bu kimselerden uzak duranların Hakk nezdinde makbul kimseler olduklarını belirtmiştir. Sivâsî, şer işlerle uğraşmayı maharet zanneden bu gâfillerin namus hassasiyetlerinin olmadığını ve kelb gibi haram helâl demeden yemeyi ve yemek verene itaat etmeyi seçtiklerini aktarmıştır. Şems-i Sivâsî, bunların para karşılığında tâbilerinin oruç ve namazlarının düştüğünü söylediklerini, bu yönleriyle hakkı bâtil, bâtili hak gösteren çok azdırıcı Deccâl gibi, câhilleri kendilerinin şeyh olduklarına ikna ettiklerini söylemiştir. Ona göre böyle kimseler, kendilerine tâbi olanlara sapkınlık tâci giydirirler ve tâbileri de cehaletlerinden dolayı bu sapkınlık halini fark edemezler. Çirkin söz, yalan ve kendine daveti dolayısıyla humâr metaforunu kullanarak sahte şeyhlerin durumunu îzâha devam eden Sivâsî, onların kuyruğu kesik hayvanlar ve soysuz yapıları ile nice belalara yelken açtıklarından dem vurmıştır. Şeriatı bırakıp hikâyeye anlatmayı tercih eden bu tiplerin “*Tarikat budur*” diyerek yüzlerini kararttıklarını da sözlerine ekleyen Şems-i Sivâsî, onların Kur’ân ve Sünnet’i hafife aldıklarını, nefislerinin beklentilerine göre yorumlayabilmek için şerî delilleri ciddiye almayan bu kimselerin asla müslüman olamayacaklarını vurgulamıştır.<sup>61</sup>

İnsanları kandırmak için “*Şunun, bunun oğluyum*” diyerek dolaşan bu sahtekârların gerçek mânada müfsid, müflis ve şeytan oldukları kanaatini paylaşan Sivâsî’ye göre müteşeyyihler, din ehlini yoldan çıkararak, kendileri

<sup>60</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 57.

<sup>61</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 58.

sapkın oldukları için dînî hassasiyeti olan bazı kimseleri de şaşırta zararlı kimselerdir. O, şeytanın yapamadığı tahribatı yaptıklarını söylediği bu kimselerin İslâm'a yıkıcı darbeler vurduklarını ve nice hâm kimselerin bunlara uyarak küfre düştüklerini ifade etmiştir.<sup>62</sup>

### 3. Şems-i Sivâsî'nin Sahte Şeyhlere Tâbî Olanlara Yönelik Eleştirileri ve Aldanış Psikolojinin Arka Planı

İrşâdü'l-avâm'da Sivâsî'nin aldatan taraf olarak sahte şeyhlere dâir tespitlerinin yanı sıra bu kimselere aldanan veya onlar gibi birtakım beklentiler dolayısıyla sahte şeyhlerin etrafında kümelenen kimselere de eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Sivâsî öncelikle, sadece zâhire bakan ve zır câhil olduklarını söyledikleri aldanmış kimselere seslenmiştir. O, "*Dedim ey nefsi zâhir-bîn ü câhil/ Bu işler içre vardır zehr-i kâtil*"<sup>63</sup> beytinde zâhirî olarak kişinin kendisinden gördüğü ancak öldürücü derecede tehlikeli zehir sahibi olanlara karşı dikkatli olmadığı için aldananları ağır bir dille eleştirmiştir. O, manevî zehir enjekte ederek tesiri altına aldığı aldatılmış kimsenin cehâleti dolayısıyla bu kötü duruma düştüğünü ifade etmiş ve düştüğü bu sancılı durumdan ancak maddî ve mânevî ilimle kurtulabileceği yönünde görüş bildirmiştir.

Sivâsî, aldanış psikolojisi dolayısıyla kibir ve dünyevî çıkarları için sû-i ahlâk ile donanmış, Kur'ân ve sünnete uymayan sahte şeyhleri kendilerine rehber edinenlerin ve ne pahasına olursa olsun teslimiyet gösterdiklerini düşünenlerin aciz bir duruma düşmelerini şaşılacak bir hâl olarak tasvîr etmiştir. O, bu düşüncesini şu şekilde dile getirmiştir:

*"Aceb olmuş durur ahvâl-i âlem / Ki kezzâba uyarlar şimdi âdem*

*Er oğlu diye bir câhil humârı / Bulup şeyh edinirler anı yârı"*<sup>64</sup>

Sivâsî, bu beyitleri takip eden beyitlerde, tâbilerin sahte şeyhlerde gördükleri bunca eksiklik ve kusura rağmen onların yolundan gitmelerinin gerçekten şaşılacak bir husus olduğunu dile getirmiştir.<sup>65</sup> O, dinin zâhirine muhalefet eden, Allah adına insanlara lütuflarda buldukları gerekçesiyle küfre

<sup>62</sup> Sivâsî, İrşâdü'l-avâm, 59.

<sup>63</sup> Sivâsî, İrşâdü'l-avâm, 54.

<sup>64</sup> Sivâsî, İrşâdü'l-avâm, 56.

<sup>65</sup> Sivâsî, İrşâdü'l-avâm, 57.



düşüklerini belirttiği bu şarlatan tiplerden uzak durulması gerekirken onların ellerini öpen ve bu sayede günahlarının bağışlandığını düşünen, onların başına üşüşen, dalâlet tâcı giydirilip saptırılmasına rağmen böyle kimselerden uzak durmayıp onların peşinden gidenlerin cehaletlerinin kurbanları olduklarını yinelemiştir:

*“Öper elini ol câhil kıvanır / Anın cümle günâhı yarlığanır*

*Bu hâl ile üşer başına cühhâl / Mürîd edinir anları o deccâl*

*Vurur başlarına tâc-ı dalâlet / Neler işler kişiye gör cehâlet”<sup>66</sup>*

Sivâsî, Allah için teslimiyet gösterdiğini düşünüp cehaleti sebebiyle sahte şeyhlere aldananların, nefislerine kolay geldiği için onlara tâbi olduklarını ve böylece İslâm dairesi dışına çıktıklarını söylemiştir. Ona göre tâbilerinin durmadan, şeytanın dine ve Müslümanlara verdiği zarardan daha büyük zararlar veren bu tehlikeli kimseleri konuşmaları, onlar kadar gündemlerine Allah Resûlü’nü almamaları da kendilerinin bir başka zafiyetidir:

*“Severler ol pelidi cân ü dilden / Resûl’ü Hakk’ı çıkarıp gönülden*

*Otursa pîrin anar dursa pîrin / Hiç anmazlar anın tamuda yerin*

*Unutulmuş Hakk’ın ism-i nefisi / Ha durmadan anarlar ol habîsi”<sup>67</sup>*

Burada Sivâsî, tâbilerin gafletlerinden ve değer sıralamasında hata etmelerinden dolayı sahte şeyhlere aldandıklarını dile getirmiş, ardından, Hakk’tan bilmeleri gereken şeyleri rehber edindikleri kimselerden bildikleri için küfürle karşı karşıya kaldıklarını söyleyerek onları uyarmıştır. Sivâsî, malı artan, oğlu veya kızı olması nedeniyle mutlu olan veya başına gelen bir musibet dolayısıyla üzülen, bunun şeyhini(?) incitmiş olmasından dolayı başına geldiğini düşünen tâbilerin Hakk’tan bilmeleri gereken bu şeyleri şeyh edindikleri kimselerden bilmelerinin küfür olduğunu şu şekilde dile getirmiştir: *“Hakk’ın takdîrini andan bilirler / Anın’çün cümlesi kâfir olurlar.”<sup>68</sup>*

<sup>66</sup> Sivâsî, *İrşâdü’l-avâm*, 58.

<sup>67</sup> Sivâsî, *İrşâdü’l-avâm*, 59-60.

<sup>68</sup> Sivâsî, *İrşâdü’l-avâm*, 60.

Şems-i Sivâsî, tâbi kesimin rehber edindikleri kimselerin kendi atalarının takva sahibi olduklarını söyleyerek onları aldattıklarına da dikkat çekmiş ve kişinin kendisinde takva hassasiyeti yoksa atasının takva sahibi olmasının bir öneminin olmadığını belirten hadîs-i şeriflerle tâbilerin bu noktadaki yanlışlarını gözler önüne sermiştir. O, “Cennet Allah’a itaat edenler içindir, Habeşli bir köle dahi olsa; cehennem Allah’a isyan edenler içindir, Kureyşli bir melik/devlet başkanı dahi olsa.”<sup>69</sup> ve “Ameli kendisini geride bırakanı nesebi öne çıkarmaz”<sup>70</sup> hadislerini zikrederek sahte şeyhlere tâbi olanların bu noktadaki hatalarını yüzlerine vurmuştur.<sup>71</sup> Sivâsî,

*“Amel iş bu yolun sermâyesidir / Vücûdun tıflının hem dâyesidir  
Amelle gitmeseydi yola bir kul / Neseb birle varamaz bir adım yol  
Amel ister kişiden anda Sübhân / Amelsizler olusar ehl-i hüsrân*

Kıyâmette kaçan kim sûr vurulur / Neseb ipleri anda hep kırılır”<sup>72</sup> beyitleriyle neseb-amel değerlendirmesinde Hakk katında nesebin bir öneminin olmadığını söylemiş ve Hakk’ın kişiden amel isteyeceği hakikatini “Sûra üflendiğinde artık ne aralarındaki akrabalık bağları işe yarayacak ne de birbirlerine soru sorabilecekler!” anlamındaki Müminûn sûresinin 23/101. âyeti ile hatırlatmıştır.<sup>73</sup>

Nesep ile övünerek ve nesebi öne çıkararak insanları aldatmaya çalışanlara karşı dikkatli olunması gerektiğini belirten Şems-i Sivâsî, bu noktadan sonra sözü, Hz. Ali neslinden geldiğini veya onun yolunu takip ettiğini söyleyerek etraflarına toplanan insanları aldatan sahte şeyhlere getirmiş ve onlara aldananlara uyarılarda bulunmuştur. Bir başka ifadeyle Sivâsî, müteşeyyih kimseleri/sahte şeyhleri ve onlara tâbi olanları Hz. Ali özelinde sahabeye bakışlarındaki çarpıklık üzerinden eleştirmiştir. O, Hz. Ali’nin yolunun ilim ve mâneviyât yolu olduğunu örneklerle anlatmış<sup>74</sup> ve iki kıssa ile müteşeyyihlerin ve onlara tâbi olanların yollarının yanlışlığını izaha çalışmıştır.<sup>75</sup> Sivâsî’nin

<sup>69</sup> Hadîs olduğu söylenen bu söz kaynaklarda bulunamamıştır.

<sup>70</sup> Müslim, “Zikr” 38.

<sup>71</sup> Sivâsî, *İrşâdî'l-avâm*, 61-62.

<sup>72</sup> Sivâsî, *İrşâdî'l-avâm*, 62.

<sup>73</sup> Sivâsî, *İrşâdî'l-avâm*, 63.

<sup>74</sup> Sivâsî, *İrşâdî'l-avâm*, 63-67.

<sup>75</sup> Sivâsî, *İrşâdî'l-avâm*, 67-76.

burada naklettiği bilgilere göre Hz. Ali, haram yememiş,<sup>76</sup> nâmahremden sakınmış, zina yapmamış, ailesini başkasına göstermemiş, îmâna sövmemiş, din için mücadele etmiş, yalan söylememiş ve kötü söz kullanmamış bir mücâhidir.<sup>77</sup> Yol göstericide de bu özelliklerin bulunması gerektiğini, ancak Hz. Ali'ye ve onun yoluna tâbi olduğunu söyleyerek sahte şeyhlere fırsat verenlerin bu özellikleri tâbi oldukları kimselerde görmedikleri halde onları rehber edinmelerinin anlaşılır bir hâl olmadığını söyleyen Sivâsî;

*“Atanın oğlu ataya uyandır / Ata işlediğin edip diyendir*

*Ataya uymaya akvâl ü ahvâl / Anın oğlu diyilmez böyledir hâl”*<sup>78</sup> beyitleriyle söz ile değil atanın yolunu takip edip onlar gibi bir ahlâka sahip olmak şeklinde bir tâbiliğin makbul olduğunu izâh etmiştir.

Sivâsî; ağzı bozuk, gözü hâin, şarap içen, kılavuzunu ilah mertebesine yükselten,<sup>79</sup> namaz kılmayan, râşid halîfelere lanet eden, kibir ve adavet sahibi, nifak, buğz ve lanetçi kimseler haline gelip Hz. Ali'yi sevdiğini iddia eden kimselerin, sahte yol göstericiler vesilesiyle içerisine düştükleri girdabın fotoğrafını çekmiştir.<sup>80</sup> Hz. Ali'nin bu çirkin durumlardan uzak bulunduğunu ve onun izini takip etmenin sözle değil onun yolundan gitmekle mümkün olduğunu şu beyitle ifade etmiştir: *“Muhîb sevdiğinin yoluna gider / Ne ettiyse bu dahî onu eder.”*<sup>81</sup>

Sivâsî, Hz. Ali sevgisinin gözlerini kör ettiğini söylediği bu kesimin ikiyüzlü bir tavır içerisinde olduklarını belirterek cehenneme sürüklendiklerini ve nifak alâmeti taşıdıkları tehlikeli bir yolun yolcuları olduklarını vurgulayarak onları uyarmıştır.<sup>82</sup> Sivâsî, Râfizî olduklarını veya Râfizî mantığı ile hareket ederek sahabe arasında ayırım yapan bu grubun kaynaklarının şeytânî ilhâm olduğunu ve bu nedenle lanet okuyucu bir konuma düştüklerini ifade etmiştir. O, Rabbânî ilhâmdan mahrum buldukları için bu şaşkınların süre-

<sup>76</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 63.

<sup>77</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 64.

<sup>78</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 63.

<sup>79</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 64-65.

<sup>80</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 66-67.

<sup>81</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 66.

<sup>82</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 66.

te takılıp kalan sîreti idrâk edemeyen hastalıklı bakış açılarını sert bir şekilde eleştirmiştir.<sup>83</sup>

#### 4. Şems-i Sivâsî'nin Müteşeyyih Kimselere Dâir Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Şems-i Sivâsî'nin insanları yanlış inanç, ibadet ve ahlâkî mecralara sevk ettiklerini gözlemlediği sahte şeyhlerle ilgili tespit ve nakilleri onun, tasavvufî sistemin şekillenmeye başladığı dönemlerden itibaren bu konuda kanaat belirten isimlerin yolunu takip eden bir tavrıdır. Hemen her dönemde gerçek sûfilerin geçip gittikleri ve meydanın tasavvufî hassasiyetlerden uzak, dünya peşinde koşan ve mânevî seyrin hakkını veremeyen kimselere kaldığı şeklinde serzenişler söz konusu olmuştur.<sup>84</sup> Sivâsî'nin müteşeyyih kimselere dâir tespitleri, özellikle Ahmed-i Yesevî'den (öl. 562/1166) itibaren sistemli bir şekilde süregelen sürecin devamı niteliğindedir. Yesevî'nin "Âhir Zaman Şeyhleri"ne dâir tespit ve değerlendirmeleri Sivâsî'ye kadar birçok sûfiye yol göstermiş ve bu konuda onun fikirlerini destekleyen mahiyette beyanlarda bulunmalarına zemin hazırlamıştır.<sup>85</sup> Sivâsî de Yesevî'den kendi dönemine gelen süreçte eleştirilere konu olan hususlara dâir fikirlerini kendi cümleleri ve üslubuyla ifade etme ihtiyacı duymuştur. Yesevî, âhir zaman şeyhlerini tavsif ederken onları "Müteşâyih, ehl-i teşeyyüh, kâl şeyhi ve mustavsif" gibi adlarla onları isimlendirmiştir.<sup>86</sup> Yesevî, kendilerinden sonra gelecek şeyhlerin açgözlü kimseler olacaklarını, şeyhlik kisvesi altında dilencilik yapmayı âdet edine-

<sup>83</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 67.

<sup>84</sup> Ebû Nasr e't-Tûsî Serrâc, *el-Lüma' fi Târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*, (İslâm Tasavvufu), trc. Hasan Kâmil Yılmaz, (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 416-439; Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 83; Muhammed b. İshak Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 48. Bu konuda bir son dönem eleştirisi için bk. Halim Gül, "Şeyh Hasan Efendie El-Kahî ve Cehdü'l-Mukıl Fi Reddi Şatahâti'l-Münkiri'l-Mudil Adlı Eseri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/2, (Aralık 2019), 287-319.

<sup>85</sup> Saniye Eraslan, "Yesevî de Âhir Zaman Şeyhlerine Bakışın Klasik Türk Şiirine Yansıması", *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı, ed. Orhan Kurtoğlu vd. (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2018) 1/519-537.*

<sup>86</sup> Reşat Öngören, "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 34 / 51.

ceklerini, küfür ve dalâlet üzere olacaklarını, bidat şeylere yöneleceklerini, şeriat hassasiyetini kaybedeceklerini, nâmahreme bakmayı alışkanlık haline getireceklerini, onlara uyanların dinden çıkacaklarını, sûrete hitap eden birtakım adımlarla dünyalık peşinde koşacaklarını ve neticede ilahlık iddiası gibi hazin sonuçlara zemin hazırlayacaklarını söylemiştir.<sup>87</sup> *Fakr-nâme*'de dile getirilen bu hususlar aynıyla Sivâsî'nin müteşeyyihlere dâir tespit ve değerlendirmelerinde de yer almaktadır.<sup>88</sup> Ayrıca Yesevî, sahte şeyhleri şeytan gibi kibirli,<sup>89</sup> Kur'ân'ın anlamını bilmeyen, bu nedenle Hz. Âdem'e secde emrini<sup>90</sup> insanların kendine secde etmeleri şeklinde çarpıtan,<sup>91</sup> dilencilik yapan, insanlar kendisine âlim ve velî zât desinler diye toplantılar düzenleyen,<sup>92</sup> nâmahrem kadınları türlü oyunlarla tahrik eden, sarık, cübbe ve asa gibi sûretlerle insanlara tesir etmeye çalışan art niyetli kimseler olarak tanıtmıştır.<sup>93</sup> Yesevî'nin müteşeyyih kimselerle ilgili bu söylemleri, şekil ve içerik açısından birebir Şems-i Sivâsî'de de yer almaktadır.<sup>94</sup>

Ahmed-i Yesevî'nin;

“Mürşitlikni da'vi kulur şartın bilmes / Helal haram sünnet bid'at farkın bilmes

<sup>87</sup> Kemal Eraslan, *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*, (Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016), 38-39; Mertol Tulum, “Hikmetlere Göre Yesevilik ve Orta Asya Kültür Tarihi Bakımından Önemi-Bir Hikmet Üzerinde Tahlil Denemesi,” *İlmî Araştırmalar Dergisi* 7 (1999), 201-214.

<sup>88</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 73.

<sup>89</sup> Ahmed-i Yesevî, *Divân-ı Hikmet'ten Seçmeler*, nşr. Kemal Eraslan, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 140. Yesevî'nin sahte şeyhin şeytana yoldaşlık etmesi ve kibre kapılıp kitleleri peşinden sürüklemeye gayretine dair görüşleri için bkz., Kadir Özköse, “Ahmed Yesevî'nin Fakr Anlayışı”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/10 (2016), 27, 31.

<sup>90</sup> el-Bakara 2/34; el-Kehf 18/50.

<sup>91</sup> Yesevî, *Divân-ı Hikmet*'te bu hususu şekilde dile getirmiştir:

“‘Elm men’ dep Kitap okur me’nu ukmas/ Köp âyetnüñ me’nusını hergiz bilmes

Tekebbür<ni> men-menlikni zerre koymas/ ‘Elm ermes câhil turur dostlarım-a” Hoca Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Mehmet Mahur Tulum, (İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2016), 188.

<sup>92</sup> Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 192.

<sup>93</sup> Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 192-193; Musa Kaval, “Ahmed Yesevî'nin Hikmetler'inde Ahir Zaman'ın Sahte Şeyhleri”, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1, (2019), 8-17.

<sup>94</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 65-66.

*Bû-Henîfe mezhebi de hergiz yürmes / Diger bid'at mezheplerdin yürürlere*<sup>95</sup> şeklinde şeriatın sınırlarını aşan tavırları nedeniyle eleştirdiği bu zümreyle ilgili Şems-i Sivâsî de benzer ifadeler kullanmıştır.<sup>96</sup> Yine Yesevî, müteşeyyihler etrafında toplanan tâbileri akıllarını kullanmaları, şeriatın sınırlarına riayet hassasiyetiyle hareket etmeleri ve böylece cehenneme sürüklenmekten kurtulmaları konularında uyarmıştır ki<sup>97</sup> Sivâsî de Yesevî'nin bu konudaki uyarılarını neredeyse birebir aktarmıştır.<sup>98</sup> Sorunu tespit etme, sorunun önemini dile getirme, çözüm önerileri sunma ve meselenin hakiki veçhesini gözler önüne serme adımları Ahmed-i Yesevî ve Şems-i Sivâsî' de mutâbık hususlardır. Her iki isim de sahte şeyhler konusuna dair aynı adımları takip etmişler, önce meselenin tespiti, bu sorunun kişisel ve toplumsal boyuttaki tehlikeleri, soruna hâs çözüm önerileri ve gerçek şeyhlerin niteliklerini dile getirerek çalışmalarını şekillendirmişlerdir. Yesevî'nin şeyhleri tarif ederken zikrettiği şeyh geceyi ibadetle, gündüzünü hizmetle geçirmeli, kendisinden önceki şeyhlerin sözlerine uymalı,<sup>99</sup> ahkâm ve erkân bilmeli, dünyevî isteklerini terk etmeli, nefsini dizginlemeli, kanaatkâr olmalı, şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat sevdası gütmeli gibi özellikleri<sup>100</sup> Şems-i Sivâsî de gerçek şeyhlerin vasıfları olarak zikretmiştir.<sup>101</sup> Yesevî ile Sivâsî'nin eserlerinde kullandıkları pedagojik yöntemler arasındaki benzerlik de dikkat çekicidir. Yesevî'nin *Divân-ı Hikmet*'te başvurduğu pedagojik yöntemlerden olan "*Seviyeye Göre Hitap Etme*",<sup>102</sup> "*Anlatım (Takrir) Metodu*",<sup>103</sup> "*Soru -Cevap Yöntemi*",<sup>104</sup> "*Örnek Olay İnceleme Yöntemi*",<sup>105</sup> "*Sohbet Yöntemi*",<sup>106</sup> "*Ödül ve Ceza Yöntemi*",<sup>107</sup> "*Rol-model Yönte-*

<sup>95</sup> Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 194.

<sup>96</sup> Sivâsî, *İrşâdî'l-avâm*, 66-67.

<sup>97</sup> Tulum, *Hoca Ahmed Yesevî Divân-ı Hikmet*, 194-195; Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989) 2/159-160.

<sup>98</sup> Sivâsî, *İrşâdî'l-avâm*, 57-59.

<sup>99</sup> Cemal Tosun, "Hoca Ahmed-i Yesevî'nin Divân-ı Hikmet'inde Eğitim", *Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 303-305.

<sup>100</sup> Eraslan, *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*, 49-52; Kadir Özköse, "Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Dört Kapı ve Kırk Makam Anlayışı", *Akademiar Dergisi*, 2 (Haziran 2017), 99-133.

<sup>101</sup> Sivâsî, *İrşâdî'l-avâm*, 55-57.

<sup>102</sup> Sivâsî, *İrşâdî'l-avâm*, 57.

<sup>103</sup> Sivâsî, *İrşâdî'l-avâm*, 56-64.

<sup>104</sup> Sivâsî, *İrşâdî'l-avâm*, 65.

<sup>105</sup> Sivâsî, *İrşâdî'l-avâm*, 67-77.

*mi*”,<sup>108</sup> “*Şiir Metodu*”<sup>109</sup> ve “*Gözlem Metodu*”<sup>110</sup> gibi pedagojik yöntemleri Sivâsî de eserinde kullanmıştır.<sup>111</sup>

Yesevî ile Sivâsî'nin müteşeyyihlerle ilgili dile getirdiklerini genel bir değerlendirmeye tâbi tutulacak olursa Sivâsî'nin Yesevî'nin âhir zaman şeyhlerine dâir söylemlerini itikâdî, amelî ve ahlâkî boyutlarıyla ve usûl olarak büyük benzerlikler arz edecek şekilde *İrşâdü'l-avâm* adlı eserinde dile getirdiği ifade edilebilir. Öyle ki Sivâsî, Yesevî'nin sahte müridleri tarif ederken kullandığı “*Kuyruğu kesik eşek*”<sup>112</sup> metaforunu eserinde birebir kullanmış,<sup>113</sup> o, Yesevî'nin müteşeyyih kimselerle ilgili tespit, onların özelliklerini zikretme, sorunun önemine dikkat çekme ve gerçek şeyhlerin vasıflarını dile getirme şeklindeki usûlünü aynıyla eserine tatbik etmiştir. Bu yönüyle Sivâsî'nin *İrşâdü'l-avâm* adlı eserinde dile getirdiği hususları, Ahmed-i Yesevî'nin âhir zaman şeyhleri hakkında değerlendirmelerinin klasik Türk şiirindeki bir yansıması olarak takdim edilebilir.<sup>114</sup>

<sup>106</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 62-63.

<sup>107</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 67-74.

<sup>108</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 63-66, 76-79.

<sup>109</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 53-80.

<sup>110</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 56-60.

<sup>111</sup> Mânevî eğitim sürecinde Ahmed-i Yesevî ile aynı pedagojik adımları takip ettiği gözlenen Sivâsî'nin Yesevî ile pedagojik sahadaki tespit, öneri ve uygulamaya yönelik benzerlikleri için Yesevî'nin din eğitimi ve pedagojik unsurlara dâir adımlarının incelendiği şu çalışmaya bakılabilir: İlyas Erpay, “Ahmet Yesevî'nin Divanı Hikmet'inde Pedagojik Unsurlar ve Din Eğitimi”, *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ömer Kul vd. (İstanbul: ŞenYıldız Yayıncılık, 2016), 1/618-631.

<sup>112</sup> Yesevî'nin bu metaforla anlatmaya çalıştığı hakikatler hakkında şu çalışmaya bakılabilir: Ejder Okumuş, “Sosyolojik” Okuma Yaklaşımıyla Ahmed Yesevî”, *Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 335.

<sup>113</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 74.

<sup>114</sup> Saniye Eraslan, hatalı bir şekilde Şems-i Sivâsî'nin; dinî-tasavvufî edebiyatın on beşinci yüzyıl temsilcilerinden olduğunu söylemiş ve “*İrşâdü'l-avâm*” adlı eserine hiç değinmeden “*Heşt-Behişt*” adlı eserinde müteşeyyih kimselere dâir dile getirdiği kısa bir ifadeyi gündeme alarak Sivâsî'nin Yesevî'nin âhir zaman şeyhleriyle ilgili değerlendirmelerinden etkilendiğini söylemiştir. Bk. Eraslan, “Yesevî'de Âhir Zaman Şeyhlerine Bakışın Klasik Türk Şiirine Yansıması”, 532. Hâlbuki Sivâsî'nin bu konuda Yesevî'den büyük ölçüde etkilendiğini gösteren en belirgin çalışması “*İrşâdü'l-avâm*” adlı eseridir.

Esasında, Sivâsî'nin kendisinden büyük ölçüde etkilendiği Ahmed-i Yesevî'den önce İmâm-ı Gazâlî (öl. 5050/1111), sahte şeyhlerin daha doğrusu şeyhlik iddiasında bulunan ve kendisinin "*Mutasavvife*" şeklinde isimlendirdiği bu zümrenin özellikleri, zararları ve gerçek şeyhlerin özellikleri gibi konular üzerinde durmuştur. Sivâsî, onun *Kimyâ-yı Saâdet* adlı eserini bir nevi özetleyerek mârifet telakkisini takdim ettiği *Menâzilü'l-ârifin* adlı çalışması<sup>115</sup> başta olmak üzere birçok eserinde Gazâlî'nin adı geçen eseri ve diğer eserlerinden çokça istifade etmiş bir müelliftir. Sivâsî'nin sahte şeyhler konusunda Gazâlî'nin fikir dünyasından da ilham aldığı söylenebilir. Şöyle ki, Gazâlî'nin âdap-erkân, kılık-kıyafet, lafız ve ıstılah gibi şekli unsurları tasavvuf zanneden,<sup>116</sup> yamalı elbiselerle sûfilik iddiasında bulunan,<sup>117</sup> helâl ile haramı bir gören<sup>118</sup> ve hizmet görünümünü altında şahsî menfaat peşinde koşmak<sup>119</sup> gibi sahte şeyhlerin özelliklerine dâir sıraladığı nitelikleri Sivâsî de sıralamış, hatta bu özelliklerle ilgili bilgi sunarken neredeyse Gazâlî'nin sözlerini aynen tekrar etmiştir.<sup>120</sup> Sivâsî'nin bu nakillerinden bilgi ve içerik olarak Gazâlî'nin onun üzerindeki tesiri görülür. Keza sahte şeyhlerin özellikleri, zararları ve gerçek şeyhlerin özellikleri şeklinde konuyla ilgili değerlendirmelerinin<sup>121</sup> Sivâsî'de de aynı usûl üzere ele alındığı anlaşılmaktadır.

Gazâlî ve Yesevî'den hemen sonra şeyhlerin özelliklerini ve edeplerini zikreden İzzeddîn-i Kâşânî (öl. 587/1191) ise *Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye* adlı eserinde bir mürşid-i kâmilin asla dünya malına tenezzül etmemesi

<sup>115</sup> Şemseddîn Sivasî, *Menâzilü'l-ârifin*, Haz. Yüksel Göztepe, Yusuf Yıldırım, (İstanbul: Sivas Belediyesi Yayınları, 2017), 31-34.

<sup>116</sup> Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru Sader, 2000), 3/495.

<sup>117</sup> Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn*, (Mecmûatü Resâil içinde), (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2000), 446-447.

<sup>118</sup> Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3/496; aynı müellif, *el-Maksadü'l-esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ* (Beyrut: Matbaatü's-sabah, 1982), 74.

<sup>119</sup> Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3/497.

<sup>120</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 57-61.

<sup>121</sup> Gazâlî'nin sözde şeyhlerle ilgili görüşlerini Bedriye Reis bir makalesinde değerlendirmiştir. Bk. Bedriye Reis, "Gazâlî'ye Göre Sözde Sûfiler ve Yanılgı Noktaları", *Ekev Akademi Dergisi*, 17/55, (Bahar 2013), 137-150. Gazâlî, konuyu ağırlıklı olarak "*İhyâ*" adlı eserinde gurur sahibi dört sınıf kimseden bahsettiği ilgili bölümde detaylı bir şekilde değerlendirmiştir. Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, trc. Mehmet A. Müftüoğlu, (İstanbul: Tuğra Neşriyat, Tarihsiz), 3/787-830.



gerektiğini belirtmiş ve Hz. Peygamber ile sahabe-i kirâm arasında yaşanan bazı olaylardan hareketle dünya malının ancak Allah yolunda hizmet ve ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmak üzere şeyh tarafından Allah'ın izniyle alınabileceğini söylemiştir.<sup>122</sup> Kâşânî, şeyhin dünya malına düşkün olması nedeniyle mürid ile ilişkisinin mânevî boyuttan ziyade maddî bir hüviyet kazanmasını tehlike olarak görmüştür. Bu noktada Kâşânî, olması gereken şeyh profilini belirterek sahte şeyhlerin dünya malı hırsları ile hemen fark edildiklerini söylemiştir. Ondan yaklaşık dört asır sonra yaşayan Sivâsî'nin Kâşânî gibi, sahte şeyhlerin en belirgin özelliklerinden birini dünya malına düşkünlük olarak takdim etmesi ve bu hususta Hz. Peygamber ve sahâbe-i kirâmdan örnekler vermesi,<sup>123</sup> Kâşânî ile usûl benzerliğini göstermesi bakımından önemli olduğu gibi, tasavvuf yolunun ayırt edici konu başlıklarından olan şeyhlik müessesesiyle ilgili dünya malına düşkünlük etrafında yapılan eleştiri ve bu eleştirilere sûfilerin cevap verme tarzlarını, öteden beri iç tenkit adımı olarak bu konudaki dayanaklarının aynı olduğunu göstermesi bakımından da son derece dikkat çekicidir. Bir başka ifadeyle Kâşânî de Sivâsî de nefsin aldatıcı hileleri gibi insanî, Kur'ân-ı Kerim ve hadîs-i şerifler ışığında dünya malını ahiret yatırımı olarak görme ve infak ruhu ile dünya malına bakma olgunluğuna bürünme gibi dinî referanslar dolayısıyla müteşeyyihleri tenkit etmişlerdir. Onlar, dönemlerinde şahit oldukları veya bu konu ekseninde meydana gelebilecek muhtemel yanlış(lar)ı önlemek için çeşitli uyarılarda bulunmuşlardır.

Sûfilerin müteşeyyihlere dâir eleştiri ve onlarda gördükleri eksikleri dile getirme hasletlerini sürdüren isimlerden biri de Necmüddîn-i Dâye'dir (öl. 654/1256). O, meşhur eseri *Mirsâdü'l-ibâd*'da gerçek mürşid-i kâmillerin özelliklerini; ilim sahibi olmak, ehl-i sünnet itikadı üzere olmak, akıllı olmak, cömert olmak, cesaret sahibi olmak, iffetli olmak, dünya malına tenezzül etmemek, şefkatli olmak, hilm ehli olmak, affedici olmak, güzel ahlâk sahibi olmak, ikram edici olmak, velâyet keremine ulaşmış olmak, tevekkül edici özelliğe ulaşmak, teslimiyet ehlinden olmak, kazaya rıza göstermek, vakarlı olmak, sükûnetli olmak, sebatkâr olmak ve heybetli olmak şeklinde yirmi başlık al-

<sup>122</sup> İzzeddîn-i Kâşânî, *Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye (Tasavvufun Ana Esasları)*, çev. Hakkı Uygur, (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012), 226.

<sup>123</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 76-79.

tında ele almıştır.<sup>124</sup> Dikkat edilirse Dâye de bu konuda Gazâlî ve Yesevî gibi müteşeyyihlerin ayaklarının kaydığı itikâdî, amelî ve ahlâkî hususları dile getirmiştir. Dâye'nin gerçek şeyhlere dâir zikrettiği itikâdî, amelî ve ahlâkî anlamda sahip olmaları gereken hasletleri Sivâsî de dile getirmiştir. Sivâsî, Dâye gibi, gerçek şeyhlerin ilgili alanlarda sahip olmaları gereken özelliklerini döneminde gördüğü çarpık, eksik ve art niyetli temele dayanan bazı uygulamalar üzerinden serdederek aslında kırılmaların yaşandığı noktaları kendisinden önce dile getiren sûfilerin beyanlarını döneminin sosyo-kültürel yapısını göz önünde bulundurarak ifade etmiştir. Bir başka ifadeyle Sivâsî, kendisinden önceki sûfilerin sahte şeyhler hakkındaki inanç, ibadet ve ahlâkî sahalarda dile getirdikleri görüşleri kendi dönemindeki örneklerden hareket ederek ifade etmiş ve bu görüşleri kendine has usûlü ile yinelemiştir. Yani Gazâlî, Yesevî, Kâşânî ve Dâye'nin konuya dâir naklettikleri ile Sivâsî'nin konuyu ele alış şekli, sahte şeyhlerde gördüğü eksikliklerle ilgili anlatımları ve işin hakikî veçhesine ilişkin teklifleri sûfiler arasında sahte şeyhlerle ilgili öteden beri süregelen bir çizginin devamı niteliğindedir.

Yukarıda dile getirilen Gazâlî, Yesevî, Kâşânî ve Necmüddîn-i Dâye gibi isimlerin yanı sıra Sivâsî gibi, müteşeyyihler konusunu içerik ve usûl olarak işleyen daha birçok isimden bahsedilebilir. Sivâsî'nin bu sahada Sühreverdî (öl. 632/1234),<sup>125</sup> Eşrefoğlu Rûmî (874/1469 [?])<sup>126</sup> ve Yahyâ-yı Şîrvânî (öl. 870/1466)<sup>127</sup> gibi isimlerin de izini sürdüğü söylenebilir. Makalenin sınırlarını düşünerek burada Sivâsî ile hemen hemen aynı dönemde yaşamış olan Sofyalı Bâlî'nin (öl. 924/1553) müteşeyyih kimselere dâir görüşlerini ve kısa bir değerlendirmesini naklederek bu kısım sonlandırılacaktır. O, sahte şeyhlerin, "Bizden başka kâmil mürşit yoktur. Eğer varsa da sûret-i zâhirdendir; onların bâtını irşat etmekten haberleri yoktur. Hemen bize muhâlefet edip başkalarına tâbî oldunuz. Böyle yaparsanız tarikatı inkâr etmiş olursunuz ve vâsil olmaktan geri kalırsınız."

<sup>124</sup> Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd (Tasavvuf Yolu)*, çev. Halil Baltacı, (İstanbul: İfav Yayınları, 2013), 202-205; Ali Bolat, Mehmet Uyar, Muammer Cengiz, *Tasavvuf, Tarih, Doktrin, Tenkit*, (Samsun: E Yazı Yayınları, 2019), 218-219.

<sup>125</sup> Şihâbüddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif (Gerçek Tasavvuf)*, trc. Dilaver Selvi, (Ankara: Semerkand Yayınları, 2001), 102-128.

<sup>126</sup> Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, (İstanbul: Metin Yayın Dağıtım, 1996), 415-436.

<sup>127</sup> Seyyid Yahya Şîrvânî, *Şifâü'l-Esrâr (Sûfi Yolunun Sırları)*, nşr. Mehmet Rıhtım, (İstanbul: Sûfi Kitap, 2014), 348-367.

şeklindeki telkinleriyle mânevî sahada tek otorite olarak kendilerini gösterme gayretinde olduklarından bahsetmiştir.<sup>128</sup> Sivâsî ile yakın dönemde yaşamış olmaları, Sofyalı Bâli ile Sivâsî'nin gözlemlerinde aynı noktaları tespit edip bu konulara yönelik benzer eleştirileri serdetmelerine sebep olmuştur.

### Sonuç

Şems-i Sivâsî, Halvetiyye tarikatının Şemsiyye (Sivâsiyye) şubesinin kurucusu, mensûr ve manzûm yirmi beş civarında eser telif etmiş velûd bir müelliftir. O, Sivas'a hicretinin ardından ilk olarak kaleme aldığı *İrşâdü'l-avâm* adlı eserini şeyh-mürîd münasebetine, gerçek şeyhlerin vasıflarına ve özellikle şeyhlik müessesesini istismar eden kimselerin sıfatlarına hasretmiştir. Müteşeyyihleri inanç, ibadet ve ahlâkî boyutlardaki eksik, hatalı ve kötü niyetli kabul ve uygulamaları ile eleştiren Sivâsî, eserinde sahte şeyhleri anlattığı her ifadede aslında gerçek mürşid-i kâmillerin vasıflarını dile getirme gayretinde olmuştur. Birçok âyet ve hadisi görüşlerine delil olarak kullanan Şems-i Sivâsî, şeyh ve mürîd ilişkilerinde şeriat, tarikat ve hakikat bütünlüğünü sıklıkla gündeme getirmiş, gerek şeyhin gerekse mürîdin bu bütünlüğe riayetlerinin elzem olduğunu vurgulamıştır. Mesnevî tarzında kaleme aldığı eserinde müellif, kıssa metodunu da kullanmış ve bu metotla vereceği mesajların zihinlere etkili bir şekilde yerleşmesini hedeflemiştir. O, eşek ve köpek metaforları ile konunun daha iyi anlaşılması ve bazı kıyaslamalarla meselenin hassas boyutunun içselleştirilmesini sağlamayı amaçlamıştır.

Sivâsî eserde, Hz. Ali'yi örnek göstererek tarikatların kökenine dikkat çekmiş ve gerçek bir mürşid-i kâmil Hz. Ali örnekliliği üzerinden resmetme gayretinde olmuştur. Kendi yolu da Hz. Ali'ye dayanan Şems-i Sivâsî, bu örnek üzerinden onu, doğru ve yanlış ayırt etme hussunda bir mihenk taşı olarak gördüğünü bildirmiştir. O, Hz. Ali gibi Hz. Peygamber'in yanında sevimli bir kimse de olsa ona olan aşırı sevginin kişiyi yoldan çıkarabileceğini ve kişinin bu aşırı sevgi sebebiyle başkalarına lanet okuyan bir kimse haline gelebi-

<sup>128</sup> Bâli Efendi, *Atvâr-ı Seb'a*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, 2927, 6b; Ramazan Muslu, "Halvetiyye'de "Atvâr-ı Seb'a" Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli'nin *Atvâr-ı Seb'a* Risalesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8/18 (2007), 53.

leceğini belirterek bu noktada dikkatli olmanın zarureti üzerinde durmuştur.<sup>129</sup>

Sivâsî'nin eserinde, açıkça Râfizîleri zikrederek onların yanlış tavırlarını dile getirdiği ve onlar üzerinden bir karakter analizi yaptığı da görülmektedir. O, bir yandan Râfizîler üzerinden şeyhlik meselesinde zuhur eden kırılmalara dikkat çekerken diğer taraftan da sahabe-i kirâm örnekliliği üzerinden gerçek şeyhlerin vasıflarını zikrederek meselenin hakiki veçhesine ışık tutmaya çalışmıştır.<sup>130</sup> Sivâsî'ye göre müşşid-i hakîkiler her şeyden önce ilim sahibi ve ilmi ile amel eden kimseler olmalıdırlar. Dilleri ile şer-i şerîfi öğretmeleri gereken bu kimseler seyr ü sülûkün şifrelerini samimi bir şekilde tarif etmelidirler. Şeyhde ilim ve amel olmazsa kendisi sapacağı gibi aynı zamanda kendisine tâbi olanları da saptıracaktır. Ona göre câhil, a'mâ demektir yani yol görmeyen kimsedir. Manevî yolu göremeyen bu gibi kimseler kendi yollarını bulamadıkları gibi başkalarına da rehberlik yapamayacak aciz kimselerdir. Şems-i Sivâsî'nin düşünce dünyasında gerçek müşşid-i kâmiller, sahabe-i kirâmı ayırım yapmaksızın seven,<sup>131</sup> mert kimselerdir. Sahte şeyhler ise ilmî ve amelî yönden sözlerine değer verilmeyen art niyetli ve sapkın şahsiyetlerdir.<sup>132</sup>

“İrşâdü'l-avâm” ve “Heřt-Behiřt”<sup>133</sup> adlı eserleri özelinde ifade etmemiz gerekirse Sivâsî, müteşeyyihler/sahte şeyhler konusunda en çok Gazâlî ve Ahmed-i Yesevî'den ilham almıştır. Sivâsî, Gazâlî ve Yesevî'den kendisine kadar gelen süreçte sahte şeyhlere dâir dile getirilen verileri kendi cümleleri ve kendi üslûbuyla ifade etmiştir. Sivâsî, Gazâlî'nin “Mustavsife”, Yesevî'nin “Müteşâyih” ve “Mustavsi” dediği bu zümre için Sivâsî, “Sûfi görünümlü iblisin askerleri” tabirini kullanmış, Gazâlî ve Yesevî'nin bu kimselerle ilgili sıraladıkları itikâdî, amelî ve ahlâkî zaafı Sivasî de birebir nakletmiştir. Gazâlî'nin şekli unsurları tasavvuf zanneden, yamalı elbiselerle sūfilik iddiasında bulunan, helal ile haramı bir gören ve hizmet görünümünü altında şahsî menfaat peşinde koşmak gibi sahte şeyhlerin özelliklerine dâir zikrettiği nitelikleri

<sup>129</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 71-74.

<sup>130</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 77-79.

<sup>131</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 69.

<sup>132</sup> Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 74.

<sup>133</sup> Şemseddîn Sivasî, *Heşt Behişt*, nşr. Âlim Yıldız, (Sivas: Kristal Matbaacılık, 2015), 334.

Sivâsî de zikretmiş, hatta bu özelliklerle ilgili bilgi sunarken neredeyse Gazâlî'nin sözleriyle bu sunumunu gerçekleştirmiştir. Sivâsî, özellikle Yesevî'nin, sûretten sûrete geçemeyen, kötü niyetli, dünya malına düşkün, karşı cinse meyyâl ve kibirleri nedeniyle hakikati göremeyen kimseler şeklinde tavsif ettiği müteşeyyih kimseleri onun usûlü ile tarif etmiştir. Bir başka ifadeyle Sivâsî, sorunu tespit etme, sorunun önemini dile getirme, çözüm önerileri sunma ve meselenin hakiki yönünü gözler önüne serme adımları itibariyle Yesevî'nin izini takip etmiştir. Yesevî ile Sivâsî arasında “Seviyeye Göre Hitap Etme”, “Anlatım (Takrir) Metodu”, “Soru –Cevap Yöntemi”, “Örnek Olay İnceleme Yöntemi”, “Sohbet Yöntemi”, “Ödül ve Ceza Yöntemi”, “Rol-model Yöntemi”, “Şiir Metodu” ve “Gözlem Metodu” gibi eserlerinde kullandıkları pedagojik yöntemler arasındaki benzerlik de dikkat çekicidir. Usûl ve içerik olarak Yesevî ile Sivâsî'nin konuya dâir söylemleri o kadar benzerlik arz etmektedir ki Sivâsî, Yesevî'nin eserinde müteşeyyih kimseler için kullandığı “Kuyruğu kesik eşek” metaforunu eserinde birebir kullanmış ve bu şekilde *İrşâdü'l-avâm*'ın Yesevî'nin âhir zaman şeyhlerine dâir değerlendirmelerinin klasik Türk şiirindeki bir yansıması olmasına zemin hazırlamıştır.

Sivâsî, Kâşânî ve Necmüddîn-i Dâye gibi birçok ismin konuya dâir görüş ve düşüncelerini harmanlamış, öteden beri müteşeyyihlerle ilgili sûfilerin değerlendirmelerini ve bu konuda bir iç tenkit adımı olan yöntemlerini sürdürmüştür. Kendisinden önce bu konuda görüş bildiren sûfilerin, müteşeyyihlerin ayaklarının kaydığı itikâdî, amelî ve ahlâkî hususlara dâir değerlendirmelerini benimseyen ve bu görüşlerini şiirdeki gücüyle birleştirerek takdim eden Sivâsî, gerçek şeyhlerin ilgili alanlarda sahip olmaları gereken vasıfları döneminde gördüğü çarpık, eksik ve art niyetli temele dayanan bazı uygulamalar üzerinden ifade etmiştir.

Saniye Eraslan'ın da ifade ettiği gibi, özellikle Yesevî'nin sahte şeyhlere dâir nakilleri, sûfiler arasında genel kabul görmüş ve bu veriler onlar arasında büyük bir yayılma göstermiştir. Yunus Emre (öl. 720/1320 [?]), Eşrefoğlu Rûmî, Süheylî (öl. 910/1504), Abdurrahîm-i Tırsî (öl. 924/1519), Revânî (öl. 930/1523), Sehâbî (öl. 971/1564), Pertev (öl. 980/1582), Mostarlı Ziyâî (öl. 992/1584), Vusûlî (998/1590), Gelibolulu Ali (1008/1600), Azmi-zâde Hâletî (öl. 1040/1631), Lebîb (öl. ?), Filibeli Vecdî (öl. 1082/1671), Nedim (öl. 1143/1730), Sünbül-zâde Vehbî (öl. 1809), Meşhûrî (öl. 1274/1857) ve Nevres-i

Kadîm (öl. 1293/1876) Yesevî'nin konuya dâir görüşlerini eserlerinde yoğun bir şekilde işleyen isimlerden bazılarıdır.<sup>134</sup> Sivâsî, bu geleneğin on altıncı yüzyıldaki temsilcilerinden biri olarak kendisinden sonra müteşeyyihler konusunda görüş bildiren birçok isim ile Yesevî arasında bir köprü vazifesi görmüştür.

### Kaynakça

- Acun, Hakkı. "Sivas ve Çevresi Tarihi Eserlerinin Listesi ve Turistik Değerleri". *Vakıflar Dergisi* 20 (1988), 188-199.
- Afîfî, Ebu'l-Ala. *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*. çev. Halil İbrahim Kaçar-Murat Sülün. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.
- Akkaya, Hüseyin. "Şemseddin Sivasî'nin İrşadü'l-Avâm isimli Mesnevîsi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003), 1-35.
- Aksoy, Hasan. *Şemseddîn-i Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Mevlidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1983.
- Aksoy, Hasan. "Şemseddin Sivâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/524-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aşkar, Mustafa. "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39/1 (1999), 561-578.
- Aşkun, Vehbi Cem. *Sivas Şairleri*. Sivas: Kâmil Matbaası, 1948.
- Attâr, Feridüddîn. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2002.
- Ayhan, Necdet. *Tokat Zileli Muharrem Efendi'nin Künûzü'l-evliyâ ve rumûzü'l-asfîyâ Adlı Eserinin İncelenmesi ve Değerlendirilmesi*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bâlî Efendi. *Atvâr-ı Seb'a*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, 2927, 1a-128a.

---

<sup>134</sup> Eraslan, "Yesevî'de Âhir Zaman Şeyhlerine Bakışın Klasik Türk Şiirine Yansımaları", 527-537.

- Beyhakî. *Kitâbü'z-Zühdi'l-Kebîr*. thk. Âmir Ahmed Haydar, çev. Enbiya Yıldırım, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2000.
- Bilget, N. Burhan. *Sivas Amt Mezarları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Bolat, Ali vd. *Tasavvuf, Tarih, Doktrin, Tenkit*, Samsun: E Yazı Yayınları, 2019.
- Çakmak, Muharrem. “Tasavvufa Yöneltilen Eleştirilerin İlimleşme Sürecine Etkileri”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 39 (Ocak 2017), 319-340.
- Çavuş, Mahmut. *Arakiyeci-zâde Ahmed b. Ali et-Tokâdî ve Şifaiî's-Şafiyesinin Tahkiki*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941.
- Dâye, Nemceddîn. *Mirsâdü'l-ibâd (Tasavvuf Yolu)*. çev. Halil Baltacı, İstanbul: İfav Yayınları, 2013.
- Eraslan, Kemal. *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Eraslan, Kemal. “Ahmed Yesevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/159-160. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Eraslan, Saniye. “Yesevî de Âhir Zaman Şeyhlerine Bakışın Klasik Türk Şiirine Yansıması”. IV. *Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı*. ed. Orhan Kurtoğlu vd. 1/519-537. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2018.
- Erpay, İlyas. “Ahmet Yesevî'nin Divanı Hikmet'inde Pedagojik Unsurlar ve Din Eğitimi”. *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ömer Kul vd. 1/618-631. İstanbul: Şen Yıldız Yayıncılık, 2016.
- Hasan Paşa Vakfıyesi*. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. 1966, 154.

- Hilmi, Hoca-zâde Ahmed. *Ziyâret-i Evliyâ*. İstanbul: Dâru'l-hilâfeti'l-âliyye, 1317.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- Hulvî, Mahmûd Cemâleddîn. *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*. nşr. Mehmet Serhan Tayşi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- Hüsâmeddin, Abdi-zâde Hüseyin. *Amasya Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Hikmet Matbaası, 1327-1330.
- İbn Kesir Ebü'l-Fida İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 14 Cilt. trc. Mehmet Keskin, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2017.
- İnal, İbnülemin Mahmûd Kemâl. *Son Asır Türk Şâirleri*. 4 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.
- Gazâlî. *İhyâu Ulûmi'd-din*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sader, 2000.
- Gazâlî. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. trc. Mehmet A. Müftüoğlu, İstanbul: Tuğra Neşriyat, Tarihsiz.
- Gazâlî. *el-Keşf ve't-tebyin*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2000.
- Gazâlî. *el-Maksadü'l-esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*. Beyrut: Matbaatü's-sabah, 1982.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: İnkılap Yayınları, Tarihsiz.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. "Şemsiyye", *İslâm Ansiklopedisi*, 11/423. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970.
- Gül, Halim. "Şeyh Hasan Efendi El-Kahî ve Cehdü'l-Mukıl Fî Reddi Şatahâti'l-Münkiri'l-Mudil Adlı Eseri". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 3/2, (Aralık 2019), 287-319.
- Göztepe, Yüksel - Demir, Hamit. "İmam Rabbânî'nin Sûfilere Yönelttiği Bazı Tenkidler". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 297-322.



- Harîrî-zâde, Mehmed Kemâleddin Efendi. *Tibyanü'l-vesâili'l-hakâik fi beyâni selâsili't-tarâik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Bölümü, 430-432, 1a-391a.
- Hucvirî, Ali b. Osman. *Keşfu'l-Mahcûb*. trc. Mahmud Ahmed Mâdî Ebu'l-Azâim, thk. İbrahim Dessûkî, Kahire: Daru't-Turâsî'l-Arabi, 1974.
- Kâşânî, İzzeddîn. *Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye (Tasavvufun Ana Esasları)*. çev. Hakkı Uygur, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012.
- Kaval, Musa. "Ahmet Yesevi'nin Hikmetler'inde Ahir Zaman'ın Sahte Şeyhleri". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1 (2019), 8-17.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İshâk Buhârî. *et-Taarruf li Mezhebi ehli't-Tasavvuf*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İshak Buhârî. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Kuşeyrî. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf*. nşr. Abdülhalîm Mahmûd, Mahmûd b. eş-Şerîf, Kahire: Müessesetü Dâru's-ş-a'b, 1989.
- Kuşeyrî. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Levend, Âgâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Muslu, Ramazan. "Halvetiyye'de "Atvâr-ı Seb'a" Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin *Atvâr-ı Seb'a* Risalesi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007) 53-70.
- Müstakim-zâde, Süleyman Sa'deddîn Efendi. *Mecelletü'n-nisâb*. Ankara: Kültür Bakanlığı Kütüphaneler Genel Müdürlüğü, 2000.
- Nazmî, Mehmed Efendi. *Hediyetü'l-ihvân (Osmanlılarda Tasavvufî Hayat)*. nşr. Osman Türer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Ocak, Ahmet Yaşar (ed.). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfîler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

- Okumuş, Ejder. "Sosyolojik" Okuma Yaklaşımıyla Ahmed Yesevî". *Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017, 335-350.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf, Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ* (XVI. Yüzyıl). İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Öngören, Reşat. "Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/51. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Önkâl, Ahmet. "Müseylimetü'l-Kezzâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/90-91. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özköse, Kadir. "Zühd ve Sûfilerin Zühde Yükledikleri Anlam: Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 175-194.
- Özköse, Kadir. "Tasavvufa Yönelik İç Tenkit". *Somuncu Baba Dergisi*, 118 (2010) 22-26.
- Özköse, Kadir. "Zileli Muharrem Efendi'nin Tasavvufî Düşüncesi". *Tarihi ve Kültürüyle II. Zile Sempozyumu*, ed. Mehmet Yardımcı. 338-343. İzmir: Zile Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.
- Özköse, Kadir. "Ahmed Yesevî'nin Fakr Anlayışı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2016), 27-31.
- Özköse, Kadir. "Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Dört Kapı ve Kırk Makam Anlayışı". *Akademi Dergisi*, 2 (Haziran 2017), 99-133.
- Özköse, Kadir. "Amasya'da Bulunan Halvetiyye Tekkeleri". *Akademi*, 5 (2018), 91-118.
- Reis, Bedriye. "Gazâliye Göre Sözde Sûfiler Ve Yanılgı Noktaları". *Ekev Akademi Dergisi*, II: 17/50 (Bahar 2013), 137-150.
- Safâyî, Mustafa. *Nuhbetü'l-âsâr min fevâidi'l-eş'âr* (Tezkire-i Safâyî). nşr. Pervin Çapan, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Salname-i Vilayeti Sivas 1308*. Sivas: Sivas Vilayet Matbaası, 1891.
- Sâmî Şemseddîn. *Kâmûsu'l-a'lâm*. 4 Cilt. İstanbul: Mihran, 1306.

- Serrâc, Ebû Nasr e't-Tûsî. *el-Lüma' fî Târihi't-tasavvufi'l-İslâmî (İslâm Tasavvufu)*. trc. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Sivâsî, Recep. *Necmü'l-hüdâ fî menâkibi'ş-şeyh Şemsüddîn Ebi's-Senâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Paşa, 694/2, 1a-56a.
- Sivâsî, Şems. *Menâkıb-i İmam-ı A'zam*. İstanbul: Tevfik Efendi Matbaası, 1291.
- Sivâsî, Şems. *Heşt Behişt*. nşr. Âlim Yıldız, Sivas: Kristal Matbaacılık, 2015.
- Sivâsî, Şemseddin. *Menâzilü'l-ârifîn*, Haz. Yüksel Göztepe, Yusuf Yıldırım, İstanbul: Sivas Belediyesi Yayınları, 2017.
- Süreyya, Mehmet. *Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*. 6 Cilt. nşr. Ali Aktan vd. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996.
- Tâhir, Mehmed. *Meşâyih-i Osmâniyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*. nşr. Tüccâr-zâde İbrahim Hilmî, İstanbul: Kütüphâne-i İslâm, 1318.
- Tâhir, Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. 2 Cilt. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2000.
- Tâhir, Mehmed. *Ahlak Kitaplarımız*. İstanbul: Necmi İstikbâl Matbaası, 1325.
- Tâhir, Mehmed. “Terâcim-i Ahvâl: Şemsüddîn-i Sivâsî”. *Sebilürreşad*, 24-26/463.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. “Zileli Muharrem Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/701-702. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Tosun, Cemal. “Hoca Ahmed-i Yesevî'nin Divân-ı Hikmet'inde Eğitim”. *Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017, 303-305.
- Tulum, Mertol. “Hikmetlere Göre Yesevîlik ve Orta Asya Kültür Tarihi Bakımından Önemi-Bir Hikmet Üzerinde Tahlil Denemesi-”. *İlmî Araştırmalar Dergisi*. 7 (1999), 201-214.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *el-Lüm'a*. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, 1960.
- Uludağ, Süleyman. “Halvetiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/394. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. 5 Cilt. nşr. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Vicdânî, Sâdık. *Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye (Tarikatler ve Silsileleri)*. nşr. İrfan Gündüz, İstanbul: Enderûn Kitabevi, 1995.
- Yesevî, Ahmed. *Divân-ı Hikmet'ten Seçmeler*. nşr. Kemal Eraslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Yesevî, Hoca Ahmed. *Dîvân-ı Hikmet*, Haz. Mehmet Mahur Tulum, İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2016.
- Zorlu, Cihat. *Ebu'l-Leys Muharrem Bin Muhammed ez-Zilî'nin Hubbu'l-Mesâil Adlı Eseri Bağlamında Fıkıh Tasavvuf İlişkisi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2010.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2021, c. 7, s. 2: 1145-1176

## İslam ve Demokrasi: Raşid Gannuşi Örneği

Islam and Democracy: The Case of Rashid Ghannouchi

### Mesut DÜZCE

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Din Sosyolojisi ABD,

Assistant Professor, Van Yuzuncu Yil University, Faculty of

Theology, Department of Sociology of Religion

mesutduzce@yyu.edu.tr

**ORCID:** 0000-0001-8599-390X

**DOI:** 10.47424/tasavvur.972450

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 16 Temmuz / July 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 29 Ekim / October 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Düzce, Mesut. "İslam ve Demokrasi: Raşid Gannuşi Örneği".

*Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021): 1145-1176.

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

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

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

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

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

İslam ve demokrasi arasında bir çatışma ya da uyum olduğuna ilişkin tartışmaların oldukça uzun bir geçmişi bulunmaktadır. Konu gerek İslam dünyasından gerekse İslam dışı dünyadan çok sayıda düşünürün ve araştırmacının ilgisini çekmekte ve araştırmalarına yön vermektedir. Tunus'ta bir siyasi ve dinî hareket olan Nahda'nın kurucusu ve lideri Raşid Gannuşi de İslam ve demokrasi tartışmalarına aktivist ve entelektüel olarak yoğun bir katkı sunmuş ve halen sunmaya devam etmektedir. Onun gerek teorik gerekse pratik alanda gösterdiği çabalar İslam ve demokrasinin birlikte var olabileceğini, dahası İslamî bir demokrasinin mümkün olduğunu kanıtlamaya dönük olarak karşımıza çıkmaktadır. Gannuşi İslamî demokrasi kavramına olan bağlılığıyla tanınmaktadır. Bu çalışma, Gannuşi'nin konuyla ilgili yaklaşımını anlamaya çalışmak ve onun İslam ve demokrasinin birbiriyle uyumlu olduğuna ilişkin argümanlarını analiz etmek amacındadır. Çalışma aynı zamanda, İslam ve demokrasinin çatışmadığı yönündeki tezi hangi gerekçeler ve nasıl bir motivasyonla desteklediğini anlama teşebbüsü içindedir. Konu farklı yönlerden ele alındıktan sonra yazar sonuç bölümünde kendi değerlendirmesini sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Raşid Gannuşi, İslam, Demokrasi, İslamî Demokrasi.

## Abstract:

There is a long history of debates about the conflict or compatibility between Islam and democracy. The topic attracts the attention of a large number of thinkers and researchers from both the Islamic world and the non-Islamic world and directs their research. The founder and leader of Nahda, which is a political and religious movement in Tunisia, Rashid Ghannouchi, as an activist and intellectual, has made an intense contribution to the discussions on Islam and democracy and still continues to do so. His efforts, both theoretically and practically, appear to prove that Islam and democracy can coexist, moreover, an Islamic democracy is possible. Ghannouchi is known for his commitment to the concept of Islamic democracy. The aim of this study is to try to understand Ghannouchi's approach on this issue and to analyze his argument that Islam and democracy are compatible with each other. The

study also attempts to understand with what reasons and with what motivation Ghannouchi supported the thesis that Islam and democracy do not conflict. After the subject is addressed from different aspects, the author presents his own assessment in the conclusion section.

**Keywords:** Sociology of Religion, Rashid Ghannouchi, Islam, Democracy, Islamic Democracy.

### Giriş

İslam ve demokrasi arasında bir uyumun olup olmadığına dair tartışma, çağdaş siyasal İslam düşüncesinin en önemli özelliklerinden birini teşkil etmektedir. Gerek Batı’da gerekse İslam dünyasında sürekli gündemde olan tartışmanın oldukça uzun bir geçmişi bulunmaktadır. İslam dünyasında İslamcı olarak bilinen veya algılanan hareketlerin yükselişi ve kimi yerlerde demokratik süreçlerle iktidara gelmeleri ve iktidar pratikleri konunun önemini artıran temel unsurlardan biridir. İslam’ın demokrasi ile uyumlu olup olmadığı tartışmasının hiç bitmeyecek bir tartışma olarak devam edeceğini ifade etmek, bir kehanet olarak görülmemelidir. Çünkü konunun, biri İslam ile demokrasi arasında uyum olmadığını diğeri ise olduğunu ileri süren, birbirine taban tabana zıt anlayışlara sahip iki tarafı bulunmakta ve bunlardan herhangi birinin iddialarının tamamen kanıtlanması mümkün görünmemektedir. Bunlardan ilkinde göre, İslam ve demokrasi, aralarında uyum olması bir tarafa birbirine alternatif anlayışları öngörmektedir. Dolayısıyla İslamî değerler ile demokratik idealler arasında bir uzlaşma değil bir çatışma bulunmaktadır. Bu anlayışın temsilcilerini, gerekçeleri farklı olsa da, hem Müslümanlar arasında hem de Batı dünyasında bulmak mümkündür. Bunun tam karşısında ise, yine hem İslam dünyasında hem de Batı’da taraftarları olan İslam ile demokrasi arasında uyum olduğunu ileri süren anlayış yer almaktadır. Çağdaş İslam düşüncesinin önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen ve aynı zamanda siyasal bir kimliğe de sahip olan Tunuslu düşünür Raşid Gannuşi, ikinci anlayışın temsilcisi ve demokrasi ile İslam arasında bir uyum olduğu konusunda ısrarcı bir figür olarak ön plana çıkmaktadır. Çalışmanın hareket noktası, dolayısıyla, Gannuşi’nin İslam ile demokrasi arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğü ve yorumladığıdır.

Konunun önemi, hem bizzat İslam ve demokrasi tartışmasının güncelliğinden hem de Raşid Gannuşi'nin kimliğinden kaynaklanmaktadır. Gannuşi, sadece önde gelen, dünyada takip edilen İslamcı bir düşünür değil aynı zamanda demokrasiyi savunan modern bir İslamcı siyasal düşünce ekolünün kurucusu ve halihazırda lideridir. Bu ekol, siyasal İslamcı niteliğini sahipleterek, zaman içerisinde İslamî faaliyetler yürütmenin yanı sıra siyaset alanında da kendini var eden bir harekete dönüşmüştür. Hareket, 2011 yılında Tunus'ta meydana gelen Yasemin Devrimi'nden sonra ise artık sadece siyasal alanda faaliyet göstereceğini ve siyasal İslamcılıktan, Müslüman demokratiğe evrildiklerini, bizzat Gannuşi'nin ağzından dünyaya ilan etmiştir<sup>1</sup>. Gannuşi'nin İslam ve demokrasi arasında uyum gören anlayışı, Batı demokrasi nosyonuyla çelişki içerisinde olmayan bir İslamî devlet kavramını önermektedir. Ona göre modern bir İslamî demokrasi, eşitlik, özgürlük ve sorumluluk, hoşgörü, adalet, meşruiyet, şura ve şeriat gibi ilkeler üzerinden inşa edilebilir. Konuyla ilgili yoğun bir mesai harcamış olan Gannuşi kitaplar ve makaleler yazmış, tartışmalar yürütmüş ve çok sayıda mülakat vermiştir. Bu çabası konuyu çalışan araştırmacıların ilgisini çekmiş, Gannuşi'yi İslam ve demokrasi konulu çalışmalarda ve tartışmalarda en çok referans alan figürlerden birisi haline getirmiştir.

Bu makalede İslam ve demokrasi ilişkisi, Raşid Gannuşi'nin perspektifinden ele alınmaya çalışılmıştır. İslam ve demokrasinin uyumlu olup olmadığına ilişkin tartışmayla ilgili zengin bir literatür olmasına rağmen, yer yer değiniler dışında, Türkçe'de Raşid Gannuşi özelinde konuyu ele alan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır<sup>2</sup>. Bundan dolayı çalışmada, Gannuşi'nin çev-

<sup>1</sup> Rached Ghannouchi, "From Political Islam to Muslim Democracy: The Ennahda Party and the Future of Tunisia", *Foreign Affairs* 95/5 (2016), 58-67.

<sup>2</sup> Gannuşi'nin fikirleri ve düşünceleri birçok araştırmacı ve bilim adamı tarafından kapsamlı bir şekilde tartışılmaktadır. Çalışmalarında özellikle siyasi ve sosyal alanlarda ileri sürülen düşünceler entelektüel çevrelerin dikkatini çekmektedir. Bununla birlikte, Türkçe yazında Gannuşi, entelektüel mahfillerin dikkatini, en azından Avrupa'daki muadilleri kadar, çekmemiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla 2020 yılında biri yüksek lisans diğeri de doktora düzeyinde olmak üzere sadece iki lisansüstü çalışmaya konu olmuştur. Faruk TEKİN tarafından yapılan *Liberal Söylemin İslamcı Yazarlar Üzerindeki Etkisi: Raşid el Gannuşi Örneği* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020) başlıklı Yüksek Lisans çalışması bir ideoloji olarak liberalizmin Gannuşi'nin düşünceleri üzerindeki



rilen eserleri dışında, ağırlıklı olarak İngilizce literatür takip edilmiştir. Metinde Gannuşi'nin düşünceleri çoğu yerde ikincil kaynaklara, özellikle de Azzam Tamimi'ye<sup>3</sup> atıf yapılarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun sebebi Gannuşi'nin söz konusu görüşlere kendisine ait çalışmalarda yer vermemesi ve referans gösterilen kişilerle yapmış olduğu röportaj ya da mülakatlarda bu görüşleri dile getirmesidir. Bu mülakatlar ve röportajlar bağımsız olarak yayınlanmadıkları için Gannuşi'nin bazı konulardaki düşüncelerine, zorunlu olarak ikincil kaynaklar aracılığıyla ulaşılmıştır. Vurgulanması gereken bir başka unsur, çalışmada kullanılan Gannuşi'nin eserleriyle ilgilidir. Bu eserlerden bir kısmının Türkçe bir kısmının da İngilizce olması ve *Gannuşi* kelimesinin bu dillerde farklı yazılması, ayrıca İngilizce yazılan çalışmalarda da söz konusu kelimenin farklı yazılması, kaynak gösterirken ve kaynakça oluşturulurken bir standartın yakalanamamasına sebep olmuştur.

Raşid Gannuşi'nin İslam ve demokrasiye dair görüşlerini analiz etmeyi amaçlayan bu çalışmanın ilk bölümünde, Gannuşi'nin demokrasi kavramı ve onun tarihsel gelişimi ele alınmaktadır. Burada Gannuşi'nin, demokrasi kavramının tarihsel seyrine nasıl baktığı ve bir kavram olarak ondan ne anladığı ele alınmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde, uzun bir zamandır gündemde olan İslam ve demokrasi arasında bir uyumun olup olmadığı konusu, bu ikisi arasında uyumun olmadığını ileri sürenlerin gerekçeleri de göz önünde bulundurularak, tartışılmış ve Gannuşi'nin bu tartışmadaki pozisyonu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde, Gannuşi'nin perspektifinde demokrasiye içkin bulunan İslamî temeller ele alınmıştır. Dördüncü bölümde ise Gannuşi açısından İslamî bir demokrasinin mümkün olduğu tezi üzerinde durulmaya çalışılmış ve nihayet sonuç bölümünde Gannuşi'nin konuyla ilgili düşüncelerinin eleştirel bir değerlendirmesi yapılmaya çalışılmıştır.

---

etkiye odaklanmaktadır. Hafijur RAHMAN'ın *Modern İslami Siyasal Düşünce ve Devlet Kavramı: Yusuf el-Karadavi ve Raşid el-Gannuşi'nin İslam Devletine Yönelik Yaklaşımları* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020) doktora düzeyindeki çalışması ise Yusuf el-Kardavi ile Gannuşi'nin İslam devletine yönelik yaklaşımlarını irdelemektedir.

<sup>3</sup> Azzam S. Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism* (New York: Oxford University Press, 2001).

## 1. Gannuşi'ye Göre Demokrasi Kavramı ve Tarihsel Gelişimi

Gannuşi, demokrasiyi bir felsefe ya da ideoloji olarak değil, aksine iktidarın gücünü kontrol etmeyi amaçlayan bir dizi prosedür ve araç olarak değerlendirmektedir<sup>4</sup>. Onun açısından demokrasi halkın egemenliğini garanti eden, yolsuzluk hastalığının nihaî tedavisi ve hegemonik iktidar tekeline engelleyen bir sistemdir. Gannuşi, İbn Haldun'un torunu olarak andığı ve bir İslam düşünürü olarak nitelendirdiği Malik b. Nebi'nin (öl. 1393/1973) demokrasi tanımını önemsemektedir. Malik b. Nebi'ye göre demokrasi, sadece yetkiyi halka devreden politik bir süreçten ibaret değil, aynı zamanda psikolojik, ahlaki, siyasal ve sosyal açıdan halkın eğitilmesi projesidir<sup>5</sup>.

Gannuşi'nin demokrasi anlayışı, Cox ve Marks'a göre yaygın Batılı demokrasi algısına oldukça yakın durmaktadır. Yani demokrasi, vatandaşların politik süreçlere eşit ölçüde katılım sağladığı siyasal bir sistemdir<sup>6</sup>. Demokrasi, bu çerçevede, despotik ve mutlakiyetçi yönetime karşı bireysel özgürlüğü ve toplumsal katılımı teşvik eden, siyasî çoğulculuk ve güçler ayrımını ön gören bir sistemdir. Böylece sistemin merkezinde halk yer almaktadır. Macpherson'un ifade ettiği gibi, "demokrasi, yöneticilerin kamusal alandaki eylemlerinden dolayı vatandaşlar tarafından sorumlu tutulduğu, seçilmiş temsilcilerinin rekabet ve iş birliği yoluyla dolaylı olarak hareket ettiği bir yönetim sistemi olarak anlaşılır"<sup>7</sup>.

Gannuşi, demokratik sistemin biçim ve öz olmak üzere iki boyutunun olduğunu belirtmektedir. Ona göre demokratik sistemin biçim boyutu, bir dizi "anayasal teknik" aracılığıyla uygulanan egemenliğin halka ait olduğunun kabul edilmesiyle ilgilidir. Burada yöntem konusunda farklılıklar ortaya çıksa da eşitlik ve seçim prensipleri, güçler ayrılığı, siyasal çoğulculuk, ifade

<sup>4</sup> Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, v.

<sup>5</sup> Raşid Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, çev. Osman Tunç (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 96.

<sup>6</sup> Carolina Cox - John Marks, *The "West", Islam and Islamism: Is Ideological Islam Compatible with Liberal Democracy?* (London: Civitas, 2003), 3.

<sup>7</sup> akt. John Keane, "Introduction: Democracy and Decline of the Left", çev. Peter Kennealy, *Democracy and Dictatorship: The Nature and Limits of State Power*, kitap editörü Norberto Bobbio, çeviren Peter Kennealy (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), ix-x.

özgürlüğü, toplantı yapma özgürlüğü, çoğunluğun yönetme hakkı ve azınlığın sisteme muhalefet etme hakkı gibi konularda bir uzlaşma söz konusudur. Demokratik sistemin özü ise kadın ve erkeğin onurunu, dolayısıyla insanın onurunu koruyan birtakım hakları ve kamusal meselelerde insanların yönetime katılma hakkını tanımayı esas almaktadır. Aynı zamanda halka, yöneticilere baskı yapma ve onları etkileme kabiliyeti kazandırma olanağının yanı sıra onların baskı veya despotizmden muzdarip olmamalarını sağlamaktır. Demokrasi, baskı ve despotizme karşı halkın güven içinde olma hakkına sahip olmasıdır. Gannuşi otoriter siyasi liderler ve din adamlarının otokrasisinden-se, demokrasinin temel bir niteliği olarak gördüğü hukukun üstünlüğünü tercih edeceğini belirtir. Çünkü ona göre, siyasi ve sosyal alanlara katılım ile yönetilenlerin yöneticilerini seçme özgürlüğünü, otokratik liderler ya da din adamları değil, demokrasi temin etmektedir<sup>8</sup>.

Gannuşi'nin ideal yönetim sistemi insan onurunu tanıyan, örgütlenme ve eğitime dair bir mekanizmalar paketini öngören bir sistemdir. Amaç insanın onurunu korumak, despotizmin önüne geçecek mekanizmayı oluşturmak, insanın ilerlemesini sağlamak ve kendi kaderini belirleme sürecinde sorumluluk almak için uygun iklimi oluşturmaktır. Bu sistem *yöneten* ile *yönetilen* arasındaki politik, ekonomik ve kültürel boşlukları olabildiğince azaltmayı hedeflemektedir. Bu, hukuki düzeyde yöneticinin gerçekten halkına hizmet ettiği, toplumun sıradan bir üyesinden daha fazlası olmadığı bir sistemdir. Ona göre ideal demokrasi de budur ve bu, yönetilenlerin amaçlarını ve arzularını gerçekleştirebilmek için yönetici hale gelebildikleri temsilden ziyade, tam bir siyasi ve sosyal katılım içeren bir sistemdir<sup>9</sup>. Bir sistemin demokratikliğinin ölçüsü onun kamusal işlerde halkın katılımına ne kadar açık olabildiğiyle ölçülür.

Demokrasiyi uzun bir tarihsel sürecin ürünü olarak gören Gannuşi, onu ortaya çıkaranların kanun yapıcılar, hukukçular ya da siyaset düşünürleri olmadığını belirtmektedir. Ona göre, günümüzde demokratik rejimlerin mütemmim cüz'ü olan yasaların önemli bir kısmı, Orta Çağ Avrupası siyasi rejimlerinden ve insanların tarih boyunca kurdukları medeniyet ve ortak kül-

<sup>8</sup> Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 97.

<sup>9</sup> Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, 84.

türden miras alınmıştır. Dolayısıyla bu çerçeveden bakınca, Gannuşi açısından demokrasi sadece Batı medeniyetinin bir unsuru olmaktan ziyade, bütün insanlığın ortak bir eseri olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü demokrasiyi ortaya çıkararak süreçler arasında bilimsel gelişmeler sonucu üretimin artması ve ulaşım araçlarının gelişmesinin yanı sıra, Orta Çağ Avrupası'nın İslam dünyasına yapmış olduğu Haçlı Seferleri sırasında Avrupalı Hristiyanların Müslümanlarla kurduğu ilişkileri de zikretmektedir. Ona göre, bu ilişkilerin toplumsal değerler ve yapısal bünye üzerinde yaratmış olduğu etki, demokrasi düşüncesini ortaya çıkararak faktörlerden biri olmuştur. Dahası, bu ilişkiler Avrupa'daki toplumların derebeylik, kilise ve aristokratik krallıkların baskısından kurtulmasına yardım etmiştir<sup>10</sup>.

Bununla birlikte, Rönesans düşüncesi demokrasiye giden yolun açılmasında oldukça önemli bir rol oynamıştır. Çünkü eski çağın tahakkümcü kurumlarının, değer yargılarının ve onu temsil eden unsurların zayıflatılmasında Rönesans düşüncesi öncülük etmiştir. Bu düşünce bütün bir medeniyeti esir eden mutlakiyetçi krallıkların ayrıcalıklarına son vererek insanları despotizminden kurtaracak ve onlara onurlarını iade edecek yeni ilkeler ortaya koymuştur. Bu ilkelerin başında belirli kesimlere tahsis edilmiş ayrıcalıkları ortadan kaldıran eşitlik ilkesi gelmektedir. Kilise ve derebeyliklerin, halk üzerindeki yıkıcı egemenliğine son vererek insana verilen değeri ortaya koymak, egemenliğin kaynağının halk olduğunu dolayısıyla krallıkların ve ona angaje olan kurumların mutlakiyetine artık izin vermemek, çoğulculuğu öne çıkarmak, zorbalığı ve merkezîyetçiliğin önüne geçmek için güçler ayrılığı ilkesini getirmek bu doğrultuda vurgulanan unsurlardır. Bunları liberal demokrasinin yolunu açan adımlar olarak gören Gannuşi'ye göre, bu demokrasinin insanlığa sunduğu en temel ilkeler halkın egemenliği, seçimler, güçler ayrılığı ve kamusal özgürlüklerdir. Bu özgürlükleri ise ifade özgürlüğü, basın özgürlüğü, sendikal özgürlükler ve çok partili sistem olarak sıralamaktadır. Bunlar, yönetilenlerin yönetenlerin baskılarından kurtulabilmeleri, onlara karşı durabilmeleri için gerekli olan ilkelerdir<sup>11</sup>. Dolayısıyla, Gannuşi açısından demokrasi insanın kendisiyle, toplumuyla ilgili sorumluluk alma imkânı sağlayan,

<sup>10</sup> Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 95.

<sup>11</sup> Raşid Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, çev. Osman Tunç (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 96.

eşitlik ilkesi gereğince psiko-sosyal açıdan gereksinimleri karşılama imkânını herkese açan, insanın çabasıyla ve emeğiyle gelmek istediği yere gelmesini sağlayan, onun gasp edilmiş haklarını, onurunu ve değerini geri veren son derece insanî bir sistem olarak ortaya çıkmaktadır.

Gannuşi'nin İslam ve demokrasi arasında bir çelişki ya da çatışma değil tersine bir uzlaşma olduğu konusundaki ısrarının sebebi de onun demokrasiye atfettiği bu niteliklerdir. Demokrasi, en temelde, vatandaşlığın eşitliği anlamına gelmekte ve vatandaşlarının çoğunluğunu dışlayan bir yapı, Gannuşi'ye göre, anti-demokratik ve kabul edilemezdir. Bu unsurların İslam'a yabancı olmadığını ileri süren Gannuşi, kendisini demokrasi ve onun temel ilkelerinden biri olan "kadın ve erkek eşitliğinin mutlak savunucusu"<sup>12</sup> olarak nitelendirmektedir.

## 2. İslam ve Demokrasi: Çatışma mı, Uyum mu?

İslamcı gelenekte demokrasiyi savunan ve İslam ile demokrasinin bağdaştığını söyleyenlerin yanı sıra, demokrasi karşıtı olan ve İslam ile demokrasinin farklı değerlere sahip olduğu ve bu değerler arasında bir uzlaşmanın mümkün olmadığını ileri süren kişiler de bulunmaktadır<sup>13</sup>. Yukarıda ifade edilenlerden anlaşılacağı üzere, Gannuşi ilk grubun içinde yani İslam ve demokrasi arasında bir çatışmanın değil, bir uyumun olduğunu savunanlar arasında yer almaktadır. İslam ve demokrasi arasında bir bağdaşmazlık görmeden diğer Müslüman düşünürler gibi, Gannuşi de demokrasi ve siyasal otorite ile halk arasındaki ilişkileri yöneten içtihat, icma, biat, maslahat ve şura gibi geleneksel İslamî ilkeler arasında bir uyumsuzluk görmemektedir<sup>14</sup>. Bu ilkelere ek olarak, İslam geleneği çağdaş demokrasi kavramı ve ilkeleriyle tam bir uyum içinde olan özgürlük, adalet, eşitlik, insan hakları, barış, hoşgörü vb.

<sup>12</sup> Alfred Stepan, "Tunisia's Transition and the Twin Tolerations", *Journal of Democracy* 23/2 (2012), 95.

<sup>13</sup> Ahmet Koyuncu, "Dört Farklı Perspektiften İslam Demokrasi Tartışmaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/3 (07 Mayıs 2015), 705-727; Mohammad Dawood Sofi, *Rashid Al-Ghannushi* (Gateway East: Palgrave Macmillan, 2018), 77-78.

<sup>14</sup> Tamimi, *Rashid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, 95; Nazek Jawad, "Democracy in Modern Islamic Thought", *British Journal of Middle Eastern Studies* 40/3 (01 Temmuz 2013), 326.

değerlere de sahiptir<sup>15</sup>. Bu çerçeveden bakıldığında, İslam ve demokrasi arasında bir çatışmanın veya uyumsuzluğun olması için herhangi bir gerekçe bulunmamaktadır.

Gannuşi, demokrasinin İslam ile uyumlu olmayan bir ideoloji olduğunu ileri süren Seyyid Kutub<sup>16</sup> vb. düşünürlerin etkisindeki çevrenin aksine, demokrasiyi İslam karşıtı bir ideoloji olarak görmemekte, tersine egemenliği halka veren, içerdiği ilkeler sayesinde iktidarın gücünü kontrol altında tutmayı amaçlayan bir dizi prosedürlerden oluşan bir mekanizma olarak görmektedir. Başka bir ifadeyle, Gannuşi demokrasinin halkın egemenliğini kabul etme, hegemonik iktidar tekeli ve yolsuzluğa karşı bir emniyet sübabı işlevini gören bir mekanizma olduğuna inanmaktadır<sup>17</sup>. Ancak İslam dünyasında gerek kendilerini İslamî dairenin içinde konumlandıranlar ve Batılılaşmış çevreler gerekse Batı'da birtakım insanlar, farklı gerekçelerle İslam ve demokrasinin bağdaşmaz olduğunu ileri sürmektedirler. Batı'da ve İslam dünyasındaki *Batılılaşmış* araştırmacıların ya da düşünürlerin konuyla ilgili görüşlerine çalışmanın sınırlarını aştığı için değinilmeyecektir. Ancak Gannuşi'nin konuyla ilgili görüşlerini daha iyi anlamak açısından, kendisini İslamî dairenin içinde konumlandıran ve itirazlarını İslamî argümanlara dayandıran, yani Gannuşi'nin tam tersi noktasından hareket eden İslamcı çevrelerin temel argümanlarına değinmek faydalı olacaktır.

İslam ile demokrasi arasında uyumdan ziyade, uyumsuzluk ve çatışma olduğunu ileri süren Müslüman çevrelerin beslediği kaynaklar ağırlıklı olarak Müslüman Kardeşler hareketi ve onun önde gelen düşünürü Seyyid Kutub (öl. 1386/1966), Cemaat-i İslam ve Mevdûdî (öl. 1399/1979), Hizbu't Tahrir, selefi gruplar vs. dir<sup>18</sup>. Bunların demokrasi ile İslam arasında telafi edilemez bir bağdaşmazlık olduğuna yönelik tezleri *egemenlik* kavramı üzerinden sürdürülmektedir. Buna göre egemenliğin kaynağını halk olarak gören de-

<sup>15</sup> Ahmad Parray Tauseef, "'Islamic Democracy' or Democracy in Islam: Some Key Operational Democratic Concepts and Notions", *World Journal of Islamic History and Civilization* 2/2 (2012), 67.

<sup>16</sup> Bican Şahin, "Is Islam an Obstacle to Democratization in the Muslim World? The Debate of the Compatibility of Islam and Democracy Revisited", *Bilig* 37 (01 Aralık 2006), 189-206.

<sup>17</sup> Sofi, *Rashid Al-Ghannushi*, 82.

<sup>18</sup> Koyuncu, "Dört Farklı Perspektiften İslam Demokrasi Tartışmaları".

mokrazi ile onu Tanrı'nın bir özelliği olarak gören İslam arasında açık bir çatışma bulunmaktadır<sup>19</sup>. Örneğin Mevdûdî'ye göre, İslam'da Batılı anlamda bir demokrasiye yer yoktur. Çünkü İslam halkın egemenliğine dayanan bir anlayışı kabul etmemektedir. Bu anlamda İslam kendi politikasını Allah'ın egemenliği ve insanın, yeryüzünde onu temsil eden, halifeliği üzerinden inşa etmektedir. İrfan Ahmad'ın<sup>20</sup> kendisinden yaptığı alıntıya göre Mevdudî, demokrasiye ilişkin anlayışını şu şekilde ifade etmektedir:

“Günümüzde geliştirilen tüm demokratik sistemlerin... bir ülkenin sakinlerinin siyaset, ekonomi, ahlak ve toplumla ilgili yasaları formüle etme hakkına sahip oldukları... varsayımına dayandığı ilkesini açıkça anlamalısınız. Bu ideoloji kesinlikle İslamî ideolojinin tam tersidir. İslam tevhid (monoteizm) inancının ayrılmaz bir parçası olan Allah, insanların ve tüm dünyanın Efendisi ve Yöneticisidir. Bu nedenle, bu çağın demokratik ilkelerine dayanan bu tür meclislere ve parlamentolara üyeliğin haram olduğunu ve onlara oy vermenin de haram olduğunu söylüyoruz. Çünkü oy kullanmak, mevcut anayasaya göre görevi, tevhid inancına mutlak bir muhalefet içinde duran yasalar yapmak olan bir kişiyi seçmemiz anlamına gelir.”

Bu alıntıdan anlaşıldığı üzere Mevdudî, demokrasiyi insanlara siyaset, ekonomi, ahlak ve toplumla ilgili konularda yasa yapma hakkını tanıyan bir ideoloji olarak gördüğü için onu İslamî ideoloji ile bir karşıtlık içinde değerlendirmektedir. Burada dikkat çeken husus Mevdûdî'nin hem demokrasiyi hem de İslam'ı bir ideoloji olarak, üstelik birbirine zıt ideolojiler olarak, nitelendirmesidir. Ancak demokrasi ile İslam arasında bir karşıtlık görmeyen, Gannuşî'nin de içinde bulunduğu kesim demokrasiyi bir ideoloji olarak değil, çeşitli prosedürler içeren bir mekanizma olarak değerlendirmektedir<sup>21</sup>. Mevdûdî'ye benzer bir yaklaşım Seyyid Kutub'ta da görülmektedir: “Yeryüzünde Allah'ın krallığını kurmak ve insan krallığını ortadan kaldırmak, gücü gaspçıların elinden almak ve onu sadece Allah'a hasretmek... yalnızca Şeri-

<sup>19</sup> Şahin, “Is Islam an Obstacle to Democratization in the Muslim World? The Debate of the Compatibility of Islam and Democracy Revisited”, 191.

<sup>20</sup> “Democracy and Islam”, *Philosophy & Social Criticism* 37/4 (Mayıs 2011), 463.

<sup>21</sup> Tauseef, “‘Islamic Democracy’ or Democracy in Islam: Some Key Operational Democratic Concepts and Notions”.

atın üstünlüğünü kurmak suretiyle insan yapımı tüm yasaların yürürlükten kaldırılması anlamına gelir"<sup>22</sup>.

Gerek Mevdûdî ve Seyyid Kutub'un gerekse İslam ve demokrasi arasında uyumsuzluk olduğunu iddia eden diğer çevreler, İslam'da hâkimiyetin Allah'a ait olduğunu ve bireylerin bu doğrultuda kurulan siyasal sistemin kurallarına rıza gösterdikleri için değil, Allah öyle emrettiği için uymak durumunda olduğunu ileri sürerler<sup>23</sup>. Dolayısıyla hükümdarın otoritesi halkın rızasından değil, Allah'ın emirlerini uygulamakla yükümlü olduğu iddiasından kaynaklanmaktadır. Başka bir anlatımla, modern demokrasi uygulamalarının aksine, hâkimiyet bila kayd ü şart Allah'a ait bir haktır ve bu hak, demokrasinin onu halka vermesi örneğinde olduğu gibi, devredilemez. Bu perspektiften meseleye yaklaşan demokrasi karşıtları, hâkimiyet *kayıtsız şartsız* Allah yerine halka tevdi edildiğinde, bunu Allah'a ait bir hakkın gasp edilmesi olarak görmektedirler. Bu bakış bizi, demokrasi ile İslam arasında olduğu ileri sürülen uyumsuzluğun, bu ikisi tamamen farklı ve birbirine zıt ilkelere dayandıkları için, metodolojik değil, ontolojik olduğu değerlendirmesine götürmektedir. Bunlar, Tamimi'nin<sup>24</sup> de belirttiği üzere, demokrasiyi Müslümanlara sunacak iyi hiçbir şeyi olmayan, emperyal Batı'nın bir ürünü ve İslam dünyasına yabancı bir norm olarak görmekte ve sunmaktadırlar.

Gannuşi bu anlayışa oldukça eleştirel bir yerden yaklaşmaktadır. Ona göre, burada hem demokrasi hem de hâkimiyet konusunda ciddi metodolojik ve kavramsal problemler bulunmaktadır. Çünkü bu tür yorumlarda bulunan insanlar hem sosyal ve beşerî bilimlerde yeteri kadar bilgi sahibi değiller hem de İslam'a ilişkin sığ bir literatürle aşılannmış durumdadırlar.<sup>25</sup> Bu sebeple, olguları aşırı bir basitlikle ele almaları onların içinde olduğu durumun doğal bir uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır. Bunlara göre "İslamî yönetim Allah'ın yönetimidir, demokrasi ise halkın yönetimidir." Dolayısıyla, bu iki anlayış arasında uzlaşmaz bir çelişki bulunmakta ve demokrasi, *hüküm Allah'ındır*

<sup>22</sup> Charles Tripp, "Sayyid Qutb: The Political Vision", *Pioneers of Islamic Revival*, ed. Ali Rahnama (London: Zed Books, 1994), 171.

<sup>23</sup> Tripp, "Sayyid Qutb: The Political Vision", 168.

<sup>24</sup> Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, 69.

<sup>25</sup> Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, 185.



ilkesiyle açık bir aykırılık içinde bulunduğu için “küfür ve şirk”<sup>26</sup>. Gannuşi siyasi ve toplumsal meselelerin karmaşık bir yapıya sahip olduğunu dolayısıyla bu denli basitleştirilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre “hüküm Allah’ındır” ilkesi, aslında, devrimsel bir boyut taşımaktadır. Ancak demokrasi karşıtları onu anlamada yetersiz kalmaktadırlar. Bu ilkenin devrimci niteliği kralların, despotların ve ayrıcalıklı sınıfların hâkimiyetine, onların güç ve servet tekeline, Allah adına konuşma yetkisine sahip olduklarını ileri süren ve bunu tekeline alan din adamlarının bu imtiyazına son vermesinden kaynaklanır. Bu çerçevede, Gannuşi’ye göre, “hüküm Allah’ındır” ilkesi, hükümdarın yetkilerine kısıtlama getirme ve onun yaşamadan ziyade, yürütme alanında faaliyet göstermesi anlamında devrimcidir. Onun anlamı, “Allah’ın bir bedene girip doğrudan ya da din adamları aracılığıyla” hükmetmesi değil, “kanunun ve ümmetin [halkın] hükmetmesidir”<sup>27</sup>. Gannuşi açısından, bu kaideden yola çıkarak İslam ile demokrasi arasında bir çelişki olduğunu ileri sürmek mümkün olmadığı gibi, tam tersine, ikisi arasında bir uyum olduğu sonucuna varılabilir. Bu nedenle, Gannuşi, demokrasiyi şirk ve küfür olarak değerlendiren İslamcı çevrelere karşı oldukça sert eleştiriler getirmektedir:

“İslamcılar arasında demokrasiyi eleştiren ve onu küfür olarak değerlendirenlerin hiçbir düşünceleri yoktur. Onlar, anayasal ve hukuksal bir kültüre sahip olmayan insanlardır. Felsefi ve siyasi bir kültürleri olsa, onu kullanarak bir karar mekanizması olarak Demokrasi ile Batı demokrasilerinin içeriğini birbirinden ayırabilirler. (...). Demokrasi, çoğunluğun otoritesini tanımaması, karar almada baskıcı bir azınlığa değil çoğunluğun görüşüne itibar etmesi bakımından sağlıklı bir araçtır. Bu araç sayesinde iktidarın kansız ve devrimsiz olarak el değiştirmesi mümkün olmaktadır”<sup>28</sup>.

Bu açıdan, Gannuşi, İslam ve demokrasinin pek çok ortak özelliğe sahip olduğu konusunda ısrarcı bir tavrın içindedir. Ona göre, bunlar, bir arada

<sup>26</sup> Raşid Gannuşi, *Sivil Toplum ve Laiklik*, çev. Gülşen Topçu (İstanbul: Mana Yayınları, 2010), 178.

<sup>27</sup> Gannuşi, *Sivil Toplum ve Laiklik*, 178.

<sup>28</sup> Raşid Gannuşi, *Raşid Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine Söyleşiler*, çev. İbrahim Akbaba - Ramazan Yıldırım (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1994), 91.

yaşama idealini gerçekleştirecek sağlam bir zemin oluşturmaktadır<sup>29</sup>. Bu özellikler arasında egemenliğin halka ait olduğu tezinin yanı sıra, sivil özgürlükler, siyasal ve kültürel çoğulculuk, tolerans, eşitlik vb. daha pek çok unsur sayılabilmektedir<sup>30</sup>. Gannuşi, Tunus'ta Nahda hareketi olarak yaşadıkları tecrübenin İslam ile demokrasi arasında tam bir uyumun olduğunu gösterdiğini ileri sürmektedir. Ona göre, İslam'da örgütlü bir dinî hiyerarşinin olmaması sebebiyle bir teokrasi de bulunmamaktadır. Bu açıdan, İslam'da devlet sivildir ve insanlar kendi yönetimlerini ve yöneticilerini seçmekte özgürdürler. Yönetim, hepimizi gözeten Tanrı'nın adına değil, halkın olmalıdır ve halk için çalışmalıdır<sup>31</sup>.

Gannuşi'nin İslam ile demokrasi arasındaki uyumluluk teorisi, İslam'da yönetimin siyasal eylemi, halkın hesap sormasına açık sivil bir otoriteyi temsil ettiği varsayımına dayanmaktadır. Bu, İslam'da teokrasiye yer olmayacağı anlamına gelen bir başka unsurdur. Çünkü politikacılar yanlış davranışlarda bulduklarında bireyler ya da gruplar onlara karşı çıkabilme ve onları eleştirebilme imkânına sahip olmalıdırlar. Yöneticiler yanlış davranışlarda bulduklarında, onlara karşı durmak ve onları düzeltmeye çalışmak, İslam'daki "iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak" prensibinin gereğidir. Gannuşi'ye göre, Müslümanlar siyasal otorite ile halk arasındaki ilişkileri yönetmek için şura prensibine başvurmakla emrolunmuşlardır. Bu nedendir ki, günümüz Müslümanlarının şurayı kurumsallaştırmak ve uygulamak için seçimler, parlamenter sistem, güçler ayrılığı vb. gibi uygun araçları demokraside aramaları tavsiye edilir<sup>32</sup>.

Devlet düzeyinde bu temel İslamî prensibin uygulanması asırlarca askıya alınmış veya en azından sınırlandırılmış olduğunu ileri süren Gannuşi, İslamcı hareket demokrasiye inanmasa bile, pragmatik açıdan onu desteklemesi gerektiğini, çünkü diğer alternatifin diktatörlük olduğunu belirtir. Bir diktatörlüğün hüküm sürdüğü bir ortamda İslamcı hareketlerin varlığını sürdür-

<sup>29</sup> Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, 80; Jawad, "Democracy in Modern Islamic Thought", 325.

<sup>30</sup> Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, 90.

<sup>31</sup> Rached Ghannouchi, "Islam and Democracy in Tunisia", *Journal of Democracy* 29/3 (2018), 6.

<sup>32</sup> Rachid Ghannouchi, "Islam and Freedom Can Be Friends", *The Observer* (1992).

bilmesi, demokrasidekine oranla çok daha az olası olduğu ise bir vakiydir. Ona göre, Arap toplumlarının çoğunda ana muhalefet grubu haline gelen ve dolayısıyla diktatörlük rejimlerinin zulüm ve baskısının ana hedefi haline gelen İslamî hareketlerin demokrasiyi savunmaktan başka çıkar yolu yoktur. Demokrasi bir taraftan kurtuluşun umudunu, dışlanmanın ve zulmün bitmesini temsil ederken, öte yandan yetkiyi devretmenin barışçıl bir yolunu temsil etmektedir. Müslüman toplumlarda İslamcı hareketler çoğunluğu oluştururken despotik yönetim ise azınlığı oluşturmaktadır. Dolayısıyla demokrasinin işlediği bir yapıda çoğunluğu oluşturan kesim iktidara geleceğine göre, İslamcı hareketlerin demokrasiye karşı çıkmalarının bir anlamı bulunmamaktadır. Fakat her şeyden önce “bizzat değeri için demokrasiye ihtiyaç vardır. O, Müslümanların kendi modern şura temelli yönetim sistemlerini yeniden kurmak için bugün büyük ölçüde yararlanabilecekleri bir dizi mekanizma sağlamaktadır”<sup>33</sup>.

Özetlemek gerekirse, Gannuşî İslam ile demokrasi arasında uyumsuzluk bahsinde ileri sürülenlerin bir geçerliliğinin olmadığını, bu konuda aşırı söylemlerde bulunan kesimlerin meseleyi etraflı bir şekilde anlamak ve değerlendirmek için gerekli niteliklere sahip olmadıklarını ileri sürmektedir. Ona göre, İslam ve demokrasinin birbiriyle çatışması bir yana, onlar arasında bir uyumun olduğu gerçeği apaçık ortadadır. Üstelik Müslümanların kendilerini gerek kamusal alanda gerekse siyasal, toplumsal ve kültürel alanlarda var edebilmeleri için demokrasiye ihtiyaçları vardır. O, gerçek demokrasilerde kaybedenlerin değil, sadece kazananların olduğunu düşünmektedir. Ayrıca, demokrasiyle İslam arasında olduğunu ileri sürdüğü uyumluluk tezini, kendi kişisel kanaatine değil bizzat İslamî prensiplere dayandırmaktadır. Gannuşî, bu anlayıştan hareketle demokrasiye İslam’ın içinde bir zemin bulunabileceği iddiasındadır.

### 3. Gannuşî’ye Göre Demokrasinin İslamî Temelleri

Demokrasi ile İslam arasında bir çatışma değil tersine, bir uyum olduğu düşüncesi, Gannuşî’nin yanı sıra, pek çok çağdaş İslamcı düşünür tarafından paylaşılan bir husustur. Bu düşüncüyü temellendirmek için demokratik anlayış ve ilkelerle uyum içinde olduğu ileri sürülen İslamî kavram ve pratiklere mü-

<sup>33</sup> Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, 90.

racaat edilmekte ve bunlar demokrasiye dair İslamî kökenler olarak değerlendirilmektedir. Söz gelimi, Hasan Turâbî (öl. 1486/2016) demokrasiyle İslam'ın bağdaştığını göstermek için biat kavramını örnek verir. Ona göre, Avrupalılar demokrasiyi İslam ile kurmuş oldukları bağlantılarından geliştirmişlerdir. Batılı demokrasinin İslamî kökenlerini arayanlar arasında yer alan bir diğer düşünür Tawfiq al-Shāwī'dir. O, demokrasiyi İslam'daki şuranın Avrupa versiyonu olarak değerlendirmektedir. Ayrıca, İslam ile demokrasi arasında bir uyumsuzluğun olmadığını ileri süren Müslüman düşünürler arasında, Gannuşi'nin demokrasi konusunda en fazla etkilendiği isimlerden biri olan Malik b. Nebi, Abdulkerim Suruş, Yusuf Karadavî ve daha birçok kişi sayılabilir<sup>34</sup>.

Gannuşi demokrasiyi, Batı dünyasının medeniyete sunduğu pozitif katkıları ya da başarıları arasında görmektedir. Bazı Müslüman entelektüellerin aksine o, demokrasi ve siyasal otorite ile halk arasındaki ilişkileri yöneten içtihat, icma, biat ve şura gibi geleneksel İslamî ilkeler arasında bir çatışma ya da çelişki görmemektedir. İslam ile Batı demokrasisinin gelişimi arasındaki tarihsel bağı ortaya koymak için Gannuşi demokratik anlayışların ve liberal demokratik değerlerin kökünün, İslam uygarlığının etkilemiş olduğu Orta Çağ Avrupası'nda aranması gerektiğini ileri sürer. Ona göre, demokrasi bugün İslamî idealleri hayata geçirme imkânını sunmaktadır. Örneğin İslam şuraya başvurulmasını emretmektedir, Gannuşi'ye göre bu emri yerine getirebilmek için gerekli olan imkânı sadece demokrasi sağlayabilmektedir<sup>35</sup>. Gannuşi'nin bu anlayışı İslamî kurum ve kavramlara ilişkin indirgeyici bir bakışa sahip olduğu gerekçesiyle demokrasi karşıtı İslamî çevreler tarafından eleştirilmiştir. Bu minvalde, örneğin, Abdul Rashid Moten şu eleştiriyi getirmektedir:

“İnsanların kendi kendilerini yönetmeye katılması anlamına gelen şura uygulaması parlamenter demokrasiye dönüştürüldü; ümmetin veya önde gelen ulemanın bir düzenleme üzerindeki mutabakatı anlamına gelen icma kamuoyu kavramıyla eş anlamlı hale geldi ve toplumun yararına olduğu dü-

<sup>34</sup> Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*; Tauseef, “‘Islamic Democracy’ or Democracy in Islam: Some Key Operational Democratic Concepts and Notions”; Jawad, “Democracy in Modern Islamic Thought”; Koyuncu, “Dört Farklı Perspektiften İslam Demokrasi Tartışmaları”.

<sup>35</sup> John L. Esposito - John Voll, *Makers of Contemporary Islam* (New York: Oxford University Press, 2001), 114.

şünülen bir duruma atıfta bulunan maslahat liberal fayda kavramına dönüştürüldü”<sup>36</sup>.

Ancak Gannuşi, kendisi ve onun gibi düşünenlere yönelik bu tarz eleştirilerin aksine, İslam ile demokrasi arasındaki benzerlikleri vurgulamanın bir sakıncasının bulunmadığı görüşündedir. O, demokrasiye bir ideoloji ya da din muamelesi yapmadığı için demokrasiyi, kimi İslamcı çevrelerin ileri sürdüğü gibi, İslam karşıtı ya da İslam’ın alternatifi olarak görmemektedir. Tersine, Gannuşi, İslam’ın derinliklerine kök salmış olan icma, şura, içtihat vb. kavramların demokrasinin İslamî kökenlerine işaret ettiği görüşündedir. Bir röportajında bu tarz dinî kavramların demokrasi gibi seküler bir kavramla eşdeğer tutulmasının ne kadar uygun ve doğru olduğuna ilişkin soruya şu cevabı vermektedir:

“Gerek İslam’da gerekse demokraside kabul edilen kolektif düşünce bu ikisini birbirine uyumlu kılar. Eğer danışmanlar / seçmenler Müslümansa o zaman onlar doğal olarak İslamî bir düşünce ile geleceklerdir. Ancak İslam’a karşı ve ant-i İslamî unsurları kabul ediyorsa, o zaman çözüm yolu onları eğitmek ve farkında kılmaktır”<sup>37</sup>.

Gannuşi, İslam’da demokrasinin kökenlerinin örneği olarak ileri sürdüğü içtihat, icma ve şura gibi kavram ve kurumların, demokraside yer alan çoğulculuk ile aynı işlevi yerine getirdiğini savunmaktadır. Bunlar, ona göre, İslam’ın uygulama alanında demokrasi ve çoğulculuğun gerektirdiği pratiklere zaten yabancı olmadığını göstermektedir<sup>38</sup>. Ayrıca ideal demokrasi gücün merkezde toplanmasını değil dağıtılmasını tavsiye etmektedir. Yani kararların bireysel değil ortaklaşa ve şartların dikte ettiği durumu göz önünde bulundurarak alınmasını ön görmektedir. Gannuşi’ye göre, Kur’an da “onların kararları aralarında şura -danışma- iledir” (42/38) ayetiyle bunu teşvik etmektedir. Karar alma süreçlerine katılım oranı ne kadar fazla ise kararın dayandığı zemin de, dolayısıyla kararın meşruiyeti de, o denli güçlü olur. Bu sebeple, İslam da tıpkı demokrasi gibi katılımın geniş olmasını hedeflemektedir. Gannuşi, İslam ile demokrasinin sadece hedeflerinin değil, bu manada, düşmanlarının da,

<sup>36</sup> akt. Sofi, *Rashid Al-Ghannushi*, 86.

<sup>37</sup> akt. Sofi, *Rashid Al-Ghannushi*, 87.

<sup>38</sup> Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, 80.

ortak olduğunu ileri sürmektedir. Diktatörlük ve istibdat hem demokrasinin hem de İslam'ın düşmanıdır. İslam ile demokrasi arasında farkların da olabileceğini ancak bunların tolere edilebilir durumda olduğunu düşünen Gannuşi'ye göre seçimler, referandumlar, parlamento, çoğunluk ve iktidarın barışçıl yollarla el değiştirme yöntemi gibi demokrasinin kullandığı araçlar, İslam'ın da açıkça ortaya koyduğu ve benimsediği yönetim araçlarıdır<sup>39</sup>.

Gannuşi'nin demokrasi ile İslam arasında bir uyumsuzluktan ziyade, uyumun söz konusu olduğuna yönelik ısrarı, onun elbette demokraside özellikle de Batı'nın liberal demokrasisinde hiçbir problem ve çelişki görmediği anlamına gelmemektedir. Batı demokrasisiyle ilgili ciddi eleştirilere de görüşlerinde yer veren Gannuşi, bununla birlikte demokrasiyi hem mevcut en iyi seçenek olarak görmektedir hem de İslamî prensiplerin gerçekleşmesi için fırsat sağlayan bir mekanizma olarak değerlendirmektedir. Buna ilaveten, İslam geleneğinde bulunan, halkın yönetime ve karar alma süreçlerine katılması anlamına gelen şura; herhangi bir düzenlemeyle ilgili uzlaşma aramayı teşvik eden icma; farklı görüş, anlayış ve yorumlara kapı açan içtihat ve daha pek çok kavram ve kurum, Gannuşi'nin penceresinden, demokrasinin İslamî temellere sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

#### 4. Gannuşi'nin İslamî Demokrasi Anlayışı

Gannuşi demokrasi sisteminin Batı tecrübesinin bir sonucu olduğu görüşünü kabul eder. Ona göre, demokrasiyi sadece bir yönetim sistemi olarak değil, aynı zamanda bir felsefe olarak gören Müslümanların demokratik kurum ve mekanizmalarla bir problemi yoktur. Onların problemi, daha ziyade, demokrasi kisvesi altında işleyen sekülerizm ve milliyetçilik değerleriyedir. Gannuşi, liberal Batı demokrasilerdeki asıl problemlerin onların kurumları ve mekanizmalarında değil, "finans ve medyanın oynadığı rolle bu mekanizmaları, nihayetinde insanları değil etkili finansal ve politik merkezleri temsil eden tercihleri üreten hilelere dönüştüren materyalist felsefede"<sup>40</sup> yattığını belirtmektedir. Demokrasi, materyalist felsefî içeriğinden soyutlanması durumunda, İslam ve Müslümanlar açısından bir problem olarak değil, bir

<sup>39</sup> Gannuşi, *Raşid Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine Söyleşiler*, 90.

<sup>40</sup> Azzam S. Tamimi, "Islam and Democracy from Tahtawi to Ghannouchi", *Theory, Culture & Society* 24/2 (01 Mart 2007), 54.

imkân olarak değerlendirilecektir. Bu, Gannuşi'ye göre, aynı zamanda İslamî bir demokrasinin de yolunu açan bir unsurdur. Gannuşi, materyalist felsefi içeriğinden boşaltılan bir demokrasinin köken olarak aslında İslamî olduğu ve Batılılar tarafından geliştirilerek, bugünkü haline kavuşturulduğunu ileri sürmektedir:

“[Demokrasiyi] materyalist felsefi içeriğinden soyutlayabilir ve iman değerleriyle donatırsak ve onda takvanın esas olmasını sağlayabilirsek, işte o zaman demokrasinin aslında bize ait olan bir sermaye olduğunu söyleyebiliriz. Aslında o, İslam’daki ifadesiyle şuradan başka bir şey değildir. (...) Batılılar şura düzenini bizden aldıktan sonra geliştirmiş ve siyasal bir düzen haline getirmişlerdir. (...). İslam’ın getirdiği şura sisteminde herkes katılımında bulunmakta ve çoğunluğun yani bütün ümmetin düşüncesi alınmaktaydı. (...). Çoğunluk, ümmet gibi nüfusun tamamına yakınının katılımının istenmesi, siyaset sahasına İslam’ın taşıdığı bir yeniliktir”<sup>41</sup>.

Demokrasiyi İslamileştirmek olarak da okunabilecek bir tez öne süren Gannuşi, bu çerçevede İslamî demokrasiyi diğer demokrasi sistemlerinden farklılaştırma arayışı içine de girmektedir. Diğer taraftan, o, Batılı demokrasi kurumlarını olumlu bulmakla birlikte, onların hala gelişme sürecinde olduklarını ve bu sürece İslam’ın özellikle ahlakî ilkeler biçiminde katkı yapabileceğini savunmaktadır. Bu açıdan İslamî demokrasi “ahlakî içeriğini şeriatın yüce prensiplerinden” elde ederek liberal demokrasilerden ayrılmaktadır. Liberal demokrasilerde aşkın bir ahlak bulunmamaktadır ve bu durum demokrasiyi “zenginlerin ve güçlülerin çıkarı için insanların zenginler ve güçlüler tarafından yönetilmesine” dönüştürmektedir. İslam’ın değer sisteminde bulunan aşkın ahlak ilkeleriyle demokratik prosedürleri mezcederek bir İslamî demokrasi modeline ulaşmak isteyen Gannuşi’nin retoriğinde, İslamî demokrasi modeli sadece Müslüman dünyada yaygın olarak bulunan otoriterlik problemlerini çözmekle kalmayacak, aynı zamanda liberal demokrasinin aksayan yönlerini de telafi edecektir<sup>42</sup>.

Gannuşi, İslamî bir demokrasinin ya da yönetim sisteminin çoğunluğun yönetimini, özgür seçimleri, özgür basını, azınlıkların korunmasını seküler ya

<sup>41</sup> Gannuşi, *Raşid Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine Söyleşiler*, 91.

<sup>42</sup> Tamimi, “Islam and Democracy from Tahtawi to Ghannouchi”, 54.

da dinî, bütün partilerin eşitliğini ve kadın haklarını içerdiğini savunmaktadır. Ona göre, çoğu İslamcı aktivist demokrasiyi yabancı müdahalesi ve inançsızlıkla ilişkilendirirse de demokrasi böyle bir şey değildir. Aksine o, oy sandıkları aracılığıyla hükümet otoritesi için düşünce ve toplanma özgürlüğü ile barışçıl rekabeti garanti eden bir dizi mekanizmadan oluşmaktadır. Gannuşi, demokrasi karşıtı olan İslamcı hareketlerin tutumunu sert bir dille eleştirmektedir: “İslamî hareketlerin demokrasiye karşı olumsuz tutumu onları geride tutmaktadır. İslamî faaliyette demokrasinin yerine geçebilecek modern bir tecrübemiz yok. Demokrasinin İslamîleştirilmesi şuranın uygulanmasına en yakın şeydir. Bu düşünceyi reddedenler tek-parti sisteminin yönetiminden farklı hiçbir şey üretmediler”<sup>43</sup>.

Gannuşi'ye göre, Müslüman milletleri ezen ve öğüten demokrasi değil, diktatörlük ve totalitarizmdir. Diktatörlük ve istibdat rejimlerinin baskıları altında zulme uğramalarına rağmen, kimi Müslümanların demokrasiyi hedef tahtasına oturtmalarına ve gerçek düşmanları olan diktatörlükle mücadele etmek yerine demokrasiyle didişmelerini görmenin kendisini hayretler içinde bıraktığını belirten Gannuşi, bu insanların sanki “ezilenler, baskıya uğrayanlar biziz. Ama fırsatını bulur ve iktidara gelirse, biz de onları ezeceğiz” demeye getirdiklerini ifade etmektedir<sup>44</sup>. Ancak aslolan hukukun üstünlüğüne, özgürlük, eşitlik ve insan hakları prensiplerinin gereklerine riayet etmektir. Bunları medeniyetin temel bileşenleri olarak gören ve onların yürürlükte oldukları rejimleri diktatörlüklere tercih edilebilir bulan Gannuşi, bu prensiplerin günümüz İslam dünyasından ziyade, Batılı ülkelerde bulunduğunu, dolaşısıyla şeriatın resmi hukuk olduğu, ancak özgürlüklerin kısıtlandığı bir ülkedense özgürlüklere hassasiyet gösteren laik bir devlette yaşamanın daha iyi bir seçenek olduğunu belirtmektedir. Benzer şekilde, bir Müslümanın Avrupa ya da Amerika gibi gayrimüslim bir ülkede yaşayabilip yaşayamayacağı tartışmasında o, din özgürlüğünün olduğu herhangi bir laik demokratik ülkenin daru'l harbtan ziyade daru'l İslam, yani İslam yurdu olarak değerlendirilebileceğini ileri sürmektedir<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Rashid Ghannushi, “Self-Criticism and Reconsideration”, <https://www.Milligazette.Com/> (2004).

<sup>44</sup> Gannuşi, *Raşid Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine Söyleşiler*, 92.

<sup>45</sup> Esposito - Voll, *Makers of Contemporary Islam*, 114.



Gannuşi, İslamî demokrasiyi her ne kadar eşitlik ve özgürlük esaslarına dayalı bir yapı olarak tasavvur etse de onun İslamî karakterinin, doğal olarak sınırlar koyabileceğini ve onun kurumlarını etkileyebileceğini öne sürer. Bu çerçevede, Gannuşi'ye göre modern devlette vatandaşlık Müslüman ve gayrimüslimlerin eşit olduğu ve ortak bir ulusa sahip olduğu bir temele dayanmalıdır. Gannuşi, bütün bunların İslam tarafından garanti edildiğine inanır. Ancak ırk, inanç, etnik kökene bakmaksızın bütün insanların eşit haklara ve özgürlüklere sahip olduğunu savunsa da, gayrimüslimleri "korunanlar" olarak kodlayan geleneksel İslamî anlayışı terk etmemekte, dolayısıyla iki vatandaşlık kategorisi öngörmektedir. Müslümanlar, Gannuşi'nin "genel vatandaşlık" olarak nitelendirdiği şartsız vatandaşlığa, gayrimüslimler ise özel vatandaşlık olarak nitelenen şartlı vatandaşlığa sahiptir. İkinciler, tam bir vatandaşlığa sahip olmalarına rağmen, vatandaşların çoğunluğu inançlarının kamusal yaşamı etkilemesini tercih edebilir. Bu nedenle de devlet gayrimüslimlere yönetimde önemli konumlara gelmelerini yasaklayabilir<sup>46</sup>.

Gannuşi'nin, çerçevesini çizdiği demokrasinin İslamî devlet anlayışıyla karşıtlık içinde olmadığı, tersine onun bir İslamî devletin varlığını gerektirdiği hatta yaşamasının ona bağlı olduğunu savunduğu görülmektedir. Ona göre, İslamî bir devlet kavramı vardır. İslam bir din, dolayısıyla bir davranış kodu ve yönetim sistemine dair bir dizi prensibe sahip olduğu ve doğasının da çok yönlü olması sebebiyle bir İslamî bir devlet gereklidir. Bu sebeple, Gannuşi açısından, İslamî bir devletin varlığı dini desteklemek için hayati bir öneme sahiptir. Çünkü bir İslam devletinin olmaması, İslam'ın yasalarını etkisiz ve amaçlarını da gerçekleştirilemez kılacağı için kesinlikle dine zarar vereceği gibi, İslamî bir demokrasinin ortaya çıkmasını da imkânsız kılar. Gannuşi, bu doğrultuda Medine İslam devletine gönderme yapar ve bu devletin hukukun üstünlüğüne öncelik vererek, onu yöneticinin iradesinden ayırdığını iler sürmektedir<sup>47</sup>. Ona göre, İslamî devlet meşruiyetini biri Kur'an ve sünnetin bir kombinasyonu olan şariat diğeri de İslamî hükümet sisteminin kendi felsefesi

<sup>46</sup> Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 396.

<sup>47</sup> Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, 94-105; Jawad, "Democracy in Modern Islamic Thought", 328.

ve hukukunu elde ettiği otorite olarak şura olmak üzere iki kaynaktan almaktadır<sup>48</sup>.

İslam'ın yönetici ve yönetilenleri hem tanımladığını hem de seçtiğini ifade eden Gannuşi, yöneticiler ile toplum arasında bir sözleşme olduğuna dair inancı desteklemek için geleneksel liderlik kavramlarını, danışma, uzlaşma gibi kavramları, günümüz demokrasi anlayışını andıran bir biçimde yeniden yorumlayarak toplumun kendisine karşı sorumlu olan yöneticilerini seçmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Gannuşi İslam devletlerinin seçilmiş meclisler ya da konseyler, halk oylaması ve Batılı özgürlük ve hukukun üstünlüğü değerleri gibi danışma formlarının yeniden tanımlanmasında ve kurumsallaşmasında Batılı liberal geleneklerden yararlanması gerektiğini düşünmektedir<sup>49</sup>. Çünkü bu gelenekler topyekün İslam'a aykırı değerlerdir ve "Müslümanlar olarak bizim dinimiz de bünyemize uygun mekanizmalardan yararlanmamızı engellemektedir"<sup>50</sup>.

Gannuşi bir din olarak İslam'ın insanlığın temel ihtiyaçlarını korumak ve garanti etmek amacıyla indiğini belirtmektedir. Bunu başarmak için İslam; inanma hakkı, seçme hakkı, yaşam hakkı, eğitim hakkı, ifade özgürlüğü hakkı, aile kurma hakkı ve özel mülkiyet hakkı da dâhil insan haklarının genel çerçevesini içeren garantileri sağlamaktadır. Gannuşi, bireylerin özgürlüğü ile halkın çıkarları arasında bir karşıtlık olmaması, bunlar arasında bir uyumun söz konusu olması gerektiğini ve ikisi arasında bir çıkar çatışması meydana geldiğinde ise halkın çıkarlarına öncelik verilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.

"Kişi kamu yararına aykırı hareket etmedikçe kendi hakları zımında tasarrufta bulunduğu sürece hiç kimse ona sataşamaz. Her halükârda İslam'da özgürlük teorisi, hak ve kamu yararına ters düşmediği sürece her şeyde ferdin mutlak özgürlüğünü esas alır. Kişinin tasarrufları hakka ve kamu yararına ters düşerse, bu, başkalarının hukukuna tecavüz sayılacağından sınırlandırılır"<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, 80.

<sup>49</sup> Esposito - Voll, *Makers of Contemporary Islam*, 115.

<sup>50</sup> Gannuşi, *Raşid Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine Söyleşiler*, 94.

<sup>51</sup> Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 49.

Böylece Gannuşi, İslam ve demokrasi arasındaki uyumun bir başka yönüne vurgu yapmış olmaktadır: Demokratik kültürün temel bir prensibi olarak kamu yararı, gerektiği zaman, bireysel özgürlükten önce gelmektedir.

Bilindiği üzere, demokrasilerin olmazsa olmaz unsurlarından bir tanesi de çoğulculuktur. Gannuşi, çoğulculuk konusuna İslam'ın hem teorik olarak hem de pratik olarak yabancı olmadığını ileri sürmektedir. İslam toplumu, Gannuşi'ye göre, daha ilk dönemlerinden itibaren çok seslidir ve bu toplumdaki Hristiyan, Yahudi veya müşrik herkesin vatandaşlık hakkı tanınmış ve toplumu oluşturan unsurlardan hiçbiri vatandaşlık konusunda ayrımcılığa uğramamıştır<sup>52</sup>. İslam'da çoğulculuğun olmadığını ileri sürenlere karşı Gannuşi, eğer bu şekilde olsaydı o zaman Hz. Muhammed'in Yahudileri, Hristiyanları ve diğer gayrimüslim unsurları Medine'deki Müslüman toplumunun bir parçası yapmasının ve onların vatandaşlık haklarını garanti etmesinin bir anlamının olmayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla İslam, ona göre, çoğulcu bir yapıya sahiptir ve çoğulculuğu koruduğu da tarihsel bir olgu olarak ortadadır. Aksi durumda en eski kilise ve sinagoglar Müslüman ülkelerde bulunmazdı. Eğer İslam çoğulculuğu korumasaydı, azınlıkların ve onların ibadet yerlerinin hayatta kalmasına olanak tanımasaydı bugün radikal gruplar ne zulmetmek için azınlıkları ne de yakıp yıkmak için kilise ve tapınakları bulabilirdi<sup>53</sup>. O, ayrıca, tarihsel olarak Müslümanların yönetimi altında gayrimüslimlerin yaşayabildikleri, ibadet edebildikleri, yazabildikleri ve faaliyet yürütebildikleri Endülüs örneğine de göndermede bulunmaktadır<sup>54</sup>.

Gannuşi, demokrasinin düşünce ve inanç özgürlüğü bağlamında çoğulculuğa ve toleransa yaptığı vurguya İslam'ın kutsal metinlerinden referanslar vererek, meselenin İslam'da sadece pratik değil, teorik bir zemininin de bulunduğunu gösterme yoluna gitmektedir. Vatandaşların düşünme, konuşma ve özgür bir biçimde örgütlenme özgürlüğü, İslam'da "*dinde zorlama yoktur*" (2:256) gibi hayati öneme sahip bir ilkeyle ortaya konulmuştur. İnsanlar, kamusal alanda başkalarının haklarını ihlal etmedikleri ve onlara saygı gösterdikleri müddetçe neye inanmak istedikleri ve ne yapmak istedikleri konusun-

<sup>52</sup> Gannuşi, *Raşid Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine Söyleşiler*, 98.

<sup>53</sup> Ghannouchi, "Islam and Democracy in Tunisia", 8.

<sup>54</sup> Esposito - Voll, *Makers of Contemporary Islam*, 116.

da özgür olmalıdır. Gannuşi açısından özgürlüğün, özellikle kadın hakları ve azınlık haklarını içeren insan haklarının olmadığı bir demokrasi gerçek bir demokrasi değildir<sup>55</sup>.

Akıl ve iradeyle birlikte seçim özgürlüğü hakkını vekâletin temel bir gereği olarak gören Gannuşi, Kur'an'da seçim özgürlüğünün önemsendiğini ve ona çoğunlukla negatif bir yolla, başka bir ifadeyle zorlamayı yasaklayan bir formda vurgulandığına işaret etmektedir. O, bu konuda Kur'an ayetlerinin yorum gerektirmeyecek kadar açık olduğunu ifade eder: "Dinde zorlama yoktur" (2:256), "Dileyen inansın, dileyen inkâr etsin" (10:29), "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündeki insanların hepsi toptan iman ederdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?" (10:99), "Onların üzerinde bir zorba değilsin!" (88:22), "Sen onların üzerinde bir zorlayıcı değilsin" (50:45)<sup>56</sup>. Gannuşi'ye göre bu ayetler, İslam'ın bir başkasını herhangi bir şeye zorlamaya açık bir şekilde karşı çıktığını göstermektedir. Ayrıca, eğer Kur'an'a bütüncül bir şekilde bakılırsa, onun Allah'ın insanoğlunu ayırmedici bir özellik olan seçme özgürlüğüne sahip olarak yarattığını vurguladığı açıktır. Kur'an, açık bir biçimde, eğer Allah dileseydi bütün insanları aynı kalıpta ve aynı dili konuşanlar olarak yaratabileceğini ifade eder. Bunun yerine Kur'an, Allah'ın bir yaratımı olarak insan ırkının çeşitliliğini, farklı etnik ve dinî grupların altını çizmeyi ve hepimize yaşamlarımızı ve temel alacağımız değer ve inanç sistemlerini oluşturma imkânını sunmayı seçtiğini vurgulamaktadır<sup>57</sup>. Dolayısıyla İslam'ın içindeki ve dinler arasındaki çoğulculuk ve farklılıklar, herhangi bir birey veya grup tarafından yıkılamayacak ve yok edilemeyecek olan insan türünün evrensel ve doğal yasaları olarak görülmekte ve bu durumu bozmaya yönelik her girişim yaratılışın doğasına aykırı olarak kabul edilmektedir.

İslam'da çoğulculuğun sadece toplumsal ve kültürel alanlarla sınırlı olmadığını savunan Gannuşi, siyasal alanda da çoğulculuğa yer olduğunu ileri sürmektedir. Gannuşi bu bağlamda konuyu ele alırken, Batılı liberal ve Marksist perspektifler eşliğinde meseleye mukayeseli bir biçimde yaklaşmaya ça-

<sup>55</sup> Ghannouchi, "Islam and Democracy in Tunisia", 6.

<sup>56</sup> Raşid Gannuşi, *İslam Toplumunda Vatandaşlık Hakları* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), 82-83.

<sup>57</sup> Ghannouchi, "Islam and Democracy in Tunisia", 7.

lısmaktadır. İlk durumda, liberal Batı anlayışı çerçevesinde, siyasal çoğulculuk siyasi gücün birbirinin eylemini sınırlayan çeşitli kurumlar aracılığıyla dağıtılması kaçınılmaz bir *kötülük* olarak değil, iktidarın tekelinin önlemek ve yönetilen ile yöneten arasında bir denge kurmak için gerekli bir *iyi* olarak görülmektedir. Gannuşi'nin "Sovyetler Birliği ve benzerlerinin Marksist demokrasileri" olarak nitelendirdiği ikinci durumda ise çoğulculuk Marksizmin ortadan kaldırmaya çalıştığı bir sınıf bölünmesi süreci olarak itham edilmektedir. Gannuşi, daha sonra İslamcı siyasal düşüncenin, çağdaş İslamcı hareketlerin ve partilerin siyasal çoğulculuk meselesine nasıl yaklaştıklarını irdeleyerek onları siyasal çoğulculuğa karşı çıkanlar ve destekleyenler olarak ikiye ayırmaktadır. Kendini ise siyasal çoğulculuğu destekleyenlerden yana konumlandırmaktadır. Ona göre, siyasal çoğulculuk vatandaşları kamusal alanda sorumluluklarını üstlenmeleri için eğitmek ve güçlendirmek için en uygun çerçeve olabilir. Siyasal çoğulculuk kavramı oldukça yeni olmasına ve klasik İslamî literatürde açıkça yer almamasına rağmen, Gannuşi'ye göre geleneksel İslamî toplumun bu konuda tecrübeleri bulunmaktadır. Burada o, Hz. Ali taraftarlarıyla Emevi Hanedanlığının kurucusu Muaviye taraftarları arasındaki Sıffin Savaşı'na gönderme yapmakta ve oradaki anlaşmazlığı çoğulculuğun bir biçimi olarak sunmaktadır. Bu çatışma Şiiiler, Hariciler ve Sünniler olmak üzere üç eğilimin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunlardan her biri kendi vizyonları ile metin ve tarih yorumlarını uygulamak için iktidar mücadelesi vermekteydiler. Bu gruplar birlikte yaşamalarına rağmen, birbirilerine güvenmiyorlardı ve iktidarı ele geçirmek için hırslıydılar<sup>58</sup>. Buradaki *çoğulculuk* vurgusunun, günümüz çağdaş demokrasilerinde ön görülen farklılıklarla birlikte, çatışmayı olabildiğince azaltan bir bağlamda bir arada yaşamaya gönderme yapmadığını ifade etmek gerekmektedir.

Gannuşi, *siyasal çoğulculuk* ve demokrasinin bir diğer unsuru olan *güçler ayrımı* ilkelerini İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler isimli kitabının "İslam Devletinde Baskı ve Zulme Karşı Durmanın Temel İlkeleri"<sup>59</sup> başlığı altında detaylandırmaktadır. Bunlardan "güçler ayrılığı" ile ilgili olarak, Gannuşi onun Batılı siyaset düşünürlerinin despotizmi dizginlemek için önerdiği en

<sup>58</sup> Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, 83-84.

<sup>59</sup> Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 294-454.

önemli güvencelerden biri olduğunu ifade etmektedir. John Locke ve Montesquieu gibi Batılı düşünürler yasama, yürütme ve yargı güçlerinin birbirinden ayrılmasının önemi üzerinde durarak onun, son iki yüzyılda bütün yetkileri şahıslarında toplayan kralların istibdadına karşı koyabilmenin etkili bir aracı haline gelmesinde büyük bir rol oynamışlardır. Bu güçlerden ilki olan yasama siyaset alanında düzenlemeler yapar ve bu düzenlemeleri yasallaştırarak yürürlüğe girmesini sağlar. İkincisi olan yürütme, yasamanın yapmış olduğu yasaların pratiğe geçmesini sağlar ve nihayet üçüncüsü olan yargı ise adaletin kurallarına uygun bir şekilde hukuku uygular ve anlaşmazlıkları çözüme kavuşturur. Montesquieu, iktidarı sınırlandırmak için bu üç gücün birbirinden ayrılması ve birbirini dengelemesi gerektiğini düşünmektedir. Gannuşi, güçler ayrılığı ilkesini despotizme karşı bir tür koruma imkânı olarak desteklemektedir. Bu sebeple, bir İslamî siyaset düzeni modelinde güçler ayrılığı prensibiyle ilgili çağdaş İslam düşünürlerinin görüşlerini uzun uzadıya tartışır ancak bu konunun ne dinî metinlerde ne de çağdaş siyaset teorileri tarafından çözümediği sonucuna varır. Ona göre, en uygun anayasal ilke farklı devlet kurumları arasındaki iş birliğidir. Ancak yasamanın gücü Kitaba, Sünnete ve metni yorumlayarak içtihat ortaya koymayı üstlenen ulemaya atfedildiği için, yasamanın fonksiyonu, sadece tümüyle devletten bağımsız olmak değil, aynı zamanda ona baskın gelmektir. Devlet başkanı ve yardımcıları da dâhil Müslüman toplumun bütün üyeleri yargı otoritelerine tamamen boyun eğdiğinden dolayı, İslamî “devlet” (yani yönetim) doğası gereği yürütücüdür<sup>60</sup>.

Gannuşi bir İslamî demokrasinin imkânından söz ederken, dolayısıyla demokrasi ile İslam arasında bir çelişkinin olmadığını ileri sürerken, bir uyarıda bulunmayı da ihmal etmemektedir. Ona göre, İslam dünyası kendi demokrasi anlayışını geliştirmelidir. Başka bağlamlarda içeriği oluşturulmuş bir demokrasi anlayışının Müslümanlar açısından sakıncalar doğuracağını savunan Gannuşi, demokrasi mekanizmasının İslamî değerler doğrultusunda çalıştırılarak bir İslamî demokrasiye ulaşılabileceğini ve bunun İslam toplumları için hayırlı bir gelişme olacağını ifade etmektedir. Bir İslamî demokrasinin tesis edilebilmesi de ancak bu yolla mümkün olabilmektedir. Kendi sözleriyle,

<sup>60</sup> Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 300-328.

“Demokrasi mekanizması Hristiyanlık değerleri çerçevesinde çalıştırılmış ve Hristiyan demokratlığı doğurmuşsa, sosyalist felsefe çerçevesinde çalıştırılmış ve sosyal demokrasi rejimini ortaya koymuşsa; Yahudi değerler çerçevesinde çalıştırılmış, Yahudi demokratlığını doğurmuşsa eğer; İslamî bir demokrasinin ortaya çıkması için ilmi değerler çerçevesinde çalışmak imkânsız bir şey midir acaba? Biz buna doğru yöneliyor ve bunda büyük bir hayır görüyoruz”<sup>61</sup>.

Ona göre Müslümanlar, hem modernliğe hem de demokrasiye Fransız, Amerikan veya Rus kapısından girmek zorunda değillerdir. Batı, modernizme kendi kapısından, yani Yunan, Roma ve Hristiyan mirasından girmiştir. Ancak İslam dünyası, modernizme sadece laiklikle birlikte ve Batının girdiği kapıdan girmek zorunda değildir. İslamî bir demokrasinin imkânını savunan Gannuşi'ye göre bu demokrasi illa laiklik ve liberal değerler üretmek zorunda değildir. Laiklik ve liberalizm, İslamî bir yönetim biçimine aykırı gören Gannuşi'ye göre İslam, kendi değerleri çerçevesinde bir demokrasi kurma gücüne sahiptir<sup>62</sup>.

### Sonuç

Gannuşi, demokrasiyi halktan meşruiyet alan ve yönetilene demokratik bir rejimden diğerine farklılık gösterebilen mekanizmalarla yöneticiyi seçme, denetleme ve gerektiğinde değiştirme hakkını tanıyan bir sistem olarak değerlendirmektedir. O, halkın kendi temsilcilerini ve yöneticilerini seçtiği serbest seçimleri bütün demokrasilerin ortak özelliği olarak görmektedir. Demokrasi, Gannuşi için, sandık aracılığıyla iktidarın değişebilmesi prensibini getirir; yargının bağımsızlığını koruyarak ifade, toplantı yapma, örgütlenme ve siyasi parti kurma gibi halkın lehine olan bir dizi özgürlüğü garanti eder. Demokrasi, halkın iktidar rejimi üzerindeki egemenliğini garanti altına alan ve halkı adaletsizlik ve despotizme karşı koruyan bir dizi önemli değeri hayata geçiren bir mekanizmadır.

Gannuşi'nin değerlendirmesine göre, hiçbir demokratik mekanizma İslamî değerler ile bir uyumsuzluk içinde değildir. Bunun tam tersinin doğru

<sup>61</sup> Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 112.

<sup>62</sup> Gannuşi, *Sivil Toplum ve Laiklik*, 173.

olduğunu ileri süren Gannuşi, demokratik mekanizmaları İslamî değerlerin bir takım yüce soyut ideallerden gerçek hayata uygulanabilir pratik çözümlere dönüştürmesinin en iyi yolu olarak görmektedir. Aynı şekilde, demokratik sistem de İslam'ın sunduğu değerlerden, prensiplerden daha iyisini bulamayacak ve bu sayede çağdaş demokrasi de karşılaştığı açmazların üstesinden gelme imkânına kavuşacaktır. Böylece demokrasi ile İslam arasında karşılıklı çıkara dayanan bir uyum ilişkisi olmakta, dahası, özgün bir İslamî demokrasinin imkânı ortaya çıkmaktadır. Demokratik anlayış egemen kılındığında İslamî değerler pratik hayatta var olma imkânını elde ederken, bu değerlerin rengini verdiği demokrasi de zaman zaman karşı karşıya kaldığı krizlerden çıkabilme kabiliyetine kavuşmaktadır. Dolayısıyla Gannuşi İslamî bir demokrasi modelinin demokratik araçlarla İslamî değerler arasındaki evlilikten doğabileceğine inanmaktadır. Bunun imkânsız olmadığını ileri sürerken demokratik araçların hangi çerçevede işletilirse onun boyasını alacağını savunmaktadır. Bir başka ifadeyle, Gannuşi, demokratik araçların İslamî çerçevede işletilmesi durumunda bir İslam demokrasisinin olmaması için herhangi bir neden görmemektedir.

Bazı İslamcı çevrelerin demokrasiye karşı düşmanca bir tutumun içerisine girmesi Gannuşi'ye göre anlamsızdır. Bunlar, demokrasi ve İslam hakkındaki bilgileri yeterli olmadığı ve bazı sığ öğretilerin etkisinde oldukları için demokrasi ile İslam arasında bir karşıtlık görmektedirler. Ancak, doğru değerlendirildiğinde, demokrasinin özellikle de İslam dünyasında en fazla İslamî hareketlerin işine yarayacağı görülecektir. Çünkü demokrasi bir çoğulculuk rejimi olsa da yönetmeyi çoğunluğa muhalefeti ise azınlığa vermektedir. Dolayısıyla, İslamcılar genelde toplumun çoğunluğunu oluşturdukları için, demokrasi onlara iktidara gelmelerinin imkânını sunan ve kendi ideallerini hayata geçirmelerinin önünü açan bir araçtır. Bu nedenle, Gannuşi açısından, İslamcı hareketlerin demokrasiye karşı çıkmalarının geçerli herhangi bir argümanları bulunmamaktadır.

Bununla birlikte, Gannuşi, her ne kadar eşitlik vurgusu yapsa ve demokrasinin bir değer olarak öneminden bahsetse de, kimi durumlarda eşitlik ilkesiyle ve demokrasinin bir değer olarak kabul edilmesiyle bağdaşmayan bir tutum içine girebilmektedir. İslam toplumunda vatandaşlık konusunda Müslümanlar ve gayrimüslimler için iki farklı kategori ortaya koyması demokra-



sinin eşit vatandaşlık ilkesiyle açık bir uyumsuzluk içerisindedir. Ayrıca, bazı İslamcı hareketlerin demokrasiye karşı çıkmalarını eleştirirken, demokrasiye pragmatik açıdan yaklaşımları, yani amaçlarına ulaşabilmek için bir araç olarak bakmaları gerektiğini ifade ederken onun demokrasi ve demokrasinin unsurları konusundaki tutumunu tartışmalı hale getirmektedir.

Bir diğer tartışmalı husus, İslamî bir demokrasinin tesis edilebilmesi için İslamî kavramların yeniden yorumlanması meselesidir. Bu çerçevede, günümüzde bir İslam demokrasisini kurmak için, ihya edilmesi gerekli görülen kavram ve kurumların nasıl oluşturulacağı belirsiz kalmaktadır. Örneğin, bu kavramlardan biri olan şuranın üyeleri nasıl seçilecek ve hangi yöntemle belirlenecek? Bunlar ulema tarafından mı belirlenecek yoksa genel oyla mı seçilecek? Eğer ulema tarafından belirlenecekse o zaman bir ulema kurumuna ihtiyaç duyulacak ve bu sefer de bu kurumun nasıl oluşturulacağı ve yapılandırılacağı problemi gündeme gelecektir. Çünkü nihayetinde günümüz şartlarında verili bir çokkültürlü toplum gerçeği bulunmaktadır. Bu nedenle, herhangi bir kurum ihdas edilecek ve bunun demokratik yöntem kullanılarak yapılacağı varsayılıyorsa, o zaman toplumun bu çokkültürlü gerçeği göz önünde bulundurulma ve toplumsal bütün kesimlerin karar alma sürecine katılabileceği bir mekanizma yaratma ihtiyacı bulunmaktadır. Gannuşî'nin konuyla ilgili açıklamalarına ve çalışmalarına bakıldığında; şura, icma, içtihat ve biat gibi İslam'ın içinde demokrasiye bir zemin oluşturabileceği ileri sürülen kavramların yeniden yorumlanması gerektiğini söylemek dışında, bu durumun pek irdelenmediği görülmektedir.

Ancak buna rağmen Gannuşî'nin İslam ve demokrasi konusunda zihin açıcı bir yaklaşıma sahip olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Onun İslam ve demokrasi konusunda ileri sürdüğü düşünceler, İslam dünyasının problemlerini, kendisi açısından İslamî çerçevenin içinde kalarak, analiz etme ve çözmeye matuftur. Bu konuda herhangi bir kompleksin içine girmeden Batı dünyasına ve o dünyada üretilen unsurlara yaklaşmaktadır. Tarihsel birikimi insanlığın ortak birikimi olarak gören Gannuşî, medeniyeti süreklilik arz eden bir şey olarak görmektedir. Dolayısıyla bu sürekliliğin herhangi bir aşamasında kaydedilen bir ilerleme ya da başarıyı ister Yunan, ister İslamî ya da Avrupalı olsun bütün insanlığa ait olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle, sırf Batı'da üretildi diye modernliğin ürünü olan gelişmeleri ya da endüstriyel

teknolojileri reddetmenin anlamsız olduğunu vurgulayan Gannuşi, hükümet ve yönetim alanındaki Batı kökenli başarıları reddetmenin kimseye bir şey kazandırmayacağı kanaatindedir.

### Kaynakça

- Ahmad, Irfan. "Democracy and Islam". *Philosophy & Social Criticism* 37/4 (Mayıs 2011), 459-470. <https://doi.org/10.1177/0191453711400996>
- Cox, Carolina - Marks, John. *The "West", Islam and Islamism: Is Ideological Islam Compatibile with Liberal Democracy?* London: Civitas, 2003.
- Esposito, John L. - Voll, John. *Makers of Contemporary Islam*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Gannuşi, Raşid. *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*. çev. Osman Tunç. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Gannuşi, Raşid. *İslam Toplumunda Vatandaşlık Hakları*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Gannuşi, Raşid. *Raşid Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine Söyleşiler*. çev. İbrahim Akbaba - Ramazan Yıldırım. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1994.
- Gannuşi, Raşid. *Sivil Toplum ve Laiklik*. çev. Gülşen Topçu. İstanbul: Mana Yayınları, 2010.
- Ghannouchi, Rached. "From Political Islam to Muslim Democracy: The Ennahda Party and the Future of Tunisia". *Foreign Affairs* 95/5 (2016), 58-67. <https://www.jstor.org/stable/43946956>
- Ghannouchi, Rached. "Islam and Democracy in Tunisia". *Journal of Democracy* 29/3 (2018), 5-8. <https://doi.org/10.1353/jod.2018.0040>
- Ghannouchi, Rachid. "Islam and Freedom Can Be Friends". *The Observer* (1992).
- Ghannushi, Rashid. "Self-Criticism and Reconsideration". <https://www.milligazette.com/>. 2004. Erişim 21 Ocak 2021. <https://www.milligazette.com/Archives/2004/16-29Feb04-Print-Edition/1602200452.htm>

- Jawad, Nazek. "Democracy in Modern Islamic Thought". *British Journal of Middle Eastern Studies* 40/3 (01 Temmuz 2013), 324-339. <https://doi.org/10.1080/13530194.2013.791138>
- Keane, John. "Introduction: Democracy and Decline of the Left". çev. Peter Kennealy. *Democracy and Dictatorship: The Nature and Limits of State Power*. kitap editörü Norberto Bobbio, çeviren Peter Kennealy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.
- Koyuncu, Ahmet. "Dört Farklı Perspektiften İslam Demokrasi Tartışmaları". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/3 (07 Mayıs 2015), 705-727. <https://doi.org/10.15869/itobiad.05909>
- Rahman, Hafijur. *Modern İslami Siyasal Düşüncede Devlet Kavramı: Yusuf el-Karadavi ve Raşid el-Gannuşi'nin İslam Devletine Yönelik Yaklaşımları*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020.
- Sofi, Mohammad Dawood. *Rashid Al-Ghannushi*. Gateway East: Palgrave Macmillan, 2018.
- Stepan, Alfred. "Tunisia's Transition and the Twin Tolerations". *Journal of Democracy* 23/2 (2012), 89-103. <https://doi.org/10.1353/jod.2012.0034>
- Şahin, Bican. "Is Islam an Obstacle to Democratization in the Muslim World? The Debate of the Compatibility of Islam and Democracy Revisited". *Bilig* 37 (01 Aralık 2006), 189-206. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bilig/267785>
- Tamimi, Azzam S. "Islam and Democracy from Tahtawi to Ghannouchi". *Theory, Culture & Society* 24/2 (01 Mart 2007), 39-58. <https://doi.org/10.1177/0263276407074994>
- Tamimi, Azzam S. *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Tauseef, Ahmad Parray. "'Islamic Democracy' or Democracy in Islam: Some Key Operational Democratic Concepts and Notions". *World Journal of Islamic History and Civilization* 2/2 (2012), 66-86. [https://www.academia.edu/3015524/\\_Islamic\\_Democracy\\_or\\_Democra](https://www.academia.edu/3015524/_Islamic_Democracy_or_Democra)

cy\_in\_Islam\_Some\_Key\_Operational\_Democratic\_Concepts\_and\_Notion  
s

Tekin, Faruk. *Liberal Söylemin İslamcı Yazarlar Üzerindeki Etkisi: Raşid el Gannuşi Örneği*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.

Tripp, Charles. "Sayyid Qutb: The Political Vision". *Pioneers of Islamic Revival*. ed. Ali Rahnama. 154-183. London: Zed Books, 1994.

*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2021, c. 7, s. 2: 1177-1210

**Kur’ân-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf Hakkındaki  
Görüşlere Dair Bir Değerlendirme**

An Assessment of Opinions on the Seven Letters in Which the Qur’an Was Revealed

**Ahmet KARADAĞ**

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD,  
Assistant Professor, Inonu University, Faculty of  
Theology, Department of Tafsir  
ahmet.karadag23@inonu.edu.tr

**ORCID:** 0000-0003-0715-1410

**DOI:** 10.47424/tasavvur.982695

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 12 Ağustos / August 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 09 Kasım / November 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Karadağ, Ahmet. “Kur’ân-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf Hakkındaki Görüşlere Dair Bir Değerlendirme”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021): 1177-1210.

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

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

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

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

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğine dair pek çok hadis bulunmaktadır. Konuyla ilgili sahih hadislerde yedi harfin, Kur'ân'ın okunuşuyla ilgili bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu hadislerde yedi harfin mahiyetine dair açık bir bilgi yer almadığından bundan maksadın ne olduğu ile ilgili çok fazla görüş ortaya atılmıştır. Zayıf hadislerle dayanan birçok görüşe göre yedi harf, Kur'ân'ın okunuşundan ziyade içeriğiyle ilgili bir kavramdır. Kaynaklarda sahiplerine nispet edilmeden aktarılan bu yöndeki görüşler kıraat alanında uzman âlimler tarafından ya zayıf görüşler olarak kabul edilmiş ya da bütünüyle reddedilmiştir. Kuvvetli görüşler arasında ise şu üç görüş diğerlerine nazaran daha çok benimsenmiştir: 1. Kur'ân lafızlarının farklı lehçelere göre okunması 2. Kur'ân lafızlarının eş anlamlı kelimelerle okunması 3. Kur'ân lafızlarının farklı vecihlerle okunması. Kıraat alanında temayüz etmiş bilginler tarafından tercih edilen bu görüşler de ikna edici olmaktan uzaktır. Zira bu görüşlerin hepsinde şâz kıraatler de yedi harfin içeriğine dâhil edildiğinden yedi harfin kısmen de olsa neshedildiği iddia edilmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in açık beyanına dayanmadan yedi harfin bir kısmının neshedildiğini iddia etmek mümkün değildir. Son arzada ya da Hz. Osman döneminde yedi harfin neshedildiğini ileri sürmek de zan ve tahminden öteye geçmemektedir. İşte bu çalışmada ilgili görüşler tahlil edilerek sahih olmayan kıraatlerin yedi harfin kapsamına alınamayacağı ve yedi harfin sahih kıraatten farklı bir olgu olamayacağı, böylece kısmen de olsa neshedilemeyeceği ortaya konacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Yedi Harf, Kıraat, Lehçe, Eş Anlamlı Kelime, Vecih.

## Abstract

There are many hadiths stating that the Qur'an was sent down in seven letters. It is understood from sound hadiths on the subject that seven letters are a phenomenon related to the reading of the Qur'an. However, there is no clear information about the nature of the seven letters in the hadiths in question. Therefore, there are many opinions about what the seven letters are. According to many opinions based on weak hadiths, the seven letters are a concept related to the content of the Qur'an rather than its reading. These opin-

ions are unknown to whom they belong and has certainly been accepted as weak opinions by scholars or rejected entirely. Among the strong views, the following three views are more widely accepted than the others: 1. Reading the Quran according to different dialects 2. Reading the words of the Quran with synonymous words 3. Reading the words of the Quran with different aspects. These views, which are preferred by eminent scholars, are also far from convincing. Because in all of these views, it is claimed that seven letters are partially abrogated since non-authentic recitations [al-qiraah al-şazzah] were also included in the seven letters. However, it is not possible to claim that the seven letters were partially abrogated without relying on the revered Prophet's explicit statement. Claiming that seven letters were abrogated in the last reading with Gabriel or in the period of venerable Osman is no more than anticipation and guesswork. So, in this study, the relevant opinions will be analyzed then it will be stated that the non-authentic recitations cannot be included in the seven letters, therefore the seven letters and the authentic recitations are same phenomenon. Finally, it will be revealed that the seven letters were not abrogated, even partially.

**Keywords:** Tafseer, Seven Letters, Recitation, Dialect, Synonym Word, Aspects.

### Giriş

Kur'ân ilimleri alanında en tartışmalı meselelerden biri yedi harf konusudur. Doğrudan kıraat ile ilgili olan bu konuya İslâm tarihi boyunca Kıraat âlimlerinin dışında Tefsir, Hadis, Kelâm ve İslam Hukuku alanında temâyüz etmiş pek çok âlim de eğilmiş, konuyla ilgili görüşlerini beyan etmiş ve nihayetinde elliden fazla görüş ortaya çıkmıştır.<sup>1</sup> Bu görüşlerin pek çoğu konunun mahiyetini izah etmek şöyle dursun, çoğu zaman meseleyi daha da karmaşık bir hale getirmiştir.

<sup>1</sup> Celaleddin Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008), 105; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 111.

Birçok hadiste Kur'ân'ın el-ahrufu's-seb'a/yedi harf üzere indirildiği belirtilmiştir.<sup>2</sup> Sahih hadislerde yedi harfin mahiyetine dair net bir açıklama bulunmadığından âlimler yedi harf ibaresinde geçen harf ve yedi kelimelerinin delaleti konusunda ihtilaf etmiş, bu nedenle yedi harf ile ilgili olarak çok farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu hadislerin hemen hepsinde "Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur."<sup>3</sup> ifadesi yer almaktadır. Buradan hareketle kimileri ilgili ifadenin manen tevâtüre dayandığını belirtmişlerdir.<sup>4</sup> Bazı hadislerde buna ek olarak "Hangisi kolayınıza gelirse onunla okuyun."<sup>5</sup> ve "Hangisi ile okurlarsa isabet ederler."<sup>6</sup> gibi ifadelerin bulunması, yedi harfin ruhsat ve kolaylık amacına matuf olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Konuyla ilgili kimi zayıf rivâyetlerde ise yedi harfin mahiyetine dair bilgiler yer almaktadır. Ancak bu rivâyetler ve bunlar neticesinde ulaşılan görüşler âlimler tarafından tenkit edilmiştir.<sup>7</sup> Zira ilgili sahih rivâyetlerde yedi harfin içerik ile değil de okuma ile ilgili bir kavram olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır.<sup>8</sup>

- 
- <sup>2</sup> Konuyla ilgili çalışmalarda bu hadislerle kolayca ulaşılabileceğinden bu çalışmada bunlara yer verilmeyecek, çalışmanın ilerleyen kısmında gerek duyulduğunda birkaçına atıfta bulunulacaktır. İlgili hadisler ve sened açısından tahlilleri için bk. Abdussabûr Şâhin, *Târîhu'l-Kur'ân* (Kahire: Nahdatu Mısır, 1428/2007), 50-53; Abdülaziz Abdülfettah el-Kâri', *Hadîsü'l-ahrufi's-seb'a* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1423/2002), 9-41; Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 44-106.
- <sup>3</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (Riyad: Beytü'l-Efkâr, 1998), "Fedâilu'l-Kur'ân", 5; "Bed'ü'l-halk", 6; "Husûmât", 4; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahih* (Riyad: Beytü'l-Efkâr, 1998), "Salâtü'l-müsâfirîn", 270.
- <sup>4</sup> Kâri', *Hadîsü'l-ahrufi's-seb'a*, 71; Abdülhamit Birşık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 38; Fatih Çollak, "Kur'ân'ın Nâzil Olduğu Yedi Harf Ruhsatı ve Kıraat İhtilâflarının Karakteristiği", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III* (İstanbul, 2002), 220; Osman Kaya, "Kur'ân'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufu's-seb'a (Yedi Harf Meselesi)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004), 223.
- <sup>5</sup> Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 5; "Bed'ü'l-halk", 6; "Husûmât", 4; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 270.
- <sup>6</sup> Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 274; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), "Vitr", 22; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Riyad: Beytü'l-Efkâr, trs.), "İftitâh", 38.
- <sup>7</sup> Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 83-88.
- <sup>8</sup> Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 5; "Bed'ü'l-halk", 6; "Husûmât", 4; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 270; Ebû Dâvûd, "Vitr", 22; Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, "İftitâh", 38.



Yedi harf ibaresinde geçen el-ahruf, harf kelimesinin çoğuludur. Harf, lügatte bir şeyin kenarı, ucu, hece seslerinden her biri, lisan, lügat, lehçe, üslûp, vecih, tarz, şekil ve kıraat gibi farklı manalara gelmektedir.<sup>9</sup> Kavramda geçen es-seb'a ise bilinen yedi sayısını ifade ettiği gibi kesretten kinaye anlamında da kullanılmaktadır.<sup>10</sup>

Âlimlerin çoğuna göre yedi harf ifadesindeki yedi kelimesi gerçek anlamda kullanılmıştır. Zira yedi harf ile ilgili öne sürülen görüşlerin neredeyse tamamında yedi sayısına bağlı kalındığı görülmektedir.<sup>11</sup> Bu itibarla muhakkik pek çok âlim yedinin hasr anlamında olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Örneğin Zerkânî (ö. 1367/1948), konu ile ilgili rivâyetlerin bütününden, yedi kelimesinin bilinen yedi sayısı anlamında kullanıldığının anlaşıldığını iddia etmiştir.<sup>12</sup> Benzer şekilde ilgili rivâyetlerde geçen yedi kelimesinin hasr ifade ettiğini savunan Subhî es-Sâlih (ö. 1407/1986) ise Hz. Peygamber'in, doğrudan vahiy ve nüzûlü ile ilgili hususlarda haberi kapalı olarak anlatmayacağını ve mefhumu olmayan bir sayı zikretmeyeceğini ileri sürmüştür. Bu nedenle bir Kur'ân lafzının ne kadar farklı şekillerde edâ edilir ve okunursa da, bu farklı şekillerin yedi vechin dışına çıkmayacağını ileri sürmüştür.<sup>13</sup> Ancak bu istidlâl çok zayıf görünmektedir. Yedi harf ibaresindeki yedi kelimesinin kesin olarak hasr ifade ettiği kabul edilse bile, bu durumun konuyu kapalı olmaktan çıkarmayacağı açıktır. Zira ilgili hadislerde konunun

<sup>9</sup> Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, "harf", *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/305; Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, "harf", *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğâ* thk. Abdüsselam Muhammed b. Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 2/42; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, "harf", *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 837-839; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, "harf", *Tâcu'l-luğâ ve sıhâhu'l-Arabiyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009), 240-241; Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, "harf", *Külliyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998), 393-395; Râğıb el-İsfehânî, "harf", *Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, trs.), 114.

<sup>10</sup> Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdır, 1395/1975), 99; Kârî', *Hadîsü'l-ahrufi's-seb'a*, 51-52; Çetin, 37.

<sup>11</sup> Bk. Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dâru't-Turâs, ts.), 1/213-227; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 105-112; Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemerli, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1415/1995), 132-152.

<sup>12</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 127.

<sup>13</sup> Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, 103, 109.

mahiyetine dair sarih bir bilgi bulunmadığından yedi kelimesinin hasr ifade etmesi ya da kesretten kinaye olması neticeyi değiştirmeyecektir. Daha açık bir ifadeyle yedi harfin ne olduğu birer birer açıklanmadığı sürece yalnız başına yedi sayısının zikredilmesi meseleyi açıklığa kavuşturamaz.<sup>14</sup>

Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Kâsımî (ö. 1332/1914) ve Râfiî (ö. 1356/1937) gibi bazı âlimlere göre ise ibaredeki yedi kelimesi kesretten kinaye olup kolaylık, ruhsat ve genişlik anlamında kullanılmıştır.<sup>15</sup> Yakın dönemde hassaten ülkemizde konuyla ilgili yapılan çalışmalarda da yedi kelimesinin mutlak anlamından ziyade çokluk ifade eden anlamına itibar edildiği görülmektedir.<sup>16</sup> Ancak yedi harf konusunun da incelendiği bir çalışmada *çoğunluğa* göre ilgili hadislerde geçen yedi lafzının kesretten kinaye olduğu belirtilmiştir.<sup>17</sup> Yukarıda belirtildiği üzere âlimlerin ekseriyetine göre konuyla alakalı hadislerdeki yedi sayısı gerçek anlamda kullanılmıştır. Muhtemelen çağdaş birçok âlim ve araştırmacı tarafından kesretten kinaye görüşünün savunulması, söz konusu çalışmada böyle bir ifadenin kullanılmasına neden olmuştur.

Esasen yedi kelimesinin hasr anlamında olduğunu ileri süren âlimler de bir açıdan kesretten kinaye anlamına itibar etmişlerdir. Zira Kur'ân'daki her lafızda yedi harf ilkesinin geçerli olmadığını ve bir lafızda en fazla yedi vec-

<sup>14</sup> Söz konusu hadislerde geçen yedi lafzının gerçek anlamda kullanılmadığı kanaatindeyiz. Çalışmanın devamında yedi harfin sahih/mütevâtir kıraatler olduğu ispatlanmaya çalışılacaktır. Yedi harf ile kastedilenin sahih kıraatler olduğu kabul edilince, zaruri olarak hadislerde geçen yedinin kesretten kinaye anlamına alınması gerekmektedir. Zira Kur'ân'ın tüm lafızlarında kıraat farklılıkları olmadığı gibi, bu farklılıkların olduğu lafızlarda da yedi farklı vecih söz konusu değildir.

<sup>15</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 105; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1430/2009), 103-104; Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 134.

<sup>16</sup> Bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Tarih-i Kur'an*, nşr. Melikşah Sezen (Ankara: Çizgi Kitabevi, 2019), 55; Osman Keskiöğlü, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri* (Ankara: TDVY, 2014), 175; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 99; Suat Yıldırım, *Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 71; Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 134-135.

<sup>17</sup> Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2014), 150.

hin/lehçenin olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>18</sup> Oysaki hadisin mutlak ve zahiri ifadesinden, her lafızda yedi vechin/lehçenin olduğu anlaşılmaktadır.

Hemen her çalışmada yedinin kesretten kinaye olarak kabul edilmesi farklı/müstakil bir görüş olarak takdim edilmiştir. Yedi lafzının kesretten kinaye anlamına itibar etsek de bunun, yedi harfin mahiyetini ortaya koymadığı kanaatindeyiz. Zira yedi harf ile ilgili farklı görüşler ibarede geçen yedi kelimesinden ziyade harf kelimesine dayanmaktadır. Ayrıca yedi sayısı harf kelimesinin sıfatı olup ilgili görüşün keyfiyetini değil de sınırını tayin etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada yedi harfin kesretten kinaye olması/çokluk ifade etmesi şeklindeki görüş, müstakil bir başlık olarak ele alınmayacaktır. Çünkü kolaylık ve genişlik amacına matuf kesretten kinaye olarak takdim edilen görüş, yedi harfin amacını ve hikmetini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan ibaredeki yediyi kolaylık ve ruhsattan kinaye olarak kabul edenler de, yedi harfin mahiyetine (kolaylık ilkesinin hangi hususta olduğuna) dair görüş beyan etmişlerdir.<sup>19</sup> Zira kolaylık ve ruhsat ilkesi yalnız başına belli bir mefhumu ifade etmemektedir. Diğer taraftan yedi lafzının mutlak anlamına itibar edilmesi durumunda da, söz konusu hadislerde geçen “Kolayınıza geleniyle okuyunuz.”, “Hangisiyle okursanız isabet ederseniz.” türünden ifadelerden hareketle yedi harften maksadın ruhsat ve kolaylaştırma olduğu neticesine varılabilir.

Konu ile ilgili literatür incelendiğinde yedi harfin mahiyetine dair üç görüşün diğer görüşlere nazaran daha kuvvetli kabul edilip tercih edildiği görülmektedir: Buna göre yedi harf: 1. Kur’ân lafızlarının farklı lehçelere göre

<sup>18</sup> Ancak burada Taberî ve onun görüşünü benimseyenler istisna edilmelidir. Zira müfessire göre yedi harf Kur’ân’ın tüm lafızları için geçerlidir. Ona göre ümmet, bu yedi harften dilediğini okuyup muhafaza etmekte muhayyer bırakılmıştır. Buna istinaden Hz. Osman Müslümanları bir harf ve tek Mushaf’ta birleştirmiş, Müslümanlar da ona itaat ederek diğer altı harf ile okumayı terk etmiş ve artık tek harfi okumak durumunda kalmışlardır. Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 1/53, 59.

<sup>19</sup> Bk. İzmirli, *Tarih-i Kur'an*, nşr. Melikşah Sezen, 55-56; Keskiöglü, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, 175-177; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 96-101; Yıldırım, *Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, 69-71; Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 137, 149İ; İrfan Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 42-43.

okunmasıdır. 2. Kur'ân lafızlarının eş anlamlı kelimelerle okunmasıdır. 3. Kur'ân lafızlarının farklı vecihlere göre okunmasıdır.<sup>20</sup> Ancak bize göre bu görüşlerden her biri yedi harfin mahiyetini ortaya koymaktan uzaktır. Zira yedi harf Kur'ân'ın okunuşu ile ilgili bir olgudur, dolayısıyla âhâd habere dayanan bir okuma biçimi yedi harfin kapsamına dâhil olamaz. Ayrıca yedi harfin neshedildiği iddiası da sağlam bir temele dayanmamaktadır. Bu çalışmada yedi harfin sahih kıraatler olduğu, buna istinaden kısmen de olsa neshedilmediği kanıtlanmaya çalışılacaktır.<sup>21</sup>

Bu çerçevede önce yedi harf ile ilgili görüşler müstakil başlıklar altında tahlil edilecek, daha sonra da yedi harfin mahiyeti ve kapsamına dair kendi görüşümüz ortaya konacaktır. Konuyla ilgili görüşler serdedilirken en zayıf bulduğumuz görüşten en kuvvetli bulduğumuz görüşe doğru bir sıralama takip edilecektir.

### 1. Kur'ân'ın Üslûp ve Muhtevası ile İlgili Yedi Tür Olması

Kaynaklarda ekseriyetle isimleri zikredilmeksizin kimilerine göre yedi harf ile kastedilenin, Kur'ân'da geçen va'd, vaîd, helâl, harâm, emir, nehiy, talep, dua, zecir, muhkem, müteşâbih, nâsîh ve mensûh gibi türler olduğu belirtilmiştir. Bazen de bunlara zât ve sıfatlar gibi inançla ilgili kavramlar dâhil edilerek çerçeve daha da genişletilmiştir. Bu görüşü savunanların ekseriyeti yedi harf ifadesinde geçen yedi kelimesinin mutlak anlamda yedi sayısı olduğunu kabul etmiş olsa gerek, bunlardan belli yedisini zikretmişlerdir. Ancak nadiren de olsa yedi harf kapsamında sıralanan maddelerin yediden az

<sup>20</sup> Konu ile ilgili müstakil çalışmalarda bu üç görüşten birinin tercih edildiği görülmektedir. Bk. Mennâ' el-Kattân, *Nüzûlü'l-Kur'ân alâ seb'ati ahruif* (Kahire: Mektebetü Vehbe, trs.), 72-76; Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî, *el-Ahrufu'l-Kur'âniyye es-seb'a* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1444/1991), 71-77, 102; Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 149; Çollak, "Kur'ân'ın Nâzil Olduğu Yedi Harf Ruhsatı ve Kıraat İhtilâflarının Karakteristiği", 243; Harun Ögmüş, "Yedi Harf Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 22.

<sup>21</sup> Şîa'da hakim olan kanaate göre yedi harf ruhsatı ile ilgili tüm rivâyetler asılsız olup Ehl-i Sünnet uleması tarafından ihdas edilmiştir. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/7-9; Ebû'l-Kâsım el-Hûî, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, (Kum: Envâru'l-Hüdâ, 1981), 171-177; Abdürresul el-Ğifârî, *el-Kirâat ve'l-Ahrufu's-Seb'a* (Kum: Merkezü Dirâsâti'l-Mustafa ed-Düvelî, 1433/2012), 226-227.

ya da fazla olduğu da görülmektedir. Bu türler arasında farklı maddelerin seçilmesi sonucunda kırk küsur görüşün ortaya çıktığı belirtilmiştir.<sup>22</sup>

Bu görüşün mesnedinin konuyla ilgili olarak nakledilen zayıf rivâyetler olduğu müşahede edilmektedir. Abdullah İbn Mes'ûd'dan rivâyet edilen "İlk kitap tek kapıdan ve tek harf üzere inmiştir. Kur'ân ise yedi kapıdan, yedi harf üzere inmiştir: Zecir, emir, helâl, harâm, muhkem, müteşâbih ve meseller. Onun helâlini helâl, harâmını ise harâm bilin; emredildiklerinizi yapın, yasaklandıklarınızı terk edin, mesellerinden ibret ve öğüt alın, muhkemiyle âmel; müteşâbihine imân edin ve 'Ona inandık, hepsi rabbimizdendir.' deyin."<sup>23</sup> şeklindeki hadis<sup>24</sup> bunlardan biridir. Ancak, isnâd açısından zayıf olduklarından böyle önemli bir konuda bu ve buna benzer hadislerin ilmî bir değerinin olmadığı muhakkaktır. Kaldı ki kıraat alanında uzman hiçbir âlim söz konusu rivâyette sayılanları yedi harf ile ilişkilendirmemiştir.<sup>25</sup>

Bu görüş âlimler tarafından farklı açılardan reddedilmiştir. Örneğin Taberî (ö. 310/923) bu konuyla ilgili sahih hadislerden yola çıkarak, Hz. Peygamber'in helâl-harâm ve va'd-va'id gibi konularda meydana gelen ihtilafı tasvip etmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir.<sup>26</sup> Zira söz konusu hadislerde Hz. Peygamber, "Hangisiyle okursanız isabet edersiniz." kabilinden bir ifadeyle muhataplarına tercih hakkı tanımıştır. Benzer düşünceyle İbn Atiyye (ö. 541/1147) söz konusu hadislerde ihtilaf konusu olmayan helâl ve harâm gibi hususların yedi harf olarak değerlendirilmesinin yanlış olduğunu, ayrıca bu hususlarda kolaylaştırma özelliğinin olmadığını ifade etmiştir.<sup>27</sup> Zikretmiş olduğu hadislerin bu görüşü reddettiğini savunan Süyûtî (ö. 911/1505) ise; âlimlerin bu görüşü mantığa aykırı bulduklarını; zira ilgili sahih hadislerde

<sup>22</sup> Bk. Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/225-226; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 109-112; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 152; Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 112-120.

<sup>23</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *el-İhsân bi tertibi sahihi ibn Hibbân, thk. Yûsuf Kemâl el-Hût* (Beyrut: 1407/1987), 2/63.

<sup>24</sup> Buna benzer diğer hadislerle ve bunların senet bakımından zayıf olduğuna dair bk. Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 81-88.

<sup>25</sup> Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 117.

<sup>26</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/43.

<sup>27</sup> İbn Atiyye el-Endelûsi, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/43.

kolaylık maksadıyla farklı kıraatlere izin verildiğini, aynı âyette bir şeyin hem helâl hem de harâm kılınamayacağını ileri sürdüklerini belirtmiştir.<sup>28</sup> Diğer taraftan ilgili hadisler sahih kabul edilse dahi, bunun yedi harf ile ilgili bir durum olmadığı; zira hadisin, Kur'ân'daki bazı konuları açıklamak kabilinden irâd edilmiş olabileceği ileri sürülmüştür.<sup>29</sup>

Bu görüş âlimler tarafından en zayıf görüşler arasında sayılmıştır. Zayıf hadislere dayandırılan ve âlimler tarafından farklı açılardan çürütülen bu görüşü kabul etmek mümkün değildir.

## 2. Kur'ân'ın Eş anlamlı Kelimeler ile Okunması

Bazı âlimlere göre yedi harf, aynı anlama gelen lafızların yedi vechidir. Başka bir deyişle Kur'ân'ın mana merkezli okunmasıdır. Konuyla ilgili hemen her eserde "gel" anlamındaki "teâl", "ekbil", "helümme", "accil", "esri" ve "ileyye" gibi kelimeler bu çerçevede örnek olarak zikredilmektedir. Bu görüş, Abdullah b. Vehb (ö. 197/812), Süfyân b. Uyeyne (198/813), Taberî, Ahmed b. Muhammed et-Tahavî (321/933) gibi birçok âlim tarafından benimsenmiştir. Bu görüşün temel dayanağı, Ebû Bekre hadisinde geçen "Bunların (kıraatlerin) her biri şifadır, yeterlidir. Yeter ki azap âyetini rahmetle, rahmet âyetini de azapla bitirmeyin. Bu, herhangi birinizin 'gel' anlamında 'teâl', 'helümme' veya 'ekbil' demesi gibidir."<sup>30</sup> ifadesi ve bazı sahâbîlerin kimi âyetlerde geçen lafızları müteradifleriyle<sup>31</sup> okumasıdır.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 109.

<sup>29</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 107-109; Kâri', *Hadîsü'l-ahrufi's-seb'a*, 52-53; Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 112-117.

<sup>30</sup> İbn Hibbân, *el-İhsân bi tertibi sahîhî ibn Hibbân*, 2/63.

<sup>31</sup> Buradaki müteradiflik/eş anlamlılık aynı lehçedeki eş anlamlı kelimeler şeklinde anlaşılma ile birlikte ekseriyetle farklı lehçelerde aynı anlamı karşılayan kelimeler şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla müteradiflik olgusu esas itibarıyla lehçe farklılığı ile ilgili bir olgudur.

<sup>32</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 1/72; Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/220-222; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 146-150; Subhî es-Sâlih, *Mebâhîs fî ulûmi'l-Kur'ân*, 107, 110; Mennâ' el-Kattân, *Nüzûlü'l-Kur'ân alâ seb'ati ahraf*, 35-37; Kerim Buladı, "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Güz 2016), 125-126; Ögmüş, "Yedi Harf Meselesi", 6.

Bu görüş kimi âlim ve araştırmacı tarafından yanlış olmamakla birlikte eksik olarak değerlendirilmiştir. Zira buna göre yedi harf, mütevâtir kıraatlerdeki farklı vecihleri kapsamayıp sadece kimi sahâbiler tarafından belli lafızların, eş anlamlısıyla okunmasını içermektedir. Dolayısıyla kelimenin, eş anlamlısı ile değiştirilmesi şeklindeki okuma yedi harfin sadece bir kısmını oluşturmaktadır.<sup>33</sup>

Pek çok âlim tarafından benimsenip bazı âlimler tarafından da yanlış olmamakla birlikte eksik olarak kabul edilen bu görüş, bize göre en zayıf görüşler arasında yer almaktadır. Zira konuyla ilgili sahih rivâyetlerde yedi harf olgusunun Kur'ân'ın muhtelif okuma şekilleri olduğu anlaşılmaktadır. Hadislerde bazı sahâbîlere isnâd edilen müteradif kelimeyle okuma şekli ise kimi âlimler tarafından Kur'ân kıraati olmaktan ziyade tefsir kabilinden olduğu belirtilmiştir.<sup>34</sup> Bu görüş esas alındığında, söz konusu müteradif kelimeler yedi harf kapsamında değerlendirilemezler. Ayrıca Ebû Bekre hadisinde geçen ifadelerin müteradif kelimelerle okumaya delaleti kesin değildir. Nitekim bu gibi rivâyetlerde anlatılanların kıraatten ziyade Kur'ân'ın nâzil olduğu harflere örnek verme şeklinde açıklamalar olduğu belirtilmiştir.<sup>35</sup> Buna göre hadiste, Kur'ân'ın müteradif lafızlarla okunabilmesinden öte benzetme yoluyla, tıpkı bu lafızlar arasında olduğu gibi kıraat farklılıklarında da ekseriyetle mananın özüne etki eden bir durumun olmadığına<sup>36</sup> vurgu yapılmış olabilir.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 147-150; Matrûdî, *el-Ahrufu'l-Kur'âniyye es-seb'a*, 48; Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 133.

<sup>34</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 142-143; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/80; Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, trs.), 1/32; Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (y.y.: Mektebetü Mus'ab b. Umeyr, 1424/2004), 1/33; Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 107; Nihat Temel, "Şâz Kıraatlar ve Yorum Farklılıklarına Etkisi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III* (İstanbul: 2002), 194.

<sup>35</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 147.

<sup>36</sup> Zira mütevâtir/sahih kıraatlerin ekseriyeti fonetik/usûl ile ilgili olup manaya etki eden yönleri bulunmamaktadır. Kalan diğer kısmında ise farklılıklar ekseriyetle mananın özünde bir değişim meydana getirmemektedir. Mana farkının olduğu durumlar ise çok az olup, bu farklılıklar birbirine zıtlık teşkil edecek nitelikte değildir. Bk. Sait Şimşek, "Kıraatların Kaynağı Problemi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 27-28; Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Ensar

Yukarıdaki hadisin, müteradif okumaya delaletinin açık olduğu kabul edilse dahi, böyle önemli bir konuda kendisine itibar edilmez. Zira söz konusu hadis senet açısından tenkit edilmiştir.<sup>38</sup>

Kur'ân'da geçen kelimelerin müteradifleriyle okunamayacağı konusunda âlimler fikir birliği içerisinde. Bu nedenle yedi harf olgusunu yalnızca müteradif lafızlardan ibaret gören âlimler, yedi harfe göre okumanın neshedildiğini savunmaktadırlar. Onlara göre Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle istikrâr kazanması ve insanların Kureyş lehçesinde toplanmaları sağlanınca bu ruhsat kaldırılmıştır. Zira belli bir zamanla sınırlı olan bu zaruret hali ortadan kalkınca bir harf baki kalmış diğerleri ise neshedilmiştir. Bu görüşte olanların ekseriyetine göre Cebrâil son arzada Allah resûlü ile Kur'ân'ı tek harf üzere okumuş ve daha önce izin verilen kıraatler neshedilmiştir. Diğer bir kısmına göre ise bu ruhsat Hz. Osman döneminde kaldırılmıştır.<sup>39</sup>

---

Neşriyat, 2020), 473; İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri* (İstanbul: İFAV, 2018), 220-221.

<sup>37</sup> Kanaatimizce Hz. Peygamber'in ilgili hadiste geçen "عَجَلٌ وَأَسْرَعٌ وَأَذْهَبَ وَهَلَمْ أَقْبَلَ وَتَعَالَى نَحْوُ قَوْلِكَ" şeklindeki ifadesi, Kur'ân'ın eş anlamlı kelimelerle okunabileceğine ve bu nedenle yedi harfin müteradif kelimelerle okuma olduğuna delil olamaz. Zira Hz. Peygamber bu ifadeyle yedi harfin eş anlamlı kelimeler olduğunu kastetmemiş, benzetme yoluyla yedi harf neticesinde meydana gelen farklı okumaların tıpkı müteradif kelimelerde olduğu gibi mananın özüne etki etmediğini kastetmiş olmalıdır. Bu çerçevede Zerkeşi de nezâirden söz ederken "كَالْأَلْفَاظِ الْمُتَوَاطِئَةِ" şeklinde bir ifade kullanmıştır. Müellif bu ifade ile nezâirin eş anlamlı/mütevati kelimeler olduğunu kastetmekten ziyade birbirinin nâziri olan âyetler arasındaki durumun mütevati kelimeler arasındaki duruma benzediğini ifade etmeye çalışmıştır. Zira ne Zerkeşi nezâiri tanımlarken eş anlamlı kelimelere örnek vermiş ne de kendisinden önce bu alanda yazılan eserlerde eş anlamlı kelimeler tahlil edilmiştir. Bk. Halil Altuntaş, "el-Vücûh ve'n-nezâir", *Diyanet Dergisi* 1/26 (Mart 1990), 16-19; Mustafa Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", *Bilimname* 14/1 (Mart 2008), 16-29.

<sup>38</sup> Bu hadisin senet açısından tenkit edildiğine dair bk. Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 60.

<sup>39</sup> Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/213; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, trs.), 36-42; Bergamalı Cevdet Efendi, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002), 19-20; Kârî, *Hadîsü'l-ahrufî's-seb'a*, 56-58; Matrûdî, *el-Ahrufu'l-Kur'âniyye es-seb'a*, 41-42; Mustafa Öztürk, "Kur'an Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2003), 210-211; İhsan Kahveci, "Kevserî'nin Mütevatir Kıraatlar-Kur'ân İlişkisi Bağlamında Son Arz, Yedi Harf ve Kur'an'ın Cem'i Meselelerine Yaklaşımı ve Bu Yaklaşımın Analizi", *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi İlahiyat



Yedi harf ruhsatının kaldırıldığını bildiren herhangi bir rivâyet bulunmıyıp bu yöndeki izahlar şahsi birer kanaat ve tahminden ibarettir. Zira vahye istinaden bu ruhsatın verildiğini belirten Hz. Peygamber, bu ruhsatın kaldırıldığına dair herhangi bir beyanda bulunmamıştır. Hz. Peygamber'in açık beyanına dayanmadan Kur'ân'ın okunuşuyla ilgili bir tasarrufta bulunmak da mümkün ve makul değildir. Bu bakımdan ne Hz. Osman ne de başka biri, Hz. Peygamber'in tanıdığı olduğu bu ruhsatı kaldırma yetkisine sahip değildir.

Hz. Peygamber döneminde verilen bir ruhsatın Hz. Osman tarafından ihtilaflara neden olduğu gerekçesiyle kaldırılmış olması da mümkün değildir. Birbirlerinin kıraatinden haberdar olmayan Müslümanlar arasında ihtilaf ve tartışmaların zuhûr etmesi gayet tabiidir. Kaldı ki Hz. Peygamber zamanında da farklı kıraatlerden haberdar olmayan sahâbiler arasında tartışma baş göstermiş, Hz. Peygamber'in meseleyi izah etmesi neticesinde tartışmalar son bulmuştur. Ayrıca Hz. Osman'ın altı harfi terk ederek bir harfi esas alması durumunda sahâbenin bu duruma kayıtsız kalması olağan bir durum değildir.<sup>40</sup> Zira hem sahâbe hem de sonraki dönemlerde Kur'ân'ın cem edilmesi, noktalanması ve harekelenmesi gibi faaliyetlerde ilk aşamada tereddütler yaşanıp ciddi tepkiler verildiği malum iken, Kur'ân'ın altı harfinin neshedilmesi karşısında tepkilerin olmaması ya da çok cılız kalması makul değildir.<sup>41</sup>

### 3. Kur'ân'ın Yedi Lehçeye Göre Okunması

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (224/838), Ebû Hâtım Sehl b. Muhammed es-Sicistânî (ö. 255/869) ve Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980) gibi pek çok âlime göre yedi harf ile kastedilen, Kur'ân'daki lafızların en fasih yedi Arap kabilesinin lehçesi dışına çıkmamasıdır. Dolayısıyla bu

---

Fakültesi, 2007), 246-248, 256-259; Yasin Dutton, "Sözlü Kompozisyon, Yazılı Kompozisyon ve Yedi Harf Hadisi", çev. Nazife Nihal İnce, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014), 358-370; Lokman Bedir, "Kıraat Farklılıklarının Yoruma Etkisi", *İslam ve Yorum*, ed. Abdurrahman Ateş vd. (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 2/315.

<sup>40</sup> İbnü'l-Cezerî, bazı fakih, kâri ve kelimcilerin Kur'ân'ın indirilmiş olduğu yedi harften herhangi birisinin ihmal edilmesine İslam toplumunun asla izin vermeyeceği görüşünde olduklarını aktarmaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin zayıf gördüğü bu görüşe aynıyla katılıyoruz. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââtü'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', 1/31.

<sup>41</sup> Hz. Osman döneminde altı harfin neshedilemeyeceğine dair bk. Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 147-149.

âlimlere göre tüm kıraat farklılıkları yedi lehçe ekseninde meydana gelmektedir. Ancak bu âlimler yedi lügat/lehçenin tayininde ittifak etmemişlerdir. Bunlar arasında Kureys, Hüzeyl, Ezd, Rabîa, Temîm, Havâzin, Sakif, Kinâne, Dabbe ve Kays gibi onlarca lehçe/lügat sayılmıştır.<sup>42</sup>

Bu görüş pek çok açıdan tenkit edilmiştir. Zira ağırlıklı olarak Kureys lehçesinden lafızların bulunduğu Kur'ân'da, yalnızca yedi kabilenin değil, sayısı çok az da olsa kırk küsur kabileden lehçelerin bulunduğu tespit edilmiştir. Örneğin (en-Necm 53/61) âyetinde geçen sâmidûn kelimesi Himyeri lehçesine; (es-Sâffât 37/125) âyetindeki ba'l kelimesi ise Ezdi Şenûe lehçesine aittir.<sup>43</sup> Diğer taraftan Kur'ân'ın bir bölümünün Kureys, bir bölümünün Hüzeyl, Yemen ve Hevâzin vb. lügatlerle indirilmesinin, yedi harf hadisinde ısrarla vurgulanan kolaylık esasına aykırı düştüğü belirtilmiştir. Çünkü böyle bir durumda bir kabile Kur'ân'ın belli kısmını kendi lehçesiyle, kalan diğer büyük kısmını ise başka lehçelerle okumak durumunda kalacaktır.<sup>44</sup> Ayrıca ilgili hadiste Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm arasında kıraat konusunda meydana gelen ihtilaf, en azından yedi harfin bütünüyle lehçe farklılığından ileri gelmediğinin kanıtı sayılmıştır. Zira her iki sahâbî de Kureys kabilesinden olduğundan Hz. Ömer'in Hişâm'ın okuyuşunu lehçe açısından yadırgaması uzak ihtimal görülmüştür.<sup>45</sup> Dolayısıyla yedi harf yalnızca lehçe farklılığından doğan bir farklılık olarak kabul edilemez.

Âlimlerin haklı tenkitleri, bu görüşün isabetli olmadığını ortaya koymaktadır. Ne var ki bu görüşün esas itibariyle yanlış olduğu da iddia edilemez. Zira yedi harf, lehçeden bütünüyle bağımsız bir olgu olmayıp, tam aksine sahih kıraatin önemli bir kısmı lehçelere dayanmaktadır. Bu çerçevede imâle, idğâm, izhâr, terkîk, işbâ', med, kasr, ibdâl, hazif, teshîl, revm, işmâm ve sîlâ

<sup>42</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 150; Mennâ' el-Kattân, *Nüzülü'l-Kur'ân alâ seb'ati ahruf*, 37-53.

<sup>43</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 150-151; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 105-106; Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 127.

<sup>44</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 151; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 105-106; Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 127.

<sup>45</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 151; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 106; Mennâ' el-Kattân, *Nüzülü'l-Kur'ân alâ seb'ati ahruf*, 77; Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 127-128.

gibi durumlar zikredilebilir. Bilindiği üzere tecvîd olarak kavramlaşan bu telaffuz farklılıkları kelimenin yazılışında ve anlamında herhangi bir değişikliğe neden olmamaktadır. Ancak farklı lehçelere dayalı bu okuma biçimlerinin sahih kıraat/tecvîd kapsamında değerlendirilmeleri bu okuyuş biçimlerinin bizzat Hz. Peygamber'den sâdir olmasını gerektirir.

Yedi harfin lehçe farklılığına dayandığını kabul eden bazı araştırmacılar, lehçeyle ilişkisi olmadığından nahiv ve sarf ile ilgili farklılıkları yedi harf kapsamına dâhil etmemişlerdir. Örneğin yedi harf konusunu *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* adlı eserinde geniş bir açıdan ele alan Mehmet Dağ, yedi harfin temelini gerçek anlamda lehçe farklılığına dayandığını belirtmiş, lehçesel özellik gösteren fonetik ve müteradiflik olgusunu yedi harf kapsamında değerlendirirken; lehçesel özellik göstermeyip gramatik farklılıklar olarak bilinen ferşî farklılıkları ise ruhsat ve kolaylık ilkesine uymadığından yedi harf yerine kıraat farklılıkları kapsamında ele almak suretiyle yedi harf ile kıraat farklılıkları arasındaki inceliğe dikkat çekmiştir.<sup>46</sup>

Ferşî farklılıkların kolaylık ilkesine uygun olmadığı doğrudur; ancak ferşî farklılıkların ruhsat ilkesine uygun olmadığı söylenemez. Zira söz konusu ruhsat, muhatabı Kur'ân lafızlarını farklı okuma hususunda seçenekler arasında serbest bırakma gayesini taşımaktadır. Sözelimi bir Kur'ân lafzı olan ye'lemûn/te'lemûn okuyuşunda kolaylık ilkesi geçerli olmasa da ruhsat ilkesi geçerlidir. Çünkü ruhsatta sadece kolaylık esas değildir. Bu çerçevede yedi harfin tamamında ruhsat ilkesi geçerlidir. Ruhsat ilkesinin olmadığı durumda kıraat farklılıklarından da söz edilemez. Zira kıraat farklılıkları ruhsat neticesinde meydana gelmektedir. Dolayısıyla ruhsat ilkesinin geçerli olmamasından hareketle bir olguyu yedi harf yerine kıraat farklılıkları kapsamına dâhil etmek makul değildir. Ancak aynı durum kolaylık ilkesi için geçerli değildir. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in "Kolayınıza geleni ile okuyunuz." şeklindeki ifadelerinin yedi harfin tümüne değil de bir kısmına matuf olduğu söylenebilir. Yani Hz. Peygamber'in, bu ifadeyi lehçesel özellik gösteren fonetik ile ilgili bir okuma neticesinde dile getirmiş olması muhtemeldir. Başka bir deyişle onun bu ifadesi, nahvî ve sarfî farklılıklardan ziyade lehçeye dayalı imâle,

<sup>46</sup> Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 38, 50.

teshîl vb. farklılıklara yorumlanabilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in tağlip yoluyla bu ifadeyi kullanmış olması da mümkündür.

Dağ'a göre Hz. Peygamber lehçesel özellik gösteren fonetik ve müteradif ile ilgili okumalara örnekler vererek ya da formül koyarak ruhsat vermiş, sahâbe dönemi ve sonrasında buna dair malzeme/örnekler çoğalmıştır.<sup>47</sup> Zira Hz. Peygamber'in, Kur'ân'da yer alan Kureyş lehçesine ait bir lafzın diğer lehçelerdeki müteradiflerinin hepsini okuması ve bunları sahâbeye öğretmesi mümkün değildir.<sup>48</sup> Hz. Peygamber'in son arzada yedi harf okumalarını kaldırmadığını ileri süren Dağ, Hz. Osman'ın müteradif okumaları kaldırdığını, fonetiklerin ise yazıyla bir ilişkisi olmadığından kıraat birikimi içerisinde devam edegeldiğini belirtmiştir.<sup>49</sup> Hz. Osman'ın Kur'ân'ın okunuşuyla ilgili bir tasarrufta bulunmaması/bulunamaması bir yana, faraza böyle bir tasarrufta bulunması halinde şartlar tahakkuk ettiğinde bu ruhsatın geri dönmesi icap eder. Kur'ân lafızlarının, müteradifleriyle okunması da kabul edilemez. Dolayısıyla bu görüşe katılmak mümkün görünmemektedir.

#### 4. Kur'ân'ın Yedi Veche Göre Okunması

Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî, İbn Kuteybe (ö. 276/889), Kâdî b. Tayyib el-Bâkılânî (ö. 403/1013), Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), Ebu'l-Fadl er-Râzî (ö. 454/1062), İbnü'l-

<sup>47</sup> Dağ'ın bu görüşüne katılmıyoruz. Kanaatimizce kıraat âlimlerinin sahih kıraatler arasında değerlendirdiği fonetiğe dayalı bu okumalardan her biri Hz. Peygamber'den sâdır olmuştur. Ancak sırf fonetik ile ilgili olan kıraat farklılıkları yazıyla kayıt altına alınmadığından Hz. Peygamber'den sudûr eden bu türdeki bir kıraat farklılığının sonraki dönemlerde kurrâ tarafından unutulmuş veya terk edilmiş olmasından söz edilebilir. Zira bu şekildeki kıraat farklılıkları sonraki nesillere yalnızca semâ yoluyla aktarılmışlardır. Bu nedenle faraza Hz. Peygamber tarafından okunan bu türdeki farklı okuma şekillerinden birinin bize ulaşmamış olması, Kur'ân'ın korunmuş olup olmadığıyla, başka bir deyişle lafız değişikliğiyle asla ilişkilendirilemez. Zira imâle, teshîl, idğâm gibi telaffuz farklılıkları lafzın şekline/yazımına ve anlamına etki etmemektedir. Ne var ki ulema bu konuda da azami gayret sarf etmiş, manaya etki etmeyip yalnızca fonetik ile ilgili olanları da dâhil olmak üzere Hz. Peygamber tarafından okunan bütün okuma şekillerinin en ince detayı ile günümüze kadar ulaşmasına vesile olmuştur.

<sup>48</sup> Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 37-39, 48.

<sup>49</sup> Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 40.

Cezerî (ö. 833/1429), Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî ve Subhî es-Sâlih gibi daha pek çok âlime göre ise yedi harften kastedilen yedi vecihtir.<sup>50</sup>

Bu görüş sahipleri de diğerlerinde olduğu gibi belli yedi vecihte ittifak etmemişlerdir. Bu âlimlerin zikrettikleri vecihlerin çoğu ortak olsa da birisinin bir vecih içerisinde ele aldığını diğeri ya vecihten saymamış ya da farklı bir vecih içerisinde değerlendirmiştir. Bazen de aynı husus iki ya da daha fazla maddede ele alınmıştır.<sup>51</sup>

Örneğin İbn Kuteybe bu vecihleri şöyle sıralamıştır:

1. Kelimenin yazımında ve manasında değil de irabında ve harekesinde meydana gelen değişim 2. Kelimenin irabında ya da harekesinde meydana gelen farklılık olup, bununla mananın değişmesi; ancak yazılışın değişmemesi 3. Kelimenin irabında değil de harflerdeki değişiklik olup mananın değişmesi, fakat yazının değişmemesi 4. Kelimedeki yazılışın değişip mananın değişmemesi 5. Kelimedeki hem yazılış hem de mananın değişmesi 6. Takdim-tehir ile meydana gelen değişim 7. Ziyade ve noksanlıkla meydana gelen değişim.<sup>52</sup>

Diğer pek çok âlim de küçük farklarla yedi vecih tespit etmeye çalışmıştır.<sup>53</sup> Ancak Ebû Amr ed-Dânî yedi sayısına bağlı kalmadan<sup>54</sup> on dokuz vecih

<sup>50</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/77; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 132-141; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 109-113; Çetin, 141.

<sup>51</sup> Kârî, *Hadîsü'l-ahrufi's-seb'a*, 58-62; Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 141; Mehmet Soysaldı, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2001), 219.

<sup>52</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 61-63.

<sup>53</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an meâni'l-kirâât*, thk. Abdulfettah İsmail Şibli (Kahire: Dâru Nahdatu Mısır, trs.), 33-35; Ebu'l-Fazl Ahmed b. Hasan er-Râzî, *Meâni'l-ahrufi's-seb'a*, thk. Hasan Ziyauddin İtr (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1436/2011), 302-303; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-aşr*, 1/26; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 142-144; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 109-113.

<sup>54</sup> Âlimlerin tespit ettiği vecihlerin her biri, şâzlar da dâhil olmak üzere kıraat farklılığına dayanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle vecihlerin tamamı kıraat farklılıklarından elde edilmektedir. Dolayısıyla bu görüş esas itibarıyla yedi harfin kıraat farklılıkları olduğunu ortaya koymaktadır. Bize göre bu görüşte olan âlimlerin, hem daha kuşatıcı hem de hadisin zahiri anlamına daha yakın olmasına rağmen “Yedi harf, farklı kıraatlerdir.” şeklindeki bir formülden ziyade “Yedi harf, yedi farklı vecihtir.” şeklindeki bir formülü tercih etmelerinin nedeni ibaredeki yedi lafzını hasr anlamına almalarıdır. Bunun neticesinde de kahir ekseriyet yedi vecih tespit etme yoluna gitmiştir. Mennâ' el-Kattân'ın da isabetle belirttiği

tespit etmiştir.<sup>55</sup> Konu ile ilgili eserinde Abdurrahman Çetin ise on üç vecih sıralamıştır.<sup>56</sup>

Söz konusu hadisler yedi harfin Kur'ân'ın okunuşuyla ilgili bir kavram olduğunu ortaya koyduğundan, âlimler şâz kıraatler de dâhil olmak üzere tüm kıraat farklılıklarından hareketle yedi vechi tespit etmeye çalışmışlardır. Ancak şâz kıraate dayanan bir ihtilafı vecih olarak kabul etmek mümkün görünmemektedir. Zira herhangi bir kelimenin Kur'ân kıraati kapsamında değerlendirilmesi, bu kelimenin bizatihi Hz. Peygamber tarafından okunmasını gerektirir. Âhad rivâyetlere dayanan ve müdrec olarak bilinen kıraatler ise esas itibarıyla Kur'ân kıraatinden ziyade tefsiri kabul edilmelidir. Bu nedenle yedi vecih olarak zikredilen örneklerden/maddelerden yalnızca sahih kıraate dayananlara itibar edilebilir. Yedi harfin yedi vecih olduğunu ileri sürenlerin bu vecihlerde ittifak etmemesi bir tarafa, ilkesel olarak da zikrettikleri vecihlerin bir kısmını yedi harf kategorisinde değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Zira konuyla ilgili sahih hadislerden yedi harfin, Kur'ân'ın okunmasına dair bir ruhsat olduğu ortaya çıkmaktadır. Sahih kıraatler dışında kalan vecihlerin hiçbiri de bu şartı sağlamamaktadır. Dolayısıyla “yedi harf, yedi veche göre okumadır” şeklindeki görüş, kısmen doğru olsa da tamamen isabetli bir görüş olmaktan uzaktır.

Yedi harfin yedi veche göre okuma şekli olduğu pek çok âlim tarafından en kuvvetli görüş olarak kabul edilmiştir. Ancak söz konusu âlimler bu vecihlere âhâd kıraatleri de dâhil ederek yedi harfin sahih kıraatlerden daha geniş

---

üzere yedi harfin yedi vecih olduğuna dair herhangi bir rivâyet bulunmamaktadır. (Bk. Mennâ' el-Kattân, *Nüzûlü'l-Kur'ân alâ seb'ati ahruf*, 88.) Bu bakımdan yedi lafzının kesretten kinaye kabul edilmesi durumunda vecihten ziyade kıraat farklılığı kavramının tercih edilmesi evladır. Zira hadislerin zahiri anlamları yedi harfin kıraatle ilgili bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle de bir taraftan yedi lafzını kesretten kinaye kabul edip diğer taraftan vecih tespitine çalışanları anlamak güçtür. Yedi lafzının kesretten kinaye olduğunu kabul ettikten sonra onlarca vecih sıralamanın bir esprisi kalmamaktadır. Bunun yerine “Yedi harf sahih ve âhâd kıraatlere göre okumadır.” şeklindeki bir formül daha pratik ve kapsamlı olur. Aksi durumda herhangi bir vechin eksik kalması ya da tekrar etmesi mümkündür.

<sup>55</sup> Ebû Amr ed-Dâni, *el-Ahrufü's-seb'a li'l-Kur'ân* (Cidde: Dâru'l-Minâre, 1418/1997), 33-43.

<sup>56</sup> Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 149-159.

bir kavram olduğunu kabul etmekle büyük bir çıkmaza girmişlerdir.<sup>57</sup> Zira sahih/mütevâtir olmayan bu kıraat şekillerinin Hz. Peygamber ya da Hz. Osman döneminde neshedildiğini iddia etmek durumunda kalmışlardır.<sup>58</sup> Böyle bir neshe dair ne Kur'ân'dan bir delil ne de Hz. Peygamber'den herhangi bir açıklama vardır. Dolayısıyla yedi harfi mana merkezli okuma olarak değerlendirilenlere yöneltilen eleştiriler aynıyla bunlara da yöneltilir.

### 5. Müteşâbih Bir Kavram Olması

Çok fazla taraftarı olmasa da bir görüşe göre yedi harf, manası bilinmeyen kavramlardandır. Zira kavramda geçen harf kelimesi müşterek lafız olup manaya delaleti açık ve kesin değildir. Kavramdaki seb'a lafzıyla da neyin kastedildiği net değildir. Çünkü seb'a kelimesi hasr ifade ettiği gibi çokluk da ifade edebilmektedir. Yedi harf ile ilgili olarak çok fazla görüşün ortaya atılması da kavramın müteşâbih olduğuna delil olarak gösterilmiştir.<sup>59</sup> Konu ile ilgili eserinde Abdurrahman Çetin, bu görüşün kolayca reddedilemeyeceğini;

<sup>57</sup> Örneğin yedi harfin yedi vecih olduğu görüşünü savunan Zerkânî, bu vecihler/yedi harf arasında saydığı müdrec kıraatin son arzada neshedildiğini belirtmiştir. Ancak daha sonrasında "Bütün yedi harfin devam ettiğine dair somut bir delilimiz ..." diyerek bu iddianın aksini ortaya koymuştur. Bk. Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 144, 150.

<sup>58</sup> Eş'arî (ö. 324/936), Bâkîllânî (ö. 403/1012), İbn Hazm (ö. 456/1604) ve Şâtîbî (ö. 590/1194) gibi bazı âlimlerin yedi harfin neshedilmediği görüşünde oldukları nakledilmiştir. (Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 184). Ancak bu görüşün şâz kıraatlerin yedi harfin kapsamına dâhil edilmediği durumlarda gerçek anlamda geçerlilik kazanacağı açıktır. Aksi halde yedi harfin tümüyle değil de kısmen geçerli olduğu savunulmuş olur. Zira âhâd/şâz kıraat ile Kur'ân okunamayacağı konusunda ittifak edilmiştir. Örneğin yedi harfin neshedilmediği görüşünde olduğu ileri sürülen Bâkîllânî, yedi harfe dair tespit ettiği vecihler arasında şâz kıraatlere de yer vermiş olmakla yedi harfin kısmen neshedildiğini savunmuş olmaktadır. Kaldı ki o, "azap âyetini rahmet âyetine; rahmet âyetini azap âyetiyle karıştırmadığın sürece hepsi doğrudur" (Ebû Dâvud, "Vitr", 22) rivâyetinin sabit/sahih olması durumunda bunun neshedilmiş olduğunu kabul etmek gerektiğini açıkça belirtmiştir. (Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 1/74, 78) Şâz kıraatleri de yedi harf kapsamında ele alan ve yedi harf ruhsatının neshedilmediğini öne süren Çetin'in ruhsatın mütevâtir/sahih kıraatlerle sınırlı kaldığını ileri sürmesi de bu iddiamızı açık bir şekilde desteklemektedir. (Bk. Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 183, 190.)

<sup>59</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 105; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 145; Mennâ' el-Kattân, *Nüzûlü'l-Kur'ân alâ seb'ati ahruf*, 68-71; Hasan Ziyauddin İtr, *el-Ahrufu's-seb'a* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1988), 127; Matrûdî, *el-Ahrufu'l-Kur'âniyye es-seb'a*, 21-22; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati* (İstanbul: İFAV, 2018), 70.

zira ilgili hadislerdeki ahurf kelimesinin “vecihler, ifade tarzları” anlamında kullanıldığını, konunun ise Kur'ân kıraatiyle ilgili olduğunu belirtmektedir. Bu vecihlerin neler olduğu hususunda net bir açıklama bulunmaması durumunun ise meselenin müşkil tarafını oluşturduğunu ifade eden Çetin'e göre aksi durumda bunca muhtelif görüş ortaya çıkmazdı.<sup>60</sup>

Bu görüş, yedi harf ibaresinde geçen lafızların müşterek olmasının, kavramın müteşâbih olmasını gerektirmediği tezinden yola çıkılarak tenkit edilmiştir. Zira siyâk vb. herhangi bir karineden hareketle lafızların hangi manada kullanıldığı tespit edilebilmektedir. Rivâyetlerin siyâkından, yedi ve harf kelimesinin hangi manada kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yedi harf kavramı müteşâbih değildir.<sup>61</sup>

Kanaatimizce buraya kadar zikredilen görüşler yedi harfin müteşâbih bir kavram olduğuna kapı aralamaktadır. Zira en kuvvetli addedilen görüşlerde dahi zaruri olarak yedi harf ruhsatının kısmen kaldırıldığı kabul edilmektedir. Açık bir nassa dayanmayan bu iddia, meselenin müteşâbih olarak algılanmasına neden olmaktadır.

## 6. Bilinen Yedi Mütevâtir Kıraat Olması

Kaynaklarda yedi harften maksadın yedi kıraat olduğu da belirtilmiştir. Kimi âlim ve araştırmacılar yedi harfin yedi kıraat olarak değerlendirilmesinin her iki kavramda ortak olarak geçen yedi sayısından kaynaklandığını ve dolayısıyla bunun zayıf görüşler arasında, hatta tümüyle yanlış bir görüş olduğunu savunmuşlardır.<sup>62</sup> Bazıları da İbn Mücâhid'i (ö. 324/935), bir araya getirdiği yedi sahih kıraat, yedi harfi yanlış anlamaya sebep olduğu için ele-

<sup>60</sup> Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 124.

<sup>61</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 145; Hasan Ziyauddin İtr, *el-Ahrufu's-seb'a*, 128-129; Kârî, *Hadîsü'l-ahrufi's-seb'a*, 49-50; Çetin, 123-124.

<sup>62</sup> Ebu'l-Fazl er-Râzî, *Meâni'l-ahrufi's-seb'a*, 323-328; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 105, 112; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 146; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 102-103; Mennâ' el-Kattân, *Nüzûlü'l-Kur'ân alâ seb'ati ahurf*, 72; Matrûdî, *el-Ahrufu'l-Kur'âniyye es-seb'a*, 30; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*, 61-62; Mehmet Çalışkan, “Kur'an'ın Nüzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a Meselesi)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2005), 228; Hacı Önen, “Yedi Harf ve Kıraatin Kesiştiği ve Ayrıldığı Noktalar”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 0/11 (Nisan 2014), 188.



tirmiştir.<sup>63</sup> Diğer taraftan yedi harfin Hz. Peygamber ve sahâbe dönemine ait bir kavram iken, yedi kıraat düzenlemesinin hicri ikinci veya üçüncü asırda ortaya çıktığı ve bu nedenle yedi harfin asla yedi kıraat olamayacağı belirtilmiştir.<sup>64</sup>

Sahih kıraatler yalnızca kıraat-ı seb'adan ibaret değildirler. Dolayısıyla bu görüş isabetli olmasa da tümüyle yanlış da değildir. Ancak bu görüşü çürütmeyle dayalı yukarıdaki istidlâlin çok zayıf olduğu kolaylıkla söylenebilir. İki kavramda ortak olarak kullanılan yedi sayısının karmaşaya sebep olması sebebiyle İbn Mücâhid'in, dönemindeki kimi âlimler tarafından eleştirilmesi makul karşılanabilir. Ancak sırf bu nedenle iki kavramın farklı mefhumları karşıladıkları ileri sürülemez.<sup>65</sup> Ayrıca İbn Mücâhid kıraat-ı seb'a kavramını ihdas etmekle kıraat hususunda yeni bir tarz ortaya koymuş değildir. O, bu çalışmasıyla, Hz. Peygamber'den sudûr eden kıraat farklılıklarını tespit edip bunları kayıt altına almayı, başka bir deyişle sahîh kıraatleri şâz kıraatlerden ayıklamayı hedeflemiştir.<sup>66</sup> Kaldı ki kıraat farklılıklarına yönelik çalışmalar da tümüyle Hz. Peygamber dönemindeki okuma farklılıklarını ortaya çıkarmaya matuftur. Bu bakımdan nüzûl döneminde "kıraat farklılıkları"<sup>67</sup> tabirinin kullanılmasında, söz konusu iki olgunun farklı şeyler olmasını gerektirmez.

<sup>63</sup> Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 419; Hayrettin Öztürk, "Kur'an-ı Kerim'in Kıraatında Yedi Harf Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (2002), 100.

<sup>64</sup> Dutton, "Sözlü Kompozisyon, Yazılı Kompozisyon ve Yedi Harf Hadisi", 351; Mehmet Ünal, "Kur'ân'ın Fonetik Naklinin Tarihi (Kıraat İlmi ve Kısa Tarihi)", *Tefsîr El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 80.

<sup>65</sup> Kanaatimizce bir kavramın ismi ve ortaya çıkış zamanı önemli olmakla birlikte, içeriği ve kapsamı daha önemlidir. Aksi takdirde Hz. Peygamber dönemindeki kıraat farklılıkları ile sahîh kıraatlerin de farklı olgular olduğu iddia edilebilir. Zira Hz. Peygamber döneminde *sahîh kıraat* diye bir kavramın varlığından söz edilemez.

<sup>66</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 60.

<sup>67</sup> Sahîh kıraatler ilk olarak kıraat-ı seb'a adı altında bir araya getirildiğinden "yedi harf yedi kıraattir" şeklindeki görüşe sahip olanların yedi kıraat ifadesini sahîh kıraatler yerine kullanmış olmaları muhtemeldir. Bu şekildeki bir varsayım bu görüş, bizim yedi harf konusundaki görüşümüzle mutabık olmaktadır.

## 7. Bilinen On Sahih/Mütevâtir Kıraat Olması

Yedi harfi kıraat-ı aşere ile özdeşleştirenler de olmuştur. Arapçada kullanılan kelimelerde dilin tabiatı gereği vücûh-u edâiyyenin/lafzın telaffuzu ile ilgili farklılıkların söz konusu olduğunu belirten Mûsâ Cârullah Bigiyef (ö. 1368/1949) yedi harf ile ilgili rivâyetlerin, sahâbenin Kur'ân harflerini telaffuz etme hususundaki ihtilafı üzerine vârid olduğunu ileri sürmüştür. Vücûh-u edâiyyenin mütevâtir/sahih kıraatlerdeki usûlî ve fersî ihtilaflardan ibaret olduğunu öngören Bigiyef, Kur'ân lafızlarındaki bu mütevâtir vecihlerin herhangi bir alana ihtiyaç bırakmadan yedi harfi açıkladığını iddia etmiştir. Kur'ân lafızlarındaki bu eda keyfiyetinin lehçelerle bir ilgisinin olmadığını savunan Bigiyef, Hz. Peygamber dönemindeki telaffuz farklılığının hiçbir değişim arz etmeksizin Kur'ân ile birlikte baki olduğunu ifade etmiştir.<sup>68</sup>

Kıraat-ı aşerenin tevâtüre dayandığını ve bu kıraatlerin bizzat Kur'ân'dan parçalar olduğunu savunan Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/1952) ise mütevâtir kıraat için iki ihtimalin söz konusu olduğunu belirtmektedir. Bir ihtimale göre mütevâtir kıraat ile kastedilen, bir harfin değişik vecihleridir. Bu da bir lafzın yerine müteradifini koymaktır. Bu durum zarurete istinaden geçici bir süre geçerli olup Hz. Peygamber döneminde son arza ile neshedilmiştir. Diğer bir deyişle son arza ile birlikte bir harf hariç diğerleri yürürlükten kaldırılmıştır. Kevserî, bu ruhsatın Hz. Osman döneminde kaldırıldığı şeklindeki görüşü ise son derece tehlikeli görüp kesin bir şekilde reddetmektedir. Diğer ihtimale göre ise mütevâtir kıraatler, son arzada Hz. Peygamber tarafından okunan, Hz. Ebûbekir ve Osman dönemindeki cem ile ilgili faaliyetlerde de aynıyla korunan ve on kıraat imâmı aracılığıyla günümüze tevâtüren ulaşan yedi harfin bizzat kendisidir. Bu bakımdan Kevserî, bir ihtimale göre yedi harfin kıraat-ı aşerenin bizzat kendisi olduğunu ortaya koymuş olmaktadır.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Mûsâ Cârullah Bigiyef, "Kur'ân-ı Kerîm Kıraatinde AhruFu's-Seb'a", çev. Yaşar Akaslan, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8 (2019), 106-115; Yaşar Akaslan, "Mûsâ Cârullah Bigiyef'in Kıraat İlmiyle Olan Münasebeti ve 'Yedi Harf' ile İlgili Fikirleri", *Turkish Studies* 13/2 (2018), 154-160; Mûsâ Cârullah Bigiyef, "Kur'an-ı Kerim'de İç Bütünlük", çev. Muhammed Ersöz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 232-244.

<sup>69</sup> Bk. Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 36-42.

*Hadîsü'l-ahrufi's-seb'a* adlı eserinde yedi harf ile ilgili görüşleri tahlil ettikten sonra bu görüşlerden hiçbirisinin yedi harfin mahiyetini açık bir şekilde ortaya koymadığını belirten günümüz ilim adamlarından Abdulaziz Abdulfettah el-Kâri'e göre sahâbe ve onlara yakın ilk dönem Müslümanları, yedi harfin ne manaya geldiğini bildiklerinden bunu açıklamaya gerek duymamışlardır. Aradan yüz yıllar geçince insanların bunu anlamaya çalıştığını ve çeşitli görüşler öne sürdüğünü belirten Kâri'e göre yedi harften maksat mütevâtir kıraate dayanan Kur'ân vecihleridir. İbaredeki yedi lafzının gerçek anlamda kullanıldığını ifade eden müellife göre bu durum Kur'ân'ın her kelimesinde yedi vechin aranmasını gerektirmez; zira bu yedi vechin çoğu son arzuda nesnedilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'daki kimi lafızlar için birçok vecih sayılsa da bunların sadece tevâtüre dayananları yedi harf kapsamında değerlendirilebilir.<sup>70</sup>

Kanaatimizce yedi harf ile kastedilen Hz. Peygamber'den sudûr eden farklı okuma şekilleri, diğer bir ifadeyle sahih kıraatler olmalıdır. Bu çerçevede nüzûl döneminde bizzat Hz. Peygamber'in bu farklı okumalarından yedi harf olarak söz edilmiş olması mümkündür. Bilindiği üzere kıraat farklılıklarının önemli bir kısmı semâya dayalı olarak sonraki nesillere aktarılmıştır. Ancak İbn Mücâhid'den başlamak üzere sahih kıraatlerin bir araya getirilmesi, beraberinde yeni bir kavramın doğmasına neden olmuştur. Bu nedenle İbn Mücâhid ve sonrasında en-Neysâbü'rî'nin (ö. 381/992) bir araya getirmeye çalıştığı kıraat-ı seb'a/kıraat-ı aşere, yedi harften başka bir şey olmamalıdır. Buradan hareketle yedi harf, dolaylı olarak sahih kıraatlerdeki vecihler olarak da kabul edilebilir. Ancak vecihler asıl olmayıp kıraat farklılıklarına bağlı olarak ortaya çıkan zarurî neticelerdir.

Bizim yedi harf konusundaki görüşümüz Bigiyef'in görüşü ve Kevserî'nin de ikinci ihtimal olarak zikrettiği görüş ile örtüşmektedir. Zira yukarıda belirtildiği üzere bize göre yedi harf, Hz. Peygamber tarafından Kur'ân olarak okunan bütün okuma biçimleridir. Hz. Peygamber'den sâdır olan bu okuma şekilleri de bize sahih yolla kıraat-ı aşere olarak intikal etmiştir. Hz. Peygamber'in okuyup sahâbeye de talim ettirdiği bu okuma farklılıklarına nüzûl döneminde yedi harf denilmiştir. Ne var ki Bigiyef'in yedi harfin lehçe-

<sup>70</sup> Kâri', *Hadîsü'l-ahrufi's-seb'a*, 63-76.

lerden tümüyle bağımsız olduğu şeklindeki görüşü isabetli görünmemektedir. Zira sahih kıraatlerdeki fonetik ile ilgili farklılıklar esas itibariyle lehçeye dayanmaktadır. Kari'in ise yedi harf ile ilgili diğer görüşleri isabetli görünse de son arzada kıraat vecihlerinin ekseriyetinin neshedildiğine dair görüşü zayıf görünmektedir. Çünkü söz konusu vecihlerin neshedildiğini ispatlayan açık bir delil bulunmamaktadır.

Konuyla ilgili sahih hadislerin kahir ekseriyetinde yedi harfin sahih kıraatler olarak değerlendirilebilmesi mümkündür.<sup>71</sup> Ancak âlimler ekseriyetle şâz kıraatlerdeki<sup>72</sup> kimi vecihleri de yedi harf ile ilgili tespit etmiş oldukları vecihlere dâhil etmişlerdir. Kanaatimizce sahih kıraatler dışında kalan bazı şâz kıraatlerdeki vecihlerin de yedi harfe dair vecihler arasında kabul edilmesi şu iki husustan kaynaklanmaktadır. Zira vecihler incelendiğinde onlarca vecih içerisinde şu iki durum dışında kalan tüm vecihlerin sahih kıraatlerdeki vecihler olduğu görülecektir.

1. "Eğer sen 'semîan alîmen' - 'azîzen hakîmen' desen, azap âyetini rahmet, rahmet âyetini de azapla bitirmedikçe, hepsi de doğrudur."<sup>73</sup> kabilinden ifadelerin yer aldığı birkaç hadis, yedi harfin sahih kıraatten ibaret olmadığı zannını ortaya koymaktadır. Zira bu hadislerin zahirinden 'semîan alîmen' ifadesi yerine 'azîzen hakîmen' ifadesinin okunabileceği, dahası sahih kıraatlerde yer almayan bir okuma biçimine ruhsat verildiği anlaşılmaktadır. Abdurrahman Çetin, yukarıdaki hadisi, yedi harfin mahiyetine ışık tutan hadisler arasında ele almış, Hz. Peygamber'in bu ifadelerini yanlış anlamamak gerektiğini, bunun "Manasını tersyüz etmedikçe, Kur'ân'ı istediğiniz şekilde okuyabilirsiniz." anlamına gelmediğini belirtmiştir. Kur'ân'ın böyle bir tarzda

<sup>71</sup> Örneğin Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm arasında Furkân sûresinin okunuşuyla ilgili ihtilafın şâz kıraatten (manayı bozmamak şartıyla müteradif kelimeyle okuma vb.) kaynaklanması mümkün olduğu kadar sahih/mütevâtir kıraatten kaynaklanması da o derece mümkündür. Bize göre bu ihtilaf sahih kıraatlerden kaynaklanmış olmalıdır. Furkân sûresinde gerek ferşî gerek usûlî açıdan pek çok sahih kıraat farklılığının bulunması, bunun çok da uzak bir ihtimal olmadığını göstermektedir. Bk. Muhammed Fehd Hârûf, *el-Kur'ânü'l-Kerîm ve bi hâmişihî li teshîli'l-kırâati't-tenzîl* (Beirut: Dâru'l-Beyrutî, 1433/2012), 359-367; Hasan Tahsin Feyizli, *Kırâat-i Aşere* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 208-210.

<sup>72</sup> Şâz kıraatlerle Kur'ân okunamayacağı hususunda ittifak edilmiştir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/80; Temel, "Şâz Kıraatlar ve Yorum Farklılıklarına Etkisi", 189.

<sup>73</sup> Ebû Dâvûd, "Vitr", 22.

okunamayacağından hareketle insanın Kur'ân'ı ezbere okurken geçici bir yanılma ile "azîzen hakîmen" ifadesini "semîan alîmen" şeklinde okuması durumunda günaha girmiş olmayacağını, zira Yüce Allah'ın "azîz ve hakîm" olduğu gibi, "işiten ve bilen" olduğunu; dolayısıyla örnekte verilen okuyuşa aykırı bir mananın çıkmadığını belirtmiştir. Ancak buradan bu ifadenin her zaman böyle okunabileceği anlamının çıkmayacağını, bu okumanın geçici bir yanılmaya mahsus olduğunu belirten Çetin, bu husustaki tüm hadislerin bu doğrultta değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>74</sup> Bu değerlendirmeye katılmak, yedi harf ruhsatının, yanılğı sonucu oluşacak okuma biçimlerini de içine aldığı iddia etmek mümkün görünmemektedir. Zira bu görüş dolaylı olarak yanılğıyı nehyetmektedir ki, yanılğıya ruhsat verilmesi de anlamsızdır. Yanılğı neticesinde meydana gelen hatalı okumanın günaha sebep olmayacağı, dolayısıyla hatalı okumanın yedi harf kapsamında değerlendirilemeyeceği izahtan varestedir.

İbn Hibbân (ö. 354/965) ise aynı içeriğe sahip "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir: alîmen hakîmen-ğafûren rahîmen gibi." hadisinde geçen "alîmen hakîmen-ğafûren- rahîmen" ifadesinin bu hadisin ravîlerinden Muhammed b. Amr tarafından ilave edildiğini ileri sürmektedir.<sup>75</sup> Söz konusu ifade, şâz kıraatin yedi harfin kapsamına dâhil olmasını mümkün kılmaktadır. Ancak bu ifade hadise ilave kabul edildiğinde, bu ihtimal ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla İbn Hibbân'ın bu tespiti, yedi harfin sahih kıraatler olduğu yönündeki düşüncemizi destekleyici mahiyettedir. Ayrıca kimi âlimler, yedi harfin Kur'ân'ın muhtevasına dair yedi tür olduğunu ortaya koyan hadisin zayıf olduğunu, sahih olsa da bunun yedi harfle ilgili olmadığını, Kur'ân'daki bazı konuları açıklamak kabilinden irad edilmiş olabileceğini belirtmişlerdir.<sup>76</sup> Benzer mantıkla söz konusu hadislerdeki "alîmen-hakîmen" ifadesinin "ğafûren- rahîmen" şeklinde okunabileceğine dair ruhsat, yedi harf değil de irşâd/vaaz esnasında tefsir kabilinden bir okuma biçimi olarak değerlendirilebilir. Hadis metnindeki ifade biçimi de bu iddiamızı güçlendirmektedir. Zira hadiste "alîmen hakîmen" ifadesi yerine "ğafûren rahîmen" ifadesinin okuna-

<sup>74</sup> Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 55-56.

<sup>75</sup> İbn Hibbân, *el-İhsân bi tertibi sahîhi ibn Hibbân*, 2/62.

<sup>76</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/43; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 107-109; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 109.

bileceği belirtilmemiş, "alîmen hakîmen-ğafûren rahîmen" şeklinde okunabileceği belirtilmiştir. Bu da irşâd/vaaz esnasında ilgili âyeti okurken tefsir kabîlinden yüce Allah'ın diğer sıfatlarına da atıfta bulunmaktan ibaret olarak değerlendirilebilir. Dahası bu durum tabii olup yanılıyla ilgili değildir. Diğer taraftan bu durum sûreler arası geçiş, yani bir sûreden bir âyet, başka bir sûreden başka bir âyet okumak şeklinde de değerlendirilmiştir.<sup>77</sup>

2. Bazı sahâbilerin, kendilerine özgü Mushaflarında Kur'ân'daki kimi kelimeleri farklı yazıp okuduklarına dair rivâyetler de yedi harfin sahih kıraatler dışında bir olgu olarak anlaşılmasına neden olmuştur. Daha önce de belirtildiği üzere bu tür ilaveler âhâd habere dayanıp Kur'ân lafzı ve kıraati olarak kabul edilemezler. Zira kimi âlimler bazı sahâbilerin kendi Mushaflarına yazıp da okudukları bu kelimelerin tefsir kabîlinden olduğunu, daha sonraki nesiller tarafından Kur'ân'dan sanıldıklarını belirtmişlerdir.<sup>78</sup>

### Sonuç

Birçok hadiste Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiği ifade edilmiştir. Kimi zayıf hadislerde yedi harfin mahiyetine dair bilgilere de yer verilmiştir. Bu zayıf hadislerden yola çıkılarak yedi harfin; emir, nehiy, helâl, harâm gibi, Kur'ân'ın içeriğiyle ilgili farklı konular/türler olduğu ileri sürülmüştür. Kaynaklarda kimlere ait olduğu bildirilmeksizin nakledilen bu görüşler âlimler tarafından reddedilmiştir.

Konuyla ilgili sahih hadisler, yedi harfin Kur'ân'ın okunuşuyla ilgili bir olgu olduğunu ortaya koymakta; ancak mahiyetine dair bir bilgi içermemektedirler. Kur'ân'ın farklı okunması esasına bağlı olarak ortaya atılan ve diğer görüşlere nispetle daha fazla taraftar bulan bu görüşler de ikna edici olmaktan uzak olup eleştiriyeye açıktırlar. Şöyle ki:

1. Yedi harf Kur'ân'ın farklı lehçelere göre okunmasıdır: Kanaatimizce bu görüş doğru olmasa da bütünüyle yanlış da değildir. Zira sahih kıraatin bir kısmının lehçeye dayandığı bilinmektedir. Ancak lehçe farklılığının yedi harf

<sup>77</sup> Emin Âşıkutlu, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 65-66.

<sup>78</sup> Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/33; Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 107; Temel, "Şâz Kıraatlar ve Yorum Farklılıklarına Etkisi", 194.

kategorisinde değerlendirilmesi Hz. Peygamber'den sâdır olan okumayla mümkündür.

2. Yedi harf, Kur'ân'ı mana (eş anlamlı kelime) ile okumaktır: Bazı sahâbîlere özgü Mushaflarda kimi kelimelerin yerine eş anlamlılarının yer alması bu görüşün zeminini oluşturmaktadır. Kur'ân'ın mana ile okunmaması konusunda ittifak olduğundan bu görüşü benimseyenler bir harf dışında diğer altı harfin son arzada ya da Hz. Osman döneminde neshedildiğini savunmaktadırlar. Bu görüş kimi âlimler tarafından bütünüyle yanlış olmamakla birlikte, yedi harfin yalnızca bir kısmını içerdiğinden, eksik bir görüş olarak değerlendirilmiştir. Ancak bize göre bu görüş tümüyle yanlıştır. Zira yedi harf, Kur'ân'ın okunmasıyla ilgili bir olgudur, kimi sahâbîlere özgü Mushaflarda yer alan müteradif kelimeler ise Kur'ân lafzı olmayıp tefsir kabilindedirler. Tefsiri bir bilginin neshedilmesi de söz konusu edilemez. Diğer taraftan Kur'ân'ın yedi harf üzere indiği Hz. Peygamber'in açık beyanına dayanmaktadır. Bunun kısmen de olsa neshedilmesi yine onun açık beyanına dayanmalıdır.

3. Yedi harf Kur'ân'ın farklı vecihlerle okunmasıdır: Pek çok âlim tarafından benimsenen bu görüş, bize göre yedi harfin kapsamını aştığından isabetli değildir. Zira bu âlimlerin ekseriyetinin yedi sayısına bağlı kalmakla birlikte belli yedi üzerinde ittifak etmemeleri bir yana, âhâd/müdreç kıraat vecihlerini de bu kategoride ele almaları bu görüşün isabetli olmadığını ortaya koymaktadır. Esasen bu görüşe göre yedi harf, sahih kıraatlere kimi şâz kıraatlerin (müteradif kelimelerle okuma vb.) eklenmesi neticesinde meydana gelen okuma şekillerini ifade etmektedir. Bu nedenle yedi harfin yedi vecih olduğunu savunanlar, müteradif lafızla okuma görüşünün doğru; ancak eksik olduğunu savunmaktadırlar. Zira müteradif okumayı bir vecih olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla ikinci maddedeki eleştirilerin bütünü bu görüş için de geçerlidir. Bu görüşe göre yedi harf sahih kıraati kapsamakla birlikte ondan daha kapsamlıdır. Bu görüşü benimseyenler genel olarak yedi harfin sahih kıraatlere dayanan kısmı hariç diğer kısmının neshedildiğini savunmaktadırlar. Ancak bunların kimi zaman yedi harfin neshedilip neshedilmediği konusunda çıkmaza girdikleri ve hiç de ikna edici olmayan yorumlarda buldukları gözlenmektedir. Özellikle de yedi harfin kısmen de olsa neshedilmediğini savundukları durumlarda büyük bir çıkmazla karşı karşıya kaldık-

ları ve aşırı tevillerde buldukları görülmektedir. Bir taraftan müdrec/şâz kıraati yedi harf kapsamında değerlendirmek diğer taraftan yedi harfin kısmen de olsa neshedilmediğini savunmak imkân dışıdır. Zira Kur'ân'ın mana merkezli okunamayacağı hususunda âlimler fikir birliğine varmışlardır.

Bize göre yedi harften maksat sahih kıraatlerdir, diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'den sudûr eden okuma şekilleridir. Sahih kıraatlerin çok daha sonraları bir araya getirilmesi yeni isimlendirmeyi beraberinde getirmiştir. Esasen nüzûl döneminde yedi harfin delalet ettiği mefhumun sonraki dönemlerde kıraat farklılıkları ile ifade edilmiş olması mümkündür. Sahih hadislerde belirtildiği üzere yedi harf Kur'ân'ın okunuşu ile ilgili bir ruhsattır ve bu ruhsat Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi günümüzde de aynıyla devam etmiş olmalıdır. Zira Hz. Peygamber'den bu ruhsatın kaldırıldığına dair bir beyan olmadığından bu yöndeki tüm iddialar zan ve tahminden öteye geçmemektedir. Bu bakımdan sahih kıraatlerden biriyle okuma ruhsatı günümüzde de geçerlidir ve sahih kıraatler yedi harfin esası olmaktan öte yedi harfin kendisidir, denilebilir. Bu ruhsat da Hz. Peygamber'den sâdır olan, ekseriyetle imâle, işmâm, revm gibi fonetik ve kısmen de gramatik farklara dair okumaları kapsamaktadır. Sahih kıraatler dışında kalan, mana sahih olduğu müddetçe Kur'ân lafızlarının müteradif kelimelerle okunacağına dair rivâyetlerin (şâz kıraatlerin) ise yedi harfe delaleti kesin değildir. Kaldı ki şâz kıraatin yedi harfin bir kısmını oluşturduğuna delil olabilecek bazı rivâyetler senet açısından tenkit edilmiştir. Bu bakımdan söz konusu rivâyetleri; Kur'ân'ın okunuşundan ziyade tefsiriyle ilişkilendirmek, Kur'ân'ın nâzil olduğu harfleri örnekleyen ifadeler olarak anlamak vb. şekillerde yorumlamaya imkân varken, zanna dayanarak yedi harf ruhsatının kaldırıldığını iddia etmek doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. En doğrusunu Yüce Allah bilir.

### **Kaynakça**

Akaslan, Yaşar. "Mûsâ Cârullah Bigiyef'in Kırâat İlmiyle Olan Münasebeti ve 'Yedi Harf' ile İlgili Fikirleri". *Turkish Studies* 13/2 (2018), 145-163.

Altuntaş, Halil. "el-Vücûh ve'n-nezâir". *Diyanet Dergisi* 1/26 (Mart 1990), 13-29.



- Âşıkkutlu, Emin. "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*. ed. Bedrettin Çetiner. 43-106. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Bedir, Lokman. "Kıraat Farklılıklarının Yoruma Etkisi", *İslam ve Yorum*, ed. Abdurrahman Ateş vd. 2/313-328. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Bergamalı Cevdet Efendi. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah. "Kur'ân-ı Kerîm Kırâatinde AhruFu's-Seb'a". çev. Yaşar Akaslan. *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8 (2019), 105-116.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah. "Kur'an-ı Kerim'de İç Bütünlük". çev. Muhammed Ersöz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-sahih*. 8 Cilt. Riyad: Beytü'l-Efkâr, 1418/1998.
- Buladı, Kerim. "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Güz 2016), 113-139.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: DİB Yayınları, 23. Basım, 2012.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.
- Çakıcı, İrfan. *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Çalışkan, Mehmet. "Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a Meselesi)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2005), 215-242.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2020.

- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013.
- Çollak, Fatih. "Kur'ân'ın Nâzil Olduğu Yedi Harf Ruhsatı ve Kıraat İhtilâflarının Karakteristiği". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III*. 211-247. İstanbul, 2002.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Dânî, Ebû Amr ed-. *el-Ahrufu's-seb'a li'l-Kur'ân*. Cidde: Dâru'l-Minâre, 1418/1997.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: İFAV, 6. Basım, 2014.
- Dutton, Yasin "Sözlü Kompozisyon, Yazılı Kompozisyon ve Yedi Harf Hadisi", çev. Nazife Nihal İnce, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014), 329-379.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Süneni Ebî Dâvûd*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1417/1997.
- Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim. *el-Mürşidü'l-vecz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1395/1975.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Kırâat-i Aşere*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Ğifârî, Abdürresul el-. *el-Kırâat ve'l-Ahrufu's-Seb'a*. Kum: Merkezü Dirâsâtî'l-Mustafa ed-Düvelî, 1433/2012.
- Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Kur'ânü'l-Kerîm ve bi hâmişihî li teshîli'l-kırâati't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Beyrutî, 3. Basım, 1433/2012.
- Hûî, Ebû'l-Kâsım el-. *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Kum: Envâru'l-Hüdâ, 1981.
- İbn Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğâ*. thk. Abdüsselam Muhammed b. Harun. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *el-İhsân bi tertibi sahihî ibn Hibbân*. thk. Yûsuf Kemâl el-Hût. 10 Cilt. Beyrut: 1407/1987.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. Sa'd b. Necdet Ömer. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.
- İsfehânî, Râğîb. *Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Kılânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, trs.
- İtr, Hasan Ziyaüddin. *el-Ahrufu's-seb'a*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1988.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Tarih-i Kur'an*. nşr. Melikşah Sezen. Ankara: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Kahveci, İhsan. "Kevserî'nin Mütevatir Kıraatlar-Kur'ân İlişkisi Bağlamında Son Arz, Yedi Harf ve Kur'an'ın Cem'i Meselelerine Yaklaşımı ve Bu Yaklaşımın Analizi". *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu*. 245-265. Sakarya: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007.
- Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*. İstanbul: İFAV, 3. Basım, 2018.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*. İstanbul: İFAV, 6. Basım, 2018.
- Karagöz, Mustafa. "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci". *Bilimname* 14/1 (Mart 2008), 7-33.
- Kârî', Abdülaziz Abdülfettah el-. *Hadîsü'l-ahrufi's-seb'a*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1423/2002.

- Kaya, Osman. "Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufu's-seb'a (Yedi Harf Meselesi)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004), 219-244.
- Kefevî, Eyyûb b. Musa el-Hüseynî *Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998.
- Keskioğlu, Osman. *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*. Ankara: TDVY, 7. Basım, 2014.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. el-. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, trs.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. el- *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Matrûdî, Abdurrahman b. İbrahim el-. *el-Ahrufu'l-Kur'âniyye es-seb'a*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1444/1991.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İbâne an meâni'l-kırâât*. thk. Abdulfettah İsmail Şibli, Kahire: Dâru Nahdatu Mısır, trs.
- Mennâ' el-Kattân. *Nüzûlü'l-Kur'ân alâ seb'ati ahruf*. Kahire: Mektebetü Vehbe, trs.
- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyn. *el-Câmiu's-sahih*. 5 Cilt. Riyad: Beytü'l-Efkâr, 1418/1998.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. Riyad: Beytü'l-Efkâr, trs.
- Öğmüş, Harun. "Yedi Harf Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 1-23.
- Önen, Hacı. "Yedi Harf ve Kıraatin Kesiştiği ve Ayrıldığı Noktalar", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 0/11 (Nisan 2014), 182-193.
- Öztürk, Hayrettin. "Kur'an-ı Kerim'in Kıraatinde Yedi Harf Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (2002), 97-111.

- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2003), 201-224.
- Râzî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Hasan er-. *Meâni'l-ahrufi's-seb'a*. thk. Hasan Ziya-uddin İtr. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1436/2011.
- Soysaldı, Mehmet. *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2001.
- Subhî es-Sâlih. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1430/2009.
- Süyûtî, Celeleddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.
- Şâhin, Abdussabûr. *Târîhu'l-Kur'ân*. Kahire: Nahdatu Mısır, 3. Basım, 1428/2007.
- Şimşek, Sait. "Kıraatların Kaynağı Problemi". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*. ed. Bedrettin Çetiner. 17-30. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Temel, Nihat. "Şâz Kıraatlar ve Yorum Farklılıklarına Etkisi". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III*. 175-199. İstanbul: 2002.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ünal, Mehmet. "Kur'ân'ın Fonetik Naklinin Tarihi (Kıraat İlmi ve Kısa Tarihi)". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 59-91. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Yıldırım, Suat. *Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 7. Basım, 2011.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 2 Cilt. y.y.: Mektebetü Mus'ab b. Umeyr, 1424/2004.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm ez-. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerli. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*.  
thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2021, c. 7, s. 2: 1211-1236

## Subhî Fahmâvî'nin Romanlarında Mitolojik ve Tarihi Şahsiyetler Mythological and Historical Personalities in Şubhî Fahmâwî's Novels

### Mazhar DEDE

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Arap Dili ve Belagatı ABD,  
Assistant Professor, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of  
Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric  
mazhardede@yyu.edu.tr

**ORCID:** 0000-0001-9876-1577

**DOI:** 10.47424/tasavvur.986525

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Date Received:** 24 Ağustos / August 2021  
**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 26 Ekim / October 2021  
**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Dede, Mazhar. "Subhî Fahmâvî'nin Romanlarında Mitolojik ve Tarihi Şahsiyetler". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021): 1211-1236.

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

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

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

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

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Filistin asıllı Subhî Fahmâvî, romanlarında farklı konuları özgün bir üslûpla ele almaktadır. Ana konu içerisinde ilgili birçok meseleyi iç içe halkalar şeklinde bir anlatım yumağı oluşturarak ele alan Fahmâvî, okuyucuyu adeta diyardan diyara bir gezintiye çıkarmaktadır. Bu anlatım üslûbunun en önemli öğelerinden biri mitolojik ve tarihi şahsiyetlerdir. Genel olarak Ortadoğu özel olarak Ken'ânî mitosundaki efsanevi şahsiyetler değişik vesilelerle romanlarda sık sık anılmaktadır. Yazara ait *Kıssatu 'işki Ken'âniyye* adlı roman, mitolojinin yoğun işlendiği bir romandır. İl, Ba'l, İştâr (Aştoret), Mot gibi mitoslar olay örgüsünün önemli bir kısmını oluşturmaktadırlar. Bununla birlikte Fahmâvî, roman anlatısında tarihte olumlu veya olumsuz bir şekilde nam salmış birçok şahsiyetten de bahsetmektedir. İster mitolojik olsun ister tarihi ve gerçek şahsiyet olsun, seçilen isimler rastgele seçilmemişlerdir. Bu şahısların her biri romanda anlatılan konunun daha iyi anlaşılması için anlatımın önemli bir yönünü oluştururken okuyucu da söz konusu şahıs hakkında bilgi sahibi olmaktadır. Bu makalede çağdaş Ürdün roman yazarlarından Subhî Fahmâvî'ye ait romanlarda ismi geçen mitolojik ve tarihi şahsiyetler tespit edilmeye çalışılacaktır. Tespit edilen bu şahsiyetlerin, hangi yönleri ile meşhur oldukları ortaya konulduktan sonra roman kurgusu içerisinde öne çıkarıldıkları tarafları incelenecektir. Ayrıca bağlam açısından bu şahısların tercih edilme sebepleri de irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagatı, Subhî Fahmâvî, Mitoloji, Mitos, Efsane.

## Abstract

Palestinian origin author Şubhî Faḥmāwī, utilizes different subjects in an inventive style in his novels. Faḥmāwī, refers to many related issues in the main subject by forming a narrative cycle. Mythological and historical figures are the crucial elements of his style. In his novels, he mentions the mythological figures of the Middle East, but specifically the *Ken'ani myths* on different occasions. For instance, at *Qıssat 'ishq kan 'ānīyah* mythology is intensely processed. Myths such as İl, Ba'al, Ishtar (Ashtoret), Mot constitute an important part of the plotline. Additionally, Faḥmāwī mentions many personalities who have positive or negative reputations in his novels. In the storyline, the char-



acters are not chosen randomly even if they are mythological, historical or actual. Whilst each of these characters constitutes an important aspect of the narration for a better understanding, the reader also is acquainted with these characters. In this article, it will be tried to determine the mythological and historical figures mentioned in the novels of Şubhî Faḥmāwî, one of the contemporary Jordanian novelists. After revealing what aspects of these identified personalities are famous for, their prominent aspects in the fiction of the novel will be examined. In addition, the reasons for the preference of these individuals in terms of context will also be examined.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Şubhî Faḥmāwî, Mythology, Mythos, Legend.

### Giriş

Subhî Faḥmāwî (صبحي فحموي), Filistin asıllı Ürdün vatandaşı bir peyzaj mühendisi aynı zamanda hikâye ve roman yazarıdır. Çağdaş Arap roman yazarları tarafından işlenen birçok güncel konu, Faḥmāwî'nin romanlarında da ele alınmıştır. Ancak konular aynı olsa da Ürdünlü yazarı farklı kılan, onun konuyu okuyucuya sunma tarzıdır. Yazar romanlarında, Filistin meselesi, mültecilerin kamplarda yaşadıkları çileler, modern hayatın beraberinde getirdiği sorunlar, Filistinlilerin kendi aralarında yaşadıkları problemler gibi ana konular içerisinde birbirileri ile bağlantılı birçok farklı konuyu ele almakta ve onları tıpkı *Binbir Gece Masalları* gibi silsileler halinde okuyucuya ulaştırmaktadır. İç içe verilen tali konunun çoğunlukla ana konuyla bir yönüyle benzerlik ya da temel anlatıyı destekleme ilişkisi bulunmaktadır.

Roman kurgusunda anlatı inşasının birer parçası olan ve ana tema içerisine serpiştirilmiş öğelerde anılan şahıs veya şahıslar, genellikle olumlu ya da olumsuz yönleriyle meşhur olmuş kişilerdir. Ana anlatının bağlamı hangi mitolojik veya gerçek şahsı gerektiriyorsa, o şahıs zikredilir. Anılan şahıs, İştâr (Aştoret), İl, Ba'l, Anât, Aşerah ve Mot gibi Ugarit, Sümer, Babil veya Akad mitoslarında ismi geçen bir mitolojik şahsiyet olabilmektedir. Yazar, *Kıssatu 'işki Ken'âniyye* adlı romanında bu isimlerin iskeletini oluşturduğu Ortadoğu mitolojisini gerçek karakterlerin hayatıyla iç içe işleyerek iki taraflı bir olay örgüsü ortaya koymuştur. Farklı iki dünyaya ait karakterlerin bir olay örgüsü

içerisindeki birlikteliği, okuyucunun oldukça ilgisini çekecek bir tarzda sunulmaktadır.

Fahmâvî'nin romanlarında bahsetmiş olduğu şahıs Hz. Ömer (öl. 23/644) veya Hz. Ali (öl. 40/661) gibi İslam devletine halifelik yapmış önemli bir şahsiyet; İslam tarihinde birçok yönden önemli bir isim olan Havle bint Ezver (öl. ?), Roma'nın sapkın Kralı Caligula (öl. 40) gibi bir imparator, Büyük İskender (öl. MÖ. 323), Neron (öl. 68) ya da Truva Prensi Paris gibi bir prens; Hârûnür-reşid (öl. 193/809) gibi bir halife, Câhiz (öl. 255/869) gibi bir kelimacı ya da edebiyatçı; İbn Haldûn (öl. 808/1406) gibi bir tarih bilgini olabilmektedir. Aynı şekilde okuyucu romanlarda bir romancı olan Gabriel Garsia Marquez (öl. 2014), bir ressam olan Michelangelo (öl. 1564), birer müzisyen olan Ludwig van Beethoven (öl. 1827), Wolfgang Amadeus Mozart (öl. 1791) veya Johann Sebastian Bach (öl. 1750), heykel traş ve ressam Pablo Picasso (öl. 1973), çağdaş bir müzisyen olan Shakira ve Madonna, gibi isimlerle de karşılaşmaktadır. Rejim lideri Saddam Hüseyin (öl. 2006), İngiliz ajanı Thomas Edward Lawrence (öl. 1935), fizikçi Isaac Newton (öl. 1727), varoluşçu filozof Jean Paul Sartre (öl. 1980), Mark Sykes (öl. 1919) ile Georges Picot (öl. 1951), John F. Kennedy (öl. 1963), Bill Clinton, Silvio Berlusconi, Cemal Abdunnâsır (öl. 1970), Josef Stalin (öl. 1953), Winston Churchill (öl. 1965), Menahem Begin (öl. 1992), Fatma Mernissî (öl. 2015), Farouk el-Bâz, Ahmet Hasan Zuveyl (öl. 2016), Cibrân Halîl Cibrân (öl. 1931), Edward Said (öl. 2003), Rachel Corrie (öl. 2003), Kristof Kolomb (öl. 1506), James Bond gibi şahıslar da Fahmâvî'nin romanlarında yer alan önemli isimlerdir.

Romanlarda ismi zikredilen şahıslar bunlarla da sınırlı değildir. Kur'an-ı Kerim'de kıssaları anlatılan peygamberlerin birçoğu da Subhî Fahmâvî'nin romanlarında yer almaktadır. Bu kıssalardan bazıları Kur'an'da yer aldığı gibi ele alınırken bazıları ise olduğundan farklı bir şekilde anlatılmaktadır. Bu konu farklı çalışmalarda<sup>1</sup> ele alındığı için burada peygamberler dışındaki diğer şahıslar ele alınıp bu şahısların istifade edilen yönleri ortaya konulacak ve roman kurgusu açısından anlatıma yaptıkları katkı tespit edilecektir.

<sup>1</sup> Mazhar Dede, "Subhî Fahmâvî'nin Romanlarında Kur'an Kıssaları", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 635-651.

Fahmâvî'nin kaleme aldığı kıssaların yanında yayımlanmış on iki romanı bulunmaktadır. Söz konusu romanların tamamını ele almanın bir makalenin sınırlarını aşacağı düşüncesiyle çalışmada 'Azbe, el-Hubb fi zemeni'l-'avleme, Kıssatu 'işki Ken'âniyye, Hurmetân ve mahrem, 'Ala Babi'l-Hevâ, el-Ermeletu's-Sevdâ ve Sadîkatî el-Yehudiyye adlı romanlar incelenmiştir. Subhî Fahmâvî ismi renkli kişiliği, anlatı üslûbu ve kurguyu farklı metin ve isimlerle zenginleştirme gibi özellikleri ile birçok roman yazarından ayrılmaktadır. Olumlu veya olumsuz yönleriyle ön plana çıkmış isimlerden örnek oluşturup düşüncelerini muhataba en kolay şekilde ulaştırma çabası, üslûbunun en belirgin özelliğidir.

### 1. Mitolojik Şahsiyetler

Subhî Fahmâvî'ye ait *Kıssatu 'işki Ken'âniyye* adlı eserde birçok mitolojik karakterden bahsedilmektedir. Romandaki mitolojik karakterler, gerçek hayatın içinde ve gerçek karakterlerle iletişim halindedirler. Romanda anlatıcı kahraman Ömer, tarihi eserlere ve özellikle Ken'âni mitolojisine meraklı bir karakterde kurgulanmıştır. Roman kurgusu, meraklı bu karakterle Ortadoğu mitolojisinde birçok mitosta ismi geçen Anât arasında geçen bir diyalogla başlar. Anât, karanlık bir mağarada kimsenin yerini bilmediği bir el yazmasını bulması için Ömer'i yönlendirir. Anlatıcı kahraman Ömer, kendisine seslenenin Anât olduğunu öğrenince oldukça şaşırır ve Anât'ın eşsiz güzelliğine dair sözcükler sarf etmeye ve kendisinin masallarda anlatılardan çok daha güzel olduğunu

يا الله ما اجملك يا عنات! لم اكن اتصورك بهذا البهاء والجمال الساحر! حقيقتك اجمل بكثير مما قالته عنك كل الأساطير.

gibi ifadelerle anlatmaya başlar.<sup>2</sup>

Burada dikkat çeken husus, söz konusu mitolojik şahsiyetlerin kurguda ele alınış biçimleri ve anlatıcı kahramanın bunlar hakkında verdiği malumatlardır. Ömer'in, sesini duyduğu ve kendisinin Anât olduğunu söyleyen varlıkla birlikte başkalarına ait sesler eşliğinde bir şarkı sözü mırıldanılmaktadır. Söylenilen şarkıda tohumun tarlalara atılması, yağmurun yağması, çiçeklerin açması, ağaçların meyve vermesi ve bolluk ve bereketin yeniden zirveye çıkmasının nedeni olan Ba'l'in ölümden tekrar hayata dönmesinden ötürü kut-

<sup>2</sup> Subhî Fahmâvî, *Kıssatu 'işki Ken'âniyye* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2009), 16-17.

lama yapılmasından bahsedilmektedir. Anlatıcı kahramanın, sesin sahibini tanıma konusundaki ısrarı neticesinde, karşıdaki kişi kendisinin tanrı İl ile tanrıça'Aşîre'nin kızı ve tanrı Ba'l'ın kız kardeşi tanrıça Anât olduğunu ifade etmesi ile diyalogları devam eder.<sup>3</sup> Burada ismi geçen mitolojik şahıslar oldukça dikkat çekmektedirler.

Romanda tanrı İl olarak geçen varlığın, Ugarit mitolojisindeki baş tanrı olup diğer tanrılar ile insanların yaratıcısı<sup>4</sup> olan; İbranilerdeki El<sup>5</sup> olduğu anlaşılmaktadır. Bununla ilgili bilgiler romanın ilerleyen kısımlarında hem anlatıcı kahraman tarafından hem de yazar tarafından dipnot verilerek okuyucuya sunulmaktadır.<sup>6</sup> İl'in, tüm kainattaki tek ve bir olan ilah olduğu anlatıcı tarafından vurgulanırken yazar da ilah İl'in diğer tanrılardan farklı olduğunu ve Ken'ânilerde bir ilahın bulunmasına karşılık çok sayıda tanrının var olduğunu dipnot düşmektedir.<sup>7</sup> Burada ismi geçen İl ya da El, Fenikelilerde gök tanrı olup diğer bütün tanrılarının yaratıcısı konumunda olan baş tanrıdır. İsrail inancına göre Anât ve Elat adında iki kızı ve Aşerat adında da bir yardımcısı bulunmaktadır. İslam öncesi Araplarda ise kızların sayısı üç olup isimleri Lât, Menât ve Uzzâ'dır. Ken'ânilerde ise tanrı El ya da İl, tanrıça Aşera'nın kocasıdır.<sup>8</sup>

Ba'l, Ortadoğu mitolojisinde yağmur yağdırarak bereket veren, bahar mevsiminde yaşamın yeniden canlanmasını sağlayan ve bağ, bahçe ile doğa güçlerinin temsilcisi olan baş tanrıdır.<sup>9</sup> Bir adı da Tammuz olan Ba'l'ın, kış mevsiminde öldüğü ve yeraltı dünyasında beklediği ancak bahar mevsimi ile birlikte yeniden doğup canlandığı ve eşi 'İştâr ile cinsel ilişkiye girdiğine inanılır. 21 Mart'a denk gelen bu tarihten itibaren bolluk ve bereket arttığı için kutlamalar yapılır.<sup>10</sup> Ugarit mitolojisinde çok sayıda Ba'l mitosu bulunmakta-

<sup>3</sup> Fahmâvî, *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye*, 17.

<sup>4</sup> Matthew Bullen vd., *Mitoloji*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: NTV Yayınları, 2015), 52.

<sup>5</sup> Orhan Gökdemir, *Din ve Devrim* (İstanbul: Destek Yayınevi, 2010), 94.

<sup>6</sup> Fahmâvî, *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye*, 71.

<sup>7</sup> Fahmâvî, *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye*, 71.

<sup>8</sup> Gökdemir, *Din ve Devrim*, 14.

<sup>9</sup> Bullen vd., *Mitoloji*, 52.

<sup>10</sup> A. Timur Bilgiç, *Dünya Mitolojileri Sözlüğü* (Ankara: Barış Kitap, 2013), 77.

dır. Ba'l ile Mot, Ba'l ile sular, Anât'ın Ba'l'ın düşmanlarını öldürmesi, Ba'l için bir ev yapılışı ve Hadad mitosları bunlardandır.

Sular mitosunda bazen Hadad diye anılan Ba'l, bolluk ve bereket tanrısı olarak geçer. Irmak ve denizlerin tanrısı Yam-Nahar ile mücadele etmek durumunda kalır. Mitolojiye göre oğul tanrı Ba'l, bu mücadelede yanında olması gereken baba tanrı El'in, Yam-Nehar'ın yanında olmasını gerekçe göstererek ona baş kaldırır. Bulutların binicisi olarak nitelendirilen Ba'l, Yam-Nehar'ın kendisini ele geçirme isteğinin tanrılar tarafından kabul edildiğini haber alınca tanrıları korkaklıkla suçlayıp onlara karşı savaş açar. Ancak anne tanrıça Aştoret ve kız kardeş Anât onu kontrol altında tutarlar. Sonuçta Ba'l, sel ve taşkınlara sebep olan ırmak ve denizleri temsil eden Yam-Nehar'ı yenilgiye uğratar. Buna göre Ba'l, insanlar için bereket, bolluk ve bu anlamda iyiliği temsil ederken; Yam-Nehar ise bolluk ve bereketin sebebi olan suların insanlar için afete dönüşme potansiyelini temsil etmektedir.<sup>11</sup>

Aynı mitolojiye göre tanrıça Anât, kardeşinin zaferini kutlamak için tertiplediği ziyafete katılmak üzere tüm tanrıları tanrıların dağı olan Zafon'daki saraya davet eder ve orada tüm tanrıları öldürür. Bütün bu yaşananlardan sonra Ba'l'ın kendisini tüm tanrılardan üstün olduğunu ilan eden bir zaferle ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>12</sup>

Ugarit mitolojisinde ölüm ve çoraklık tanrısı Mot ile Ba'l'ın kavgası da yer almaktadır. Burada Mot'un Ba'l'ı öldürüp yeraltı dünyası yani ölümler diyarına gönderdiğinden bahsedilir. Ba'l'ın sevgilisi savaşçı Anât, Mot'a meydan okur ve onu yenerek Ba'l'ı ölümler diyarından tekrar çıkarır. Ba'l'ın ölümü ve tekrar dirilmesi ekim ve hasat mevsiminin zamansal döngüsünü temsil etmektedir.<sup>13</sup> Ba'l, kaybolduğu için peşine düşen kardeşi ve Ken'ânilerde bereket tanrıçası olan Anât'a<sup>14</sup> aşık olur. İnek şeklindeki Anât'la Ba'l arasında yaşanan ilişkiden bir yaban öküzü çocuk dünyaya gelir.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel (Ankara: İmge, 2002), 114-115.

<sup>12</sup> Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 116-117; Bullen vd., *Mitoloji*, 53.

<sup>13</sup> Bullen vd., *Mitoloji*, 53; Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 118.

<sup>14</sup> Jean Bottero - Samuel Noah Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 487.

<sup>15</sup> Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 121-122.

Bu mitolojik karakterlerin anlatıya farklı yönlerden katkı yaptığı görülmektedir. Her şeyden önce roman kurgusunun geri kalan kısmı Tanrıça Anât ile Ömer arasında geçen diyalog üzerine bina edilmiştir. Bu diyalogda yazar, Ömer karakteri üzerinden hemen hemen her romanında dile getirdiği Filistinli vatanseverlerin işgale karşı mücadelelerini bir kez daha vurgulamaktadır. Ayrıca başka kaynaklarda<sup>16</sup> anlatılan dünyanın yaratılışı ve yeryüzü ile gökyüzünün oluşumu bu karakterler vasıtasıyla farklı bir şekilde ele alınarak anlatılmıştır. Doğa olaylarının idare edilmesi ve bu karakterler arasındaki iktidar mücadeleleri isim zikredilerek anlatılmaktadır.

## 2. Tarihi Şahsiyetler

Subhî Fahmâvî, romanlarında çok sayıda tarihi şahsiyetlerden doğrudan veya dolaylı olarak bahsetmektedir. Anlatının seyrine göre örneklem oluşturma, bu isimlerin zikredilmesinin temel nedeni olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Örnek verilen şahsiyet, her zaman olumlu bir yöne sahip olmayıp kaçınılması gereken bir olgu için de olumsuzluğuyla bilinen biri olabilmektedir. Gerek roman kahramanları gerekse okuyucu tarafından anlatımın güçlendirilmesi ve daha anlaşılabilir kılınması için örnek vermenin yanı sıra bu isimlerin anılmasının tek sebebi elbette ki bununla sınırlı değildir. Fahmâvî, zaman zaman bazı Arap ülkelerindeki kimi sosyal, ekonomik ve dini uygulamaları ele alarak çeşitli eleştirilerde bulunur ve söz konusu tartışmada karşıt bir söylem geliştirirken tarihi şahsiyetlerden yararlanmaktadır. Bazen de yazar, doğu ve batı medeniyetlerini karşılaştırırken iki medeniyette isimleri ön plana çıkan kişileri karşılaştırma yoluna başvurur. Böylesi sınırlı bir çalışmada bahsedilen tüm şahsiyetleri detaylandırarak incelemek mümkün değildir. Ancak kurgunun anlatımında farklı bağlamlarda ön plana çıkan bazı şahısları incelemek, Fahmâvî'nin konuyla ilgili amaç ve yöntemi hakkında fikir verecektir.

Yazar, *Sadîkatî el-Yehûdiyye* adlı romanında Filistin İsrail meselesinde Filistin'in haklılığına koşulsuz inanan bir Arap karakteri ön plana çıkarır. Bu karakterle birlikte Yahudilerin de diğer insanlar gibi hayal ettikleri büyük bir İsrail devletine sahip olmaları gerektiğine ve bu uğurda sahip olduğu iki oğlunu savaşmak üzere İsrail'e göndermeye hazır olan bir kadın karakter ara-

<sup>16</sup> Melaye Bateyî, *Mevlûd*, ed. Hüseyin Şemrahi (İstanbul: Nûbihar, 2014), 19-20.

sındaki tartışmaları ele alır. Söz konusu romanda Büyük İskender, Caligula, Neron, Michelangelo, Mahatma Gandhi, Steven Spielberg ve Pablo Picasso gibi şahsiyetlerin isimlerini zikreder. Fahmâvî'nin anlatıda bu isimlere yer vermesinin, isim sahiplerinin şahsi özelliklerinden kaynaklı her biri için farklı nedenler bulunmaktadır. Öncelikle bu isimleri ön plana çıkaran yönleri ve tarihi bakımından sahip oldukları önemi tespit etmek gerekir. Daha sonra ise anlatıya katkısını görmek için zikredildikleri bağlam ortaya konmalıdır.

37-41 yılları arasında Roma devletine imparatorluk yapmış ve Caligula ismi ile tanınan Gaius Julius Caesar Augustus Germanicus, halkına ve özellikle de Romalı senatörler başta olmak üzere sarayda üst düzey görevlerdeki kişilere yaptığı zulümle tanınan bir hükümdardır. Yaşadığı sarayda ensest ilişkiyi bir yaşam tarzına dönüştüren Caligula, çevresindeki insanları kendisinin tanrı olduğuna inanmaya zorlamıştır. Çok sevdiği atını senatör yapma eyleminin yanında birçok çılgınlıkla ön plana çıkan bir diktatördür. Akli dengesinin bozuk olduğu söylenen Caligula, İmparator Neron'un da dayısıdır.<sup>17</sup> Yaptığı çılgın icraatlardan halkı bunaltmış olan Caligula, bir suikast sonucu hayatını kaybeder.<sup>18</sup>

Caligula isminin anılmasının sebebi iki karakter arasında yaşanan tartışmadır. Yazarın *Sadîkatî el-Yehûdiyye* adlı romanındaki anlatıcı kahraman Cemal Kasım muhataba, Yahudilerin batılılar tarafından kendi vatanlarından göç ettirilerek bir buçuk milyar Müslümanın yaşadığı bir coğrafyada yaşamak zorunda bırakıldıklarını ve bunun İsraililer için büyük bir risk taşıdığını ifade eder. Yâîl ise bunun bir risk değil aksine büyük bir pazar sahası olduğunu ve İsrail mallarının bu pazarda arz imkânı bulduğunu dile getirir. Bunun üzerine Cemal Kasım,

...ولكنه لا يستمر, تماما كما لم تستمر دكتاتورية الإسكندر الأكبر, ولا كالجولا, ولا نيرون, ولا الصليبيين, ولا الاستعمار البيطاني, ولا الفرنسي أو الإسباني....

sözleriyle zulüm ve sömürgeyle ün salmış başta Caligula ile diğer ülke ve diktatörlerin saltanatlarının zamansal olarak kısa sürdüğünü örnek vermek-

<sup>17</sup> Haluk Abbasoğlu vd., "Neron", *AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi* (İstanbul: Ana Yayıncılık, 2004), 477.

<sup>18</sup> Aloys Winterling, *Caligula: A Biography* (Berkeley: University of California Press, 2011), 2.

tedir.<sup>19</sup> Bu isimlerin burada peş peşe zikredilmesinin nedeni, insanların biteceğine inanmadıkları Neron, Caligula ve diğer diktatörlerin baskı ve despotluklarının bile zamanı gelince son bulduğunu, dolayısıyla İsraililerin de vakti gelince yaptıklarının bir sonu olacağı mesajını vermektir. Aslında bu, başta Filistinliler olmak üzere İsrail'in bazı güçleri arkasına alarak yaptığı haksızlıklar karşısında umutsuzluğa kapılmış tüm insanlara örneklerle desteklenmiş çok ciddi bir mesajdır. Anlatıcı kahraman, kendi dönemlerinde yaşayan insanlara yaptıkları baskıyla ön plana çıkmış isim ve iktidarların uzun süre devam edemeyen iktidarlarını örnek vererek İsraililerin de haksızlık üzerine bina edilmiş hakimiyetlerinin tahmin edilenden daha kısa bir sürede son bulacağına olan inancını dile getirir.

Aynı romanda turist rehberinin tarihi yerlerle ilgili bilgiler verirken de bu şahıstan bahsedildiği ve yaptığı kötü eylemlerden örnekler verildiği dikkat çekmektedir.<sup>20</sup> Böylelikle anlatı hem zenginleştirilmiş hem de okuyucuya tarihsel bir yolculuk yaşama imkânı sağlanmıştır.

Fahmâvî'nin romanlarında ismi çokça geçen şahsiyetlerden biri de Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni'dir (öl. 1564). Bir Rönesans adamı olarak nitelendirilen Michelangelo, İtalyan Rönesans dönemi heykeltıraş ve ressamdır. Papa II. Julius tarafından kendisine yaptırılan ve yapımı dört yıl süren Papa'nın Vatikan'daki resmi ikametgahı olan Apostol Sarayı'ndaki Sistine Şapel'inin tavanını süsleyen freskler onu unutulmaz kılan eserlerin en önemlilerinden olmuştur.<sup>21</sup>

Fahmâvî, *el-Hubb fî zemeni'l-'avleme* adlı romanında biriktirdiği mallarıyla övünen bir karakterden bahseder. Söz konusu şahıs, yeni yaptığı evinde kullanmak üzere dünyanın en değerli mermerlerini getirtmek istediğini ve bunları en maharetli ustalara yaptıracağını söylerken Michelangelo'dan bahseder. Michelangelo mermerleri süslerken, kendisinin bu işten duyduğu zevki Bill Clinton ve Monica Lewinsky'nin içtikleri puroyu örnek vererek dile getirmek-

<sup>19</sup> Subhî Fahmâvî, *Sadîkatî el-Yehûdiyye* (Beyrut: Müessesetu'l Arabiyyeti lid-Dirasat ve'n-Neşr, 2015), 156-157.

<sup>20</sup> Fahmâvî, *Sadîkatî el-Yehûdiyye*, 170-171.

<sup>21</sup> Irving Stone, *Michelangelo: İztırâp ve Coşku*, çev. Feyza Akgün (Ankara: Cümle Yayınları, 2015), 1/6.



tedir. Ancak puro içilirken Saddam Hüseyin'in içtiği puro gibi uzun olmamasına dikkat edilmesi gerektiği uyarısında bulunur.<sup>22</sup> Burada da uzun puronun kırılmasının zamanla kolaylaştığı vurgulanarak Saddam'ın hükümranlığının kısa sürmesine bir göndermede bulunmuştur.

Roma'nın beşinci imparatoru ve Neron ismi ile bilinen Neron Claudius Caesar Augustus Germanicus (öl. 68) *Sadîkatî el-Yehûdiyye* adlı romanda ismi en çok zikredilen tarihi şahsiyetlerden biridir.<sup>23</sup> Neron, her ne kadar yönetiminin ilk yıllarında gerçekleştirdiği icraatlarla halk nezdinde sempati toplamış olsa da imparatorluğunun son yıllarında halka karşı despotluğuyla meşhur olmuştur. Özellikle on beş ay süren Yunanistan gezisinde konsüllüğü bir azatlı köleye bırakması ve dönüşünde aldığı radikal kararlar, Hristiyan ve Yahudiler gözünde "Deccal Neron" olarak anılmasına neden oldu. Yaptığı uygulamalar sadece Hristiyan ve Yahudilerin değil Romalı büyük aileler ve Senatörlerin de tepkisini çekmiştir.<sup>24</sup> Yangın sonucunda Roma'yı yeniden inşa etmek ve kendisine büyük bir saray yaptırmak uğruna, hazinedeki tüm paraları harcamış bu da yetmemiş varlıklı insanların mallarına el koymuştur. Despot yönetimi sonucunda ülkenin her yerinde isyanlar başlamış, Neron ise bir suikast sonucu öldürülmüştür.<sup>25</sup> Burada Neron isminin anlatıcı kahraman tarafından zikredilmesi başta romandaki muhatap olan kahramanı ve dolaylı da olsa okuyucuyu bir düşünce doğrultusunda ikna etmeye yöneliktir. İki kahraman arasında cereyan eden tartışmanın konusu İsrail devletinin Filistinli vatandaşlara karşı uygulamalarıdır. Filistinli Cemal Kasım, tarihte despotluklarıyla hafızalarda iz bırakan Neron ve diğer isimleri sıralayıp sonunda karşılaştıkları akıbeti diğer kahraman Yâil'e anlatarak İsrail'in de aynı sonuçla karşılaşacağını dile getirmektedir.<sup>26</sup>

İsimleri ile anlatının güçlendirildiği isimlerden biri de Büyük İskender'dir (öl. M.Ö. 323). İskender'in bağlam açısından sahip olduğu önemli özelliklerden biri büyük bir imparatorluk kurma planıdır. Bu planını gerçekle-

<sup>22</sup> Subhî Fahmâvî, *el-Hubb fî zemeni'l-'avleme* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2008), 43.

<sup>23</sup> Fahmâvî, *Sadîkatî el-Yehûdiyye*, 156.

<sup>24</sup> Abbasoğlu vd., "Neron", 477.

<sup>25</sup> Niyazi Akşit, "Neron", *A'dan Z'ye Kültür ve Tarih Ansiklopedisi* (İstanbul: Yeni Şafak, 2004), 153; Abbasoğlu vd., "Neron", 16/477.

<sup>26</sup> Fahmâvî, *Sadîkatî el-Yehûdiyye*, 157.

tirmek için Pers imparatorluğunu yıkarak Yunanistan'dan Hindistan sınırına kadar uzanan devasa bir imparatorluk kurmuştur. Döneminde yaşayan imparatorlukları yıkıp tüm gücü elinde bulunduracağı tek bir imparatorluk kurmak ve "Asya'nın Efendisi" olmak için çabalamıştır. Kendisine tanrısal onurlar yakıştıran İskender, yerel halka karşı çok katı bir sindirme politikası gütmüştür. 33 yaşında ölmüştür.<sup>27</sup>

*Sadîkatî el-Yehudiyye* adlı romanda yazar, kendisine göre Filistin'in haklı davasını başkişi Cemâl Kasım vasıtasıyla diğer kahraman Yahudi asıllı Yâîl Âdem'e anlatmaktadır. Yâîl ise Cemal'a İsraililerin de "seçilmiş halk" olarak herkes gibi kendilerine ait bir devlete sahip olmaları gerektiği ve aradıkları bu fırsatı yakaladıklarını ifade edince Cemâl, tarihte yaşamış ve hala kendisinden olumsuz anlamda söz ettiren bazı şahıslardan örnekler vererek, Filistin topraklarının Filistinlilere ait olduğunu dile getirmektedir. Bu bağlamda hiçbir işgalin, despotluk ve baskının ebedi olmadığını, tüm dünyaya hâkim olma sevdasındaki Büyük İskender'in, Romalılara her türlü eziyeti reva gören ve bu konuda rakip tanımayan Caligula ile Neron'un baskıcı iktidarlarının bile çok sürmediğini, dolayısıyla İsraililerin de Filistin topraklarındaki ömürlerinin kısa bir zaman sonra tükeneceğini ifade etmektedir.

Fahmâvî, imparatorlukların bile zamanını doldurduktan sonra tarihin sayfaları arasındaki yerlerini alarak yok olduklarını, İsrail gibi küçük bir devletin de yok olacak zamanı beklediğini anlatırken Neron ve Büyük İskender'i örnek vermektedir.<sup>28</sup> Böylelikle vakti zamanında ortalığı kasıp kavuran Neron'un ve Büyük İskender'in yok oldukları gibi İsrail'in de yok olacağı konusundaki fikrini beyan etmektedir.

Osmanlı Asyası'na ait toprakların paylaşılması konusunu görüşmek ve bir karara bağlamak amacıyla Fransa'nın görevlendirdiği Beyrut eski konsolosu François Georges Picot ve İngiltere'nin görevlendirdiği dışişleri bakanlığı müsteşarı Sir Mark Sykes, yazarın *el-Hubb fî zemeni'l-'avleme* ve *Sadîkatî el-Yehudiyye* adlı romanlarında isimleri sıklıkla zikredilen şahıslardır.<sup>29</sup> Görevli

<sup>27</sup> Haluk Abbasoğlu vd., "İskender I", *AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi* (İstanbul: Ana Yayıncılık, 2004), 12/31-32.

<sup>28</sup> Fahmâvî, *Sadîkatî el-Yehûdiyye*, 156-157.

<sup>29</sup> Fahmâvî, *el-Hubb fî zemeni'l-'avleme*, 210; Fahmâvî, *Sadîkatî el-Yehûdiyye*, 31,32,38.

bu iki ismin yürüttüğü görüşmeler 1915'te başlamış ve 16 Mayıs 1916 yılında tarihte Sykes-Picot Antlaşması olarak bilinen antlaşma imzalanmıştır. Yazarın Filistinli olması ile bu antlaşmayı yapan şahısların ve antlaşma isminin romanlarda defaatle geçmesi arasında güçlü bir bağ bulunmaktadır. Antlaşmanın sonuçlarından biri Basra, Bağdat vilayetleri ile Filistin'in Akka ve Hayfa limanları İngiltere'ye bırakılacaktır. Ayrıca bu anlaşmayla Filistin, uluslararası bölge yapılmıştır. Yapılan anlaşmayla Basra ile Filistin arasındaki bölge İngiltere'nin egemenliğine bırakılmıştır.<sup>30</sup>

Bütün bunlar göz önüne alındığında herhangi bir şeyin parçalara ayrılması, Arapların kendi aralarındaki anlaşmazlıkları ve Araplara reva görülen bölünmüşlük ile parçalanmışlık konuları<sup>31</sup> geçtiğinde yazarın bu şahıslardan olumsuz bir şekilde bahsetmiş olması anlaşılır bir hal almaktadır. Bu iki şahsın, Arapların giydiği elbiseyi paramparça edip her parçasını, Arap topraklarını küçük parçalara bölmek suretiyle ortaya çıkardıkları irili ufaklı devletlere birer bayrak yaptıklarına dair benzetme de oldukça dikkat çekicidir.<sup>32</sup>

'Azbe romanında Menahem Begin (öl. 1992) ismi kurgunun önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Anlatıcı kahraman, 9 Nisan 1948 yılında yaşanan Deyr Yasin katliamında Menahem Begin'in liderliğinde İsrail Ulusal Askeri Örgütü'nün (İRGUN) köyde yaşayan Filistinli sivil vatandaşlara yaptıklarına dair oldukça etkileyici detaylardan bahseder. Kahraman İmâd, siyonist örgütler Palmah ve Hagana'nın desteğini de alan Menahem Begin'in masum vatandaşları hiçbir insani kural tanımadan nasıl katletme emrini verdiğini gözler önüne sermektedir. Vatanına hasret kalmış ve onun özlemiyle yanıp tutuşan bir genç rolünde olan İmâd, Menahem Begin ismi üzerinde Filistinlilerin sahip oldukları toprakların ellerinden öldürücü silahlarla en vahşi şekilde nasıl alındığını, düşmanın çoluk çocuk demeden insanları öldürdüğünü ve *Deyr Yasin eylemi olmasaydı İsrail kurulmazdı* diyen Begin yönetiminin İsrail planını Fırat'tan Nil'e değil okyanustan körfeze kadar olduğunu anlatmaktadır.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Cevdet Küçük, "Sykes-Picot Antlaşması", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 38/204-206.

<sup>31</sup> Fahmâvî, *el-Hubb fî zemeni'l-'avleme*, 91; Fahmâvî, *Sadîkatî el-Yehûdiyye*, 31-32, 38.

<sup>32</sup> Subhî Fahmâvî, *'Azbe* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2005), 219.

<sup>33</sup> Fahmâvî, *'Azbe*, 35-38.

Bu açıdan bakıldığında İmâd, Menahem Begin ismini zikretmekle etkisi hala devam eden Deyr Yasin katliamı ve sonrasında yaşanan olumsuz hadiselerin failinin söz konusu isim olduğu mesajını vermektedir. Diğer bir deyişle 1977-1983 yılları arasında İsrail başbakanı olan Begin'in, anlatıda yaşanan trajik olayların sembol ismi ve başkişisi olduğu özellikle ön plana çıkarılmıştır. Ayrıca bu ismin seçilmiş halk olma gerekçesi ile yaptıklarının zikredilen felakete sınırlı olmadığı ve zihinsel arka planda farklı projeler de taşıdığı belirtilmiştir.

Tüm bunların yanı sıra Fahmâvî'nin romanlarında; olumsuz taraflarıyla bilinen şahsiyetlerin yanında yaptıkları hizmetler, ilim, ahlak ve cesaret gibi meziyetlerle ön plana çıkan isimler de zikredilmektedir. Fahmâvî, zaman zaman romanlarında batı kültürü ile İslam kültürünü belirli şahıs ve topluluklar üzerinde karşılaştırarak kahramanlar vasıtasıyla okuyucuya mesaj vermeye çalışır. Hz. Ömer (öl. 23/644) ve Hz. Ali (öl. 40/661) *el-Ermeletu's-Sevdâ*, '*Alâ bâbi'l-Hevâ*, *Hurmetân ve mahrem* ve *Sadîkatî el-Yehûdiyye* adlı romanlarda sıkça anılan isimlerdir.<sup>34</sup>

Bu kapsamda *Sadîkatî el-Yehûdiyye* adlı romanda İsveç ve Norveç sınırlarında Vikinglere ait bir mabedi gören Cemâl-Yâil ikilisi hem mabedi gezer hem de o coğrafyada yaşamış topluluğun yaşam tarzlarını anımsarlar. Cemâl, Vikingler'in on ikinci yüzyıla kadar halklarını orman kanunlarıyla ve kanun tanımaz bir despotlukla yönettiklerini söyler. Buna karşılık Hz. Ömer'in yedinci yüzyılda yönetsel kararları alırken başta Hz. Ali olmak üzere şura heyetinin diğer üyeleri ile istişare ettiğini ve toplumun tüm kesimlerine eşit davrandığını ifade eder. Hatta günümüzdeki bireysel sigorta sisteminden fazlası sayılabilecek her doğan çocuğa maaş bağlandığını da eklemektedir. Cemâl Kâsım, tarihin galipler tarafından yazıldığını söyleyerek İslam medeniyetinin bu yönlerinin bilinçli olarak karanlıkta bırakıldığını da ifade etmektedir.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Subhî Fahmâvî, *el-Ermeletu's-Sevdâ* (Amman: Mektebetu'l Üsreti'l-Urduniyye, 2015), 89; Subhî Fahmâvî, *Hurmetân ve mahrem* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2010), 44, 138; Fahmâvî, *Sadîkatî el-Yehûdiyye*, 212; Subhî Fahmâvî, '*Alâ Bâbi'l-Hevâ* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2014), 175.

<sup>35</sup> Fahmâvî, *Sadîkatî el-Yehûdiyye*, 212-213.

Burada Hz. Ömer ismi, emzikli bebekler dahi her doğana feyden pay ayırıp yıllık atıye vermesi uygulaması<sup>36</sup> ile ön plana çıkarılarak iki medeniyet arasında bir mukayeseye gidilmiştir. Bu uygulama ve Hz. Ömer'in *ne zamandan beri annelerinden özgür olarak doğmalarına rağmen çocukları köleleştiriyorsunuz* sözü örnek verilerek İslam medeniyetinin çok daha erken dönemlerde yakaladığı medeniyet seviyesini, batı toplumunun ancak 1982 İnsan Hakları Evrensel Beyannameyi ile yakaladığı ifade edilmiştir.<sup>37</sup> Dolayısıyla doğan her yeni insanın hürriyetine vurgu yapılırken hep Hz. Ömer ismi zikredilmektedir.<sup>38</sup>

Yazarın, tamamen kadın erkek çatışması üzerine kurguladığı *el-Ermeletu'sevdâ* romanında, erkeklerin kadınlara nazaran daha fazla sorumluluk aldıkları ve buna bağlı olarak yıpranmışlık düzeyinin erkeklerde fazla olduğunu savunan Şehriyâr, muhatabıyla nikah masrafları konusunu tartışırken adaletli uygulamalarıyla tanınan ve adalet kavramıyla özdeşleşen Hz. Ömer ismini zikretmektedir. Bu masrafların tek başına erkeğe bir yük olduğunu ve Hz. Ömer'in adaletli olmanın gereği olarak bunu kaldırmak istediği ifade edilmektedir.<sup>39</sup>

*Hurmetân ve mahrem* adlı romanda eleştirinin bir kültür olduğu ve her eleştiri yapanın da terörist olarak adlandırılmaması gerekliliği, Hz. Ömer örneği üzerinden dile getirilmektedir. Bazı Arap ülkelerinde din adamlarının kimseye söz hakkı vermediği ve kendi fikirlerine karşı çıkanları ise beklenmedik cezalarla cezalandırdıkları vurgulanmaktadır. Bu kapsamda *Kim bende bir eğrilik görürse onu eliyle düzeltsin* diyen Hz. Ömer'e bir bedevinin, *Allah'a yemin olsun ki, sende bir yanlışlık görsek bunu elimizle değil kılıçlarımızla düzeltiriz*, şeklindeki karşılığı örnek verilmektedir. Bırakın üst kademelerde yer alan yetkililer, kendilerini din adamı olarak nitelendirilenlere dahi bu cevabı verecek birinin olmadığı eleştirilmektedir. Bu olay göz önünde bulundurularak Hz. Ömer'in bu sözü söyleyene hiçbir karşılık vermediği ve söz konusu kişinin de ömrünün sonuna kadar bu sözden dolayı bir korku yaşamadan ve bir zarar görmeden yaşadığı ifade edilmiştir. Ayrıca günümüz bazı Arap ülkele-

<sup>36</sup> Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler* (İstanbul: İFAV, 2006), 255.

<sup>37</sup> Fahmâvî, *Sadîkatî el-Yehûdiyye*, 213; Fahmâvî, *'Alâ Bâbi'l-Hevâ*, 175.

<sup>38</sup> Fahmâvî, *Hurmetân ve mahrem*, 44.

<sup>39</sup> Fahmâvî, *el-Ermeletu's-Sevdâ*, 89.

rindeki yönetimlere bu tür bir eleştiri yapan kişinin uğrayacağı akıbeti, kim-  
senin tahmin bile edemeyeceği vurgulanmaktadır.<sup>40</sup> Böylelikle eleştiri yapa-  
bilmenin, eleştiriyi kabul etmenin de bir kültür olduğu ve eleştiri üslûbuna  
dikkat edilmesi gerektiği mesajı Hz. Ömer ismi üzerinden verilmektedir. Ro-  
manlarda öne çıkan bir husus, çoğu insanın, Hz. Ömer'i sert tavırlarıyla bil-  
mesine rağmen, bu sertliğin İslam söz konusu olduğunda kendisini gösterdi-  
ği, kendi nefsi mevzu bahis olduğunda ise Hz. Ömer'in yumuşak huylu, eleş-  
tiriye ve karşısındaki kişinin görüşlerine açık olduğudur.

Fahmâvî'nin romanlarında ismi zikredilen tarihi şahsiyetlerden en dikkat  
çekenlerden bir diğeri de Havle bint Ezver'dir. Havle, Hâlid b. Velid tarafın-  
dan görevlendirilen süvari birliğinde en ön saflarda at koşturmakla ve göster-  
diği kahramanlıklarla tanınan bir şahsiyettir. Rumların elinde esir olan Dırâr'ı  
kurtaran Havle, birçok Rum askerini de öldürerek kahramanlık örneğini gös-  
teren bir kadındır. Aynı şahsın Sehûrâ Vak'ası'nda bir grup kadınla birlikte  
Rumlara esir düştüğü ve bizzat yaptığı mücadele ile esaretten kurtuldukları  
rivayeti bulunmaktadır.<sup>41</sup> Özetle Havle bint Ezver, savaşlarda özellikle süvari  
birliğinde ordunun ön saflarında yer almakla, etkili şiir okuyup askerleri ga-  
leyana getiren konuşmalar yapmakla ve bizzat çarpışarak orduya hizmet et-  
meyle ön plana çıkan bir kadındır.

Bu husus göz önüne alındığında yazarın, *Hurmetân ve mahrem* adlı roma-  
nında bu şahıstan bahsetmesinin dikkat çeken bir tarafı bulunmaktadır. Yazar,  
zaman zaman bazı Arap ülkelerindeki dinî uygulamaları roman kahramanları  
vasıtasıyla tartışmaya açar. Tartışmada, bazı dini kaynaklara dayandırılarak  
gerçekleştirilen uygulamaya karşılık, yine dini kaynaklardan örnek teşkil ede-  
cek şahsiyetler veya uygulamalar üzerinden karşıt bir öneri sunulur. Tartış-  
ma, romanın iki kahramanı arasında geçen sıradan bir konuşma gibi görünse  
de aslında dinsel kaynaklı uygulamaya karşılık bir tepkidir. Ayrıca öne sürü-  
len karşıt görüş, mevcut durumdaki uygulamanın dayandığı kaynakla aynı  
olmasına dikkat edilerek muhatabı ikna etme konusunda öne sürülen argü-  
man güçlendirilmektedir.

<sup>40</sup> Fahmâvî, *Hurmetân ve mahrem*, 138-139.

<sup>41</sup> Kasım Kırbıyık, "Havle bint Ezver", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16/538.

Bu bağlamda anlatıcı kahraman vasıtasıyla tenkit edilen uygulamalardan biri, romanda er-Rimâlu'l-'Arabiyye isimli yerde kadınların araba kullanmalarının, uygulanan şer'i kanunlar gereğince haram ve yasak olmasıdır. Dini kanunlar gereği kocasının kendisine araba kullanmayı yasakladığını ifade eden Cevâhir'e, romandaki diğer bir kahraman olan Tağrîd, bu yasağın sebebini sorar ancak cevap almaz. Dinsel nedenlere dayandırılan bu yasağa oldukça şaşırmuş olan Mâcide, muhatapların zihinlerinde farklı soru işaretlerine sebep olacak bir örnek verir. Bu örnek daha önce belirtildiği gibi süvari birliğinin ön saflarında yer almış ve çeşitli savaşlara at sırtında katılmış Havle bint Ezver'dir. Mevcut uygulamaya muhalif olacak şekilde verilen örnek bu isimle sınırlı değildir. Havle dışında birçok Müslüman kadının at ve deve sırtında günlerce süren hac yolculuğu yaptığı da eklenir.<sup>42</sup>

Konu kapsamında Mâcide, olayı farklı bir boyuta taşıyarak bu tür yasaklamaların dine bağlanmasının doğru olmadığını yine aynı kaynaktan verdiği bir örnek üzerinden açıklamaya çalışır. Bu sefer verdiği örnek, *Bir erkek yabancı olduğu bir kadınla yalnız kalmamın. Aksi halde onların üçüncüsü şeytan olur.*<sup>43</sup> anlamındaki hadistir. Kendisinin araba kullanması yasak olduğu için şoförüyle arabada seyahat eden bir kadının bu hadise muhatap olacağını söyleyen Mâcide, aynı dinin bunu söyleyip sonrada kadına araba kullanmayı yasaklamayacağını söyler. Her ikisinin de din tarafından emredildiği varsayıldığında ise halvet durumunun gerçekleşmesini engellemek için arabanın seyir halinde kapılarını açık tutmanın zorunlu olacağını da alaycı bir dille eklemektedir.<sup>44</sup>

Bu çerçevede *Hurmetân ve mahrem* adlı romanda öne çıkan bir diğer isim yazarın "çilgin buldozer" ismi ile kendisine müstakil bir bölüm ayırdığı Rachel Corrie'dir (öl. 2003). Anlatıcı kahraman, Corrie hakkında farklı bilgiler vererek adeta okuyucuya yaşanan olayı tekrar yaşatmaktadır. Şahsın isminin zikredildiği bölüm müstakil bir bölüm olsa da romanın ana kurgusuyla oldukça uyumlu bir şekilde anlatılmıştır. Yurt dışında görev yapan iki kadın kahraman, Filistinlilerin bulunduğu bir toplama kampına uğrarlar. Kamp ve Filistin'deki durumun hiç değişmediğini, İsraililerin, Filistin vatandaşlarına

<sup>42</sup> Fahmâvî, *Hurmetân ve mahrem*, 216-217.

<sup>43</sup> Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Muhammed Nasıruddîn el-Elbânî (Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1996), 278.

<sup>44</sup> Fahmâvî, *Hurmetân ve mahrem*, 217-218.

ait evleri buldozerlerle yıkmaya devam ettiğini ve bunu yaparken de hiçbir kural tanımadıklarını görmekteyiz. İsraililerin bunu yaparken Filistinlilerden bazılarının insanı yok etmek için değil insanın medeniyet inşasına yardımcı olarak icat edilen buldozere karşı koymaya çalıştıkları, annelerin kedi misali küçük çocuklarını felaketten kaçırdıklarına şahit olunca ISM (International Solidarity Movement) Uluslararası Dayanışma Örgütü gönüllüsü Amerikalı Rachel Corrie ismini anmadan geçemez.<sup>45</sup>

Burada *Hurmetân ve mahrem* adlı romanın anlatısı ile yaşanan olayın iç içe harmanlanarak okuyucuya sunulması dikkat çekmektedir. Yaşanan olaya dair tablo renklendirilerek ve çeşitli motiflerle zenginleştirilerek tekrar canlandırılır. Buna göre devasa caterpillar buldozerlerin paletleri altında ezilmemek için sağa sola kaçışan çocuklar, küçük yavrularını kurtarma gayretindeki anneler ve elindeki taşlarla bu korkunç aletlere karşı koymaya çalışan gençlerin arasında elinde "Bizi yerimizden etmeyin, biz yaşamak istiyoruz." pankartını taşıyan sarışın bir kadından bahsedilir. Ertesi gün gazeteler, elinde beyaz bayrakla bir buldozerin altında kalarak can veren kişinin ismini Rachel Corrie olarak açıklarlar ve onun Amerika vatandaşı, barış aktivisti ve evliliğin arifesinde nişanlı bir yardımsever olduğunu yazarlar. Anlatıya göre Corrie, yaşamda mutluluğun sırrının insanları mutlu etmekte gizli olduğuna inandığı için Filistinlileri mutlu ettikten sonra memleketine dönüp evlenme planını gerçekleştirmeyi planlamıştır.<sup>46</sup> Konuyla ilgili pasaj Filistinlilerin, Corrie'yi hiç unutmayacakları vurgulandıktan sonra buldozer gibi teknolojik aletlerin insanlığa hizmet için icat edildiği ancak insanların onu birer ölüm makinası olarak kullandığı vurgusuyla son bulmaktadır.

Kurgunun kadın erkek arasında yaşanan çekişme üzerine kurulduğu *el-Ermeletu's-sevdâ* adlı romanda, erkek tarafının savunucusu konumundaki roman kahramanı Şehriyâr, kadınların baş edilmesi zor, tuzaklarının etkili ve sürekli olarak erkekleri etki altına almaya meyilli olduklarını anlatırken Hârûnürreşîd (öl. 193/809) ismini örnek verir. Anlatıcı kahraman, konuyla alakalı Hârûnürreşîd'e ait olduğunu söylediği şu şiiri örnek olarak sunmaktadır:

<sup>45</sup> Fahmâvî, *Hurmetân ve mahrem*, 221.

<sup>46</sup> Fahmâvî, *Hurmetân ve mahrem*, 221-222.



مالي تطاو عنى البرية كلها وأطيعهن وهن فى عصيانى!

*Tüm yeryüzü bana itaat ederken ben onlara (kadınlara) itaat ediyorum. Onlar ise bana isyan etmektedirler.*

Anlamındaki şiiri şevahit olarak göstererek savunduğu fikrini destekleme yoluna gitmektedir. Anlatıcı kahramanın Hârûnürreşîd'in ismini örnek vermesinin özel bir nedeni bulunmaktadır. Hârûnürreşîd, Abbâsî hânedanından İslam dünyası dışında en fazla tanınan, hak ve hakkaniyete önem veren, zamanında ilim ile kültürel alanlarda kaydedilen gelişmelerle tanınan bir si-madır.<sup>47</sup>

Anlatıcı kahraman, tüm bu özelliklere sahip olan Hârûnürreşîd'in anlamakta aciz kaldığı kadını, kendisinin anlamasının mümkün olmadığını ve Hz. Yusuf'un gömleği meselesinde Züleyha'nın masumiyetine de inanmadığını ifade etmektedir.<sup>48</sup> Böylelikle anlatı, farklı yönlerle tanınan bir şahıs üzerinden verilen örnekle güçlendirilmiştir. Bu isimlerin zikredilmesinin anlatıya katkısı, tartışmada taraflardan birinin argümanını güçlendirmesine yöneliktir. Erkeklerin, kadınlar karşısında yaşadıkları zorluklar buna karşı kadınların hep kendilerini haklı görmeleri Hârûnürreşîd ismi üzerinden anlatılmıştır.

Fransız yazar, düşünür ve filozof Jean Paul Sartre (öl. 1980) de Fahmâvî'nin 'Azbe adlı romanında ismi zikredilen ve anlatının inşasında faydalanılan bir isimdir. "Özden önce varoluş gelir" ilkesine dayalı felsefesi ile varoluşçuluğun ilk temsilcisi<sup>49</sup> olan Sartre'nin eserlerinden ve sahip olduğu felsefi düşünceden bahsedilmektedir. Romanın anlatıcı kahramanı İmâd, öğrencilik anılarını anarken kaldığı öğrenci evinde yaşadığı zorlukları okuyucuyla paylaşmaktadır. Henüz öğreniminin başlarındaiken Arap ve diğer milletlerin kültürlerine dair eserlere merakı olduğunu ifade eden kahraman, konuyla ilgili eserler aldığını ve tatillerde memleketine giderken bu eserleri yanında taşıdığını ifade etmektedir. Sınır kapılarından geçerken bu eserlerin

<sup>47</sup> Nahide Bozkurt, "Hârûnürreşîd", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16/16/261.

<sup>48</sup> Fahmâvî, *el-Ermeletu's-Sevdâ*, 140.

<sup>49</sup> Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 1454; Niyazi Akşit, "Sartre Jean Paul", *A'dan Z'ye Kültür ve Tarih Ansiklopedisi* (İstanbul: Yeni Şafak, 2004), 2/278.

denetlendiğini ve çoğu kez kitaplara el konulduğunu ifade eden başkişi, farklı düşünce, şahıs ve kurumlar hakkında eleştirilerde bulunmaktadır.

Anlatılana göre İmâd, sınır kapısından geçerken kontrol yapan memurların *Mısır Tiyatrosunda Komedi* adlı eseri yasaklı olma ihtimalini gerekçe gösterip alıkoymalarını; buna mukabil İslam düşünce sistemiyle neredeyse taban tabana zıt bazı yabancı yazarlara ait eserlere ise dokunmamalarını mizahi bir dille anlatmaktadır. Bu yazarlardan birinin de varoluşçu felsefi düşüncesiyle ön plana çıkan Sartre olduğunu ifade etmektedir. İmâd, bu uygulamanın çarpıklığına işaret ederek eserlerinde *insanı Allah yaratmadı bilakis Allah'ı insan yarattı* diyen Sartre'nin kitaplarına izin verilmesini bir türlü anlamadığını ifade etmektedir. Görevlilerin Sartre'nin kitapları ile birlikte çok az kitaba izin verdiğini, diğer birçok kitaba el koyup gerekli kontrolden sonra ancak alınabileceğinin söylediklerini okuyucuyla paylaşmaktadır. Sonraları defalarca Kültür Dairesi'ne müracaat ettiği halde kitaplarını geri alamadığından yakınan İmâd, eğitim öğretim yılı bittikten sonra ancak birkaç kitabını geri alabildiğini mizahi bir dille anlatmaktadır. Görevlilerin özellikle okumak istedikleri kitaplara el koyduklarını sonradan öğrendiğini söyleyen İmâd, Sartre ve onun gibi düşünen yazarların kitaplarına izin verip ideolojik olmayan diğer eserleri engelleyen Kültür Dairesi'nin, Kültür Dairesi değil Kültürsüz Gözetleme Dairesi veya 1944 yılında Bertolt Brecht tarafından kaleme alınan Kafkas Tebeşir Dairesi oyunu olduğunu ifade etmektedir.<sup>50</sup> Burada Bertolt Brecht isminin zikredilmesi okuyucuya, konuyla ilgili bilgi kazandırırken yazdığı oyundan bahsedilmesi örtük bir anlatımı barındırmaktadır.

Konu kapsamında dile getirilen Kafkas Tebeşir Dairesi emek-mülkiyet ilişkisi çerçevesinde adalet, emek, özveri, iyilik gibi değerlerin odak noktayı oluşturduğu bir oyundur. Yazarın, Brecht tarafından yazılan bu oyunu örnek vermesinin arka planında okuyucuya bahsettiği Kültür Dairesi ile ilgili ince mesajlar bulunmaktadır. Emek olmadan sahiplenmenin olmaması gerektiği ilkesiyle Sartre'nin eserleri ile ilgili gereken bilgiye sahip olmayan böyle bir kurumun "kültür" ismini sahiplenmemesi gerektiği örtülü bir biçimde ifade edilmiştir.

<sup>50</sup> Fahmâvî, 'Azbe, 221-223.

Öte yandan Napolyon Bonapart'ın (öl. 1821) İngilizlerin Hindistan ile bağı kesmek amacıyla çıktığı Mısır seferi ve Mısır'ı ele geçirdikten sonra Osmanlı Devleti'ni barışa zorlamak için Filistin'e saldırısı<sup>51</sup> ile bu saldırı sonrasında yaşadığı başarısızlık, 'Azbe adlı romanda geniş yer bulmaktadır. Kahraman İmâd, anlatıda 45 yıldır hasretini çektiği hayali sevgilisine Filistin'deki farklı mekanların isimlerini zikrederek özlemini dile getirmektedir. O mekanlardan biri de Hayfa kentine 15 km uzaklıktaki Akkâ şehridir. İmâd, sevgilisi 'Azbe'ye, kendisinden sonra Filistin meselesi ile evlendiğini ve Filistin'e tahmin edilemez bir özlem duyduğunu ifade ederken peş peşe mekan isimlerini sıralamaktadır. Sıra Akkâ'ya geldiğinde ise ona çeşitli sıfatlar vererek onu anmaktadır. Dalgalardan başlayarak Akkâ sahillerini ve Napolyon'a karşı koyup Arap diyarının doğusunu işgalden kurtaran Akkâ surlarını çok özlediğini ifade etmektedir. Anlatıcı kahraman, Napolyon'un saldırısını püskürtün ve Akkâ'yı yeniden inşa ettirip merkez haline getiren Cezzâr Ahmet Paşa<sup>52</sup> adına inşa edilen el-Cezzâr Camii isminden de bahsederek konuya devam eder.<sup>53</sup>

Fahmâvî romanlarında, Arap edebiyatında önemli eserler veren Mu'tezile kelimcilerinden Câhiz'i (öl. 255/869) da anmayı ihmal etmez. Bu ismin geçtiği 'Azbe romanındaki ilgili pasajlara bakıldığında konunun fakirlik, zenginlik ya da cimrilik olduğu görülmektedir. Bu pasajların birinde kahramanlardan Mâcide, gazetenin birinde dünya nüfusunun %95'nin açlıkla mücadele ederken geriye kalan %5'nin obezite ve doyumsuzlukla başa çıkmaya çalıştığı haberini okuduğunu ifade eder. Bunlardan birinin de milyarder ve istediği her şeye sahip olan Muhâsin Onâssis<sup>54</sup> olduğu, ancak bunun da intihar edip öldüğünü söyleyen Mâcide, gazetenin tıpkı Câhiz'in kitapların altında kaldığı gibi Onâssis'in de sahip olduğu mallarının altında kalarak bu dünyadan göçtüğünü yazdığını dile getirir. Ancak gazetenin, Câhiz'in yoksul, Onâssis'in ise milyarder olarak öldüğünü yazdığını da ekler.<sup>55</sup> Câhiz'den bah-

<sup>51</sup> Niyazi Akşit, "Napoleon Bonaparte", *A'dan Z'ye Kültür ve Tarih Ansiklopedisi* (İstanbul: Yeni Şafak, 2004), 2/146; Feridun Emecen, "Akkâ", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/265.

<sup>52</sup> Emecen, "Akkâ", 267.

<sup>53</sup> Fahmâvî, 'Azbe, 23.

<sup>54</sup> Bu şahsın zengin tüccar Aristotele Sokratis Onassis olduğu kanaatindeyiz.

<sup>55</sup> Fahmâvî, *Hurmetân ve mahrem*, 177-178.

sedilen diğer bir pasajda üçüncü şahıs dili ile cimri bir karakter olan Naci'den bahsedilmektedir. Câhiz'in, *Kitabü'l-buhalâ'* adlı eserinde birçok cimrinin örneğini verdiği ve en cimri insanlardan haber verdiği halde Naci'nin cimriliğini nitelemede aciz kalacağı vurgulanmıştır.<sup>56</sup>

Yazar, bazen birinci bazen de üçüncü şahıs dilini kullanarak önemli mesajlar vermektedir. Zikredilen bu iki pasajda mesajlar Câhiz ismi üzerinden verilmiştir. Okuyucuya, dünyadaki nüfusun çok büyük bir kısmının yoksullukla baş etmeye çalıştığı halde sermayenin çok az sayıdaki para baronlarının elinde tutulduğu ancak Câhiz'in kitaplar arasında kalıp can verdiği gibi Onâsis örneğinde de görüldüğü üzere bu azınlığın ellerindeki malın maddi ve manevi yükünün altında kalacakları iletilmektedir. Diğer örnekte ise bazı insanların aşırı bir şekilde cimri oldukları hatta cimrilerin kitabını yazarak konuyla ilgili rüşünü ispat etmiş Câhiz'in bile bunların cimriliklerini nitelemede aciz kalacağı vurgulanmıştır. Böylelikle Câhiz roman kurgusuna dahil edilerek hem karşılaştırma hem de örnekleme yoluyla meselenin anlaşılması sağlanmıştır.

Modern hayatın beraberinde getirdiği farklı çilelerin ve son zamanlarda çeşitli virüslere bağlı olarak görülen hastalıkların anlatıldığı *el-Hubb fi zemeni'l-'avleme* isimli romanda, Süreyyâ karakterinin verdiği mesajların önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu mesajların birinde Amerika Birleşik Devletleri'nin 35. Başkanı John F. Kennedy'ye atfedilen "Dünya küçük bir köydür." Sözü'nün yeni söylenen veya bilinmeyen bir şey olmadığı vurgulanmaktadır. Kennedy'nin bu sözü söylerken Kur'an'ın *Bir köyü (beldeyi) helak etmek istediğimizde oranın şımarmış yöneticilerine emirler veririz. Onlar ise orada günah işlemeye devam ederler. Sonunda orası helak olmaya müstahak olur. Biz de oranın altını üstüne getiririz.*<sup>57</sup> Âyetinden habersiz olduğunu ifade etmektedir.<sup>58</sup> Anlatıcının, Kennedy ismini zikrederek olaya odaklanmış olmasının arka planında batı insanını ve kültürünü aşırı yüceltme heveslisi kimilerine etkileyici bir bildirim vardır. Ayrıca yazar, anlatıcı kahramanlardan biri vasıtasıyla teknolojinin gelişimi sonucunda etkileşimin son derece yoğunlaştığı modern dünyada çeşitli virüs-

<sup>56</sup> Fahmâvî, 'Azbe, 258-259.

<sup>57</sup> el-İsrâ 17/16.

<sup>58</sup> Fahmâvî, *el-Hubb fi zemeni'l-'avleme*, 20-21.

lerin bulaş hızlarının arttığı ve bununla mücadele edecek bilimsel bir seviyeye henüz ulaşmadığı dile getirilmiştir.

Küreselleşen dünyada yaşamının avantajlarıyla beraber özellikle belli alanlarda olumsuzlukların da yaşandığını ifade eden anlatıcı, sözü çağdaş ebeveynlerin çocuk yetiştirmede yaşadıkları zorluklara getirmektedir. Avrupa'nın bazı ülkelerinde nüfus azlığının olası sebeplerine odaklanan kahraman, bu sebeplerden birinin de ebeveynlerin çocuklarını istedikleri gibi yetiştirememeye olduğunu ve artık çocukları yetiştirenlerin anne baba olmadığını, onları yetiştirenin dijital dünyanın ürünleri olduğunu vurgular. Konuyu daha anlaşılır kılmak için ise Cibrân Halîl Cibrân'ın ismini zikrederek onun "*Evlatlarınız sizin değil; onlar hayatın çocuklarıdır.*" Sözüünü konuyu özetleyici olarak kullanır.<sup>59</sup>

Konuyla alakalı son örnek yazarın *el-Ermeletu'sevdâ* adlı romanındaki iki ana karaktere ait isimlerdir. Romanın ana konusu kadın erkek arasındaki çekişmedir. Karakterden biri toplumda erkeğin sürekli olarak meşakkatli işlerde çalışmak zorunda kaldığını ve dolayısıyla kadından çok daha fazla yıprandığını, buna karşılık kadınların her durumdan şikâyet etmelerine rağmen erkeklerle nazaran rahat yaşadıklarını savunur. Diğer karakter ise bu fikrin karşı tarafında bulunmakta ve kadınları savunmaktadır. Romanın konumuzla alakalı kısmı bu kahramanların isimlendirmeleridir. Anlatıcı kahramanlardan birinin ismi Şehriyâr, diğerinin ismi ise Şehrezâd'dır. Yan karakterin ismi ise Şahzaman'dır.

Bilindiği gibi bu isimler *Binbir Gece Masalları*'nda geçen karakterlerdir. Orada eşlerinin ihanetine uğramış iki kardeş Şahzaman ve Şehriyâr ile vezirin kızı Şehrazâd'ın merkezde oldukları 264 masalın bulunduğu bir anlatı silsilesi bulunmaktadır.<sup>60</sup> Yazar, olay örgüsü ile karakterler arasında bir insicam yakalamak amacıyla bu isimleri tercih etmiştir. Okuyucu açısından bu isimler yönlendirici olmuş, romandaki olay örgüsü ile *Binbir Gece Masalları*'ndaki karakter arasında bir bağ kurması kolaylaşmıştır.

<sup>59</sup> Fahmâvî, *Sadîkatî el-Yehûdiyye*, 200.

<sup>60</sup> Veli Ulutürk, "Binbir Gece", *DîA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 6/180.

## Sonuç

Çağdaş Ürdün roman yazarlarından Subhî Fahmâvî, romanlarında ele aldığı konuları anlaşılır kılmak amacıyla farklı yöntemler kullanmaktadır. Bu tarzın en belirgin özelliklerinden biri gerek mitolojik gerekse tarihi şahsiyetler üzerinden anlatıyı zenginleştirmektir. Anlatıda ismi geçen şahıs, farklı uygarlıklara ait mitoslarda anılan mitolojik bir karakter veya bir imparator, tarihte yaşamış bir devletin kral ya da prensi, İslam devletine halifelik yapmış bir halife, İslam tarihinde önemli bir şahıs, bir devlet başkanı, başbakan ya da devlet adamı olabilmektedir. Aynı şekilde bu şahsın, konu bağlamının gerektirdiği ünlü bir ressam, kelim veya İslami ilimlerin başka bir dalında bir alim, edebiyatçı, tarihçi, sosyolog, fizikçi ya da matematikçi olabilmesi muhtemeldir. Zaman zaman da roman anlatısının bir parçası olan ve hakkında bilgi aktarılan şahıs, ünlü bir müzisyen, bir barış aktivisti, bir gezgin, bir ideolojinin aşırı savunucusu, Nobel ödülü almış tanınan bir şahsiyet, heykel tıraş veya ressam, çağdaş bir müzisyen ya da bir oyuncudur.

Olumlu veya olumsuz yönleri ile ön plana çıkan isimleri tercih etmesinin nedeni, anlatı bağlamının gerekliliğini esas almasındandır. Anlatılan konu, tartışmalı dini bir konu, sosyal hayatla alakalı bir durum veya politik bir mesele olabilmektedir. Yazarın, konuyu örneklem yoluyla dile getirmesi ve anlatımını sahip olduğu genel kültürüyle zenginleştirmesi, okuyucuya kolaylık sağlamaktadır. Aynı zamanda bu yöntem, okuyucuyu metinler ve olaylar arasında bir geçiş atmosferine sokmaktadır. Olaylar ve şahıslar arasında bir mukayese imkanına da yönelik olan bu üslûpla birlikte anlatının, okuyucu zihninde daha uzun süreli kalmasına ve bilgi birikiminin oluşmasına yardımcı olmaktadır. Arap hayranlığı ile tanınan yazarın söz konusu isimleri zikretmesinin tek nedeni anlatıyı örneklerle zenginleştirmek elbette değildir. Özellikle mitolojik karakterlerin olay örgüsüne dahil edilmesi Sümer, Babil, Ugarit ve Akad medeniyetlerindeki mitosları okuyucuyla buluşturmak amacıyladır. Yazar, bu amacını mitolojik karakterlerle kurgudaki karakterleri iç içe vererek ve anlatıcı kahraman vasıtasıyla mitolojik bilgiler vererek gerçekleştirmektedir.

## Kaynakça

Abbasoğlu, Haluk vd. "İskender I". *AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi*.

31-32. İstanbul: Ana Yayıncılık, 2004.

Abbasoğlu, Haluk vd. "Neron". *AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi*. 477-478. İstanbul: Ana Yayıncılık, 2004.

Akşit, Niyazi. "Napoleon Bonaparte". *A'dan Z'ye Kültür ve Tarih Ansiklopedisi*. İstanbul: Yeni Şafak, 2004.

Akşit, Niyazi. "Neron". *A'dan Z'ye Kültür ve Tarih Ansiklopedisi*. İstanbul: Yeni Şafak, 2004.

Akşit, Niyazi. "Sartre Jean Paul". *A'dan Z'ye Kültür ve Tarih Ansiklopedisi*. 278. İstanbul: Yeni Şafak, 2004.

Bateyî, Melaye. *Mevlûd*. ed. Hüseyin Şemrahî. İstanbul: Nûbihar, 3. Basım, 2014.

Bilgiç, A. Timur. *Dünya Mitolojileri Sözlüğü*. Ankara: Barış Kitap, 2013.

Bottero, Jean - Kramer, Samuel Noah. *Mezopotamya Mitolojisi*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2019.

Bozkurt, Nahide. "Hârûnürreşid". *DİA*. 16/258-261. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.

Bullen, Matthew vd. *Mitoloji*. çev. Nurettin Elhüseyini. İstanbul: NTV Yayınları, 6. Basım, 2015.

Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.

Dede, Mazhar. "Subhî Fahmâvî'nin Romanlarında Kur'an Kıssaları". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 635-651.

Emecen, Feridun. "Akkâ". *DİA*. 265-267. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.

Fahmâvî, Subhî. *'Alâ Bâbi'l-Hevâ*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2014.

Fahmâvî, Subhî. *'Azbe*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2005.

Fahmâvî, Subhî. *el-Ermeletu's-Sevdâ*. Amman: Mektebetu'l Üsreti'l-Urduniyye, 2015.

- Fahmâvî, Subhî. *el-Hubb fî zemeni'l-'avleme*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2008.
- Fahmâvî, Subhî. *Hurmetân ve mahrem*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2010.
- Fahmâvî, Subhî. *Kıssatu 'işki Ken'âniyye*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2009.
- Fahmâvî, Subhî. *Sadîkatî el-Yehûdiyye*. Beyrut: Müessesetu'l Arabiyyeti lid-Dirasat ve'n-Neşr, 2015.
- Fayda, Mustafa. *Hız. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*. İstanbul: İFAV, 2006.
- Gökdemir, Orhan. *Din ve Devrim*. İstanbul: Destek Yayınevi, 2010.
- Hooke, Samuel Henry. *Ortadoğu Mitolojisi*. çev. Alâeddin Şenel. Ankara: İmge, 4. Basım, 2002.
- Kırbıyık, Kasım. "Havle bint Ezver". *DİA*. 16/538. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Küçük, Cevdet. "Sykes-Pıcot Antlaşması". *DİA*. 38/204-206. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Stone, Irving. *Michelangelo: İztrâp ve Coşku*. çev. Feyza Akgün. Ankara: Cümle Yayınları, 2015.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Muhammed Nasıruddîn el-Elbânî. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1996.
- Ulutürk, Veli. "Binbir Gece". *DİA*. 6/180-181. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Winterling, Aloys. *Caligula: A Biography*. Berkeley: University of California Press, 2011.



# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2021, c. 7, s. 2: 1237-1274

## İbn Cemâa'nın Siyaset ve Yönetim Düşüncesi

Ibn Jamâa'a Thought on Politics and Governance

### Ejder OKUMUŞ

Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Din Sosyolojisi ABD,

Professor, Social Sciences University of Ankara, Faculty of

Islamic Studies, Department of Sociology of Religion

ejder.okumus@asbu.edu.tr

**ORCID:** 0000-0003-1337-3255

**DOI:** 10.47424/tasavvur.992062

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 07 Eylül / September 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 05 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Okumuş, Ejder. "İbn Cemâa'nın Siyaset ve Yönetim Düşüncesi".

*Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021): 1237-1274.

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

**Plagiarism:** This is article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected. web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

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

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Siyasetname ve nasihatname türü eserler, siyaset, devlet ve yönetim hakkında önemli bilgi, ıslahat, nasihat ve öğütler içerirler. Bu eserlerde devlet başkanından en alt devlet görevlisine kadar devlette yönetici ve diğer görevlilerin nitelik, görev ve sorumlulukları hatırlatılır; yanlış ve bozulmalar ortaya konularak çözüm önerileri getirilir. Bedreddin İbn Cemâa tarafından kaleme alınan *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm* adlı eser de insanlığın ortak siyaset görüşü birikimini teşkil eden siyasetname kapsamında görülebilecek ve ele alınabilecek bir kitaptır. Bedruddîn İbn Cemâa, İslam siyaset ve yönetim düşüncesi tarihinde görüşleriyle dikkat çeken önemli isimlerdendir. Son tahlilde İbn Cemâa, araştırmacılar, bilhassa siyaset ve yönetim alanında çalışanlar için hazine değerinde bir eseri miras bırakmıştır. Muhaddis ve fakih olarak İbn Cemâa, müderris vasfıyla hocalık yapmış ve birçok öğrenci yetiştirmiş bir ilim insanıdır. Bu araştırmanın problemi, İbn Cemâa'nın siyaset ve yönetim düşüncesinin temel noktalarının ne olduğudur. Bu makalede İbn Cemâa'nın mezkur eserine dayanarak siyaset ve yönetimle ilgili yaklaşımlarını anlamak amaçlanmaktadır. Çalışma, bu amaç kapsamında bilhassa siyaset bilimi, sosyoloji ve tarih araştırmalarına katkı sağlamayı da hedeflemektedir. Araştırmacı, anlamacı metodolojik paradigma çerçevesinde nitel yaklaşımla ve dökümantasyon tekniği ile elde edilen veriler çerçevesinde konuyu ele almaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Siyaset, Siyasetname, Yönetim, İbn Cemâa.

## Abstract

Siyasahnamah [politics book] and nasihanamah [advice book] type works contain remarkable knowledge, view, advice and proposals about politics and governance. In these works, the qualifications, duties and responsibilities of governors, administrators and other officials from president to the lowest state official in the state are reminded, and problems and distortions are put forward and solution offers are made. The work titled *Tahrîr al-ahkâm fî tadbîr ahl al-Islam*, written by Badraddîn Ibn Jamâ'a, is also a book that can be seen and discussed within the scope of the politics books that constitutes the common political view of humanity. Badraddîn Ibn Jamâ'a is one of the important names attracting attention with his views in the history of Islamic politics and governance thought. In the final analysis Ibn Jamâ'a left a treasure worthy

work for researchers, especially those working in the field of politics and governance. As a professor of hadith and fiqh, he taught and raised many students. The problem of this research is to set forth the main points of Ibn Jamā'a's thought of politics and governance. In this article, it is aimed to understand and explain of the approaches of Ibn Jamā'a about politics and governance based on his mentioned work. Within the scope of this purpose, the study also aims to contribute to researches on political science, sociology and history. Within the framework of the understanding methodological paradigm, the researcher addresses the subject with a qualitative approach and the documentation technique

**Keywords:** Politics, Politics book, Governance, Ibn Jamā'a.

## Giriş

İslam siyaset ve yönetim düşüncesi geleneğinde siyasetname veya nasihatnamelerin yeri ayrıdır. Siyasetname türü eserler, siyaset, devlet ve yönetim hakkında önemli bilgi, ıslahat, nasihat ve öğütler içerirler. Bu eserlerde devlet başkanından en alt devlet görevlisine kadar devlet yöneticisi ve diğer devlet görevlilerinin nitelik, görev ve sorumlulukları hatırlatılır; yanlışlar, bozulmalar ve zulümler ortaya konularak çözüm önerileri getirilir.<sup>1</sup> İnsanlığın ortak entelektüel ve siyaset bilimi geleneği olan siyasetname eserleri, müslüman tarihçi, devlet adamı, bilgin ve aydınlar tarafından büyük bir tecrübe birikiminden yararlanılarak İslamî bir bakış açısıyla kaleme alınmış çalışmalardır. Bedreddin İbn Cemâa (1241-1333) tarafından kaleme alınan *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*<sup>2</sup> adlı eser de siyasetname kapsamında görülebilecek ve ele alınabilecek bir kitaptır. Bu makalede İbn Cemâa'nın bu eserine dayanarak siyaset ve yönetimle ilgili yaklaşımları incelenmektedir.

<sup>1</sup> Bkz. Kadir Canatan, *İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetname Geleneği* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014); Nevin Güngör Ergan, *Siyasetnamelerimizde Çizilen Devlet Adamı Portresinin Temel Özellikleri* (İstanbul: Bilgi Yayınları, 1998); Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 99-100; Ejder Okumuş, *İslam Siyaset ve Yönetim Düşüncesi Üzerine Yayınlanmamış Ders Notları* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2021).

<sup>2</sup> Bedreddin İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, Tah. Fuad Abdu'l-Mun'im Ahmed (Katar: Riâsetu'l-Mehâkimi'ş-Şer'iyye ve'ş-Şuûni' d-Dîniyye,1985).

Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillâh b. Cemâa el-Kinânî el-Hamevî (1241-1333), yaygın ismiyle Bedruddîn İbn Cemâa, İslam siyaset ve yönetim düşüncesi tarihinde görüşleriyle dikkat çeken önemli isimlerdendir. Muhaddis ve fakih olarak İbn Cemâa, müderris vasfıyla hocalık yapmış ve birçok öğrenci yetiştirmiş bir ilim insanıdır. Kadılık görevinde de bulunan İbn Cemâa, bu görevi esnasında da yargı ve yönetim alanında önemli hizmetler yapmış bir zattır.

Memlükler dönemi Şafiî fakihlerinden Bedreddin İbn Cemâa, 12 Ekim 1241 tarihinde Beyâniyye tarikatının şeyhi Ebû İshak İbrâhîm'in oğlu olarak Hama'da dünyaya geldi. Erken denilebilecek yaşlarda Şemseddin Mekki b. Müsellem b. Allân el-Kaysî, Ebu'l-Fazl İsmâil b. Ahmed el-İrâkî, Ebû Şâme el-Makdisî gibi birçok muhaddisten ders alan İbn Cemâa, bunlara ek olarak babasından, Şerefeddin Abdülazîz b. Muhammed el-Ensârî'den, Ebû Tâhir İbrâhîm b. Hibetullah b. Müslim el-Bârizî'den vd. ilim tahsil etti. Hafız İbn Cemâa, Hac amacıyla Mekke'ye, sonra Mısır'a ve Dimaşk'a gitti. Hadis, fıkıh ve kelam alanlarında uzman olan İbn Cemâa, müderrisliğe ek olarak kadılık ve başkadılık görevlerinde bulundu.<sup>3</sup> 7 Şubat 1333 tarihinde vefat eden<sup>4</sup> ve hayatı boyunca yaptığı ilmi faaliyetler arasında hadis, tefsir, fıkıh, kelam, dil, şiir, tarih, ahlak, eğitim, askerlik ve siyasete dair önemli eserler<sup>5</sup> kaleme alan

<sup>3</sup> Fuad Abdu'l-Mun'im Ahmed, "el-Müellif: İbn Cemâa", *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, Bedreddin İbn Cemâa, (Katar: Riâsetu'l-Mehâkimi's-Şer'iyye ve's-Şuûni'd-Diniyye,1985), 7-12; Cemil Akpınar, "İbn Cemâa, Bedreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 388-392.

<sup>4</sup> İbn Cemâa'nın hayatı ve eserleri hakkında bk. Ahmed, "el-Müellif: İbn Cemâa", 7-28; Akpınar, "İbn Cemâa, Bedreddin", 388-392.

<sup>5</sup> İbn Cemâa'nın başlıca eserleri şunlardır: *et-Tibyân fî Mübhemâti'l-Kur'ân*, *Ğurerü't-Tibyân fî men lem Yüsemme fi'l-Kur'ân*, *Keşfü'l-Me'ânî 'an Müteşâbihî'l-Mesânî*, *el-Fevâ'idü'l-Lâ'ihâ min Sûreti'l-Fâtihâ*, *el-Menhelü'r-Revî fî 'Ulûmi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, *el-İ'lâm bi-Ehâdîsi'l-Ahkâm*, *Muhtasaru Sahîhi'l-Buhârî*, *Münâsebâtu Terâcimi'l-Buhârî li-Ehâdîsi'l-Eboâb*, *el-Fevâ'idü'l-Ğarîzetü'l-Müstenbata min Hadîsi Berîre*, *el-Fevâ'idü'l-Ğarîze fî Ehâdîsi Berîre*, *Tenkîhu'l-Münâzara fî Tashîhi'l-Muhâbere*, *el-'Umde fi'l-Ahkâm*, *Keşfu'l-Ğumme fî Ahkâmi Ehli'z-Zimme*, *Huccetu's-Sülûk fî Mühâdâti'l-Mülûk*, *el-Mesâlik fî 'İlmi'l-Menâsik (Menâsikü'l-Hac)*, *Îzâhu'd-Delîl fî Kat'i Huceci Ehli't-Ta'tîl*, *Tezkiretu's-Sâmi' ve'l-Mutekellim fî Edebi'l-Âlim ve'l-Mute'allim*, *Nûru'r-Ravz*, *Urcûze fi'l-Hulefâ*, *Urcûze fî Kudâti's-Şâm*, *Meşyehâ*, *et-Tuhfe 'ale'l-Kâfiye*, *Muqaddime fi'n-Nahv*, *Müstenedu'l-Ecnâd fî Âlâti'l-Cihâd*, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, *Tecnüdü'l-Ecnâd ve Cihâti Ehli'l-Cihâd* zikredilebilir (bk. Ahmed, "el-Müellif: İbn Cemâa", 7-28; Akpınar, "İbn Cemâa, Bedreddin", 388-392).

İbn Cemâa'nın eğitim-öğretim hayatı boyunca birçok öğrenci yetiştirdiğini de zikretmek gerekir.<sup>6</sup>

İbn Cemâa'nın siyasetle ilgili görüşlerini anlamada İbn Teymiye'nin *es-Siyâsetu's-Şer'iyye*<sup>7</sup> adlı eseriyle ortak noktaları bulunan *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm* adlı eseri önemlidir. Bu eserinde İbn Cemâa, imameti, imametin gerekliliğini, imamın şartlarını ve ahkâmını, imamette meşruiyeti, imametin başlıca boyutlarını, imamın hususiyet ve görevlerini, imamın yardımcı konumundaki kimselerin özelliklerini, cihad, ordu ve savaşla ilgili bazı hususları, divan, bürokrasi, hazine, maliye, vergi ve gayrimüslimlerle ilişkilere dair önemli konuları ele alır. Yöneticilerin namaza, zekâta, emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker gibi temel İslami emirleri yerine getirmelerinin önemi üzerinde durur.<sup>8</sup>

İbn Cemâa'nın siyaset ve yönetim düşüncesi, hiç şüphesiz onun yaşadığı toplumsal ve siyasal şartlardan etkilenerek oluşmuştur. O dönemde İslam toplumunda önemli gelişmeler yaşanmış, bilhassa Moğol saldırılarına, Abbasi hilafetinin zayıflaması ve yıkılmasına bağlı olarak siyasal kaoslar baş göstermiş, Mısır Abbasi hilafetinin tesis edilmesiyle hilafet ve saltanatta yeni bir süreç başlamıştır. İbn Cemâa böyle bir ortamda yaşamış, kadılık, müderrislik ve baş kadılık gibi görevler ifa etmiş bir insan olarak siyasetle ilgili görüşlerini dile getirmiştir. Dolayısıyla onun siyasi görüşlerini kendi toplumsal ve tarihi gerçekliğinden bağımsız ele almamak gerekmektedir.

Bu araştırmanın problemi, İbn Cemâa'nın siyaset ve yönetim düşüncesi-nin temel noktalarının ne olduğudur. Anlaşılabilceği gibi bu çalışma, ele aldığı problem ve konu içeriği itibariyle gerek genel olarak siyaset ve yönetimin, gerek siyasetnamelerin ve gerekse İbn Cemâa'nın siyaset ve yönetimle ilgili yaklaşımının anlaşılması hakkındaki çalışmalara katkıda bulunacak bo-

<sup>6</sup> İbn Cemâa'nın öğrencileri arasında İbn Kayyim el-Cevziyye, Zehebî, Alemüddin el-Birzâlî, Safedî, Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî, Bahâeddin İbn Akil, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tâceddin es-Sübkî, Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi âlimler, el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun ve nâibi Argun gibi idareciler zikredilebilir (Bk. Akpınar, "İbn Cemâa, Bedreddin", 388-390).

<sup>7</sup> Takiyyuddin Ahmed İbn Teymiyye, *es-Siyâsetu's-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râi ve'r-Raiyye* (Menşûrâtü Dâri'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut 1983).

<sup>8</sup> Bedreddin İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, Tah. Fuad Abdu'l-Mun'im Ahmed (Katar: Riâsetu'l-Mehâkimi's-Şer'iyye ve's-Şuûni'd-Diniyye,1985).

yutlar taşımaktadır. Bu katkılara bağlı olarak çalışma, bilhassa siyaset bilimi, sosyoloji ve tarih araştırmalarına katkı sağlamayı da hedeflemektedir.

Bu makalede, İbn Cemâa'nın siyasetname türündeki eserinden hareketle siyaset ve yönetime dair yaklaşımlarını anlamak amaçlanmaktadır. Çalışmada söz konusu amaç ekseninde anlamacı metodolojik paradigma çerçevesinde nitel yaklaşımla dökümantasyon tekniği ile elde edilen veriler çerçevesinde konu ele alınıp analiz edilmeye çalışılmaktadır.

Araştırmanın konusu olan İbn Cemâa'nın siyaset görüşü hakkında daha önce yapılmış çeşitli felsefi ve bilimsel çalışmalardan oluşan literatüre bakmak faydalı olacaktır. Bu bağlamda Rosenthal'ın *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi* adlı eserindeki İbn Cemâa kısmı hatırlanabilir.<sup>9</sup> Yazar bu çalışmasında İbn Cemâa'nın siyaset yaklaşımına fikri ve felsefi temelde bakar. el-Mübîdîn'in "es-Sultatu's-Siyâsiyye 'Inde'l-Fakîh Muhammed bin İbrâhîm bin Cemâ'a"<sup>10</sup> başlıklı çalışması da İbn Cemâa'nın siyaset görüşüyle ilgilidir. İbn Cemâa'nın siyaset yaklaşımı kapsamında Kavak'ın hem İbn Cemâa'nın *Tahrîrû'l-Ahkâm fi Tedbîri Ehli'l-İslâm* adlı eserini Türkçe'ye çevirisi<sup>11</sup> hem de İbn Cemâa hakkındaki yazıları zikre değerlidir. Kavak'ın İbn Cemâa hakkındaki araştırmaları noktasında "Oryantalist Gözüyle İslam Siyaset Düşüncesi: İbn Cemâa'nın Siyaset Anlayışı ya da Şeriat'a Karşı Fıkıh"<sup>12</sup> başlıklı çalışmasından bahsedilebilir. Yine Kavak'ın "Bedreddin İbn Cemâa'nın Siyaset Anlayışı"<sup>13</sup> başlıklı yazısı ile "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı

<sup>9</sup> Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayınları, 1996).

<sup>10</sup> Mühenned Ahmed el-Mübîdîn, "es-Sultatu's-Siyâsiyye 'Inde'l-Fakîh Muhammed bin İbrâhîm bin Cemâ'a", *en-Nedve*, 12/2 (2001), 24-31.

<sup>11</sup> İbn Cemâa, *Adle Boyun Eğmek, Ehl-i İslâm'ın Yönetimi İçin Hükümler*, çev. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010).

<sup>12</sup> Özgür Kavak, "Oryantalist Gözüyle İslam Siyaset Düşüncesi: İbn Cemâa'nın Siyaset Anlayışı ya da Şeriat'a Karşı Fıkıh", *İslam ve Klasik*, Haz. Sami Erdem - M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 147-172.

<sup>13</sup> Özgür Kavak, "Bedreddin İbn Cemâa'nın Siyaset Anlayışı", *Adle Boyun Eğmek, Ehl-i İslâm'ın Yönetimi İçin Hükümler*, İbn Cemâa, 21-28 (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 21-28.

Sultâniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları”<sup>14</sup> başlıklı makalesi, bu bahiste önemli bir katkıdır. İbn Cemâa'nın siyaset görüşüyle ilgili literatür içinde Türkçe’de yapılan “İslâm Hukukunda Cihad Literatürü ve Bedreddin İbn Cemâa'nın Cihadla İlgili Eserlerinin Değerlendirilmesi”<sup>15</sup> başlıklı bir yüksek lisans tezi de zikredilebilir. İbn Cemâa'nın siyaset ve yönetim görüşünü odak noktasına yerleştiren bu makale de kuşkusuz söz konusu literatüre ciddi bir katkı olarak görülebilir.

### 1.İslam Toplumunun Yönetimi İçin Hükümler

Siyasetname ve nasihatname türündeki eserlerde yazarlar bir yandan siyaset ve yönetime dair önemli bilgiler verir, görüşler ortaya koyarken, diğer yandan halife, sultan, padişah, sadrazam, vezir, emir ve diğer yöneticilere nasihatlerde bulunur, öğütler verirler. Bu bağlamda İslam siyaset ve yönetim düşüncesi çerçevesinde siyasetname geleneğinin ayrı bir yeri olduğu şüphesizdir. Bu gelenek içinde yazılan siyasetnameler, aslında insanoğlunun siyasetle ilgili ortak fikrî tecrübesine dayanır. Bu eserlerde en üst yöneticiden en alt yöneticiye kadar yöneticilerin siyaset ve yönetim sanatı, siyaset ve yönetimde uymaları gereken hususlar ortaya konulur. Siyasetnameler, bu hususlar çerçevesinde imam, halife, sultan veya meliklerin devleti nasıl yönetmeleri gerektiği, halka nasıl davranmaları lazım geldiği, siyaset ve yönetimde temel esaslar, adaleti ayakta tutmanın hayati derecede önemi, siyasette güzel ahlak, kamu yönetiminin temel hususiyetleri, kamu görevlilerinin atanma ilkeleri, maliye, hazine, bütçe, vergi, devletlerarası ilişkiler gibi temel siyasi konuları ele alırlar.<sup>16</sup> Devlet başkanı başta olmak üzere yöneticilerle yönetilenler arasındaki ilişkilere odaklanan ve dolayısıyla muhatap kitlesi yöneten aktörler olan siyasetnamelerde söz konusu konular çerçevesinde ayetlere, hadislere, alim ve düşünürlerin sözlerine, devlet başkanları ve diğer üst düzey yönetici-

<sup>14</sup> Özgür Kavak, “Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları”, *İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review*, 10/1 (2020), 181-228.

<sup>15</sup> Mehmet Çoban, *İslâm Hukukunda Cihad Literatürü ve Bedreddin İbn Cemâa'nın Cihadla İlgili Eserlerinin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

<sup>16</sup> Bk. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, 99-100; Hasan Hüseyin Adaloğlu, “Siyâsetnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/304.

lerin söz ve fiillerine atflar yapılarak imam, halife, halife-sultan, hükümdar ve diğer yöneticilere öğütler verilir, önerilerde bulunulur.

Siyasetname türü eserler çerçevesinde öncelikle Abdülhamîd el-Kâtib'in *Ahdu Mervân ilâ İbnihî 'Ubeydillâh* risalesi, İbn Mukaffa'nın *el-Edebu'l-Kebîr*, *el-Edebu's-Sağîr* ve *Risâletu's-Sahâbe* adlı eserleri, Câhız'ın *et-Tâc fî Ahlâki'l-Mulûk* adlı eseri hatırlanabilir. Bunların dışında Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin *Âdâbu'l-Mulûk* adlı eseri, Mâverdî'nin *el-Ahkâmu's-Sulâtîniyye*, *Teshîlu'n-Nazar ve Ta'cîlu'z-Zafer fî Ahlâki'l-Melik ve Siyâseti'l-Mulk*, *Qavânînu'l-Vizâre ve Siyâsetu'l-Mulk* (Edebu'l-Vezîr), *et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye fî'l-Âdâbi's-Siyâsiyye* ve *Naşîhatu'l-Mulûk* adlı kitapları, İbn Ebû Rendeka *et-Turtûşî'nin Sirâcu'l-Mulûk* adlı eseri, Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin *el-Misbâhu'l-Mudî' fî Hilâfeti'l-Mustazî* adlı eseri, Sebük Tegin'in *Pendnâme'si*, Yûsuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig'i* zikre değerlidir. Siyasetname türündeki eserler kapsamında ayrıca Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme* (*Siyeru'l-Mulûk*), Gazâlî'nin *Naşîhatu'l-Mulûk* (*et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mulûk*), Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Bostân ve Gülistân*, İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetu's-Şer'iyye fî Islâhu'r-Râ'î ve'r-Ra'iyye*, Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın *Nesâyihu'l-Vuzerâ ve'l-Umerâ* vd. başlıklı eserleri de sayılabilir.<sup>17</sup>

Burada zikredilen ve zikredilmeyen siyasetname türü eserlere bir bütün olarak bakıldığında güçlü bir İslam siyasetname geleneğinin var olduğu görülür. Bu geleneğe yer alan düşünür, siyasetçi ve alimlerin görüşlerinde hareket noktası İslam ana kaynakları olmakla birlikte her konuda aynı düşünmedikleri, bazı konularda farklı düşüncelere sahip oldukları söylenebilir.

İbn Cemâa da *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm* başlıklı kitabıyla İslam siyasetname geleneği içinde önemli bir yere sahip bulunmaktadır. İbn Cemâa, eserinde devlet, siyaset ve yönetime dair kayda değer bilgiler verir; padişaha, sadrazama, vezirlerle emirlere yönelik nasihat, tavsiye, öğüt ve teklifler serdedir.

Bedreddin İbn Cemâa'nın siyasetle ilgili temel eserinin ismi olan *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, dikkatle seçilmiş kelimelerden meydana

<sup>17</sup> Siyasetname eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Adaloğlu, "Siyâsetnâme", 304- 306; Coşkun Yılmaz, "Siyâsetnâme: Osmanlı Dönemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/306-308.



gelmektedir. Türkçe olarak düşünüldüğünde esere Ehl-i İslam'ın, yani *İslam Toplumunun Yönetimi Hakkında Hükümler* denilebilir. Eserin yazıldığı dönem açısından bakıldığında Ehlü'l-İslam kavramının kullanılması dikkat çekicidir. Bu ifade İslam ailesini, yani toplumunu ifade eder. Tedbir kavramı yönetim olarak anlaşılabilir. Bu kavram, siyaset ve yönetimde geçmişte de İslam düşünürleri, filozofları ve alimlerinin siyasete dair metinlerinde kullanılagelen bir kavramdır. Ahkam, yani hükümler, İslam'ın temel esaslarına göre fıkhi bir yaklaşımla siyaset ve yönetimle ilgili hükümlere işaret eder. O halde kitabın adı, İslam toplumunun yönetimine dair İslamî hükümlere gönderme yapmaktadır.

İbn Cemâa, hemen başta el-ahkâmü's-sultâniyye türünden olduğunu belirttiği eserini imam konumundaki kimselere uymaları gereken İslamî kaide-leri hatırlatmak için kaleme aldığını yazar.<sup>18</sup> Fakat şu da ifade edilmelidir ki eser tipik bir nasihatname veya siyasetname değildir. Eserde açıkça görülebileceği üzere müellif siyasete daha çok fıkıh ekseninde yaklaşır. Dolayısıyla İbn Cemâa'nın siyasetle ilgili görüşlerinde fıkıh ve hukuk dili dikkati çeker. Nitekim kendisi de kitapta sünnetlere, rivayetlere, ulemanın görüşlerine dayandığını belirtmek ve ayrıca kitabın başlığında ahkam demeyi tercih etmek suretiyle<sup>19</sup> de buna işaret etmiş olmaktadır.

## 2. Anahtar Kavramlar

İbn Cemâa'nın siyaset teorisinin anahtar kavramları; tedbir, siyaset, müdebbir, imam, halife, emîru'l-mu'minîn, sultan, ulu'l-emr, emir, melik, vezir, vazife, raiyye, şeriat, adalet, itaat, isyan, ulema, bilgi, ilim, ahlak, ordu, divan, vergi, maliye, hazine, emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker olarak tespit edilebilir. Bunlara yeri geldikçe bu çalışmada atıfta bulunmaktadır.

İbn Cemâa *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm* çalışmasında siyaset ve yönetim hakkındaki bakış açısını paylaşırken söz konusu kavramlardan oluşan bir kavram setiyle yol alır. Kendisinden yaklaşık dört asır sonra yaşamış olan Defterdar Sarı Hacı Mehmed Paşa da siyasetname kitabı *Nesâyihu'l-*

<sup>18</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 45.

<sup>19</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 46.

*Vuzerâ ve'l-Umerâ'* da<sup>20</sup> böyle yapar. İbn Cemâa, siyaset ve yönetimle ilgili görüşlerini, kavramları rastgele değil, bilinçli bir şekilde uygun yerlerde anlam içeriklerini dikkate alarak ortaya koyar.

Kavram haritasına bir bütün halinde bakıldığında İbn Cemâa'nın kendi dönemindeki devlette makam sahibi olan kişilere yönelik tespit, sorun ve tavsiyelerini yöneltirken siyaset ve yönetim anlayışının ana çizgilerini verdiği görülür. Öncelikle halife, emîru'l-Mu'minîn, sultan veya padişahın devlet ve siyasette temel konumda olduğu ve çok önemli görüldüğü anlaşılmaktadır. Devletin başında bulunan yönetici ile diğer yöneticilerin siyaset ve yönetimde dinin hükümlerine, şeriata göre hareket etmelerinin gerekliliği yaklaşımı da dikkati çekmektedir. Siyasal düzen, devlet ve imamın toplum için gerekliliği, siyaset ve yönetimde adaletin esas olduğu, imama ve yöneticilere itaatin önemi, atamalarda liyakat ve ehliyet şartına vurgu İbn Cemâa'nın anahtar kavramlar haritasından anlaşılabilir.

Yine anahtar kavramlar seti bütünlüğü içinde mesela halife, emir, imam gibi kavramlarının anlam derinlik ve zenginlikleri, bunların gelişigüzel kavramlar olmadıklarını gösterir. Toplumsal sistemde vezir ve diğer yüksek makam sahiplerinin devletteki hiyerarşik yapı içinde göreve getirilmeleri, İmam veya sultanın liderliği altında verilen işleri yapmaları birbiriyle bağlantılı olarak önemle zikredilir.<sup>21</sup>

İbn Cemâa'nın kavram haritasında yine siyaset-ulema ilişkilerinin toplumsal nizamda ve devlette çok ehemmiyetli olduğu anlaşılır. Toplumda sağlam bir sistemin kurulması, iyiliklerin yayılması ve kötülüklerle mücadele edilmesi, devlet ve devlet adamlarının denetlenmesi gibi noktalarda ulemanın hayati derecede mühim olduğu fark edilir.<sup>22</sup> İbn Cemâa'nın kavramlarının daha iyi anlaşılmasına katkı olması bakımından halife, emirlik, emiru'l-Mu'minîn ve sultan kavramlarına bakmakta fayda vardır.

<sup>20</sup> Defterî Mehmed Paşa, *Nesâihü'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ* (Esad Efendi Kitaplığı, No: 1830); Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, Haz. Hüseyin Ragıp Uğural (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000).

<sup>21</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 45-263.

<sup>22</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 72-88.

### 3. Halife, Emirlik, Emîru'l-Mu'minîn ve Sultan Kavramları

İbn Cemâa, siyaset ve yönetimle ilgili görüşlerini ortaya koyarken yeri geldikçe bazı kavramları açıklama gereği duyar. Mesela halife, emîru'l-mu'minîn ve sultan, bu kavramların başlıcalarıdır. Bu bağlamda İbn Cemâa, imamın, müslüman toplumu yönetmek üzere tayin edilen kimsenin *halife* olarak isimlendirilmesinin ve Allah rasulünün ümmetine halife olduğu için ona Halifet-i Rasûlillah denmesinin caiz olduğu görüşündedir. Bu durumda halifeye Halifetullah (Allah'ın halifesi) denmesinin uygun olmadığı kanaatindedir. Çünkü Hz. Ebu Bekir'e Halifetullah diye hitap edildiğinde, Allah'ın halifesi olmadığını, Allah Rasulünün halifesi olduğunu söylemiştir.<sup>23</sup>

*Emirlik (imâre)* ve *emîru'l-Mu'minîn* kavramları *Tahrîr*'de birlikte ele alınır. Emirlik genel ve özel olmak üzere iki kısımdır. Genel emirlik, halifenin emîrî'l-mü'minin niteliğini taşıdığı hilafettir. Halifeler arasında emîru'l-Mu'minin sıfatı ilk kez hilafet vazifesini üstlendiğinde Ömer b. Hattab (ra) için kullanılmıştır. Sonra bu lakabı kullanmak halifelere özgü bir gelenek haline almıştır. Özel emirliğin üç farklı türünden bahsedilebilir. Birincisi bazı yönetim coğrafyalarındaki umumi işlerle genel olarak ilgilenme hakkına sahip bulunan kişilerin emirliğidir. Bu emirler melik ve sultanlardır. İkinci özel emirlik, uhdesine sadece bir bölge veya beldedeki belli işlerin verildiği ve başka yerlerle ilgilenme hakkı olmayan kişilerin emirliğidir. Üçüncü özel emirlik ise kendilerine belirli bir asker topluluğunun sorumluluğu yüklenen kişilerim emirliğidir. Bu kimseler kendi sorumluluklarını dışındaki orduların işlerine karışamazlar.<sup>24</sup> Bu tür emirliği uhdesinde bulunduran emir, liderlik ve komutanlıkta askerlerin en niteliklisi, en cesuru, en metini, en iyi karar verebileni, en güzel ahlâklısı, en cömerdi, harbi, harbin yönetimini, incelik ve ve hilelerini en iyi bileni, kişilikli, atılgan ve cüretli, tavizsiz, şartlara teslim olmayan; insanları tanıyan, güçlüklerin üstesinden gelebilen, akranlarına kıyasla üstünlükleri olan, düşmanın gaflet anlarını iyi farkedenden, ordusunu savaş düzenine sokmada ve yönetmede maharetli, savaş tekniklerini bilen, savaş stratejisi konusunda yetenekli biri olmalıdır.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 57.

<sup>24</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 79-80.

<sup>25</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 74-75.

*Sultan* kavramına gelince; sultan, Arap dilinde mülk ve kudreti ifade eder. Nitekim aynı kavram Rahman 55/33 ayetinde güç anlamında ve ayrıca İbrahim 14/10 ayetinde olduğu gibi hüccet manasında da kullanılır. Sultan ya melikliği ve kudreti dolayısıyla ya da Allah'ın varlığına ve birliğine hüccet, yani kesin delil olması itibarıyla sultan olarak isimlendirilir. Nitekim nasıl ki bir ülke veya coğrafya bir yönetici (müdebbir) olmadan istikamet bulamaz; aynı şekilde âlem de hikmet sahibi bir yönetici olmadan istikamet üzere olmaz. Sultan kelimesinin zeytinyağı (selîl) kelimesinden türediği de söylenir. Çünkü tıpkı zeytinyağının ışığıyla etrafını aydınlattığı gibi sultan da adaleti ve yönetimi (tedbir) ile halkına ışık verir, onları aydınlatır.<sup>26</sup>

#### 4. İmamın Gerekliliği ve İmametinin Önemi

İnsanların yazgısı olan toplumsal hayat, siyaseti, siyasi yapılanmayı, siyasi ilişkileri, siyasi bir düzeni ve yönetimi doğası gereği kendi içinde barındırır.<sup>27</sup> İnsanlık tarihinde siyasetin ve siyasi ilişkilerin olmadığı bir toplum düzeninden bahsetmek mümkün değildir. Siyasetin söz konusu olduğu bir yerde de hiç şüphesiz yönetim doğal olarak kendine yer bulur. Siyaset ve yönetim, toplumların kültürel, dinî, ailevî, siyasi, hukuki, ahlaki vd. boyutlarının durumuna göre toplumdaki topluma, kültürden kültüre farklılıklar arz eder. Devlet ve devlete bağlı siyaset ve yönetim ise elbette insanlık için daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan ve gelişen bir durumu ifade eder.<sup>28</sup>

Devlet ve siyasetin zorunlu olması demek aslında yöneticinin de zorunlu olması demektir. İbn Cemâa da toplumda yöneticinin gerekliğini söylerken esasında siyaset ve siyasal düzenin gerekliğini vurgulamış oluyordu. İbn Cemâa'ya göre toplumda imam veya sultanın varlığı zorunludur ve çok hayattır. Onun siyaset yaklaşımında imam, Allah tarafından İslam'ın işleri uhdesine verilen, Allah'ın o işlerle ilgili ahkâmını olması gerektiği gibi muradına

<sup>26</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fi Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 73-74.

<sup>27</sup> Bkz. Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, 3. Basım (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 7 vd.; Christian Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. A. Ufuk Kılıç (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 13 vd.; Nurullah Genç, *Yönetim ve Organizasyon* (Ankara: Seçkin Yayınları), 2007, 35 vd.

<sup>28</sup> Bkz. Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, 4. Basım (İstanbul: İnsan yayınları, 2018), 73 vd.; Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş*, 5. Basım (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993); Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Varlık Yayınları: ty.).

ve nizamına en uygun ve en güzel şekilde toplumsal düzene hakim kılan, uygulayan, düzenleyen, halkın iyiliği için elinden gelen gayreti gösteren ve Yüce Allah'ın kendisine verdiği gizli veya açık bütün nimetlere şükreden kimsedir. Bundan dolayı imam bilgi, hikmet ve ilimlere sahip bulunmaya ve genel hususlarda da özel hususlarda da nasihat edilmeye en layık kişidir.<sup>29</sup>

İbn Cemâa, söz konusu özelliklere sahip bir imamın müslüman toplum tarafından tayin edilip atanmasının zorunlu veya vacip olduğunu belirtir. Dini savunup koruyacak, müslümanların işlerini yönetip idare edecek, aşırı gidenleri engelleyecek, zalimlere karşı mazlumları koruyacak, onların haklarını savunacak ve hakları yerli yerince kullanacak bir imamın tayininin vacip olduğunu söylerken<sup>30</sup> de imamın temel görev ve sorumluluklarını saymış olur. Bu asli görev ve sorumlulukları ifa etmek, imamın meşruiyetini sağlayan temel parametredir. Müslüman toplum, imamı bu görevler için tayin eder ve bu görevleri ifa eden imamı meşru görür.

İbn Cemâa, imamın tayininin gerekçesini ise ülkelerin salâhı ve insanların emniyeti olarak açıklar. Ona göre İmamın tayiniyle ülkeler emniyet, salâh, düzen, barış ve esenlik içinde olur; toplumda fesadın kökü kurur. Halkın durumları, ancak siyaset yapacak, onları yönetip idare edecek ve onları koruyacak bir sultanın varlığı ile düzgün olur. Bu sebeple bazı hikmet ehli ve filozoflar, sultanın kırk yıllık zulmünün halkın bir anlık sultansız kalmasından daha iyi olduğunu söylemişlerdir.<sup>31</sup> Bedreddin İbn Cemâa, Turtûşî'nin (ö.1126) "Eğer Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerleriyle savması olmasaydı, elbette yeryüzü altüst olur, bozulurdu." (Bakara 2/251) ayetiyle ilgili yorumundan yararlanarak Allah güçlüye karşı zayıfı müdafaa edecek, zalimin elinden mazlumu kurtaracak sultanı yeryüzünde ikame etmeseydi, insanların birbirlerine düşecekleri şeklindeki yaklaşımı zikreder. Ona göre bu sebeple Allah, sultanı ikame etmek suretiyle kullarını emin kılmış, emniyet içinde bir toplumsal hayata nail etmiştir.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 45.

<sup>30</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 48.

<sup>31</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 48-49.

<sup>32</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 49.

Görüldüğü üzere İbn Cemâa'nın siyaset yaklaşımında imamın olması insanlar için zorunluluktur. Çünkü insanları toplumsal hayatta ihtiyaç duydukları düzen ve güvenlik ancak imamın varlığıyla sağlanabilir. Dolayısıyla imam, insanın bedeni için ruhun çok hayati olması gibi halk için hayatidir.<sup>33</sup> İmamın varlığının toplumsal düzen için bu derece önemli olmasındandır ki İbn Cemâa'ya göre imam, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir.<sup>34</sup>

İnsanların sağlıklı bir toplumsal dünyada yaşamaları için imam gerekli olduğuna göre imamet çok önemlidir. Buna binaen imametın bazı gereklilikleri, şartları ve meşruiyet boyutları söz konusudur.

### 5. İmamette Gereklilikler, Şartlar ve Meşruiyet

İbn Cemâa'ya göre imam, halife veya sultanın, kendisini Allah'ın valilerinden ve naiplerinden biri konumunda görmesi gerek; zira imam veya halife Allah'ın ikame ettiği mülkte tasarrufta bulunmakta, Allah'ın emrettiği şeriatla amel etmektedir. Halife, sultan veya melik yahut emir, Rasûlullah'ın (sav) getirip uyguladığı, insanların uymalarını ve korumalarını vacib kıldığı hedef; dayanağı vahiy olduğundan Allah'a giden en doğru yol olan; bütün iyiliklerin ona uymaya, bütün kötülüklerin ise onu terketmeye bağlı olduğu şeriatın hamisidir. Dolayısıyla sultanın memleketteki naiblerine itaat eden, nasihatini dinleyen kimse onun teşekkür ve takdirini hak eder. Fakat onun belirlediği sınırlara riayet etmeyen, emirlerini yerine getirmeyen de azledilmeyi ve onun öfkesini hak eder. Şüphesiz itaat ve isyan hususunda halkının kendisine karşı durumu ne ise sultanın da aynı hususta Allah Tealaya karşı durumu odur.<sup>35</sup>

İbn Cemâa'nın siyaset teorisinde imamet iki kısımdır. Biri ihtiyarî, yani seçimli imamet, diğeri ise kahrî, yani cebrî imamettir. İhtiyarî imamet türüne ehil olmanın on şartı vardır. Bu şartlara göre imam erkek, hür, baliğ, akıllı, müslüman, adil, cesur, Kureyş soyundan ve alim olması gerektiğine ek olarak uhdesine aldığı ümmetin siyaset işlerini yürütecek, yani İslam toplumunu yönetebilecek ve maslahatlarının gereğini yapacak yeterlilikte olması gerekir. Baş-

<sup>33</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 50.

<sup>34</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 50.

<sup>35</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 71, 87.

ka bir imam yoksa bu niteliklere sahip bir kimseye bey'at ile tabi olunursa, o bey'at ve kendisine bey'at edilen kişinin imameti geçerli olur.<sup>36</sup>

İmamın atanmasında ve imametini sürdürmesinde bu şartlar, önemli meşruiyet unsurlarıdır.

İbn Cemâa'nın siyaset düşüncesinde seçim, imamın belirlenmesinde ve atanmasında önemlidir. Bu bağlamda İbn Cemâa'ya göre ihtiyarî, yani *seçimli imamet*in gerçekleşmesinde iki yol mevcuttur. *Birincisi*, bey'at esnasında imamın bulunduğu beldeye gelmeleri kolay olan emirler, alimler, reisler ve diğer önde gelen insanlardan oluşan ehlu'l-hal ve'l-akdin bey'atidir. Sakife gününde Hz. Ebu Bekir'e yapılan bey'at bu şekilde olmuştur. Bey'at eden topluluk için belli bir sayı şart değildir, bilakis bey'at zamanında orada hazır bulunabilen kimselerin gelmesi yeterlidir. Bütün şehirlerin halkının biat etmesi bey'atin sıhhatinin şartlarından değildir. Bey'at için gelemeyenler, bey'atin gerçekleştiği haberi kendilerine ulaştığında, eğer kendisine bey'at edilen kişi ehil ise, yapılan bey'ata rıza göstermeleri lazım gelir. *İhtiyarî imamet*in ikinci yolu, halifenin kendi yerine birini bırakmasıdır. Mesela Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer'i kendi yerine halife bırakmış ve bu da icma ile kabül edilmiş, onaylanmıştır. İmamın kendisinden sonra halife tayin işini bir şûra topluluğuna bırakması da uygundur. Bu yöntemde şura üyeleri içlerinden biri üzerinde ittifak ederler. Nitekim Hz. Ömer aşere-i mübeşşerenin altısından (Osman b. Aff an, Ali b. Ebu Talib, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr ibnu'l-Avvam, Sa'd b. Ebî Vakkas ve Abdurrahman b. Avf) oluşturduğu şura heyeti içlerinden biri olan Hz. Osman'ın halifeliği üzerinde ittifak etmiştir. Şayet imameti Hz. Osman'dan sonra başka bir şahsa, ondan sonra da başka birine tevdi etselerdi, bu kararları da geçerli veya uygun olurdu. Böylece hilafet, Hz. Osman'dan sonra sırası ile belirlenen bu şahıslara ait olurdu. Nitekim Hz. Peygamber (sav) Mute Gazvesi'nde komutanlığı bu şekilde belirlemişti. Şüphesiz yerine halife adı belirleyerek birisini bırakan halifenin ve bu yolla halife olarak atanan kişinin imamet şartlarına sahip olmaları önemlidir. Ayrıca veliahdın belirlenmesi durumunda belirlenen veliahdın tayin edildikten sonra ve kendisini halife olarak yerine bırakan kimsenin ölümünden önce bunu onaylaması ve kabul etmesi şarttır.

<sup>36</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fi Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 51-52.

Veliahd bunu reddederse bey'at gerçekleşmez.<sup>37</sup> Bütün bu durumlarda İbn Cemâa'nın yaklaşımında imam, seçim usulüyle ehl-i hal ve akd'den ve dolaısıyla halktan biat, rıza ve onay olarak yönetime gelmiş olur.

İbn Cemâa'nın siyaset nazariyesinde *kahrî*, yani *cebrî bey'at ile tayin* de önemli bir konudur. Gazalî'ye benzer bir biçimde zorunlu hallerde zorla iktidara gelme durumu söz konusu olursa böyle imam veya sultan olan kişinin de toplumdan rıza almak yoluyla imametinin geçerli ve meşru olacağını belirtir. Bu üçüncü yol, güç sahibi birinin kahrından ibarettir. Burada bey'atin cebri olarak yapılması söz konusudur. Bulunulan zamanda bir imam mevcut değilse, gerekli özellikleri taşıyan bir kişi insanlardan bey'at almadan veya istihlaf yoluyla atanmadan, gücüyle ve askerleriyle halk üzerinde zorla, kahr ve cebir ile hakimiyet kurarsa bey'at gerçekleşmiş olur. Bu durumda bütün müslümanların birlik, bütünlük ve düzenlerinin sağlanması ve korunması için ona itaat etmek lazım gelir. Daha sahih görüşe göre bu şekilde iktidara gelen kişinin cahil veya fasık olması durumuna dair hükmü değiştirmez veya etkilemez. İmamet güç, ihtişam ve galip gelme suretiyle gerçekleştikten sonra bir başkası bu kimseye karşı kıyam ederek gücü ve ordusuyla onu yenersen ilki azlolmuş ve gücü ele geçiren ikincisi imam olmuş olur. Müslümanların maslahatı ve birliğinin temini bunu gerektirir. Nitekim İbn Ömer, Hire'de bulunduğu zamanlarda "Biz galip gelenle beraberiz." demiştir.<sup>38</sup>

İbn Cemâa, toplumda, müslümanlar arasında imamet veya hilafet şartlarını taşıyan, hilafet ehliyet ve liyakatine sahip bulunan birden fazla kişi mevcut olursa, ehl-i hal ve akdin müslümanlar için en uygun olanını halife olarak nasb edeceği görüşündedir. Bu görüş kapsamında ulemanın çoğunluğuna göre birden fazla aday arasından daha az faziletli olanın seçilmesi caizdir. Örneğin biri daha bilgili olmasına karşın diğeri daha cesur ise uygun olan içinde bulunulan zamana ve şartlara en uygun olanının seçilmesidir. Düşmanın bir tehlike olarak belirdiği, ondan korkulduğu, sınır boylarının zayıf düştüğü bir ortamda daha cesur olan daha bilgiliden evladır. Düşmandan ve

<sup>37</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 52-55; Bedreddin İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek: Ehl-i İslâm'ın Yönetimi İçin Hükümler*, çev. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 35.

<sup>38</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 55-56; Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, 66.



onun ortaya çıkışından emin olunduğu, ama bidatların çoğaldığı ve ilmin azaldığı bir zamanda ise evla olan daha alim olanı seçmektir.<sup>39</sup>

İster bir beldede olsun, isterse iki beldede, ister bir coğrafyada olsun, isterse iki coğrafyada, imamet akdinin iki kimseye birden yapılması ve dolayısıyla iki imamın tayini caiz olmaz. İki kişiye aynı anda bey'at yapılması durumunda bey'at iptal, yani geçersiz olur ve onlardan birine veya başka bir şahsa biat edilir. İki ayrı biat gerçekleşirse ve kendisine daha önce biat edilen kişi hayatta ise ikinci biat geçersiz olur. Sonradan kendisine bey'at edilen ilk bey'attan habersiz ise onlardan birine veya onların dışında bir kişiye yeniden bey'at edilir.<sup>40</sup>

Siyasetin ve tabiatıyla devlet başkanının gereklilikleri çerçevesinde en önemli noktalardan biri meşruiyettir. Yöneticilerin meşruiyet elde etmesi, yönetimin devamı için zorunludur (Okumuş 2005). Belirtmek gerekir ki İbn Cemâa'nın siyaset görüşünde imamın meşruiyet elde etmesinde yukarıda belirtilen şart ve nitelikleri içerecek şekilde Allah'a *itaat* etmesi belirleyicidir. Buna bağlı olarak *adalet* de imamet veya hilafette meşruiyet elde etmede önemli unsurlardandır. İmam veya halifenin toplumdan meşruiyet elde etmesi için adil olması gerekir.

İbn Cemâa, imam veya sultanın *zafere* ve *başarıya* erişmesi için dört şartın yerine getirilmesi gerektiği görüşündedir. Bu görüşünü Sad 38/26 ve Hac 22/41 ayetleriyle delillendirerek dört şartı insanlar arasında hak ile hükmetmek ve hevasına tabi olmamak, namaz kılmak, zekat vermek, marufu yaymak ve münkerden nehyetmek (emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-munker) olarak belirler.<sup>41</sup>

Bey'atin şekli de İbn Cemâa için önemlidir. Müslümanlar imama şunu söyleyerek bey'at ederler: "Adaleti ayakta tutman, Allah'ın kitabı ve Resulü'nün sünnetinde mevcut imamet farzlarını yerine getirmen şartıyla gönüllü rızasıyla sana bey'at ettik." Bey'atta el tutuşmak gerekmez, söz yeterlidir.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 56.

<sup>40</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 56-57.

<sup>41</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 48.

<sup>42</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 57.

İbn Cemâa'ya göre imam, devleti ve ülkesini yönetmek için bölge, şehir, belde veya işlerin, özellikle merkezden uzak beldelerin sorumluluğunu, yönetim görevini, velayetini liyakat ve ehliyet sahibi kimselere tevdi etme hakkına sahiptir. Rasulullah da böyle yapmıştır. Görevlendirilen kişiler, ne için ve nereye ve de hangi statüyle görevlendiriler ise, görev ve sorumlulukları o iş, yer ve statü ile sınırlıdır.<sup>43</sup>

İmamın veya halifenin söz konusu görevlendirmeler çerçevesinde yaptığı atamalarda en önemli hususlardan biri, belki de en önemli husus, atanan kişinin nitelikleri meselesidir. İbn Cemâa, halife tarafından atanan sultanda nesep hariç, halifede aranan şartların dikkate alınması gerektiği görüşündedir; zira sultan atandığı görevle halifenin makamında oturmaktadır.<sup>44</sup>

İmam için önemli hususlardan biri de hakimiyeti altındaki bir veya daha fazla yerin bir melik tarafından cebir, kuvvet veya kahır ile ele geçirilmesi durumunda ne yapacağıyla ilgilidir. Böyle bir durumda halifeye düşen, bu istilacı meliki kendisine itaat etmeye davet ederek o istila edilen beldelerin işlerini ona tevdi etmektir. Halife, böyle bir şeyi o melikten gelecek sıkıntıları engellemek, müslümanların birliğinin dağılmasının ve toplumun dayanağının ortadan kalkmasının önüne geçmek amacıyla yapar. Böylece melik, yönetimiyle, yönetimi altında yaptıklarıyla, atamalarıyla ve hükümleriyle sahih biri haline gelir. Fakat halifenin bu melik için valiliğe atanmaya ehil, işleri yürütebilecek bir temsilci (naib) ataması gerekir. Temsilcinin sahip olduğu nitelikler, cebirle yönetimi ele geçiren melikte bulunmayan niteliklerin yerini doldurur, dini ve dünyevi maslahatlar intizamı hale gelir.<sup>45</sup>

## 6.Siyaset ve Yönetimde Hak ve Vazifeler

İbn Cemâa, siyasetle ilgili olarak çok mühim bir hususu ele alır. O husus, siyaset ve yönetimde haklardır. Bu haklar çerçevesinde İbn Cemâa halife ve sultanın hukuku ile toplumun hukukunu; başka bir ifadeyle halife ve sultanın toplum üzerindeki hakları ile toplumun halife ve sultan üzerindeki haklarını inceler. Aynı zamanda bu haklara bağlı olarak halife ile halkın vazifelerini de ele alır. Bu bağlamda ayet ve hadislere dayanarak *halife ve sultanın haklarının*

<sup>43</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 58-60.

<sup>44</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 60.

<sup>45</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 61.

on olduğunu belirtir ve bunları zikrederek açıklar. Bunlardan birincisi Allah'ın emrine muhalif olmadıkça emrettiği ve yasakladığı her şeyde, görünürde ve görünürün arkasında, zahirde ve batında halife veya sultana itaat için çok gayret edilmesidir. İkincisi gizli ve açık olarak halife veya sultana nasihate çok çaba harcamaktır. Halife ve sultanın haklarından üçüncüsü, dinin kutsal veya dokunulmazlarını koruma ve haddi aşanları engelleme gibi hususlarda açıktan ve gizlice halife veya sultana yardım etmektir. Dördüncüsü imam veya sultanın mertebesinin büyüklüğünü tanımak ve ona gerekli saygıyı göstermek; beşincisi gaflet anında şefkatle, dinine ve mahremiyetine sahip çıkmakla ve hataya düşmesine engel olmak suretiyle onu uyandırmak, şaşkınlığa düştüğünde aynı şekilde hareket etmek suretiyle onu irşad etmek; altıncısı düşmana, hasetçiye ve her türlü tehlikeli kişi ve şeylere karşı halife veya sultanı uyarmak; yedincisi görevlilerin durumlarını, yapıp ettiklerini halife veya sultana bildirmek; sekizincisi ümmete ait işlerin yükümlülüğünü üzerine aldığı için bu yükümlülüğün gereğini yerine getirmede ona yardım etmek; dokuzuncusu nefret eden kalpleri ondan uzaklaştırmak ve insanların sevgisini ona yöneltmek ve onuncusu ise halife veya sultanı söz, fiil, mal, can ve aile ile açıktan da gizli olarak da koruma çabası göstermektir. Halife ve sultanın bu on hakkı, halka on hakka riayet etme vazifesi yüklemektedir. Halk bu haklar ekseninde üzerine düşeni en güzel şekilde yapmakla mükelleftir.<sup>46</sup>

*Halkın halife veya sultan üzerindeki haklarına gelince, onlar da imamın hakları gibi on maddeden oluşur. Halkın haklarından birincisi İslam sancağını himaye etmektir. Bu hak çerçevesinde halife veya sultan bütün hakimiyet sahasında, her melik, emir veya başka yönetici kendi görev alanında üzerlerine düşen görevleri yerine getirirler. Bu bağlamda müşriklerle cihad eder, muharib ve isyancıları defeder, orduları yönetir, orduya asker temin eder, sınırları korumak için her türlü tedbiri alır. İkinci hak; dini, bilinen ilke, asıl ve kaidelerine göre korumak, bidatleri ve bunlara uyanları reddetmek, dinin delillerini açıklamak, şer'i ilimleri yaymak, ilme ve ilim ehline gerekli saygıyı göstermek, ilim ve ilim ehlinin derecesini yükseltmek, büyük, önder alimlerle ve İslam dininin nasihatçılarıyla birarada bulunmak ve ahkama dair hususlarda onlarla istişare etmektir (Al-i İmran 3/159). Halkın haklarından üçüncüsü farz na-*

<sup>46</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fi Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 61-64.

mazlar, cemaat, ezan, kamet, hutbe, imamlık, oruç, iftar, hilali gözlemek ile hac ve umrenin edası, bayramlara itina gibi *İslam'ın şiarlarını ayakta tutmaktır*. Dördüncü hak, anlaşmazlıkları çözecek, zalimin mazlumdan hakkını almasını sağlayacak vali ve yöneticiler atamak, elbette bu görevlere ancak dindarlıkta, emanette ve siyanette güvenilir olan alim ve salihlerle nasihat ehlini getirmek suretiyle *yargı ve idare işlerini yürütmektir*. Halife veya sultan, valiler ve diğer yöneticiler hakkında yönetilenlerle, halk ile olan ilişkilerinin durumu hakkında haberler almayı ve onların durumlarını araştırmayı ihmal etmez. Çünkü atadığı o yöneticilerden, onların yapıp ettiklerinden, işledikleri suçlardan sorumludur. Beşinci hak, mazeret olmadıkça en az yılda bir cihad farzını yerine getirmektir. Halkın haklarından altıncısı, şer'i hadleri insanlar arasında hiçbir ayırım yapmadan merî şartlara göre uygulamak; yedincisi zekat, cizye ve vergi işlerini layıkınca yapmak; sekizincisi hayır ve hasenat için yapılan vakıf işlerine bakmak; dokuzuncusu ganimetlere nezaret edip gereğini yerine getirmek; onuncusu ise halife veya sultanın sultanlığında ve diğer bütün işlerinde adalet ilkesiyle hareket etmesidir.<sup>47</sup>

İbn Cemâa, cihad bölümünde istişarenin önemi ve sultan veya melikin tecrübe sahibi ve rey ehli insanlarla istişare ederek işlerini yürütmesinin gerekliliği üzerinde dururken<sup>48</sup> de halkın hakları kapsamına girebilecek hususları zikreder.

Yöneten ile yönetilenlerin karşılıklı olarak birbirleri üzerindeki haklar ve bu hakların getirdiği sorumluluklara bakıldığında, İbn Cemâa'ya göre açıkça siyaset bilimi açısından halife veya sultan, halkın hak ve vazifeleri karşısında çok büyük bir yükümlülük altına girmektedir. Böylelikle iktidar ve yönetiminde sınırsız ve sorumsuz bir yetkiyle mücehhez olmamaktadır. Halife ve sultanlar, halka karşı vazifeleriyle yönetimde sınırlanmaktadırlar. Bu çok önemli bir konudur. Aynı şekilde halk da halife veya sultana karşı sahip oldukları haklara karşılık önemli vazifeleri yerine getirmekle mükelleftirler. Bu da halkın, hem yönetime katılımını, hem de toplumsal hayatta her istediğini yapmamasını intaç etmektedir. Yöneten-yönetilen ilişkileri bakımından halife

<sup>47</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 64-71.

<sup>48</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 168-169.

veya sultan halka, halk da halife veya sultana karşı belli haklar çerçevesinde sorumludur.

Bütün bu hak ve görevler bağlamında İbn Cemâa önemli bir husus daha ortaya koyar. Ona göre söz konusu hak ve vazifeler dışında kalan konularda halife veya sultan müslümanlardan herhangi biridir. Farz ve sünnet, itaat ve isyan, helal ve haram gibi bütün hükümlerde müslümanların hakk ve görevleri ne ise halife veya sultanın da hak ve görevleri odur.<sup>49</sup>

### 7. Adalet ve Siyaset

İbn Cemâa'nın imamet ve siyaset yaklaşımında adaletin yeri büyüktür. Ona göre adalet, imam veya halifede bulunması gereken en temel özelliklerdendir. İbn Cemâa'nın siyaset anlayışında imam başta olmak üzere yöneticiler merkezi konumda olduğu olduğu için doğal olarak imamın adalet özelliği birinci önem kazanmaktadır. Ona göre halka, yönetilenlere nispetle imam veya sultan, bedene nispetle ruh gibidir. İmam veya sultanın karakteri düzgün olursa bütün aza ve duyuların karakteri veya mizacı düzgün olur, onun karakteri bozuk olursa uzuvların mizacı veya karakteri de bozulur ve beden halleri atalet maruz kalır.<sup>50</sup> Bu yaklaşımından dolayı İbn Cemâa imamın veya sultanın, siyasetinde adalet sahibi olmasına merkezi bir yer verir.

İbn Cemâa, hadis olarak rivayet edildiğini belirttiği bir alıntıyla sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğunu, mazlum kullarının tamamının ona sığındığını, sultan adil olursa ecrini alacağını ve halkın bu durumda şükretmesi gerektiğini, zulüm ederse, kendi aleyhine bir günah olacağını ve bu durumda halkın sabretmesi gerektiğini ifade eder. Hz. Ali'den bir nakle göre ise adil imamın bereketli yağmurdan daha üstün olduğunu, zira insanların meliklerinin dinleri üzerine olduklarını, imam adil olursa toplumun da bir bütün olarak adalete ve onun kanunlarına boyun eğmesi gerektiğini belirtir. Aynı çerçevede imamın adil olmasıyla hakkın dirileceğini, insanların insafli olacaklarını, zulüm ve haksızlığın ortadan kalkacağını, gökyüzünün bereketini göndereceğini, yeryüzünün ürünlerini çıkaracağını, hayırların artacağını ve ticaretin gelişeceğini söyler. İbn Cemâa yine bir rivayete dayanarak adil sultanın

<sup>49</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 71.

<sup>50</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 51.

rütbesinin üstünde Allah'ın elçilerinden veya mukarreb meleklerden başkasının bulunmadığını belirtir. Ahmed b. Hanbel'den nakille sultanın durumunun iyi olması demek ülkelerin ve insanları durumlarının iyi olması demek olduğunu, sultanın durumunun bozuk olması demek insanların durumlarının bozuk olması demek olduğunu söyler.<sup>51</sup>

İbn Cemâa, adalet bahsine eserinde çok önem verir. Nitekim diğer yerlere ek olarak halkın halife veya sultan üzerindeki hakları ve dolayısıyla halife veya sultanın halka karşı görevlerini ele aldığı kısımda da adaleti tekrar gündeme getirir. İbn Cemâa'ya göre halkın haklarından onuncusu halife veya sultanın sultanlığını icra etmede ve diğer bütün işlerinde adalet ilkesiyle hareket etmesidir. Çünkü "Allah adaleti ve ihsanı emreder." (Nahl 16/90). Ayrıca konuşulduğunda adaletli olmayı emreder (En'am 6/152).

İbn Cemâa'nın yaklaşımında hikmetli bir kelimada da ifade edildiği gibi hükümdarın adaleti, toplumun hayatı ve memleketin ruhu demektir. Ruhsuz bir bedenın bekası olmayacağı gibi hükümdarın adaleti olmadan ülkenin bekası olmaz. Allah'ın kulları üzerinde yönetici kıldığı, kendisine bazı beldelelerinde mülkü emanet ettiği kişi, adaleti en temel dayanak, en temel kural edinmelidir. Çünkü insanların maslahatları ve beldelerin mamur olması adalete bağlıdır. Allah'ın nimetleri, ona şükretmeyi gerektirir. Şükür nimet oranında olur. Allah'ın sultan üzerindeki nimeti ise bütün nimetlerin üstündedir. O halde sultanın şükürü bütün şükürlerden daha büyük olmalıdır. Görüldüğü üzere sultanın Allah Teala'ya olan şükürünün en üstünü, en erdemlisi, hükümünde, yönetiminde, yönetimindeki insanlarla ilişkilerinde adaleti ayakta tutmasıdır. İmamın halkına bir gün adaletle hükmetmesi altmış yıl veya yüz yıl ibadet etmesinden daha hayırlı olduğunu ifade eden rivayetler de vardır.<sup>52</sup>

Sultanlığın önemi, faydası ve Allah katındaki ecri nasıl büyükse, sultanın adalet dağıtmasının önemi de öyle büyüktür. Kaldı ki adaletin önemi bunlardan gelme bile mülkün, yönetimin maslahatı ve memleketlerin mamur olması, yine sultanın adaletini gerektirirdi. Bu gerçekten dolayı Kisra ve diğer bazı kafir melikler, ahiretteki sevap ve cezaya inanmamalarına rağmen son derece adil olmuşlardır; zira onlar mülklerinin, devlet ve yönetimlerinin, top-

<sup>51</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 50-51.

<sup>52</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 69.

lum üzerindeki hakimiyetlerinin sağlıklı bir şekilde sürmesinin ve ülkelerinin imarının adaletle mümkün olduğunu biliyorlardı. Bilgi ve hikmet sahipleri ile filozoflar şöyle demişlerdir: "Mülk, temeli asker olan bir binadır; asker paranın biraraya getirdiği insanlardan oluşan ordudan ibarettir. Para imarın, mamurluğun getirdiği bir rızıktır. Mamurluk ise adaletle gelişen bir durumdur." Yine bazı hikmet sahibi kişiler veya filozoflar şöyle demiştir: "Alem, çiti devlet olan bir bahçedir. Devlet, ordunun desteklediği bir sultanlıktır. Ordu paranın biraraya getirdiği askerlerdir. Para halkın topladığı rızıktır. Halk ise adaletin inşa ettiği kullardan oluşur."<sup>53</sup>

Bu son maddeler insanlık tarihinde bilhassa siyaset düşüncesi ve bilimi çerçevesinde uzun bir adalet dairesi geleneğine işaret etmektedir. Müslümanların sahiplenip zenginleştirdikleri ve İslam ekseninde şekillendirdikleri adalet dairesi (dâire-i adliyye),<sup>54</sup> İbn Cemâa tarafından özetlenip verilmiştir.

Siyaset biliminde önemle üzerinde durulan boyutlardan biri, belki de en önemlisi adalettir. Adalet, siyaset ve ona bağlı olarak yönetimin en mühim veçhelerindedir, hatta en mühim veçhesidir.<sup>55</sup> Nitekim Fârâbî'den Gazalî'ye, İbn Miskeveyh'ten Yüsus Has Hâcib'e, Nizamülmülk'ten Koçî Bey'e kadar bütün İslam düşünürü, alimi ve aydınları siyaset ve yönetimde adaletle ayrı bir önem verirler.<sup>56</sup> Bundan dolayı adalet dairesi müslüman siyasetçi ve siyaset bilimciler için hayati önemi haizdir. Tarihsel olarak eski zamanlara dayanan *Adâlet Dâiresi*,<sup>57</sup> İslam devletleri ve toplumlarında dünyanın düzeni, kuruluşu ve mutluluğu, devlet, şariat, mülk, ordu, mal, halk ve hükümdarın adaleti şeklinde birbirine bağlı sekiz başlıktan oluşmaktadır. Müslümanlar,

<sup>53</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 70.

<sup>54</sup> Bk. Ejder Okumuş, "Osmanlı Devleti'nde Siyaset Kurumu Olarak Adâlet Dairesi", *Türkiye'nin Siyasal Hayatı*, Ed. Hüseyin Şeyhanlıoğlu, Divan Kitap, İstanbul 2019, 13-26; Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, 3. Basım, İz Yayınları, İstanbul 2017; Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*.

<sup>55</sup> Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 18, 19, 22,

<sup>56</sup> Ejder Okumuş, *İslam Siyaset ve Yönetim Düşüncesi Üzerine Yayınlanmamış Ders Notları* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2021).

<sup>57</sup> Bkz. Linda Darling, "Do Justice, Do Justice, for That is Paradise, Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 22 (2002): 3-19; John R. Perry, "Justice for the Underprivileged: the Ombudsman Tradition of Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, 37/3 (1978): 203-215.

Adâlet Dâiresi'ni Kur'an ve Sünnet'in adalet yaklaşımına dayanarak zenginleştirmiş, İslam toplumlarına has bir siyaset kurumu haline getirmişlerdir. Osmanlı Devleti'nde de *Adâlet Dairesi* İslam'dan kaynağını alan anahtar bir siyaset kurumudur.<sup>58</sup>

Adalet dairesine göre (1) adldir mucib-i salâh-ı cihan (Adâlettir dünya düzen ve kurtuluşunu sağlayan); (2) Cihan bir bağdır dîvarı devlet ( Dünya bir bahçedir, duvarı devlet); (3) Devletin nâzımı şeriattır (Devletin nizamını kuran Allah kanunudur); (4) Şeriate olamaz hiç hâris illa mülk (Allah kanunu ancak devlet ile korunur); (5) Mülk zabt eylemez illa leşker (devlet, ancak ordu ile zaptedilir); (6) Leşkeri cem' idemez illa mal (Ordu, ancak mal ile ayakta kalır); (7) Malı cem' eyleyen raiyyettir (Malı toplayan halktır); (8) Raiyyeti kul der padişah-ı aleme adl (Halkı idare altına ancak Cihan Padişahı'nın adâleti alır). Bu sekiz madde daire biçiminde gösterilir ve bu daireye adalet dairesi denir.<sup>59</sup>

İbn Cemâa'ya göre bütün peygamberlerin şariatları, hakîm, bilge ve filozofların görüşleri, akıllı kimselerin yaklaşımları; adaletin, bolluk ve bereketle hayırların artmasına vesile olduğu, zulüm ve haksızlığın ise memleketlerin harap ve yok olmasına sebep olduğu üzerinde ittifak etmiştir. Gerçekten de mülkün, devletin varlığını sağlıklı bir şekilde sürdürmesi, dünya ve ahiret şerefine erişmek ancak adaletle olur.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Okumuş, "Osmanlı Devleti'nde Siyaset Kurumu Olarak Adâlet Dairesi"; Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Ömer Laçiner, 2. basım (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 28-29; Norman Itkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, çev. İsmet Özel, 2. basım (İstanbul: Şûle Yayınları, 1997), 132; Necmüddin İbrahim b. Ali et-Tarsusi, *Tuhfetü'l-Turk Fimâ Yecibu en Yu'mel fi'l-Mülk*, thk. Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: Daru't-Talîa, 1992), 74 (Rıdvan es-Seyyid'in dipnotu).

<sup>59</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Derviş el-Cüveydî, 2. Basım (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996), 43-44; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007); Kınalızâde Âlî, *Ahlâk-ı 'Alâî* (Bulak, h. 1248); Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Haz. Ahmet Kahraman (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ty.), 282-283. Ayrıca bkz. Norman Itkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, çev. İsmet Özel, 2. Basım (İstanbul: Şûle Yayınları, 1997), 132

<sup>60</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrül-Ahkâm fi Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 70-71.



Anlaşıldığı üzere İbn Cemâa, siyaset görüşünde adalete ayrı bir yer vermektedir.<sup>61</sup> Adalet ona göre halife veya sultanın kendisini ve ülkesini mamur kılmasının, sağlıklı bir şekilde ayakta tutmasının, halkının mutlu ve müreffeh olmasının, güven içinde hayatini sürdürmesinin en temel yoludur. İnsanî, dinî, hukukî ve siyasî olarak adaletle hükmetme, devlet başkanının ve bütün yöneticilerin birincil vazifesidir. Felsefî ve sosyolojik olarak da bu vazifeyi yerine getirme, yöneticilerin halk katında meşrûiyet elde etmelerinde en temel etkenlerdendir, hatta en temel etkidir.

### 8. İmama ve Yöneticilere İtaat

İbn Cemâa'ya göre ihtiyarî imamet için yukarıda belirtilen on şartı taşıyan ve bey'at edilen kimseye, yani imama, Allah'a karşı masiyet durumları hariç itaat gereklidir.<sup>62</sup> "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Rasûl'e ve sizden olan ulu'l-emre de itaat edin." (Nisa 4/59] ayetine göre Allah, ulu'l-emre itaat etmeyi kendisine itaat ve Rasûl'üne itaatle birlikte verir. Burada onlara itaat işini yani herhangi bir şarta bağlamaksızın, Allah'a isyan hariç hiçbir istisnada bulunmaksızın mutlak bir şekilde beyan etmektedir. O halde masiyet olmayan bir durumda onlara muhalefet etmek masiyettir. Hz. Ömer'in masiyet söz konusu olmadığı halde verdiği emre muhalefet edenleri tazir cezasına çarptırdığı hususunda varid olan rivayet de bu manada yorumlanabilir.<sup>63</sup>

İbn Cemâa, bu izahtan da anlaşılabilceği üzere ulu'l-emre öncelikle imam anlamını vermektedir. *Tahrîr'* de ayetle ilgili bir yerde ulemanın çoğunluğuna göre ulu'l-emr'in imam ve naibler olduğunu, bir görüşe göre de alimler olduğunu belirtir.<sup>64</sup>

İbn Cemâa ilgili ayete ek olarak "Bir masiyetle emrolunmadıkça müslüman, hoşuna giden ya da gitmeyen her hususta (ulu'l-emri) dinleyip ona itaat

<sup>61</sup> Bk. Mühenned Ahmed el-Mübîdîn, "es-Sultatu's-Siyâsiyye 'Inde'l-Fakîh Muhammed bin İbrâhîm bin Cemâ'a", *en-Nedve*, 12/2 (2001), 24-31.

<sup>62</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 52.

<sup>63</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 52.

<sup>64</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 62.

etmelidir.<sup>65</sup> Hadisini de zikrederek Allah Teala ve Resulünün veliyyü'l-emre masiyet olmadıkça itaat etmeyi vacib kıldığını söyler.<sup>66</sup>

İbn Cemâa'nın siyaset yaklaşımında görüldüğü gibi yöneticilere itaat hayati derecede önemlidir. Toplumda anarşi çıkmaktansa, yöneticiye (imam, sultan, melik, hâkim) itaat edilir. Normal şartlarda şeriata uyduğu sürece yöneticiye itaat edilir. İmam Allah'a itaat eder ve anayasaya uyarsa halk ona itaat etmekle mükelleftir. Fakat imam Allah'a itaat etmezse, dolayısıyla anayasaya ve hukuka uymazsa, halkın imama itaat etme yükümlülüğü düşer.

İbn Cemâa, müslümanların halife veya imama Allah'ın emir ve yasaklarına itaatsizliği söz konusu olmadığı halde isyan etmelerini doğru bulmaz. Ona göre müslüman bir topluluğun imama karşı isyana başvurarak onu hal' etmeye kalkışması veya sultanın kendileri üzerindeki bir hakkını yerine getirmekten kaçınması halinde sultan önce onların itiraz ve isyan gerekçelerini uygun yöntemlerle izale etmeye çalışır. Bu isyanı durdurmaya yetmezse isyancılara nasihat eder ve isyana son vermemeleri durumunda onlara karşı savaşa başvurmakla uyarı korkutur. Bu da fayda etmezse savaş yoluna gider. Hucurat 49/9 ayeti buna delildir. İbn Cemâa'nın İslam savaş ve isyan hukukuna göre halife veya sultan isyancılara karşı vereceği savaşta asla orantısız güç kullanamaz. Böyle bir mücadelede harpten kaçanlar takip edilmez, yaralıları öldürülmez, aileleri esir alınmaz, mallarına ganimet olarak el konulamaz. Halifenin emriyle isyancılara karşı savaşanlar, öldürdükleri kişiler için diyet ödemez ve telef ettikleri veya zarar verdikleri malları tazmin etmezler. Esir alınan erkekler harp bitinceye kadar hapsedilirler. Savaştan sonra serbest bırakılır ve kendilerinden bir daha böyle bir şeye tevessül etmeyecekleri hususunda söz alınır.<sup>67</sup>

İbn Cemâa'nın siyaset fikrinde Kur'an'da emredildiği üzere otoriteye itaat dinî bir vazifedir. Yöneticiye itaat Allah'a ve Rasûlüne itaattir. Bu yaklaşımda imamın otoritesine çok büyük bir alan ve yetki verildiği görülmektedir.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 142

<sup>66</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 62.

<sup>67</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 72-73.

<sup>68</sup> Krş. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, 65.

İmama itaat, İbn Cemâa'da yukarıdan aşağıya, devletin en tepesinden, imam veya halifeden en küçük birim yöneticisine kadar devlette bütün yöneticilere itaat olarak genişletilerek ele alınır. İbn Cemâa, siyasi ve yönetsel ilişkilerde hiyerarşiye ve itaate gerçekten de büyük bir önem verir.

### 9. İmamın Azli Meselesi

İbn Cemâa siyaset teorisinde imamın azli meselesine yer vermeyi ihmal etmez. İtaat ve isyan yaklaşımına uygun olarak imam veya halifenin Allah'a isyan temelli bir siyaset izlemedikçe azlinin uygun olmadığı görüşünü ortaya koyar. Ona göre imam veya sultanda bir fasıklık durumu görülürse, en sahih görüşe göre sırf bu sebeple imametden azledilemez. Çünkü sultanın bu şekilde azledilmesi, toplumda düzenin bozulmasına, kargaşa çıkmasına ve toplumsal meşruiyet krizlerinin doğmasına yol açabilir. Fakat aynı durum kadı için tersine işler; yani kadıda fasıklık görüldüğünde, en sahih görüşe göre azledilir.<sup>69</sup>

### 10. İmamın Temsilci ve Yardımcıları

İmamın imamet görevinin kapsamına giren işleri yürütebilmesi ve otoritesini ortaya koyabilmesi için siyasal kurumsallaşmayı gerçekleştirmesi ve bu çerçevede bazı temsilci ve yardımcıları ataması gerekir. İbn Cemâa da kendisinden önceki siyaset teorisyenleri gibi bu konu üzerinde önemle durur. Bu çerçevede Furkan 25/35 ayetini de zikrederek imamın devlet ve yönetim işlerinin denetimini ve yürütülmesini kendisiyle paylaşacak bir vezire ihtiyacının bulunduğunu zikreder. İbn Cemâa, vezîr bahsinde öncelikle *vezaret* kavramının anlamına dair bilgi verir. Vezaret kelimesi vizr kelimesinden üretilmiştir. Vizr ağırlık anlamına gelir; zira vezîr, mülkün imam veya sultan üzerindeki ağırlıklarını yüklenir. Vezaret kelimesinin sığınılacak yer anlamına gelen vezir kelimesinden geldiğini söyleyenler de vardır; zira yönetim ve yardım hususunda vezir, kendisine sığınılan kişidir. Vezaret kelimesinin sırt anlamına gelen ezr kelimesinden geldiği görüşünü ortaya koyanlar da olmuştur. Çünkü tıpkı bedeninin gücünü sırtından alması gibi melik de işlerinin üstesinden vezîriyle gelir.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 72.

<sup>70</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 75.

İbn Cemâa'ya göre imam ve sultanın şartları taşıyan kişi veya kişileri vezir atama yetkisine sahiptir. Çünkü imam veya sultan din ve memleket işleri ile toplumun iyiliği için üstlendiği vazifeleri tek başına yapamaz. Dolayısıyla imam veya halifenin vezir ataması, çok uzunca bahsedilmeyi gerektiren çok önemli bir iştir. Çünkü vezir, halife veya sultanın işlerini genel veya özel olarak imam adına yürüten ve dolayısıyla devlet işlerinde anahtar konumlardan birinde oturan kişidir. Bu önemine binaen imamın veziri açık ve net ifadelerle ataması gerekir. Vezir, imamın emri altında adaletten, işleri adil olarak yönetmekten, mesela maliye işlerini doğru, adil ve verimli olarak yürütmekten sorumludur. Bu nedenle vezir tayini devlet ve toplum düzeni için büyük bir iştir.<sup>71</sup>

Vezir ataması ve vezirlik görevi çok hayati bir iş olduğuna göre sultanlığın geçerli olduğu toprakların yükünü taşıyan vezirin bu işe liyakat ve ehliyet sahibi olmasına azami derecede ehemmiyet verilmesi, özen gösterilmesi gerekir. Gerçekten de söz konusu ağırlığı taşıyabilmesi, ülkenin ahvalini ıslah etmesi, memleketteki bozuklukları gidermesi, gelirleri doğru şekilde denetleyip kontrol etmesi gibi işler için vezir olarak kifayetli, donanımlı kimseleri seçme zorunluluğu vardır. Bundan dolayı sultan veya halife, vezirlerin durumlarını iyice inceler, soruşturur, işlerini düzgün yapıp yapmadıklarını araştırır, onlara adaleti ve emanete riayeti emreder, zulüm ve ihanetin akıbeti konusunda onlara gereken uyarıyı yapar. Vazifesini layıkıyla yapanları takdir eder, ödüllendirir, kötü yapanları, ihanet içinde olanları kovar. Gaflete düşeni uyarır, yanılığa düşeni ikaz eder.<sup>72</sup>

Yeri gelmişken devlette atamalarda liyakat ve ehliyetin önemi üzerine birkaç hususu vurgulamak faydalı olabilir. İbn Cemâa görevlere atanacak kişilerde liyakat ve ehliyeti çok mühim görür. Yukarıda da yeri geldikçe belirtildiği gibi İbn Cemâa imam veya halifenin seçilmesinden vezirlerin atanmasına, oradan da bütün devlet kademelerine atamalarda liyakat ile ehliyetin hayati dercede önemli olduğu üzerinde yeri geldikçe ısrarla durur. Gerçekten de devlet makamlarına, kamuya hizmet için var olan mevkilere liyakat ve ehliyet esasına göre atama yapılması devlet ve siyasi iktidarın sağlıklı bir

<sup>71</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 76.

<sup>72</sup> İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*. 76.

şekilde varlıklarını sürdürebilmesi için elzemdir. Nitekim İbn Teymiye'nin siyaset ve yönetim düşüncesinde de liyakat ve ehliyetin hayati bir yeri vardır.<sup>73</sup> İmam Gazalî'de de aynı hususa büyük ehemmiyet verilir.<sup>74</sup> Osmanlı Devleti'ndeki bazı siyasal ve yönetsel problemleri görüp eleştiriler yönelten, tavsiye ve öğütler veren Osmanlı siyasetname yazarlarından Koçi Bey ve Defterdar Sarı Mehmed Paşa da liyakat ve ehliyete azami derecede önem verir.<sup>75</sup>

İmam veya sultan, iki türlü vezir atayabilir. İmam veya sultan, kendi görevlerini yürütmek, kendisiyle ilgili olan, kendi görüşü ile yönettiği, idare ettiği, içtihadıyla yürüttüğü işleri yapmak üzere vezir tayin ederse, bu vezirin vezaret görevi *tefvîz vezirliği*dir. İbn Cemâa'nın bu tip vezirliğine *tevdî vezirliği* veya *mutlak vezirlik* demek mümkündür. Tefvîz veziri, bütün devlet işlerini imamdan aldığı yetkiyle idare eder. Bu genel sorumluluğun gereği olarak kadı, hâkim (yönetici) ve vali tayinlerinde, asker hazırlamada, maliye işlerinde, ordu göndermek dahil sultanın yaptığı diğer tüm işlerde tek başına hareket edebilir. Sonra yaptığı işleri imam veya sultan ile mütalaa eder. İmam veya sultan da onun yapıp ettiklerine kendi görüş ve ictihadiyle bakarak doğru gördüklerini tasvip edip onaylar, kabul etmediklerini de düzeltme yoluna gider. Anlaşıldığı üzere bütün devlet idaresinden imam sorumlu olduğu ve devlette tam yetki ve otorite imama ait olduğu için çok büyük idari yetki alanına sahip olan bu vezirin otoritesi sınırlıdır ve imama tabidir. İmam vezirin yaptıklarını kabul veya reddetme yetki ve gücüne sahiptir. Tefviz vezirinde de, nesep, yani Kureş'e mensubiyet hariç, imam veya sultanda bulunması gereken şartlar aranır. Devlette, imam veya sultanın otoritesi altında bir de halife veya imamın belli emirlerini yürütmekle görevli vezir söz konusudur. İmam veya sultan, kendisine yapılmasını emrettiği şeyi yapmak, verdiği hükmü uygulamak üzere vezir tayin ederse, bu vezirin vezaret görevi *tenfiz vezirliği*dir. Bu vezirin yetkileri tevdî vezirine göre oldukça sınırlıdır. Tenfiz veziri, sultanın kendisine tevdî ettiği vali ve yöneticileri (hâkim) atama, ordu-

<sup>73</sup> Takiyyuddin Ahmed İbn Teymiyye, *es-Siyâsetu's-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râi ve'r-Raiyye* (Menşûrâtü Dâri'l-Afâkı'l-Cedide, Beyrut 1983).

<sup>74</sup> Gazalî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*.

<sup>75</sup> Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, Haz. Yılmaz Kurt (Ankara: Ecdâd Yayınları, 1994), 85-87; Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 55; 9, 29, 32, 55 vd.

ları hazırlama gibi sultana ait işleri başına buyruk davranmaksızın yerine getirir, sultana haber vererek yapar. Tenfiz vezirinin sıdk, emanet ve iffet, diyanet, fitnat, siyanet ehli olması; yani doğru, güvenilir, dürüst, iffetli, dindar, zeki, mevcut iyi şeyleri, memleketi himaye edici, koruyucu, basiretli, hevadan uzak, insanlarla arasında kindarlık bulunmayan kimselerden olmasına dikkat edilmelidir. Kuşkusuz bu özellik ve nitelikler, tefviz vezirinde de şarttır, hatta tefviz veziri bunlara öncelikle sahip olmalıdır. Tefviz vezirinin azledilmesiyle onun yönetimi altındaki işlerin kendilerine tevdi edildiği görevliler azlolmuş olmazlar, ancak tenfiz vezirinin azliyle onun görevlileri de azlolmuş olur. Çünkü bu görevliler tenfiz vezirinin temsilcisi konumundadırlar.<sup>76</sup>

Emîr'ü'l-Mü'minîn olarak halife veya imam, çeşitli topraklarda melik veya sultan olan veya bir şekilde hükümdarlığı ve sultanlığı ele geçirip yöneticilik veya emirlik koltuğuna oturan kimseleri örf çerçevesinde o topraklarda tam yetkili olarak kabul eder ve böylece meşrulaştırır. Bu yöneticiler, halife veya imamın otoritesine resmen tabi olmak ve uymakla mükelleftirler.<sup>77</sup>

### 11.Ulema ve Siyaset

İbn Cemâa, siyasetle ulema arasında önemli ilişkiler kurar. Onun halife veya başka bir yöneticinin alimlere ilişkin siyasetine dair yaklaşımı, Gazalî'nin görüşüne benzerdir. Gazalî de sultanın dürüst ulemayla iyi ilişkiler kurmasını, onlara danışmasını vd. yönetim ve halk açısından önemli görür.<sup>78</sup> Siyasetin, devletin ve dolayısıyla imam, halife, vezir, sultan, melik, emir gibi yöneticilerin yönetimlerinin korunmasında şeriat asli unsurdur. Dolayısıyla devlette şeriata uymak esastır. Şeriat, Hz. Peygamber'in getirdiği ve itaat edilmesini istediği hüccettir. Bu hüccet, dayanağı vahiy olduğundan Allah'a giden en sağlam, en doğru yoldur. Toplumsal ve siyasal hayatta bütün iyilikler şeriata uymaktan, bütün kötülükler ise ona uymamaktan çıkar. Allah şeriatın minaresini ayakta tutacak hamiler ve şiarlarını muhafaza edecek taşıyıcılar var etmiştir. Şeriatın hamileri yöneticiler, melik ve emirlerdir. Şeriatın muhafızları, koruyucuları, taşıyıcıları ise alim imamlardır. Şeriatın

<sup>76</sup> İbn Cemâa, *Tahrîr'ü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*. 77-78; Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, 69-71.

<sup>77</sup> İbn Cemâa, *Tahrîr'ü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 61.

<sup>78</sup> Gazalî, *Devlet Başkanlarına "Nasihati'l-Mülûk"*, 32-36; Gazalî, *Kimyâ-i Saâdet*, 1: 205-206 vd.

taşıyıcılığını yapan, onun muhafaza ve nakli ile iştigal eden alimler ise şeriatın helal ve haramı ile hükümleri konusunda başvurulacak merci konumundadırlar. Alimlerin bazıları hüküm ve yargı işiyle bu işin gerektirdiği yükümlülükleri üstlenebilecek niteliktedir. Bazı alimler fetva verir, ortaya çıkan problem ve olaylara çözümler üretir. Diğer bazıları hisbe, emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker (toplumda iyiliği yayma ve kötülüğü nehyetme) işiyle ilgilenir. Alimlerin bir kısmı bilgi kazandırma ve eğitim işi ile ilgilenir, vakıflara ve yetim mallarına nezaret ederler. Hepsinin sahip olması gereken şartlar, kesinlikle terk etmeyecekleri adalet ve onusuz yapamayacakları yeterlidir.

Bu çerçevede alimlere Hz. Peygamberin önem vermesi gibi yöneticilerin de önem vermesi gerekir. Devlette bilhassa yargı ve fetva gibi önemli işleri üstlenmek üzere kadılık ve müftülük gibi görevlere samimi, sağlıklı, adalet sahibi, saygın, yeterli ve donanımlı alimlerin atanması çok önemlidir. Aynı şekilde toplumsal hayatta ölçü ve tartı, ticaret, abdest, namaz ve kamu ahlakı gibi görevlerin denetiminde alimlere görev tevdi edilmesi mühimdir. Yine emr bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-münker vazifesini, yani hisbe görevini ifa edecek liyakat ve ehliyet sahibi kişilerin atanması ve yukarıda bahsedilen vazifeleri yapabilecek ulemanın tayin edilmesi gerçekten çok ehemmiyetlidir.<sup>79</sup>

İbn Cemâ'a'ya göre yönetimde *alimlerle istişare* de çok önemlidir. Bundan dolayı ilmiyle amil samimi alimlerle istişare etmek; hükümleri icra etmede, hukuku uygulamada alimlere dayanmak ve itimat etmek, alimlerin danışmanlığı ve yardımına başvurmak sultanın görevidir. Yönetimi alimlerin nasihatı ve salihlerin duasına dayanan halife veya sultanın mesnedi sağlam, yönetimi uzun olur.<sup>80</sup>

## Sonuç

Bedreddin İbn Cemâ'a'nın siyaset ve yönetim düşüncesini problem olarak ele alıp inceleyen bu araştırmada şu bulgulara erişilmiştir:

<sup>79</sup> İbn Cemâ'a, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 87-88.

<sup>80</sup> İbn Cemâ'a, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, 72.

Öncelikle İbn Cemâa, diğer birçok İslam düşünürü ve alimleri gibi kendi döneminin siyasî ve toplumsal gerçekliğini dikkate alarak, o gerçeklikten etkilenerek siyaset görüşünü ortaya koyar. İbn Cemâa fıkıhın ekseninde siyaset ve yönetime dair önemli hususları ayet ve hadisler başta olmak üzere İslamî kaynaklara dayanarak ele alır.

İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-Ahkâm fi Tedbîri Ehli'l-İslâm* adlı eserinde siyaset ve yönetim görüşünü ortaya koyar; halife veya sultan başta olmak üzere kendi dönemindeki yöneticilere nasihat eder.

Kitabında İbn Cemâa, devlet, siyaset ve yönetime dair çok önemli bilgi ve nasihatler verir. Siyasetin devlet adamınınve imamın önemini, devlette ahlak boyutunu, başta imam olmak üzere devlet adamlarının ahlaki nitelikleri ve görevlerini, kamu yönetimi kapsamına giren hususları, atamalarda liyakat ve ehliyet ilkesinin önemini ele alır. Yine imam ve diğer yüksek yöneticilerin görevlerini, siyaset ve yönetimde gereklilikleri, imamın meşruiyet elde etmesinde etkili unsurları, imama itaati, siyaset ve yönetimde ulemanın görev ve fonksiyonlarını vd. inceler; bu hususlardaki tavsiye ve öğütlerini ortaya koyar.

Siyaset ve yönetime dair tedbir, siyaset, müdebbir, imam, halife, emîru'l-mu'minîn, sultan, ulu'l-emr, emir, melik, vezir gibi anahtar kavramlar seti bulunan ve bu kavramlara verdiği anlamlarla görüşünü ortaya koyan İbn Cemâa, halife için sonradan popüler düzlemde halifetullah (Allah'ın halifesi) anlamı yüklenmesini doğru bulmaz. İbn Cemâa, imamın halife olarak isimlendirilmesinin ve Allah Rasulünün ümmetine halife olduğu için ona Halifet-i Rasûlillah denmesinin caiz olduğu; bu durumda halifeye Halifetullah denmesinin uygun olmadığı görüşündedir. Bunun İslam siyaset düşüncesini doğru anlamak için önemli olduğu açıktır.

İmamın ve dolayısıyla devlet başkanının toplum ve ülke için gerekli olduğu düşüncesi de İbn Cemâa'nın dikkate değer yaklaşımlarındandır.

İbn Cemâa, siyaset ve yönetimde hak ve vazifeler bağlamında imam veya halifenin halk karşısındaki hak ve görevleri ile yönetilenlerin hak ve vazifeleri üzerine tespit, öneri, öğüt ve nasihatleriyle de dikkati çeker. Bu bağlamda İbn Cemâa siyaset bilimi açısından çok önemli bir noktayı, halifenin tahdidi konusunu ele alırken özgün bir yorum getirir. Bu yoruma göre halife veya sultan,



halkın hak ve vazifeleri karşısında büyük bir yükümlülük altına girer. Böylelikle iktidar ve yönetiminde sınırsız ve sorumsuz bir yetkiyle mücehhez değildir. Halife ve sultanlar, halka karşı vazifeleriyle yönetimde sınırlanır, tahdid edilirler. Aynı şekilde halk da halife veya sultana karşı sahip oldukları haklara karşılık önemli vazifeleri yerine getirmekle mükelleftirler. Bu da halkın, hem yönetime katılımını, hem de toplumsal hayatta her istediğini yapmamasını getirir. Yöneten-yönetilen ilişkileri bakımından halife veya sultan halka, halk da halife veya sultana karşı belli haklar çerçevesinde sorumludur.

Halifenin tahdidinde bizzat halifenin vezir atayarak bazı görevlerini vezire veya vezirlere devretmesi ve ayrıca alimlere özellikle kendisini veya yönetimini denetleme görevi vermesi de önemli boyutlardandır.

İbn Cemâa, siyaset ve yönetim görüşünde adalete ayrı bir yer verir. Adalet ona göre halife veya sultanın kendisini ve ülkesini mamur kılmasının, güven içinde hayatietini sürdürmesinin en temel boyutudur. İnsanî, dinî, hukukî ve siyasî olarak adaletle hükmetme, devlet başkanının ve bütün yöneticilerin merkezi görevidir. Dinî, felsefî ve sosyolojik olarak bu görevi ifa etme, yöneticilerin halk katında meşruiyet elde edip geçerli iktidar sahibi olarak görülmelerinde en temel etkindir.

İbn Cemâa'ya göre ihtiyarî imamet için yukarıda belirtilen on şartı taşıyan ve bey'at edilen kimseye, yani imama, Allah'a karşı masiyet durumları hariç itaat gereklidir.

İbn Cemâa siyaset teorisinde imamın azli meselesine yer vermeyi ihmal etmez. İtaat ve isyan yaklaşımına uygun olarak imam veya halifenin Allah'a isyan temelli bir siyaset izlemedikçe azlinin uygun olmadığı görüşünü ortaya koyar. Ona göre imam veya sultanda bir fasıklık durumu görülürse, en sahih görüşe göre sırf bu sebeple imametden azledilemez. Çünkü sultanın bu şekilde azledilmesi, toplumda düzenin bozulmasına, kargaşa çıkmasına ve toplumsal meşruiyet krizlerinin doğmasına yol açabilir.

İbn Cemâa, imam veya sultana vezirler atama ve bazı işlerini yürütmek için vezirleri görevlendirme sorumluluğu yüklemesi bir başka önemli husustur. Bu görüşüyle İbn Cemâa, devlette, siyaset ve yönetimde fonksiyonel uzmanlaşmanın önemini ortaya koyar.

İbn Cemâa siyasette ulemaya, özellikle halifenin yapması gerekenler sözü konusu olduğunda adeta başrol verir. Ona göre halife veya sultan ulemaya her konuda, bilhassa anayasanın ve yasaların uygulanması noktasında danışmalıdır. Ulema hem bilgisi ve denetleme göreviyle hem de bazı devlet görevlerinde bulunarak siyasete katkı verir. Aslına bakılırsa İbn Cemâa, ulemaya halife veya sultanı denetleme görevi verir.

İbn Cemâa, *Tahrîr* kitabında yukarıda bahsedilen konuları belli genişlik ve derinlik içinde ele alır. Bu noktada burada siyaset ve yönetimle ilgili bir kısmı genişçe ele alınmayan ordu, maliye, beytülmal, divan, düşmana karşı izlenmesi gereken stratejik esas ve stratejiler, cihad, savaş hukuku, muhalefet, isyan, ganimet, cizye, ateşkes, eman, asilere muamele ve zimmet hakkındaki birçok hususu inceler, izah eder.

Nihayette İbn Cemâa, ortaya koyduğu görüş, nasihat, tavsiye ve teklifleriyle günümüz insanı, devlet adamları, özellikle araştırmacılar, daha özeldede de siyaset ve yönetim alanında çalışanlar için hazine değerinde bir eseri miras bırakmıştır. İbn Cemâa eserinde siyaset ve yönetime dair yaklaşımında her ne kadar kendisinden önceki siyasetname türü eserler geleneğine belli ölçülerde dahil olsa da belli bir özgünlük boyutuna sahiptir. Dolayısıyla eser özgün bir siyasetname çalışmasıdır.

### Kaynaklar

- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. "Siyâsetnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ahmed, Fuad Abdu'l-Mun'im. "el-Müellif: İbn Cemâa". *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*. Bedreddin İbn Cemâa. 7-28. Katar: Riâsetu'l-Mehâkimi's-Şer'iyye ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 1985.
- Akkuzu, Tayfun. *Yönetim Düşüncesinin Gelişim Sürecinde Siyasetnameler: Defterdar Sarı Mehmet Paşa Örneği*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Akpınar, Cemil. "İbn Cemâa, Bedreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/388-392. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. 3. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Çoban, Mehmet. *İslâm Hukukunda Cihad Literatürü ve Bedreddin İbn Cemâa'nın Cihadla İlgili Eserlerinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- İbn Cemâa, Bedreddin. *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*. Tah. Fuad Abdu'l-Mun'im Ahmed. Katar: Riâsetu'l-Mehâkimi'ş-Şer'iyye ve'ş-Şuûni'd-Dîniyye, 1985.
- İbn Cemâa. *Adle Boyun Eğmek, Ehl-i İslâm'ın Yönetimi İçin Hükümler*. çev. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Canatan, Kadir. *İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetname Geleneği*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.
- Darling, Linda. "Do Justice, Do Justice, for That is Paradise, Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. 22 (2002): 3-19.
- Daver, Bülent. *Siyaset Bilimine Giriş*. 5. Basım. Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993.
- Defterdar Sarı Mehmed Paşa. *Zübde-i Vekaiyat Tahlil ve Metin*. Haz. Abdülkadir Özcan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Defterdar Sarı Mehmet Paşa. *Devlet Adamlarına Öğütler*. Haz. Hüseyin Ragıp Uğural. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Defterî Mehmed Paşa. *Nesâihü'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ*. Esad Efendi Kitaplığı. No: 1830.
- Defterî Mehmed Paşa. *Zübde-i Vakayiât*. Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları. No: 1226.
- Devvânî, Celâleddîn. *Ahlâk-ı Celâlî*. Tah. Abdullah Mes'ûdî 'Ârâ'î. Tahran: İntişârât -i 'İttılâ'ât, 1391.
- Duverger, Maurice. *Siyaset Sosyolojisi*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Varlık Yayınları, ty.

- Ergan, Nevin Güngör. *Siyasetnamelerimizde Çizilen Devlet Adamı Portresinin Temel Özellikleri*. İstanbul: Bilgi Yayınları, 1998.
- Gazali, Ebû Hâmid. *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'lİlmiyye, 1988.
- Genç, Nurullah. *Yönetim ve Organizasyon*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2007.
- Itkowitz, Norman. *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*. çev. İsmet Özel. 2. Basım. İstanbul: Şûle Yayınları, 1997.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. thk. Derviş el-Cüveydî. 2. Basım. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed. *es-Siyâsetu's-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râi ve'r-Raiyye*. Beyrut: Menşûrâtu Dâri'l-Afâkı'l-Cedîde, 1983.
- Kavak, Özgür. "Oryantalist Gözüyle İslam Siyaset Düşüncesi: İbn Cemâa'nın Siyaset Anlayışı ya da Şeriat'a Karşı Fıkıh". *İslam ve Klasik*. Haz. Sami Erdem - M. Cüneyt Kaya. 147-172. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Kavak, Özgür. "Bedreddin İbn Cemâa'nın Siyaset Anlayışı". *Adle Boyun Eğmek, Ehl-i İslâm'ın Yönetimi İçin Hükümler*. İbn Cemâa. 21-28. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Kavak, Özgür. "Memlûkler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneginin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları". *İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review*. 10/1 (2020), 181-228.
- Kınalızâde Âlî. *Ahlâk-ı 'Alâî*. Bulak: Matbaatü'l-Bulak, 1248.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. Haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007
- Kınalızâde Ali Efendi. *Devlet ve Aile Ahlakı*. Haz. Ahmet Kahraman. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ty.
- Koçi Bey. *Koçi Bey Risalesi*. Haz. Yılmaz Kurt. Ankara: Ecdâd Yayınları, 1994.
- Lütfi Paşa. *Asafnâme-i Vezir Lütüfi Paşa*. Haz. Ahmet Uğur. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.

- el-Mübîdîn, Mühenned Ahmed. "es-Sultatu's-Siyâsiyye 'Inde'l-Fakîh Muhammed bin İbrâhîm bin Cemâ'a". *en-Nedve*. 12/2 (2001), 24-31.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Ark Kitapları, 2005.
- Okumuş, Ejder. *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*. 3. Basım. İstanbul: İz Yayınları, 2017.
- Okumuş, Ejder. *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*. 4. Basım. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Okumuş, Ejder. "Osmanlı Devleti'nde Siyaset Kurumu Olarak Adâlet Dairesi". *Türkiye'nin Siyasal Hayatı*. Ed. Hüseyin Şeyhanlıoğlu. 13-26. İstanbul: Divan Kitap, 2019.
- Okumuş, Ejder. *İslam Siyaset ve Yönetim Düşüncesi Üzerine Yayınlanmamış Ders Notları*. Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2021.
- Togan, Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. 4.bassım. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985.
- Ortaylı, İlber. *Türkiye İdare Tarihine Giriş*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1996.
- Özcan, Abdülkadir. "Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Mali Bazı Görüş ve Faaliyetleri". *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*. 10-11 (1983): 239-248.
- Özcan, Abdülkadir. "Defterdar Sarı Mehmed Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özcan, A. Gökçe. "Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Nesâyihü'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ Adlı Eserine Göre Osmanlı Yönetim Anlayışı ve Toplum Düzeni". *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, 5 (2015): 1-22.
- Perry, John R. "Justice for the Underprivileged: the Ombudsman Tradition of Iran". *Journal of Near Eastern Studies*. 37/3 (1978): 203-215.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*. çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Ruby, Christian. *Siyaset Felsefesine Giriş*. çev. A. Ufuk Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

- Sari Mehmed Pasha. *Ottoman Statecraft The Book of Counsel for Vezirs and Governors (Nasaih ül-Vüzera vel'Ümera)*. çev. Walter Livingston Wright. Princeton: Princeton Üniversitesi Press, 1935.
- et-Tarsusi, Necmüddin İbrahim b. Ali. *Tuhfetu't-Turk Fîmâ Yecibu en Yu'mel fi'l-Mülk*. thk. Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: Daru't-Talîa, 1992.
- Yılmaz, Coşkun. "Siyâsetnâme: Osmanlı Dönemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/306-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. çev. Ömer Laçiner. 2. basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2021, c. 7, s. 2: 1275-1304

## Hanefî, Mâturîdî Gelenekten Gelen Diyobend Ekolü'nün Tasavvufa Bakışı The View of the Diyubend School Coming from the Hanafi, Maturidi Tradition to Sufism

**Ömer TAY**

Dr. Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı,  
Dr. Res. Asst., Bingol University Department of Sufism, Faculty of Islamic  
Sciences, Bingöl, Turkey  
o.tay21@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-1692-9143

DOI: 10.47424/tasavvur.995775

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Eylül / September 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 28 Kasım / November 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atf / Citation:** Tay, Ömer. "Hanefî, Mâturîdî Gelenekten Gelen Diyobend Ekolü'nün Tasavvufa Bakışı". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021): 1275-1304.

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

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

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

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

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Muhammed Kâsım Nânotevî başkanlığında kurulan Diyobendîlerin tasavvuf ile irtibatını konu edinen bu çalışmanın temel amacı, Hint alt kıtasının dinî yaşantısında etkin olan Diyobendîlerin tasavvufa olan yaklaşımlarını analiz etmektir. Çalışmada öncelikle Diyobend'in kuruluşu, İngilizlere karşı mücadeleleri, Osmanlı Devleti ile temasları ve daha sonra Diyobendîlerin tasavvuf anlayışına dâir bilgilere yer verilmiştir. Onların tasavvuf ile ilişkileri araştırılırken literatür açısından Diyobendîler ile ilgili temel kaynaklara bakılmıştır. Bu kaynaklar geniş bir incelemeye tabi tutularak onların tasavvufa bakış açıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen sonuçlar kısaca şöyle özetlenebilir: Sünnî olan Diyobendîler tasavvufu şeriatın bir parçası olarak görmektedirler. Onlar, mânevî hastalıklardan korunmak için tasavvufa sarılmaya, mürşidlerin sünnete ittibasına ve bid'atlardan uzak durmaya önem vermiş, ayrıca nübüvvetin velâyetten üstün olduğunu, kerâmetin hak olduğunu ve vahdet-i vücûdun tasavvufun esaslarından biri olmayıp bunun bir hâl olduğunu ifade etmişlerdir. Eğitim müfredatlarında tasavvuf klasiklerinin yanı sıra kendi mürşidlerinin yazdığı eserleri de okutan Diyobendîlerin tasavvufun birçok konusunda söz sahibi oldukları tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Diyobend, Bîat, Tevessül, Vahdet-i vücûd.

## Abstract

The main purpose of this study is to analyse the approaches of Deobandîs to Sufism. Deobandî school was founded in 1866 under the presidency Muḥammad Qâsim al-Nânautawî and is active in the religious life of the Indian subcontinent. In the study, first of all, information about the establishment of Deoband, their struggle against the British, their contacts with the Ottoman Empire and then their understanding of mysticism are given. While investigating the relations of the Deobandîs with sufism, the main sources related to the Deobandîs were examined in terms of literature. They were subjected to a wide examination and their perspectives on sufism were tried to be determined. The results obtained can be briefly summarized as follows: Sunnî Deobandîs see Sufism as a part of the shari'ah; It is necessary to cling to sufism in order to protect themselves from spiritual diseases, and the followers should follow the sunna and stay away from bid'ahs. In addition, they stated that



prophecy is superior to walāyah, miracles are true, and that the unity of existence is not one of the principles of sufism. It has been determined that Deobandīs, who teach sufi classics as well as works written by their own masters in their education curriculum, have a say in many aspects of sufism.

**Keywords:** Sufism, Deoband, Biat, Tawassul, Waḥdat al-wujūd.

## Giriş

Fetihlerin başladığı ilk günlerden itibaren bölgeye gelen sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiûnun ve sonraki dönemlerdeki ilim ve din adamlarının faaliyetleri kısa zamanda sonuç vermiş ve Hindistanlılar büyük bir istekle İslâm'ı benimsemeye başlamışlardır. İlk İslâm nesli olan sahâbe ve onları görenler vasıtasıyla safiyeti bozulmadan Hindistan halkına ulaştırılan İslâm, onların gönül dünyasında yer etmiş ve ilmiye sınıfının yanında bölgenin yapısına uygun olarak tasavvufî ekollerin de vücut bulmasına imkân sağlamıştır. İslâm'ın daha geniş kitlelere ve yeni nesillere ulaştırılması ise tasavvuf erbâbı gönül erlerine nasip olmuştur. Bu kişilerin başında şüphesiz Gazneliler zamanında Lahor civarında yaşayan ve Data Genc Bahş olarak da bilinen Hücvîrî (ö. 465/1072) gelmiştir. Bu silsile Gazneliler'den sonra bölgeye hâkim olan diğer Türk hanedanları döneminde de devam etmiştir. Muînüddîn-i Çiştî (ö. 633/1236), Bahâeddîn Zekeriyâ el-Mültânî (ö. 661/1263) ve Şeyh Nizâmeddîn Evliyâ (ö. 725/1325) gibi isimler bölgede İslâm'ın kökleşmesini sağlayan gönül erlerindedir.

Mistik bir hayat tarzına alışık olan yerli Hintliler tasavvuf yoluyla sunulan İslâm anlayışını kendilerine çok yakın bulmuşlardır. Tasavvufun bölgenin İslâmlaşmasına etkisi o kadar fazla olmuştur ki Pakistan kültür tarihi araştırmacısı Muhammed İkrâm buna şöyle işaret etmiştir: "Hindistan'da başlangıçtan beri İslâm'a tasavvufun rengi o kadar işlemiştir ki, yirminci asrın başına kadar hiçbir kimse herhangi bir tasavvufî yola girilmeksizin İslâm'ın feyz ve bereketinden istifade edilebileceğini düşünememiştir."<sup>1</sup> 1857 öncesi Hindistan'ında bir cemaat şuuru içerisinde faaliyet gösteren topluluklara bakıldığında bunların çoğunlukla Çiştîyye, Sühreverdiyye, Kâdiriyye, Nakşibendiyye-Müceddidiyye gibi tasavvufî ekollerle bunların yan kolları olduğu görülmüş-

<sup>1</sup> Abdulhamit Birişik, "Hint Alt Kıtasının İslami Tarihi", *SabahÜlkesi* 39 (2014), 18-23.

tür. Bu tarikatların halkı irşad faaliyetleri yanında gerektiğinde halkı sıkıntıya sokan, yanlış icraatlarda bulunan devlet yetkililerini de ikaz ettikleri, başta Çiştîyye pîrleri olmak üzere diğer tarikat mensupları örneğinde görülmüştür. Daha sonra Hind alt kıtasında ortaya çıkan sosyo-politik durum tarikatlar dışında da teşkilat ve müesseseler kurulmasını zorunlu kılmıştır. Nitekim 1857 yılından sonra İslâm eğitimi ve araştırmalarında bir canlılık görülmüştür. Bu dönemde eğitim ve terbiye kurumu olarak medrese ve tekkelerin yanı sıra idaresini Müslümanların üstlendiği üniversiteler, kolejler, araştırma enstitüleri ve araştırma merkezleri açılmıştır. İngilizler karşısında varlıklarını ve kimliklerini korumak isteyen Müslümanlar, bunun için fiilî siyasetten el çekip medrese ve tekkeler yoluyla İslâmî eğitim ve terbiyeye ağırlık vermişlerdir. Bu yönde ilk harekete geçenler, Muhammed Kâsım Nânotevî'nin (1832-1880) öncülüğünde kurulan Diyoabend ekolü mensupları olmuştur.<sup>2</sup>

Bu çalışmada, İslâmî ilimlerin muhtelif dallarına ait verdikleri muhalled eserlerle Hint alt kıtasının dünya çapında şöhrete sahip en büyük eğitim ve ilim hareketi olarak kabul edilen Diyoabendîler hakkında genel bilgi verilmiş ve onların tasavvufa yaklaşımları ele alınmıştır.

### 1. Diyoabend'in Kuruluşu

İngilizler'in Hindistan'a hâkim olmasından ve Müslümanların toplum üzerindeki etkinliğini kaybetmesinden rahatsız olan bir grup genç âlim, Muhammed Kâsım Nânotevî'nin öncülüğünde 30 Mayıs 1866 tarihinde Delhi'ye yakın Diyoabend kasabasında bir medrese açmışlardır.<sup>3</sup> Kısa zaman içerisinde medresede eğitim-öğretim ve araştırma hizmetleri için yeni binalar inşa edilmiş, bunlar zamanla 230 dershane, 400 oda, 8 öğrenci yurdu ve büyük bir kütüphane boyutuna ulaşmış, neticede kurum, medreseden üniversiteye (Dâru'l-ulûm) dönüşmüştür. Önce Muhammed Kâsım Nânotevî, ardından

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bk. Muhammed Yakup Nanevtevi, *el-İmam Muhammed Kâsım Nânevtevi Kema Raeytuhu* (Hindistan: Dârülulûm Diyoabend Yayınları, 2018); Abdulhamit Birışık, "Hindistan'da İslâm Araştırmaları" (İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 1998), 18/94-101.

<sup>3</sup> Şevket Ali Sâhib Kasım Bestevî, *Dârülulûm Diyoabend ûr Medârisi İslâmiyye* (Hindistan: Dârülulûm Diyoabend Yayınları, 2018), 13; Azmi Özcan, "Dâru'l-ulûm" (İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 1993), 8/553-555; Muhammet Ali Tekin, *Zafer Ahmed Osmânî Tânevî ve Hadisçiliği* (Konya: Necmettin Erbakan, Doktora, 2020), 60-64.

Reşid Ahmed Gangohî (1825-1905) ve daha sonra medresenin ilk talebesi olan Mahmud Hasan'ın (1851-1920) yönetimi üstlenmesi, medresenin yetkin kişiler elinde sağlıklı olarak gelişmesini sağlamıştır. Mahmud Hasan zamanında Dâru'l-ulûm'un maddî gelişimine paralel olarak eğitim kalitesi de yükselmiştir. Kısa zamanda şöhreti tüm İslâm âleminde duyulan ve "Doğu'nun Ezheri" denilen medreseye çeşitli ülkelerden öğrenciler gelmiştir. Dâru'l-ulûm, kuruluşu itibariyle bir araştırma kurumu olmasa da eğitim yanında araştırmaya da büyük önem verilmiştir. Pakistan'ın kurulmasıyla daha rahat bir teşkilatlanma imkânına kavuşan Diyobend ekolü mensupları Pakistan'ın her tarafına medreseler açmışlardır. 1970'li yıllara gelince Diyobend ekolünün düşünceleri doğrultusunda faaliyet gösteren medrese ve okulların sayısının dokuz bini aştığı aktarılmıştır.<sup>4</sup>

Günümüz Pakistan'ında bulunan tüm medreselerin %70'i Diyobendîlere aittir ve bu medreselerde onların sistemine göre dini eğitim verilmektedir. Ayrıca Pakistan'daki cami ve mescitlerin neredeyse yarısı yine bu ekole bağlı imamların kontrolindedir.<sup>5</sup>

### 1.1. Diyobendîlerin İngilizlere Karşı Mücadeleleri

Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinde önemli bir rol oynayan Diyobendîler, siyasî alanda İngilizlerle hiçbir iş birliğini kabul etmeyerek onlara karşı bir direniş tavrı ortaya koymuşlardır. Nânotevî'nin Dâru'l-ulûm'un kuruluşu esnasında söylediği "Bizim eğitimden maksadımız, aslı itibariyle Hindistanlı, kalbi ve aklıyla Müslüman olan bir gençlik yetiştirmektir. Bu gencin içinde İslâm medeniyetini oluşturma heyecanı bulunmalı, siyâsî açıdan da canlı bir İslâmî şuura sahip olmalıdır." şeklindeki sözleri onların dini-siyasi duruşlarına ışık tutmuştur. Ayrıca siyaset ile uğraşmayı İngilizlerin Hindistan'dan çıkarılması için elzem gören Mahmud Hasan Diyobendî, 1920 yılında Diyobend'in kuruluşu ile ilgili "Bu medrese sadece ilim yapmak için kurulmadı. Medreseyi kuranlara en yakın olanlardan biri benim. Bu medrese 1857

<sup>4</sup> Reşid Ahmed, *Dârülulûm Diyobend* (Lahor: Mektebe-i Cedid Yayınları, 2004), 1/141; Abdülhamit Birışık, "Hint alt-kıtasında İslâm araştırmalarının dünü bugünü: Kurumlar, ilmi faaliyetler, şahıslar, eserler", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17 (01 Aralık 2004), 10-13.

<sup>5</sup> Tâlib er-Rahmân, *ed-Diyobendiyye Ta'rifuhâ-Akâiduhâ* (Riyâd: Dâru's-Samî, 1998), 9; Abdülhamit Birışık, "Tohum", *Kültür Sanat* 160 (2018), 25-26.

bağımsızlık hareketindeki kayıplarımız göz önünde tutularak kurulmuştur. Hocamın (Nânotevî) yapmayı arzuladığı şeyleri yapmaktan geri durmayacağım." diyerek Diyobendîlerin İngiliz sömürmesine ve devletin bağımsızlığına ilişkin tavrını ortaya koşmuştur.<sup>6</sup>

## 1.2. Diyobend - Osmanlı İlişkisi

Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinde önemli rol oynayan Diyobend'e mensup âlimler Ahmed Rıza Han Brelvî'nin (1856-1921) aksine İngilizlerle hiçbir şekilde irtibatı kabul etmemişler ve Osmanlı Devleti'ne bağlılıklarını her daim sürdürmüşlerdir. Bunun sonucu olarak Diyobend ulemâsı Osmanlı hilafetinin meşruluğunu savunmuş ve Osmanlı Devleti'ni ilgilendiren uluslararası meselelerde Osmanlı'dan yana taraf tutmuşlardır.<sup>7</sup> Tarihi kaynaklarda özellikle II. Abdülhamid devrinde Diyobend ulemâsı ile Osmanlı Devleti arasındaki ilişkilerin çok iyi olduğu, bizzat II. Abdülhamid'in emriyle Daru'l-Ulûm Diyobend'e Arapça ve Farsça kitaplar gönderildiği bilgisi yer almıştır.<sup>8</sup>

## 1.3. Diyobendîlerin Akideleri

Diyobendîler kendilerini Ehl-i sünnet esasları üzerine eğitim ve öğretim yapan bir kurum olarak tanımlamışlardır. Gerçekten de medreselerinde bu çerçevede ciddi bir Hanefî fıkhi öğretimi yapılmıştır. Değişik din ve inanışların bir arada bulunduğu Hindistan şartlarında Diyobend ulemâsının üzerinde özellikle durduğu husus, İslâm'ın bütün yabancı unsurlardan arındırılması meselesidir. Bundan dolayı âlimler, itikadî sapmalar ve muamelâttaki birtakım gayri İslâmî ayrıntı ve uygulamalarla Hinduizm'den kaynaklanan hurafe, gelenek ve bâtil inançlara şiddetle karşı çıkmışlar, ideal olarak en saf şekliyle İslâm'ı savunmuşlardır. Diyobendî anlayışında zamana bağlı değişikliklere pek önem verilmemiş ve İslâmiyet, aslî kaynaklarında verilen esaslar ve uygulamalar üzerine kurulu bir hayat tarzı olarak ortaya konulmak istenmiştir.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Birişık, "Tohum", 25-26.

<sup>7</sup> Özcan, "Dâru'l-ulûm", 8/554.

<sup>8</sup> Muhammed Tayyib, *Ulamâ'u-Diyobend İtticâhuhumu'd-dînî ve Mizâcuhumu'l-Mezhebî* (Hindistan, 1979), 152; Özcan, "Dâru'l-ulûm", 8/554.

<sup>9</sup> Özcan, "Dâru'l-ulûm", 8/553-555.

Diyobendî ekolüne mensup âlimler bazı küçük ve mevzî aşırılıkları bir tarafa bırakılırsa Hint alt kıtasında itidali temsil etmişler ve dînî ilimler, siyâset, eğitim ve basın sahalarında çok başarılı hizmetler vermişlerdir. Seyyid Ahmed Han'ın dini görüşlerine iştirak etmedikleri halde fikri plandaki bu zıtlığı ameli platforma taşımamışlar ve aralarındaki ipleri koparmamışlardır. Pakistan kültür tarihçisi Muhammed İkrâm, bunu Diyobend ulemâsının olgunluğuna yormuştur. Birelvî ekolüne mensup ulemânın kendilerine çok ağır itham ve hakâretlerde bulunmuş olmasına rağmen onlara verdikleri cevaplarda itidali ve ilmî üslûbu elden bırakmamışlardır.<sup>10</sup> Nitekim onlar kendilerini şöyle tarif etmişlerdir: “Bizler din konusunda söylediğimiz her söze Kitap, sünnet, icma ve mezheb imamlarının birinden delil gösteririz. Bununla birlikte hatadan beri olduğumuzu iddia etmeyiz. Bu yüzden ister usûl ister fûru konusunda hatalı olduğumuz ortaya çıktığı an o sözümüzden dönmekten haya etmeyiz. Nitekim üstadlarımız birçok sözünden vazgeçmişlerdir.”<sup>11</sup>

## 2. Diyobendîlerin Tasavvufa Yaklaşımları

Diyobend medreselerinde hocalarla talebeler arasında genellikle şeyh-mürîd ilişkisi söz konusudur. Ancak Diyobendîler tarikatları gelenekçi bir taklit anlayışı ile değil bir eğitim ve yaşama disiplini olarak ele almış ve bu sebeple genel müfredat içerisinde tasavvufî eğitime de yer vermişlerdir.<sup>12</sup>

“Tasavvuf bir hâl ilmidir, kâl ilmi değildir.” şeklindeki vecizenin Diyobendîlerde tecelli ettiği söylemek mümkün olsa da Diyobendîlerin ehl-i tasavvuf olduğu hususu genellikle ıskalanan bir gerçektir. Halbuki buralarda ders veren hocaların ve müderrislerin birçoğu tasavvuf erbabıdır.<sup>13</sup> Nitekim Diyobend medreselerinin kurucuları arasında sayılan İmdâdullah et-Tânevî ve halifeleri Muhammed Kâsım Nânotevî, Reşîd Ahmed Gangohî ve Eşref Ali Tânevî, Çiştîyye tarikatının Sâbiriyye koluna mensupturlar.<sup>14</sup> Hal böyle iken

<sup>10</sup> Tayyib, *Ulamâ'u-Diyobend İtticâhuhumu'd-dînî ve Mizâcuhumu'l-Mezhebî*, 96; Birışık, “Tohum”, 25-26. Birışık, “Tohum”, 25-26.

<sup>11</sup> Halil Ahmed Sehârenpûrî, *Mebâhisu fi Akâidi Ehli's- Sünneh el-Musennâ el-Mühenned ale'l-Müfenned* (Ürdün: Dâru'l-Feth, 2004), 43.

<sup>12</sup> Tayyib, *Ulamâ'u-Diyobend İtticâhuhumu'd-dînî ve Mizâcuhumu'l-Mezhebî*, 111.

<sup>13</sup> Özcan, “Dâru'l-ulûm”, 8/554.

<sup>14</sup> Ömer Tay, *Muînüddîn-i Çiştî ve Çiştîyye Tarikatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora, 2021), 127.

Diyobendîleri tasavvuf düşmanı veyahut tasavvuf karşıtı göstermek makul değildir. Diyobend ekolü dinî, sosyal ve siyasî alanlardaki performansı ile alt kıtada bugüne kadar süren haklı bir itibara ve teveccühe mazhar olmuştur. Zaman içinde medreseden ekole dönmüşen Diyobendî gelenekte önemle üzerinde durulan husus, İslamiyet'in bütün yabancı unsurlardan arındırılmasıdır. Dolayısıyla Diyobendî ulemâ, itikadî sapmalara, hurafe ve bâtil inançlara ve muamelattaki gayri İslamî unsurlara şiddetle karşı çıkmıştır. Bu çıkışta referans alınan kaynaklar Kur'an ve sünnet olmakla birlikte bu ana kaynakların yorumlanmasında Hanefilik esas alınmıştır. Bu yaklaşım, Çiştîyye, Nakşibendiyye ve Kâdiriyye olmak üzere bölgedeki tarikatların öğretisi ve pratikleriyle sentezlenmiş biçimde halka sunulmuştur. Diyobendiyye, Hanefilik bağlamında mezhebî bir mensubiyet, kurumlaşmış tasavvuf ve bu iki unsuru koruma adına dinî muhafazakârlık sacayağı üzerinde kendisini ifade eder. İfade etmek gerekir ki Diyobend ulemâsı; amelen Hanefî, itikaden Eş'arî ve Mâturîdî, meşreben sûfî, fikren Velîyyullâhî ve usûlen Kâsımî olarak kendilerini takdim etmişlerdir.<sup>15</sup>

Diyobendîler sadece zâhirî ilimlerle değil bâtinî ilimlerle de ilgilenmişlerdir. Tasavvufî görüş olarak Çiştîyye ve Nakşibendiyye tarikatları ağırlıklı olmak üzere diğer tarikatların anlayışlarını da benimsemişlerdir.<sup>16</sup> Diyobendîler toplumu mânevî hastalıklardan temizlemek için medreseler ile hânkâhlar açmış ve bunlar için zikir ve evrad belirlemiştir. Zira onlar, kişinin ancak tasavvuf sayesinde güzel ahlakı elde edebileceğini ve bunun sadece tasavvufun şekilsel yönü ve şerîata ters olan rüsumlarla değil sünnete ittiba, selef-i salihin ve sûfîlerin yoluyla gerçekleşebileceğini savunmuşlardır. Ayrıca Diyobendîler kurdukları hânkâhlar sayesinde milyonlarca insanın şirkten ve bid'atlerden kurtulup sünnet-i nebeviyyeye ittiba ederek samimi Müslümanlardan olmalarına vesile olmuşlardır.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Tâlib er-Rahmân, *ed-Diyobendiyye Ta'rifuhâ-Akâiduhâ*, 9; Birişik, "Tohum", 25-26; Mehmet Ali Büyükkara, "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban", *Orta Asya'da İslâm*, (Ankara-Türkistan, 2012,) 3/1290-1291; Muhammet Ali Tekin, *Zafer Ahmed Osmânî Tânevî ve Hadisçiliği*, 63.

<sup>16</sup> Sehârenpûrî, *Mebâhîsu fî Akâidi Ehli's-Sünneh el-Musennâ el-Mühenned ale'l-Müfenned*, 42.

<sup>17</sup> Muhammedullah Kâsımî, *Dâru'l-Ulûm Diyobend kı Câmî-u Muhtasar-i Târih* (Diyobend: Dâru'l-Ulûm, 2016), 317.

## 2.1. Tasavvufun Gerekliliği

Diyobendîler, nefis tezkiyesi ve bâtinî hastalıkları tedavi etmek için sûfîlerin uyguladıkları metodu takip etmek gerektiğine inanmışlardır. Ancak bunun rastgele değil, bu yolda seyr-u sülûkunu tamamlamış tecrübeli ve güvenilir zatlara tabi olunarak gerçekleştirilebileceğini söylemişlerdir. Onlara göre günümüzde sûfîler tarafından benimsenen bazı tedavi metodları her ne kadar selef-i salihinden bizlere ulaşan güvenilir rivayetler arasında bulunmasa da dinin esaslarına bağlı kalmak şartıyla onlara uymakta herhangi bir sakınca yoktur. Zira onlar, mübah olan bir konuda ictihad etmişlerdir. Nitekim fakihler de aynı metodu kullanmış, yani günümüzde ortaya çıkan bazı meselelerde ictihad etmişlerdir. Yetenekli bir doktorun geliştirdiği bir metodla hastalarını tedavi etmesi gibi sûfîler de Kitap ve sünnete bağlı kalarak mânevî hastalıklarda birçok yeni tedavi yöntemi geliştirmişlerdir.<sup>18</sup> Tabii ki tüm bunlar bu yolun rabbanî ve salih mürşidler tarafından uygulanması şartına bağlıdır. Yani şerîatin ruhuna ve İslâm'ın tabîatına ters düşülmemelidir.

## 2.2. Sünnete İttiba

Diyobendîler Kitap ve sünnetten aynı anda hem zâhir hem de bâtinî anlamlar çıkarabilen bir ekoldür. Onlar zâhirîler gibi lafzın sadece zâhirini ne de bâtinîler gibi de sadece bâtinî anlamını esas almazlar. Zira onlara göre Kitap ve sünnet bağlamından koparılmadığı müddetçe birçok manaya işaret etmektedir. Bu manalar ise şerîat ve Arapça kaideleri bağlamında kalplere inkişaf etmekte ve bu sadece salih amel işleyen kimselere nasip olmaktadır.<sup>19</sup>

Diyobendîlerde zâhirî ilimlerde icazet alındıktan sonra zâhid ve şerîata sıkı bağlı olan bir mürşide biat etmek esastır. Buradan anlaşıldığı üzere Diyobendîlere göre evliyânın sünnete sıkıca bağlı olması zaruridir. Zira şerîata bağlı olmak, zâhid ve ahirete rağbet etmek gibi vasıflar ancak kişi sünnete ittiba ettikten sonra meydana gelen vasıflardır. Bu yüzden onlara göre her hâlükârda sünnete ittiba esastır. Böylece Kitap, sünnet, sahabe teamülü veya ariflerin uygulamaları dışında kalan tüm adetleri reddetmişlerdir. Her ne kadar bazı kişiler sünnete ittiba iddia ederek evliyânın uygulamalarını hakir

<sup>18</sup> Zafer Ahmed Osmanî, *İ'lâu's-Sünen* (Karaçi: İdaretü'l Kur'ân ve-l Ulûmü-l İslâmiyye, 1922), 19; Tayyib, *Ulamâ'u-Diyobend İtticâhuhumu'd-dînî ve Mizâcuhumu'l-Mezhebî*, 109.

<sup>19</sup> Tayyib, *Ulamâ'u-Diyobend İtticâhuhumu'd-dînî ve Mizâcuhumu'l-Mezhebî*, 157.

görse de Diyoabendîler yine itidali esas alarak sünnete ittiba etmeleri halinde meşâyihin uygulamalarına da lakayt kalmamışlardır. Tabii ki tüm bunları sekr ve galebe-i hal neticesinde meydana gelmeme şartına bağlamışlardır. Zira onlara göre sûfilerin bu uygulamaları sünnete bağlı kalmalarının semeresi ya da sünnete ulaşmak için konulan prensip ve sebeplerdir. Onlar bu sebeplere bağlı kalarak sünnet ile amel etmeyi daha güçlü hale getireceklerine inanmaktadırlar. Nitekim Eşref Ali et-Tânevî: “Şerîatta caiz olmayan her şey sûfilerin nezdinde de yanlış kabul edilir. Zira sûfiler şerîat caddesi dışında başka bir cadde iddiasında bulunmazlar. Bu yüzden şerîat caddesinden çıkan tasavvuftan da çıkmış olur.” demiştir. Bunun yanı sıra günümüzdeki müridlerin yanlış tutumlarına olan şaşkınlığını bildirerek “Günümüzdeki müridler bırak cemaat ile namaz kılmayı beş vakit farzlara bile ihtimam göstermezler. Ben bunların tasavvuftan ne anladıklarını bir türlü çıkartamadım.” şeklindeki sözleriyle müridlerin şerîat konusunda hassas davranmaları gerektiğini ifade etmiştir.<sup>20</sup>

### 2.3. Bid’atlara Yaklaşımları

Diyoabendîler müridin sünnete bağlı kalması gerektiğini ve bid’atlardan uzak durması icap ettiğini söylemişlerdir. Bu yüzden günümüzde türbelere kurban adamak ve türbe sahiplerinden ihtiyaçların giderilmesini istemek gibi bid’atların İslâm’da yeri olmadığını belirtmişlerdir. Açıkçası Diyoabendîler, tasavvuf ve meşâyihî inkâr etmezler, aksine bizzat kendileri meşâyihî metodlarını uygularlar. Ancak cahillerin yaptıkları İslâm dışı uygulamalardan da uzak dururlar. Onlar sağlam ve esas olanın sünnete ittiba, sahabe ve selef-i salihin yolu olduğuna ısrarla dikkat çekmişlerdir.<sup>21</sup>

Reşîd Ahmed Gangohî, tasavvuf adı altında bu dine çok zararlar verildiğini, her ne kadar sûfiler tarafından bid’atlar ile mücadele edildi ise de bunları tamamen temizleyemediklerini aktarmıştır. Aynı şekilde Eşref Ali et-Tânevî,

<sup>20</sup> Muhammed Ubeydullah Es’adî, *Dâru’l Ulûmi Diyoabend* (Diyoabend: Dâru’l Ulûm, 2000), 669, 670; Rahmetullah en-Nedvî, *Eşref Alî Tahânevî, Hakîmü’l-Ümmeh ve Şeyhu Meşâyihî’l-Asri fi’l-Hind* (Dimaşk: Dâru’l-kalem, 2006), 241-254; Şâh Muînuddîn el-Hâşimî- Cüneyd Ahmed el-Hâşimî, “Eşref Ali (Tahânevî) Tânevî’nin Reformist Düşüncesinde Tasavvuf”, çev. Yakup Yüksel- Muhammet Ali Tekin, *Namık Kemâl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 3/18 (2017), 345-346.

<sup>21</sup> Tayyib, *Ullamâ’u-Diyoabend İtticâhuhumu’d-dînî ve Mizâcuhumu’l-Mezhebî*, 120.



mürîdlerin Kitap ve sünnete bağlı kalmaları gerektiği hususunda, "Tasavvufun hakikati Kur'ân ve sünneti bilmektir. Zâhir ve bâtını bunlar ile süslemektir. Takva ve verâda kemale erişmektir. Haller, keşif ve ilhamlar bunlar İslâm tasavvufundan değildir ve bu yolda matlup da değildir. Keşif ve ilhamlar sadece zikir ve mücâhede neticesinde kişinin salahiyet ve istidadına göre gerçekleşen şeylerdir. Bunlar şayet sünnete muvafık ise kabul edilir. Olmayanlar ise reddedilir." diyerek aslında bu yolun esasının keşif ve olağanüstü şeylerin peşinde koşmak değil, bilakis şerîat ipine sımsıkı sarılmak olduğunu beyan etmiştir.<sup>22</sup>

Tasavvufun İslâm ahlakı olduğunu düşünen Reşîd Ahmed Gangohî şunları söylemiştir: "Tasavvuf ilmi, zâhir ve bâtınıyla dini bir ilimdir. O, yakînin güçlenmesine vesile olur. En yüksek ilimdir. Halleri ise ahlakı ıslah ve kulun daima Hakk'a muhtaç olduğunu hatırlatmaktır. Bu yüzden tasavvufun hakikati Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak ve iradeyi bir kenara atmaktır, bolluk ve darlıkta rıza göstermektir. Onların ahlakı ayette belirtildiği üzere "*Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin.*"<sup>23</sup> ve hadiste varid olduğu gibi "*Onun ahlâkı Kur'an idi.*"<sup>24</sup> gibi delillerden yola çıkarak Hz. Peygamber'in ahlak metodudur.<sup>25</sup>

#### 2.4. Şerîat-Tarîkat

Eşref Ali et-Tânevî: "Şerîat, tekâlif-i ilâhiyyenin hepsinin tümünden ismidir. Zâhir ve bâtın amellerin tümünü birden içine almıştır. İmam-ı A'zam Ebu Hanîfe'den (ö. 150/767) naklen fıkıhın ta'rifinde: "*Nefsin kendi lehinde ve aleyhinde olan hükümleri (bir başka ifadeyle haklarını ve yükümlülüklerini) bilmesidir.*" şeklinde vârid olduğu gibi, mutekaddimîn, fıkıh şerîatın müradifi görmüştür. Daha sonra müteahhirin ıstılahında şerîatın zâhir amellere mahsus olan kısmına fıkıh denilmeye başlanmıştır. Aynı şekilde şerîatın şubelerinden biri olan bâtın amellere mahsus kısma da tasavvuf ismi verilmiştir. Bu bâtınî amellerin edâ edilmesinde başvurulmuş usûle, tutulan yola da "tarikat" denilmiştir.

<sup>22</sup> Eşref Ali Tehânevî, *Bevâdirü'n-Nevâdir* (Lahor: İdâretü'l-İslâmiyye, 1985), 79; Es'adî, *Dâru'l Ulûmi Diyobend*, 657.

<sup>23</sup> Kalem: 68/4.

<sup>24</sup> Müslim, *Müsâfirîn* 139.

<sup>25</sup> Es'adî, *Dâru'l Ulûmi Diyobend*, 658.

Tarîkat ile bâtın amellerin düzelmesi sayesinde kalpte safâ<sup>26</sup> ve incilâ doğar. Bunlar sebebiyle a'yân (cevher)<sup>27</sup> ve a'raz<sup>28</sup> ile ilgili kevnî hakikatler, bilhassa güzel ve çirkin fiiller hem sıfatı hem de zatî ilâhî hakikatler, hele hele Allah'la kul arasındaki muameleler kalbe zâhir olur, perde sıyrılır, kalp bunları görmeye başlar. İşte perdesi kalkan bu gerçeklere hakikat denir. Bu inkişafa, perdenin kalkmasına da mârifet ismi verilir. İnkişaf sahibine de muhakkik veya ârif adı verilir. Bütün bu işlerin hepsi şerîata tâbidir. Halk arasında şerîat, ancak zâhir amellerin adıdır. diye yayılan lâfa gelince böyle bir söz herhangi bir âlimden nakledilmiş değildir. Halk arasında da bu sözün böyle anlaşılması doğru değildir. Çünkü bu, zâhir ve bâtının birbirine zıt olduğunu gösteren bir inanıştır. Doğal olarak bu yanlıştır.” demiştir.<sup>29</sup>

Reşîd Ahmed Gangohî'ye göre ise; “Aslında tüm mezhep imamları tarîkat ehlidir diyebiliriz. Ancak onlar şerîatın zâhiri ile amel etmek farz olduğundan ve bu izah edilmeye daha öncelikli olduğu için bunun üzerine yoğunlaşmışlardır. Yoksa bunlar tasavvuf ilmine de hâkim şahsiyetlerdir. Tasavvuf ehli ise, onlar da âlim insanlardır fakat şerîatın zâhiri hükümlerine yoğunlaşmamışlardır. Zira bir grup âlimin bununla meşgul olduklarını görmüş ve bunun yeterli olduğunu düşünmüşlerdir. Ve böylece bunlar daha çok şerîatın bâtınî hakikatleri ile meşgul olmuşlardır. Böylece her bir grup şerîatın bir parçasını izah etmiştir.”<sup>30</sup>

## 2.5. Bîat

<sup>26</sup> Safa, nefsanî özelliklerden arınmayı ifade eder. bk. İsmail Rusuhi Ankaravi, *Minhacü'l-Fukara*. (İstanbul: Vefa Yayınları, 2008), 443; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 609.

<sup>27</sup> Kendi başına bulunan, değişmeyen öz varlık anlamına gelir. Başka bir deyişle cevher, bizzat mekânda yer kaplayan (mütahayyiz) yani bizatihi kaim ve başlı başına mevcut olup mekânda yer kaplaması başkası vasıtasıyla olmayan şey demektir. Ayn diye de anılır. Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*. (İstanbul: isam Yayınları, 2009), 62.

<sup>28</sup> “Cevher ve cismin gelip geçici niteliği olup mevcudiyeti ancak kendisini taşıyacak başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan şey” anlamında kullanılmaktadır. Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 31.

<sup>29</sup> Es'adî, *Dâru'l Ulûmî Diyobend*, 655; Abdulbarî en-Nedvî, *Kur'ân ve Sünnetin Işığında Tasavvuf ve Hayat*, çev. Mustafa Ateş (İstanbul: İrfan Yayınları, 1996), 271; Şâh Muînuddîn el-Hâşimî-Cüneyd Ahmed el-Hâşimî, “Eşref Ali (Tahânevî) Tânevî'nin Reformist Düşüncesinde Tasavvuf”, 345-346.

<sup>30</sup> Es'adî, *Dâru'l Ulûmî Diyobend*, 656.

Diyobendîler, ahlakı güzelleştirmek ve nefsi tezkiye etmek için bu yolda mesafe kat etmiş salih ve Rabbanî zatlara bîat etmek gerektiğini ifade etmişlerdir. Zira onlara göre bîat etmek, mânevî hastalıkların azaltılmasında yararlı olacaktır. Fakat bu durum İslâm şerîatından ayrı olarak değil, şerîatın bir şubesi kabul edilen ve ihsan mertebesi denilen tasavvuf yolu kullanılarak kalplerin ıslah edilmesiyle mümkündür. Çünkü onlar tasavvufun köklerinin Kitap ve sünnete sabit olduğunu kabul etmekte ve Kur'an ve sünnete muhalif olan taklid, şatahât ve bid'atları reddetmektedirler.<sup>31</sup> Ayrıca eğer kişinin bîat etme imkânı yoksa gerçek tasavvuf ehlinin yolunu takip etmelidir, zira Hz. Peygamber'in "*Kişi sevdiği ile beraberdir.*"<sup>32</sup> mealindeki hadisinden yola çıkarak Allah dostlarını sevmeli ve onları örnek almalıdır.<sup>33</sup>

Diyobendîler, sahîh rivayet veya tasavvuf ehlinin öncülerinden nefis tezkiyesi hakkında bizlere ulaşan uygulamaları kabul etmişlerdir. Bu yüzden tasavvuf, "*Afyon gibi akılları ifsad, zihinleri tahrib eder.*" sözüne katılmazlar. Aynı zamanda topluma karşı sûfî kişiliğin sergilenmesini veya yaşanan mânevî hallerin halka gösterilmesini de tasvip etmezler. Belki onlar tasavvufu şerîatın zâhir olmayan yani fıkıh kısmına girmeyen bir cüzü olduğuna inanır ve mânevî hastalıklardan korunmak için buna sarılmak gerektiğini belirtirler. Tabii ki tüm bunları gizli yapmak esastır. Diyobendîler, yapmacık sûfilikten uzak durmak gerektiğinin ve tasavvufun yırtık elbise ve sadece rûsûmlardan yani tasavvufî ritüellerden ibaret olmadığını altını çizerekler.<sup>34</sup>

Bu ekolün önemli simalarından olan Eşref Ali et-Tânevî, bîatın İslâm'da hakikatinin ve sûretinin olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden bîat şayet Hz. Peygamber ve ümmeti arasında gerçekleşmiş ise ümmetin buna iman etmesi ve bağlı kalması farzdır. Eğer bîat ümmet arasında yani mürşid ve mürîd arasında gerçekleşmiş ise bu bîat iman ve sünnete bağlılığı takviye içindir. Ancak mürşid ve mürîd arasında gerçekleşen bu tür bîatın farz, vacip veya sünnet-i müekkele olduğuna dair bir delil bulunmamaktadır. Fakat Hz. Peygamber-

<sup>31</sup> Eşref Ali Tehânevi, *Mesâilü's-Sülûk min Kelâmi Meliki'l-Mülûk* (Delhi: Kütüphâne-i Eşrefiyye, 1917), 22; Tayyib, *Ulamâ'u-Diyobend İtticâhuhumu'd-dînî ve Mizâcuhumu'l-Mezhebî*, 112.

<sup>32</sup> Buhârî, Edeb, 96; Müslim, Birr, 165.

<sup>33</sup> Sehârenpûrî, *Mebâhîsu fî Akâidi Ehli's-Sünneh el-Musennâ el-Mühenned ale'l-Müfenned*, 59.

<sup>34</sup> Es'adî, *Dâru'l Ulûmi Diyobend*, 652.

den sabit olduğu için bu biat müstahap kabul edilmiştir.-Diyobendîler'e göre, şayet biri "O'na yaklaşmaya vesile arayın."<sup>35</sup> ayetine istinaden bîatın farz veya vacip olduğunu iddia ederse bu bir delil değil, sadece sahibini bağlayan yorumdur. Doğru olan, ayetteki "vesile" kelimesini mürşid anlamında değil de taat olarak ele almaktır, yani "O'na taatler ile yaklaşmaya çalışın." demektir. Ayrıca Diyobendîler, mürşid ile mürîd arasında gerçekleşen bîatın sünnet-i müekkede olduğunun da söylenemeyeceğini, zira Hz. Peygamber döneminde binlerce Müslümanın böyle bir bîatı yapmadığını ve Hz. Peygamberin de bu tür bîatı devamlı yapmadığını belirtmişlerdir.

Eşref Ali et-Tânevî, bîatın hakikati hakkındaki fikrini beyan ettikten sonra onun sûreti ile ilgili de görüşünü aktarmıştır. Ona göre bîatın sûreti, mürşidin elini mürîdin eli üzerine bırakması veya bir ipe tutunmak şeklindedir. Bu da memur bihi derecesine ulaşmadığından müstahap değil mübah kabul edilmelidir. Zira Arapların anlaşma ve akidlerde bu tür uygulamaları yaptığını ifade eden Tânevî, Hz. Peygamber'den gelen bu rivayetlerin bir ibadet ve dinin parçası olmadığını, bunların Arap adetlerinden olduğunu belirtmiştir.<sup>36</sup>

Eşref Ali et-Tânevî konuyu şöyle özetlemiştir: "Meşâyihin uyguladıkları bu tür bîatın hakikati açısından müstahap derecesini geçmediği ve sûret açısından da mübah derecesini geçmediğini söyleyebiliriz. Bu yüzden bîat konusunda ifrata düşmenin yani sadece bunun kurtuluş vesilesi olduğunu iddia etmenin ve terk edeni azarlamanın tamamen dinde aşırı gitmekten başka bir şey olmadığını vurgulamalıyız. Örneğin, birisi ömrü boyunca bir şeyhe intisap etmemiş ancak ihlâs ve sadakatle dinini yaşamış ise bunun Yüce Allah katında makbul ve mükarreplerden sayıldığını kabul etmek gerekir.<sup>37</sup> Ancak tecrübe ile sabittir ki, sağa sola çarpmadan amelde isteneni elde etmek için bir mürşide tabi olmak gereklidir, ama bilinen şekli ile bîata gerek yoktur ve mürşidin sözlerine ve sohbetlerine bağlı kalmak yeterlidir."<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Mâide: 5/35.

<sup>36</sup> Es'adî, *Dâru'l Ulûmi Diyobend*, 652.

<sup>37</sup> Eşref Ali Tehânevi, *Melfûzât-i Kemâlât-i Eşrefiyye* (Müлтân: İdâre-i Te'lifât-i Eşrefiyye, 2009), 143; Es'adî, *Dâru'l Ulûmi Diyobend*, 652-654.

<sup>38</sup> Eşref Ali Tehânevi, *Hadislerle Tasavvuf*, çev. Zaferullah Davudi- Ahmet Yıldırım (İstanbul: Umran Yayınları, 1995), 325; Es'adî, *Dâru'l Ulûmi Diyobend*, 654.

Bîat konusunu ele alan Reşîd Ahmed Gangohî şunları aktarır: “Bîattan maksad mürîdin kalbinde İslâm nurunun tecellileri ve ihlâsın yerleşmesidir. Bu, şeyh ve mürşid olmadan da gerçekleşebilir, ancak genellikle bunun bir mürşidin vasıtasıyla daha çabuk ve sağlam gerçekleştiği tecrübe edilmiştir.” Ayrıca bazı fetvalarında şunları söyler: “Şerîat ve tarîkat ilimleri birdir. Böylece şerîat ve tarikat da bir olmuş olur. Kişi şerîatın hükümlerine vakıf oldu mu şerîatin ilmi kendisi için hasıl olmuş olur. Bu hükmün künhüne vakıf oldu mu, o zaman onun için tarîkat ilmi hasıl olmuş olur. Nefsin her türlü meşak-katine rağmen farzları ve vacipleri eda etmeye şerîat ile amel etmek denir. İhlas ve muhabbet ile onları eda etmeye ise tarîkat ile amel etmek denir. Şayet ilim ve amel arasında çekişme varsa bu şerîattır. Kişide itminan gerçekleştiğinde bu da tarîkattır. Yani şerîat başlangıç tasavvuf da intihadır.”<sup>39</sup>

## 2.6. Nübüvvet-Velâyet

Diyobendîler, nübüvveti velâyetten üstün kabul etmektedirler. Onlara göre, Hz. Peygamber yaratılanların en efdali, Allah katında en hayırlısıdır. Yakınlık ve mertebe bakımından Allah’a ondan daha yakını yoktur. Her nebînin bir de velâyet yönü bulunduğundan Diyobendîler “Velâyet nübüvvetten üstündür.” sözünü şöyle yorumlamışlardır: “Bu söz ile risâletin biri velâyet diğeri nübüvvet olmak üzere iki yönü kastedilmektedir. Dolayısıyla peygamberlerin velâyetlerinin nübüvvetlerinden üstün olduğu söylenmek istemiştir. Yani peygamberler nübüvvet yönleri ile halka, velâyet yönleri ile de Hakk’a dönüktürler.”<sup>40</sup>

Diyobendîler diğer konularda Ehl-i sünnet ve mûtedil davrandıkları gibi Hz. Peygamber hakkında da bu çizgiyi takip ederek Ahmed Rızâ Han tarafından kurulan ve abartılı bir tasavvufî anlayışın hâkim olduğu Birelvî cemaatinin Resûl-i Ekrem’in hayatı ve şahsiyeti hakkında sergilediği aşırılıkları kabul etmemişlerdir. Nitekim Birelvîlere göre Resûlullah beşerdir, fakat beşeriyeti diğerlerinden farklıdır. O, geçmiş ve gelecekle ilgili gaybı bilir, nurdur ve gölgesi yoktur; her yerde hazır ve nazırdır; dünyada olacak işlerin yetkisi onun elindedir. Diyobendîler bunların doğru olmadığını savunurlar. Zira onlara göre Hz. Peygamber elbette tüm kâinatın en üstünüdür. Ancak neticede o

<sup>39</sup> Es’adî, *Dâru’l Ulûmi Diyobend*, 657.

<sup>40</sup> Es’adî, *Dâru’l Ulûmi Diyobend*, 672.

da bir insandır. Bu yüzden onu insanüstü görmek veya hâşâ ulûhiyet derecesine çıkarmak yanlıştır. Ayrıca onlara göre Hz. Peygamber'in her yerde hazır ve nazır olduğunu savunmak yanlıştır. Zira bunlar ulûhiyet sıfatlarıdır. Neticede Diyobendîler, fazilet bakımından Hz. Peygamber'in eşsiz olduğunu, ancak bu eşsizliğin mahlûkatlar bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Çünkü Yüce Allah'ın sıfatları sonsuz ve sınırsız iken kullarınki sınırlı ve sonludur.<sup>41</sup> Hz. Peygamber'in mutlak gaybı bilmesi meselesine gelince, bununla ilgili şerîatta açık bir delilin olmadığını ifade etmişlerdir.<sup>42</sup>

### 2.7. Diyobendîlerin Evliyâya Yaklaşımları

Diyobendîler, Allah dostlarına olan sevgi ve buğzda aşırı gitmekten sakinmişlerdir. Onlar, mensup olmadıkları diğer tarikat pîrlerine karşı da kendi meşâyihine sergiledikleri sevgi ve muhabbetin aynısını göstermişlerdir. Hatta bazı müridlerin meşâyihine karşı sergiledikleri uygunsuz tavır ve sözlere itibar etmemişlerdir. Aksine onlar müşîdlerin selef-i salihin yolu üzere olduğuna hüsn-i zan ile bakmışlardır.<sup>43</sup>

Diyobendîlere göre evliyâ ve bu yolun öncüleri ümmetin mânevîyatının gelişmesi için vazgeçilmez birer can simididirler. Bu yüzden bu zatlara saygı ve ikramda kusur edilmemelidir. Ancak cahillerin yaptıkları gibi bu zatlara olan sevgide ulûhiyet derecesine çıkartacak ölçüde aşırıya gidilmemesi gerekmektedir. Yani bu zatlara hürmet gereklidir, fakat bu hürmet onlara secde etmek veya kabirlerini tavaf edip adak adamak derecesinde olmamalıdır. Çünkü Diyobendîler bu zatların türbelerinin belaları defedecek, ihtiyaçları giderecek, hastaları iyileştirecek, rızık ve mutluluk verecek güçte olmadığını, bilakis buraları ziyaret etmedeki amacın kabirlerden ibret almak, iyilikleri artırmak ve kötülükleri azaltmak gibi dini bağları güçlendirmek için yapılması gerektiğini belirtmişlerdir. Yoksa buraları kurtuluş merkezi zannetmek, mescit veya kutlama mekânları yapmak caiz değildir.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Tayyib, *Ulamâ'u-Diyobend İtticâhuhumu'd-dînî ve Mizâcuhumu'l-Mezhebî*, 98-100.

<sup>42</sup> Sehârenpûrî, *Mebâhisu fi Akâidi Ehli's- Sünneh el-Musennâ el-Mühenned ale'l-Müfenned*, 76.

<sup>43</sup> Tayyib, *Ulamâ'u-Diyobend İtticâhuhumu'd-dînî ve Mizâcuhumu'l-Mezhebî*, 108.

<sup>44</sup> Eşref Ali Tehânevî, *et-Tekeşşüf an Mühimmâti't-Tasavvuf*, (en-Nuketü'd-dakika mimma yetea'lleku bi'l-hakika) (Mültân: İdâre-i Te'lifât-i Eşrefiyye, 2009), 482; Tayyib, *Ulamâ'u-Diyobend İtticâhuhumu'd-dînî ve Mizâcuhumu'l-Mezhebî*, 111.

### 2.7.1. Evliyânın Ölümünden Sonra Tasarrufta Bulunmaları

Reşîd Ahmed Gangohî, evliyânın da şehidler gibi “*Bilakis onlar diridirler.*”<sup>45</sup> ayetinin kapsamı altına girdiklerini belirtmiştir. Eşref Ali et-Tânevî’ye göre ise bu tür hayatın en güçlüsü önce peygamberlerde, sonra şehidlerde ve daha sonra diğer müminlerde gerçekleşir. Eşref Ali et-Tânevî, ölümünden sonra ervahın tasarruf etmesinin nass ile sabit olmadığını aktarmıştır. Ancak insan bunu işaret yoluyla istinbat edebilir ve bu nassa ters değildir. Burada ehl-i keşfin müşahedelerinin esas alınacağını ve bu yüzden bunun devamlı ve zorunlu olmayacak şekilde caiz olduğunu ifade eden Tânevî,<sup>46</sup> rüyada kendisinden başka hiç kimsenin bilmediği bir şeyi ölünün ona haber vermesi ya da ölünün bir yere koyduğu malı kendisine söylemesi gibi örneklerin buna işaret ettiğini ifade etmiştir. Bu konuyla ilgili sahabîler döneminde yaşanmış bir hadiseyi şu şekilde aktarmıştır: “Sâbit b. Kays b. Şemmâs şehit düştüğünde üzerinde kıymetli bir zırh vardı. Bu zırh çalındı. Biri rüyasında Sâbit’i gördü. Sâbit, ‘Sana bir vasiyette bulunacağım. Sakın bu bir rüyadır, diyerek yerine getirmezlik etme. Dün ben öldürüldüğümde Müslümanlardan bir kişi yanımdan geçti, benim zırhımı aldı. Onun kaldığı yer insanların en uzak yerindedir. Çadırı yanında ipi kazığa bağlı bir at vardır. Zırhın üzerine toprak bir çömlek yerleştirmiş, onun üstüne de eğeri koymuştur. Haydi, Hâlid’e git birisini gönderip zırhımı aldırmasını söyle. Medine’ye Rasûlüllah’ın halifesine (Hz. Ebû Bekir’i kastediyor) ulaşacak olursan, ona da üzerimde şu kadar borç bulunduğunu ve buna karşılık şu kadar da malım bulunduğunu söyle. Kölelerimden filanı ve filanı da azad ediyorum. Sakın bu bir rüyadır deyip geçme.’ dedi. Adam Hâlid b. Velîd’e gidip durumu haber verdi. Hâlid b. Velîd de zırhın bulunduğu yere gitti ve onu anlatıldığı yerde o şekilde buldu. Sonra rüyayı gören adam Hz. Ebû Bekir’in yanına gitti ve Sâbit’in rüyasında kendisine söylediklerini anlattı. Hz. Ebû Bekir de onun vasiyetini uygulamaya koydu.”<sup>47</sup>

Diyobendîler Hz. Peygamber’in ve salihlerin elbise, saç gibi eşyalarını terryük kabul etmişlerdir. Bunun yanı sıra salihlerin yaşadıkları mekânlara

<sup>45</sup> Âm-İlmrân: 3/169.

<sup>46</sup> Es’adî, *Dâru’l Ullâmi Diyobend*, 688.

<sup>47</sup> ‘İmadü’l-Din Ebu’l-Feda İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye* (Beyrût: Mektebetü’l-Mea’rif, 1966), 4/483.

saygı göstermek gerektiğine, ancak bu saygıyı ibadet seviyesine çıkartmanın yanlış olduğuna dikkat çekmişlerdir.<sup>48</sup>

### 2.7.2. Şeyhi Tasavvur Etmek

Eşref Ali et-Tânevî'ye göre tasavvur, râbitadan daha geniş kapsamlıdır. Çünkü râbita has olan bir şeydir. Yani râbita, kişinin kendi zihninde şeyhin suretini hazır bulundurması ve kalbiyle ona nazar etmesidir, diğer şeyleri hayal etmekten yüz çevirmektir, sanki şeyh orada hazır. Tabii bunu sadece tasavvur eder, yoksa buna itikad etmez. Bu yüzden riskli olduğundan avamın bundan menedilmesi gereklidir. Râbitanın faydası ise mürîdin zorlama olmadan şeyhine yoğunlaşp onun ahlak ve amellerine tabi olmaya çalışmasıdır. Fakat şeyhi tasavvur etmek râbita gibi has bir şey değildir. Zira tasavvurun terim anlamı sözlük manasıyla aynı anlamı taşır. Tasavvurun kullanıldığı yer ise zakire fasid havâtırlar hücum ettiğinde ve kişi bunlar karşısında savunmasız duruma düştüğünde en güçlü silah olarak kullanılmasıdır. Bu silah ve hile, müntehî mürîd için Allah'a teveccüh etmektir. Mutavassıt ise zikir elfazlarına yönelmeli ki "Zira nefis iki şeye aynı anda yönelmez." kaidesinin faydası görülmüş olsun. Mübtedî ise Allah'a ve zikre yönelmeyi kendine adet edinmediğinden dolayı sûfiler onun fayda görmesi için ve rahatlıkla bu havâtırı defetmek için şeyhi tasavvura gittiklerini söyler. Tabii ki bu havâtır defedildikten sonra maksud olmayan bu kuralın terk edilmesi gerektiğini belirtir. Zira bunun maksud olana yani Allah'a yönelmeye hâlel getireceğini ifade eder. Yine Eşref Ali et-Tânevî kâsd ve elinde olmadan birisi şeyhini tasavvur ederse bunda herhangi bir sakıncanın olmadığını, bilakis bunun faydalı olduğunu dile getirmiştir. Yoksa asıl maksud ve matlup olan Hakk'ı tasavvur etmektir. Nitekim şeyhi, yani İmdadullah Muhacir el-Mekki de kendisini değil Yüce Allah'ı tasavvuru tavsiye etmiştir.<sup>49</sup>

Reşîd Ahmed Gangohî ise buna memnu bir şey katmamak şartıyla şeyhi tasavvuru caiz kabul etmiş, ancak şeyhi tazim veya mürîdin bâtınında şeyhin tasarruf sahibi olduğunu düşünmeyi caiz görmemiştir. Gangohî'ye göre önceki âlimlerin bunu caiz görmelerinin sebebi müridlerin tasavvura masiyet ka-

<sup>48</sup> Tehânevi, *Mesâilu's-Sülûk min Kelâmi Meliki'l- Mülûk*, 29; Tayyib, *Ulamâ'u-Diyobend İtticâhuhumu'd-dîni ve Mizâcuhumu'l-Mezhebî*, 112.

<sup>49</sup> Tehânevi, *Bevâdirü'n-Nevâdir*, 572; Es'adî, *Dâru'l Ulûmi Diyobend*, 705.



rıstırmamalarıdır. Ancak sonraki âlimler buna memnu şeyler katıldığı için haram kabul etmişlerdir. Aradaki yaklaşım farkı ise iki kuşak arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Bu yüzden günümüzde bununla amel etmemek daha munasıptir. Ayrıca sahâbîlerden de böyle bir uygulama bizlere ulaşmamıştır.<sup>50</sup>

## 2.8. Kerâmet

Kâinatın düzeni Yüce Allah'ın kudretindedir. Hiçbir şey onun kudreti ve bilgisi dışında değildir. Ancak Yüce Allah alemin düzenini iki şekilde icra eder. Birincisi, adet yoluyla ki sebeplere bağlı kalarak gerçekleşen olaylardır. İkincisi ise, adet dışı yani görünürdeki sebeplere muhalif bir şekilde gelişen olaylardır. Bunlar da aslında sebeplere bağlı gelişir, ancak bu sebepler bildiğimiz zâhir sebepler dışındaki sebeplerle olur. Adet yoluyla gerçekleşen olaylar kişinin ehliyetine göre gelişir. Ama ikinci yol herkesin yapabileceği bir yol olmadığı gibi sadece Müslüman'a has da değildir. İslâm'da enbiyâ ve evliyânın gösterdiği olağanüstü hadiseler de bu kabildendir. Bu yüzden nebînin elinde meydana gelene mûcize, velînin elinde gerçekleşene ise kerâmet denir. Diyobendîler'e göre hem mûcize hem de kerâmet haktır. Bunlar bazen sahibinin etkisi olmadığı halde bazen ise ihtiyaç sonucu meydana gelmektedir. Eşref Ali et-Tânevî, enbiyâ ve evliyâdan iki türlü şeyin sadır olduğunu, birincisinin mûcize ve kerâmet cinsinden, ikincisinin ise tasarrufatlar olduğunu söylemiştir. İlki, yetki dışında gelişen olaylardır. Tasarrufat ise irade dâhilinde gelişen şeylerdir. Bunlar da mecazen kerâmet ve mûcize babından kabul edilmektedir.<sup>51</sup>

Eşref Ali et-Tânevî kerâmetin zikr-i lisanîden daha düşük bir mertebede olduğunu, zira zikir sayesinde Allah'a yaklaşıldığını ancak kerâmetle herhangi bir kurbiyetin hâsıl olmadığını belirtmiştir. Çünkü kerâmet kurbiyet neticesinde meydana gelirken kurbiyet kerâmetle hâsıl olmaz.<sup>52</sup>

## 2.9. Şatahât

<sup>50</sup> Es'adî, *Dâru'l Ulûmi Diyobend*, 707.

<sup>51</sup> Es'adî, *Dâru'l Ulûmi Diyobend*, 674-677.

<sup>52</sup> Tehanevi, *Mesâilu's-Sülûk min Kelâmi Meliki'l- Mülûk*, 36; Es'adî, *Dâru'l Ulûmi Diyobend*, 678.

Diyobendîler, meşâyihin ağzından çıkan şatahâtlar şerîatın zâhirine ters olsa da onların salahiyetlerini inkâr etmemişlerdir. Yani onlara olan sevgi de aşırıya gitmedikleri gibi onları eleştirmede de ifrat ve tefrite kaçmamışlardır. Bu tür şatahâtlar hayatını sünnet ve şerîat çizgisinde geçiren salih zatlardan sadır olduğu için sessiz kalmayı daha uygun bulmuşlardır. Ayrıca İslâm tarihinde ünlü âlimler tarafından bu zatlardan meydana gelen şatahâtları hakikate ve şerîata uygun şekilde izah eden kitaplar da yazılmıştır. Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî'nin *Şerh-i Şathiyyât-ı Ebî Yezîd-i Bistâmî'si*, Serrâc'ın *el-Lüma'sı*, Rûzbihân-ı Baklî'nin *Şerh-i Şathiyyât* adlı eserleri bu konuda zikredilebilecek eserler arasındadırlar. Diyobendîler bu tür şatahâtların meydana gelmesinin doğal olduğunu, ancak sahibinin mazur ve bunları taklid etmenin memnu olduğunu vurgulamışlardır. Ayrıca bu zatlara su-i edep beslemek de yanlıştır, asıl olan sükût etmektir. Nitekim Diyobendîler'e göre şatahâtlar sahih manaya yorumlanabilirken meşâyihin şahsiyetini rencide etmek için bâtila yorumlamak insaf ehline yakışmamaktadır. Elbette tüm bunlar hayatını İslâm'a adanmış salihler için geçerlidir. Yoksa İslâm'dan uzak bir hayat yaşayan kişilerin sözleri iyiye hamledilemez.<sup>53</sup>

Verilen bu bilgilerden hareketle Diyobendîlerin şatahâtlara gıpta ile baktıkları sonucu çıkıyor gibi görünse de aslında onlar bunun üstün bir merteye veya teşvik edilecek bir hal olmadığını savunmaktadırlar. Zira onlara göre gıpta edilecek durum, her hal ve makamda Kur'ân ve sünnete bağlı kalmaktır. Nitekim bu yolda öncü kabul edilenler aşk ile edebi bir arada yaşayan kişilerdir.<sup>54</sup>

Reşîd Ahmed Gangohî, sıdk ve salâhiyetle bilinen evliyâyâ nisbet edilen ve şerîatın zâhirine ters gibi görünen menkıbelerin tamamen cahillerin hatalarından kaynaklandığını ve onlar hakkında ya aşırıya gittiklerini ya da yalan uydurduklarını belirtmiştir. O, sahih olup da manası anlaşılmayanlara şatahât denildiğini ve bu tür durumlarda halkın manasını ve maksadını anlamadığı

<sup>53</sup> Eşref Ali Tehânevî, *et-Tekeşşüf An Mühimmâti't-Tasavvuf*, (*Hakikatu't-tarîkati mine's-sünneti'l-'anikah*) (Mültân: İdâre-i Te'lifât-i Eşrefiyye, 2009), 481; Tayyib, *Ulamâ'u-Diyobend İtticâhuhumu'd-dîni ve Mizâcuhumu'l-Mezhebî*, 114-115.

<sup>54</sup> Tayyib, *Ulamâ'u-Diyobend İtticâhuhumu'd-dîni ve Mizâcuhumu'l-Mezhebî*, 116-117.

için ne kabul ne de reddetmeden sükût etmesinin daha evla olduğunu ifade etmiştir.<sup>55</sup>

Eşref Ali et-Tânevî, sadakatleri âlimler tarafından ispatlanmış zatlar hakkında hüsn-i zan beslemek gerektiğini söylemiştir. Şayet onlara atfedilen kitaplarda zâhirde şerîata ters bir şey aktarılırsa inanmamalı ve başka kimselere aktarılmamalıdır. Ayrıca bu tür kitaplar tek başına değil kâmil bir şeyhin yanında okunmalıdır. Zira bu eserlerin sahibleri de bu tür kitapları avam için ele almadıklarını belirtmişlerdir. Bu yüzden bu tür durumlarda kişi şerîatı esas almalı ve şayet te'vil etmek mümkünse te'vil etmelidir. Yoksa galebe-i hale yorumlamalıdır. Veya düşmanlarının onun sözlerinin arasına ilaveler yaptığını yahut sözlerini çarpıtıldığını düşünmelidir. Ya da müteşabihat ayetlerinde olduğu gibi işi yüce Allah'a havale etmelidir. Bu yüzden onlar hakkında hüsn-i zan beslemeli, sözleri derin düşünüp hakikatini anlamadan onlara haksızlık yapmamalıdır. Zira onlar her ne kadar masum olmasalar bile şerîata ittiba konusunda hassas olan zatlardır. Tabii ki tüm bu zikredilenler zâhir ehli için geçerlidir. Yoksa tasavvuf yolunun muhakkikleri olan âlim ve sadık sûfilerin bu tür sözler hakkında lehinde veya aleyhinde yorum yapma hakları vardır."<sup>56</sup>

Eşref Ali et-Tânevî, bu tür zatlarla muamele konusunda şöyle bir ayırımı gider:

1- Şayet icmali delille yani kalbi selim ehli tarafından bunların mânevî zevk ve vicdanlarına muttali olunup bunların arif oldukları biliniyorsa söz ve fiillerini inkâr etmemek gerekir. Eğer bunların mânevî zevklerine muttali olunmamış ama icmali delille marifet ehli oldukları biliniyorsa söz ve fiilleri reddedilir ve bunları söyleyenlerin yanlış yolda olduklarına hüküm verilir ve bu tür insanların sözlerini te'vil etmeye de hacet kalmaz.

2- Tafsili delille yani âlim ve meşâyih tarafından bunların arif oldukları biliniyorsa sözleri te'vil edilir. Şayet sözleri te'vile imkân vermiyorsa o zaman bunlar hakkında sükût etmek en iyisidir. Zira bu kimselerin fasık olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bunlar şatahâtlardan önce salah ehliyidiler. Bu

<sup>55</sup> Es'adî, *Dâru'l Ulûmi Diyobend*, 695.

<sup>56</sup> Tehanevi, *Mesâilu's-Sülûk min Kelâmi Meliki'l- Mülûk*, 36; Es'adî, *Dâru'l Ulûmi Diyobend*, 697.

sözleri kabul de edemeyiz, çünkü fesada düşme ihtimalleri vardır. Bu meselede her ne kadar zâhir ehli bu zatların havas-i hamseleri sağlam olduğundan akılları yerinde olduğunu ve bu yüzden bunların sapık olduklarına hükmetmiş olsalar da ihtiyatlı davranmak en doğrusudur. Ayrıca diğer yandan bu sözlerin te'vil imkânı olmadığı ve şeriata muhalif olduğu halde kabul edilmeleri, imanın fesada uğramasına sebep olacaktır. Aslında buradaki en basit ölçü şudur: Bu tür zatlara kişi kendi döneminde yaşayan ilim ehli, takva sahipleri, hakikat ve insaf ehli kimseler nasıl muamele etmişler ise kendisinin de böyle davranması en doğrusudur.”<sup>57</sup>

## 2.10. Tevessül

Diyobendîler, dua esnasında peygamberlere, şehidlere ve hem hayatta olan hem de vefat eden evliyâyâ tevessülü caiz görmüşlerdir. Yani “Allah’ım, falan kişinin hatırına duamı kabul et, ihtiyacımı gider.” şeklinde dua etmenin bir sakıncası olmadığını belirtmişlerdir.<sup>58</sup>

Halîl Ahmed Sehârenpûrî<sup>59</sup>, meşâyihin ruhaniyetinden istifadenin avamın arasında yaygın olan şekliyle değil de ehline has bir şekilde gerçekleşmesinin mümkün olduğunu söylemiştir. Ayrıca Reşîd Ahmed Gangohî, kâmillerin evliyânın kabirlerinden istifade ettiklerini, ancak bunun avam için asla izin verilmemesi gereken bir durum olduğunu dile getirmiştir. Zira bu küfre kapı aralamaktır. Ayrıca bundan feyiz almanın belli bir yolu da yoktur. Eşref Ali et-Tânevî ise şöyle der: “Evliyâdan keşif yoluyla istifade edildiği sabittir. Ancak bu zannî delil hükmündedir. Bu yüzden başkasını bağlamaz. Öyleyse bunu inkâr etmede de herhangi bir problem yoktur. Ayrıca bu feyzin hakikati olmayıp tamamen hayalden ibaret de olabilir. Ayrıca ölünün hiçbir etkisi olmadan feyzin direkt yüce Allah’tan gelmiş olma ihtimali de vardır. Zira hadiste; “Ben, kulumun hakkımdaki zannı gibiyim.”<sup>60</sup> buyrulmaktadır. Bu, aynı zamanda hayatta olan velîden de istifade edildiğini gösterir.”<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Es’adî, *Dâru’l Ulûmi Diyobend*, 698.

<sup>58</sup> Sehârenpûrî, *Mebâhîsu fi Akâidi Ehli’s- Sünneh el-Musennâ el-Mühemmed ale’l-Müfenned*, 50.

<sup>59</sup> Geniş bilgi için bk. Mehmet Özşenel, “Halil Ahmed Sehârenpûrî” (İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2009), 36/310-311.

<sup>60</sup> Buharî, *Tevhid* 15; Müslim, *Zikr* 2.

<sup>61</sup> Es’adî, *Dâru’l Ulûmi Diyobend*, 682.

Reşid Ahmed Gangohî, ölümlerden istiğase yani yardım dilemenin üç çeşit olduğunu söylemiştir. Birincisi; kişinin “Allah’ım, falan zatın hürmetine şu dileğimi kabul buyur.” demesidir. Bunun caizdir olduğunu söyler. İkincisi; kabir sahibine, “Şu dileğimi kabul et.” demesidir. Bu ise kesinlikle şıktır. Üçüncüsü; kabir başında, “Ey falan zat, dileğimin kabul olması için Allah’a dua et.” demesidir. Bunun ise caiz olup olmadığı hakkında ihtilaf vardır. Ölümlerin işittiğini kabul edenler bunu da kabul ederler, etmeyenler ise bunu da kabul etmezler. Eşref Ali et-Tânevî ise bu soruya şöyle cevap verir: “Şayet yardım talebinde bulunan kişi bunun direkt o zatın kudreti dâhilinde Allah’tan bağımsız bir şekilde gerçekleşeceğini düşünüyor ise bu şıktır. Eğer o zatın kudreti ve bilgisi dâhilinde olarak Allah’ın verdiğini düşünüyorsa bu masiyettir. Şayet istimdadı Yüce Allah’tan biliyorsa ve isteme tarzı şerîata uygunsu caizdir ve bu ateş ve sudan yararlanmak gibidir.”<sup>62</sup>

Diyobendîlere göre istiane çeşitleri şu şekildedir:

1- Yardımı Allah dışında birinden istemek ve onun mutlak anlamda yetkin olduğunu düşünmek küfürdür.

2- Onun mutlak anlamda yetkin olduğunu düşünmese de Allah’ın verdiği güçten dolayı her şeyde tasarruf sahibi olduğunu düşünmesi haram ve şıktır.

3- O zatın mutlak yetki sahibi olduğunu düşünmüyor ancak pratikte sanki mutlak güç sahibiymiş gibi hareket ediyorsa (kabri başında secde etmesi, ona adak adaması gibi) haramdır.

4- Yardım dilediği varlıkların mutlak yetki sahibi olduklarını zannetmesi de haram ve şıktır.

5- Kişi mutlak anlamda Allah’a tevekkül edip o zatlara da sebep kabul ediyorsa, günlük işlerinde başkalarından yardım talep etmesi gibi (örneğin hastalığın giderilmesi için tabipten yardım alması veya şer’î konularda fakihlerden destek alması ya da dinî ve dünyevî ihtiyaçların giderilmesinde salih bir zattan yardım istemesi) bu durum da caiz ve meşrudur. Zira bu tür durumlarda yardımı Allah’tan bilir ve onun dışındakileri ise sadece sebep ve

<sup>62</sup> Es’adî, *Dâru’l Ulûmi Diyobend*, 684.

vesile kılar. Aslında “*Sadece senden yardım dileriz*” ayetinden anlaşılan Allah'tan başkasından yardım dileminin doğru olmadığıdır. Ancak başka ayet ve hadislerde ‘birbirinize yardım edin.’ mahiyetinde ayet ve hadislerin bulunduğunu biliyoruz. Bu çelişki gibi görünen durumu izah etmek için Diyobendîler şu delilleri öne sürerek bu durumun caiz olduğunu savunurlar:

1- “*Ey iman edenler! Sabır ve namazla yardım dileyin.*”<sup>63</sup>

2- “*Kişi kardeşinin yardımında olduğu müddetçe, Allah da onun yardımındadır.*”<sup>64</sup>

3- “*Sa'd İbn Ebû Vakkâs'ın oğlu Mus'ab şöyle dedi: (Babam) Sa'd, daha aşağı seviyedekilere göre kendisinin üstün olduğunu düşünürmüş. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem şöyle buyurmuş: “Allah size yardım edip rızık veriyorsa, bu, aranızdaki zayıflar sâyesinde değil midir?”*”<sup>65</sup> Bunlar dışında zikredilmeyen daha birçok hadis dini ve dünyevi işlerde başkalarını vesile kılıp yardım dilemenin sabit ve meşru olduğunu göstermektedir.<sup>66</sup>

Eşref Ali et-Tânevî, İbn Teymiye'nin (ö. 728/1328) amellere tevessülü caiz gördüğünü fakat onun zamanında yaşasa ya da o bu zamanda olsaydı karşısında edeple şöyle diyeceğini aktarmıştır: “Efendim amellere tevessülün hakikati nedir? Bana göre birisi Allah'ım falan kişinin ameli hürmetine şu dileğimi yerine getir demektir. Yani Allah'ım bu amel katınızda makbuldür ve sevdiğin amele sarılmanın hususi muhabbetin nazil olacağı vadini vermiştin. Bizde bu amele sarılarak rahmetini talep etmekteyiz. Peki şimdi soruyorum birisi Allah dostlarına tevessül etse aradaki fark nedir? Yani a'yan ile amel arasında herhangi bir fark var mı? Ya da hayatta veya ölü olmaları arasında bir fark var mı? Çünkü bundan maksad şudur: Allah'ım bu salih zat katınızda sevilir ve dostlarına sarılanlara rahmet edeceği vaadini verdin. Biz de bu zat hakkında hüsn-i zan besleyerek onun salih olduğuna inanıyoruz ve vaad edilen rahmetini talep ediyoruz. Bunda sağ ya da ölü olmasında hiçbir fark da görmüyorum. Eminim Şeyh İbn Teymiye bugün hayatta olsaydı ölülere tevessül etmenin caiz olmadığı görüşünden dönerdi. Ayrıca İbn Teymiye'nin mutlak an-

<sup>63</sup> Bakara: 2/153.

<sup>64</sup> Ahmed b. Hanbel, II. 252.

<sup>65</sup> Buhârî, Cihâd 76.

<sup>66</sup> Es'adî, *Dâru'l Ulûmi Diyobend*, 686.

lamda menettiğini düşünmüyorum. Onun ölümlerden meded ve yardım dilemeyi yasakladığı kanaatindeyim. Ya da insanların bu yola düşeceklerinden korktuğundan dolayı bunu menettiğini tahmin ediyorum. Yani bunu avam tabakası harama düşmesin diye yapmış olabilir. Ayrıca biz de bunun sadece mübah olduğunu söylüyoruz. Yoksa amaç veya vacibatlardan değildir. Öyle ise fitne ve delâlete gireceği korkusu olan mübahların âlimler tarafından yasaklanmasında herhangi bir beis yoktur.”<sup>67</sup>

Hayatta olan evliyânın kabir ve kabir ehlinin hallerini, sadırlardakileri bilmeleri ve hayvanların dilinden anlamaları Diyo bendiler tarafından kabul edilmiştir. Bunu da Allah’ın dostlarına olan ikramdan saymışlardır. Evliyânın kabirlerdeki veya sadırdaki hallere münkeşif olmalarını da bazen ihtiyari bazen de irade dışında gerçekleştiği için ikiye ayırmışlardır.<sup>68</sup>

### 2.11. Vahdet-i Vücûd

Eşref Ali et-Tânevî vahdet-i vücûdun hakikatini şöyle açıklamıştır: “Kişinin zatını ve nefsinin fani kıldıktan sonra Yüce Allah’ın zatını müşahede etmesidir, yoksa nefsinin ve zatını yüce Allah’ın zatında fani kılmak değildir.” Yani Vahdet-i vücûd, kişinin gözünden mümkünatların varlığının kaybolmasıdır. Yoksa mümkünatın ilah ve mabudluğuna inanmak değildir demiştir. Ona göre vahdet-i vücûd meselesi ne tasavvufun maksatlarından ne de seyr u sülûkün makamlarındandır. Bu yüzden selef ulemânın sözlerinde buna sarâhaten rastlanılmaz. Sadece müphem ve icmali bir şekilde onun bazı izleri görülür ve bu ismi de kullanmazlar. Daha sonra halef âlimler tarafından bu isim verilmiş ve farklı ibarelerle bu alan genişletilmiştir. Eşref Ali et-Tânevî, vahdet-i vücûd’un ilâhî muhabbetin galebesi ve ilâhî aşkın kişiyi kaplaması neticesinde meydana gelen bir hal olduğunu belirtmiştir. Mesela, mecazi aşka tutulanların bazen sevgililerinin dışında hiçbir şeyi görmediklerine şahid olunur. Aynı şekilde bazı sûfî büyüklerinin de muhabbet ve aşkın galebe çalması neticesinde O’nun dışındaki varlıkları görmedikleri söylenir. Bu aşk kalplerini öyle bir kaplar ki O’nun dışındaki tüm mevcudatı yok sayar hatta kendi zatlarnı bile madum sayarlar. Yine Eşref Ali et-Tânevî’ye göre, kişi Yüce Allah’ı

<sup>67</sup> Ebrâru’l- Hak, *Es’adu’l-Ebrâr* (Delhi: Darul İşâ’ah, ts.), 290-291; *Es’adî, Dâru’l Ulûmi Diyo bend*, 711.

<sup>68</sup> *Es’adî, Dâru’l Ulûmi Diyo bend*, 680.

talep etmek için riyâzat ve mücâhedelere daldığında, tefekkür ve zikirle meşgul olduğunda vahdet-i vücûd denilen keyfiyetin kendisinde meydana geldiği görülmektedir. Bunun sonucunda kişi O'nun zatının dışındaki her şeyin fani ve yok olduğu şuuruna varır. Dolayısıyla bu durum pek ilginç ve acayip görülmemelidir. Zira mecazi aşk yaşayan kimsenin düştüğü durum herkes tarafından bilinir. Tânevî bu hususa Mecnun'un hadisesini örnek vermiştir.<sup>69</sup>

### Sonuç

Ehl-i sünnet fırkasına mensup ve geleneksel İslâm'ı benimseyen Diyobend âlimleri İngiliz karşıtı, İslâm birliği ve Osmanlı hilafeti yanlısı bir politika izlemişlerdir. Diyobend müderrisleri aynı zamanda tasavvuf erbabıdır. Bu ekolde Nakşibendîlik ve Çiştîyye tarikatı oldukça etkindir. Diyobend ulemâsı tasavvufu bir eğitim ve yaşama disiplini olarak ele almış ve bunun sonucu olarak müfredat içerisine tasavvuf eğitimini de dâhil etmiştir.

Modern dünyanın değişimlerine ve baskılarına direnerek günümüze kadar ulaşan Diyobend öğretim kurumlarının tasavvufa yaklaşımlarının incelendiği bu araştırmada tespit edilen temel hususlar şunlardır:

Tasavvuf, şerîatın bir cüzüdür ve mânevî hastalıklardan korunmak için buna sarılmak gerekir. Nefis tezkiyesi ve bâtinî hastalıkları tedavi etmek için sûfîlerin uyguladıkları metodu takip etmek gerekir. Zâhirî ilimlerde icazet aldıktan sonra zâhid ve şerîata sıkı bağlı olan bir mürşide bîat etmek esastır. Ancak mürşid ve mürîd arasında gerçekleşen bu tür bîat, ne vacip ne de sünnet-i müekkededir. Sadece Hz. Peygamber'den sabit olduğu için müstahap hükmündedir. Bîatın sureti olan mürşidin elini mürîdin eli üzerine bırakması ise mübahdır. Sûfîlerin uyguladığı bu metodu takip etmede herhangi bir sakınca yoktur. Zira onların uyguladıkları bu metod, sünnete bağlı kalmalarının bir semeresidir veya sünnete ulaşmak için konulan prensip ve sebeplerdir. Böylece bu sebeplere bağlı kalarak sünnet ile amel etmek daha güçlü hale gelmektedir.

Evliyâ bu yolun öncüleri ve ümmetin mânevîyatının gelişmesi için vazgeçilmezdir. Bu yüzden bu zatlara saygı ve ikramda kusur edilmemelidir. Ancak cahillerin yaptıkları gibi bunlara olan sevgide ulûhiyet derecesine çı-

<sup>69</sup> Es'adı, *Dâru'l Ullûmi Diyobend*, 703.



kartacak ölçüde aşırıya gidilmemelidir. Çünkü bu zatların türbelerinin belaları defedecek, ihtiyaçları giderecek, hastaları iyileştirecek, rızık ve mutluluk verecek güçleri yoktur. Bilakis buraları ziyaret etmedeki asıl amaç; türbelerinden ibret almak, iyilikleri artırmak ve kötülükleri azaltmak gibi dini bağları güçlendirmek olmalıdır.

Meşâyihiin ruhaniyetinden istifade etmek, avamın arasında yaygın olduğu şekliyle değil de ehline has bir şekilde, onlar arasında bilinen bir metotla mümkündür. Dolayısıyla avam için asla izin verilmemesi gereken bir durumdur. Zira bunun küfre kapı araladığını bilmek gerekir.

Ölümden sonra ervahın tasarruf etmesi nas ile sabit değildir. Burada ehl-i keşfin müşahedeleri esas alınır ve bu yüzden devamlı ve zorunlu olmayacak şekilde ervahın tasarruf etmesi caizdir.

Meşâyihiin ağzından çıkan şatahâtlardan dolayı onlara hakaret edilmemelidir. Şayet bu şatahâtlar, hayatını sünnet ve şeriat çizgisinde geçiren salih zatlardan sadır olmuş ise onlara karşı sükût etmek daha uygundur. Zira bu tür şatahâtların meydana gelmesi doğaldır. Ancak sahibi mazurdur ve bunları taklid etmek memnudur.

Dua esnasında peygamber, evliyâ ve şehidlere hem hayatta hem de vefat edenlere tevessül etmek caizdir.

Son olarak, vahdet-i vücûd, kişinin gözünden mümkünatların varlığının kaybolmasıdır. Yoksa mümkünatın ilah ve mabudluğuna inanmak değildir. Vahdet-i vücûd meselesi ne tasavvufun maksatlarından ne de seyr-u sülûkün makamlarındandır. Bu yüzden selef ulemânın sözlerinde buna serâhaten rastlanılmamıştır. Daha sonra halef âlimleri tarafından bu isim verilerek farklı ibarelerle bu alan genişletilmiştir. Vahdet-i vücûd, ilâhî muhabbetin galebesi ve ilâhî aşkın onları kaplaması neticesinde meydana gelmiştir.

### Kaynakça

Bestevî, Şevket Ali Sâhib Kasım. *Dârülulûm Diyobend ûr Medârisi İslâmiyye*. Hindistan: Dârülulûm Diyobend Yayınları, 2018.

Birişik, Abdulhamit. "Hindistan'da İslâm Araştırmaları". 18/94-101. İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 1998.

- Birişik, Abdulhamit. "Hint Alt Kıtasının İslami Tarihi". *Sabah Ülkesi* 39 (2014), 18-23.
- Birişik, Abdülhamit. "Hint alt-kıtasında İslâm araştırmalarının dünü bugünü: Kurumlar, ilmî faaliyetler, şahıslar, eserler". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17 (01 Aralık 2004), 1-62.
- Birişik, Abdülhamit. "Tohum". *Kültür Sanat* 160 (2018).
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban". *Orta Asya'da İslâm* 3/2012.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Ebrârü'l- Hak. *Es'adu'l-Ebrâr*. Delhi: Darul İşâ'ah, ts.
- Es'adî, Muhammed Ubeydullah. *Dâru'l Ulûm-u Diyobend*. Diyobend: Dâru'l Ulûm, 2000.
- Hâşimî, Şâh Muînuddîn- Hâşimî, Cüneyd Ahmed. "Eşref Ali (Tahânevî) Tânevî'nin Reformist Düşüncesinde Tasavvuf". çev. Yakup Yüksel- Muhammet Ali Tekin. *Namık Kemâl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 3/18 (2017).
- İbn Kesîr, 'İmadü'd-Din Ebu'l-Feda İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrût: Mektebetü'l-Mea'rif, 1966.
- Kâşimî, Muhammedullah. *Dâru'l-Ulûm Diyobend kî Câmî-u Muhtasar-i Târih*. Diyobend: Dâru'l-Ulûm, 2016.
- Nanotevi, Muhammed Yakup. *el-İmam Muhammed Kâşım Nânotevî Kema Raeytuhu*. Hindistan: Dârülulûm Diyobend Yayınları, 2018.
- Nedvî, Abdulbari. *Kur'ân ve Sünnetin Işığında Tasavvuf ve Hayat*. çev. Mustafa Ateş. İstanbul: İrfan Yayınları, 1996.
- Özcan, Azmi. "Dâru'l-ulûm". 8/553-555. İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 1993.
- Özşenel, Mehmet. "Halil Ahmed Sehârenpûrî". 36/310-311. İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2009.

- Rahmetullah en-Nedvî. *Eşref Alî Tahânevî, Hakîmü'l-Ümme ve Şeyhu Meşâyihî'l-Asri fi'l-Hind*. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 2006.
- Reşid Ahmed. *Dârülulûm Diyobend*. Lahor: Mektebe-i Cedîd Yayınları, 2004.
- Rusuhi Ankaravi, İsmail. *Minhacü'l-Fukara*. İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- Sehârenpûrî, Halil Ahmed. *Mebâhisu fi Akâidi Ehli's- Sünneh el-Musennâ el-Mühenned ale'l-Müfenned*. Ürdün: Dâru'l-Feth, 2004.
- Tâlib er-Rahmân. *ed-Diyobendiyye Tarîfûhâ-Akâiduhâ*. Riyâd: Dâru's-Samî, 1998.
- Tay, Ömer. *Muînüddîn-i Çiştî ve Çiştîyye Tarîkatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora, 2021.
- Tayyib, Muhammed. *Ulamâ'u-Diyobend İtticâhuhumu'd-dînî ve Mizâcuhumu'l-Mezhebî*. Hindistan, 1979.
- Tânevî, Eşref Ali. *Bevâdirü'n-Nevâdir*. Lahor: İdâretü'l-İslâmiyye, 1985.
- Tânevî, Eşref Ali. *et-Tekeşşüf an Mühimmâti't-Tasavvuf, (en-Nuketu'd-dakîka mimma yetea'lleku bi'l-hakîka)*. Mültân: İdâre-i Te'lifât-i Eşrefiyye, 2009.
- Tânevî, Eşref Ali. *et-Tekeşşüf An Mühimmâti't-Tasavvuf, (Hakikatu't-tarîkatı mine's-sünneti'l'-anikah)*. Mültân: İdâre-i Te'lifât-i Eşrefiyye, 2009.
- Tânevî, Eşref Ali. *Hadislerle Tasavvuf*. çev. Zaferullah Davudi- Ahmet Yıldırım. İstanbul: Umran Yayınları, 1995.
- Tânevî, Eşref Ali. *Melfûzât-i Kemâlât-i Eşrefiyye*. Mültân: İdâre-i Te'lifât-i Eşrefiyye, 2009.
- Tânevî, Eşref Ali. *Mesâilu's-Sülûk min Kelâmi Meliki'l- Mülûk*. Delhi: Kütüphâne'i-Eşrefiyye, 1917.
- Tekin, Muhammet Ali. *Zafer Ahmed Osmânî Tânevî ve Hadisçiliği*. Konya: Necmettin Erbakan, Doktora, 2020.
- Topaloğlu, Bekir- İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: isam Yayınları, 2009.

Zafer Ahmed Osmanî. *Î'lâu's-Sünen*. Karaçi: İdaretü'l Kur'ân ve-l Ulümü-l İslâmiyye, 1922.

*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2021, c. 7, s. 2: 1305-1334

**Kur'an ve Eski Ahit Metinlerindeki Savaşa Dair Anlatımların Mukayesesi**  
Comparison of Expressions about War in Qur'an and Old Testament

**Zeynep CERAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD,  
Assistant Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of  
Theology, Department of Tafseer  
zceran@cumhuriyet.edu.tr

**ORCID:** 0000-0002-7975-0781

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1008620

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 12 Ekim / October 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 22 Kasım / November 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Ceran, Zeynep. "Kur'an ve Eski Ahit Metinlerindeki Savaşa Dair Anlatımların Mukayesesi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021): 1305-1334.

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

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

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

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

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Sosyal, siyasî, iktisadî, psikolojik, kültürel boyutları dönemlere ve coğrafyalara göre çeşitlilik arz etse de savaş mefhumu insanlık tarihi kadar eskidir. Savaşın, dünya hayatının durum ve problemlerinden kaynaklanan yönlerinin yanı sıra dinî sâiklerinin bulunması, onun tarihe mal olmuş sürekliliğinde oldukça etkilidir. Eski Ahit ve Kur'an dâhil kutsal metinlerin söz konusu sâikler arasında yer alması, pek çok farklı okumaya tâbî tutulabilecek bu metinlerin savaşa dair anlatımlar bağlamında değerlendirilmesini mümkün ve hatta gerekli kılmaktadır. Bu makalede Kur'an ve Eski Ahit'in tarih boyu insan hayatını doğrudan etkilediği olgulardan biri olarak savaşla ilgili anlatımları bir araya getirilmiş, bunlar çeşitli yönlerden mukayese edilerek aralarındaki benzerlik ve farklılıklar belirlenmeye çalışılmıştır. Bu mukayeseden ulaşılan sonuçlardan hareketle, her iki metnin kendi muhataplarının zihninde oluşturduğu savaş algısına dair ipuçları elde etmek hedeflenmiştir. Savaşa dair anlatımlar incelenirken Kur'an'ın Arapça metni, Eski Ahit'in ise ulaşabildiğimiz en eski İngilizce metni ve Türkçe tercümesi esas alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Eski Ahit, Savaş, Sâik.

## Abstract:

Though its social, political, economic, phsicological, cultural dimensions vary from eras and territories, the term of war is as old as human history. That the war has some dimensions which derive from visible cases of world life and also some religious motives which contain the next world life, is one of the main reasons of its duration throughout history. That the most important of these motives are holy scripts including Qur'ân and Old Testament which can be read from many different aspects, makes evaluating these scripts in the context of war, possible and even necessary. In this article expressions about war in Qur'ân and Old Testament texts were collected and compared in order to determine common and different points in them, because these texts affect human life directly in point of war. From the results reached after this comparison, it is aimed to gain some clues about war perception, which the holy scripts of Islam and Judaism put into their own supporters' minds. When evaluating expressions about war in two main texts, we took into considera-

tion the Arabic text of Qur'ân, the oldest English version of Old Testament we reached and its Turkish translation.

**Keywords:** Tafseer, Qur'ân, Old Testament, War, Motivation.

## Giriş

Savaş olgusu Kur'an'ın ve Eski Ahit'in geniş yer verdiği konulardan biridir. Bu metinlerde savaşın hemen her aşamasına ve yönüne dair emirler, yasaklar, korkutmalar, müjdelemeler yer almaktadır ve bunlar her iki metnin inananlarını savaşa katılmaya teşvik eden en önemli sâikler arasındadır.

Savaş konusunda yaptığımız literatür taramasında savaşla ilgili Kur'an ve Eski Ahit anlatımlarının ayrı ayrı ele alındığı pekçok akademik çalışma bulunmasına rağmen, bu anlatımların mukayeseli olarak değerlendirildiği çalışmaların son derece az olduğunu fark ettik. Çalışmamız esnasında zaman zaman istifade ettiğimiz "Sağ Yanağına Tokat Atmayı Düşünene Haklı Savaş Aç" adlı makalede<sup>1</sup> Yahudi toplumunun savaşa yüklediği anlamlar Eski Ahit metinleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Yine "Kur'an'da Savaş Olgusu" başlıklı doktora tezinde Kur'an'ın savaşa yaklaşımı, konuyla ilgili emir ve yasakları, savaşın aşamalarına dair anlatımları ayrıntılı incelenmiştir. "Kur'ân'da Cihad" başlıklı bir diğer doktora tezinde ise savaşa dair tüm konular Kur'an'da savaş olgusunu ifade etmekte kullanılan "*cihad*" kelimesinin semantik tahlili merkeze alınarak değerlendirilmiştir.<sup>2</sup> Bu araştırmada ise savaşla ilgili kavram analizlerine gidilmeden Kur'an ve Eski Ahit anlatımları arasındaki ortak ve farklı özellikler birlikte değerlendirilecek ve muhatap kitlelerin zihninde oluşturulmak istenen savaş algısına dair ipuçları elde edilmeye çalışılacaktır. Söz konusu anlatımların ayrıntılı tefsiri ise çok daha geniş akademik çalışmaların konusu olacak kadar kapsamlıdır.

Kutsal metinlerde geçen savaşla ilgili anlatımları savaş öncesine, savaş esnasına ve savaş sonuna dair olanlar şeklinde tasnif etmek konunun hem

<sup>1</sup> Bahsi geçen makale için bk. Dursun Ali Aykıt, "Sağ Yanağına Tokat Atmayı Düşünene Haklı Savaş Aç", *Milel ve Nihal* 6/2 (Mayıs-Ağustos 2009), 287-321.

<sup>2</sup> Bahsi geçen doktora tezleri için bk. Münir Hasan, *Kur'an'da Savaş Olgusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008); İsmail Kurt, *Kur'ân'da Cihad* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

detaylı ve hem de bütüncül bir yaklaşımla tahlil edilmesine yardımcı olacaktır. Bu nedenle çalışmanın ilk başlığı savaşın kendi gidişatının anlatıldığı metinlerin incelenmesine ayrılmıştır. Hem bireyi hem de toplumu derinden etkileyen bu süreç hakkında kutsal metinlerin hangi noktaları öne çıkardığı, nele-re dikkat çektiği ve hangi konularda bilgi vermekten uzak durduğu, muhtemel nedenleriyle birlikte ortaya konacak, ardından savaşa dair anlatımların çeşitli yönlerden mukayesesine geçilecektir. Bu türden bir mukayese tarihin hemen her döneminde savaş halinde olan iki toplumun zihin yapılarının doğru tahlil edilebilmesine yardımcı olacaktır.

### 1. Kur'an ve Eski Ahit Metinlerinde Savaşa Dair Anlatımların İçeriği

Psikolojik, sosyal, kültürel, siyasî, ekonomik pek çok sebebi bulunan savaş olgusu bünyesinde bu sebepleri de barındıran dinî yönlendirmelerle birlikte neredeyse insan hayatının kaçınılmaz gerçeği haline gelmektedir. Kur'an ve Eski Ahit metinlerinde savaşma olgusu bir yönüyle dünya hayatında yaşananlar üzerinden açıklanırken diğer yönüyle de kutsal kabul edilen bir varlığın emirlerine bağlanmaktadır. Bu noktada öncelikle iki metnin anlatımları arasındaki farkı net olarak ortaya koymamız gerekir. Eski Ahit'in anlatımlarında bahsi geçen savaşlar bu metnin kaleme alınmasından çok önce yaşanmıştır. Olaylar ile bu olayların yazılı metin halinde insanlara aktarılması arasında uzun bir zaman aralığı bulunmaktadır. Eski Ahit'in çeşitli dönemlerde ve farklı yazarların elinde kaleme alındığı bugün geniş kabul gören bir durumdur.<sup>3</sup> Dolayısıyla dinî sâiklerle hazırlanmış bir metinde savaşın siyasî, ekonomik, sosyal vs. sebeplerinin ikinci plana itilip bu eyleme dinî bir hüviyet kazandırma hedefinin ön plana çıkarılmış olması son derece doğaldır. Örneğin tamamen ekonomik kaygılarla başlatılmış bir savaşın, bundan yıllar sonra kaleme alınmış bir dinî metinde ilahî rıza uğruna başlatılmış olduğunun yazması şaşılacak bir durum değildir. Eski Ahit'in savaşa dair metinlerini tahlil ederken bu gerçekliğin göz önünde bulundurulması daha isabetli sonuçlara ulaşılması bakımından önemlidir.

<sup>3</sup> İçerisinde Eski ve Yeni Ahit'i barındıran Kitab-ı Mukaddes'in kimler tarafından ve hangi şartlar altında yazıldığına dair iddialar ve öne sürülen deliller için Bk. Richard Elliott Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı*, çev. Muhammet Tarakçı (İstanbul: Kabcacı yayınevi, 2004).



Savaşa dair Kur'an ayetlerine gelince bu durum farklılık arz eder. Kur'an, içerisinde bahsi geçen savaşların tamamına yakın bir bölümüyle aynı tarihsel süreçte nazil olmuştur. Dolayısıyla metnin gerçek yaşanmışlıktan farklı bir mecrada ilerlemesi düşünülemez. Kur'an'da anlatılan savaşların hepsi esas itibarıyla İslam ile farklı inançların mücadelesidir. Savaş sürecinde birtakım siyasî, ekonomik, sosyal etkenlerin de gündeme gelmiş olması bu durumu değiştirmez. Dolayısıyla Kur'an'ın savaşla ilgili anlatımlarından hareketle onun savaş anlayışına dair ulaşılabilecek sonuçların, Eski Ahit'ten ulaşılabilecek sonuçlara oranla çok daha güvenilir olduğu söylenebilir. İki metnin savaşa dair anlatımlarındaki bu temel farkı belirttikten sonra savaş olgusu kapsamında yaşananların kronolojik tahliline geçebiliriz.

### 1.1. Savaş Öncesinde Yaşananlara Dair Anlatımlar

Gerek Kur'an gerekse Eski Ahit'te bahsi geçen savaşlarda düşman tarafların savaşa karar almaktaki gerekçeleri "Kimlerle savaşılır?" sorusunun cevabını vermektedir. Bir topluluğun savaşa girmeden önce yaşadıkları ve yaptıkları savaşın bütün seyrini belirleyecek mahiyettedir. Savaş öncesine dair durumları savaşmanın amacı ve ona katılmakla ilgili hükümler olarak ayırabiliriz.

#### 1.1.1. Savaşın Amacı

Hem Eski Ahit hem de Kur'an metinlerinde, vahyin indiriliş ve tebliğ sürecinde belli durumların ortaya çıkması nedeniyle düşmanla savaşmak kendisine kutsallık atfedilmiş bir eylemdir. Eski Ahit'te bu olgudan "*Rabb'in Savaşları*" şeklinde bahsedilirken,<sup>4</sup> Kur'an'da savaşma fiilinin "*Allah yolunda*" ya da "*O'nun yolunda*"<sup>5</sup> ifadeleriyle birlikte kullanılması bu tespitimizi

<sup>4</sup> Eski Ahit ve Yeni Ahit'ten oluşan Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe'ye farklı tercümelemeleri olmakla birlikte biz bunlar arasından, anlamı tartışmalı bazı kelimelere getirilen farklı yorumlara yer vermesi hasebiyle Kitabı Mukaddes Şirketi'nin yayınladığı tercümeden faydalandık. Bk. *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Çölde Sayım 21:14. Kitab-ı Mukaddes'in ulaşabildiğimiz en eski İngilizce tercümesi ise King James versiyonudur. Bu tercümelemelerde savaşla ilgili bazı kelimelere farklı anlamlar yüklediği için karşılaştırmalı bir analizi doğru yorumlara ulaşabilme açısından daha faydalı buluyoruz.

Bk. <https://www.biblegateway.com/quicksearch/?quicksearch=Genesis&version=NKJV>  
<sup>5</sup> es-Saff 61/4; et-Tevbe 9/111.

destekler mahiyettedir. Eski Ahit'te tasvir edilen Tanrı, kullarına herhangi bir topluluğa karşı savaşmayı emrettiğinde aslında kendisi savaş ilan etmiş olmaktadır. “Rab kuşaklar boyunca Amalekliler'e karşı savaşacak”<sup>6</sup> ve “Rab sizin için savaşacak, siz sakin olun yeter.”<sup>7</sup> ifadeleri Tanrı'nın savaşçı yönünü sergilemesi bakımından önemlidir.<sup>8</sup> Eski Ahit'in bu bölümlerinde savaşlara dinî bir hüviyet kazandırılmış, böylece hem meşruiyet sorunu çözülmüş hem de tarih boyunca yaşadıkları baskıların, yıkımların, sürgünlerin sonucunda doğal olarak psikolojisi bozulmuş bir toplumun askerlerine savaşma şevki ve enerjisi verilmiştir.<sup>9</sup> Kur'an'da vurgulanan “Allah yolunda” savaşma düşüncesi de Müslümanlar için özellikle baskı ve zulmün arttığı dönemlerde bir moral ve motive kaynağıdır. Buradan hareketle kutsal metinlerin, kendi müntesiplerinin zihninde yeni bir güç ve zafer algısı oluşturmayı hedeflediğini söylemek mümkündür.

Savaşın amacı Kur'an'ın ve Eski Ahit'in ortak hareket ettiği konulardan biridir. Her iki metinde de bu amacın, dünyada ilahî düzeni tesis etme yolundaki engelleri ortadan kaldırmak olduğu vurgulanmaktadır. Fakat bu iki metinde ilahî düzenle kastedilen birbirinden oldukça farklıdır. Eski Ahit'e göre ilahî düzen “Arz-ı Mev'ud” yani “vadedilmiş topraklar” olarak isimlendirilen tüm bölgelerin Yahudilerin eline geçmesi ve onların putperestlikten uzak durarak refah içinde yaşamalarıdır.<sup>10</sup> Eski Ahit'in “Tanrımız Rab Horev'de bize ‘bu dağda yeteri kadar kaldımız’ dedi, ‘haydi kalkın, Arava’da, dağlık bölgede, Şefela’da, Negev’de ve Akdeniz kıyısında yaşayan bütün komşu halklara, Amorlular’ın dağlık bölgesine, büyük Fırat Irmağı’na kadar uzanan Kenanlılar ülkesine ve Lübnan’a gidin. Bu toprakları size verdim. Gidin, atalarınıza, İbrahim’e, İshak’a, Yakup’a ve soylarına ant içerek söz verdiğim toprakları mülk edinin”<sup>11</sup> şeklindeki bölümünde bahsi geçen “vadedilmiş topraklar” mefhumu sosyal, siyasi, psikolojik vs. pek çok farklı açıdan tahlil edilebilecek kadar önemlidir. Bu kavramın konumuz açısından önemi ise savaşmanın temel

<sup>6</sup> Mısır’dan Çıkış 17:16.

<sup>7</sup> Mısır’dan Çıkış 14:14. Benzer metinler için bk. Mısır’dan Çıkış 14:17; Çölde Sayım 21:14.

<sup>8</sup> Aykıt, “Haklı Savaş”, 289.

<sup>9</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000), II/296.

<sup>10</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, II/297.

<sup>11</sup> Tesniye 1:6-8.

amaçlarından birisi olmasından kaynaklanmaktadır. Rabb'in Yahudi toplumuna vadettiği bereketli topraklara sahip olup bu topraklarda refah içerisinde yaşarken Yahudi inançlarını bozma tehlikesi oluşturabilecek hiçbir unsura hayat hakkı tanımamak için savaş zorunludur. Eski Ahit'e göre vadedilmiş topraklarda kurulacak ilahî düzenin önündeki büyük engel Rabb'in dışında çeşitli ilahlara tapanların kendi sapmış inançlarını Yahudi toplumuna öğretmeleri, böylece onları hak dinden uzaklaştırmalarıdır. Bu gerçekleşirse Rabb'e karşı günah işlenecektir. Dolayısıyla böyle toplumlara karşı savaşmak, dinin ve insanlığın selameti için şarttır. *"Tanrınız Rabb'in size buyurduğu gibi, onları -Hitit, Amor, Kenan, Periz, ve Yevus halklarını- tümüyle yok edeceksiniz. Öyle ki, ilahlarına taparken yaptıkları iğrençliklere uymayı size öğretmesinler, siz de Tanrınız Rabb'e karşı günah işlemeyesiniz."*<sup>12</sup> gibi ifadeler bu türden endişeleri ortaya koymaktadır. "Metinde sözü edilen halklar inançlarını sadece kendileri yaşayıp kimseye öğretmeye kalkmasalardı savaş emri yine verilir miydi?" sorusu önemlidir. Bunun cevabı metinde çok açık değildir fakat olumsuz örneğin, halkları tamamen ortadan kaldırmayı hedefleyecek kadar büyük bir savaş sebebi olduğu kesindir. Söz konusu Eski Ahit metinlerinde kullanılan sert üslubun arkasında Yahudi toplumunun tarih boyunca geçirdiği ağır imtihanların etkisinin olması kuvvetle muhtemeldir. Örneğin çöldeki yolculuk esnasında Hz. Musa'nın kavmin yanında bulunamadığı bir esnada buzağı heykeli yapıp ona ibadet eden kişi bu davranışını Yahudilere öğretmiş, böylece onların ilahî gazaba uğramalarına ve birtakım ağır imtihanlara tâbî tutulmalarına neden olmuştur. Yahudi halkı sonraki süreçlerde de Helenizm tehdidi altında kültürel kimliğini, Pers istilası ile siyasi bütünlüğünü kaybetme noktasına gelmiştir.<sup>13</sup> Bu durum metin tahlillerinin yaşanmış hayatın gerçeklikleriyle değerlendirilmesi gereğini bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Eski Ahit'e göre savaş kararı almanın bir başka sebebi *"Kardeşleriniz, oğullarınız, kızlarınız, karılarınız, evleriniz için savaşın."*<sup>14</sup> ifadesinde yer aldığı üzere kendi halkından insanlara yapılan zulmün önüne geçmektir. Eski Ahit'te ka-

<sup>12</sup> Yasanın Tekrarı 20:17-18.

<sup>13</sup> Helenizmin Yahudilik üzerindeki etkileri hakkında geniş bilgi için bk. Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 21-61.

<sup>14</sup> Nehemya 4:14.

dına tecavüz hem Yahudilerle diğer toplumlar arasında<sup>15</sup> hem de Yahudilerin kendi içlerindeki farklı kollar arasında<sup>16</sup> savaş sebebidir. Namusa kastedilen münferit bir olay yüzünden tüm bir toplumu ortadan kaldırmak söz konusu olmamakla birlikte, toplumun selameti için savaşmayı emreden Eski Ahit metnindeki benzer bir üsluba Kur'an'ın *"Size ne oluyor da, Allah yolunda ve 'Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zalim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver' diye yalvarıp duran zayıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocukların uğrunda savaşa çıkmıyorsunuz?"*<sup>17</sup> şeklindeki ayetinde rastlanmaktadır. Bu ayette Kur'an'da savaşın sebebi olarak hak dinden uzaklaşmış insanların kendi inançlarını yaşamaları değil, onların Müslümanlara zarar verici eylemlere girişmeleri olduğu ifade edilmiştir.<sup>18</sup> Dinî değerlere dil uzatmakla başlayıp onun mensuplarını yok etmeye kadar giden eylemlerin failiyle mücadele etmek zorunluluktur ve bu mücadelenin amacı son tahlilde dünyayı daha yaşanılır bir hale getirmektir. Kur'an'da *"Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad için izin verildi. (...) Onlar, haksız yere, sırf, 'Rabbimiz Allah'tır' demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir."*<sup>19</sup> ayetinde insanlara maddi manevi zulmetmeyi, onları yurtlarından çıkarmayı, kendi inançlarını zorla kabul ettirmeyi amaç edinen toplumları bu tutumlarından döndürmenin tek yolunun savaşmak olduğu vurgulanmıştır.<sup>20</sup> *"Allah, sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez."*<sup>21</sup> şeklindeki ayette ise kendi inançlarını kimseye zarar vermeden yaşayıp giden insanlara savaş açmak değil, bilakis onlara karşı adaletli olmak emredilmiştir. Topluma mad-di ya da manevi bir zarar verme hedefi taşımayan inanç tercihlerinin savaş

<sup>15</sup> Yahudi bir kadına tecavüz eden bir kişinin tüm kabilesinin yok edilmesi ile ilgili metinler için bk. Tekvin 34:1-28.

<sup>16</sup> Aralarından bir kimsenin gerçekleştirdiği tecavüz nedeniyle Yahudilerden Benyaminoğulları kolunun diğer Yahudi topluluklar tarafından ortadan kaldırılmasını anlatan metinler için bk. Hakimler 19 ve 20. Bablar.

<sup>17</sup> en-Nisâ 4/75.

<sup>18</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-hicr, 2001), II/112-113.

<sup>19</sup> el-Hacc 22/39-40.

<sup>20</sup> Kur'an'a göre savaşın, dünyadaki huzur ve sükûnet ortamının devam ettirilebilmesi için zorunlu olduğu durumlara dair ayrıntılı bilgi için bk. Hasan, *Kur'an'da Savaş Olgusu*, 84-116.

<sup>21</sup> el-Mümtehine 60/7-9.

sebebi olup olmadığı sorusunun cevabı Kur'an'da daha belirgin görünmektedir. Birtakım düşünce farklılıkları bulunmakla beraber Allah'a şirk koşmanın tek başına savaş sebebi sayılmayacağı görüşü hâkimdir.<sup>22</sup> Savaşta adaletin ve gerektiğinde merhametin emredildiği ayetlerden anlaşıldığı üzere her ne sebeple yapılırsa yapılsın savaş arızî bir durumdur; asıl olan sulh ve selametın sağlanmasıdır. Savaş esnasında her türlü sığınma talebine karşılık vermeyi ve savaş sonrasında esirlere iyilik etmeyi emreden ayetlerin de bu minvalde anlaşılması gerekir.

Kur'an'da kendilerine karşı savaşılması emredilen bir diğer topluluk İslam'ı din olarak kabul eden fakat sonraki süreçlerde çeşitli sebeplerle bu dinin gerektirdiklerine muhalif davranan ve bu muhalefeti toplumsal düzeni bozmaya kadar götürenlerdir. Buna göre savaş açmanın gerçek sebebi yine kişi veya toplumun farklı bir inanca sahip olması ya da kabul ettiği bir inançtan dönmesi değil, bu tutumları başka insanların hayatlarını altüst etme yöntemi olarak kullanmasıdır.<sup>23</sup> Belli bir inancı kabul edip ardından bundan vazgeçme kişinin salt kendi hayatını etkileyen bir tercih olduğunda bu durumun savaş sebebi olması düşünülemez. Fakat bu dönüşüm gizlice gerçekleştirilip, dinin mensuplarıyla karşılaşıldığında onlardan biriymiş gibi davranıldığında tedbir alınması zorunludur. Bu türden tehlikeli bir dönüşüm gerçekleştirenlere Kur'an *münafık* adını vermektedir ve bu kimseler savaşın en önemli hedef kitlelerinden birisi sayılmaktadır.<sup>24</sup> Konuyla ilgili "Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et, onlara karşı sert davran."<sup>25</sup> şeklindeki ayet münafıklığın savaş sebebi olabileceğini göstermektedir. Burada dikkat edilmesi gereken bir başka husus "cihad" kavramının her düşman unsura karşı aynı anlama gelmemesidir. Muhatap kitle kâfirler olduğunda cihat kavramı fiziksel bir çatışma, silahlı mücadele anlamına

<sup>22</sup> Ahmet Özel, "Cihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/527; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2006), VII/549-550.

<sup>23</sup> Ahmet Özel, "Cihad", 7/527.

<sup>24</sup> Hülya Alper, "Münafık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/565.

<sup>25</sup> Tahrim 66/9.

gelirken, muhatap kitle münafıklar bu kavram daha çok fikrî veya stratejik bir mücadeleyi ifade etmektedir.<sup>26</sup>

Kur'an ve Eski Ahit anlatımlarındaki bir diğer ortak vurgu savaştan önce barış yanlısı bir tutum sergilenmesidir. Buna göre savaşı, sorunların alternatifsiz çözümü şeklinde değerlendirmek yerine barışın bir sebeple gerçekleştirilemediği ya da sürdürülemediği durumlarda izlenecek ikinci yol olarak görmek gerekir. Her iki metinde de uzlaşma ve anlaşma yoluna gitmek, bunun için barış teklifinde bulunmak öncelenmiştir. Eski Ahit'te geçen *"Bir kente saldırmadan önce, kent halkına barış önerin. Barış önerinizi benimser, kapısını size açarlarsa, kentte yaşayanların tümü sizin için angaryasına çalışacak, size hizmet edecekler. Ama barış önerinizi geri çevirir, sizinle savaşmak isterlerse, kenti kuşatın."*<sup>27</sup> ifadesi barış teklifini açıkça emretmektedir. Bir topluluğa savaş ilan etmeden önce barış için çaba sarf etme emri Kur'an'da da yer almaktadır. Barış yanlısı olmanın bir göstergesi örneğin *"Ey iman edenler! Allah yolunda sefere çıktığınız zaman, gerekli araştırmayı yapın. Size selâm veren kimseye, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek, 'Sen mümin değilsin' demeyin."*<sup>28</sup> ayeti uyarınca birtakım maddî menfaatler için hiç gerekmediği yerde savaş sebebi bulmaya çalışmamaktır. Düşman ilan edilecek toplumun bunu gerçekten hak edip etmediğinin araştırılması emrini de aynı tutum bağlamında değerlendirmek gerekir. Yine *"Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin."*<sup>29</sup> ayetinde çeşitli tutum ve davranışlarıyla savaşı ilk başlatanın karşı taraf olması öne çıkarılmaktadır. Bu durumda savaşa savaşa karşılık vermek *cihad* kapsamına giren bir zorunluluk olmaktadır.<sup>30</sup> Kur'an bahsi geçen zorunlu hallerde savaşmayı emretmekle birlikte bunun sınırlarını net olarak çizmiştir. *"Ancak sizinle aralarında anlaşma olan bir topluma sığınmış bulunanlar yahut ne sizinle ne de kendi kavimleriyle savaşmayı içlerine sığdıramayıp (tarafsız olarak) size gelenler başka. (...) Eğer onlar sizden uzak durur, sizinle savaşmayı size barış teklif ederlerse; Allah, onlara*

<sup>26</sup> Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), VI/2757.

<sup>27</sup> Yasanın Tekrarı 20:10-11.

<sup>28</sup> en-Nisâ 4/94.

<sup>29</sup> el-Bakara 2/190-192.

<sup>30</sup> Bekir Topaloğlu, *"Cihad"*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/533.

saldırmak için size bir yol (yetki) vermemiştir.”<sup>31</sup> gibi ayetler tarafsız kalanlara zarar vermeyi kesinlikle yasaklamaktadır. Bununla birlikte “Sakın zaaf göstermeyin. Üstün olduğunuz hâlde barışa çağırmayın.”<sup>32</sup> ayetinde üstün durumda olunduğu halde sırf savaş bir an önce bitsin diye düşmana barış teklifinde bulunmak da uygun görülmemiştir.<sup>33</sup>

Barışın tesis edilmesi vurgusu her iki metinde de ifadesini bulmakla birlikte bunun şartları ve zemini konusunda aralarında ciddi farklar vardır. Eski Ahit metninde, kuşatılan halkın Yahudi toplumunun hizmetkârı olması, onların “angaryasına çalışması” gibi hemen hiçbir ulusun kendi rızasıyla kabule yanaşamayacağı ağır bir şart ileri sürülmektedir. Bu şartı bir yönüyle Yahudi inancının temel ilkelerinden olan “seçilmişlik” anlayışı kapsamında değerlendirmek mümkündür. Yahudi ırkını diğer tüm toplumlardan üstün gören bu anlayışın arka planında tarih boyu ağır yıkımlar geçiren bir toplumu güçlü ve öz güvenli tutma arzusu yatmaktadır.<sup>34</sup> Kur’an’da ise diğer toplumların Müslümanlara hizmet etmesi türünden bir teklif yer almadığı gibi barış yapılan topluluğun haklarının çiğnenmemesi gerektiği öne çıkarılmıştır. Burada savaşmanın aslı amacının ne olduğu sorusu her iki metin açısından tekrar gündeme gelmektedir. Yaşamsal düzenin selametle devam etmesi amacıyla dünyanın maddî manevî kötülüklerden arındırılması her iki metinde ifadesini bulmakla birlikte Eski Ahit sadece Yahudi toplumunu ihya edecek bir düzeni savaşın temel hedefleri arasına almıştır. Savaşta yenen ya da üstün olan tarafın birtakım maddî manevî menfaatler elde etmesi doğaldır. Fakat bu türden kazanımlarla, tüm diğer ulusları bir topluluğun hizmetkârı haline getirecek bir hayat düzeni kurma hedefini birbirinden ayırmak gerekir.

<sup>31</sup> en-Nisâ 4/90-91.

<sup>32</sup> Muhammed 47/35.

<sup>33</sup> Savaşın tüm zorluklarına sabır göstermek Hz. Peygamber’in “Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin, fakat buna mecbur kaldığınız takdirde tahammül gösterin. Allah’tan daima esenlik ve barış dileyin.” şeklindeki hadisinde de vurgulanmaktadır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Cihad”, 112.

<sup>34</sup> Tarihsel yaşanmışlıkların Yahudilerin seçilmişlik anlayışı üzerindeki etkileri konusunun tahlili için bk. Nazmiye Yavuz, *Kitabı Mukaddes Açısından Yahudilik ve Hristiyanlık’ta Seçilmişlik Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

Çeşitli vesilelerle yurdundan çıkarılmış, sürekli ölüm kalım mücadelesi veren Yahudi toplumunun, moralini güçlü tutmak adına kendisini diğer insanlardan üstün algılamaya çalışması ve bu üstünlüğü öne çıkaran metinlere yönelmesi psikolojik açıdan bir noktaya kadar anlaşılabilir bir durumdur. Kendisi sürekli köle ya da azınlık konumuna düşmüş bir halkın başka insanları köleleştirerek intikam alma hırsına kapılması da aynı bağlamda anlaşılabilir.<sup>35</sup> Bununla birlikte sözünü ettiğimiz psikolojik sâikler, bir toplumun bu türden hedeflerini en azından üçüncü şahıslar açısından haklı ve masum gösterecek değildir.

Gerek Kur'an'da gerekse Eski Ahit'te insanları savaşa teşvik eden ve savaşmaktan korkmamayı tavsiye eden metinler yer almaktadır. Eski Ahit'in "*Rab Yeşu`ya, 'Korkma, yılma' dedi, 'Bütün savaşçılarını yanına alıp Ay Kenti'nin üzerine yürü. Ay Kralı'nı, halkını ve kenti bütün topraklarıyla birlikte sana teslim ediyorum.'*"<sup>36</sup> ifadeleri ile Kur'an'ın "*Üzerlerine savaş yazılınca, hemen içlerinden bir kısmı; insanlardan, Allah'tan korkar gibi, hatta daha çok korkarlar ve 'Rabbimiz! Niçin bize savaş yazdın? Bizi yakın bir zamana kadar erteleyeydin ya!' derler. De ki: 'Dünya geçimliği azdır. Ahiret, Allah'a karşı gelmekten sakınan kimse için daha hayırlıdır.'*"<sup>37</sup> ayetlerinin her ikisi de insanları savaş konusunda cesaretlendirmekte ve savaşmanın önündeki en büyük engel olarak gördüğü korkuyu yenmeyi emretmektedir. Bununla birlikte savaşa teşvik konusunda metinlerin izlediği yöntemler birbirinden oldukça farklıdır. Eski Ahit'te savaşa yönlendirme savaş sonunda elde edilecek dünyevî kazanımlar üzerinden gerçekleştirilmektedir. Geniş ve bereketli topraklara sahip olup başka ulusları kendine hizmetkâr kılmanın, dünya hayatında refah ve mutluluğa ulaşma arzusunun kamçılanması korkuyu izale etme yöntemi olarak değerlendirilmiştir. Kur'an'da ise inananların savaşa yönlendirilmesi ve korkuya direnmelerinin sağlanması için ahirete dair kazanımlar öne çıkarılmıştır. Savaşın sonunda birtakım dünyevî kazanımlar olmakla birlikte bunlar ahirette kazanılacaklar ile kıyaslandığında önemsiz kalacaktır. Dünyevî geçimlik endişesiyle savaştan uzak durmak, dünyanın geçici, ahiretin ise kalıcı olduğu hakikati esas alına-

<sup>35</sup> Yahudiliğin savaştan hedefledikleri yanı sıra ondaki seçilmişlik anlayışının da arka planını ortaya koyan diğer ayetler için bk. İşaya 61:5-9.

<sup>36</sup> Yeşu 8:1.

<sup>37</sup> en-Nisâ 4/77.



rak eleştirilmiştir. Bu anlayış farkı Yahudilik ile İslam'ın yaşam algısını doğrudan etkilemiştir. Yahudilik, hemen her döneminde daha dünyevî bir din olmuştur.<sup>38</sup> Örneğin savaşla hedeflenenler arasında dinin kolaylıkla tebliğ edilebileceği huzurlu ve güvenli bir ortam oluşturmak yoktur, zira önemli olan Yahudiliğin yayılması değil Yahudi halkın dünya hayatındaki huzuru ve güvenliğidir. Kur'an'da ise dünyevî kazanımlar tamamen inkâr edilmemekle birlikte ahiret daha önceliklidir ve savaşa girmenin nihaî hedefi ahiret mutluluğudur. *"Ola ki Allah sizinle, içlerinden düşman olduğunuz kimseler arasına bir sevgi (ve yakınlık) koyar."*<sup>39</sup> şeklindeki ayet insanlarla düşman olarak kalmanın aslı hedef olamayacağını, bilakis barış ve huzur ortamının tüm insanlığı ahiret mutluluğuna erdirecek inancın yayılması için gerekli olduğunu ifade etmektedir. Sonsuz olan ahiret hayatının öne çıkarılması zaten geçici olan dünya hayatının savaşta öldürülme ile noktalanmasından duyulacak korkuyu en aza indirmesi son derece doğaldır.

### 1.1.2. Savaşa Katılma Zorunluluğu

Savaş öncesini konu edinen anlatımların bazıları savaşa katılmakla ilgilidir. Her iki metinde de savaşa katılması zorunlu olanlarla geride kalabileceklerin özellikleri açıklanmıştır. Eski Ahit'te savaşa gitmesi gerekmeyenler, hatta gitmesi yasaklananlar *"Yeni ev yapıp da içinde oturmayan biri var mı? Evine geri dönsün. Yoksa savaş ölebilir, evine bir başkası yerleşir. Bağ dikip de üzümünü toplamayan var mı? Evine dönsün. Olur ya, savaşta ölür, üzümü bir başkası toplar. Bir kızla nişanlanıp da evlenmeyen var mı? Evine dönsün. Belki savaşta ölür, kızı başka biri alır. (...) Aranızda korkan, cesaretini yitiren var mı? Evine dönsün. Öyle ki, kardeşlerinin yürekleri onunki gibi ürpermesin."*<sup>40</sup> ve *"Yeni evli bir adam savaşa gitmeyecek, ona herhangi bir görev verilmeyecek. Bir yıl özgürce evinde kalıp karısını mutlu edecek."*<sup>41</sup> şeklindeki ifadelerle açıklanmıştır. Eski Ahit'teki savaşa gitmeme sebepleri salt metin üzerinden incelendiğinde,

<sup>38</sup> Mircea Eliade - Ioan P. Cauliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 294. Ayrıca Yahudilikte özellikle dönemler ve mezhepler arasında büyük farklılıklar arz eden ahiret inancının ayrıntılı tahlili için bk. İsmail Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü* (İstanbul: Gelecek Yayıncılık, 2003).

<sup>39</sup> el-Mümtehine 60/7.

<sup>40</sup> Yasanın Tekrarı 20:5-9.

<sup>41</sup> Yasanın Tekrarı 24:5.

Kur'an'da belirtilen sebeplerin yanında basit gibi görünmektedir. Fakat Yahudi toplumunun geçirdiği zor süreçler dikkate alındığında sözü edilen katılmama emrinin savaşın sonucunu riske etmemek adına gerekli görüldüğü anlaşılmaktadır. Kişinin savaşa odaklanıp elinden geleni tam olarak yapabilmesi için zihnini meşgul edebilecek her türlü düşünceden kurtulmuş olarak cepheye gitmesi gerekir.<sup>42</sup> Yeni ev, bağ bahçe, nişanlılık, yeni evlilik, korku gibi durumlar savaşın kendi zihnini meşgul etmesi yanında diğer askerlerin de psikolojisini bozacak ve bu durum savaşın kazanılmasını tehlikeye atacaktır. Yurtlarından sürülen, mabetleri yıkılan ve nihayet hayatta kalma mücadelesi vermekte olan Yahudi toplumunun savaşı kaybetme lüksü yoktur. Eski Ahit metinlerinde daha savaş başlamadan kişisel zafiyetlerin önüne geçilmesi hedeflenmektedir.

Kur'an'da ise savaşa gitme zorunluluğu öne çıkarılmakta, nefsi kaygıların bahane edilerek savaştan kaçılmasını şiddetle yerilmektedir. Buradan hareketle, İslam hukukunda savaşa katılmak farz-ı kifâye kabul edilmekle birlikte, umumî seferberliği gerektiren saldırı durumunda farz-ı ayn olduğu genel kabul görmektedir.<sup>43</sup> Özellikle savaşın amacı, zalim bir topluluğun zayıf düşürülmüş insanlara zulmetmesini engellemek olduğunda bu konudaki en ufak bir isteksizliğe bile müsamaha gösterilmemiştir. Kur'an'da "Üzerlerine savaş yazılınca, hemen içlerinden bir kısmı; insanlardan, Allah'tan korkar gibi, hatta daha çok korkarlar (...)"<sup>44</sup> ayetinde savaş emrinin yerine getirilmemesi eleştirilirken Allah dışındaki varlık ve durumlardan korkma duygusu; Eski Ahit'te ise "aranızda korkan varsa geri dönsün" ifadesiyle bu duyguyu yaşayan insan hedef alınmaktadır. Müntesipleri gerekli zamanlarda savaşa yönlendirirken izlenen yöntem çeşitliliğini, dönem ve coğrafyanın şartlarına göre şekillenen bireysel ve toplumsal psikolojilerin farklılığıyla açıklamak mümkündür.

Kur'an'da savaşa katılmamayı mazur gösterecek üç istisna durumdan bahsedilmektedir. Bunlar savaşta ihtiyaç duyulan teçhizatları alamayacak kadar fakirlik, ileri derecedeki sağlık problemleri ve kavmin geri kalanlarını özellikle dinî konularda sevk ve idare etme zorunluluğudur. "Allah'a ve Resu-

<sup>42</sup> Aykıt, "Haklı Savaş", 291.

<sup>43</sup> Özel, "Cihad", 7/531.

<sup>44</sup> en-Nisâ 4/77.

*lüne karşı sadık ve samimi oldukları takdirde, güçsüzlere, hastalara ve (seferde) harca-yacakları bir şey bulamayanlara (sefere katılmadıkları için) bir günah yoktur.”*<sup>45</sup> şeklindeki ayet savaş için gerekli maddi imkanların ve bedensel gücün<sup>46</sup> bulunamayışını savaşa gitmemenin haklı sebepleri olarak zikretmektedir.<sup>47</sup> Aynı surenin devamında gelen “*Müminlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya!”*<sup>48</sup> ayetinde ise geride kalıp topluma özellikle dinî konularda öncülük ve rehberlik edilmesi de savaşa katılmak kadar değerli görülmektedir.

Kur’an ve Eski Ahit metinlerinde savaşa katılmamayı mazur kılan durumlar incelendiğinde her ikisinde de bireysel koşulların toplumsal faydalar söz konusu olduğunda bile tamamen göz ardı edilmediği anlaşılmaktadır. Bu metinlerde toplumu yönlendirecek bireylerin hayatta kalması ve savaş kazansın ya da kaybedilsin geride kalanların yaşamsal durumlarına maddî manevî bir zararın gelmemesi hedefi savaşa katılmamayı gerektirecek kadar önemli görülmüştür.

## 1.2. Savaş Esnasında Gerçekleşen Durumlara Dair Anlatımlar

Kur’an ve Eski Ahit’te yer alan savaşa dair anlatımlarda toplumların kendi duygu, düşünce ve inanç durumlarının savaş esnasında yaşananlar üzerindeki etkisine vurgu yapılmış, savaşa karşı bilinç düzeyinde beslenen ideallerin hayata nasıl geçirileceği ve bunu yaparken nelere dikkat edilmesi gerektiği açıklanmıştır. Savaşa dair anlatımları daha ayrıntılı tahlil edebilmek açısından iki başlık altında toplamayı uygun buluyoruz.

<sup>45</sup> et-Tevbe 9/91-92.

<sup>46</sup> Sağlık problemlerinden veya fiziksel engelinden dolayı savaşa gidememenin günah sayılmayacağı konusunda Fetih suresinin “*Köre güçlük yoktur, topala güçlük yoktur, hastaya güçlük yoktur.”* şeklindeki 17. ayeti de referans gösterilebilir. Tüm bu fiziksel güçlükler düşmanla savaşmayı neredeyse imkânsız hale getireceği ve savaşın sonucunu riske edeceği için mücbir sebep kapsamında değerlendirilmiştir.

<sup>47</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l- gayb*, (Beirut: Dâru’l-fikr, 1981), 16/163-165.

<sup>48</sup> et-Tevbe 9/122.

### 1.2.1. Savaşta İlahî Yardım

Hem Eski Ahit hem de Kur'an'da toplumların inanç durumlarının savaşın gidişatını doğrudan belirlediği vurgulanmaktadır. Eski Ahit'e göre savaş kimi zaman Rabb'in İsrail halkına gazap ettiğinde kullandığı cezalandırma yöntemlerinden biridir.<sup>49</sup> Bununla birlikte Eski Ahit'te ve Kur'an'da savaş esnasında gerçekleşen durumlara dair anlatımlarda "ilahî yardım" konusu daha çok öne çıkarılmıştır. Allah'ın ya da Rabb'in emriyle savaşa çıkanların ilahî yardımla destekleneceklerini müjdeleyen metinlerle hem savaşçılara moral verilmekte hem de Yüce Yaratıcı'nın tarihsel akış üzerindeki koşulsuz ve sınırsız hâkimiyeti vurgulanmaktadır. Eski Ahit'te yer alan "Ey İsraililer, dinleyin! Bugün düşmanlarınızla savaşmaya gidiyorsunuz. Cesaretinizi yitirmeyin, korkmayın. Onlardan yılmayın, ürkmeyin. Çünkü sizi zafere kavuşturmak üzere sizinle birlikte düşmanlarınıza karşı savaşmaya gelen Tanrınız Rab'dir."<sup>50</sup> ifadesinin bir benzerine Kur'an'da "Gevşemeyin, üzülmeyin, imanlı iseniz siz en üstün olansınız"<sup>51</sup> şeklinde rastlanmaktadır. İnancın, savaştaki fiziksel şartların etkisini ortadan kaldırdığını Eski Ahit "Bazıları savaş arabalarına, bazıları atlarına güvenir, bizse Tanrımız Rab'be güveniriz."<sup>52</sup> Kur'an ise "Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Eğer içinizde sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) yüz kişi bulunursa, inkâr edenlerden bin kişiye galip gelirler."<sup>53</sup> ifadeleriyle ortaya koymuştur. Her iki metinde de ilahî yardımın kimi zaman

<sup>49</sup> "Alev alev yanan ateş, samanı nasıl yiyip bitirirse, kuru ot alevin içinde nasıl birden tutuşup yok olursa, onlar da kökten çürüyüp gidecek, çiçekleri toz gibi havaya savrulacak. Çünkü Her Şeye Egemen Rabb'in yasasını reddettiler, İsrail'in Kutsalı'nın sözlerini küçümsediler. Bu yüzden Rabb'in halkına karşı öfkesi alevlendi, elini kaldırıp onları vurdu. Dağlar titriyor, cesetler çöp gibi sokaklara serildi. Bütün bunlara karşın Rabb'in öfkesi dinmedi, eli hâlâ kalkmış durumda." (İşaya 5:25-27) şeklindeki ifadeler bu gazabın ne kadar ileri boyutlara ulaşabileceğini göstermesi açısından önemlidir.

<sup>50</sup> Yasanın Tekrarı 20:2-4. Benzer söylemlerin geçtiği metinler için bk. Nehemya 4:20; Eyüp 5:20; Mezmurlar 18:39; Mezmurlar 24:8; 35/1; 55:18; 68:17.

<sup>51</sup> Âl-i İmrân 3/139.

<sup>52</sup> Mezmurlar 20:7.

<sup>53</sup> el-Enfâl 8/65-66. Kur'an'ın nüzul sürecinde Müslümanların girdikleri savaşlarda ilahî yardımın hangi şekillerde gerçekleştiği hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, III/1097-1099.

melekler veya benzeri göksel ordular<sup>54</sup> vasıtasıyla gerçekleşeceği belirtilmiştir. Fakat bu yardımın gelebilmesi için toplumların inançlarından asla taviz vermemeleri ve ellerinden geldiğince kendi savaş hazırlıklarını yapmaları şarttır.<sup>55</sup>

Kur'an'da ilahî yardıma nail olabilmek için savaş esnasında dik durmak emredilmiş, düşmandan korkup geri çekilmek son derece sert ifadelerle yasaklanmıştır. *"Savaş taktiği olarak düşmanı vurmak için çekilme, ya da diğer bir birliğe katılmak durumu hariç- böyle bir günde her kim onlara arkasını dönerse mutlaka o, Allah'ın gazabına uğramış olur. Onun varacağı yer de cehennemdir. Ne kötü varılacak yerdir orası!"*<sup>56</sup> ayeti savaşta geri çekilmenin Allah katında büyük bir suç olduğunu ve korkunç bir cezayı gerektirdiğini vurgulamaktadır. Savaş meydanını terk edenin bu denli şiddetle cezalandırılacağına bildirilmesi, insanların zihinlerinden bu ihtimali daha baştan silmek ve şartlar ne kadar zor olursa olsun savaşa odaklanmalarını sağlamak için olsa gerektir. Bununla birlikte inananları savaşta dik durmaya ve ölümden korkmamaya teşvik etmenin tek yolu azapla tehdit değildir. Kur'an, muhataplarına savaşı emrederken cehennemle korkutmanın yanı sıra cennetle müjdeleme yöntemini de kullanmaktadır. Düşmanla korkusuzca mücadele etme emri verilirken savaşta hayatını kaybedenlere verilecek ödüller ön plana çıkarılmıştır. *"Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümlerini sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında Allah'ın, lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar."*<sup>57</sup> ayeti kaybedilmiş dünya hayatının yerine muhteşem bir ahiret hayatının kazanılacağı müjdesini vermektedir<sup>58</sup> ve bu türden bir müjde savaşta canını ortaya koymak için büyük bir motivasyondur.

<sup>54</sup> İlahî yardımın, mahiyeti insan tarafından bilinemeyecek uhrevî varlıklardan kurulu ordularla gerçekleştirileceğini ifade eden metinler için bk. 2. Tarihler 32:21; Âl-i İmrân 3/123-125; el-Enfâl 8/9-12,17.

<sup>55</sup> İlgili metinler için bk. Çölde Sayım 1:2-3; Yasa'nın Tekrarı 3:18. Savaş hazırlığı Kur'an'da da vurgulanmış, bu hazırlıklar sebebiyle Müslümanların harcadıklarının Allah tarafından kendilerine geri ödeneceği ifade edilmiştir. Konuyla ilgili ayetler için bk. el-Enfâl 8/59-60.

<sup>56</sup> el-Enfâl 8/16.

<sup>57</sup> Âl-i İmrân 3/169-170.

<sup>58</sup> Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdusselam Şahin (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2006), 2/195.

Eski Ahit'te de ilahî yardımın öne çıkarılarak inananların savaşa teşvik edildiği metinler önemli bir yer tutmaktadır. Tanrı'nın Yahudi toplumunun tarafında yer aldığını ifade eden çok sayıda bölümü bu bağlamda değerlendirmek gerekir. "Önünüzden giden Tanrınız Rab sizin için savaşıacak. Gözünüzün önünde Mısır'da ve çölde sizler için yaptıklarının aynısını yapacak"<sup>59</sup> gibi metinlere göre Rabb düşmana karşı Yahudi toplumuyla birlikte savaşmaktadır.<sup>60</sup> Eski Ahit'in ilahî yardımla ilgili metinleri aynı zamanda "düşman" kimliğinin veya portresinin sınırlarını belirginleştirmektedir. Bu metinlerde Tanrı'nın İsrail halkını diğer uluslara tercih ettiği anlaşılmakta,<sup>61</sup> bazılarında düşmanın adı dahi söylenmektedir. Yahudilere karşı savaşan bütün halklar, Kûşlular ile Luvlular, Ramot-Gilat, Midyanlılar ve Asur Kralı bunlar arasındadır.<sup>62</sup> Kur'an'a göre kendilerine savaş ilan edilen birey ve toplulukların kimliği değil vasıfları önemlidir. Kur'an'da, düşman kabul edilen toplulukların adı yerine *müşrik*, *kafir*, *münafık* gibi bireysel ve toplumsal vasıfları ön plana çıkarılmakta, böylece bu topluluklara hangi özellik ya da davranışlarından dolayı savaş ilan edildiği daha belirgin hale getirilmektedir. Bu kavramların ayrıntılı tahlilleri çalışmamızın sınırlarını aşmakla birlikte söz konusu üç grup insanın ortak özelliği İslam'a ve Müslüman topluma çeşitli şekillerde zarar vermeyi hayatın aslı hedefi saymalarındır. Bu insanlar Allah'a ve elçisine savaş açmış olmaları hasebiyle "düşman" kategorisinde değerlendirilmişlerdir.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Yasanın Tekrarı 1:30.

<sup>60</sup> Rabb'in İsrail halkının yanında savaştığını ve onlar adına düşman uluslardan korkunç şekillerde intikam aldığını/alacağını ifade eden çok sayıda anlatım bulunmaktadır. Bu anlatımlarda son derece sert bir üslup kullanılmaktadır. "Ey halklar, yıkıma, bozguna uğrayacaksınız. Yeryüzünün en uç köşeleri, kulak verin. Savaşmaya, bozguna uğramaya hazırlanın." (Yeşaya 8:9) gibi metinler buna örnek verilebilir.

<sup>61</sup> Özellikle "Hiçbir tanrı Tanrınız Rab`bin Mısır'da gözlerinizin önünde sizin için yaptığı gibi denemelerle, belirtilerle, şaşılasi işlerle, savaşla, güçlü ve kudretli elle, büyük ve ürkütücü olaylarla gidip başka bir ulustan kendine bir ulus almaya kalkıştı mı?" (Yasa'nın Tekrarı 4:34) şeklindeki metinde İsrail'in Rab nazarında seçilmiş ulus olduğu vurgusu ön plandadır. Benzer ifadelerin geçtiği metinler için bk. Yasa'nın Tekrarı 3:22; Çölde Sayım 10:9; Yeşu 10:14.

<sup>62</sup> Düşman millet ve kralların adlarının geçtiği metinler için bk. Hakimler 20:27-28; 2.Tarihler 16:8; 2.Tarihler 32:21. Bu metinlerde Rabb'in düşman milletlere vereceği büyük cezalar da anlatılmaktadır. "Yeruşalim'e karşı savaşan bütün halkları Rab şu belayla cezalandıracak: Daha sağken bedenleri, gözleri, dilleri çürüyecek." (Zekeriya 14:12) ifadeleri buna örnek verilebilir.

<sup>63</sup> Kur'an'da "düşman" unsurların açıklandığı bazı ayetler için bk. el-Bakara 2/204; el-Maide 5/82; el-Mücadele 58/20; Bakara2/97-98.

### 1.2.2. Savaşta İnsana Karşı Sergilenecek Tutum

Dünya tarihinin her döneminde hayatın düzenli akışını maddî ve manevî açılardan bozacak unsurlar bulunduğu düşünüldüğünde, savaşın kimi zaman tercihten öte bir zorunluluk olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte söz konusu zorunluluk savaş esnasında gerçekleştirilecek her türden davranışı mubah kılmamaktadır. Eski Ahit'in konuyla ilgili bölümleri savaşın acımasız yüzünü hiçbir istisnaya mahal bırakmayacak şekilde ortaya koyarken, Kur'an bu zor süreçte keyfi ya da nefsi davranmayı onaylamamış, yenen taraf olduklarında bile Müslümanların davranışlarına birtakım sınırlamalar getirmiştir. Savaş hukukuna dair kapsamlı bir külliyatın bulunması bu söylediğimizi doğrular niteliktedir.<sup>64</sup>

Barış teklifi reddedilip savaş başlatıldığında insana karşı sergilenecek tutum konusunda Eski Ahit'te son derece sert ve tavizsiz ifadeler yer verilmiştir. *"Ama barış önerinizi geri çevirir, sizinle savaşmak isterlerse, kenti kuşatın. Tanrınız Rab kenti elinize teslim edince, orada yaşayan bütün erkekleri kılıçtan geçirin. Kadınları, çocukları, hayvanları ve kentteki her şeyi yağmalayabilirsiniz. Tanrınız Rabb'in size verdiği düşman malını kullanabilirsiniz."*<sup>65</sup> ifadeleri buna örnek olarak verilebilir.<sup>66</sup> Eski Ahit'te düşmana karşı tavizsiz davranmanın sebebi onlardan herhangi bir inanç unsurunun alınmasının önüne geçmek olarak açıklanmaktadır. *"Tanrınız Rab bu ulusları elinize teslim ettiğinde, onları bozguna uğrattığınızda, tümünü yok etmelisiniz. Bu uluslarla antlaşma yapmayacaksınız, onlara acımayacaksınız. Kız alıp vermeyeceksiniz. Kızlarınızı oğullarına vermeyeceksiniz; oğullarınıza da onlardan kız almayacaksınız. Çünkü onlar oğullarınızı beni izlemekten saptıracak, başka ilahlara tapmalarına neden olacaklardır. O zaman rab size öfke-*

<sup>64</sup> Savaşın tüm aşamalarına dair hükümler gerek İslam hukukunda gerekse hadis külliyatında oldukça geniş bir yer tutmaktadır. İslam hukuku içerisinde örneğin Abdullah b. Mübarek'in *"Kitâbü'l Cihâd"* ve İbn. Ebû Âsım'ın aynı adlı eserinde savaşla ilgili fikhî hükümler değerlendirilirken hadis ilmi kapsamında özellikle Buharî, Müslim ve Ebû Davut'un eserlerinde Hz. Muhammed'in (SAV) savaşla ilgili sözleri *"Cihad"* bahsi içerisinde sunulmuştur.

<sup>65</sup> Yasanın Tekrarı 20:12-15.

<sup>66</sup> Bu ifadelerin bir benzerine *"Ancak Tanrınız Rab'bin size vereceği bu halkların kentlerinde soluk alan hiçbir canlıyı yaşatmayacaksınız."* şeklindeki anlatımda da rastlıyoruz. (Yasanın Tekrarı 20/16). Benzer anlatımlar için bk. Çölde Sayım 31:7; 2. Samuel 11:25.

*lenecek ve sizi çabucak yok edecek.*"<sup>67</sup> ifadelerinde inancın bozulması tehlikesine ve buna karşı alınacak tedbirlere işaret edilmiştir. Bu tedbirleri almamak Tanrı'nın gazabını Yahudi halkının üzerine çekecektir. Savaş başladıktan sonra düşmana acımama konusunda Kur'an'da da oldukça sert ifadelerle rastlanmaktadır. "Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın.(...) Sizinle savaşılırsa onları öldürün. Kâfirlerin cezası böyledir."<sup>68</sup> ayeti bu emri yansıtmaktadır. Fakat savaş meydanında düşmanlara acımamayı emreden sert ifadelerin hemen arkasından düşmanlığı gereksiz sürdürmeyi ve aşırı gitmeyi yasaklayan ifadelerin gelmesi önemlidir. "Onlar savaşmaya son verecek olurlarsa, artık düşmanlık yalnız zalimlere karşıdır."<sup>69</sup> ve savaşta özellikle tarafsız olanlara saldırmayı yasaklayan "Ancak sizinle aralarında anlaşma olan bir topluma sığınmış bulunanlar yahut ne sizinle ne de kendi kavimleriyle savaşmayı içlerine sığdıramayıp (tarafsız olarak) size gelenler başka. (...) Eğer onlar sizden uzak durur, sizinle savaşmayıp size barış teklif ederlerse; Allah, onlara saldırmak için size bir yol (yetki) vermemiştir."<sup>70</sup> ayetleri bu sınırlandırmaları ortaya koyan metinler arasındadır.

Kur'an'da savaş esnasında düşmana acımamayı zorunlu kılacak durumlar net olarak belirtilmiştir. Tevbe Suresi'nde bu durumlar, daha önce yapılmış yemini ve anlaşmayı bozmak, peygamberi yurdundan çıkarmak, Müslüman toplumun haklarına tecavüz etmek şeklinde sıralanmıştır. Enfal Suresi'nin konuyla ilgili ayetlerine göre savaşta düşmanı en ağır şekilde cezalandırmanın bir başka hedefi, Müslümanlara kötülük planları yapan diğer topluluklara gözdağı vermektir.<sup>71</sup> Allah'a ortak koşan müşriklerle savaşırken de tavizsiz bir tutum sergilenmesi emredilmiştir. İslam dinine girmemiş toplum-

<sup>67</sup> Yasanın Tekrarı 7:1-5.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/191.

<sup>69</sup> el-Bakara 2/193.

<sup>70</sup> en-Nisâ 4/90.

<sup>71</sup> Savaşta düşmana karşı taviz vermemeyi ve savaşmaktan korkmamayı emreden ayetler "Yeminlerini bozan, peygamberi yurdundan çıkarmaya kalkışan ve üstelik size tecavüzü ilk defa kendileri başlatan bir kavimle savaşmaz mısınız? Yoksa onlardan korkuyor musunuz? Oysa Allah, -eğer siz gerçek müminler iseniz- kendisinden korkmanıza daha lâyıktır." (et-Tevbe 9/13) ve "Onlar, kendileriyle antlaşma yaptığın, sonra da her defasında antlaşmalarını hiç çekinmeden bozan kimse-lerdir. Eğer onları savaşta yakalarsan, bunlar(a) vereceğin ceza ile arkalarındakileri de dağıt ki ibret alsınlar." (el-Enfâl 8/56,57) şeklindedir. Bu ayetleri yorumlarken de Müslüman toplumun içerisinden geçtiği sürecin dikkate alınması gerekir.



lar açısından düşündüğümüzde savaşta tarafsız kalmak sulh ve selamet içinde yaşamak için nasıl yeterliyse “Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.”<sup>72</sup> ayeti uyarınca tövbe edip tek Allah’a ibadet etmeye başlamak da savaş sonrası esaretten kurtulmak için yeterlidir. Bu ayette insanın insanı affetmesi ile Allah’ın insanı affetmesi arasında bağlantı kurulmuştur. Müşrik olsalar dahi savaşta tarafsız kalanlara veya sığınma talebinde bulunanlara iyi davranılması ve güven sağlanması emri Kur’an’ın gereksiz hiçbir savaşa müsaade etmediğini, huzur ve sükûnet ortamından yana olduğunu göstermesi açısından önemlidir.<sup>73</sup> “Eğer Allah’a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah’ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı. Sonra da onu güven içinde olacağı yere ulaştır.”<sup>74</sup> şeklindeki ayete göre, gereksiz çatışmalardan uzak durup huzur ve güven ortamını tesis etmek İslam inancının yayılmasını kolaylaştıracaktır. Eski Ahit’te ise inancın yayılması gibi bir hedeften hiç bahsedilmemektedir. Bu durum iki metin arasındaki anlayış farkını ortaya koymaktadır.

### 1.3. Savaş Sonrasına Dair Anlatımlar

Savaş sonrasına dair anlatımlarda önemli bir bölüm savaşta zafer kazanmanın veya yenilmenin sebeplerine ayrılmıştır. Eski Ahit’e göre Yahudilerin savaşta yalnız bırakılması ve yenilgiye terkedilmesi Rabb’in bu toplumu cezalandırma yöntemlerinden birisidir. Rab, buyruklarına uymadıkları, kendi rızasına muhalif inanç ve davranışlara yöneldikleri dönemlerde Yahudi halkına savaş gibi felaketler getirip yardımsız bırakarak onları cezalandırmaktadır.<sup>75</sup> Böyle zamanlarda Yahudi toplumu hem fiziksel hem de psikolojik açıdan zayıf düşürülmekte ve büyük hezimete uğramaktadır. “Bozduğunuz antlaşmamın öcünü almak için başınıza savaş getireceğim. (...) Düşman eline düşeceksiniz.”<sup>76</sup> gibi metinlerde bu duruma işaret edilmektedir. Savaşta galibiyet, barış ortamının

<sup>72</sup> et-Tevbe 9/5.

<sup>73</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 16/106.

<sup>74</sup> et-Tevbe 9/6.

<sup>75</sup> Yavuz, *Kitabı Mukaddes Açısından Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta Seçilmişlik Anlayışı*, 44-45.

<sup>76</sup> Levililer 26:25.

sağlanması ve düşman korkusunun giderilmesi gibi durumlar ise Rabb'in rızasını kazandıracak davranışlara verilen bir ödül olarak ifade edilmiştir.<sup>77</sup>

Kur'an'da da savaşta yenilmenin Müslümanların kendi zafiyetlerinin, galip gelmenin ise ilahî yardımın sonucu olduğu vurgulanmaktadır. Müslümanların yenilgisiyle sonuçlanan Uhud savaşının anlatıldığı Âl-i İmran suresine göre<sup>78</sup> Allah kendisine gerçekten iman edenlerle nefsi sebeplerle zayıflık göstereni birbirinden ayırmak için savaş emrini bir imtihan vesilesi kılmıştır.<sup>79</sup> “İki topluluğun karşılaştığı günde başınıza gelen musibet Allah'ın izniyledir. Bu da müminleri ortaya çıkarması ve münafıklık yapanları belli etmesi içindi.”<sup>80</sup> ayeti bu ayrımı ortaya koymaktadır. Aynı şekilde “Onların (müşriklerin) başına (Bedir'de) iki mislini getirdiğiniz bir musibet (Uhud'da) sizin başınıza geldiğinde, ‘Bu, nereden başımıza geldi?’ dediniz, öyle mi? De ki: ‘O (musibet), kendinizdendir.’”<sup>81</sup> ayeti uyarınca Müslümanların bir savaşı kaybetmeleri kendi hataları ve zayıflıkları sebebiyledir. Bununla birlikte Allah tıpkı Eski Ahit'in anlatımında olduğu gibi müminleri affetmekte ve onlara yardım etmektedir. “İki topluluğun karşılaştığı gün, içinizden yüz çevirip kaçanları, şeytan ancak yaptıkları bazı hatalardan dolayı yoldan kaydırmak istemişti. Ama yine de Allah onları affetti.”<sup>82</sup> ayeti bu bağışlayıcılığı,<sup>83</sup> kaybedilen bir savaşta bile müminlerin teselli bulacakları yönlerin olabileceğini ortaya koymaktadır. Savaşta galip gelindiğinde ise üzerinde durulması gereken iki önemli konu düşman tarafa nasıl muamele edileceği ve ganimetlerin nasıl paylaşılacağıdır.

### 1.3.1. Savaş Sonunda Düşmana Karşı Sergilenecek Tutum

Eski Ahit'te savaşta yenilen toplulukla anlaşma yapmak “Tanrınız RAB bu ulusları elinize teslim ettiğinde, onları bozguna uğrattığınızda, tümünü yok etmelisiniz. Bu uluslarla antlaşma yapmayacaksınız, onlara acımayacaksınız.”<sup>84</sup>

<sup>77</sup> Barış içinde yaşamının Rab'dan gelen bir nimet olduğuna işaret edilen metinler için bk. Levililer 26:6; Ovadya 1:20; Mika 4/3; Mezmurlar 46:9; Hoşea 1:7; 2/18; Yeşaya 2:4.

<sup>78</sup> Konuyla ilgili ayetler için bk. Âl-i İmran 3/121,122,140-144,155,157,165,166,168.

<sup>79</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/53.

<sup>80</sup> Âl-i İmrân 3/166.

<sup>81</sup> Âl-i İmrân 3/165.

<sup>82</sup> Âl-i İmrân 3/155.

<sup>83</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/79.

<sup>84</sup> Yasanın Tekrarı 7:2-5.

ifadeleriyle kesinlikle yasaklanmıştır. Bu durumda yine toplumun inançlarının ve sosyal yapısının bozulması endişesi yatmaktadır ve söz konusu endişenin yine Yahudi toplumunun tarihsel yaşanmışlıkları ile birlikte değerlendirilmesi gerekir. Kur'an'da ise "Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de ona yaş ve Allah'a tevekkül et."<sup>85</sup> ayetiyle barışa teşvik edilmiş ve taraflar verdikleri söze bağlı kaldıkları sürece anlaşmaya riayet edilmesi emredilmiştir.<sup>86</sup> Anlaşma yapan topluluğun anlaşmayı bozması ise daha önce açıkladığımız üzere yeni bir savaş sebebidir.

### 1.3.2. Savaşta Elde Edilen Ganimetler ve Esirler

Savaşta ele geçirilen ganimetlerin paylaşımına dair yasalar konusunda Eski Ahit ile Kur'an arasında önemli benzerliklere rastlanmaktadır. Bu metinlere göre ganimetler savaşa katılanlar, dini liderler ve toplumun geri kalanları arasında paylaştırılmaktadır. Paylaşımın belirli oranlara bağlanması keyfi uygulama veya itirazların önüne geçmek için olsa gerektir. Ganimetlerin paylaşımıyla ilgili olarak "Rabb Musa'ya şöyle dedi: (...)Ele geçirilenleri savaşa katılan askerlerle topluluğun geri kalanı arasında paylaştıracaksınız. Savaşa katılan askerlere düşen paydan -insan, sığır, eşek, davardan- vergi olarak Rabb'e beş yüzde bir pay ayıracaksın. Bu vergiyi askerlere düşen yarı paydan alacak, Rabb'e armağan olarak Kâhin Elazar'a vereceksin. Öbür İsrailîler'e düşen yarıdan, gerek insanlardan, gerek hayvanlardan ellide birini alıp Rabb'in Konutu'nun hizmetinden sorumlu olan Levîlîler'e vereceksin."<sup>87</sup> şeklindeki Eski Ahit anlatımına benzer bir anlatım "Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir."<sup>88</sup> şeklinde Kur'an'da da geçmektedir. Savaş yapılmaksızın elde edilen ganimetler de benzer bir tasnife tâbi tutulmuş, bu konuda aşırı hırslı olunmasının Allah'ın azabına sebep olacağı vurgulanmıştır.<sup>89</sup> Eski Ahit anlatımlarının ganimetler konusundaki farkı

<sup>85</sup> el-Enfâl 8/61.

<sup>86</sup> Konuyla ilgili ayet için bk. et-Tevbe 9/4.

<sup>87</sup> Çölde Sayım 31:25-30. Eski Ahit'te savaştan elde edilen ganimetlerin nasıl paylaştırılacağına dair diğer metinler için bk. Çölde Sayım 31:27,28,36,42,53; Zekerîya 14:14; 1. Tarihler 26:27.

<sup>88</sup> el-Haşr 59/7.

<sup>89</sup> Konuyla ilgili ayet "(...) Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir." şeklindedir. (el-Enfâl 8/69). Düşmandan elde edilenlerin gerçek ihtiyaç sahipleri arasında pay edilmesi emri top-

ise fethedilen topraklardaki canlı cansız tüm varlıkların yağmalanması emridir. *"Kadınları, çocukları, hayvanları ve kentteki her şeyi yağmalayabilirsiniz. Tanrınız Rab'bin size verdiği düşman malını kullanabilirsiniz."*<sup>90</sup> ifadesi düşman kabul edilen unsurlara ve onlara ait mallara yaklaşım konusunda önemli bir ipucudur. Yağmalanacaklar arasında özellikle kadın ve çocukların zikredilmesi savaşta elde edilecekler konusunda oldukça sert bir tutum izlendiğini göstermektedir.

Savaş sonunda ele geçirilen esirlere yaklaşım konusunda Kur'an ve Eski Ahit metinleri arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır.<sup>91</sup> Eski Ahit'te *"Krallar getirilince, Yeşu bütün İsrail halkını topladı. Savaşta kendisine eşlik etmiş olan komutanlara, 'Yaklaşın, ayaklarınızı bu kralların boyunları üzerine koyun' dedi. Komutanlar yaklaşip ayaklarını kralların boyunları üzerine koydular. Yeşu onlara, 'Korkmayın, yılmayın; güçlü ve yürekli olun' dedi, 'Rab savaşağınız düşmanların hepsini bu duruma getirecek.'"*<sup>92</sup> şeklindeki anlatımlarda esirlere nasıl davranıldığına dair işaretler bulunmaktadır. Esirleri halkın gözleri önünde aşağılama emrinin, tarih boyunca esir ve köle durumuna düşmüş Yahudi toplumuna moral verme, özgüven kazandırma gibi hedeflere matuf olması kuvvetle muhtemeldir. Kur'an'da ise durum oldukça farklıdır. Konuyla ilgili olan *"Ni-hayet onları çökertip etkisiz hâle getirdiğinizde bağı sıkı bağlayın (esir alın). Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıverin. Savaş sona erinceye kadar hüküm budur."*<sup>93</sup> ayeti esirlere kötü davranılmasının önüne geçmektedir. Zira asıl hedef düşmandan intikam alınması değil, ondan gelen tehlikenin bertaraf edilerek normal hayata bir an önce dönülmesidir. Ayrıca peygamberin kendisine ait esir bulundurması yasaklanmış<sup>94</sup> ve özellikle zor zamanlarda yiyeceğin yetimler ve yoksullar gibi esirlerle de paylaşılması emredilmiştir.<sup>95</sup> Tutsak bir kadınla evlenmek ise hem Eski Ahit'te hem de Kur'an'da helal ka-

---

lumsal faydanın ön planda tutulması prensibine işaret etmektedir. Bu prensip düşman unsurlarla her türlü etkileşimin de merkezine alınmıştır.

<sup>90</sup> Yasanın Tekrarı 20:14.

<sup>91</sup> Konuyla ilgili diğer anlatımlar için bk. Yasanın Tekrarı 21:10; Amos 5:3.

<sup>92</sup> Yeşu 10:24-25.

<sup>93</sup> Muhammed 47/4.

<sup>94</sup> Konuyla ilgili ayet için bk. el-Enfâl 8/67.

<sup>95</sup> Konuyla ilgili ayet için bk. el-İnsân 76/8.

bul edilmiş, bu tür bir evlilikte de adaletli olunması ve eş edinilen kadına iyi davranılıp haklarının korunması emredilmiştir.<sup>96</sup>

## 2. Kur'an ve Eski Ahit Metinlerindeki Savaşa Dair Anlatımların Üslup Özellikleri

Savaşa dair anlatımlar konusunda Kur'an ile Eski Ahit metinleri arasında belirgin benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır. Anlatımlardaki ortak özelliklerin insan psikolojisinin toplumdan topluma değişmeyen yönlerine, farklı özelliklerin ise söz konusu metinlerin kaynak ve amaçtaki ayrılıklarına işaret ettiği kanısındayız.

### 2.1. Anlatımlar Arasındaki Ortak Özellikler

Kanaatimizce Eski Ahit ile Kur'an'ın savaşa dair bölümlerindeki en dikkat çekici ortaklık ilah merkezli anlatım noktasındadır. Her iki metinde de savaşa izin veren veya yönlendiren, savaşta düşmana, esirlere, ganimete vs. nasıl yaklaşılacağını belirleyen, savaşın sonucunu takdir eden Yüce Yaratıcı'dır. Savaşla ilgili hemen tüm ifadelerin sonunda Yaratıcı'nın sınırsız gücü ve sonsuz iradesi vurgulanmakta, inananların kendi kusur ve zafiyetlerinden dolayı kaybedilen savaşlarda da O'nun, tarihin akışı üzerindeki belirleyici ve yönlendirici gücü ortaya konmaktadır. Eski Ahit'te yer alan "*Yiğit gibi çıkagелеcek Rabb, savaşçı gibi gayrete gelecek. Bağırıp savaş çılığı atacak.*"<sup>97</sup> ve "*RAB silahlarını savura savura onlarla savaşacak.*"<sup>98</sup> ifadeleri ile Kur'an'da geçen "*(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı.*"<sup>99</sup> ayetlerini bu anlatım üslubuna örnek verebiliriz. Bu ayetlerde görünürde insan elinde gerçekleşen olayların Yaratıcı üzerinden anlatılarak O'nun her türlü oluşumdaki sınırsız yetkisi ispatlanması söz konusudur. İlah merkezli anlatımın bir diğer hedefi, düşmanla savaşta kazanılan galibiyeti kişinin tamamen kendi başarısı sayıp kibre kapılmasının önüne geçilmesi olsa gerektir.

<sup>96</sup> Konuyla ilgili Eski Ahit metni için bk. Yasanın Tekrarı 21:10-14; Kur'an ayeti için bk. en-Nisâ 4/3.

<sup>97</sup> Yeşaya 42:13.

<sup>98</sup> Yeşaya 30:32.

<sup>99</sup> el-Enfâl 8/17.

Her iki metinde de savaş kimi zaman emredilirken kimi zaman barıştan yana bir tutum izlenmektedir.<sup>100</sup> İster savaş isterse barış emredilmiş olsun "öteki" olgusu her iki metinde de ön plandadır. Kur'an'da Allah'a ve ahiret gününe iman edenlerin dışında kalan kâfirler, müşrikler ve münafıklar; Eski Ahit'te ise İsrail halkının dışında kalan tüm uluslar ötekini oluşturmaktadır. Her iki metin de savaş ve barış ortamında öteki ile olan ilişkilerin sınırlarını net olarak ortaya koymuştur. Bu tutumun arka planında kendi mümin kitlesinin sınırlarını ayırıp onu maddi manevi her türlü tehlikeden koruma hedefinin yer aldığı düşünülebilir.

## 2.2. Anlatımlar Arasındaki Farklı Özellikler

Savaşla ilgili anlatımlarda Eski Ahit ile Kur'an arasında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Eski Ahit'te İsrail halkının açtığı ya da ona karşı açılan savaşlar hakkında çok ayrıntılı tarihsel bilgiler yer almaktadır. Kişi isimleri, savaş sırasındaki çeşitli diyaloglar, savaş hazırlıkları, asker, at, savaş arabası ya da kılıç vs. sayısına dair bilgiler hemen hiçbir ayrıntı dışarda bırakılmaksızın zikredilmiştir. "*Bala'nın beş oğlu vardı: Esbon, Uzzi, Uzziel, Yerimot, İyri. Bunlar boy başıydı. Soy kütüğüne kayıtlı yiğit savaşçıların sayısı 22034 kişiydi.*"<sup>101</sup> gibi metinler bu anlatım tarzına örnek gösterilebilir. Kur'an'da ise tarihe dair tüm anlatımlarda olduğu gibi savaş konusunda da muhatap kitleye iletilmek istenen mesaj ön planda tutulmuş, ayrıntılı bilgiye yer verilmemiştir. Çeşitli surelerdeki savaşa dair anlatımlarda hangi savaş veya anlaşmanın kastedildiği, nüzul sürecine dair tarihsel bilgiler sayesinde açığa kavuşmaktadır.

Savaşa dair anlatımlarda metinler arasındaki bir diğer fark Eski Ahit'te Kur'an'a oranla daha sert bir üslubun kullanılmış olmasıdır. Özellikle savaş sahneleri ve Rabb'in öfkesi tüm korkunçluğuyla gözler önüne serilmiştir. "*Kent ele geçirilecek, evler yağmalanacak, kadınların ırzına geçilecek.*"<sup>102</sup> ve "*Bu yüzden çocuklarını kılığa ver, kılıcın ağzına at. Karıları çocuksuz, dul kalsın,*

<sup>100</sup> Barışı tavsiye eden bazı Eski Ahit metinleri için bk. Mezmurlar 68:30, 120:7, 140:2; bazı Kur'an ayetleri için bk. en-Nisâ 4/90-91; el-Enfâl 8/47,61.

<sup>101</sup> 1. Tarihler 7:7. Savaşa dair ayrıntılı bilgilerin yer aldığı diğer örnek metinler için bk. 1. Krallar 5:3, 20:21-23, 2. Krallar 7:6, 13:7, 19:23, 24:14, 16:2.

<sup>102</sup> Zekeriya 14:2.

*erkeklerini ölüm alıp götürsün, gençleri savaşta kılıçtan geçirilsin.*"<sup>103</sup> gibi metinler bu sert üsluba örnektir. Kur'an'da ise savaşın korkunçluğu Kâbe'yi yıkma planları yapan Ebrehe'nin ordusunun yenilgiye uğratılmasını anlatan "Üzerlerine balçıktan pişirilmiş taşlar atan sürü sürü kuşlar gönderdi. Nihayet onları yenilmiş ekin yaprakları hâline getirdi."<sup>104</sup> şeklindeki ayetlerde yer almakla birlikte bu üslup Eski Ahit'teki kadar sık kullanılmamaktadır. Savaşta düşmana acımamak gerektiğini ve düşmanın yakalandığı yerde öldürülmesini emreden ayetlerin ardından genellikle savaşta aşırılığa gitmeyi ve nefsi hareket etmeyi yasaklayan ayetler gelmektedir. Kur'an'da korkunç sahnelerin anlatıldığı sert üsluba dünya hayatında savaşılması emredilen düşmanların ahirette görecekları azabın anlatıldığı ayetlerde rastlanmaktadır. Kâfirler, zalimler, müşrikler ve münafıklar Müslümanlarla dünya hayatında girdikleri savaşı kazansınlar ya da kaybetsinler, ahirette korkunç bir azaba düşer olacaklardır. Bu durum bize Eski Ahit'in dünya hayatını ön plana çıkararak anlayışı ile Kur'an'ın, dünya hayatını görmezden gelmemekle birlikte ahireti önceleyen anlayışı hakkında ipuçları vermektedir.

### Sonuç

Savaş olgusu Eski Ahit ve Kur'an metinlerinin en önemli ortak konularından biridir. Bu metinlerde hem savaş olgusuna yüklenen anlamlara hem de onun sınırlarını belirleyen yasalara dair önemli ipuçları yer almaktadır. Bu anlam ve yasalar özellikle savaş esnasında ve savaş sonrasında yaşananları büyük oranda belirlemiştir.

Kur'an ve Eski Ahit metinlerinde savaşa dair yönlendirmelerde üslup genellikle müjdelemeler ve korkutmalar şeklindedir. Savaşa yüklenen anlam ve ona dair emirlerde ise bazı ortak yaklaşımların yanı sıra çok sayıda farklılık dikkat çekmektedir. Ortak noktalar düşman taraf kim olursa olsun savaşma eyleminin aynı aşamalarda gerçekleşmesi ve insanlığın ortak özellikleri ile açıklanabilir. Toplumsal düzenin bozulacağı endişesinin savaş sebebi sayılması, savaş esnasında düşmana karşı dik durulması, savaşta ilahî yardımın ümit edilmesi, ganimet paylaşımının önemsenmesi gibi durumlar bu ortaklıklar arasındadır.

<sup>103</sup> Yeremya 18:21.

<sup>104</sup> el-Fil 105/3-5.

Kur'an ve Eski Ahit arasındaki farklılıklarda savaşla hedeflenenlerin ayrışması büyük önem taşımaktadır. Savaşa dair anlatımlarda Eski Ahit'in dünya hayatını ve dünyevî kazanımları; Kur'an'ın ise ahiret hayatını ve uhrevî kazanımları ön planda tuttuğu anlaşılmaktadır. Uhrevî kazanımları öncelikle birlikte Kur'an savaşın maddî getirilerine de yer vermiş; Eski Ahit ise savaşın uhrevî sonuçlarına neredeyse hiç değinmemiştir. "Yaratıcının rızasını kazanmak" şeklindeki ortak hedef bile bu rızanın yansımalarının asıl nerede ve ne şekilde görüleceği konusundaki büyük farklılıkları bertaraf edememiştir. Kur'an'a göre savaş İslam'ın insanlar arasında yayılabilmesi için gerekli ortamı sağlayabilmek ve dünyada huzur ve güveni tesis edebilmek adına yapılmalıdır. Eski Ahit ise dinin yayılmasını hedef edinmediği için savaşta Yahudi toplumunun görünür ve yakın kazanımları önemsenmektedir. Bu durum savaş esnasında ve sonrasında gerçekleştirilecekler konusunda Yahudiliği İslamiyet'e nazaran daha katı ve dünyevî bir din haline getirmektedir. Eski Ahit'in savaş sahnelerini anlatan bölümlerinde korkunç detaylara yer verilmiş olması bu görüşü destekler mahiyettedir. Savaşa dair anlatımlarda Eski Ahit'in ayrıntıları önemseyen yaklaşımı ve hikâye edici üslubu, Kur'an'ın ise temel ilkeleri ve asıl mesajı ön plana çıkmaktadır. Kişi ve yer isimlerinin öne çıkarılmadan genel yasaların vurgulanması Kur'an'ın belirli bir topluma odaklanmayıp tüm insanlığa hitap eden bir mesajı barındırmasına zemin hazırlamaktadır.

Kur'an ve Eski Ahit metinlerindeki savaşa dair anlatımların mukayesesi bu metnin müntesiplerinin hayat algısının belirlenmesine büyük katkıda bulunmaktadır. Yaşam algısındaki benzerlik ve farklılıklarının bilinmesi iki toplumun gerek birlikte yaşama gerekse ayrılma sınırlarının doğru çizilebilmesini mümkün kılacaktır.

### **Kaynakça**

- Alper, Hülya. "Münafık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/565-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aykıt, Dursun Ali. "Sağ Yanağına Tokat Atmayı Düşünene Haklı Savaş Aç". *Milel Ve Nihal* 6/2 (Mayıs-Ağustos 2009), 287-321.



- Aykıt, Dursun Ali. *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. İstanbul: Kitabevi, 2011.
- Balcı, İsrafil. *Hz. Muhammed'in Savaşlarında İlahi Yardım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Eliade Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berkday. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000.
- Eliade, Mircea - Cauliano, Ioan P. *Dinler Tarihi Sözlüğü*. çev. Ali Erbaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Friedman, Richard Elliott. *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı*. çev. Muhammet Tarakçı. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004.
- Hasan, Münir. *Kur'an'da Savaş Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi- Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Özel, Ahmet. "Cihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/527-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt, Kahire: Dâru'l-hicr, 2001.
- Taşpınar, İsmail. *Duvarın Öteki Yüzü*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Topaloğlu, Bekir. "Cihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/531-533. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Nazmiye. *Kitabı Mukaddes Açısından Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Seçilmişlik Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2006.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdusselam Şahin. 6 Cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 4. Basım, 2006.

<https://www.biblegateway.com/quicksearch/?quicksearch=Genesis&version=NKJV>

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık / December 2021, c. 7, s. 2: 1335-1382

بين عالمية القرآن والقول بتاريخانيته: دراسة في نوع المكّي والمدني من خلال كتاب الإتيقان للسيوطي

Kur'an'ın Evrenselliği ve Tarihsel Olduğu Görüşü Arasında:

Süyutî'nin İtkan'ı Üzerinden Mekki ve Medeni Sure Türleri Üzerine Bir Çalışma

Between the universality of the Qur'an and the assertion of its historicity:

A study of the Makki and Madani genres through Al-Itqan by Al-Suyuti

## Monjed AHMAD

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assistant Professor, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, School of Islamic Studies,  
Department of Basic Islamic Studies.

Istanbul / TURKEY

dr.monjed78@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4950-909X

DOI: 10.47424/tasavvur.993001

## Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 08 Eylül / September 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 06 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Monjed, Ahmad. "Kur'an'ın Evrenselliği ve Tarihsel Olduğu Görüşü Arasında: Süyutî'nin İtkan'ı Üzerinden Mekki ve Medeni Sure Türleri Üzerine Bir Çalışma". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021): 1335-1382.

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

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

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

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

CC BY-NC-ND 4.0



## الملخص

هي دراسة للنوع الأول في كتاب الإتقان في علوم القرآن للسيوطي: (في معرفة المكي والمدني)، لتحليل ما ورد في الباب من أقوال في قسمة النجوم القرآنية من حيث زمان ومكان النزول، وقد جعلها أبو القاسم الحسن بن محمد النيسابوري (406هـ) في كتابه (التنبيه على فضل علوم القرآن) خمسة وعشرين نوعاً، مقررّاً أنّها من أشرف علوم القرآن الكريم، وشرط للتصدي للتفسير، ووافقه في ذلك السيوطي في إتقانه، مفرداً أكثر تلك الأنواع بأبواب مستقلة، وهو الأمر الذي تحفظ عليه بعض العلماء، فوصفه فريق بالغلو والمبالغة، وبحسب آخرين فإنها فتحت أبواب الشبهات، والتي من أهمها القول بتاريخانية القرآن، فإن الكثير مما ورد في نوع المكي والمدني، أسعف الكثيرين من المستشرقين والحداثيين في إنكارهم صلاحيته لكل زمان ومكان، وهذه الدراسة مناقشة وتحليل لأهم تلك الآراء والأقوال ومعالجتها بما يدفع إشكالاتها، كما أنّها تقترح طريقة في النظر لنوع المكي والمدني بما يعطيه المساحة المناسبة له، لتكون مساهمة في إغلاق أبواب الشبهات.

**كلمات مفتاحية:** المكي والمدني في الإتقان، التاريخانية، شبهات حول القرآن الكريم، عالمية القرآن الكريم، السيوطي.

## Öz

Bu çalışma, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* isimli kitabının (Mekki ve Medeni'nin bilinmesi hakkında) birinci türüyle ilgili bir incelemedir. Bu başlık nüzul zamanı ve mekânı ile ilgili Kur'ân ayetlerinin taksimi konusunda söylenen sözlerin tahlilini içermektedir. Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Muhammed en-Nisabûrî (ö. 406/1015) bu türleri *et-Tenbîh 'alâ fadl-i ulûmi'l-Kur'ân* isimli kitabında 25 türe ayırmıştır. Bu türlerin, Kur'ân ilimlerinin en üstünü ve tefsir ilmine başlamak için şart olduğunu ifade etmiştir. Suyûtî,

İtkân'ında bu türlerin çoğunu müstakil başlıklar altında ele alarak bu görüşe katılmıştır. Bu durum bazı âlimlerin çekingen kaldığı diğer bazılarının abartı ve aşırılık olarak nitelediği, bir kısmının da şüpheyi kapı araladığını belirttikleri bir husustur. Bu şüphelerin en önemlilerinden birisi de Kur'ân'ın tarihselliği söylemidir. Zira Mekkî ve Medenî konusunda aktarılanlar, pek çok müsteşrik ve modernistin Kur'ân'ın bütün zaman ve mekânlar için geçerli olmasını reddetmelerinde onların imdadına yetişmiştir. İşte bu araştırma konuyla ilgili en önemli görüş ve söylemlerin problemlerini gidererek çözüm yollarını ortaya koyan bir analiz ve tartışmadır. Ayrıca bu araştırma şüphe yollarının kapatılmasına katkı sağlayacak, Mekkî ve Medenî konusunda geniş bir bakışı sunacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İtkân, Mekkî, Medenî, Tarihselcilik, Evrensellik, Suyutî.

### **Absract**

This study is an analysis of the first type in al-Suyütî's book of *al-Itqan fi 'Ulûm al-Qur'an* (in Ma'rifah al-Makkî and al-Madanî [The knowledge of al-Makkî and al-Madanî]). The chapter in question includes the analysis of what is said on the division of verses in terms of time and place of revelation. Abû l-Qâsim al-Hassan bin Muhammad al-Nisâbüri, divided them into twenty five types in his book *at-Tanbîh 'alâ Fadhli 'Ulum al-Qur'an* [The virtues of the knowledge of the Quran]. He mentions that this knowledge is among the most honorable sciences of the Holy Qur'an, and a condition for approaching the interpretation. He supported this opinion in al-Itqân dealing with them under separate chapters, which is something that is critiqued by some scholars. While some scholars abstained, a group described it as exaggeration, and according to others it opens the doors of doubts. One of the most important of these doubts is the discourse on the historicity of Qur'an. Much of what was mentioned in al-Makkî and al-Madanî genres helped many orientalist and modernists in their denial of its validity for every time and place. This study is a discussion of the most important opinions on this subject and offers a resolution and responses to the critiques. It also proposes a method to approach al-Makkî and al-Madanî verses and contribute to end any doubts.

**Keywords:** al-Makkī, al-Madanī, al-Itqān, Historicity, Universality, al-Süyütī.

### تمهيد:

فإن تراث الأمة حافل بالدراسات العلمية المعبرة عن حقيقة ما بلغته من رقي حضاري ومدني، سواء أكان علمياً أم أكاديمياً أم سياسياً أم اقتصادياً أم صناعياً أم في العلوم الاجتماعية والإنسانية، فضلاً عن الجوانب الدينية، وما انتاج الأمة العلمي واتساع مساحات مكتبتها ووزارة التأليف لدى باحثيها، وتنوع موضوعات مصنفاتها، إلا لسائها الناطق الصادق عن جوهرها ومضامينها وأهليتها للقيادة، فإذا خرس هذا اللسان فهو الانحطاط والتراجع والضعف، ولقد أنتج علوم الأمة عبر التاريخ لفيض من عدولها، ولا يزالون يحملونه للعالمين؛ ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، فعبروا بذلك عن جذور الأمة العميقة والعريقة، وقدموا للإنسانية ميراثاً زاخراً فيه تقويم لمسارها، وتطور لوسائلها، وتسدد لغاياتها، ومن أولئك العلماء جلال الدين السيوطي (911هـ) وهو الذي كان يلقب بابن الكتب، حتى لا نكاد نجد فناً من الفنون إلا وصنف فيه، ثم لا نجد مكتبة عامة وخاصة تخلو من شيء من مصنفاة، فتفسير الجلالين طبق الآفاق، ولاقى من القبول ما لم نجده لغيره من الكتب، ومن الكتب التي ذاع ذكرها واتسع انتشارها (الاتقان في علوم القرآن) ولعله ثالث أهم كتاب للسيوطي، ليكون في المرتبة الثانية تفسير الدر المنثور في التفسير بالماثور، وأما كتاب الاتقان فقد احتوى على مباحث عديدة ومهمة وقيمة جداً، لكنه لم يخل مما يثير التساؤلات وينتج المشكلات، بل وما كان نكأة للمستشرقين والحدائثيين انطلقوا منه للطعن في الدين والتشكيك في أصوله ومبادئه، بل والانكار لصلاحيته لكل زمان ومكان، وعمومه لجميع جنس الإنسان، لينتهوا بالقول والزعم بتاريخانيته، ومن تلك المباحث التي اشتمل عليها الاتقان (نوع المكّي والمدني)، والحقيقة التي

لابد من الاعتراف بما أنهم لم يتمحلوا حين جعلوا الكثير من نصوصه تكأة لهم للقول بأرائهم الفاسدة، فهي في الحقيقة مشكلة وفيها بذور لتلك الأفكار التي أضرت بالمنهج العلمي الإسلامي أكثر مما أفادت، وكان فيها العون لهم لإثارة مفاسدهم ومطاعنهم، ولعل علماء الأمة الكرام بثوا تلك النقول والآراء في كتبهم لأمانتهم العلمية في نقل كل ما انتهى إليهم من المعارف صالحها وطالحها، ومما لا يقولون به ولا يعتقدونه من تلك الآراء، وربما سكتوا عنها لظهور زيفها وقبحها، ومن ذلك مثلاً أن السيوطي نقل خلافاً في مسألة كيفية نزول القرآن الكريم على النبي بواسطة جبريل عليهما الصلاة والسلام، أبلغه ومعناه من عند الله تعالى، أم معناه فقط أو أن جبريل عليه السلام ألقى المعاني في قلب النبي، وهو عليه الصلاة والسلام صنع الألفاظ من نفسه<sup>(1)</sup>.

وتعقبه في ذلك عدد من العلماء، ومنهم الزرقاني في كلام طويل يحسن الرجوع إليه<sup>(2)</sup>. وكذلك فعل الدكتور فضل حسن عباس<sup>(3)</sup>. وهذا مثال لما يحتاج مراجعة ومعاودة وتأمل في كلام سلفنا رحمهم الله، مما جرَّ على الأمة ما لا تحمد عقباه، فهيج المستشرقين والحدائثيين فجاؤوا كلهم فاغراً فاه.

(1) السيوطي، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين (911هـ)، الاتقان في علوم القرآن، دار ابن حزم، 2015م، ص(22/1).

(2) الزرقاني، محمد عبد العظيم (1948م)، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، 1987م، ص(47/1).

(3) عباس، فضل حسن (2011م)، إتقان البرهان في علوم القرآن، دار الفرقان/ الأردن، 2001م، ص(153/1)،

وبحثي محاولة للوقوف على بعض النماذج مما نجده في تراثنا على اعتباره من الحقائق التي لا تختمل المناقشة والمراجعة، وهي ليست كذلك، ومنه مبحث المكي والمدني على اعتباره عمدة لا بد منها لتفسير القرآن الكريم، وهو ما يدرك من كلام السيوطي ومن سبقه، بالمقابل حين ننظر للفوائد المتوقعة منه وبحسب تعبيرهم هم بأنفسهم لا نجدهم يذكرون شيئاً ذا بال، وأن كل ما يذكرونه لا يخلو من مناقشة، فأما أهم فائدة فهي معرفة الناسخ والمنسوخ<sup>(4)</sup>، في حين أن النسخ -عند من يقول به- لا يكون في الأخبار، والسيوطي نفسه ينص على خلو القرآن المكي من الأحكام، وأنه اقتصر على القصص والغيبات والأخلاق، فقال: كل شيء نزل من القرآن فيه ذكر الأمم والقرون وإنما نزل بمكة وما كان من الفرائض والسنن وإنما نزل بالمدينة<sup>(5)</sup>. وهو بهذا يبطل الفائدة الوحيدة التي ذكرها لمعرفة المكي والمدني، فليس ثمة ما ينسخ في القرآن المكي، ومما يزيد التعجب أن السيوطي حين عدد الآيات المنسوخة في القرآن الكريم كانت جميعها مدنية إلا موضعاً واحداً من سورة المزمل المكية، ودون الجزم بالنسخ فيها أيضاً، معبراً عن ذلك بالتمريض<sup>(6)</sup>. فأين تلك الفائدة المزعومة للمعرفة بالمكي والمدني.

جاءت دراستي في تمهيد يكشف عن قيمة البحث وأهميته، ثم أعقبته بمبحثين؛ فأما الأول: فوقفات مع النصوص والآراء الإشكالية لدى السيوطي في إتقانه في نوع المكي والمدني، ثم مناقشتها وبيان وجه الخطأ فيها، وما يترتب عليها من نتائج سلبية، لا سيما فيما يتعلق بالقول بالتاريخانية. والمبحث الثاني: مناقشة لضوابط المكي والمدني أشار بحسب السيوطي، وبيان

(4) المرجع السابق، (125/1).

(5) المرجع السابق، (36/1).

(6) المرجع السابق، (419/1).



القول الذي يعتقدده الباحث في شأنها، بما يحفظ للمنهج القرآني فاعليته وإيجابيته، ويثبت عصمته من التاريخانية.

## المبحث الأول: وقفات مع بعض النصوص الإشكالية لدى السيوطي في إتقانه في نوع المكّي والمدني.

المكّي والمدني، هو النوع الأول الذي بدأ به السيوطي في إتقانه، حيث صدر الحديث بعبارة تأسيسية للباب، يبيّن المباحث التفصيلية التالية عليها، ينقلها عن أبي القاسم الحسن بن محمد النيسابوري (406هـ) في كتابه (التنبيه على فضل علوم القرآن) والتي ينص فيها على أن للقرآن القرآن الكريم خمسة وعشرين قسمًا باعتبار مكان النزول وزمانه، مقررًا ابتداءً أنّها من أشرف علوم القرآن الكريم، ليصل في الختام لنتيجة أنه لا يحل لمن لا يعرفها أن يتصدى للتفسير، قال: من أشرف علوم القرآن علم نزوله وجهاته وترتيب ما نزل بمكة والمدنية، وما نزل بمكة وحكمه مدني، وما نزل بالمدينة وحكمه مكّي، وما نزل بمكة في أهل المدينة، وما نزل بالمدينة في أهل مكة، وما يشبه نزول المكّي في المدني، وما يشبه نزول المدني في المكّي، وما نزل بالجحفة، وما نزل ببيت المقدس، وما نزل بالطائف، وما نزل بالحديبية، وما نزل ليلاً، وما نزل نهاراً، وما نزل مشيعاً وما نزل مفرداً، والآيات المدنيات في السور المكّية، والآيات المكّيات في السور المدنية، وما حمل من مكة إلى المدينة، وما حمل من المدينة إلى مكة، وما حمل من المدينة إلى أرض الحبشة، وما نزل مجملاً وما نزل مفسراً، وما اختلفوا فيه فقال

بعضهم: مدني. وبعضهم: مكّي. فهذه خمسة وعشرون وجهًا من لم يعرفها ويميز بينها لم يحلّ له أن يتكلم في كتاب الله تعالى<sup>(7)</sup>.

هذا النقل هو حجر الزاوية لموضوع المكّي والمدني لدى السيوطي، وقد سبقه في نقله الزركشي في البرهان<sup>(8)</sup>، لكنه أخره وقدم عليه نصاً مهماً جداً سنشير إليه لاحقاً يجب فيه على سؤال مهم حول استمداد مبحث المكّي والمدني، ورحم الله العلامة فضل حسن عباس معلقاً على قول النيسابوري الآنف: وهذا القول لا يخلو من مبالغة وغلو<sup>(9)</sup>. دون أن يبين وجه الغلو والمبالغة، ولعلي لا أذهب بعيداً إن قلت: إن فيها ما يتجاوز الغلو والمبالغة، بل وما يعود بالضرر على الثقافة الإسلامية؛ فبعض آراء السيوطي في الاتقان، أو ما نقله دون اعتراض عليه واكتفى بالسكوت عنه توصف بأنها أقوال إشكالية في مبادئها، ثم في عوائدها.

ولقد ترددت في الكتابة في الموضوع حتى وجدت قولاً مهماً للشيخ محمد زاهد الكوثري يوافق ما كنت أحس به منذ أمد بعيد، فاطمأن قلبي لاحتمال صحة مذهبي حول بعض آراء السيوطي في الاتقان، لا سيما وأن الكوثري درّس الاتقان مراراً وصرّح بأنها كانت من الثغرات التي أغرت المستشرقين بتوجيه المطاعن للقرآن الكريم وللتراث الإسلامي عموماً، قال الغماري: وقد أخبرني صديقنا ومجيزنا العلامة المرحوم محمد زاهد الكوثري: أنه كان يدّرس علوم القرآن لطلبة التفسير بجامعة استانبول بالأستانة وكان يعنى بالاطلاع على ما كتبه المستشرقون ليرد عليه

(7) الاتقان للسيوطي، (34/1).

(8) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (794هـ)، البرهان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، 1957 م، ص(1/192).

(9) إتقان البرهان في علوم القرآن، فضل عباس (380/1).

وينبه إليه الطلبة، فكان يجد كثيراً من مطاعنهم يستندون فيه إلى تلك الآراء الشاذة والروايات الساقطة في كتاب الاتقان، وكان هذا من أسباب حملته الشديدة على مؤلفه، حتى كان هو والعلامة المرحوم الشيخ محمد سعيد العربي لا يعترفان له إلا بإتقان علم العربية، دون سائر العلوم التي كتب فيها مؤلفات قيمة، يعتبرانها ملخصة من كتب غيره<sup>(10)</sup>.

ولم أجد من عرض للكثير مما في الاتقان بالدراسة والنقد، فحتى الغماري في رسالته في التعقيب على الإتقان اكتفى بالإشارة لرواية واحدة مما ذكره السيوطي في نوع المكي المدني متعقباً لها سنداً ومتناً<sup>(11)</sup>، وعليه فالغماري اشتغل بالفروع لا بالأصول، وإنني في مناقشاتي مع السيوطي سأشتغل بأصول الباب وأساسه، قلت: نعم هو من الموضوعات التي أطبق عليها الكاتبون في علوم القرآن الكريم، لكننا لم نجد نصاً واحداً من النبي صلى الله عليه وسلم يشير فيه لقسم القرآن المكي، أو لقسمه المدني، أو للفروقات بينهما، وسمات كل قسم منهما، أو الحديث عن أهميتها في التأسيس لعلوم التفسير، فضلاً عن أن تكون من أشرف علوم القرآن التي لا يحل لمن لا يعرفها أن يتصدى لتفسير كتاب الله تعالى<sup>(12)</sup>.

(10) الغماري، عبد الله بن الصديق (1960م)، الإحسان في تعقيب الاتقان للسيوطي، دار الأنصار، ص (2).  
(11) المصدر السابق، ص (9). ولعل الغماري بهذا يشير للإصلاح الضروري الذي يحتاجه الاتقان، مكتفياً بالتأمذجة ليسير عليها الباحثون من بعده.

(12) القرآن الكريم أشرف وأقدس وأصدق كتاب لدى المسلمين، وإنما يتوجه حديثي لمبحث المكي والمدني لا من جهة اتصاله بالقرآن، فكل ما يتصل بالقرآن شريف عظيم كريم، ويستمد من كرامة وعظمة ذات كلام الله تعالى، لكنني أقصد من جهة قيمته بين أدوات التفسير والتفسير وفهم كلام الله تعالى، ومراد النيسابوري ومعه السيوطي هو الشرف النابع من قيمته في علوم التفسير ودرجة احتياج المفسر له.

وفي هذا السياق يجيب الزركشي (794هـ) على سؤال مهم (في معرفة المكّي والمدني): وهو: هل نص النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على بيان ذلك؟ وينقل عن القاضي أبي بكر في الانتصار: إنما هذا يرجع لحفظ الصحابة وتابعيهم، كما أنه لا بد في العادة من معرفة مُعْظَمِي العالم والخطيب، وأهل الحرص على حفظ كلامه، ومعرفة كتبه ومصنفاته، من أن يعرفوا ما صنّفه أولاً وآخرًا، وحال القرآن في ذلك أمثل، والحرص عليه أشد، غير أنه لم يكن من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في ذلك قول، ولا ورد عنه أنه قال: اعلّموا أن قدر ما نزل بمكة كذا، وبالمدينة كذا، وفَصَّلَهُ لهم، ولو كان ذلك منه لظهر وانتشر، وإنما لم يفعله لأنه لم يؤمر به، ولم يجعل الله علم ذلك من فرائض الأمة، وكذلك الصحابة، والتابعون من بعدهم لما لم يعتبروا أن من فرائض الدين تفصيل جميع المكّي والمدني، مما لا يسوغ الجهل به، لم تتوفر الدواعي على إخبارهم به، ومواصلة ذكره على أسماعهم، وأخذهم بمعرفته، وإذا كان كذلك ساغ أن يختلف في بعض القرآن هل هو مكّي أو مدني، وأن يُعملوا في القول بذلك ضرباً من الرأي والاجتهاد، وحينئذٍ فلم يلزم النقل عنهم ذكر المكّي والمدني، ولم يجب على من دخل في الإسلام بعد الهجرة أن يعرف كل آية أنزلت قبل إسلامه، مكية أو مدنية؟ فيجوز أن يقف في ذلك أو يغلب على ظنه أحد الأمرين، وإذا كان كذلك بطل ما توهموه من وجوب نقل هذا أو شهرته في الناس، ولزوم العلم به لهم، ووجوب ارتفاع الخلاف فيه<sup>(13)</sup>.

فإذا كان حال النبي صلى الله عليه وسلم، وصحابته رضي الله عنهم مع قضية الربط بين النجم القرآني النازل وجغرافية نزوله وزمنه على هذا النحو؛ فينبغي أن نعلم أن ذلك الترك لم يكن عن إهمال وسوء تقدير، وإنما لإدراكهم الكامل بأنه لا كبير قيمة لذلك العلم في التفسير، ولعل

(13) البرهان في علوم القرآن للزركشي، (191/1).

موقفهم هذا من هذه القضية كان لاستشرفهم لنتائج هذا الأمر وتداعياته، كأن يستقر في النفوس أن القرآن الكريم تاريخي، وهو ما وقع حقاً بسبب اللوثات الفكرية التي ساقها المستشرقون للثقافة الإسلامية واحتملوها إليها، عبر بوابة المرويات العجيبة والآراء الشاذة في الاتقان وغيره.

ثم اختزل ابنُ العربي المالكي (543هـ) في كتابه النالسخ والمنسوخ هذه الأنواع إلى عشرة، فقال: الذي علمناه على الجملة من القرآن أن منه مكياً ومدنياً وسفرياً وحضرياً وليلياً ونهارياً وسمائياً وأرضياً وما نزل بين السماء والأرض وما نزل تحت الأرض في الغار<sup>(14)</sup>. ويؤكد أن عرفانه بهذه الأقسام ليس تفصيلاً، ولا بالخبر الثابت المفضي لليقين. ليأتي من بعده ابن النقيب (698هـ) ليكون أكثر اختزالاً وتضييقاً للأقسام فيجعلها أربعة: المنزل من القرآن على أربعة أقسام: مكى، ومدني، وما بعضه مكى وبعضه مدني، وما ليس بمكي ولا مدني<sup>(15)</sup>. ثم اختزلت القسمة في مصاحف المسلمين لقسمين فقط وهما المكى والمدني، بترجيح أن هذين الاصطلاحين بلحاظ الهجرة<sup>(16)</sup>، وبهذا يتبين لنا عدم الاتفاق على القسمة، مما يؤكد عدم السند إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو لصحابته الكرام رضي الله عنهم، مما يجعلها محل نظر وتأمل من حيث الأصل والأساس.

(14) الإِتقان للسيوطي، ص(22).

(15) الإِتقان للسيوطي، ص(22).

(16) وهو ما رجحه السيوطي في الإِتقان، ص(27). مع العلم أن التعريف لدى السيوطي غير مستقر وغير واضح، وهو يأخذ بالتعريفات الثلاثة عملياً.

لا شك فإن معرفة موضع نزول القرآن الكريم، والذي اصطُح عليه لاحقاً بالمكي والمدني قضية حسنة، ما بقيت في دائرة التحسينيات، فهي تشير لارتباط الأمة بكتابتها وتعظيمها لأدق تفاصيله، فضلاً عما قد تثيري به التفكير التفسيري، كأن تُعين في تعيين بعض الاحتمالات، وترجيح إحدى المعاني الممكنات، لكنها لن تكون تأسيسية في بناء منظومة المعاني القرآنية، وتحديد المقاصد وبيئاتها، ولا يمكن الاعتماد عليها ركناً مستقلاً في ترسيم الأطر المفاهيمية للقرآن الكريم، ذلك أن القرآن الكريم لا ينطلق في منظومته القيمية والتربوية على أساس الجغرافيا والتاريخ، ولن نجد نصاً واحداً فيه يرتحن فهمه لمعرفة الزمان والمكان، ولو كان ذلك كذلك لما سكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة من بعده، لما فيه من التعطيل لوظيفة البيان التي أمر الله تعالى بها نبيه الكريم صلى الله عليه وسلم، حينها سنفهم وجه الغلو والمبالغة بل ومجانبة الصواب في قول النيسابوري عن المبحث: (هو من أشرف العلوم).

وبالعودة للأقسام التي أشار إليها النيسابوري، وأقره عليها السيوطي<sup>(17)</sup>، فإننا سنجد في قسمته جملة من الإشكالات، ومن أهمها أننا لا نجد مفهوماً واضحاً للكثير منها، كما في القسم الذي قال عنه: (وما نزل ليلاً وما نزل نهاراً وما نزل مشيعاً وما نزل مفرداً). أو (وما حمل من مكة إلى المدينة وما حمل من المدينة إلى مكة وما حمل من المدينة إلى أرض الحبشة) فما مفهوم هذه الأقسام، وما الفوائد في معرفتها، وما قيمتها في توضيح المعاني وتبيينها، وما الشيء الذي يتوقف فهمه على هذه المعارف، لا سيما حين نجد سهام الطعن تصوب إلى القرآن الكريم من جهتها، كالزعم بالتاريخانية، سواء تنبه المستشرقون لها أم غفلوا عنها، فالقرآن النازل ليلاً هو نازل في النهار أيضاً، فحين كانت بعض جهات الأرض ظلاماً كانت الجهات المقابلة لها نهاراً،

(17) الإِتقان للسيوطي، ص(21).

والقرآن لكل الأرض ولكل سكانها، لأنه كلام الله تعالى، وهو صورة صلته بكل خلقه من جهته هو، وهو خطابه العام المطلق الكلي، ولا تتقيد أفعال الله تعالى بزمن الليل أو النهار، إلا لبيان ما يتعلق بأحوال الأفراد، ومن جهتهم، كما كلم موسى عليه السلام ليلاً، وأسرى بنيه صلى الله عليه وسلم ليلاً، فهما بشر يتخالف لديها مفهوم الليل عن مفهوم النهار، وآثار الأفعال حين تكون في الليل أو في النهار، وحين تحدث القرآن عن وظيفة الليل والنهار والوظائف الطبيعية للمخلوقات فيهما فإنه حينها يتحدث عن مخلوقات، وأفعالهم، وهو شيء مغاير تماماً لحديث القرآن عن أفعال الله تعالى، ولو قبلنا قسمة السيوطي فإنه لن نعجب لو قال قائل: كل القرآن نزل ليلاً، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾ (الدخان: 3)، ومثلها سورة القدر، لكن ليس ثمة من قال به، وهذه القسمة من أكثر الأشياء التي تسعف القول بالتاريخانية، ففي جعلهم معرفة الليالي والنهاري شرط للتفسير تصريح بأنه عرفان مؤثر في دلالة الكلام، ويغير محامل القول والتراكيب، وكأن المفسر حين يعلم أنه قرآن نهارى سيحمله على وجوه مغايرة للتي ستكون عليه لو كان ليلاً، وهو قول لا يقول به أحد من أهل العلم.

وقول النيسابوري: (وما نزل مشيعاً وما نزل مفرداً)، أشد غرابة، وكأنه يشير لفضل بعض القرآن على بعض، والقرآن لدى جمهور أهل السنة لا يتفاضل، وهو في رتبة واحدة من الاعجاز، والتحدي، والنسبة لله تعالى، وحامليته لأدلة صدق النبي صلى الله عليه وسلم، وقدرته على اصلاح الدنيا والآخرة في كل زمان ومكان، وليس ثمة صلة بين المعاني القرآنية بما فيها من الأحكام الشرعية العملية التطبيقية وبين هذه القسمة أو هذا الاعتبار، ولو سلمنا بتفاضل بعضه على بعض فما صلة هذا بتفسير القرآن الكريم، ليكون شرطاً للمفسر.

وبذات الغرابة بل وأشد قوله: (ما حمل من مكة إلى المدينة، وما حمل من المدينة إلى مكة، وما حمل من المدينة إلى أرض الحبشة) فهل يوجد قرآن نزل في مكة ولم يحمله الصحابة معهم إلى المدينة، لنفرد هذا النوع بالتصنيف، وهل ترك الصحابة المهاجرون للحبشة شيئاً من القرآن لم يكرروه ولم يتلوه في صلواتهم وهم في الحبشة، لنخصص بعض المكّي أو المدني بأنه مما حمل للحبشة، وأي شيء يسعف أهل التاريخانية أكثر من هذه القسمة. والتي يلزم عليها أن الصحابة الذين حملوا بعض القرآن للحبشة إنما فعلوا ذلك لأن القرآن جغرافي تاريخي قومي، فنقلوا ما يظنونه مناسباً لمخاطبة أهل الحبشة، وتركوا ما لا يصلح لحالتهم، ولئن كان القصد بأن المراد بالحمل هو ما نقله الصحابة في تنقلهم خلال البلاد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم دون أن يكون النبي هو الناقل والحامل فهو غريب جداً، وعليه فكل القرآن محمول ومنقول، بدليل قول النبي صلى الله عليه وسلم: (بلغوا عني ولو آية)<sup>(18)</sup>. فالنبي صلى الله عليه وسلم هو الذي أمر بالحمل والتبليغ، ولكل أحدٍ، ولكل مكان، ثم لم نجد من اشتغل ببيان ما حمل وما نَقَلَ وما بَلَّغ، أو تخصيصه بشيء دون غيره من القرآن الكريم مما لم يحمل أو ينقل أو يبلغ.

ومن العجائب قوله: (وما نزل بمكة في أهل المدينة وما نزل بالمدينة في أهل مكة)، وهي قسمة تعارض قاعدة تفسيرية لدى عموم علماء السلف والخلف، ونصها: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والتي ما قال بها العلماء إلا للتخلص من القول بالتاريخانية، وأي شيء يمكن أن يسعف المستشرقين ليقولوا بالتاريخانية والإقليمية القرآنية أكثر من هذا القسمة الغريبة، التي جعلت بعض القرآن خاصاً بسكان مكان خاص، وإن نزل في مكان غير مكانهم، مع العلم

(18) صحيح البخاري، باب ما ذكر عن نبي إسرائيل، (3/1275).



أن السيوطي يقول بقاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب<sup>(19)</sup>. وهو بهذه القسمة أشبه بأن يخالف نفسه.

ومن ذلك أيضاً القسم الذي قال فيه: (والآيات المكيات في السور المدنية) وليس شيء يثبت في ذلك، ويعجبني تعليق ابن حجر في هذا النوع، حيث قال في شرح البخاري: قد اعتنى بعض الأئمة ببيان ما نزل من الآيات بالمدينة في السور المكية، وأما عكس ذلك وهو نزول شيء من سورة بمكة تأخر نزول تلك السورة إلى المدينة فلم أراه إلا نادراً فقد اتفقوا على أن الأنفال مدنية، لكن قيل: إن قوله تعالى ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ الآية، نزلت بمكة ثم نزلت سورة الأنفال بالمدينة، وهذا غريب جداً، نعم نزل من السور المدنية التي تقدم ذكرها بمكة ثم نزلت سورة الأنفال بعد الهجرة في العمرة والفتح والحج ومواقع متعددة في الغزوات كتبوك وغيرها أشياء كثيرة كلها تسمى المدني اصطلاحاً والله أعلم<sup>(20)</sup>. وعند النظر في ما ذكره السيوطي تحت باب: (فصل: في ذكر ما استثنى من المكى والمدني) لن نجد ما يمكن القطع به أو التسليم له، وهو ينص في أكثرها على ذلك.

ومن العجائب قول النيسابوري: (وما يشبه نزول المكى في المدني وما يشبه نزول المدني في المكى)<sup>(21)</sup> وعليه ملحظان أساسيان: الأول: يدرك من عموم كلام النيسابوري، أن الأصل هو عدم التفريق بين المكى والمدني، وقوله: (وما يشبه نزول المكى في المدني وما يشبه نزول

(19) الإتيان للسيوطي، ص(89).

(20) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (852هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، 1379م، ص(41/9).

(21) الإتيان للسيوطي، (47/1).

المدني في المكي) أخص وأعرق في الدلالة على تلك الفوارق، ثم خالفت بعض المواضع هذه الضوابط الأغلبية، فوجدنا أن في المدني ما خالفها وقفز على تلك الفوارق؛ فشابه المكي، وكذلك الحال في المكي حين شابه المدني، فهل الأمر كذلك، أم الأصل التشابه، والتخالف هو الاستثناء، هذا إن قبلنا بوجود تخالف، وقبل ذلك لا بد من تحرير قضية التشابه والتخالف؛ فما المقصود بالتشابه، أي الموضوعات، أم في النظم، أم في أدوات الخطاب، أم في شخوص المخاطبين وأنواعهم؟

فأما من حيث الموضوعات فمن المنطقي عدم التشابه، لأن القرآن في كل مرحلة يعالج قضايا مختلفة، والقرآن لا يلجأ للتكرار؛ فالمرة الواحدة كافية للتبليغ والإعداد، وسنجد دوماً في كل موضع -ظاهرة التكرار- جديداً مناسباً للسياق الذي يرد فيه، كما أن الحالات التي اقتضت نزول القرآن المكي متكررة في كل عصر ومصر، وليست مقصورة على أهل مكة، وفي كل عصر ومصر سيكون من طوائف البشر ما يناسبهم الخطاب القرآني الذي يطلق عليه المكي، كما سيكون كذلك فئات أخرى يناسبها الخطاب القرآني الذي يطلق عليه المدني، لأن القرآن الكريم يعالج مشكلات بشرية لا تتخالف مع تغير الزمان والمكان، أو اختلاف الأعراق والأجناس والألوان، أو تعدد الثقافات والعادات، وفي هذا المعنى يقول سيد قطب حول مشاهد يوم القيامة في القرآن: من والعجيب حقاً أن تعدد هذه المشاهد - وأساسها واحد - لم ينشأ نوعاً من التكرار؛ فكل مشهد يختلف عن سابقه في كلياته أو جزئياته، وذلك لون من الإعجاز شبيه بالإعجاز في خلق الملايين من الناس، كلهم ناس، ولكن لكل سحنة وسمّة، في هذا المتحف الإلهي العجيب<sup>(22)</sup>.

(22) قطب، سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي (1966م)، مشاهد القيامة في القرآن، دار الشروق، ط14، ص (11).

أما من حيث قصر الآيات وطولها فذلك تبع لطبيعة الموضوع المتناول، وموضوعات القرآن المكي اقتضت في غالبها ذلك الأسلوب الخاطف السريع، كما أن طبيعة المخاطبين وقرب عهدهم بالقرآن اقتضى ذلك أيضاً، ليكون أسهل منالاً وأقرب للفهم، وهي قضية لا تختص بأهل زمان معين، ففكي كل عصر سيلجأ الدعاة لمخاطبة العوام والبسطاء وحديثي العهد بالإسلام بالسور القصار ذات الآيات القصار، ومع ذلك فقد وجدنا بعض القرآن المدني آياته قصيرة كما في سورة المطففين، والتي وقع فيها خلاف كبير، لكن قسماً عريضاً من العلماء يعدها في المدني، وسورة الأنعام مكية وآياتها طوال، أما جهة النظم والبلاغة، فلا أظن الأمر محتاج للبيان.

والثاني: أنه قول ينبغي لمن يسلم له أن يبطل كل ما قيل عنه (ضوابط المكي والمدني)، أو في أقل تقدير أن يكون منها على وجل يحول بينه وبين الاطمئنان لأي قول في تحديدها، فالمكي والمدني متشابهان في بعض الأحيان، دون تحديد تلك الأحيان، ودون وجود ما يقطع بموضعها وعددها، ولن نجد حداً فاصلاً بينهما، إلا ما كان من ثمرة للاجتهاد ومحاولات التفريق من بعض العلماء الذين اختلفوا فيما بينهم في الكثير من المواضع، ولا أدل على ذلك من خلافهم العريض في سورة الفاتحة وهي أم القرآن، فمن قائل هي مكية وهم الأكثرون، ومنهم من قال بمدنيته، ومنهم من قسمها لقسمين؛ فشطرها الأول مكي والثاني مدني، كما حكاه أبو الليث السمرقندي، ومنهم من قال بتعدد النزول مبالغة في تشریفها<sup>(23)</sup>. ومثلها سورة المطففين والحديد وغيرها كثير، وعند التأمل فيما وقع فيه خلاف سنجد عجباً يفضي لما قلته آنفاً، وهو فقد الثقة بكل الضوابط، أو الوجمل منها بصورة كبيرة، فمثلاً سنجد أن السيوطي ينقل عن الجعبري أنه

(<sup>23</sup>) الإتيان للسيوطي، ص(26).

قال بمدنية سورة ص، خلاف حكاية الجمهور، وبالمقابل نقل قولاً عن أبي حفص النسفي وصفه بالغريب زعم فيه أن سورة محمد مكية<sup>(24)</sup>. وكذلك نقل خلافاً في سورتي الملك والإنسان وأن هناك من يقول بمدنيتيهما<sup>(25)</sup>، وأمثال ذلك كثيرة جداً، فضلاً عما وقع من خلاف عريض في نجوم السورة الواحدة وأبعاضها، متى نزلت وكيفية ترتيبها، ولا شك فهو الأصب والأبعد منالاً، قال ابن الحصّار: وكل نوع من المكّي والمدني منه آيات مستثناة، إلا أن من النَّاس من اعتمد في الاستثناء على الاجتهاد دون النقل<sup>(26)</sup>.

وأبي عقل يقبل أن يُمنع من التفسير من لا يعرف الصيفي والشتائي والحضري والسفري، والفراشي والنومي، والأرضي والسماوي، وأين الأمثلة القرآنية التي يتوقف فهمها على عرفان هذه القضايا، لنجعلها من المعينات على الفهم فضلاً عن أن تكون من علوم القرآن، بله أن تكون من أشرف علومه.

ولعل من الأمثلة في ذلك سورة العاديات حيث ورد خلاف في تصنيفها، أخرج الطبري في تفسيره عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس حدثه قال: بينما أنا في الحجر جالس، أتاني رجل يسأل عن: ﴿الْعَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾ فقلت له: الخيل حين تغير في سبيل الله، ثم تأوي إلى الليل، فيصنعون طعامهم، ويورون نارهم. فانفتل عني، فذهب إلى علي بن أبي طالب رضى الله عنه وهو تحت سقاية زمزم، فسأله عن ﴿الْعَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾ فقال: سألت عنها أحداً قبلي؟ قال:

(24) النسفي، أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد (1142هـ)، التيسير في التفسير، دار اللباب/ إسطنبول، ت: ماهر أديب

حبوش وفادي المغربي، ط1، 2019م، ص(407/13).

(25) الإتيقان للسيوطي، ص(26).

(26) المرجع السابق، ص(31).

نعم، سألت عنها ابن عباس، فقال: الخيل حين تغير في سبيل الله. قال: اذهب فادعه لي. فلما وقفت على رأسه قال: نفتي الناس بما لا علم لك به، والله لكأنت أول غزوة في الإسلام لبدر، وما كان معنا إلا فرسان: فرس للزبير، وفرس للمقداد، فكيف تكون العاديات ضبحاً! إنما العاديات ضبحاً من عرفة إلى مزدلفة إلى منى. قال ابن عباس: فنزعت عن قولي، ورجعت إلى الذي قال علي رضي الله عنه<sup>(27)</sup>. وموضع الشاهد في القصة هو استناد علي رضي الله عنه في تفسير الآيات على التاريخ والأحداث، وأنه لم يكن في مكة قتال ولا خيل تعدو في ميدانه، وأرجع المعنى لما يمكن في مكة وهو مناسك الحج، لكننا سنجد ذات الطبري لا يقبل التفسير التاريخي، أو ربط القضية بأحداث مخصوصة، لذا فقد رجح قول ابن عباس، فقال: وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب: قول من قال: عني بالعاديات: الخيل، وذلك أن الإبل لا تضح، وإنما تضح الخيل، وقد أخبر الله تعالى أنها تعدو ضبحاً، والضح: هو ما قد ذكرنا قبل. وبما قلنا في ذلك قال أهل التأويل<sup>(28)</sup>.

إن الإنسان بنفسيته، وقالبه، وطبيعته، وظروفه، وغيرها من العوامل التي تؤثر في تشكيل عقله، وتوجيه قلبه، هي القضايا التي يعتبرها القرآن الكريم في مخاطباته، وإرسال رسائله، وتدرجه في التربية والبناء وصناعة الإنسانية، وما تقسيم القرآن الكريم إلى مكّي ومدني وما نزل في بيت المقدس، والطائف، وتبوك، وغيرها مما أشرنا إليه إلا مبالغة من الأمة في تعظيمها لكتاب ربها تعالى، وليبان شدة حرصها عليه، وعنايتها بأدق تفاصيله، ولا ينبغي أن يزعم زاعم بأنها مسائل

(<sup>27</sup>) الطبري، محمد بن جرير (311هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مكتب التحقيق بدار هجر، ط 1، 1984م، ص (345/15).

(<sup>28</sup>) المصدر السابق (345/15).

أساسية لا يقوم التفسير إلا على كتفيها، أو أنه لا يمكن أن يفهم القرآن الكريم إلا في ضوءها، فهل من مدع أن القرآن الكريم الليلي حفته مقتضيات ألزمته أن ينزل في الليل لا في النهار، أو أن الشتائي أحيط بظروف خاصة جعلته محكوماً بالنزول في الشتاء دون الصيف، أم هل القرآن المقدسي متعلق ببيت المقدس دون غيره من الجغرافيا، أو أن التبوكي كذلك، أو الطائفي والحديبي وغيره، ليقول قائل من بعد إن المكي والمدني متعلق بالزمان والمكان، وأن هناك ظروفاً ديموغرافية أو جغرافية أو تاريخية حملت المكي كي ينزل في مكة، أو ألزمت المدني كي يكون مدنياً، ومن خلال هذا ندرك الخطأ الجسيم الذي وقع به السيوطي في نقله لهذه القسمة وقبوله لها، ليفتح على الأمة بعد ذلك ناراً من المستشرقين مثل جولد تسيهر وجاك بيرك ومكسيم رودنسون والحداثيين كنصر حامد أبو زيد ومحمود محمد طه والطيب تيزيني وغيرهم، وسنحتاج زمناً طويلاً لإطفائها، فهذا نصر حامد أبو زيد مثلاً يقول: سبقت لنا الإشارة في التمهيد إلى أن التفرقة بين المكي والمدني في النص تفرقة بين مرحلتين هامتين ساهمتا في تشكيل النص، سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء، وليس لذلك من دلالة سوى أن النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحي التاريخي، وإذا كان علم (المكي والمدني) يكشف عن الملامح العامة لهذا التفاعل فإن علم أسباب النزول سيكشف عن تفاصيل هذا التفاعل ويكاد يزودنا بالمراحل الدقيقة لتشكل النص في الواقع والثقافة<sup>(29)</sup>.

### المبحث الثالث: ضوابط المكي والمدني لدى السيوطي في الميزان

ذكر السيوطي أن القوم اختلفوا في تعريف المكي والمدني على ثلاثة أقوال:

(<sup>29</sup>) أبو زيد، نصر حامد (2010م)، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مكتبة الفكر الجديد، المركز الثقافي العربي، ط1، 2014م، ص(75).

فأما الأول: المعيار الزمني المتعلق بالهجرة، وهو ما رجحه صاحب الإتيقان<sup>(30)</sup>.

والثاني: اعتمد معيار المكان؛ فمن القرآن ما هو مكّي، ومنه مدني، ومقدسي إلى غير ذلك من الأماكن.

وأما التعريف الثالث: فاعتمد المعيار القومي أو القبلي، ويمكن أن نسميه معيار المخاطبين، فما كان خطاباً لأهل مكة فهو مكّي، والمدني ما كان خطاباً لأهل المدينة<sup>(31)</sup>.

وبالرغم من ترجيح السيوطي للقول الأول غير أنه في حقيقة الأمر كان مضطرباً في ذلك؛ حيث اعتمد التعاريف الثلاثة وجمع بينها، وهذا ما طبّقه حقيقة في كتابه، ويظهر ذلك جلياً بنقله لقول النيسابوري على جهة القبول، وهو الذي جعل القسمة زمانية مرة، وبعضها بحسب المكان، وبعضها بالنسبة للمخاطبين، صحيح أنه اعتمد الضابط الزمني كأصل عام، كما في بيانه للسور المكّية والمدنية ونقله لقصيدة ابن الحصّار في ذلك، لكنه لم يترك ما يتعلق بالتعريف الثاني وهو المكان، فجعل عناوين خاصة للسفري والحضري والأرضي والسماوي، ليدل على قبوله للتعريف المكاني<sup>(32)</sup>، وكذلك اعتمد التعريف الثالث، المرتكز على المعيار الشخصي وبحسب المخاطبين، وهذا يظهر بجلاء في عنوان (ضوابط المكّي والمدني)، وهو ما سنتوسع في نقاشه في هذا الفصل بإذن الله تعالى.

<sup>(30)</sup> الإتيقان للسيوطي، ص (27).

<sup>(31)</sup> المرجع السابق، ص (22).

<sup>(32)</sup> المرجع السابق، ص (48).

والنتيجة المهمة مما مضى أن السيوطي جمع بين التعاريف الثلاثة عملياً، وإن لم يفعل ذلك نظرياً، وهو ما يدل على التباس في القضية بصورة من الصور، فإذا كان السيوطي يعتبر المعيار الزماني فلأبي سبب اشتغل في صفحات طويلة في كتابه ببيان الأقسام التي تخالف القول الراجح لديه وتثبت أقساماً من غير المكّي والمدني! والظن عندي أن الآفة في ذلك تعود للنقل دون تمحيص كما أشار لذلك الشيخ الكوثري والشيخ محمد سعيد العريفي، وقد أشرنا فيما مضى لقولهما، وقد وافقهما في ذلك خلق كثير، فوصفوا السيوطي بأنه حاطب ليل وجارف سيل رحمه الله تعالى وتقبله في الصالحين<sup>(33)</sup>.

لقد عنون السيوطي عنواناً فرعياً في نوع المكّي والمدني سماه (ضوابط المكّي والمدني)، وعند التدقيق فيه لن نجد شيئاً منها منضبطاً ولا مطرداً، وأول ضابط أشار إليه:

● ما يتعلق بالنداء، فما كان ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ أنزل بالمدينة، وما كان ﴿يا أيها الناس﴾ فبمكة<sup>(34)</sup>. قلت: النداء بـ ﴿يا أيها الناس﴾ ورد في موضعين في سورة البقرة وهي مدنية، وذلك في الآيتين: (21 و 168)، وفي النساء في أربعة مواضع، (1، 133 و 170 و 174)، وآخر مرة في سورة (الحجرات: 13)، فإذا علمنا أن عدد مرات ورود النداء بـ ﴿يا أيها الناس﴾ في القرآن الكريم هو ثماني عشرة مرة، ستة منها في القرآن المدني، أي الثلث تماماً، فإننا حينها لا ينبغي أن نجعل هذه سمة للقرآن المكّي، بل ينبغي القول: إن القرآن

---

<sup>(33)</sup> منهم شهاب الدين الألوسي (127هـ) في كتابه (غرائب الاغتراب ونزهة الألباب في الذهاب والإقامة والإياب)، وأبو المعالي الألوسي (1342هـ) في موضعين من كتابه (غاية الأمان في الرد على النهاني) والشيخ محمد رشيد رضا (المتوفى: 1354هـ) في تفسير المنار وغيرهم.

<sup>(34)</sup> الإتيقان للسيوطي، ص (36).



الكريم عبر بما حيث استدعى المقام ذلك، وبما يناسب فكرته ومشروعه الإصلاحية، ناظراً للجنس الإنساني عموماً في كل زمان ومكان. وعليه فهو ضابط غير منضبط ولا يمكن التعويل عليه، وقد انتقده أبو بكر الباقلاني فقال: هذا الذي ذكره إن كان الرجوع فيه إلى النقل فمُسلّم، وإن كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة فهذا ضعيف، لأنه يجوز أن يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم، ومرة باسم جنسهم، وقد يؤمر من ليس بمؤمن بالعبادة، كما يؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها، فالخطاب في الجميع ممكن<sup>(35)</sup>. ولا شك فلا يوجد نقل صحيح صريح في هذا الأمر يبين بشكل واضح تفصيل القرآن الكريم إلى مكى ومدني. وقال ابن الحصار معقّباً على الحديث العمدة في الباب: قد اعتنى المتشغلون بالنسخ بهذا الحديث واعتمدوه على ضعفه، وقد اتفق الناس على أن النساء مدنية وأولها ﴿يا أيها الناس﴾ وعلى أن الحج مكية وفيها ﴿يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا﴾<sup>(36)</sup>. ومما مضى يتبين أنه ضابط غير منضبط، وليس من الصواب التعويل عليه، لا سيما وأن الكثير من السور التي فيها النداء بالصيغتين من المختلف في مكيتها ومدنيتها، وحتى السور التي غلب على الظن أنها مكية فلا ندري كم نزل منها في المدينة بعد الهجرة، وهل ورد فيه النداء بالإيمان أم لا؟ ومن ذلك ما ورد في سورة الجاثية وهي مكية، قال تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (14)﴾، فهو نداء بالإيمان في السورة المكية، وكذلك قوله تعالى في الزمر المكية: ﴿قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي

(35) فخر الدين الرازي، محمد بن عمر (606هـ)، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي/ بيروت، ط2، 1992م، ص (320/2)، السيوطي، الاتقان، ص (37).

(36) الإِتقان للسيوطي، ص (37).

هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ... ﴿الزمر:12﴾، وهذا نداء بالإيمان أيضاً في سورة مكية، وغيرها من الأمثلة الكثيرة، التي من أشهرها ما ورد في سورة الحج: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَعَابُدُوا رَبَّكُمْ وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (77)﴾، فكيف نعول على هذا الضابط، إلا على وجه من الظن لا يمكن أن يعول عليه.

وهذا من جهة الروايات، أما جهة الرأي والعقل فهو قول يفضي للتاريخانية ولو بطريق غير مباشر، لا سيما من ظاهر العبارة المستخدمة لدى السيوطي: والصواب أن يقال: المكّي خطاب لمن حالهم كحال أهل مكة، كما أن القرآن المدني خطاب لمن حالهم كحال أهل المدينة، وهما الحالتان اللتان لا ينفك عنهما مجتمع من المجتمعات، أقصد فيما يتعلق بالعقائد والإيمان، فكل الناس عبر التاريخ بين كافر وشرك أو مؤمن وتقي أو ما بينهما، أما تعبير السيوطي فيدل على الارتباط بين النازل والقوم النازل فيهم وجغرافيتهم وظروفهم، قال السيوطي ناقلاً عن من لم يسم: الأقرب حمله على أنه خطاب المقصود به أو جل المقصود به أهل مكة أو المدينة<sup>(37)</sup>.

وهي صورة من التأطير القصري للقرآن الكريم بما لا يمكن أن يكون إطاراً ناظماً له، وأقول في الرد عليه وعلى غيره من الضوابط: إن المحددين للقرآني النازل وموضوعه وطريقته وأسلوبه قضيتان أساسيتان، هما:

**الأولى:** الخطة القرآنية القديمة، ومرادات المشروع القرآني وغاياته الأزلية، سواء أكانت التكتيكية المرحلية القريبة، أم الاستراتيجية الأصيلة البعيدة، فمن الثانية بناء الدولة، وصناعة القيم الفاضلة، وإقامة العدل، وتحقيق المقاصد الكبرى، ومن التكتيكية المرحلية تأليف قلوب

(37) الإتيان للسيوطي، ص (37).

مدمني الخمر بالسماح لهم بمعاقبته خارج أوقات الصلاة، وذلك لفئات خاصة من الذين يعسر عليهم ترك المسكرات بشكل مباشر، سواء لأسباب نفسية أم عضوية، مما يقتضي التدرج معهم في ذلك، تدرجاً هادئاً عاقلاً، بحسب طبيعة المخاطبين وصفاتهم، ومراتبهم في قبحهم أو بعدهم عن الإسلام خاصة، وعن التدين بالعموم، وهو تدرج لا يختص بزمان، أو فئة، أو مكان، بل هو قابل للتطبيق في كل وقت وفي كل بيئة، ولو أن شخصاً من غير المسلمين أراد الدخول في الإسلام، ثم منعه من ذلك الموازنة بين الإسلام ككل، وخشيته الاضطرار لترك الخمر، بسبب الدعوى الإسلامية المشهورة بأنه لا يدخل الجنة مدمن مخمر<sup>(38)</sup>، فإنه يسعنا أن نعامله بالذي عامل به القرآن ذلك الجيل من عرب قريش، الذين تدرج معهم في تحريم الخمر، وهو الأمر الذي طبقه النبي صلى الله عليه وسلم مع من أسلم من نصارى اليمن، وقد كانت الدولة في المدينة قائمة قوية مستقرة، يحكمها الإسلام، ويطبق فيها الشرع الحنيف، لكن الحالة اليمنية كانت جديدة، مما اقتضى أن يعيد الفقه الإسلامي معهم دورة التدرج التشريعي بما يناسب حالهم، على وجه يكشف عن عدالة الإسلام، وأنه على مسافة واحدة من الجميع، فلا يجابي جيلاً دون جيل، ولا يعطي امتيازاً لأمة الصحابة على سواهم، ممن هم أحوج منهم للتدرج والمراعاة، فهم مظنة الخضوع والالتزام أكثر من غيرهم، مع ذلك فقد راعى التشريع أحوالهم، وصعوبة التحول الفكري والاعتقادي لديهم، وهو كذلك في كل جيل، ولكل أمة، وقصة بعث النبي صلى الله

(38) إشارة لحديث النبي صلى الله عليه وسلم: لا يدخل الجنة منان ولا عاق ولا مدمن خمر. النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن (303هـ)، المجتبى من السنن، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، 1986م، ص(318/8).

عليه وسلم معاذاً لليمن مشهورة<sup>(39)</sup>. فإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالتدرج معهم في أهم الأركان، وفي أصول الدين وأعمدته، فكيف بسواه من الأحكام والفروع، ويبقى على علماء كل جيل وعصر أن يحسنوا تنزيل الأحكام في واقعهم، بعد القراءة الدقيقة لأحوالهم وحاجات أهمهم، في فهم دقيق للثواب والمتغيرات، وتفريق صحيح بين التدرج والميوعة، وتوازن منهجي بين المصالح والمفاسد، بلا إفراط أو تفريط، بل توسط محمود بين الطغيان والإخسار، وحساسية عالية بين الكس والشطط، بطريقة تظهر صلاحية الإسلام وشموليته وعالميته وربانيته.

**الثانية:** تلك النفوس البشرية المستهدفة بالخطاب القرآني، النازل لإصلاحها، أو الحديث عنها، أو توجيهها، وتعزيز إيجابياتها، أو التحذير من أمراضها، أو وعدها بالفوز والثواب، أو تهديدها بالخسران والعذاب، ولقد تنوعت النفوس في مكة بصورة واسعة جداً، لتكون كالنماذج لكل النفوس البشرية في كل مكان، فتنوعت حاجاتهم للخطاب القرآني، وكان القرآن الكريم عند الموعد، يتنزل في الغاية من البلاغة، مناسباً لمقتضى الحال، مراعيًا للفروق البشرية، والتنوع الواسع فيها، والتعدد في قوالبها، والاختلاف في طبائها، فقد توسع في مخاطبة الناس عموماً دون أي إشارة تدل على تخصيص مشركي العرب في مكة، وهو الأمر الظاهر في الخطاب القرآني الذي يمكن تأطيره زمنياً: بمرحلة ما قبل الهجرة، ومكانياً: في مساحة مكة المكرمة، ولعلنا لو افترضنا زماناً غير تلك الفترة، ومكاناً آخر سوى مكة المكرمة لبدية النجوم القرآنية الأولى فلا أظن أن أحداً سيقترح طريقة للخطاب، أو موضوعات سوى التي تضمنها ذلك القرآن النازل في تلك الفترة وتلك الجغرافيا، من الدعوة لنبذ التقليد، وترك الشرك، وتوحيد الله، وتوقير الأنبياء، وامتنال

(39) متفق عليه، واللفظ لمسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (261هـ)، الجامع الصحيح، دار الجيل بيروت ودار الأفق الجديدة. بيروت، ط3، 1994م، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرايع الإسلام، (37/1).

الكتب السماوية، بالإضافة للتأكيد على البعث والنشور، والتحذير من اليوم الآخر وما أعده الله تعالى من العذاب للكافرين، والتبشير بما وعد به عباده المؤمنين من الفوز بالجنة والنعيم، يستوي في ذلك المشرك والملحد على السواء، ويدخل فيهم أهل الكتاب أيضاً، فهم مشركون من جهة من الجهات، كما وصفهم القرآن الكريم: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (31)﴾ (التوبة)، وقال تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ (91) عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (92)﴾ (المؤمنون)، وفي الموضوعين وصف صريح لهم بالشرك، ليستغرقهم الخطاب النازل في مرحلة ما قبل الهجرة في كثير من التفاصيل، وقد وجدنا شيئاً من القرآن المكي يصرح بذكر أهل الكتاب، كما في سورة البينة، التي نقل ابن عطية أن الأكثرين على القول بمكيته<sup>(40)</sup>. وهي كذلك عند السيوطي<sup>(41)</sup>. وهو الصواب، وإنما ذكرت السورة أهل الكتاب وتفرقتهم عن النبي بعد إتيان البينة تنويهاً بالعرب الذين كانوا على الشرك، ثم لم يتفرقوا عن رسول الله كما فعل أهل الكتاب، بل ظهر منهم الوفاء بوعدهم، وإن تأخر الكثير منهم فترة من الزمن، لكنهم ما لبثوا أن دخلوا في دين الله أفواجاً، وعام الفتح معلوم، ثم من بعده عام الوفود، حيث أسلم فيهما الجمل الغفير، وكذلك جلُّ الصحابة لم يكونوا من أهل الكتاب، ولا نعلم من أهل الكتاب من أسلم إلا نفرًا قليلاً، ولا بد من التنبيه على أن القرآن النازل قبل الهجرة ذكر أهل

(40) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن (541هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية/ بيروت، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، 2001م، ص(5/507). والذي يبدو لي أن الجمهور على خلاف ذلك، فهم على القول بمدنيته، ولعله يقصد جمهور العلماء في بلاده ممن اطلع على أقوالهم وأكثرها لم يصلنا.  
(41) الإيقان للسيوطي، (45/1).

الكتاب وبني إسرائيل كثيراً، كما في سورة المزمل: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا (15)﴾، وهي من أوائل ما نزل في مكة المكرمة، وقبل المزمل ورد ذكرهم صراحة في سورة المدثر، وهي التي من أوائل ما نزل على قلب الحبيب صلى الله عليه وسلم: ﴿... وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيَقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزِدَّ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ... (31)﴾ (المدثر).

وقد ورد ذكر اليهود والنصارى في سورة الفاتحة، وهي مكية على الأشهر<sup>(42)</sup>: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)﴾، وقد نص الطبري على أنه لا خلاف في أنهم اليهود والنصارى<sup>(43)</sup>.

ومن أشهر المكِّي النازل في أهل الكتاب سورة الإسراء، ومن العجيب أن نجد مناع القطان<sup>(44)</sup> وصبحي الصالح<sup>(45)</sup> وغيرهما يعدون ذكر أهل الكتب من الفروق بين المكِّي والمدني، وأن القرآن المكِّي لا يتعرض لمناقشة أهل الكتاب، وهو القول الذي يجانب الصواب، فإن من أشهر عقائد اليهود والنصارى زعمهم الولد لله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ (التوبة:30)، ولم يرد مثل هذا القول عن مشركي العرب، ولقد رد الله مقالته في القرآن المكِّي في سورة الإخلاق: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ

(42) الإتقان للسيوطي، (40/1).

(43) جامع البيان للطبري، (180/1 وما بعدها).

(44) انظر القطان، مناع بن خليل (1999م)، مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، ط11، 2000م، ص(63)،  
والصالح، صبحي إبراهيم (1986م)، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، ط24، 2000م، ص(75).

(45) جامع البيان للطبري، (180/1 وما بعدها).

(2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4) ﴿﴾، وهي سورة مكية على الأشهر كما قاله ابن عاشور<sup>(46)</sup>.

ولئن اختلفوا في سورة الإخلاص فالكل متفق على مكية سورة مريم: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا (88) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا (89) تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا (90) أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا (91) وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾.

• ومما يزعم أنه من سمات القرآن المكي خلوه من ذكر المنافقين، وأن القرآن المدني هو الذي يتسم بذكرهم<sup>(47)</sup>، غير أننا سنجد أن الأمر ليس كذلك وأن القرآن المكي ذكر المنافقين وبعض صفاتهم، ومن ذلك ما ورد في سورة الماعون: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ (1) فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ (2) وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ (3) فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (4) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (5) الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ (6) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (7)﴾، ولا شك فإنها تتحدث عن المنافقين، قال الطبري: وهم المنافقون الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، يستبطنون الكفر، ويظهرون الإسلام، كذلك قال أهل التأويل<sup>(48)</sup>. ويشهد لكونها في المنافقين آية سورة النساء التي تتشابه كثيراً مع آياتها، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالًا يُرَاؤُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا

<sup>(46)</sup> ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر (1973م)، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 2000م، ص(533/30).

<sup>(47)</sup> قال الزركشي في البرهان: وكل سورة فيها ذكر المنافقين فمدنية سوى العنكبوت. (187/1)، ونقله السيوطي كذلك في الاتقان، ص(37).

<sup>(48)</sup> جامع البيان للطبري، (369/15).

قَلِيلًا ﴿النساء:142﴾، فالحديث عن المنافقين وأحوالهم مع الصلاة، وكيف أنهم يضيعونها، فإذا كان لابد من أدائهم للصلاة لسبب أو لآخر، كوجودهم مع المؤمنين في وقت دخول الصلاة، فإنهم لا يؤدونها إلا رياءً وكذباً، وكذلك كان الحال في سورة الماعون تماماً، حيث جمع بين تضييع الصلاة والرياء.

وفي موضع سورة المدثر كذلك كان الحديث عن المنافقين حيث جمع بين تضييع الصلاة وترك الأمر بإطعام المساكين، وهو كذلك كما في سورة الماعون: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ 42 قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ 43 وَلَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ 44 وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ 45 وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ 46 حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ 47﴾ (المدثر). والأظهر أن المجرمين في الآية هم من المنافقين، قال ابن عاشور: وهو سؤال موجه من بعض أصحاب اليمين إلى ناس كانوا يظنونهم من أهل الجنة، فأروهم في النار، من المنافقين، أو المرتدين، بعد موت أصحابهم<sup>(49)</sup>. فاشتركت آية سورة النساء مع سورة الماعون في ذكر تضييعهم الصلاة واستبطانهم الرياء، واشتركت آيات سورة المدثر مع سورة الماعون في ذكر تضييعهم الصلاة ومنعهم الإطعام، وكلها من صفات المنافقين.

وكذلك ورد ذكر المنافقين صراحة في سورة العنكبوت، وهي مكية باتفاق في قوله تعالى:

﴿وَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ﴾ (11).

(49) التحرير والتنوير لابن عاشور، (302/29). بتصرف يسير، وهو أحد قولين في الآية، والثاني أنها عامة في الكفار، والصواب عندي أنها خاصة في المنافقين. والله أعلى وأعلم .



ومن المواضيع المهمة التي ذكرت المناقشين في فترة الدعوة الأولى ما ورد في سورة الحديد، وهي السورة التي لم يقع خلاف في غيرها كالذي وقع فيها، قال ابن عاشور: وفي كون هذه السورة مدنية أو مكية اختلاف قوي لم يختلف مثله في غيرها، فقال الجمهور: مدنية. وحكى ابن عطية عن النقاش: أن ذلك إجماع المفسرين، وقد قيل: إن صدرها مكي لما رواه مسلم في صحيحه، والنسائي، وابن ماجه، عن عبد الله بن مسعود أنه قال: ما كان بين إسلامنا وبين أن عاتبنا الله بهذه الآية ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله﴾ إلى قوله: ﴿وكثير منهم فاسقون﴾ إلا أربع سنين. وعبد الله بن مسعود من أول الناس إسلاماً، فتكون هذه الآية مكية

وهذا يعارضه ما رواه ابن مردويه عن أنس، وابن عباس: أن نزول هذه الآية بعد ثلاث عشرة سنة أو أربع عشرة سنة من ابتداء نزول القرآن، فيصار إلى الجمع بين الروايتين أو الترجيح، ورواية مسلم وغيره عن ابن مسعود أصح سنداً، وكلام ابن مسعود يرجح على ما روي عن أنس، وابن عباس؛ لأنه أقدم إسلاماً وأعلم بنزول القرآن، وقد علمت آنفاً أن صدر هذه السورة كان مقروءاً قبل إسلام عمر بن الخطاب<sup>(50)</sup>. قال ابن عطية: يشبه صدرها أن يكون مكيّاً والله أعلم، ولا خلاف أن فيها قرآناً مدنياً<sup>(51)</sup>. إذن فرواية البزار والطبراني ثم رواية مسلم ترجح في

(50) انظر: البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق (292هـ)، المسند، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ت: محفوظ الرحمن زين الله وعادل بن سعد وصبري عبد الخالق الشافعي، ط1، 2009م، مسند عمر بن الخطاب، (68/1). قال الطاهر بن عاشور: فقد وقع في حديث إسلام عمر بن الخطاب عند الطبراني والبزار أن عمر دخل على أخته قبل أن يسلم فإذا صحيفة فيها أول سورة الحديد فقرأه حتى بلغ ﴿آمنا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾ فأسلم. (234/27).

(51) التحرير والتنوير لابن عاشور، (234/27).

الغالب أن الآية التي ذكرت المنافقين مكية، فهي تؤكد أن صدر السورة مكّي، وأن عمر رضي الله عنه تلا منها حتى الآية السابعة، دون الإشارة إلى أنه قرأ كل ما نزل منها وأن السابعة كانت آخر ما نزل منها، ثم رواية مسلم تؤكد أن الآية السادسة عشرة مكية، ولا شك فإن الآية التي صرحت بذكر المنافقين بين هذين الموضعين: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾ (13)، فالأصل إذن أنها مثل محيطها وسياقها، لا سيما أنه سياق واحد متناغم ومتراط، وليس ثمة نص يخالف هذا القول أو يقطع أنها مدنية، وبهذا يسقط ما زعموه من ضابط للمكي والمدني فيما يختص بذكر المنافقين.

ومما يدل على حضور النفاق في مكة ما رواه الطبري في تفسيره، قال: ذكر أن علياً قام على المنبر فقال: سلوني قبل أن لا تسألوني، ولن تسألوا بعدي مثلي. فقام ابن الكواء فقال: من الذين بدلوا نعمة الله كفراً وأحلوا قومهم دار البوار ﴿ قال: منافقو قريش (52).

• أيضاً من الضوابط التي نص عليها السيوطي وغيره وجود الحروف المقطعة في بداية السور، فالمشهور أنها في القرآن المكي ويستثنى من ذلك سورة البقرة وسورة آل عمران، فهما مدنيتان بالإجماع، وسورة الرعد مختلف فيها، وأضيف عليه من المختلف فيه سورة (يونس) و(ص) و(يس)، بحسب السيوطي نفسه، فكيف نقبل به ضابطاً إذن.

(52) جامع البيان للطبري، (669/13). أما النداء ب(يا أيها الذين آمنوا) فقد وقع في القرآن الكريم في تسع وثمانين موضعاً، منها موضعان في القرآن المكي، في الحج والحديد.

• ومن ذلك ورود كلمة (كلا) فالأكثر على أنها من سمات القرآن المكّي، لكننا وجدناها في المطففين وللطاهر بن عاشور فيها تفصيل مهم<sup>(53)</sup>. ومثلها سورة التكاثر، وهي التي يرجح السيوطي مدنيّتها<sup>(54)</sup>. إذن فهو ضابط غير معتبر أيضاً.

وهنا أمر منهجي لا بد من تسجيله، وهو أن اعتبار مثل هذه الألفاظ من الضوابط أمر فيه كلفة غير محمودّة، ويمكن أن يؤدي إلى الحديث عن مئات الضوابط المشابهة، فمثلاً ورد اسم جبريل في القرآن الكريم ثلاث مرات، اثنتان في البقرة والثالثة في التحريم، وكلاهما مدنية، وورد وصفه بالروح في أربعة مواضع، في الشعراء وفي المعارج والنبأ والقدر، وهي جميعاً مكية، فهل نجعل هذا من الضوابط، فنقول حيثما ورد اسم جبريل فهي سورة مدنية، وحيثما ورد وصفه بالروح فهي مكية! أظنه سيكون غريباً جداً، فكثيرة هي الكلمات القليلة الدوران في القرآن وحينها يمكن أن نجعلها من الضوابط، وهو أمر غير صحيح منهجياً، فاعتبار كلمات بأعيانها إشكالي وكأنه يعني الارتباط بثقافة الناس ومصطلحاتهم، وهي قضية متبدلة، ولصيقة بالتاريخانية، حيث يمكن أن يفهم منها أن المصطلحات القرآنية تحمل طابع الموديل والتقليعة الموسمية، فحين كان التويخ في مكة يكثر بالحرف (كلا)، أكثر منه القرآن المكّي، ثم تركه مع المدنيين ليستعمل ما يستعملونه وما يناسب ثقافتهم، وهي التاريخانية تماماً، فإذا كانت المصطلحات تاريخانية فلماذا لا تكون الأحكام الشرعية كذلك! وهي النتيجة التي لا يرتضيها السيوطي وفريقه، وإن كانت قسمتهم قد تفضي لهذا القول، بل وقد نقل السيوطي ما قد يفهم منه الافضاء للتاريخانية بشكل مباشر أكثر وذلك حين قال: وقال الديريني رحمه الله:

(53) التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، (166/30).

(54) الإفتقان للسيوطي، (44/1).

وما نزلت كلا ييثرب فاعلمن \*\*\* ولم تأت في القرآن في نصفه الأعلى

وحكمة ذلك أن نصفه الأخير نزل أكثره بمكة وأكثرها جبايرة فتكررت فيه على وجه التهديد والتعنيف لهم والإنكار عليهم، بخلاف النصف الأول وما نزل منه في اليهود لم يحتج إلى إيرادها فيه لذلتهم وضعفهم. ذكره العماني<sup>(55)</sup>. وهو قول في غاية الغرابة، فمما لا خلاف فيه أن اليهود أشد على الإسلام من المشركين، ولا تزال الأمة تعاني من شرورهم، ويدل لذلك قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ (المائدة: 82)، فقدمهم في الذكر على المشركين، وهم الذين وصفهم القرآن الكريم في سورة الإسراء بقوله: ﴿لَتُنْفِسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾، وهم الذين اشتغل القرآن بالحديث عنهم في مساحات كبيرة جداً منه، وذكر خبثهم ومكرهم، كما أنه لعنهم صراحة كما لم يفعل مع مشركي قريش، وشتمهم بأقذع الألفاظ، كما أن سورة الأنعام والأعراف ويونس من المكي والطوال وفيها تعنيف شديد للمشركين، فلماذا خلت جميعها من كلمة (كلا)!

وبالقياس كان يمكن أن يجعل سؤال التهويل والمبالغة (ما أدراك) من ضوابط القرآن المكي، فقد ورد هذا السؤال في ثلاثة عشر موضعاً من القرآن المكي، ولم يرد في المدني البتة، إلا إذا رجحنا أن سورة المطففين التي فيها موضعان مدنية<sup>(56)</sup>، علماً أنهم جعلوا بعض الضوابط أغلبية

(55) المصدر السابق، (38).

(56) قال القرطبي: سورة المطففين مكية في قول ابن مسعود والضحاك ومقاتل، ومدنية في قول الحسن وعكرمة. وهي ست وثلاثون آية، قال مقاتل: وهي أول سورة نزلت بالمدينة. وقال ابن عباس وقتادة: مدنية إلا ثمان آيات من قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أُجْرُوا﴾ إلى آخرها، مكي. وقال الكلبي وجابر بن زيد: نزلت بين مكة والمدينة. الجامع لأحكام القرآن الكريم، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، 1964م، ص(250/20).

كما في الحروف المقطعة، فلماذا أغفله السيوطي وأمثاله مما يمكن -بحسب منطقهم- أن يكون من الضوابط؟

● ومن الضوابط التي أشار إليها السيوطي: وكل سورة فيها قصص الأنبياء والأمم الخالية مكية<sup>(57)</sup>. وكان الأسلوب القرآني في التوجيه والتسديد ارتبط بالثقافة المكية البسيطة الجاهلة الأمية التي لا تعرف الأدلة العقلية المنطقية فلجأ لما يناسب ثقافتهم عبر استعمال القصة التي تتلاءم مع طبقة الناس البسيطة، ثم خالف القرآن أسلوبه مع المجتمع المدني المتحضر المتعلم، فاستعمل معه الأساليب العقلية الأعمق، وهي التاريخية تماماً، التي ستفضي بنا إلى القول بأننا في عصر مختلف عن المجتمع المكّي والمدني، ويلزمنا أسلوب خطاب مختلف، فإذا كان القرآن الكريم في تلك الجغرافيا القريبة من بعضها، ومع تلك المجتمعات المتشابهة جداً كان مضطراً لتغيير نمط خطابه، فكيف بمجتمعات القرن الواحد والعشرين، وهي البعيدة زمانياً، فضلاً عن المجتمعات الأوروبية والأمريكية وغيرها البعيدة جغرافياً، حينها لاشك فإنه يجب أن يتحول القرآن إلى طريقة مختلفة، وبالنظر إلى كونه نصوصاً متناهية إذن فإنه يجب على الإنسان أن يصنع الخطابات المناسبة لعصره بعيداً عن القرآن، جاعلاً منه -في أحسن الأحوال- نموذجاً للمحاكاة والبركة، لا للامتثال في نفسه أو الخضوع لسלטانه، وهو قول يعتبر من أبرز تجليات التاريخية، وأهم ما ينقضه أن سورة البقرة ذكرت قصة آدم وإبراهيم وموسى عليهم الصلاة والسلام، وهي مدنية بلا خلاف، وقصة عيسى وأمه عليهما السلام في العمران، وجاء ذكره دون أمه في النساء، وهما مدينتان، وقصة معجزاته وطلب المائدة من الخواريين في سورة المائدة، ولا أظن أن نقض هذا الضابط يحتاج مزيد تفصيل.

(<sup>57</sup>) المصدر السابق، (37).

• ومن الضوابط التي ذكرها السيوطي: وكل سورة فيها فريضة فهي مدنية<sup>(58)</sup>. وهو كذلك ضابط غير مرضي؛ إذ من الثابت أن الصلاة فرضت في مكة المكرمة، وكذلك الدعوة للزكاة والصدقات، وإنما كان في المدينة تحديد الأنصبة فقط، فالزكاة في مكة كانت مطلقة من القيود والحدود، وكانت موكولة إلى إيمان الأفراد وشعورهم بواجب الأخوة نحو المؤمنين؛ فقد يكفي في ذلك القليل من المال، وقد تقتضي الحاجة بذل الكثير، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾ (الإسراء: 26) وقوله: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (الذاريات: 19) و ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ (24) لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ (25)﴾ (المعارج)، ومعلوم أنها جميعاً من الآيات المكية، والدعوة صريحة فيها للزكاة، بل وتصرح أنه حق واجب.

• ومن الضوابط أيضاً قوله: وكل سورة فيها حدٌ فهي مدنية<sup>(59)</sup>. وهو ضابط لا ينبغي أن يكون من الضوابط، فمن البدهي أن الحدود تقرر بعد تأسيس الدولة، والتأسيس كان بعد الهجرة للمدينة، فصار للمسلمين شوكة مكنتهم من إقامة الحدود، وإلا لقلنا على شكله: كل سورة ذكرت غزوة من غزوات النبي فهي مدنية، لأن الغزوات لم تكن إلا في المدينة، وهو أمر بدهي، فالأنفال والتوبة والعمران والفتح والحشر والأحزاب، هذه جميعاً سور تحدثت عن غزوات بأعيانها، وبشيء من التفصيل، لكننا لم نجد من جعل ذكر الغزوات من الضوابط، كما لا ينبغي أن كل سورة تحدثت عن حادثة الإفك مدنية، أو الزعم بأن من ضوابط القرآن المكي الحديث عن البدء بالدعوة والجهربها، كما في سورتي المدثر والمزمل، أو قوله تعالى في الشعراء: ﴿وَأَنْذِرْ

(58) المصدر السابق، (37).

(59) المصدر السابق، (37).

عَشِيرَتِكَ الْأَقْرَبِينَ ﴿الشعراء:214﴾، فمن المعلوم أن البدء في الدعوة كان في مكة، وإلا فإننا حينها يمكن أن نضع عشرات الضوابط إن لم تبلغ المئات من مثل هذا الضابط.

ومن جهة أخرى لا بد من الإشارة إلى أن القرآن المكّي لم يغفل قضية العقوبات، بل تحدث عنها وبشكل مباشر، فقد صرّح بحق ولي المغدور بالقصاص دون إسراف، كما في قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا (33)﴾ وبمثل هذا قال تعالى في سورة الشورى المكية: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ (39) وَجِزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (40) وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوذِنَكَ مَا عَلَيْكُمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾، قال الطاهر بن عاشور: ومعنى ﴿ وَجِزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ﴾ أنها تكون بمقدارها في متعارف الناس، فقد تكون المماثلة في الغرض والصورة وهي المماثلة التامة، وتلك حقيقة المماثلة مثل القصاص من القاتل ظلماً بمثل ما قتل به، ومن المعتدي بجراح عمد، وقد تتعدر المماثلة التامة فيصير إلى المشابهة في الغرض، أي مقدار الضرر وتلك هي المقاربة مثل تعذر المشابهة التامة في جزاء الحروب مع عدو الدين إذ قد يلحق الضرر بأشخاص لم يصيبوا أحداً بضر ويسلم أشخاص أصابوا الناس بضر، فالمماثلة في الحرب هي انتقام جماعة من جماعة بمقدار ما يشفي نفوس الغالبين حسبما اصطاح عليه الناس<sup>(60)</sup>. إذن فقضية العقوبة على بعض الجرائم واردة في القرآن المكّي، والحدود نوع من العقوبات، فيكون حال العقوبات كالزكاة، ذكر التأصيل لها في القرآن المكّي والدعوة إليها، ثم فصلت في القرآن المدني وتحددت بصورة أكبر، وعليه فهي قضية تعود لطبيعة الموضوعات القرآنية وتدرجها.

(60) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ص(173/25).

وفي كل ما مضى مما قيل إنه من الضوابط أرى الصواب أن يقال فيه إنه من لوازم الموضوع القرآني المطروق، وأنها مقتضيات المعاني وضروراتها، بعيداً عن كل اعتبار آخر، ليكون القرآن المكي فاعلاً ومتفاعلاً مع كثيرين من أهل المدينة ممن يمرون في مثل تلك الحالات التي كانت لأهل مكة وقت نزل القرآن المكي، ولكل جيل وفي كل عصر ومصر، ليظهر لنا أنه ليس ثمة قاعدة مطردة في ضوابط المكي والمدني، ولنعلم أنه ما من سمة من سمات القرآن المكي والمدني متعلقة بالمكان والزمان، وليس ثمة شيء مما يصح أن يقال فيه: هي خصيصة متعلقة بمكة واقتضاها الموقع المكي، أو الجغرافيا المكية، أو اقتضاها ذلك الزمان، فكل ما يقال فيه إنه من سمات القرآن المكي سنجد له نظيراً في القرآن المدني، وكذلك كل سمة زُعم أنها من سمات المدني سنجدها في القرآن المكي، لنعلم أن القرآن الكريم لا يتنزل إلا وهو يتحسس مشروعه الكبير في إصلاح الناس، مراعيًا كل أنواعهم، وتعدد طبائهم، واختلاف أنماطهم، على نحو يتوافق مع أفكاره الكلية الكبرى، وأولوياته فيها، وكيف يراعي مرحليتها وتدرجها، وأنه صالحٌ لكل النوع الإنساني في مطلقه، غير مختص بأهل منطقة جغرافية محددة، ولا مرحلة زمنية معينة، ويمكن حصر المؤثر الوحيد في طريقة خطابه بأمر واحد أساسي هو مقتضيات المشروع ولوازمه واحتياجات نجاحه، مع إتاحة مرونة واسعة لأهل العلم والاختصاص في كيفية تنزيله وتبيينه في واقع الناس، مستحضرين تدرجه وحكمته وصبره ومراعاته لأحوال الناس وخصوصيات المجتمعات.

لذا فإنني أجد أن بعض التعبيرات التي صدرت عن السلف الصالح كانت من الأسباب التي فتحت باباً للقائلين بتاريخانية القرآن الكريم وليس أكثرها ما نصَّ عليه السيوطي: (المكي ما



وقع خطاباً لأهل مكة، والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة)<sup>(61)</sup>. في اختزال عجيب لكوكب الأرض بمساحتي مكة والمدينة، وتضييق غير مبرر للخطاب القرآني بما يناسب سكان هاتين المدينتين، وكأن القرآن المكّي لو نزل في مدينة لندن سيكون على صورة مغايرة لما هو عليه، ومثله القرآن المدني لو نزل في باريس فكأنه سيكون على نمط مختلف كذلك، وكم حفل الحداثيون بمثل هذه العبارات التي انتزعوا منها القول بالتاريخانية، ولاشك فإن تعبير السيوطي، ومن قبله الزركشي في بعض المواضع في نوع المكّي والمدني مما يمكن استغلاله لتأويلهم الفاسد وتوجيههم غير الوجيه، ومن أولئك المستغربين الصادق بلعيد في كتابه (القرآن والتشريع، قراءة جديدة في آيات التشريع) حيث اختصر محمد أركون فكرته من كل كتابه بعبارات موجزة، فقال: إن الآيات المدعوة بالتشريعية كانت قد أعدت للمجتمع القبلي، وليس للأنظمة القانونية والسياسات الحديثة، فالهّم الرئيسي للقرآن كان التثقيف الروحي للجنس البشري وليس تأسيس نظام سياسي أو بلورة قانون قضائي وتشريعي جديد، إن القرآن لا يزود المؤمنين بنموذج سياسي ولا يستخدم مفردات المعجم السياسي، على عكس ما تزعم التفسيرات التبجيلية المنتشرة منذ ظهور جماعة الإخوان المسلمين عام 1928م، فالخطاب التبجيلي يعتبر مغالطة تاريخية كاملة، وهو أبعد ما يكون عن فكرة تاريخية المعنى<sup>(62)</sup>.

(61) المرجع السابق، (35/1)، وسبقه في ذلك الزركشي في البرهان (187/1)، ولحقهم في ذلك أكثر الكاتبيين في علوم القرآن الكريم ومنهم الزقاني في مناهل العرفان، (193/1).  
 (62) أركون، محمد (2010م)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة/بيروت، ط1، 2005م، ص(14).

ولعل ما يخرجننا من كل هذا اللغظ هو عدم تقسيم القرآن الكريم بحسب المكان أو باعتبار الزمان، وكما أسلفت في بداية الحديث فإنه لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن كبار الصحابة أنهم اشتغلوا بتصنيف القرآن بحسب الزمان والمكان، ويسع الأمة ما وسعهم، أما إن كان ولا بد فليكن بحسب مرحليته في مخاطبة الناس، واعتباره لأنماطهم وأصنافهم، وحينها فهو تقسيم لاعتبارات المخاطبين ولا أقصد العرقية والقومية بل طبيعتهم من حيث القرب والبعد عن الإسلام، وهي التي تستغرق الجنس البشري كله، وهي اعتبارات خارجية، أو بحسب موضوعاته، ومقاصده الكبرى ومشروعاته الأساسية، وهي الاعتبارات الداخلية.

مع ضرورة الإشارة إلى أن التقسيم بحسب الموقع الجغرافي والزمني (المكي والمدني) لم يقصد منه علماء الأمة الإيحاء بأنه يلزم عليه وجود اختلاف في طبيعة القرآن المكي عن القرآن المدني، وأنه اختلاف ناجم عن الزمان والمكان، وهو مع الأسف ما جعله البعض من لازم كلامهم، ثم تم استخدامه بشكل سلمي في محاربة القرآن الكريم والزعم بتاريخانيته، وإنما كانت غاية السلف الصالح من البحث في مكان وزمان النزول أن يتحققوا من تمام التعظيم لكتاب الله تعالى، وذلك من خلال الحرص على دراسته من كل جوانبه، والتمييز الدقيق لمواطن نزوله وزمانه، لاسيما فيما يتعلق بمبحث الناسخ والمنسوخ، لمن يقول به منهم، مع الاعتقاد الكامل لديهم أنه صالح لكل زمان ومكان.

### الخاتمة والتوصيات:

1. مبحث المكي والمدني وما ينشعب عنه من أقسام فضلاً عن الكثير من أنواع علوم القرآن الكريم كالنسخ وأسباب النزول وغيرها محتاجة لمزيد من التأمل من الباحثين، لتتضبط في سياق المشروعات القرآنية التي نزل الكتاب لأجلها، وفي حدود غاياتها، دون اعتبار الجغرافيا

والتاريخ لذاتهما، لما لهذا الاعتبار من آثار خطيرة كالقول بالتاريخانية، ولو كان لا بد من اعتبار هذا التصنيف فهو لاحترام مجهودات السابقين مع التوضيح والبيان لحقيقة أنه غير مؤثر في حقيقة التفسير وضبط الدلالات القرآنية.

2. اقتراح تقسيم مخالف لقسمة المكي والمدني وما يتعلق بالمكان، بالإضافة لما يتعلق بالزمان، لتكون القسمة متعلقة بالمشروع القرآني ومراحله. أو من حيث نوع المخاطبين من حيث قربه وبعده عن الحق والتدين، وإمكان قبول الإسلام ديناً ومنهجاً، وما يترتب على ذلك من حاجات متباينة لكل نوع منهم.

3. الانكار التام لاختصاص بعض القرآن الكريم بأهل مكة، والبعض الآخر بأهل المدينة.

4. ما يقال عنه (ضوابط المكي والمدني) غير منضبط ولا مطرد، ولا يمكن اعتماده قاعدة لتحديد مواضع وتاريخ نزول سور القرآن الكريم، فضلاً عن النجوم القرآنية أو ترتيبها، ولا شك فالثانية أعسر وأشق.

5. احتياج كتب علوم القرآن الكريم للكثير من الدراسات والبحث والمراجعات، لاسيما وأنها كانت باباً ولب منه المستشرقون للطعن في القرآن الكريم والمنهج الإسلامي عموماً، وتبعهم في ذلك بعض أهل الحداثة من المسلمين.

#### قائمة المراجع والمصادر:

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

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 2000م.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية/ بيروت، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، 2001م.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مجمع الفقه الإسلامي بجمدة 1428 هـ، ت: نايف بن أحمد الحمد، ط1، 2001م.

أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مكتبة الفكر الجديد، المركز الثقافي العربي، ط1، 2014م.

أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة/بيروت، ط1، 2005م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، دار الشعب، القاهرة، ط1، (407 هـ - 1987م).

البنار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، المسند، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ت: محفوظ الرحمن زين الله وعادل بن سعد وصبري عبد الخالق الشافعي، ط1، 2009م.

البشير، عصام، محاضرة بعنوان: فقه تطبيق الوسطية في عالمنا المعاصر

<https://www.youtube.com/watch?v=GXYKhBD79H4>

التاهوني، محمد بن علي الفاروقي الحنفي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، مكتبة لبنان، ت: رفيق العجم وعلي دحروج، ط1، 1996م.

تقي الدين العثماني، **تكملة فتح الملهم بشرح صحيح مسلم**، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2006م.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي، **التعريفات**، دار الكتاب العربي - بيروت، ت: إبراهيم الأبياري، ط1، 1405هـ.

جعيط، هشام، **في السيرة النبوية 2، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007م.

دراز، محمد عبد الله، **حصاد القلم**، دراسات وبحوث، جمع وإعداد: الشيخ أحمد مصطفى فضلية، تقديم د علي جمعة، دار القلم للنشر والتوزيع - مصر، ط1، 2007م.

دروزة، محمد عزت، **التفسير الحديث**، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، ط1، 1383 هـ.

الرافعي، مصطفى صادق، **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، دار الكتاب العربي، ط9، 1973م.

رحاب، محمد آل رحاب، **تنقية الذيل بتبرئة العلامة السيوطي من وصفه ب: حاطب ليل**،

<https://www.facebook.com/872925356084159/posts/253>

[/6374569739221](https://www.facebook.com/872925356084159/posts/253)

الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، 1987م.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، **البرهان في علوم القرآن**، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، 1957 م.

سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، **الكتاب**، (المتوفى: 180هـ) ت: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، (1408 هـ - 1988 م) عدد الأجزاء: 4.

السيوطي، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين، **الاتقان في علوم القرآن**، دار ابن حزم، 2015م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي، **الموافقات**، دار ابن عفان، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، 1997م.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، **الاعتصام**، مكتبة التوحيد، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، 2004م.

الصالح، صبحي، **مباحث في علوم القرآن**، دار العلم للملايين، ط24، 2000م.

الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مكتب التحقيق بدار هجر، ط1، 1984م.

عباس، فضل حسن، **إتقان البرهان في علوم القرآن**، دار الفرقان/الأردن، 2001م.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفي في أصول الفقه**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ت: محمد بن سليمان الأشقر، ط1، 1997م
- الغماري، عبد الله بن الصديق، **الإحسان في تعقيب الاتقان للسيوطي**، دار الأنصار.
- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير**، دار إحياء التراث العربي/ بيروت، ط2، 1992م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، **العين**، دار ومكتبة الهلال، ت: د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي، ط1.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الكتب المصرية، القاهرة، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، 1964م.
- القطان، مناع، **مباحث في علوم القرآن**، مكتبة وهبة، ط11، 2000م.
- قطب، سيد، **مشاهد القيامة في القرآن**، دار الشروق، ط14.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، **الجامع الصحيح**، دار الجيل بيروت ودار الأفاق الجديدة. بيروت، ط3، 1994م.
- المطعني، عبد العظيم إبراهيم محمد، **خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية**، مكتبة وهبة/ القاهرة، ط1، 1992م.
- الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري، **مجمع الأمثال**، دار المعرفة/ بيروت، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، ط2، 2002م، ص(180/1).

النسفي، أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد، التيسير في التفسير، دار اللباب / إسطنبول، ت:  
ماهر أديب حبوش وفادي المغربي، ط 1، 2019م.

### Kaynakça

- Abbâs, Fadl Hasan. *İtkânü'l-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Dârü'l-Furkân/ Ürdün, 2001.
- Arkun, Muhammed. *el-Kur'ân min et-Tefsîr el-Mevrûs İlâ Tahlîl el-Huttâb ed-Dînî*, Tercüme: Hâşim Sâlih, Dârü't-Taklîa' / Beyrut, 1. Baskı, 2005.
- Beşîr, İsmâ el-Beşîr, *Fıkh Tatbîk el-Vasatiyye Fî Âleminâ el-Muâsir*.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalık el-Bezzâr. *el-Müsned*, Mektebetü'l Ulûm ve'l Hikem - el-Medinetü'l Münevvere, Tahkik: Mahfûz er-Rahmân Zeynullah ve Âdil b. Sa'd ve Sabrî Abdülhalık eş-Şâfi'î, 1. Basım, 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî. *el-Câmi' es-Sahîh*, Dârü's-Şa'b. Kâhire, 1. Baskı (1987 - 407 H.).
- Ca'ît, Hişâm. *Fi's-Sîra en-Nebeviyye 2. Târîhiyye ed-Da've el-Muhammediyye Fî Mekke*, Dârü't Talîa' Littibâa ve'n-Neşr, 2007.
- Cürcanî, Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürcanî. *et-Ta'rîfât*. Dârü'l-Kitâb el-Arabî - Beyrut, Tahkik: İbrâhîm el-İbyârî, 1. Baskı, 1405 H.
- Derrâz, Muhammed Abdullah, Hasâd el-Kalem. *Dirâsât ve buhûs. cem' ve i'dâd: eş-Şeyh Ahmed Mustafa Fadliyye*, Takdîm D. Alî Cum'a, Dâr el-Kalem Linneşr ve't Tevzî' - Mısır, 1. Baskı, 2007.
- Derzeve, Muhammed İzzet. *et-Tefsîr el-Hadîs*. Dâr-ı İhyâ' el-Kütüb el-Arabiyye el-Kâhire, 1. Baskı, 1383 (h.).
- İbn Hacer el-Askalânî. Ahmed b. Alî b. Hacer. *Feth el-Bârî bi Şerh-i Sahîh el-Buhârî*. Dârü'l Ma'rife - Beyrut, 1379.
- İbn Âşûr, Muhammed el-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Müessesetü't-Târîh el-Arabî, Beyrut, 1. Baskı, 2000.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib b. Abdurrahman. *el-Muharrirü'l Vecîz fî Tefsîr el-Kitâbü'l Azîz*. Dârü'l Kütüb el-İlmiyye / Beyrut, Tahkik: Nâyif b. Ahmed el-Hamd, 1. Baskı, 2001.



- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, Mefhûmü'n-Nass. *Dirâse Fî Ulûm el-Kur'ân, Mektebetü'l-Fikrî'l Cedîd*. el-Merkezü's-sekâfî el-Arabî, 1. Baskı, 2014.
- Tâhûnî, Muhammed b. Alî el-Fârûkî el-Hanefî et-Tâhûnî. *Keşşâfî Istilâhâtü'l Fünun*. Mektebetü Lübnân, Tahkik: Refik el-Acem ve Alî Dahrûc, 1. Baskı, 1996.
- Takiyyüddin el-Osmânî. *Tekmiletü Feth el-Mülhem bi Şerh Sahih Müslim*. Dârü İhyâ' et-Turâsü'l Arabî, 1. Baskı, 2006.
- Râfiî', Mustafâ Sâdık Er-Râfiî'. *İ'câz el-Kur'ân ve'l-Belâğa en-Nebeviyye*. Dâr el-Kütüb el-Arabî, 9. Baskı, 1973.
- Rehâb, Muhammed Âl-i Rehâb. *Tenkiyye tü'z-Zeyl bi tebrieti'l-Allâme es-Suyûtî min Vasfili bi Hâtib Leyl*. <https://www.facebook.com/872925356084159/posts/2536374569739221/>
- Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî bi'l-velâ', Ebû Bişr, el-Kitâb, (vefat: 180 h.) tahkik: Abdusselâm Muhammed Hârûn, en-Nâşır: Mektebe el-Hâncî, el-Kâhire, 3. Baskı, (1988 m. - 1408 h.) Cilt Sayısı: 4.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Kemâl Celâleddîn es-Suyûtî. *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Dâr-ı İbn Hazm, 2015.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Ğarnâtî eş-Şâtibî. *el-Muvâfakât*. Dar-ı İbn Affân, tahkik: Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân, 1. Baskı, 1997.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtibî. *el-İ'tisâm*. Mektebe et-Tevhîd, Tahkik: Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân, 1. Baskı, 2004.
- Sâlih, Subhî es-Sâlih. *Mebâhis Fî Ulûm el-Kur'ân*. Darü'l-İlm li'l-melâyin, 24. Baskı, 2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmi'ül Beyân An Te'vîl Ây el-Kur'ân*. Mektebî't-Tahkîk Bidâr Hicr, 1. Baskı, 1984.
- Gazali, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazali. *el-Müsteşfâ Fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkik: Muhammed b. Süleyman el-Eşkar, Beyrut: Müesseseti'r-Risâle, , , 1. Baskı, 1997.
- Gumarî, Abdullah b. es-Sâdık el-Gumarî. *el-İhsân Fî Ta'kibi'l-itkân li's-Suyûtî*. Dârü'l Ensâr.

- Fahredden er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtihü'l-Çayb ev et-Tefsîrî'l-Kebîr. Dâr-ı İhyâ' t- Turâs el-Arabî/ Beyru, 2. Baskı, 1992.*
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *el-Ayn. Dâr ve Mektebeti'l-Hilâl, Tahkik: Dr. Mehdi el-Mahzûmî ve Dr. İbrâhîm Sâmerrâî, 1. Baskı.*
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Farah el-Ensârî el-Kurtubî. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân. Dârü'l-Kütüb el-Mısıriyye, el-Kâhire, Tahkik: Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Atfîş, 2. Baskı, 1964.*
- Kattân, Mennâ' el-Kattân. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân. Mektebe Vehbe, 11. Baskı, 2000.*
- Kutub, Seyyid. *Müşâhedetü'l-Kıyâme Fî'l-Kur'ân. Dârü'ş-Şurûk, 14. Baskı*
- Müslim, Ebû'l Hüseyñ Müslim b. El-Huccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Neysâbüürî. *el-Câmi'ü's-Sahîh. Dârü'l-Cil Beyrut ve Dârü'l-Afâk el-Cedîde. Beyrut, 3. Baskı, 1994.*
- Ma'tanî, Abdülazîm İbrâhîm Muhammed. *Hasâisü't-Ta'bîrîl-Kur'ânî ve semâtihi'l-Belâğîyye. Mektebetü Vehbe/ el-Kâhire, 1. Baskı, 1992.*
- Meydâni, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydâni en-Neysâbüürî. *Mecmu'î'l-Emsâl. Dârü'l-Ma'rife/ Beyrut, Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, 2. Baskı, 2002, Sayfa (180/1)*
- Nesefî, Ebû Hafis Necmeddîn Ömer b. Muhammed. *et-Tefsîr Fi't-Tefsîr. Dârü'l-Lubâb/ İstanbul, Tahkik: Mâhir Edîb Habbûş ve Fâdî el-Mağribî, 1. Baskı, 2019.*
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî. *Menâhil el-İrfân fî Ulûmi'l Kur'ân. Matbaa İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 3. Baskı, 1987.*
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır ez-Zerkeşî. *el-Burhân Fî ulûm el-Kur'ân. Dâr-ı İhyâ' el-Kütüb el-Arabî İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâihi, Tahkik: Muhammed Ebu'l Fadl İbrâhîm, 1. Baskı, 1957.*

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2021, c. 7, s. 2: 1383-1410

## Fıkıh Usûlünün Yenilenmesi Tartışmalarında Fikrî ve Felsefî Yaklaşım (Fazlurrahman, Hasan Turabî ve Muhammed Müctehid Şebusterî Örneği)

Intellectual and Philosophical Approach in the Renewal of the Fiqh Method  
(Example of Fadhlurrahmân, Hasan Turâbî and Muhammad Mujtahid  
Shebustarî)

### Seracettin ERAYDIN

Araştırma Görevlisi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD,  
Research Assistant, Manisa Celal Bayar University,  
Faculty of Theology, Department of İslamic Law  
seracettin.eraydin@cbu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-4094-1246

DOI: 10.47424/tasavvur.993750

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 07 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

**Atf / Citation:** Eraydın, Seracettin. “Fıkıh Usûlünün Yenilenmesi Tartışmalarında Fikrî ve Felsefî Yaklaşım”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021): 1383-1410.

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

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

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

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

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

İslam hukuku tarihine baktığımızda fıkıh usûlünün bir süreç içerisinde geliştiğini söylemek mümkündür. Bu süreç içerisinde, mezhep imamları dediğimiz müctehitler başta olmak üzere birçok âlimin, fıkıh usûlü ilminin yapısını oluşturan katkılarından bahsedilebilir. Örneğin İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) istihsana başvurması, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) amel-i ehli Medine ile amel etmesi ve İmam Şafiî'nin (ö. 204/820) hem Ehl-i rey hem de Ehl-i hadisin fikhını mezcederek elde ettiği formasyonla "*er-Risâle*" adlı eserinde bir usûl ortaya koyması fıkıh usûlü ilminin yapısını oluşturan katkıların başında gelmektedir. Bu katkıların yanında özellikle mezheplerin kurumsallaştığı dönem ve sonrasında Gazalî (ö. 505/1111), İbn Teymiyye (ö. 622/1225), öğrencisi İbn Kayyim (ö. 751/1350) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi âlimlerin, fıkıh usulüne dinamizm kazandırmak adına söz konusu ilme yönelik birtakım yenileme çabaları ortaya koydukları bilinmektedir. Modern dönemde ise fıkıh usûlünü yenileme çabalarının klasik döneme göre daha net ve yaygın olduğu görülmektedir. Bu dönemde fıkıh usulüne yönelik yenileme çabalarını iki merhalede değerlendirmek mümkündür. Bu merhalelerin birincisi, fıkıh usûlünü yenilemeye çağrı merhalesi, ikincisi ise fıkıh usûlünü yenilemenin amelî merhalesidir. İkinci merhalede âlimlerin dinî, siyasî, sosyal ve felsefî eğilimlerine bağlı olarak kendi içinde de farklı tezler içeren "fikhî ve usûlî yaklaşım" ve "fikrî ve felsefî yaklaşım" olmak üzere iki temel yaklaşımdan bahsedilebilir. Bu çalışmada kendi içinde de farklı eğilimlere sahip fikrî ve felsefî yaklaşımın fıkıh usûlünü yenilemeye dair görüşlerini, Fazlurrahman, (1919-1988), Hasan Turabî (1932-2016) ve Muhammed Müctehid Şebusterî (d. 1936-ö...) örneklerinde sunmaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh Usûlü, Yenilenme, Fazlurrahman, Turabî, Şebusterî.

## Abstract

When we look at the history of Islamic law, it is possible to say that the fiqh method has developed in a process from the beginning. In this process, it can be mentioned that many scholars, especially mujtahids, who we call sect imams, have contributed to the structure of the science of fiqh. For example, Imam Abû Hanîfa (d. 150/767) resorted to istihsân, Imâm Mâlik (d.

179/795), accepted the religious actions of people in Madinah as ruling and Imam Shāfi'ī (d. 204/820) put forward a method in his work "ar-Risāla", with the formation he obtained by combining the fiqh of both Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith. These are the prominent contributions that constitute the structure of the science of fiqh. In addition to these contributions, scholars such as Ghazālī (d. 505/1111), Ibn Taymiyya (d. 622/1225), his student Ibn Qayyim (d. 751/1350) and Shātibi (d. 790/1388), especially during and after the institutionalization of sects, put forward some renewal efforts for the mentioned science in order to bring dynamism to the fiqh method. In the modern period, it is seen that the efforts to renew the fiqh method are much clearer and more widespread than in the classical period. In this period, it is possible to evaluate the efforts to renew the fiqh method in two stages. The first of these stages is the stage of calling to renew the fiqh method, and the second is the practical stage of renewing the fiqh method. In the second stage, two basic approaches can be mentioned, namely "fiqh and procedural approach" and "intellectual and philosophical approach", which also contain different theses, depending on the religious, political, social and philosophical tendencies of the scholars. In this study, we will try to present the views of the intellectual and philosophical approach on renewing the fiqh method, which has different tendencies in itself, in the example of Fadhlurrahmān (1919-1988), Hasan al-Turābī (1932-2016) and Muhammad Mujtahid Shebustarī (b. 1936-d...).

**Keywords:** Fiqh method, Renewal, Fadhlurrahmān, al-Turābī, Shebustarī.

## 1. Giriş

Fıkıh usûlü tarihini incelediğimizde bu ilimle ilgili birçok ilmî ve entelektüel çabayla karşılaşırız. Bu ilmi ve entelektüel çabaların bir kısmı söz konusu ilmin yenilenmesiyle ilgilidir. Biz de çalışmamızda öncelikle fıkıh usûlü ilminin doğuşu, yapısı, işlevi ve klasik fıkıh usûlü ilmine yöneltilen eleştirilere yer verdikten sonra fıkıh usûlünü yenileme çabalarının tarihi kökenine kısaca değinip konuya fikrî ve felsefî yaklaşımlardan Fazlurrahman, Hasan Turabî ve Muhammed Müctehid Şebusterî'nin görüşlerini aktarmayı amaçlıyoruz. Fikrî ve felsefî yaklaşımın başka temsilcileri de bulunmakla birlikte bizim isimlerini zikrettiğimiz şahısları ele almamızdaki saik, Fazlurrahman'ın İslam dünyasında tarihselciliğin en etkili ismi kabul edilmesi, Turabî'nin bir âlim ve akti-

vist olarak teoride savunduğu fikirlerini siyasî yollarla pratiğe geçirmiş olması ve Şebusterî'nin de fıkıha dayalı bir sistem kurmak üzere tertiplenen İran Devrimi'ne aktif olarak katıldıktan sonra yaşadığı hayal kırıklığının da etkisiyle kendi tabiriyle resmi dini söyleme alternatif bir anlayış arayışında olmasıdır. Bizce bu durum, söz konusu şahısları aynı yaklaşımın diğer temsilcilerine göre daha ön plana çıkarmaktadır. Burada fikrî ve felsefî yaklaşımdan kastımız, fıkıh usûlünün özüne yönelik değişiklikler öneren düşünürlerin yaklaşımlarıdır. Ayrıca çalışmamız boyunca klasik fıkıh usûlü, fıkıh usûlü ve usûl kavramlarını aynı anlamda kullanacak olup bununla hüküm istinbatında baş vurulan yöntemlerin kurumsallaşmış şeklini kastediyoruz.

## **2. Fıkıh Usûlünün Doğuşu, İşlevi, Yapısı ve Klasik Fıkıh Usûlüne Yönelik Yapılan Eleştiriler**

### **2.1. Fıkıh Usûlünün Doğuşu**

Fıkıh usûlü ilmi, Hz. Peygamber ve sahabeden sonra ortaya çıkmış ilimlerdenendir.<sup>1</sup> Zira Hz. Peygamber döneminde hükümler bizzat kendisinden öğreniliyor, o da çoğunlukla kendisine indirilen vahiyle hükmediyordu. Ancak Hz. Peygamber'in tasarrufları hem vahye hem de içtihadı dayanıyordu.<sup>2</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in hüküm ortaya koyarken bazen o hükümlerin illetlerini belirttiğine dair örnekler ve bazı konularda içtihatlarını değiştirdiğine dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>3</sup>

Hz. Peygamber'in kendisinin içtihat etmekle kalmadığı, sahabesinden belirli kişilere içtihat etme ve bazı konularda görüş beyan etme izni verdiği, hatta buna teşvik ettiği aktarılmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise fetva ve yargıda Kur'an ve Sünneti esas alan sahâbe, hem vahyin inişine ve

---

<sup>1</sup> Asım Cüneyt Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/201-210; İbrahim Kâfi Dönmez, "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir değerlendirme", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Mes'lesi- I*, haz. İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 660-673.

<sup>2</sup> Mennâ' el-Kattân, *et-Teşrî' ve'l-Fıkıh f'l-İslam Târîhen ve Menhecen*, (Beirut: Müessesetür-Risâle, 1989), 97-99.

<sup>3</sup> Abdüsselam Belâcî, "Tatavvürü İlmi Usûlü'l-Fıkıh", *et-Tecdîdü'l-Usûlî Nahve Siyâgatın Tecdîdiyyetin li İlmi'l-Usûl*, haz. Ahmed er-Reysûnî, (Beirut: el-Ma'hadi'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2014), 23-60.

Hız. Peygamber'in beyan ve uygulamalarına bizzat şahitlik ettikleri için hem de içinde buldukları şartların doğası gereği şer'î kaynaklardan hüküm istinbatı hususunda dayanacakları teorik kurallara pek ihtiyaç duymadılar.<sup>4</sup> Bunun yanında sahabenin Kur'an ve Sünnette ortaya konulan hükümlerde illet aradıklarına dair örnekler bulunmaktadır.<sup>5</sup> İbn Haldun (ö. 808/1406), "Sahâbenin Kur'an ve Sünneti anlama çabalarına baktığımızda benzerleri kıyas ettiklerini, örnekleri karşılaştırdıklarını görüyoruz" diyerek sahabenin kıyası kullandıklarını ve bu konuda birbirlerini anlayışla karşıladıklarını ifade etmektedir.<sup>6</sup> Sonuç olarak usûl ilmine mesnet olabilecek birtakım uygulamalar olsa da nübüvvet dönemi ve hemen sonrasındaki sahabe ve ilk tabiîn devrinde içtihatın esas alınan kuralların teorik olarak mevcut olmadığı ifade edilebilir.<sup>7</sup>

Sahâbe ve tabiîn devrinin akabinde daha önce mevcut olmayan yeni fikhî meseleler çıktı. Hayatın farklı alanlarıyla ilgili olan bu meseleler, müçtehitlerin birçok konuda görüş belirtmesini gerektirdi. Ayrıca ilme rağbetin artması neticesinde müçtehitlerin sayısı arttı ve içtihatın izlenen metotlar çeşitlendi. Hatta çeşitli saiklerle ehil olmayan insanlar da bu alana yöneldi. Bu durum, müçtehitleri içtihat faaliyetinin disipline edilmesi ve keyfi hüküm verme ihtimaline karşı tatmin edici bir tedbir alınması için harekete geçirdi ve onları şer'î delillerden hüküm istinbat edilirken esas alınacak prensipler ve kuralları belirlemeye sevk etti.<sup>8</sup>

Hüküm istinbatında esas alınacak prensipler ve kuralları belirlemeye sevk eden süreç ve şartlar şu şekilde özetlenebilir: İslam'ın ortaya çıkışıyla büyük bir ilmî hareket başladı. Bu ilmî hareket, başta var olan fikir hürriyeti ve özgüven, zamanın şartlarına bağlı olarak özellikle de İslam toplumunun çeşitlilik arz ettiği müçtehit imamlar döneminde birçok ihtilaf ve farklı görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Bunun sonucunda kendi içinde farklı

<sup>4</sup> Köksal - Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", 42/201-210; İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme*, s. 661.

<sup>5</sup> Buhari, Zebâih, 28; Sahabenin içtihatları hakkında geniş bilgi için bkz. Şa'ban Muhammed İsmail, *Usûlü'l-Fıkıh Tarihuhu ve Ricâluhu*, (Riyad: Dâru'l-Merîh Li'n-Neşr, 1981), 21-22.

<sup>6</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Ali Abdülvâhid Vâfi, (Kahire, Dâru Nehdeti Mısır, ts.) 3/1352.

<sup>7</sup> Mehdî Ali Pür, *Târîhu İlmü'l-Usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Velâ, 2010), 51-52.

<sup>8</sup> Belâcî, *Tatavvurü İlmî Usûlü'l-Fıkıh*, 31-32

yaklaşımlar içeren iki temel eğilim olan Ehl-i hadis ve Ehl-i rey ortaya çıktı ve bu iki temel eğilim arasında zamanla ihtilaflar ve tartışmalar artarak şiddetlendi. Bu durum, her iki taraftan âlimlerin arasındaki ihtilafın ve tartışmaların makul bir zemine çekilmesini, istinbat ve yorum için objektif esaslar ortaya konulmasını gerekli kıldı. Neticede İmam Şafiî (204/820), bu durumun ortaya çıkardığı ihtiyaç nedeniyle fıkıh usûlü ilmi alanında yazılan ve ilk eser olarak kabul edilen “*er-Risâle*” adlı eserini yazdı.<sup>9</sup> İmam Şafiî’den sonra ise fıkıh usûlü ilminin hem alanı genişledi hem de bu ilme dair yazılan eserler birbirinden farklı yöntemlerle yazılıp çoğaldı. Özellikle de kelamî meselelerin fıkıh usûlü ilmine dâhil olması ile fıkıh üretimine katkısı olmayan birçok mesele söz konusu ilme dair kitaplarda ele alınmaya ve tartışılmaya başlandı.<sup>10</sup> Neticede fıkıh usûlü ilminin kendisinden beklenilene vermekten uzak bir aşamaya geldiği ileri sürülmektedir.<sup>11</sup> Elbette burada şunu unutmamak gerekir ki fıkıh usûlünün bekleneni vermekten uzak bir aşamaya geldiği söylemi, söz konusu ilmi üretim merkezli bir anlayışla değerlendirmenin bir sonucu olabilir. Oysa usûl ilminin üretim merkezli değil, denetim ve geçmişi temellendirme merkezli olduğunu söyleyen bir anlayış da var ki<sup>12</sup> bu anlayışı esas aldığımızda fıkıh usûlünün işlevsiz kaldığı söylemi izaha muhtaç kalmaktadır.

## 2.2. Fıkıh Usûlünün Yapısı

Fıkıh usûlünün yapısından kastımız, bu ilmin mahiyeti ve özü itibariyle içtihadî olup olmadığı ve karakterini belirleyen hangi temel varsayımlara sahip olduğudur.

İçtihadı “*şer’i-amelî hükümleri ilgili delillerden çıkarmak*” şeklinde tanımlayan İbrahim Kâfi Dönmez’e göre fakihin hükümleri istinbat ederken dayandığı usûl kuralları da esasen ‘*ictihad*’ olarak nitelendirilmesi gereken bir zihnî faaliyetin ürünüdür. Öyle ki müctehitlerin dereceleri ile ilgili tasniflerde yer alan “*dinde müctehit*” veya “*müstakil müctehit*” hakkında “*hem usulde hem de*

<sup>9</sup> Ahmed er-Reysûnî, *Tecdîdu İlmi usuli'l-Fıkhi fî dev'i Makâsidihi*, (Kâhire, Dâru'l-Mekâsîd li't-Tabâati ve'n-Neşri, 2017), 10; Şa'ban Muhammed İsmâîl, *Usûlü'l-Fıkıh Tarîhuhu ve Ricâluhu*, 26-27.

<sup>10</sup> Belâcî, *Tatavvurü İlmi Usûlü'l-Fıkıh*, 37-39.

<sup>11</sup> Belâcî, *Tatavvurü İlmi Usûlü'l-Fıkıh*, s. 25-26

<sup>12</sup> Fıkıh usûlünün işlevi hakkında farklı bir değerlendirme için bkz. Murat Şimşek, İmam Ebû Hanîfe ve Hanefilik, (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 89.



*füruda kendine özgü içtihatları olan âlim*" şeklinde bir açıklama yapılır.<sup>13</sup> Muhammed Hudarî Bek ise fıkıh usûlünün yapısını Hanefî âlimlerin faaliyetleri üzerinden şöyle açıklamaktadır: Hanefiler, mezhebin fer'î meselelerini kaidelere hakim kılıyorlardı. Hatta onlar kaideleri imamlarından nakledilen fer'î meselelere göre oluşturuyorlardı. Herhangi bir kâide furû ile çatıştığında, o kâideyi furûa uygun hale getiriyorlardı. Onlar, imamlarının meseleleri genişletmede ve hüküm koymada takip ettiklerini düşündükleri usûlü meydana getirdiler. Bu yöntem, onları bazen anlaşılması zor kaideler üretmelerine zorladı.<sup>14</sup> Yine Şah Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) konu hakkında şöyle demektedir: "Usûlcüler, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şafîî arasındaki görüş ayrılığının Pezdevî (482/1089) vb. âlimlerin kitaplarında yer alan asıllara dayalı olduğunu zikrederler. Oysa bu kitaplarda yer alan asılların çoğu, imamların görüşlerinden 'tahrîc' yoluyla elde edilmiştir."<sup>15</sup>

Fıkıh usûlünün doğasını belirleyen temel varsayımlarına gelince, onlar şöyle sıralanmaktadır: 1- Naslar hayatın bütün olaylarını kuşatır. 2- Anlam mevcut ve bilinen bir şeydir. 3- Anlama ulaşmanın en üst kriteri şer'in gelen ilkeleridir. 4- Ümmet yanılmazdır. (Ümmet hata üzere birleşmez.)<sup>16</sup>

Fıkıh usûlünün yapısı ve temel varsayımlarının ne olduğu ile bağlantılı olarak sorulan "fıkıh usûlünün bizzat kendisi içtihat ürünüyse, usûlde yenilik gerekli ve mümkün mü? sorusunun cevabı, usûl ilminin yenilenmesi tartışmalarında hayati bir öneme sahiptir. Çünkü kanaatimizce ancak fıkıh usûlünde yenilik gerekli ve mümkün olduğu durumda fıkıh usûlünün yenilenmesi çağrısı ve çabalarının meşruiyetinden söz edilebilir. İşte bu soruların cevabı sadedinde şunlar söylenmektedir: Usûl konularında içtihadın mümkün ve ge-

<sup>13</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûlde içtihat mümkün mü?", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 242-250.

<sup>14</sup> Muhammed Hudarî Beg, *Usûlü'l-Fıkh*, (Kahire: Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1969), 8; Fıkıh usûlünün gelişimi ve yapısı üzerine geniş bir değerlendirme için bkz. Tâhâ Feyyâz Câbir el-Alvânî, "Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler", *Çev.*, Salahattin Kıyıcı, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2000), 370-395.

<sup>15</sup> Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf*, (Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 1404), 87.

<sup>16</sup> H. Yunus Apaydın, "Fıkıh Usûlünün Temel Kabülleri ve Tarihselcilik", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 323-364.

rekli olduğu, fıkıh usûlünün değişik bölümlerine göz atıldığında hemen fark edilir. Mesela usûlcüler, naslardan hüküm elde etme yollarında (turuk'ül-istinbât), Sünnetin kabul edilip edilmemesi veya amel edilmesi ile ilgili şartlarda, icmanın kabulü veya çeşitleri hususunda, kıyasın geçerliliği veya şartları noktasında, istihsân, mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâyi', sahabe kavli vb. diğer delillerin varlığı veya bunlara dair konularda ve bizzat hükümle ilgili meselelerde ihtilaflar etmişlerdir. İşte bu ve benzeri konularda ulaşılan sonuçlar hep birer içtihat ürünüdür. Bunların pek çoğu mezhep kurucusu imamların açıkladıkları veya onların fûrû alanındaki içtihatlarından tümevarım metodu ile çıkarılarak kendilerine nispet edilen görüşler olmakla beraber bir kısmı da sonraki dönemlerde yaşamış ve müstakil müctehit sayılmayan fıkıh âlimlerince ortaya konulmuştur.<sup>17</sup>

### 2.3. Fıkıh Usûlünün İşlevi

Genel olarak fıkıh usûlünün tarihsel tecrübedeki işlevleri, "anlam ve hükümlerin dil kuralları ve delillerle buluşturulması ve sistematik bütünlüğün sağlanması, mevcut anlamın muhafazası, karşılaşılan yeni problemlerin mevcut anlamlar doğrultusunda çözümlenmesi ve din adına rastgele konuşmanın önlenmesi" şeklinde sıralanmaktadır.<sup>18</sup> Ayrıca fıkıh usûlünün işlevi hakkında şu tespitler de yapılmaktadır: Fıkıh usûlü, esasında içtihat faaliyetinde benimsenen felsefî temeller ve izlenen metotları ifade etmekle beraber, bunların teorik olarak ifade edilmesi ve bu konuda hesap verme ve sağlama yapma, savunulabilirliğini ortaya koyma ve iç tutarlılık denetimi gerçekleştirme amacı taşır. Bununla birlikte belirlenen ilke ve yöntemler, fıkıh üretimine ve yeni içtihatlar yapılmasına katkı da sağlamaktadır. Bir de bu ilke ve yöntemler sayesinde fıkıh eğitimi ve mesleğinin sağlam temeller üzerine gelişmesi kolaylaşır, kavramların inceltmesi ve ortak bir ilim dili oluşturulması sayesinde fikirler billurlaşır ve zaman kaybı önlenir. Fakat fıkıh usûlünün teorileşmesi ve bir ilmi disiplin haline gelmesi başta içtihadı dayalı fıkıh üretilmesine açık bir anlayışa paralel bir gelişme gösterse de bilinen sebeplerle tahric esasına dayalı fıkıh üretim sürecinin başlaması onun bu özelliğini büyük ölçüde işlevsiz hale

<sup>17</sup> Dönmez, *Usûlde İctihat Mümkün mü*, 246-248.

<sup>18</sup> H. Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi", *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı: Tebliğ ve Müzakereler*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 286-304.

getirmiştir. Bu sebeple Müslümanların hukuk tefekkürü ve literatürüne ciddi bir katkı sayılan ve bu yönüyle özgün olan fıkıh usûlü, başlangıçtaki anlayıştan uzaklaşarak zaman içinde geleceğe yön vermekten ziyade geçmişin açıklaması olmaktan kurtulamamıştır.<sup>19</sup>

## 2.4. Fıkıh Usûlüne Yönelik Yapılan Eleştiriler

Fıkıh usûlüne yönelik yapılan eleştirilerin erken dönemden itibaren başladığı bilinmektedir. Modern öncesi dönemde İbn Hazm (ö. 456/1064), Gazâlî (ö. 505/1111), İbn Teymiyye (ö. 622/1225), Şâtıbî (ö. 790/1388) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi âlimler fıkıh usûlüne yönelik birtakım eleştiriler yapmışlardır.<sup>20</sup> Modern dönemde ise bu eleştiriler daha yoğun ve açık bir şekilde yapılmıştır. Ancak klasik dönemde yapılan eleştiriler fıkıh usûlünün yapısına yönelik iken modern dönemde yapılan eleştirilerin bir kısmı fıkıh usûlünün yapısına, bir kısmı ise bizzat fıkıh usûlünün aslına ve temel ön kabullerine yöneliktir.<sup>21</sup> Bir bütün olarak fıkıh usûlüne yönelik yapılan eleştiriler, şu şekilde sıralanmaktadır:

- 1- Belirli kalıplar arasına sıkıştırılmış, donmuş ve verimsiz kalmıştır.
- 2- Fıkıh üretme değil, cedel üretme özelliğine sahiptir.
- 3- Sûrî mantıktan çokça etkilenmiştir.
- 4- Cüzîyata dalıp makâsıdı göz ardı etmiştir.
- 5- Asli işlevini engelleyecek ölçüde teorik tetkiklere ağırlık vermiştir.
- 6- Muhafazakâr ve hukukun şekil fonksiyonunu her şeyin üstünde tutmaya eğilimlidir.
- 7- Nas mihraklı bir metodoloji geliştirdiği için kamu hukuku meselelerine katkısı olacak kurallar geliştirememiştir.

<sup>19</sup> Dönmez, *Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel bir Değerlendirme*, 664.

<sup>20</sup> Sözü geçen bazı alimlerin fıkıh usûlüne yönelik eleştirileri ve bu eleştirilerin kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Abdüsselam b. Muhammed b. Abdülkerim, *et-Tecdid ve'l-Müceddidûn fî Usûli'l-Fıkh*, (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2007), 111.

<sup>21</sup> Halife Bâbekr Hasan, "et-Tecdid fî Usûli'l-Fıkh Meşrûiyetuhu ve Tarihuhu ve İrhâsâtuhu'l-Muâsire", *Mecelletü'l-Müslimi'l-Muâsir*, 125-126 (2007), 87-178.

8- Kelamî tartışmalar ağır basmış ve kelamî görüşlere boyun eğmiştir.

9- Fıkıh usûlü taklit ve mezhepçiliği savunmak için araç olarak kullanılmıştır.

10- Daha önce bir ve tek ilim iken fıkıh ilmiyle bağlantısı kopmuştur.

11- Ya aşırı ihtisar veya haddinden fazla ve yorucu şerhler yapılmıştır.

12- Şeriat ile insan hayatı arasındaki münasebetleri, kısa ve öz de olsa gösterememiştir.<sup>22</sup>

### **3. Fıkıh Usûlünü Yenileme Çabalarının Tarihi Kökeni**

Fıkıh tarihine baktığımızda fıkıh usûlünün başından itibaren alimlerin katkılarıyla oluştuğunu söylemek mümkündür. Usûlün oluşum süreci sahabe döneminden başlamak üzere kendisini daha çok mezhep imamları dediğimiz fakihlerin yaşadığı asırda göstermektedir. Bu anlamda İmam Ebû Hanîfe'nin istihsan gibi delillere başvurması, kendisine has bir fıkıh üretme yöntemi sayılabilir. İmam Mâlik'in amel-i ehli Medine ile amel etmesi de bu minvalde değerlendirilebilir. Yine İmam Şafii'nin Ehl-i rey ve Ehl-i hadisin fikhını mezcederek elde ettiği formasyonla bir usûl ortaya koyması, fıkıh usûlünün oluşmasında pekâlâ özgün bir çaba sayılmalıdır. Fıkıh usûlünün oluşum sürecinden sonra fukaha ve mütekellimîn usûl ekollerinden her birine ait çabaların da bu ilmin gelişmesinde önemli rol oynadığı göz ardı edilemez. Fıkıhın donduğu, tamamen taklit ruhunun hâkim olduğu ve yeni içtihatların mahkûm edildiği varsayılan dönemlerde ise usûlde yenilenmeye dair ferdi çabaların olduğunu görüyoruz. Nitekim Mezheplerin kurumsallaştığı dönem ve sonrasında İbn Hazm'ın eleştirisi, Cüveynî (ö. 478/1085), Gazâlî, İzüddîn b. Abdüsselam (ö. 660/1262), Karâfî (ö. 684/1285), İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim (ö. 751/1350), Şâtıbbî ve sonrasında Emir Sen'ânî (ö. 1182/1768) ve Şevkânî gibi âlimlerin çabaları, usûlde yenilenmeye dair yaklaşımlar sayılmaktadır.<sup>23</sup> Modern dönemde ise fıkıh usûlünü yenileme çabalarını iki merhalede değerlen-

<sup>22</sup> Abdüsselam b. Muhammed b. Abdülkerim, *et-Tecdîd ve'l-Müceddidûn fî Usûli'l-Fıkh*, 37-39; Dönmez, *Usûlde İchtihat Mümkün mü?*, 248.

<sup>23</sup> Mehmet Selim Aslan, *Fıkıh Usûlünde Tecdid Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme, Uluslararası İslam ve Yorum III Sempozyumu*, 529. (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019), 529.

dirmek mümkündür. Birincisi usûlü yenilemeye çağrı merhalesidir. Bu çağrısının sahipleri; Muhammed Abduh (1849-1905), Muhammed İkbâl (1877-1938), Abdürrahman el-Kevâkibî (1854-1902), Mustafa el-Merağî (1883-1952), Muhammed b. Hasan el-Hacevî (1874-1956), ve diğer bazı âlim ve aydınlardır. İkincisi ise fıkıh usûlünü yenilemenin amelî merhalesidir.<sup>24</sup> Bu merhalede âlimlerin dinî, siyasî, sosyal ve felsefî eğilimlerine bağlı olarak kendi içinde de farklı tezler içeren şu temel iki yaklaşımdan bahsedilebilir:

**Fikrî ve Felsefî Yaklaşım:** Bu yaklaşım sahipleri, bizzat fıkıh usûlünün altında yatan zihniyetin değişmesi gerektiğini, mevcut usulün sadece teorik olarak değil, esasî itibariyle de insan hayatının ihtiyaçlarına cevap veremediğini savunmaktadırlar.

**Fikhî ve Usulî Yaklaşım:** Bu yaklaşımda ortaya konan çözümler birbirinden farklı olmakla birlikte genel olarak bu yaklaşımın sahipleri klasik fıkıh usûlünü kurulduğu temeller üzerinde kabul edip örneğin sistematiğinin ve dilinin kolaylaştırılması; usûl ilmiyle direkt bağlantılı olmayan bazı meselelerin ayıklanması gibi yapısına dair bazı yenilikler önermektedirler.<sup>25</sup>

#### 4. Fıkıh Usûlünün Yenilenmesine Yönelik Fikrî ve Felsefî Yaklaşım

Fıkıh usûlünü yenilemenin çerçevesi, yukarıda zikrettiğimiz farklı iki yaklaşıma göre farklılaşmakta ve genişleyip daralmaktadır. Fıkıh usûlünün yapısına dair birtakım yenilikler öneren yaklaşım sahipleri, yeniliğin çerçevesini dar tutmaktadırlar. Fakat söz konusu ilmin özü ve mahiyeti itibariyle değişmesi gerektiğini söyleyen fikrî ve felsefî yaklaşım sahipleri, doğal olarak yenilemenin kapsamını geniş tutmaktadırlar. Öyle ki bu ikinci yaklaşım sa-

<sup>24</sup> Halife Bâbekr, *et-Tecdîd fî Usûli'l-Fıkh Meşrûüyyetuhu ve Tarihuhu ve İrhâsâtuhu'l-Muâsire*, 87-178; Ülkemizde de Mansurizade Said, Ziya Gökalp ve Halim Sabit gibi alim ve düşünürler usûlü fıkıhî yenileme çağrısının temsilcileri olarak bilinmektedirler. Mansurizade'nin görüşleri için bkz. Kâşif Hamdi Okur, "İslam Hukuku Alanında Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-i İslam ve Usûl-i İctihad", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3 (2004), 35-54. Ziya Gökalp ve Halim Sabit'in görüşleri için bkz. Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 184-196.

<sup>25</sup> Abdülmecîd Muhammed es-Süse eş-Şerefi, "Tecdîd Usûli'l-Fıkh; Târihuhu ve Meâlimuhu", *Mecelletü Câmîiatü's-Şârîka li'l-Ullûmi's-Şerîyye ve'l-İnsaniyye*, 3/2 (2006), 327-371; Fikhî ve usûlî yaklaşımın önerdiği yenilikler için bkz. Yusuf el-Karadavî, *İslam Fıkhını Yeniden Okumak*, Çev., Abdullah Kahraman, (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2016), 55-59.

hipleri, fıkıh usûlünün formundan; varsayım, ön kabul, yargı ve beklentilerine kadar usûlün özüne dair bir dizi değişim önermektedirler. Şimdi de çalışmamızın konusunu teşkil eden, fıkıh usûlünü yenileme tartışmalarına fikrî ve felsefî yaklaşan Fazlurrahman, Turabî ve Şebusterî'nin konu hakkındaki görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

#### **4.1. Fazlurrahman'ın Fıkıh Usûlünün Yenilenmesi Hakkındaki Görüşleri**

Fazlurrahman'ın Kur'an'ın doğasına dair yaklaşımı, Kur'an'ı anlamada hermenötik yönetime başvurması, klasik fıkıh usûlünde hüküm çıkarmada Kuran'dan hemen sonra gelen Sünnet hakkındaki düşünceleri, icmâ ve kıyas ile ilgili değerlendirmeleri incelendiğinde onun fıkıh usûlüne yönelik temelden bir yenileme tasavvur ettiği rahatlıkla söylenebilir.<sup>26</sup> O, Kur'an'a tarihsel bir bakış açısıyla yaklaşmakta<sup>27</sup> ve ayetleri hermenötik bir okumaya tabi tutmayı önermektedir.<sup>28</sup> Bu yöntemle Kur'an'dan ahlakî ilkelerin tespit edilip hukukun da bu ilkelere binaen oluşturulmasını teklif etmektedir.<sup>29</sup> Klasik fıkıh usûlünde ikinci kaynak olarak kabul edilen Sünnete gelince Fazlurrahman, esasında Hz. Peygamber'in genel bir kanun koyucu olmadığını ifade ederek, Sünnetin çok az genel yasama dışında münferit olaylara çözüm niteliğinde olduğunu söylemektedir.<sup>30</sup> Kaldı ki Sünnetin Müslümanların Hz. Peygamber örneğinde tarih boyunca geliştirdikleri yorum ve uygulamalardan ibaret olduğunu ifade ederek, bu yaklaşımı yansıtabilecek şekilde "yaşayan sünnet" kavramını kullanmaktadır.<sup>31</sup> Dolayısıyla ona göre sünnet tarihidir. Çünkü tarihî olgular neticesinde ortaya çıkmıştır. Hadis malzemesi de sünnetin

<sup>26</sup> Adnan Koşum, *Nasları anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu; Fazlurrahman Örneği*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 56-73.

<sup>27</sup> Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 58-59.

<sup>28</sup> Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi, (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 76-78.

<sup>29</sup> Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgeç - M. Hayri Kırbasoğlu, (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 80.

<sup>30</sup> Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 41.

<sup>31</sup> İsmail Hakkı Ünal, "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Üzerine", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 4/4 (1990), 285-294.

ortaya çıktığı zaman ve zemin çerçevesinde yorumlanıp değerlendirilmelidir.<sup>32</sup>

Kur'an ve sahih sünnetten hüküm çıkarmanın yöntemine gelince, Fazlurrahman'a göre bu eylem, iki hareketi içermelidir. Birinci hareket tekil olandan genel olanadır. Bu hareket, Kur'an ve sünnetteki ilkelerin tespitine yöneliktir. Çünkü naslar bir boşlukta değil, belli bir sosyolojik zeminde doğmuştur. Fakat nasların ortaya konulmasındaki sebepler, hikmetler ve hedefler, nasların özünü oluşturmaktadır. Bu sebeple Kur'an ve Sünnetten tespit edilen amaç ve hedefler, bütünsel ve tutarlı bir şekilde kuram halinde formüle edilmelidir. Hâlbuki geçmişte bu yapılamadığı için hukuk alanı birbiriyle çelişik yorumlarla dolup taşmıştır. İkinci hareket ise genel olandan tekil olana gelen bir akıl yürütmedir. Bu hareketle Kur'an'dan elde edilen ilkeler sistemi, bugünün şartları göz önünde bulundurularak yorumlanmalıdır. Fakat nasıl ki birinci harekette başarılı olmak için nasların arka planını iyi çözmek gerekiyorsa, burada da günümüze uygulanacak hükmün ilgili ilkeden sağlıklı bir şekilde elde edilmesi, bulunduğumuz durumun dikkatlice incelenmesine bağlıdır. Neticede Fazlurrahman, gerçekçi bir hukukun ancak bu şekilde oluşacağını ifade etmektedir.<sup>33</sup>

Klasik icma ve kıyas anlayışını eleştiren Fazlurrahman, icmanın başta farklı görüşlerden ortaya çıkan doğal bir sürecin ürünüyken, İmam Şafii tarafından dönüştürüldüğünü ileri sürmektedir. Ona göre klasik fıkıh usûlünde var olan ve İmam Şafii tarafından cemaat içinde denge ve birliği sağlama kaygısıyla ortaya konulan icma anlayışı, şekilsel ve bütünsel bir yapıya sahip olup ayrılığa hiçbir şekilde imkân tanımayan bir görüş birliği anlamındadır. Bu şekilde doğal olan içtihad-icma düzeninden icma-içtihad düzenine geçilerek icma, geleceğe dönük bir görüş birliği olmaktan çıkıp mevcut, statik ve geçmişe yönelik bir şey oluvermiştir. <sup>34</sup> Yine kıyasın son derece sistemsiz ve keyfi bir akıl yürütme olduğunu,<sup>35</sup> bu sebeple karmakarışık sonuçlar doğurduğunu

<sup>32</sup> Koşum, *Nasları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu*, 37.

<sup>33</sup> Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 80; Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleleri II*, çev. Adil Çiftçi, (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 93-94.

<sup>34</sup> Fazlurrahman, *Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu*, 38.

<sup>35</sup> Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleleri II*, 96.

ve şaşırtıcı derecede fazla birbirine zıt fikhî görüşlerin çıkmasına sebep olduğunu ileri sürmektedir.<sup>36</sup>

Fazlurrahman, Kur'an'ın mevcut ihtiyaçları karşılması ve Kur'an'ın ilkelere mevcut durumu denetlemesi adına klasik icma ve kıyas yerine hükümlerin arkasındaki asıl maksad ve hikmetlerin ortaya çıkarılması ve sistemli bir şekilde işletilmesini önermektedir. O, önerdiği bu usûle rağmen farklı görüşler olabileceğini ancak bunun asla klasikteki hukuk ekolleri arasındaki zıtlıklar kadar olmayacağını söylemektedir. Bu farklılıkların alternatif bakış açılarını temsil edeceğini ve diğer taraftan coğrafi şartlar, kültürel çeşitlilikten doğan farklılıkların devam edeceğini söylemektedir.<sup>37</sup>

Fazlurrahman, Kuran'daki hükümlerin maksat ve hikmetlerinin dikkate alınması gerektiğine dair görüşüne bağlı olarak klasik usuldeki ibâdât-muâmelât ayırımını eleştirerek ibadetlerin de hikmetten yoksun olmadığını ve bu hikmetin ortaya konulmasının mümkün olduğunu dile getirmekte ve belli niceliklerle yapılan ibadetlerin (beş vakit namaz, bir ay oruç vs.) dahi Hz. Peygamber ve ashabının deneyimleriyle doğrulandığına ve kişilere bağlı olarak değişmemesinin mantığının bu deneyimlere dayandığına işaret etmektedir. Hikmet eksenli yaklaşıma şöyle bir örnek vermektedir: Oruçta "illet" yolculuk iken "hikmet" seyahatin zorluluğunu hafifletmektir. Eğer sadece illet üzerinde durup, seyahat eden kişi, bütün rahatlık ve kolaylığa sahip bir sultan olsa, oruç tutmamasını meşru görürsek bu ilkenin etrafındaki hikmet suistimal edilmiş olur.<sup>38</sup> Ancak Fazlurrahman'ın bu yaklaşımında şu hakikatin göz ardı edildiği kanaatindeyiz: Fakihlerin hükmü illete bağlamasının altında yatan sebep, objektiflik arayışıdır. Şöyle ki gereken vasıfları taşıyan illet, kişiden kişiye veya durumdan duruma göre değişen hikmete göre daha objektif kabul edilmektedir.<sup>39</sup> Hükmün illete bağlanması ise sübjektif bir durum arz eder ki

<sup>36</sup> Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 86; Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 133-138.

<sup>37</sup> Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleleri II*, 96.

<sup>38</sup> Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleleri II*, 92; Fazlurrahman'ın içtihat teorisi hakkında bir değerlendirme için bkz. Şevket Kotan, "Fazlur Rahman'ın İctihat Teorisi", *Müel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2/5 (2008), s. 87-101.

<sup>39</sup> Zekiyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 196.



bu da Fazlurrahman'ın yakalamaya çalıştığı nesnellikle çelişen ve kendisiyle klasik fıkıh usûlünü eleştirdiği bir özelliktir.

#### 4.2. Hasan Turabî'nin Fıkıh Usûlünün Yenilenmesi Hakkındaki Görüşleri

Fıkıh usûlünü yenileme tartışmalarında fikrî ve felsefî yaklaşımın temsilcilerinden sayılabilecek ve "Fıkıh, pratik sorunlar karşısında çözüm olarak gelişir. Dolayısıyla fıkıh metodolojisinin de bu yaşayan fıkha uygun olarak gelişmesi gerekir"<sup>40</sup> diyen Hasan Turabî, klasik fıkıh usûlünün yetersizliği ve yenilenmeye muhtaç olduğuna dair görüşünü şu sözleriyle ifade etmektedir: Klasik fıkıh usûlünün değişmez ve kalıcı olduğunu söyleyenler; Kitap, Sünnet ve bunlarda yer alan naslar ile bunlara dayanılarak tefakkuh sonucu ortaya çıkan usûl ve uygulama yöntemlerini birbirine karıştırmaktadırlar. Oysa tefakkuhe dayalı bir biçimde üretilen bu usûl ve esasların beşerî çabaların ürünü olduğu göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla bunları tartışmaya açmak normaldir ve bunlar, her beşerî çaba gibi ilahî sünnete tabi olduklarından, bir süre etkin olduktan sonra gözden düşebilirler. Dinde derinleşme ve yasama usûlünün değişime kapalı olduğunu söylemek bir vehimdir. Bunu ancak usûl kitaplarında yer alan ihtilaflardan haberi olmayanlar iddia edebilirler. Oysa usûl kitapları incelenip ihtilaflı konulara göz atıldığında görülecektir ki ortaya konulan malzemenin bir kısmı; şeriatın genel kanıt ve hükümlerinden elde edilen tavan konumundaki usûller iken, bir kısmı da pratik hayatın verilerine dayanılarak elde edilen çıkarsamalardır. Zaten din, ideal teoriyle pratiğin birleşmesinden başka bir şey değildir.<sup>41</sup>

Neticede Turabî, klasik fıkıh usûlünün içinde doğduğu ortama ait olduğunu, o ortamın yöntem ve kavramlarından izler taşıdığını, belli bir uygarlık pratiğine, o günün mevcut sosyal ve siyasal çevrine hitap ettiğini, bu sebeple günümüz fikhî uyanışına cevap veremediğini, çağdaş kültür ve çevreye uyum sağlayamadığını ve günümüzde benimsenmesini gerektirecek bir işleve sahip olmadığını vurgulamakta ve nasların özünden çıkarılacak değişmez esaslar-

<sup>40</sup> Hasan Turabî, *İslami Düşüncenin İhyası*, çev., Sefer Turan - Adem Yerinde, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2016), 51.

<sup>41</sup> Hasan Turabî, *Özeleştir ve Yenilenme Sorumluluğu*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2016), 42-43.

dan, gelişmeye açık içtihatlardan, çağdaş kültürün boyutlarından ve insanlığın deneyimlerinden yararlanılarak ortaya konulacak bir metodolojinin gerekliliği üzerinde ısrarla durmaktadır. O, çağdaş bir metodolojinin modern yorum bilimlerinden muhakkak yararlanması gerektiğini dile getirmekte ve geçmiş fakihlerin de dini anlama ve yorumlama noktasında Yunan kültüründen istifade ettiklerini hatırlatarak, usûlün yenilenmesine dair çağrısını meşru biz zemine oturtmaya çalışmaktadır.<sup>42</sup>

Fıkıh usûlünü yenilemenin çerçevesi hususunda Turabî, dar kapsamlı ve bireysel dindarlığa dayalı klasik fıkıh usûlü yerine kapsamlı ve genel dindarlığa dayalı bir usûl önermektedir. Bunun yanında o, ibadetlerle ilgili bir yeniliğe ihtiyaç olmadığını, çünkü bu ibadetlerin naslarla açık bir şekilde belirlendiğini ve bu meselelerde içtihat alanının olabildiğince daraltıldığını, dolayısıyla ibadetin bütüncül şeklini belirlemenin, iki nas arasında uyum sağlamak veya ibadetleri modern insanın aklına hitap eden bir anlatı ortaya koymaktan öteye geçmeyeceğini düşünmektedir. Dar çerçeveli ve bireysel dindarlık fıkıhından kapsamlı ve genel dindarlığa geçiş hakkında şunları söylemektedir: Geçmiş fakihler, nasların lafız ve manalarına kılı kırk yararcasına daldılar. Bunun sebebi, onların hayatın genel meselelerine dair çözümler bulmak yerine son derece sınırlı bireysel sorunlarla ilgilenmeleriydi. Zaten ibadetler, evlilik, boşanma ve ahlak konularına yoğunlaşan eserlerine baktığımızda onların hayatın fer'î meseleleri hakkındaki bakış açılarını görürüz. Bu sebeple fıkıh, şeriatin hayatın geneline hükmettiği gerçeğinden saptı. Dolayısıyla toplum hayatının nasıl yönetileceği, üretim, servet dağılımı, ithalat, ihracat vb. kapsamlı meselelere çözüm üretmekten aciz kaldı. Oysa İslam'ın başında kapsamlı ve geniş dindarlık fıkıhı hâkimdi. Bunun en bariz örneği, Hz. Ömer'in uygulamalarıdır.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Hasan, *Özeleştirî ve Yenilenme Sorumluluğu*, 47-49. Hasan Turabî, usûlcülerin Yunan kültüründen istifade ettiklerine dair sözleriyle muhtemelen Gazâlî'den itibaren usûl ilmine hâkim olan mantık ve felsefe dilini işaret etmektedir. Mantık ve felsefenin usûl ilmi üzerindeki etkisi için bkz. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2021), 31.

<sup>43</sup> Turabi, *İslami Düşüncenin İhyası*, 55-58; Hz. Ömer'in uygulamalarına dair farklı bir değerlendirme için bkz. Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (2006), 13-50.

Turabî'nin fıkıh usûlünü yenileme önerisinin iki temel ayağı bulunmaktadır. Bunlar: geniş kıyas, geniş istishab ve yönetimden destek alan şuraya dayalı fıkıh üretiminin kanunlaşmasını esas alan yeni bir metodoloji ve hayatın her alanına hitap eden ve aktiviteye dayalı bir içtihat anlayışıdır.<sup>44</sup>

Hasan Turabî'ye göre klasik dönemin sınırlı kıyas anlayışının temeli olan yeni fer'î bir meseleyi, hakkında hüküm olan eski fer'î bir meseleye mukayese etmek, Helen mantığının koyduğu zorlu kuralların etkisi altında olduğundan, hayatın çok sınırlı alanlarında işlev görebilir. Oysa dinin geniş alanlarında fitratın özgür kıyasına ihtiyaç vardır. Bu da şeriatın özünün etüt edilerek genel çıkarlar ve maslahatların tespit edilip yeni olayların bunların ışığında çözümlenmesiyle olabilir. Öyleyse şeriatın özü ve maksatlarına dayalı kıyas, sınırlı kıyasa göre daha üst derece bir kıyastır.<sup>45</sup>

Turabî, ayrıca yeni metodoloji için geniş istishab dediği bir yöntemi de önermektedir. Anladığımız kadarıyla onun geniş istishab dediği şey; klasik istishab anlayışının günümüz yaşam tarzına uygulanışı ile mesâlih-i mürsele ilkelerinin bir araya getirilmesi sonucu ortaya çıkan bir yöntemdir. Bu yöntem şu şekilde özetlenebilir: Şeriatın toplumsal hayatı düzenlemek adına getirdiği bazı genel kuralları ve bütüncül maksatları vardır. Bu maksatlar gözetildiğinde, karşımıza şeriatın, insanlığın ortak akıl, vicdan ve tecrübelerini dikkate alan, önceki dinlerin mirasından, hak ve ilkelerinden istifade eden ve geniş bir alanı insanın takdirine terk eden istishab ilkesi çıkmaktadır. Sonuçta müçtehit, yapacağı düzenlemede bir taraftan metinlerle işe başlarken Kur'an ve Sünneti esas almış olur, diğer taraftan geniş istishaba riayet ederek pratiğin realitesini yakalamış olur. Bu şekilde teorik ile pratiği bir araya getiren müçtehit daha kâmil bir düzenleme yapar ve hükmü daha açık ve net olur.<sup>46</sup>

Turabî, yapılan içtihatların hem ümmetin ortak vicdanına dönüşmesi hem de çağın ruhunu yakalaması için hayatın farklı alanlarıyla ilgilenen uzmanlardan oluşan bir grup tarafından yapılması yoluyla bir tür icmanın oluşmasını, sistematik olması ve icra edilmesi için de yönetimin desteğini alarak kanunlaştırılmasını önermektedir. O, kolektif yöntemin yanı sıra serbest çaba-

<sup>44</sup> Turabî, *İslam Düşüncesinin İhyası*, 59-60.

<sup>45</sup> Turabî, *İslam Düşüncesinin İhyası*, 62.

<sup>46</sup> Turabî, *İslam Düşüncesinin İhyası*, 63-64.

nın sonucu, farklı görüşlerin ortaya çıkmasında bir beis olmadığını, aksine fıkıh alanını besleyeceğini ifade etmektedir.<sup>47</sup> Turabî'nin önerisini Fazlurrahman'ın önerisinden ayıran nokta, Fazlurrahman'ın daha az ihtilaf vaadine karşı Turabî'nin yeni usûl neticesinde ortaya çıkacak ihtilafları doğal hatta faydalı görmesidir denilebilir.

Turabî'nin fıkıh usûlünü yenileme önerisinin diğer ayağını oluşturan serbest ve aktif içtihat yapma çağrısına gelince, öncelikle içtihat yapmak için geçmişte aktarılan şartların o günkü telakkilere bağlı oldukları için esnetilmesi ve bugünün bakış açısına uygun bir şekilde revize edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Ona göre aktif bir içtihat, selefin görüşleri içinde günümüze uygun olanı seçmenin ötesinde cesaretle sadece günü kurtaracak görüşler değil, geleceğe de ışık olacak yeni çözümler üretmektir. O halde aktif içtihadın bir özelliği geçmiş mirastan ilham alarak yeni ile geçmiş arasında mutedil bir yerde durmak iken, bir özelliği de realiteyi yakalayan cesaretle teşebbüstür.<sup>48</sup>

### **4.3. Muhammed Müctehid Şebusterî'nin Fıkıh Usûlünün Yenilenmesi Hakkındaki Görüşleri**

Fıkıh usûlünün yenilenmesine fikrî ve felsefî yaklaşımlardan bir diğeri olan Muhammed Müctehid Şebusterî, Kur'an ve Sünneti anlama konusunda hermenötik yöntemi esas almaktadır. Müfessirin, ön kabul ve beklentilerinden bağımsız bir anlama ulaşamayacağını, hatta ön kabul ve beklentilerin anlamın asıl unsurlarından biri olduğunu, bu sebeple her dönem metnin merkezi anlamını ortaya çıkarmanın bu ön kabul ve beklentilerin revize edilmesine bağlı olduğunu dile getirmektedir.<sup>49</sup> Kuran ve Sünneti anlamının merkezine her dönem revize edilmesi gerektiğini düşündüğü beşerî ön kabul ve beklentileri yerleştiren Şebusterî, aynı tutumu fıkıh usûlüne yaklaşımında da sürdürmektedir. Onun, fıkıh usûlüne genel yaklaşımı şu şekildedir: Fıkıh usûlü Müslümanlar arasında tedrici olarak gelişen bir hukuk mantığıdır. Dolayısıyla bu ilmin hem lafzî kısımları hem de aklî ve amelî meseleleri tıpkı felsefî, kelamî, mantıkî ve siyasî meselelerin meydana gelmesi gibi oluşmuştur. Bu sebeple

<sup>47</sup> Turabî, *İslam Düşüncesinin İhyası*, 65-66.

<sup>48</sup> Turabî, *İslam Düşüncesinin İhyası*, 68-69.

<sup>49</sup> Muhammed Müctehid Şebusterî, *Hermenötik; Kur'an ve Sünnet*, çev. Abuzer Dişkaya, (İstanbul, Mana Yayınları, 2017), 37-38.

başlangıcından günümüze birçok değişiklikten geçmiştir. Bu değişim, yaşam koşullarının değişmesi, yeni ihtiyaçların doğması ve insanların duygu ve düşüncelerindeki köklü değişimlere bağlı olarak meydana gelir. Zira usûl ilmi de insanın itibarî düşüncesinin bir parçasıdır. Bu sebeple insanla birlikte sürekli bir değişim ve dönüşüm halinde olmuştur.<sup>50</sup>

Şebusterî'ye göre beşerî çabanın ürünü olan yalnızca usûl ilminin kuralları değil, bu kuralların tatbik edilmesi çabası, hatta bu tatbik yönelen müctehidin zihninin inşa süreci ve istinbat edilen hüküm ile hayatı şekillendirme eylemi; bütün bunlar da beşerî bilgi ve birikimin etkisindedir. Şöyle ki bir hükmün istinbat edilmesi için ayet ve hadislerin seçilerek bunlara dikkat edilmesi, senet ve rivayetlerin incelenmesi, deliller arasındaki ilişki, şeriâtın genel hüküm ve ilkelerinin göz önünde bulundurulması, konuyla ilgili önceki görüşlerin değerlendirilmesi ve öncekilerin istinbat yöntemlerinin araştırılması teknik bir iştir. Bu teknik işte tarih boyunca farklı Müslüman fakihlerin aynı malzemeyle birbirinden değişik sonuçlara ulaştıkları vakidir. Bu da bize fakihin böyle faaliyetlerde sahip olduğu ön kabul, beklenti ve eğilimlerinin etkisi altında hareket ettiğini göstermektedir. Ayrıca istinbat eylemine girişen fakihin aklında önceden bir sorusu vardır ve o, bu sorunun cevabını arıyordur. Sorduğu soru da yine fakihin ön kabul ve beklentilerinin rengine sahiptir. Çünkü fakihin bu soruyu boş bir zihinle sormuş olması beklenemez. Bir elde edilen hükmü hayata yansıtmanın yolu, ancak beşerî bilgi ve birikimden yararlanmaktır. Öyle ki içtihat sonucu elde ettiğimiz nebevî öğretilerin içeriğini oluşturan değerler ve ilkelere bireysel ve sosyal hayatımızda riayet etmek için insan ve tarihle ilgili ciddi bir birikime sahip olmamız gerekmektedir. Neticede nereden bakılırsa bakılsın fikhî içtihat, bir bütün olarak insan bilgi ve birikiminin bir ürünüdür.<sup>51</sup>

Kur'an ve Sünnetin anlaşılması ve onlardan hüküm çıkarmanın temeline fakihin sahip olduğu ön kabul ve beklentileri yerleştiren ve sonucu büyük oranda sahip olunan ön kabul ve beklentilerin belirlediğini ifade eden Şebusterî, bu yaklaşımını çeşitli meseleler üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin genel hükümlerin belirlenmesi ve belirlenen genel hükümlerin belli

<sup>50</sup> Şebusterî, *Hermenötik; Kur'an ve Sünnet*, 59.

<sup>51</sup> Şebusterî, *Hermenötik; Kur'an ve Sünnet*, 60-63.

durum ve olaylara tatbik edilmesi hususunda şunları ifade etmektedir: İctihat faaliyeti, iki aşamadan oluşmaktadır. Birinci aşama Kuran ve Sünnetteki genel hüküm ve ilkelerin belirlenmesi, ikinci aşama belirlenen genel hüküm ve ilkelerin muayyen olaylara tatbik edilmesidir. Birinci aşamada bir hükmün evrensel olduğunun tespit yolu, usûlcülere göre nassın mutlak olarak gelmiş olması ve ümmetin bu konudaki ittifakıdır. Ancak bu açıklama yeterince ikna edici değildir. Çünkü bir sözün zuhur etmesini belirleyen, muhatabın ön kabul ve varsayımlarıdır. Ayrıca ittifakı da belirleyen ön kabul ve beklentiler vardır. Dolayısıyla birinci aşamada belirleyici olan fakihlerin ön kabul ve beklentileridir. Örneğin Kuran'ın faiz yasağının evrenselliği düşüncesi, Kur'an'ın tabiatına ve doğaya yönelik ön kabullere dayanmaktadır. Şöyle ki Kur'an'ın son ilahi hitap olduğuna, bu sebeple hükümlerinin değişmez olduğuna ve insanların maslahatlarını belirleyen değişmez ve sürekli kural ve değerlerin varlığına inanan biri, ayetlerde geçen bu ve benzeri hükümlerin evrenselliğine varabilir. Hâlbuki bu ön kabul ve varsayımların hiçbiri bizzat Kur'an'da bulunmamakta olup daha çok felsefe, kelim, sosyoloji ve insanî ilimlerle alakalıdır.<sup>52</sup>

İkinci aşama yani belirlenen genel hüküm ve ilkelerin muayyen durum ve olaylara tatbik merhalesine gelince burada da ön kabul ve beklentiler büyük rol oynamaktadır. Çünkü hükmün uygulanacağı durum ve olay hakkında yeterince bilgi sahibi olmadan söz konusu tatbik yapılamaz. Mesela geçmişte Müslümanların, siyasî nizam olarak meşrutiyetin mi yoksa cumhuriyetin mi İslam'a daha uygun olduğu tartışmalarında bir grubun meşrutiyeti, diğer bir grubun cumhuriyeti tercih etmesinde rol oynayan şey, her iki tarafın bu iki sistem hakkındaki bilgi, beklenti, ön kabul ve yargılarıydı. Durum böyleyken klasik fıkıh usulü, geçmişe göre farklı öncüller gerektiren günümüzdeki hayata dair icthāt yapmak ve fetva vermek için gerekli olan öncüllerin çok az bir kısmını karşılamaktadır.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Şebusterî'nin burada yaptığı gibi Kur'an'ın bütün bir ahkâmının muhatapların ön kabul ve varsayımlarına bağlanması; onun tamamen pasif bir metin olarak algılanması sonucunu doğurabilir. Kur'an'a dair oluşabilecek böyle bir tasavvur ise onun, yalnızca mevcut ön kabul ve varsayımları meşrulaştırma aracı durumuna düşeceği kanaatindeyiz.

<sup>53</sup> Şebusterî, *Hermenötik; Kur'an ve Sünnet*, 65-72.

Klasik fıkıh usûlünün ilkeleri ve bu ilkelerin uygulanma yöntemlerinin geçmiş fakihlerin ön kabul ve beklentilerini yansıttığını ifade eden Şebusterî'ye göre günümüzde fıkıhın modern bilimlerle çatışmaması ve hayatla arasında büyük bir çatlakın oluşmaması için hüküm istinbatında başvurulan yöntemlerin temelden değişmesi gerekmektedir. Olması gereken değişim, yöntemlerle sınırlı kalmayıp fakihin ön kabul ve varsayımlarını da kapsamalıdır. Bu da ancak geçmişin, modern sosyal ve insanî bilimler süzgecinden geçirilmesi ve günümüz fakihlerinin hüküm istinbatında bulunurken başvurdukları ön kabul ve varsayımlarının mevcut bilgi birikimiyle uyumlu hale getirilmesi ile gerçekleşebilir. Mesela geçmişte fakihlerin bazı hükümlerin evrensel olduğuna karar vermelerinde etkili olan "insan hayatının birtakım sabiteleri ve değişkenleri vardır" gibi ön kabullerin, insan ve toplum ile ilgili mevcut teoriler ışığında gözden geçirilmesi ve günümüz fakihinin modern bilimlerle uyumlu bir takım ön kabul ve varsayımlara sahip olması gerekmektedir. Aksi takdirde çağımızın ihtiyaçlarına cevap verebilecek, mantıksal tutarlılık ve kuşatıcılık vasıflarına sahip bir fıkıh ilmi meydana getirmek mümkün değildir. Hâlbuki bir taraftan insan yaşamı ve hakkında ulaşılan felsefî ve bilimsel bilgiye, diğer taraftan vahyî verilere dayalı ön kabul ve varsayımlara ulaşarak bireysel ve toplumsal değişimin hangi ilkelere göre gerçekleştiğini açıklayan kapsamlı bir teoriyi kabul ettiğimizde, fikhî istinbatlarımız gerçekçi ve çağımızın çok geniş olan ufkuyla uyumlu ve uygun hale gelecektir.<sup>54</sup> Neticede Şebusterî'nin fıkıh usûlündeki değişimin fakihinin hayat görüşünün değişmesinden başlaması gerektiğine inandığını söyleyebiliriz. Bu yönüyle onun, görüşlerini aktardığımız Fazlurrahman ve Turabî'den daha derin bir yenileme öngördüğünü anlamak mümkündür.

Fıkıh ilminin imkân ve sınırları hakkında fikir beyan eden Şebusterî, konu hakkında şöyle demektedir: Fıkıh ilminin hayatın bütün sorunlarına cevap verebileceği iddiası, geçmiş ve günümüz pratiğiyle çelişmekte, sosyal bilimlere geçersiz kılmakta ve fıkıh ilmine daha önce benzeri görülmemiş bir yük yüklemektedir. Hâlbuki fıkıh mirasımız, Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların bireysel ve sosyal hayatlarında meydana gelen değişiklikleri Ku'ran ve Sünnet ışığında yönlendirme çabalarının bir ürünüdür. Bu çabaların sonu-

---

<sup>54</sup> Şebusterî, *Hermenötik; Kur'an ve Sünnet*, 73-82.

cunda ortaya çıkan sosyal ve siyasî kurumlar ve içerikleri ise hayatın tekâmülünden elde edilmiştir. Yani Müslümanlar da tıpkı diğer kavimler gibi toplumun bekası, sosyal ve siyasî kurumların nasıl kurulacağı vb. yaşamın farklı araçlarını bizzat kendileri keşfederken, Kur'an ve Sünnet, bu araçları ilahî değerler doğrultusunda yönlendiriyordu. Nitekim Müslümanların sahip olduğu sosyal, siyasî, idarî iktisadî ve cezaî kurumlarını Kur'an, Sünnet ve fıkıh ilmi ortaya çıkarmamış, bu kurumlar ya İslam öncesinde Arap toplumunda vardı ya da Müslümanlar daha sonra karşılaştıkları milletlerden aldılar.<sup>55</sup> Dolayısıyla Ku'ran, Sünnet ve fıkıh bu tür kurumların kaynağı değil, denetleyicisi konumunda idi. O halde Ku'ran ve Sünnetin Müslümanların sosyal-siyasî uygulamalar ile her türlü muamelatın kaynağı olduğu görüşü hakikatten çok uzak bir düşüncedir. Zaten yaşama dair her türlü kurumun Ku'ran, Sünnet ve fıkıhtan elde edilmesi gerektiği fikri dayatılmış olsaydı, İslam asla Arap Yarımadası'nın dışına çıkamazdı.<sup>56</sup> Şebusterî'nin konu hakkında söylediklerinden onun, geçmiş İslami kurum ve yapılarının o günün şart ve ihtiyaçlarının bir ürünü olduğuna inandığı, fakihlerin sosyal ve siyasî hayatla ilgili görüşlerini ve sahip oldukları ön kabul ve varsayımlarına bağladığı, Kur'an ve Sünnetin bunlara kaynak olmaktan ziyade rehber ettiği görüşünde olduğu anlaşılabilir. Yine görüşlerine dayanılarak günümüzde sosyal ve siyasî kurum ve içerikleri oluşturulurken, ihtiyaç ve bilimsel verilerin esas alınmasını, ama düzenlenirken Müslüman bir vicdanla düzenlenmesi gerektiği kanaatinde olduğu söylenebilir.

Neticede Şebusterî'ye göre izlenilen metot ne olursa olsun çıkan sonuç, fakihin ön kabul, varsayım, yargı ve beklentilerinin sonucudur. Ön kabuller, varsayımlar ve beklentiler de yaşanan zamanın, sosyal ve siyasî çevrenin bir ürünü olduğundan sürekli yenilenmek durumundadır. Aksi halde bu ön kabul ve varsayımlar makul olduğu zeminlerini kaybettiği andan itibaren bunlara dayanan usûl de geçmişten ibaret olacak, felsefî ve ilmi itibardan mahrum olacaktır. Öyleyse usûlde yenilenme iki merhaleden oluşmalıdır. Birinci mer-

---

<sup>55</sup> İslam hukukunun kaynaklarına dair tartışmalar için bkz. Joseph Schacht *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener, (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 28; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2016), 73-76.

<sup>56</sup> Şebusterî, *Hermenötik; Kur'an ve Sünnet*, 85-91; Muhammed Müctehid Şebusterî, *Resmî Dini Söylemin Eleştirisi*, çev., Abuzer Dişkaya, (İstanbul: Mana Yayınları, 2011), 54-59.



hale, tamamıyla modern felsefe ve bilim, özellikle de sosyal ve insanî bilimler ışığında sosyal ve siyasî hayatın gerekli kurumlarını ortaya çıkaracak yeni ön kabul ve varsayımların belirlenmesidir. İkinci merhale ise İslam'ın sosyal ve siyasî meselelerle ilgili değersel ilkelerinin tespit edilmesidir. Böylece her alanın uzmanları tarafından maslahata en uygun siyasî, sosyal ve iktisadî kanunlar belirlenip önerilecek, bu öneriler İslam'ın değersel ilkeleri süzgecinden geçirilip hayata yansıtılacaktır. Bu şekilde ortaya konulan usûle kutsallık kılıfı giydirilemeyecektir. Kutsallık giydirilemediği için de hem donuklaşmayacak hem de bu usûl ile varılan hükümlerin kutsal bir kılıfla uygulanması tehlikesi olmayacaktır. Böylece ortaya çıkan kanun ve yasalara kutsal olduklarından değil, akli ve hukuki olduklarından dolayı itaat edilecektir.<sup>57</sup> Sonuç olarak Şebusterî'nin ön kabul ve varsayımları sosyal ve insanî bilimlerin verilerine dayanan, hayatı düzenleme safhasında dinin ana ilkelerini göz önünde bulunduran ve değişime açık bir fıkıh usûlü önerdiği söylenebilir.

### **Değerlendirme ve Sonuç**

İlk nüvelerini Hz. Peygamber ve sahabe döneminde bazı hükümlerin illet ve hikmetlerini bildirme şeklinde gördüğümüz içtihat yöntemleri, İslam toplumunun genişlemesi ve çeşitlenmesi sonucu ortaya çıkan meselelere çözüm bulma ve çözüm yolundaki çabaları disipline etmek amacıyla fakihler tarafından geliştirilmiş ve fıkıh usûlü ilmi adıyla belli bir çerçeveye oturtulmuştur. Tarihi süreç içinde kurumsallaşan fıkıh usûlü ilmüne hemen hemen her dönem Müslüman âlimlerin farklı katkıları yansımıştır. Bu katkılar, bazen forma yönelik iken bazen de yeni meselelerin eklenmesi veya mevcut meselelerin yeniden ele alınması şeklinde olmuştur. Fakat bütün bu katkılara rağmen belli birtakım sebepler ve kurumsallaşmanın bir sonucu olarak söz konusu ilim, zaman içinde dinamizmini kaybetmiştir. Bu sebeple klasik dönemden başlayarak bazı yenilenme çabalarının konusu olmuştur. Ancak modern öncesi döneme kadar fıkıh usûlünü yenilemeye yönelik çabalar, söz konusu ilmin formuna yönelik iken modern dönemde forma yönelik yenilenme çabalarının yanında bir de fıkıh usûlünün aslına ve özüne dair bir takım yenileme çabalarına rastlıyoruz. Üstelik bizim fıkıh usûlünün yenilenmesinde fikrî ve felsefî yaklaşım dediğimiz ve usûlün aslına ve özüne yönelik yenilenme çabası için-

<sup>57</sup> Şebusterî, *Hermenötik; Kur'an ve Sünnet*, 135-140.

de olan bu yaklaşımın sahipleri de kendi içinde farklı eğilimlere sahiptirler. Dolayısıyla bu yaklaşımın sahiplerinden görüşlerini ele aldığımız Fazlurrahman, Hasan Turabî ve Şebusterî'nin usûlün yenilenmesine yönelik görüşlerinin ortak noktaları olsa da farklı nüanslar taşıdıklarını gördük.

Fazlurrahman, Kuran ve Sünnete tarihsel yaklaşmakta ve hayatı düzenleme hususunda onların tikel hükümlerini ait olduğu zaman ve zemine bırakıp hüküm çıkarma noktasında tümel maksatlarının esas alınmasını teklif etmektedir. Öncelikle naslara ait maksat, hedef ve hikmetlerinin tespit edilmesi ve ardından da bu ilkelerin yaşanan çağa uygulanması şeklinde iki aşamalı bir yasama usûlü öneren Fazlurrahman, Kurân'ın hayata gerçekçi bir yansımalarının ancak bu yöntemle gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.

Klasik fıkıh usûlünün yöntemlerini yetersiz gören Hasan Turabî, söz konusu ilmin bireysel dindarlığa yönelik dar kapsamlı olduğunu ileri sürmektedir. Klasik fıkıh usulüne alternatif olarak Kurân ve Sünnetin tümel ilkelerine vurgu yaparak, bu ilkelerin, geniş kıyas, geniş istihab, kolektif ve dinamik içtihat dediği yöntemle yaşamaya rehber edilmesinden bahsetmektedir. Ancak bu yöntemle yapılacak bir yasamanın kamu nezdinde itibar görebileceği ve vakiya uygun olabileceğini ileri sürmektedir.

Kur'an ve Sünneti anlamada hermenötik yöntemi esas alan Şebusterî, klasik fıkıh usûlünün; ortaya çıktığı tarihin bir ürünü ve geçmiş ulemanın varsayımlarından ibaret olduğunu söylemektedir. Ayrıca o, yöntemi ne olursa olsun fakihin ulaştığı sonucun onun ön kabul, varsayım ve beklentilerinin bir sonucu olduğunu ifade etmektedir. Bu düşüncesine bağlı olarak hayatın düzenlenmesi için geçmişin bir ürünü olan yöntemlere sıkı sıkıya sarılmak yerine, insanlığın mevcut tecrübesi olan sosyal ve insani bilimleri esas alan ve Müslüman vicdanına dayanan bir usûl inşa edilmesi gerektiğini söylemektedir.

Neticede Fazlurrahman, Turabî ve Şebusterî, Kur'an ve Sünnetin tikel hükümlerinin ve Müslümanların hüküm çıkarmada başvurdukları istinbat yöntemlerinin tarihsel olduğunu ileri sürmektedirler. Yine her biri vakianın önemini ön plana çıkararak, hayatın Kur'an ve Sünnetin genel ilkeleri ışığında modern bazı yöntemlerle düzenlenmesini ön görmektedirler. Bununla birlikte

Fazlurrahman'ın önerdiği yöntemde nesnellik arayışında olduğu, ancak Turabî ve Şebusterî'nin öznellik arayışında oldukları anlaşılmaktadır.

Kanaatimizce üç yazarın da klasik fıkıh usûlüne yönelik yaptıkları eleştiriler yerinde ve sundukları yöntemler değerlendirilmeyi hak etmektedirler. Bununla birlikte birer tarihselci olarak sundukları önerilerin, tarihselci yaklaşım sahiplerine haklı olarak yapılan, somut ve bütüncül bir yol ve yöntem sunmadıkları eleştirisini bertaraf edecek nitelikte olduğu söylenemez. Bu sebeple fıkıh usûlüyle ilgili geçmişi bütünüyle nefyedip bu alanda ciddi bir boşluğa sebep olmak yerine, düzeltilmesi gereken yöntemleri düzeltip uygun olanları ise bir üst aşamaya taşımanın daha sağlıklı bir yaklaşım olacağı düşüncesindeyiz.

### Kaynakça

- Abdüselam b. Muhammed b. Abdülkerim. *et-Tecdîd ve'l-Müceddidûn fî Usûli'l-Fıkh*, Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2007.
- Alvânî, Tâhâ Feyyâz Câbir. "Usûlü Fıkıh İlmnin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler", çev. Salahattin Kıyıcı, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3 (2000), 369-395.
- Apaydın, H. Yunus. "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi", *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı: Tebliğ ve Müzakereler*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, 7-28.
- Apaydın, H. Yunus. "Fıkıh Usûlünün Temel Kabülleri ve Tarihselcilik", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, 323-364.
- Asım Cüneyt Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez. "Usûl-i Fıkıh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42/201-210 İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Aslan, Mehmet Selim. Fıkıh Usûlünde Tecdîd Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme *Uluslararası İslam ve Yorum III Sempozyumu*, 529. (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019), 519-534.
- Bâbekr, Hasan Halife. "et-Tecdîd fî Usûli'l-Fıkh Meşrûiyyetuhu ve Tarihuhu ve İrhâsâtuhu'l-Muâsire", *Mecelletü'l-Müslimi'l-Muâsır*, 125-126 (2007), 87-178.

- Belâcî, Abdüsselam. "Tatavvurü İlmi Usûlü'l-Fıkh", *et-Tecdîdü'l-Usûlî Nahve Siyâgatin Tecdîdiyyetin li İlmi'l-Usûl*, ed., Ahmed er-Reysûnî, Beyrut: el-Ma'hadî'l-Âlemî li'l-Fikrî'l-İslâmî, 2014.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk., Muhammed Züheyr b. Nasır, Dâru Tavkî'n-Necat, 2001.
- Dihlevî, Şah Veliyullah, *el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi'l-İhtilaf*, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1404.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir değerlendirme", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Mes'lesi- I*, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, 660-673.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûlde içtihat mümün mü", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997, 242-250.
- Fazlurrahman. *İslami Yenilenme Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Fazlurrahman. *İslami Yenilenme Makaleleri II*, çev. Adil Çiftçi, İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Fazlurrahman. *İslami Yenilenme Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi, İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Fazlurrahman. *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Fazlurrahman. *İslam*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018,
- Hudarî Beg. Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1969.

- İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el Hadramî el-Mağribî etTûnisî. *Mukaddime*, thk., Ali Abdülvâhid Vâfi, Kahire: Dâru Nehdeti Mısır, 3. Cilt, ty.
- İsmâil, Şa'ban Muhammed. *Usûlü'l-Fıkh Tarîhuhu ve Ricâluhu*, Riyad: Dâru'l-Merih li'n-Neşr, 1981.
- Karadavî, Yusuf. *İslam Fıkhını Yeniden Okumak*, çev. Abdullah Kahraman, İstanbul: Nida Yayıncılık, 2016.
- Kattân, Mennâ'. *et-Teşrî' ve'l-Fıkh fı'l-İslam Târîhen ve Menhecen*, Beyrut: Müessesetür-Risale, 1989.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2021.
- Okur, Kâşif Hamdi, "İslam Hukuku Alanında Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-i İslam ve Usûl-i İctihad", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3 (2004), 35-54.
- Koşum, Adnan. *Nasları anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu; Fazlurrahman Örneği*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kotan, Şevket. "Fazlur Rahman'ın İctihat Teorisi", *Mülel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2/5 (2008), 87-101.
- Köse, Saffet. "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (2006), 13-50.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*, İstanbul: Hikmet Yayınları, 2016.
- Pür, Mehdî Ali. *Târîhu İlmü'l-Usûl*, Dâru'l-Velâ, Beyrut: 2010.
- Schacht, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener, Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Şâban, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018),
- Şentürk, Recep. *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

- Reysûnî, Ahmed. *Tecdîdu İlmi usuli'l-Fıkhi fî dev'i Makâsidihi*, Kâhire: Dâru'l-Mekâsîd li't-Tabâati ve'n-Neşri, 2017
- Şebusterî, Muhammed Müctehid. *Hermenötik; Kuran ve Sünnet*, çev. Abuzer Dişkaya, İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
- Şebusterî, Muhammed Müctehid. *Resmî Dini Söylemin Eleştirisi*, çev. Abuzer Dişkaya, İstanbul: Mana Yayınları, 2011.
- Şerefi, Abdülmecîd Muhammed es-Sûse. "Tecdid Usûli'l-Fıkıh; Târîhuhu ve Meâlimuhu", *Mecelletü Câmîiatü's-Şârîka li'l-Ulûmi's-Şerîyye ve'l-İnsaniyye*, 3/2 2006, 327-371.
- Şimşek, Murat. *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Turabî, Hasan. *İslami Düşüncenin İhyası*, çev. Sefer Turan - Âdem Yerinde, İstanbul: Ekin Yayınları, 2016.
- Turabî, Hasan. *Özeleştirî ve Yenilenme Sorumluluğu*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Ekin Yayınları, 2016.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Üzerine", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 4/4, (1990), 285-294.

*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2021, c. 7, s. 2: 1411-1448

## Şiî-USûlî Gelenekte Haber-i Vâhidin Hücçet Değeri: Şerif Murtazâ Örneği

The Value of Evidence of the Khabar al-Wâhid in the Shiite Tradition:

The Example of Sharif Murtazâ

**Ramazan KORKUT**

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku ABD,

Assistant Professor, Bingöl University, Faculty of

Islamic Sciences, Department of Islamic Law

rkorkut@bingol.edu.tr

**ORCID:** 0000-0003-3619-1622

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1006857

### **Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 08 Ekim / October 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 09 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Korkut, Ramazan. “Şiî Usûlî Gelenekte Haber-i Vâhidin Hücçet Değeri: Şerif Murtazâ Örneği”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021): 1411-1448.

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

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

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

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

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Sünnî usulcülere göre sahih olan haber-i vahid zan ifade etmekle birlikte, böyle bir haberle amel etmek naklî ve kat'î delillerin bir gereği olarak vaciptir. Şii-Usûlî geleneğin temsilcilerinden Şerif Murtazâ ise haber-i vâhidle amel etmenin aklen caiz olduğunu, ancak bunun dinî açıdan vacip olmadığını iddia etmiştir. Ona göre Kur'an, mütevâtir haber ve masum imamın dâhil olduğu icmâ kesin bilgi kaynağı olduğundan bağlayıcıdır. Haber-i vâhid ise zann ifade etmektedir. Böyle bir haberle amel etmeyi gerektiren naklî kat'î bir delil ise bulunmamaktadır. Bu nedenle haber-i vâhid amelî konularda hücchet değildir. Şerif Murtazâ, Sünnî usulcülerin haber-i vâhidin hücchet olduğuna dair naklî kat'î delillerini eleştirmiş, usulcüler ise bu eleştirilere cevap vermişlerdir. Araştırmamız Şii-Usûlî geleneğin haber-i vâhide yaklaşım evreninden Şerif Murtazâ örneğini ele almayı ve Sünnî usulcülerin görüşleriyle mukayese etmek suretiyle değerlendirmeyi hedeflemektedir. Şerif Murtazâ'nın âhâd haber konusundaki yaklaşımı özü itibarıyla masum imam teolojisine dayanmaktadır. Araştırmada masum imam teolojisinin ve haber-i vâhidle amel etmeyi gerektiren kat'î bir delilin bulunmadığı iddiasının nas, icmâ, tevâtür ve makul açısından vakıya aykırı tutarsız bir görüş olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Usûl, Şii, Murtazâ, Haber-i Vâhid.

## Abstract

Sunni legal theorists [uşûlists] have addressed that if the *khabar al-wâhid* is sound, it will be a proof and the acting with it will be wajib. In the Shiite-uşûlî tradition, Sharif Murtadhâ claimed that acting with it is permissible in terms of logic, but not obligatory in terms of religion. According to him, the Qur'an, mutawatir *khabars* and *ijma* including the innocent imam are the definitive source of information and are binding. Since the *khabar al-wâhid* expresses suspicion, it is not evidence in religion and there is no evidence that makes this news binding. Murtazâ criticized the evidences of the uşûlists on the subject, and the uşûlists responded to these criticisms. Our research is based on the evaluation of the sample of Sharif Murtadhâ from the *khabar al-wâhid* approach in the universe of the Shiite tradition. In the research, it has been determined in addition to the theology of the innocent imam that clai-



ming that there is no evidence requires to act with the *kh̄abar al-wāhid*, is an inconsistent opinion in terms of nass, consensus and reasonableness.

**Keywords:** Shiite, Uṣūl, Murtadhā, Kh̄abar al-Wāhid, Evaluation.

## Giriş

Sünnî usulcüler, sahih olan haber-i vâhidin sübût açısından zan ifade etmekle birlikte amelî açıdan hüccet olduğu konusunda ittifak halindedir. Haber-i vâhidin amelî konularda hüccet olduğu nas, icmâ, tevâtür ve makul ile sabittir.<sup>1</sup> İmam Şafiî (ö. 204/820) bu durumu *إذا صح الحديث فهو مذهبي* şeklinde ifade etmiştir. Sahih olan haber-i vâhid teorik açıdan dinî-amelî konularda hüccet olup hukukun temel kaynaklarından biridir. Ancak haber-i vâhidle amel etmek için o haberin sadece sahih olması bazen yeterli olmamaktadır. Nitekim usulcülere göre sahih âhâd haberin sahih olan bir diğer muârızı varsa ve bu iki haberin cem-telif edilmesi mümkün ise her iki haberle amel edilir. Ancak bu iki haberi cem-telif etmek imkânsız olunca nesh gerekçesi veya tercih yöntemiyle bu haberlerden biri esas alınır diğeriyle amel edilmez.<sup>2</sup> Hanefî fakihler sahih âhâd haberle amel etmenin vacip olması için metin odaklı bazı kriterler belirlemiştir. Onlara göre haberin râvîsinin fakih değilse, rivâyetin aksine amel ediyorsa, haber-i vâhid umûmu'l-belvâya aykırıysa, âhâd haber Kitab, mütevâtir sünnet, icmâ gibi kat'î delillere, dinin yerleşik kurallarına aykırıysa veya haberin daha sahih bir muârızı varsa o haber ile amel edilmez.<sup>3</sup> Bu durum ilke olarak haber-i vâhidin teorik-pratik açıdan amelî konularda hüccet olduğunu ifade etmektedir.

Şîi-Ahbârî ekole göre masum imamlardan aktarılan her türlü haber hüccettir. Onlar *Kütüb-i Erbaâ'*daki hadisleri sübût açısından kat'î olarak değer-

<sup>1</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2015), 1/272; 'Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/520-538.

<sup>2</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 3/272; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 118; Muhammed b. el-Hüseyn Ebû Ya'lâ, *el-Udde fi uşûli'l-fikh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 3/897; Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2019), 239.

<sup>3</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/13.

lendirmiştir.<sup>4</sup> Buna karşılık Şîi-Usûlî gelenekten Şeyh Müfid (ö. 413/1022), öğrencisi Şerif Murtazâ (ö. 436/1044) ve Tabersî (ö. 548/1154) gibi adamlar âhâd haberle amel etmeyi vacip kılan naklî kat'î bir dayanağın bulunmadığını ve dolayısıyla böyle bir haberin hüccet olmadığını iddia etmişlerdir. Günümüz Caferiliğinin otoritesi sayılan Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), Ahbârî geleneği Usûlî gelenekle sentezlemeye çalışmış ve haber-i vâhidle amel etmenin kat'î naslarla olmasa bile icmâ ve tevâtür yoluyla vacip olduğunu belirtmiştir. Ancak Tûsî'ye göre haber-i vâhidin hüccet olabilmesi için masum imamdan aktarılmış olması, Şîa teolojisine ve usulüne uygun olması şarttır.<sup>5</sup> Buna rağmen Şerif Murtazâ da dâhil olmak üzere, âhâd haberlerle amel etmenin dinî açıdan bağlayıcı olmadığı iddiası geçmişten günümüze var olagelmıştır. Oysa âhâd haberler dinin ikinci kaynağı olan Sünnetin önemli bir kısmını ihtiva etmektedir.

Şerif Murtazâ'ya göre haber-i vâhidle amel etmek aklen caizdir; ancak böyle bir haber dinî amelî konularda hüccet olmadığından kendisiyle amel etmek vacip değildir. Onun bu iddiası özü itibarıyla masum imam teolojisine dayanmaktadır. Ona göre dinî konularda zanna tabi olmak yasaklanmıştır. Zan ifade eden haber-i vâhidle amel etmeyi zorunlu kılan naklî kat'î bir delil ise bulunmamaktadır.<sup>6</sup> Günümüzde benzer görüşleri iddia eden marjinal çevreler de bulunduğundan, Sünnî usulcülerin bu tür iddiaları nasıl değerlendirdiği önem arz etmektedir. Şerif Murtazâ'nın mezkûr iddiasını Sünnî usulcüle-

<sup>4</sup> Kütüb-i Erbaa: Küleynî'nin *el-Kâfî* eseri, Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstibsâr* adlı hadis kitaplarından ibarettir.

<sup>5</sup> bk. Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf, *ez-Zerî'a fî 'ilmi usûli's-şerî'a* (Kum: Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, 1429), 341; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fikh* (Kum: Matbaatu Sitâre, 1417.), 143-148; Abbâsî, Mehrdâd - Âgayî, Ali, "Mebânî ve revşê Seyyid Murtazâ der fehmê ehbârê âhâd bâ tekye ber kitâbê Emâlî", *Şehîfê Mübeyyen* 46/1, (Zımstân 1388), 171-192; Abdullah Kahraman, "Caferî Usulcü Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri" *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası* (Mart, 2005), 11-12; İbrahim Kutluay, "İmâmîyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi" *Marife* 14/2, (Yaz 2014) 64; Mahmûd Ali Nihad, "Hucciyetu Haberi'l-âhâd 'inde's-Şafîu ve's-Şerîf el-Murtazâ", *Mecelletü'l-Ustâz li'l-'Ul'umi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctimâ'îyye*, (Nisan 2016), 1; Debîs, Muhsin Halid, "Hucciyetu haberi'l-vâhid inde's-Seyyid el-Murtazâ ve's-Şeyh et-Tûsî", *Mecelletu ehli'l-beyt* 23/1 (Şubat 2019), 215-248.

<sup>6</sup> bk. Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 341-344, 364-386, 435.

rin yaklaşımıyla mukayeseli olarak ele alan bir araştırmaya rastlayamadık.<sup>7</sup> Bu nedenle makalemizde Şiî-usulî geleneğin haber-i vâhide yaklaşımını, Şerif Murtaza'nın *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a* eseri özelinde ele alacak ve bu yaklaşımı sünnî usulcülerin görüşleriyle mukayeseli bir şekilde değerlendirmeye gayret edeceğiz.<sup>8</sup>

Bu kapsamda öncelikle Şerif Murtaza'nın hayatına ve ilmi kişiliğine dair genel bilgiler vereceğiz. Bilahare Murtaza'nın haber teorisini, haber-i vâhid'in hüccet olduğuna dair naklî-kat'î delillere yönelik eleştirisini ve usulcülerin bu eleştirilere verdiği cevapları analiz edeceğiz. Son olarak Şerif Murtaza'nın görüşlerini usul açısından değerlendirecek ve bir sonuca varmaya çalışacağız.

### 1. Şerif Murtaza'nın Hayatı ve İlmi Kişiliği

Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerif el-Murtaza (355/966) tarihinde Bağdat'ta doğmuş ve (436/1044), 81 yaşında aynı şehirde vefat etmiştir.<sup>9</sup> Nesebi anne baba tarafından Hz. Ali'ye isnad edilen Murtaza<sup>10</sup> Şiî-Usulî geleneğin kurucularından Şeyh Müfid'den (ö. 413/1022) İmâmiyye ekolünün fıkıh ve kelâmını tahsil etmiştir. Şiî-Usulî geleneğin zirvedeki temsilcilerinden olan Şerif Murtaza, itikadî açıdan Mutezile ekolüne

<sup>7</sup> bk. Abbâsî, Mehrdâd - Âgayî, Ali, "Mebânî ve revşê Seyyid Murtaza der fehmê ehbârê âhâd bâ tekve ber kitâbê Emâlî", 171-192; Kutluay, "İmâmiyye Şiası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi" 63-84; Debîs, Muhsin Halid, "Hucciyetu haberi'l-vâhid inde's-Seyyid el-Murtaza ve's-Şeyh et-Tûsî", 215-248. Bu araştırmalar, ele aldığımız konuyu doğrudan değil dolaylı olarak ilgilendirmekte, ele aldığımız şekilde bir mukayese ve usul merkezli bir değerlendirme yapmamaktır.

<sup>8</sup> Nitekim Sünnî usulcüler, âhâd haberle amel etme konusundaki naklî-kat'î delillere yönelik eleştirileri *في فان قيل* ve *وقالت الروافض* şeklinde ele alarak cevap vermişlerdir. Onların dile getirdikleri bu tür itirazlar, genelde Şiî-Usulî yaklaşımın, özelde ise Şerif Murtaza'nın eleştirilerine tekabül etmektedir. bk. Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Usûl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/322; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1998), 331; Âmidî, *el-İhkâm*, 213.

<sup>9</sup> Mustafa Öz, "Şerif el-Murtaza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/586; bk. Mehmet Zülfî Cennet, *Şiî/Usulî Geleneğin Kur'an Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 42-50.

<sup>10</sup> Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân* (Beyrût: Dâru's-Sadr, 1994), 3/313; Mehmet Zülfî Cennet, "Şiî/Akılca Geleneğin Kur'an Anlayışı ve Âyet Yorumlaması" *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, ed. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017), 173.

mensuptur. Ancak o, Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu kabul etmesi, masum imam inancının iman esaslarından olduğunu iddia etmesi, bu inancı inkâr edenlerin kâfir olacağını savunması ve ayrıca sahabenin büyük bir kısmını münafıklıkla itham etmesi bakımından Mutezile ile görüş ayrılığı içindedir.<sup>11</sup> Şerif Murtazâ farklı alanlarda verdiği 80 civarında eserle Şîî-Usûlî ekolü tedvin etmiştir. Fıkıh usûlü alanında *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerîa*, fûrû-i fıkıh alanında *el-İntisâr*, hilaf ilmi alanında *el-Hilâf fi'l-fikh* ve *en-Nâsriyyât*, fetva alanında ise *el-Mesâilü'l-Cürcâniyye* türünden mesâil ile başlayan eserleriyle Usûlî ekolün fıkıh alanındaki en güçlü temsilcilerinden biri olmuştur.<sup>12</sup>

Murtazâ'nın dâhil olduğu Usûlî gelenek, Sünnî gelenekteki rey ve dirayet ekolüne karşılık gelmektedir. Şiâ'nın Ahbârîyye geleneği ise kısmen Sünnî gelenekteki hadis ehline tekabül etmektedir. Usûlî geleneğin Ahbârî gelenekten ayrıldığı temel noktalardan biri, haber-i vâhidin dinde bağlayıcı olmadığını iddia etmesidir. Öyle ki bu ekol, âhâd haberle amel etmek için o haberin adalet-zapt sahibi bir râvî tarafından aktarılmasını hatta Şia kaynaklarında masum imama nispet edilmesini bile yeterli görmemiştir.<sup>13</sup> Tûsî, Murtazâ'nın bu yaklaşımını "haber-i vâhidin masum imam tarafından onaylanması ve metnin Şia teolojisine uygun olması şartıyla kabul edilebileceği" şeklinde yorumlamıştır.<sup>14</sup> Oysa Şerif Murtazâ, haber-i vâhidin hüccet olmadığı iddiasını açık bir şekilde savunmaktadır. Öyle ki o, âhâd haberin dinde hüccet olmadığını aktardıktan sonra fıkıh usûlünde haber-i vâhidin kısımlarını ele almanın gereksiz olduğunu belirterek bu konudaki usûlî ayrıntıları terk etmiştir.<sup>15</sup> Zira ona göre âhâd haberle amel etmeyi vacip kılan naklî bir delil yoktur. An-

<sup>11</sup> Şerif Murtezâ ve öğrencilerine Mutezile tarafından yazılan reddiyelerin listesi ve haberi vahid yaklaşımına yönelik eleştiriler için bk. Delen, Halil İbrahim, Şimşek, Özkan, Arıkaner, Yusuf, "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'sinin İmamet Bölümü: Tahkik ve İnceleme", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (Haziran 2021): 113-115, 147.

<sup>12</sup> bk. Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 14; Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf, *Resâilu's-Şerîf Murtazâ* (Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, ts.), 1/201-309.

<sup>13</sup> bk. Mehrdâd Abbâsî-Ali Âgayî, "Mebânî ve revşê Seyyid Murtazâ der fehmê ehbârê âhâd bâ tekye ber kitâbê Emâlî", *Sehîfê Mübeyyen* 46/1, (Zımustân 1388), 177; Kahraman, "Tûsî, Ebû Ca'fer", 41/435; Metin Yurdagür, "Ahbârîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/490.

<sup>14</sup> bk. Tûsî, *el-Udde*, 143; Muhsin Halid Debîs, "Huciyetu haberi'l-vâhid inde's-Seyyid el-Murtazâ ve's-Şeyh et-Tûsî", *Mecelletu ehli'l-beyt* 23/1, 239.

<sup>15</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 372, 282; Murtazâ, *Resâilu's-Şerîf Murtazâ*, 1/7.

çak Mutazâ'nın imamın masum olduğunu ve yanılmazlığını savunması, âhâd haberle amel konusunda açık bir kapı bırakmaktadır. Yeri gelince itikadî meselelerde bile kendi iddiasına uygun âhâd haberleri bile delil olarak kullanmıştır. Nitekim masum imam inancını temellendirmek üzere âhâd haberleri, senet ve metin açısından hiçbir tenkide tabi tutmadan adeta kat'î bir delilmiş gibi kullanmaktan geri durmamıştır.<sup>16</sup>

Şerif Murtazâ'nın iddiası "haber-i vâhidi bağlayıcı kılan naklî kat'î bir delil yoktur, bu nedenle böyle bir haber dinde delil değildir" şeklinde özetlenebilir. Bu iddianın arka planındaki haber teorisini, âhâd haberle amel konusundaki naklî delillere yönelik eleştirisini, bu teorinin özü itibarıyla dayandığı teolojik yaklaşımı ve nihayet böyle bir yaklaşımın akıl-nakil diyalektiği kapsamında tutarlı olup olmadığını ortaya koymak önem arz etmektedir.

## 2. Şerif Murtazâ'nın Haber Teorisi

Murtazâ'ya göre haber, kendisini doğrulamanın veya yalanlamanın mümkün olduğu bildirimdir. Haberin doğruluk ölçütü vakıya uygun olmasıdır.<sup>17</sup> Şerif Murtazâ haberi doğruluk bakımından üç kategoride değerlendirmiştir.<sup>18</sup> Bunlar: a. Doğru olduğu kesin olarak bilinen haber, b. Yalan olduğu kesin olarak bilinen haber, c. Doğru veya yalan olduğu zan ifade eden ve bu nedenle tevakkuf etmeyi gerektiren haberdir. Bu kategoriler özetle şöyle açıklanabilir:

a. Doğru olduğu kesin olarak bilinen haber: Haberin doğru olduğu ya *zarûrî* ya da *kesbî* yollarla anlaşılır. Kişinin kendi varlığını, uzak beldelerin varlığını veya gökyüzünün üzerimizde olduğunu bilmesi gibi akıl sahibi herkesin kabul ettiği, araştırmaya ve incelemeye konu olmayacak derecede açıkkesin olan (a priori) bilgilerin doğruluğu zarûrî yolla anlaşılır. Kur'ân'ın, mütevâtir haberin ve masum imamın dâhil olduğu icmân doğruluğu ise kesbî bilgi (delil, nazar ve istidlâl) yoluyla bilinir.<sup>19</sup> Murtazâ'ya göre doğruluğu kesinlik arz eden bu tür haberler amelî açıdan bağlayıcıdır.<sup>20</sup> Hz. Peygam-

<sup>16</sup> bk. Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra fî ilmi'l-keîâm* (Kum: Müessetü'n-Neşri'l-İslamî, 1411), 438-442.

<sup>17</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 341-343. Bk. Cennet, *Şîr-Usûlî Geleneğîn Kur'ân Yorumu*, 61.

<sup>18</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 345-346.

<sup>19</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 345-346.

<sup>20</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 420.

ber'in kendisinden sadır olan sözlerinin doğruluğu da kesinlik arz etmektedir. Ancak masum olmayan râvîlerin âhâd yollarla kendisinden aktardığı haberlerin doğruluğu zan ifade ettiğinden dinî açıdan bağlayıcı değildir.<sup>21</sup>

Yalan söylemek kabih olduğu için böyle bir çirkinlik Allah Teâlâ'ya isnat edilemez. Bu O'nun ulûhiyetinin, kemal-i mutlak sahibi olmasının ve her türlü ayıp-kusurdan berî olmasının zorunlu bir gereğidir. Hz. Peygamber'in bizzat kendisinden sadır olan sözlerin doğruluğu, onun nübüvvetine ve sıdkına delalet eden mucizelerle sabittir. Kur'ân bu mucizelerin en büyük, somut ve yaşayan örneğidir. Mütevâtir haberin doğru oluşunun delili ise bu haberin yalan üzerine ittifak etmeleri âdeten muhal olan bir çoğunluk tarafından, aynı özellikteki bir diğer çoğunluğa aktarılmış olmasıdır. Nitekim bir topluluğun bir birinden bağımsız olarak doğru bir haber üzerine ittifak etmeleri imkân dâhilindedir. Ancak aynı topluluğun bir birinden habersiz olarak yalan bir haber üzerine ittifak etmeleri âdeten imkânsızdır. Mütevâtir haberi aktaranlar, siyasî bir baskı sebebiyle ittifak etmiş olamayacak derecede geniş bir kalabalıktır. Haberin aksi ise rivayet edilmemiştir. Ancak Murtazâ'ya göre âhad bir yolla aktarılan, sahabenin itiraz etmediği ve bilahare diğer tabakalarda tevâtür yoluyla rivâyet edilen haberler hücçet değildir. Zira ona göre sahabe bir faydayı elde etmek veya bir zarara uğramamak için yalan söylemiş olabilir. Aynı maslahat gerekçesiyle sahabenin bu rivayet karşısında sükût etmesi, hatta böyle bir rivâyetin yalan olduğunu bilerek tasdik etmiş olması bile caizdir.<sup>22</sup> Masum imamın dâhil olduğu icmâ doğru bilgi kaynağı olup amelî konularda hücçettir.<sup>23</sup>

b. Yalan olduğu kesin olarak bilinen haber: Bu kategorideki haberlerin yalan olduğu aynı şekilde *zarurî-aklî* veya *kesbî* yollarla bilinir.<sup>24</sup> Akılla kabul edilmesi imkânsız olan -örneğin gökyüzünün altımızda, yerin ise üstümüzde olduğu türünden- haberlerin yalan olduğu araştırma ve incelemeye gerek kalmadan kesin/zarûrî bir yolla bilinir. Buna karşılık aklî delillere, Kitap, mütevâtir haber ve icmâ gibi naklî delillere aykırı olan bir haberin yalan olduğu kesbî yöntemle anlaşılır. Kitap, mütevâtir sünnet ve icmâm doğru bilgi kay-

<sup>21</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 346.

<sup>22</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 360.

<sup>23</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 420.

<sup>24</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 345-346.

nağı olduğunu ispatlayan tüm deliller, bunlara aykırı bir haberin yalan olmasını gerektirir. Haberin aklî açıdan yalan olmasını gerektiren sebepler ise tartışmalıdır. Örneğin haberin ilim ehli tarafından araştırılmasına rağmen bilinmemesi; haber umûmü'l-belvâyyla ilgili olmasına rağmen onun sadece âhâd bir yolla aktarılmış olması veya haberi nakletmeyi gerektiren güçlü sebepler var olmasına ve bir mani de bulunmamasına rağmen haberin gizli kalması, o haberin doğruluğunu tartışmalı hale getirmektedir.<sup>25</sup>

c. Tevakkuf etmeyi gerektiren haber: Doğru veya yalan olduğu bilinmeyen haber tevakkuf etmeyi gerektirir. Böyle bir haber a. Kendisiyle amel etmenin vacip olduğu haber, b. Kendisiyle amel etmenin vacip olmadığı haber şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. *Birinci kısım* haberler kendisiyle amel etmenin *aklî* açıdan veya *naklî* açıdan vacip olduğu haber şeklinde iki kısma ayrılır. Örneğin bir şeyin zararlı veya faydalı olduğunu ifade eden doğru haberle amel etmek *aklî* açıdan; âdil şahitlerin verdiği habere göre hüküm vermek ise *naklî* açıdan vaciptir. *İkinci kısım* haberler ise *reddedilmesi gereken haber* ve *tevakkuf edilmesi gereken haber* şeklinde iki gruba ayrılır. Murtaşâ'ya göre haber-i vâhid bunlardan ikinci kısma dâhildir.<sup>26</sup> Daha açık bir ifadeyle Murtaşâ, Şîâ teolojisine uymayan haber-i vâhidi doğrudan reddetmektedir. Bunun dışındaki haberlerle amel etmeyi gerektiren naklî-katî bir delil bulunmadığını iddia ederek bu tür haberlerle amel etmenin vacip olmadığını savunmakta ve böylece haber-i vâhidi keyfî-istikrarsız bir zemine sürüklemektedir.

### 3. Mütakellim ve Fukaha Usulcülerinin Haber Teorisi

Sünnî usulcülere göre bilginin kaynakları *akıl*, *duyu organları* ve *doğru haber* olmak üzere üç kısımdır. Onlar bilgi kaynağı olarak haberleri üç kategoride değerlendirmişlerdir.<sup>27</sup>

a. Doğruluğu kesinlik arz eden haber: Kur'ân, Hz. Peygamber'in doğrudan kendisinden sadır olan sözler, mütevâtir haber, icmâ yoluyla aktarılan haber, büyük bir cemaatin huzurunda aktarıldığı halde takrir yoluyla muva-

<sup>25</sup> Murtaşâ, *ez-Zerî'a*, 361.

<sup>26</sup> Murtaşâ, *ez-Zerî'a*, 346.

<sup>27</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/504; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 265; Âmidî, *el-İhkâm*, 187;

fakat edilen âhad haber ve ayrıca doğruluğu kesinlik arz eden mezkûr haberlere uygun haber-i vâhid kesin bir şekilde doğrudur.<sup>28</sup>

b. Yalan olduğu kesinlik arz eden haber: Kitab, mütevâtir haber ve icmâ gibi kat'î delillere, beş duyu organıyla idrak edilen somut delillere, aklî açıdan herkesin bildiği zorunlu/apriorik bilgilere (doğru habere, duyu organlarına ve akl-ı selime) aykırı olan<sup>29</sup> ve bu kapsamdaki delillere uygun bir şekilde tevil edilemeyen haberler -vakiya aykırılık sebebiyle- yalan kapsamına girmektedir.

c. Doğru ve yalan olma ihtimali bulunan haber: Haber-i vâhid bu kategoriye dâhildir. Zira âhâd haberin sübûtu kat'î olmadığından doğruluğu da kesinlik arz etmez.<sup>30</sup> Bu kapsamdaki haberler iki kısma ayrılır: 1. Râvileri (adalet-zapt) açısından cerh edildiğinden ya da yalancılıkla iştihar ettiğinden yalan yönü ağır basan haberdir. Böyle bir haber dinde hüccet değildir. 2. Râvileri adalet, zapt ve doğrulukla meşhur olduğundan doğruluğu zan mertebesine ulaşarak yalan olma ihtimali zayıf olan haber-i vâhiddir. Bu haberin doğruluğu râvînin adalet-zaptıyla ve diğer karinelerle birlikte ağır basar. Karineler çoğaldığı ölçüde, haberin doğruluğu yakîn mertebesine yaklaşır. Sahih olan haber-i vâhid metin açısından gerekli şartları da taşıyorsa böyle bir haberin amelî konularda hüccet olacağı nas, icmâ ve tevâtür gibi kat'î delillerle sabittir.<sup>31</sup> Bu nedenle böyle bir haberin dinî-amelî konularda hüccet olduğunu inkâr eden kişi kâfir olmasa da dalâlete nispet edilir.<sup>32</sup>

Görüldüğü üzere Murtazâ'nın haber teorisi, kategorik açıdan Mütetekellim ve Hanefî usulcülerin yaklaşımına benzemekte; ancak kapsam bakımından farklılaşmaktadır. Onun haber teorisine göre dinî konularda sadece doğruluğu kesin olarak bilinen haberler delil ve hüccet olabilmektedir. Bu kapsamda Murtazâ Kitaba, mütevâtir habere ve masum imamın sözüne kesin bilgi değeri atfetmekte; zannın ise dinde delil olmadığını savunmaktadır. Bu açıdan Murtazâ'ya göre tevâtür seviyesine ulaşmayan râvilerin aktardığı âhad haber

<sup>28</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 265 الأُمَّةُ - أَوْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كُلُّ خَيْرٍ يُوَافِقُ مَا أَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أَوْ رَسُولُهُ -

<sup>29</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/504; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 265.

<sup>30</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/504; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 265-266.

<sup>31</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/504; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 265-270; Âmidî, *el-İhkâm*, 187.

<sup>32</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1/112, 321.



doğruluk ve yalan ihtimaline eşit mesafededir.<sup>33</sup> Ona göre haber-i vâhidin hüccet olması için râvîlerin adalet ve zapt sahibi olması yeterli değildir. Bu tür haberler tevakkufu gerektirir. Çünkü bu türden bir haber ne doğrulanabilir ne de yalanlanabilir. Kat'î naklî bir delilin yokluğu gerekçesiyle böyle bir haber hüccet olmaz. Haber-i vâhidin yalan olduğu ise vasıf yoluyla tespit edilebilir. Metin açısından cebir, teşbih veya teccîm türünden itikada aykırı bir anlam içeren, masum imamın görüşlerine ilaveten Şia teolojisine aykırı olan, bu teolojiye uyması için zorlama bir yorum gerektiren ve ayrıca dil kurallarına uymayan haberlerin batıl olduğuna hükmedilir.<sup>34</sup>

Görüldüğü üzere Murtazâ, Şia teolojisine uygun olmayan haberleri doğrudan reddederken, geri kalan âhâd haberler konusunda tevakkufu esas almaktadır. Bu yönüyle Murtazâ'nın düşüncesinde *zan* kavramı doğru ve yalana eşit uzaklığı ifade eden *şek* kavramına tekabül etmektedir. Oysa Mütekellim ve Hanefiyye usulcülerine göre haberin ilim ifade etmesi kesin doğru olmasını; *şek* ifade etmesi doğru ve yalan ihtimaline eşit uzaklığı; haberin *zan* ifade etmesi ise doğru veya yalan olma yönlerinden birinin daha ağır basmasını ifade eder.

Mütekellim ve Hanefiyye usulcülerine göre Hz. Peygamber'e isnad edilen âhad haberin ondan sadır olduğu kesin değildir. Ancak râvînin adaleti, zaptı ve diğer haricî karineler bu haberin Hz. Peygamber'e aidiyeti güçlendirir. Böylece haberin doğruluk yönü ağır basar. Âhâd haber karinelerin artmasına bağlı olarak *zan* ile yakîn arasında bir mertebenin yanında<sup>35</sup> yakîn ifade eden kat'î bir delil mertebesine yaklaşır.<sup>36</sup> *Zan* ifade eden haber-i vâhid ile amel etmek naklî deliller tarafından vacip kılınmıştır.<sup>37</sup> Şerif Murtazâ ise usulcülerin haber-i vâhidin hüccet olduğuna dair ileri sürdükleri naklî delilleri yeterli görmeyerek eleştirmiştir.

<sup>33</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 360.

<sup>34</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 360-361.

<sup>35</sup> Gazzâli, *el-Müstasfâ*, 1/272; Âmidî, *el-İhkâm*, 200.

<sup>36</sup> Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-uşûl fî netâici'l-uşûl* (Katar: Metabî'u'd-Davha'l-Hadise, 1984), 1/422.

<sup>37</sup> Gazzâli, *el-Müstasfâ*, 1/272; Âmidî, *el-İhkâm*, 200.

#### 4. Haber-i Vâhidin Aklî ve Amelî Açından Bağlayıcılık Problemi

Burada öncelikle Şerif Murtazâ'nın haber-i vâhidin aklî açıdan bağlayıcılığına dair görüşleri özetlenecektir. Bilahare usulcülerin haber-i vahidin dinî açıdan hüccet oluşuna dair esas aldıkları naklî-katî delilleri, Murtazâ'nın bu delillere yönelik eleştirisini ve usulcülerin bu eleştirilere verdikleri cevapları analiz edeceğiz. Bu kapsamda söz konusu eleştirinin ilmî açıdan vakıya uygun olup olmadığını değerlendirmeye çalışacağız.

##### 4.1. Aklî Açından Haber-i Vâhid ile Amel Etmenin Hükümü

Şerif Murtazâ'ya göre haber-i vâhidle amel etmek aklen caizdir.<sup>38</sup> Murtazâ'nın bu konudaki gerekçesi özetle şöyledir:

Hz. Peygamber'in kendisinden sadır olan söz aklî ve dinî açıdan bağlayıcıdır. Haberi kendisinden aktaran râvî'nin masum olduğunu gösteren kat'î bir delil varsa o haberin doğruluğu zan olmaktan çıkarak kesinlik kazanır. Böylece kendisiyle amel etmek aklen olduğu kadar dinen de bağlayıcı hale gelir. Ancak böyle bir delil yoksa rivâyet zan mertebesinde kalır. Böyle bir rivayet maslahat içeriyorsa kendisiyle amel etmek aklen caizdir.<sup>39</sup> Zira haber-i vâhid bir maslahat içeriyorsa, o haberin terk edilmesi içerdiği maslahatı terk etmekle sonuçlanır. Maslahatı terk etmek ise mefsedete yol açar.<sup>40</sup> Zan ifade etmesine rağmen kişinin ikrarına, şahidin ifadesine, müftünün fetvasına ve hâkimin verdiği hükme göre amel etmek veya kıble yönünü içtihat yoluyla belirlemek hem aklî hem de dinî açıdan caizdir. Çünkü bu konularda zan ile amel etmeyi emreden kat'î naslar bulunmaktadır. Âhâd haber de zan ifade ettğinden böyle bir haberle amel etmek aklen caizdir. Ancak bu haberle amel etmeyi vacip kılan kat'î naklî bir delil bulunmamaktadır.<sup>41</sup> Dolayısıyla haber-i vâhid ile amel etmek aklî açıdan caiz olsa da, dinî açıdan vacip olmadığı için hüccet değildir. Müttekellim ve Hanefîye usulcülerine göre haber-i vâhid ile amel etmek aklen caizdir. Buna ilaveten böyle bir haberle amel etmek kat'î delillerle vacip kılındığından, bu haber dinî-amelî konularda da hüccettir.

<sup>38</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 367.

<sup>39</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 369.

<sup>40</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 368.

<sup>41</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 369.



arkada kalmaları gerekmez mi?" buyrulmuştur.<sup>44</sup> Âyet "onlardan her biri kavmini uyarsın" takdirindedir. Dinde derinleşerek uyarma görevi, küçük bir grup tarafından yerine getirilebileceği gibi yalnızca bir tek kişiyle de sağlanabilir. Nitekim âyette "Müminlerden iki 'taife' birbiriyle savaşırsa aralarını düzletin."<sup>45</sup> bir sonraki âyette ise "İki kardeşinizin arasını düzeltin."<sup>46</sup> buyrulmuştur. Buna göre âyetteki طَائِفَةٌ lafzı hem bir grubu, hem de bir veya bir iki kişiyi de ifade etmektedir.<sup>47</sup> Dolayısıyla âyette emredilen uyarma görevi, bir grubun yanı sıra bir tek kişiyle de gerçekleşebilir. Uyarı karşısında sakinme ise tek kişinin verdiği haberi kabul etmekle de mümkündür. Bu yönüyle âyet, haber-i vâhidin hüccet olduğuna delalet etmektedir.<sup>48</sup>

Murtazâ'ya göre âyetteki طَائِفَةٌ lafzı bir kişiyi ifade etmez. Bu kabul edilse bile ayetteki وَلْيُنذِرُوا fiili korkutmak anlamında olup, haber vermek anlamında değildir. Emredilen inzâr fiili, korkutma yoluyla kat'î delillere yönlendirmeyi ifade etmektedir. Mezkûr fiil haber verme anlamında olursa, bu sadece kat'î delillere dayanan itikadî türden hükümleri haber vermekten ibarettir. Burada haber-i vâhidi aktarmak kastedilse bile, onunla amel etmek vacip değildir. Zira haber-i vâhidi kabul etmeye delalet etseydi âyette لَعَلَّكُمْ يَحْذَرُونَ yerine لَعَلَّكُمْ يعملون أو يقبلون denilmesi gerekirdi. Dolayısıyla bu âyet -kesin doğruluk karinesi olmaksızın- bir haberle amel etmeyi vacip kılmaz.<sup>49</sup>

Oysa tevâtür sayısındaki kalabalık bir topluluğun yanında, tevâtür sayısına ulaşmayan bir azınlık da âyetteki طَائِفَةٌ lafzının kapsamına girmektedir.<sup>50</sup> Aksi halde savaşa gitmeyerek dinde derinleşmek üzere geride kalanların

<sup>44</sup> et-Tevbe 9/122 ﴿قُلْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّكُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

<sup>45</sup> el-Hucûrat 49/9 ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾.

<sup>46</sup> el-Hucûrat 49/10 ﴿فَاصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ﴾.

<sup>47</sup> Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 1/542.

<sup>48</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 373; bk. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2007), 1/142.

<sup>49</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 375; bk. Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf, *Tefsîru Şerif el-Murtazâ: Nefâisü't-te'vîl* (Beyrût: Şeriketül'İlmiyye, ts.) 1/226, 467.

<sup>50</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 1/142; Âmidî, *el-İhkâm*, 213.

tevâtür sayısında bir kalabalık olmaları gerekirdi. Böyle bir durum ne Hz. Peygamber döneminde ne de sonrasında görülmüştür.<sup>51</sup> Ayetteki *فرقة* kelimesi tefrik yani ayrılabilme manasındadır. Cem'in en azı üç kişiden oluşur. Asgari her üç kişiden oluşan bir grup *fırka* ismini alır. Allah Teâla her *firkadan* bir *tayfanın* sefere çıkmasını ve bundan geri kalan taifenin dinde derinleşmesini emretmiştir. Asgari üç kişilik bir firkadan geriye kalan tâife ise ancak bir iki kişiden ibaret olabilir. Bu sayıdaki kimselerin verdiği haber ise haber-i vâhid olduğundan zan ifade eder. Buna göre tevâtür seviyesine ulaşmayan bir grubun haberi zannî olmasına rağmen, âyet böyle bir haberle amel etmeyi vacip kılmaktadır. Haber-i vâhid de zan ifade ettiğinden aynı kapsama girmektedir.<sup>52</sup>

Âyette *وَلْيُنذِرُوا* fiilinden sonra *لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ* buyrulmuştur. Buradaki *لَعَلَّ* fiili biri *meyil* diğeri *emir* olmak üzere iki farklı anlama gelmektedir. Bunlardan birinci anlamı Allah Teâla'ya isnat etmek caiz değildir. O halde âyetteki *لَعَلَّ* lafzı, emir ve talep manasındadır. Bu takdirde söz konusu *يَحْذَرُونَ* fiili, sakınmanın vacip olmasını gerektirir. Âyette *وَلْيُنذِرُوا* fiiliyle emredilen inzâr kavramı, korkulan şeyleri aktarmaktan ibarettir. Böyle bir aktarım ise, ancak haber verme yoluyla gerçekleşebilir. Âyette bu inzârı gerçekleştirecek kimseleri ifade etmek için kullanılan *طَائِفَةٌ* lafzı ise bir veya birden fazla kişiden oluşan ancak tevâtür seviyesine ulaşmayan küçük bir grubu ifade eder. Bu sebeple onların verdikleri haber zan mertebesinde kalmaktadır. Âyetteki *لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ* kaydı ise verilen zannî haberle amel etmeyi emretmekte ve o habere muhalefet etmeyi yasaklamaktadır.<sup>53</sup> Bu açıdan bir taraftan küçük bir grubun dinde derinleşmesi emredilmiş, diğer taraftan bu gruba toplumu uyarmak emredilmiştir. Ancak bu grup tevâtür sayısına ulaşmadığından, böyle bir grubun verdiği haber de zan ifade etmektedir. Buna rağmen onların verdikleri zannî habere karşı gelmekten sakınmak emredilmiştir. Adalet ve zabt sahibi râvînin aktardığı -amel şartlarını taşıyan ve muarızı bulunmayan- sahih âhâd bir haberle amel etmek de aynı kapsama girmektedir. Böyle bir haberle amel etmemek ise âyetteki emre aykırıdır.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 214.

<sup>52</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/543; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/142.

<sup>53</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 1/142-147; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/324.

<sup>54</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 213.

Daha açık bir ifadeyle âyetteki *لَعَلَّكُمْ يَخْذَرُونَ* kaydı, tevâtür seviyesine ulaşmayan bir taifenin verdiği haber-i vâhidle amel etmeyi zorunlu kılmaktadır. Nitekim âyette emredilen sakınma, kat'î habere ek olarak zannî haberle amel etmekle de gerçekleşir.<sup>55</sup> Dolayısıyla âyetteki sakınma emri, kat'î haberin yanında zannî haberi de içermektedir. Zira âyette emredilen inzâr ancak haber vermeyle gerçekleşebilir. Haber ise kat'î ve zannî kısımlara ayrılmaktadır. Nitekim amelî hükümlerde inzâr görevi, saadet asrından bu yana mütevâtir haberlere ilaveten âhâd haberlerle de gerçekleşmiştir. Bu yönüyle Şerif Murtazâ'nın mezkûr eleştirisi ilmi olmaktan uzak, zayıf ve zorlama bir itirazdan ibaret kalmaktadır. Tevâtür sayısına ulaşmayan bir tâifenin verdiği haber zan ifade eder. Böyle bir grubun sadece kat'î delillerle sabit olan emirleri haber vermekle mükellef kılındığı, delilsiz bir iddiadan ibarettir.

2. Âyette “İndirdiğimiz açık delilleri ve hidâyeti biz Kitapta insanlara açıkça belirttikten sonra gizleyenler (var ya), işte onlara hem Allah la'net eder, hem bütün la'net edebilenler la'net eder.”<sup>56</sup> buyrulmuştur. Bu âyette bilgiyi ve hidâyeti açıklamanın emredilmesi, haber-i vâhidle amel etmenin vacip olmasını gerektirmektedir. Zira dinî bilgiyi ve hidâyeti açıklamak, ancak haber/aktarım yoluyla olabilir. Haber ise tevâtür yoluyla aktarılabileceği gibi âhâd yollarla da aktarılabilmektedir.<sup>57</sup>

Murtazâ'ya göre mezkûr âyette açıklanması ve aktarılması emredilen apaçık bilgi, Kur'ân ve mütevâtir haber gibi doğruluğu kat'î olan haberlerden ibarettir. Haber-i vâhid ise zan ifade ettiğinden, âyetteki apaçık bilgi kapsamına girmez. Dolayısıyla âyet, âhâd haberleri açıklamanın vacip olduğuna delalet etmemektedir.<sup>58</sup>

Oysa âyetteki *الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى* kayıtları Kitabı, mütevâtir haberi, âhâd haberi, icmâ ve istidlâl yoluyla elde edilen dinî bilgilerin tamamını ifade etmektedir.<sup>59</sup> Âyetteki *الْبَيِّنَاتِ* kaydını yalnızca âyetlere tahsis etmek yerinde değildir. Zira

<sup>55</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/544.

<sup>56</sup> el-Bakara 2/159 ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾.

<sup>57</sup> bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/542; Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 375.

<sup>58</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 375.

<sup>59</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1405), 1/124.

âyetlerin bir kısmı müteşabih olup, delaleti bakımından zannî olduğundan beyyinât kapsamına girmez. Şerif Murtazâ'nın itirazına göre, delaleti zannî olduğu için delâlet bakımından beyyinât kapsamına girmeyen âyetleri aktarmamak gerekirdi. Buna göre Şerif Murtazâ'nın mezkûr eleştirisi son derece zayıf, anlamsız ve tutarsızdır.

Öte yandan âyette *الْبَيِّنَاتِ* ve *الْهَدَى* lafızları atıfla bir birine bağlanmıştır. Atıf ise, ma'tûf ile ma'tûfun aleyh arasında bir farklılığın bulunmasını gerektirir. Dolayısıyla her iki lafızla, sadece delaleti kat'î olan âyetlerin kastedildiği iddia edilemez. Haber-i vâhidin âyetteki *الْهَدَى* ifadesine dâhil olması için bir mani bulunmamaktadır. Zira sahih haber, maslahat kapsamında bir faydayı temin edererek zararı uzaklaştırır; hakkı hak bilerek ittibâ etmeye, bâtılı ise bâtıl bilerek içtinab etmeye vesile olur. Bu açıdan haber-i vâhid hidâyet kapsamına girer. Dolayısıyla mezkûr âyet, böyle bir haberi açıklamanın vacip olmasını gerektirir.<sup>60</sup> Böyle bir haberi açıklamanın emredilmiş olması, o haberle amel etmeyi vacip kılmaktadır. Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre mezkûr âyetteki hidâyet, Hz. Peygamber'e iman etmek ve ona tabi olmaktır.<sup>61</sup> Ona ittiba etmenin yolu -Kur'ân'a ilaveten- kendisinden aktarılan haberlerle amel etmek suretiyle mümkün olabilir. Nitekim başta Ebû Hüreyre olmak üzere sahabe, Hz. Peygamber'den öğrendiklerinin tamamını âhâd yollarla aktarıırken mezkûr âyeti delil olarak göstermiştir.<sup>62</sup> Onların âhâd haberle amel ettiklerine dair örnekler manen tevâtür seviyesindedir. Ümmetin neredeyse tamamı bu haberleri kabul etmiştir. Bu durum âhâd haberin dinî amelî konularda hüccet

<sup>60</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 215.

<sup>61</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fi vücûhi't-te'vil* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/235.

<sup>62</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/72-73. Tevâtür lafzî ve manevî kısımlara ayrılmaktadır. Hz. Ali'nin şecaatine veya Hatem'in cömertliğine dair yaygın haberler manen tevâtür seviyesindedir. Şihâbuddin Ahmed el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi 'ilmi'l-usûl*, thk. Nayif b. Abdurrahman (Beyrût: Dâru'l-Feth, 2020), 670. Âhâd haberle amel edileceği konusunda hadis, fıkıh, usul ve tefsir alimlerinin aktardığı haberler manen tevâtür seviyesindedir. Bu haberler âhâd haberin amelde hüccet olduğu konusunda buluşmaktadır. Ebû Hüreyre arz edilen âyeti delil göstererek Hz. Peygamber'den öğrendiklerinin tamamını aktarmıştır.

olduğunu ispatlamaktadır.<sup>63</sup> Buna göre âyetlerin açıklanması vacip, bir başkası varsa haber-i vâhidi nakletmek farz-ı kifâyedir. Râvîye sorulunca ve cevap verecek bir başkası da yoksa haber-i vâhidi açıklamak farz-ı ayndır.<sup>64</sup> Haliyle mezkûr âyet 'amm olup ihtiyaç duyulan her türlü bilgiyi gizlemenin yasaklığını ifade etmektedir.<sup>65</sup> Haber-i vâhid de bu kapsama girmektedir.

3. "Size bir fâsık haber getirdiğinde onu araştırın." <sup>66</sup> âyeti fâsık bir kimsenin getirdiği haberi araştırmadan kabul etmemeyi gerektirmektedir. Bu âyet mefhûm-i muhâlif yoluyla, adalet ve zapt sahibi bir kimsenin aktardığı haberi kabul etmeye delâlet etmektedir.<sup>67</sup>

Şerif Murtazâ'ya göre ise mefhûm-i muhâlif hüccet değildir. Dolayısıyla âyetten yapılan mezkûr istidlal doğru değildir.<sup>68</sup> Oysa adil bir kimsenin verdiği haber ile fâsık bir kimsenin verdiği haber aynı kefeye konulamaz.<sup>69</sup> Nitekim âyette "Yoksa o kötülük işleyip duranları, iman edip iyi/yararlı işler yapan kimselerle hayatlarında ve ölümlerinde kendilerini bir tutacağımızı mı sanıyorlar? Ne kötü hüküm veriyorlar" buyrulmuştur.<sup>70</sup> Bu âyet âdil müminlerle fâsık kimselelerin bir olmadıklarını ifade etmektedir. Bu durum adalet ve zapt sahibi bir râvînin zan ifade eden haberinin, fâsıkın verdiği haberden farklı olmasını gerektirir. Dolayısıyla âyet, âdil bir kimsenin verdiği haberin amelî konularda hüccet olmasını gerektirmektedir.<sup>71</sup>

Şerif Murtazâ bu istidlâle şöyle itiraz etmiştir: "Âdil kimse ile fâsık kimse haber konusunda bir olmayacaksa, nübüvvet iddiasında bulunan âdil bir

<sup>63</sup> Hüseyin b. Alî b. Muhammed es-Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, thk. Rahmi Telkenaroğlu (İstanbul: İlim Kapısı Yayınları, 2020), 140; Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Bürhân fi usûli'l-fikh* (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1418), 1/392.

<sup>64</sup> İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/72-73.

<sup>65</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân* (Riyâd: Dâru Alemi'l-Kütüb, 2003), 2/184.

<sup>66</sup> el-Hucûrat 49/6 ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾.

<sup>67</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 373; bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/545.

<sup>68</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 375.

<sup>69</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/545; Âmidî, *el-İhkâm*, 214.

<sup>70</sup> el-Câsiye 45/21 ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَخَابِهُمْ وَمَخَافَتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾.

<sup>71</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/545; Leknevî, *Fevâtilu'r-rahâmût*, 2/167.



kimsenin verdiği haberi de zan ve ihtiyat gerekçesiyle kabul etmek gerekir.”<sup>72</sup> Oysa Murtazâ'nın kendisi bir başka yerde nübüvvetin ancak kat'î delil vemucizelerle sabit olabileceğini ve böyle bir inancın zan ile sabit olmayacağını ifade etmektedir.<sup>73</sup> İtikadî konularda haber-i vâhid delil olmaz. Tartışmaya konu olan husus ise amelî konulardan ibarettir. Öte yandan Hz. Peygamber'den sonra nübüvvet iddiasında bulunan kimse irtidat etmiş olacağından, böyle bir kimsenin adalet vasfından bahsedilmez.<sup>74</sup> Buna göre Şerif Murtazâ'nın arz edilen itirazı son derece zayıf, zorlama ve anlamsız bir demagojiden ibaret kalmaktadır.

4. “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et, bunu yapmazsan O'nun risâletini eda etmemiş olursun.”<sup>75</sup> Bu ve bu mandaki âyetler, Hz. Peygamber'e ilahî hitabı beyânı olan sünnetle birlikte tebliğ etmeyi emretmektedir. Sünnetin büyük kısmı ise âhâd yollarla aktarılmıştır.<sup>76</sup>

Murtazâ'ya göre bu âyet sadece Kitap, mütevâtir haber ve masum imamın dâhil olduğu icmâ türünden kesinlik taşıyan hususları tebliğ etmeyi emretmektedir.<sup>77</sup> Oysa masum imam inancının kendisi tevâtürle sabit olmamıştır. Böyle bir inanç tevâtürle sabit olsaydı, uzak beldelerin varlığı türünden herkes tarafından yaygın olarak bilinir, kâfirler de bunun farkına varır; böyle bir inanç iman eden herkes tarafından kabul edilir ve bunu inkâr edenin kâfir olması gerekirdi. Zan ifade eden bir haber itikadî konularda delil olmaz. Masum imam inancını temellendirmek için ileri sürülen deliller ise zan mertebesi bir yana şek mertebesine bile ulaşmamış ve zorlama bir yorum olmanın ötesine geçememiştir. Masum imam inancı sabit olsaydı, masum imama yetişmeyenlerin birçok hususta dinî mükellefiyetten muaf olması gerekirdi. Zira dinî mükellefiyet konusunda muhataplara ulaşan bilgi, masum imamın kendisinden duyulmamıştır. Aksine böyle bir bilgiler, masum olmayan kimseler tarafından mükellefe aktarılmış olup yine âhâd bir haberden ibarettir. Murtazâ'nın yaklaşımına göre böyle bir haber dinde delil olamaz. Böyle bir du-

<sup>72</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 383.

<sup>73</sup> bk. Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 360.

<sup>74</sup> Sem'ânî, *Ḳavâḫi 'u'l-edille*, 1/341.

<sup>75</sup> el-Mâide 5/67 « يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ».

<sup>76</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 373.

<sup>77</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 376.

rumda mütevâtir haberin kendisi bile ilim (kesin bilgi) kaynağı olmaktan çıkar. Zira içinde masum imamın bulunmadığı fertlerden oluşan tevâtür seviyesindeki bir kalabalık da yalan söylemiş olabilir.<sup>78</sup> Nitekim cüz için caiz olan yalan, masum olmadığı için küll için de caiz olur.<sup>79</sup> Bu tür itirazlar masum imam teolojisine dayandırılan haber teorisini anlamsız hale getirmekte; bu teoriyi kendi içinde akıl ve nakille izah edilemeyecek bir tutarsızlığa sürüklemektedir. Haliyle Şerif Murtazâ'nın masum imam teolojisi akla, nakle ve vakiya aykırı bir hipotez olmaktan öteye geçmemektedir. Böyle bir hipotez kapsamında ortaya attığı haber-i vâhidin hüccet olmadığı iddiası ise bir tür çarpıtmadan ibaret kalmaktadır.

5. Sahabenin Hz. Peygamber'den tevâtürle aktarılan haberlerin yanında âhâd haberlerle de amel ettiği icmâ-tevâtürle ile sabit bir husustur. Nübüvvetin ilk asrından bu yana haber-i vâhidin hüccet olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur.<sup>80</sup> Hz. Peygamber'in dine davet etmek, dinî öğretmek, zekât toplamak ve anlaşmazlıkları çözmek üzere elçilerini, davetçileri ve görevlileri yalnız başına uzak beldelere gönderdiği, o belde halkalarının ise bir tek kişiden dinlerini öğrendiği ve onun verdiği haberle amel ettiği siyer, fıkıh ve hadis âlimlerinin ittifakıyla sabit bir husustur. Bu durum âhâd haberin amelî açıdan hüccet olduğunu ispatlamaktadır. Aksi halde, Hz. Peygamber'in uzak bölgelere tebliğ için tevâtür sayısındaki sahabeyi göndermesi gerekirdi. Sahih âhâd bir haberi kabul etmek için tevâtür şart olsaydı, bu durum gizli kalmaz ve günümüze de tevâtür yoluyla aktarıldı.<sup>81</sup> Oysa sahabe sahih haber-i vâhidin amelî açıdan bağlayıcı olduğu konusunda icmâ halindedir.<sup>82</sup>

Murtazâ'ya göre bu konuda icmâdan bahsedilemez. Sahabenin çoğunluğu haber-i vâhidle amel etmesine rağmen, bazı sahabiler bunu reddetmemiştir. Ancak bu durum onların ahâh haberi hüccet olarak kabul ettikleri anlamına gelmez. Zira sahabenin bir kısmı kendisine bir zarar gelmemesi için, korku veya takıyye sebebiyle bu duruma itiraz etmemiş olabilir. Sahabenin âhâd

<sup>78</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/530.

<sup>79</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 202.

<sup>80</sup> Şafîî, *er-Risâle*, 1/401-415; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/551; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/276-278; Sem'ânî, *Kavâfî 'u'l-edille*, 1/337-338.

<sup>81</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/543.

<sup>82</sup> Şafîî, *er-Risâle*, 1/415; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/549; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/281-282.

haberle amel ettiğine yönelik haberler de âhâd yollarla aktarıldığından zan ifade etmektedir. Bu nedenle böyle bir istidlal kabul edilemez.<sup>83</sup> Sahabenin âhâd haberle amel ettiği konusunda tevâtürün var olduğu kabul edilse bile, bu durum o haberi doğrudan Hz. Peygamber'den duymuş olmalarından kaynaklanır.<sup>84</sup>

Oysa sahabenin tamamı adalet ve doğruluk vasfıyla temayüz etmiştir. Onlar doğruluk için vatanından, ailesinden, kavim ve kabilesinden vazgeçerek bu uğurda canlarını ve mallarını feda etmişlerdir. Sahabe nezdinde doğruluk ile yalancılık arasında yer ile gök kadar bir mesafe bulunmaktadır. Sahabenin korku sebebiyle takiiye yaptığını iddia etmek, onu küçümseyerek hafife almaktır. Başta Hz. Ali olmak üzere ashab-ı kiramın haksızlık karşısında susmayacak kadar cesur olması ve bu uğurda şehit olması Murtaşâ'nın iddiasını çürütmektedir. Nitekim ince ve zayıf ipler bir araya gelince sağlam kopmaz bir halata dönüşür. Doğruluk karineleri arttıkça haberin sıhhat derecesi güçlenir ve haber kesin bilgi ifade edecek seviyeye yaklaşmaktadır.<sup>85</sup> Aynı konuyla ilgili zannî haberler ortak bir paydada buluşunca, zan mertebesinin üzerinde sağlam kesin bir delile dönüşmektedir.<sup>86</sup> Bu kapsamda sahabenin âhâd haberle amel ettiğine dair siyer, tarih, hadis ve fıkıh kaynaklarındaki sayılmayacak kadar örnek, sahabenin haber-i vâhid ile amel ettiği hususunda birleşmekte ve bu yönüyle manen tevâtür seviyesine ulaşmaktadır. Öyle ki bu durum Hatem'in cömertliği, gökyüzünün üzerimizde olduğu veya dünyanın yuvarlak olduğu ve döndüğü türünden tartışma konusu edilmeyecek derecede tevâtürle sabit olan açık hususlardandır. Bu tür müsellamatın tartışma konusu edilmesi apaçık delillere rağmen yüz çevirme anlamında inat ve mükâbere olup, insanlığın ortak tecrübesini inkâr etmeye eşdeğerdir.<sup>87</sup> Şerif Murtaşâ'nın "âhâd haberle amel konusunda zarurî bir ilim olsaydı, zan ifade eden âhâd haberlerin yazıya geçirilmemesi gerekirdi" şeklinde itirazı<sup>88</sup> da bu

<sup>83</sup> Murtaşâ, *ez-Zerî'a*, 377.

<sup>84</sup> Murtaşâ, *ez-Zerî'a*, 378.

<sup>85</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 203.

<sup>86</sup> bk. Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî, *Der'u'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîni ve't-takbîh* (Riyad: Merkezi Melik Faysal, 1425), 348.

<sup>87</sup> Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 240.

<sup>88</sup> Murtaşâ, *ez-Zerî'a*, 378.

türden olup, aslında cevap verilmemesi gereken bir itirazdır. Zira bu konuda her bir âhâd haberin tevâtür derecesinde olduğu değil, sahabenin âhâd haberle amel ettiği konusundaki örneklerin manen tevâtür seviyesinde olduğu kastedilmektedir. Öte yandan haber-i vâhidin tedvin edilmiş olmasıyla zan veya kesin bir bilgi ifade etmesi arasında bir bağ kurulamaz. Nitekim Kur'an kesin bilgi olmakla birlikte tedvin edilmiştir.

Murtazâ'ya göre uzak beldelere gönderilen elçiler, hakkında kat'î nas bulunan itikadî hükümleri, namaz ve oruç türünden aslı hükümleri tebliğ etmişlerdir. O belde haklarını şer'î amelî hükümler konusunda haber-i vâhid yerine, araştırma ve inceleme yoluyla kat'î delillere yönlendirmişlerdir.<sup>89</sup>

Murtazâ'nın bu itirazı öncelikle kendi metodolojisiyle çalışmaktadır. Zira elçiler sadece o belde halklarının iman etmesi için değil, aynı zamanda zekât toplamak, dinî öğretmek ve dinin amelî hükümlerini aktarmak üzere gönderilmiştir. Elçilerin belde halklarını dinî hususlarda haber-i vâhid yerine sadece araştırma inceleme suretiyle kat'î delillere yönlendirdiği ise kat'î bir delile dayanmayan zayıf bir olasılıktan ibarettir. Bu yönüyle Murtazâ'nın itirazı bizzat kendisinin kat'î delil arayışına aykırı olduğundan, son derece çelişkili ve tutarsız bir itirazdan ibaret kalmaktadır.

6. Dinî hususlarda zan ifade etmesine rağmen müftünün sözüyle amel etmek ve şahidin şahadetiyle hüküm vermek naslar tarafından emredilmiştir.<sup>90</sup> Buna göre haber-i vâhidin zan ifade etmesi, onunla amel etmeye mani değildir. Nitekim zarar görmemek için, bir yolda zarar bulunduğunu söyleyen bir tek adamın sözü itibara alınır ve o sözle amel edilir. Aynı şekilde dinî konularda da sahih olan haber-i vâhidle amel etmek zarardan korunmak için zorunluluk arz etmektedir. Hz. Ali meşhur haberinde râvîye yemin ettirerek haber-i vâhidi kabul ettiğini, Hz. Ebû Bekir'in kendisine hadis aktardığını ve doğru söylediğini ifade etmiştir.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Murtazâ, *ez-Zerîâ*, 381.

<sup>90</sup> Şafî, *er-Risâle*, 1/383.

<sup>91</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/278; Ebû Davûd, *Fezâilu'l-Kur'ân*, 359: عن علي بن ربيعة الأسدي، عن أسماء بن الحكم قال: سمعت علياً يقول: كنتُ رجلاً إذا سمعتُ من رسول الله - صَلَّى اللهُ عليه وسلم - حديثاً نَفَعَنِي اللهُ منه بما شاء أن ينفعني، وإذا حدثني أحدٌ من أصحابه استخلفته، فإذا خَلَفَ لي صدقته، قال: وحدثني أبو بكر، وصدق أبو بكر أنه قال: سمعتُ رسول الله - صَلَّى اللهُ عليه وسلم - يقول: "ما من عبدٍ يُذنبُ ذنباً فيُحسنُ الطهور، ثم يقومُ فيصلي ركعتين، ثم يستغفرُ الله إلا غفر الله له".

Murtazâ'ya göre aklî hususlarda haberle amel edilebilir; ancak dinî hususlar taabbudî olduğundan Şâri' bu konuda kat'î delillerle bir hüküm vazetmiş olmalıdır. Dini konularda haber-i vâhid zan ifade ettiğinden, aklî konulardaki habere kıyaslanamaz.<sup>92</sup> Oysa âyetlerin bir kısmı da hükme delâlet bakımından zannî olduğundan, bu yaklaşıma göre âyetlerle de amel etmemek, ya da zannî olan her âyetin yorumunda masum imam inancını esas almak gerekir. Birinci durum ilahî hükümleri terk etmekle sonuçlanacaktır. İkinci durum yani masum imam inancı ise nasla ve tevâtürle sabit olmadığı gibi zan mertebesine bile ulaşmamaktadır. Öte yandan ismet sıfatı peygamberlere mahsus olup bir başkasının da bu sıfatta olduğuna dair bir delil bulunmamaktadır.<sup>93</sup> Müftü, haber-i vâhidi zan gerekçesiyle kabul etmeyecekse, avam da aynı gerekçeyle müftülerin sözünü kabul etmez. Zira müftü de haber-i vâhid ile hüküm verir. Müftünün masum imamdan yaptığı aktarım ise, müftünün kendisi masum olmadığından kabul edilemez.<sup>94</sup> Görüldüğü üzere Murtazâ'nın arz edilen itirazı son derece zayıf kalmaktadır.

Murtazâ'ya göre, Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'den işittiği âhâd haberi tasdik etmesi, Hz. Ali'nin bu haberi daha önce Hz. Peygamber'den işitmiş olma ihtimalinden kaynaklanır. Hz. Ali'nin bu tavrı onun haber-i vâhid ile amel ettiği anlamına gelmez.<sup>95</sup> Oysa Murtazâ'nın ileri sürdüğü ihtimal delilsiz bir iddiadan ibaret kalmaktadır. Böyle bir ihtimal zan seviyesine bile ulaşmamakta, şek mertebesinin altında kalarak vehim mertebesinden öteye geçmemektedir. Zira konuyla ilgili deliller Murtazâ'nın iddiasının tam aksini ifade etmektedir. Haliyle Murtazâ delilsiz bir ihtimale hüküm bina etmekle kendisiyle çelişmektedir.

### 5. Şerif Murtazâ'nın Haber-i Vâhid Konusundaki Yaklaşımının Değerlendirilmesi

Yukarıdaki analizlerden anlaşıldığı üzere Şerif Murtazâ'nın, haber-i vâhid konusundaki görüşü üç temel iddiaya dayanmaktadır. Bunlar a. Haber-i vâhidin zanni olması, b. Kendisiyle amel etmeyi gerektiren kat'î bir delilin

<sup>92</sup> Murtazâ, *ez-Zerîâ*, 382.

<sup>93</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/530.

<sup>94</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/283.

<sup>95</sup> Murtazâ, *ez-Zerîâ*, 383.

bulunmaması ve c. Masum imam teorisidir. Bunları üç madde halinde değerlendirmemiz yerinde olacaktır.

a. Şerif Murtazâ'nın birinci gerekçesi âhâd haberin sübût açısından zan ifade etmesi, zannın ise dinde delil olamadığı iddiasıdır. Nitekim O, zan ifade ettiği gerekçesiyle kıyas, istihsan, maslahat ve rey içtihadının da dinî konularda delil olmayacağını savunmaktadır.<sup>96</sup> Bu yaklaşımın özü itibarıyla “*Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme.*”<sup>97</sup> ve “*onlar zandan başkasına tabi olmaz*”<sup>98</sup> gibi zanna tabi olmayı yasaklayan âyetleri esas almaktadır.<sup>99</sup> Oysa Murtazâ, itikadî bir mesele haline getirdiği masum imam inancını bile sıhhati, zan ifade edip etmediği bile tartışmalı olan âhâd haberlerle temellendirmeye çalışmaktadır. Bu konuda sübutu ve delâleti kat'î olan herhangi bir delille veya tevatüre dayanmamakta; bu inancı ispatlamak üzere naklî-kat'î delilleri dilsel açıdan uygun olmadığı zorlama yorumlarla tevil etmektedir. Buna karşılık haber-i vâhidin zan ifade ettiği gerekçesiyle amelî konularda delil olmayacağını iddia etmektedir. Bilahare masum imam inancını merkeze alarak, imamın muvafakat etmediği haberin doğru olmayacağını savunmaktadır. Oysa zannın dinde delil olmadığı iddia edilemez. Masum imam inancı ise kat'î bir delille veya tevâtürle sabit olmayıp, zandan da öte zorlama yorumlara dayanmaktadır.

Zanna tabi olmayı yasaklayan mezkûr âyet zâhirdir. Zâhir bir lafzın manaya delaleti ise zannîdir. Bu âyetin hangi konuda zanna uymayı yasakladığı kesinlik taşımamaktadır. İN تَبَّيْعُونَ إِلَّا الظَّنَّ. âyetindeki الظن lafzının 'âm olduğu iddia edilse bile, 'âm lafzın manaya delaleti zannîdir. Şayet zan dinde delil olmayacaksa, mezkûr âyet de zan ifade ettiği gerekçesiyle delil olmaktan çıkar.<sup>100</sup> Zanna tabi olmayı yasaklayan âyetlerde, haber-i vâhid gibi zan ifade eden haberlerle amel etmek kastedilmemiştir. Aksi halde sahabenin tamamı âhâd haberle amel ettiği, bu haberi aktardığı ve insanları böyle bir haberle amel

<sup>96</sup> Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf, *Resâilu's-Şerîf Murtazâ* (Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, ts.), 1/7; Tûsî, *el-Udde fî usûlî'l-fikh*, 143, Debis, “Hucciyetu haberî'l-vâhid inde's-Seyyid el-Murtazâ ve's-Şeyh et-Tûsî”, 239.

<sup>97</sup> el-İsrâ 17/36 ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾.

<sup>98</sup> en-Necm 53/28 ﴿ إِنْ تَبَّيْعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾.

<sup>99</sup> Sübkî, *el-lbhâc*, 241.

<sup>100</sup> Leknevî, *Fevâtilu'r-rahâmût*, 2/167-168.

etmeye teşvik ettiği için mezkûr âyete muhalefet etmiş olacaktır. Aynı şekilde ümmet sahabenin aktardığı âhâd haberle amel ettiğinden dalâlet üzerinde ittifak etmiş olur. Ayrıca Kur'ân'ın delaleti zannî olan umum ifade eden ayetleriyle, zan ifade ettiği gerekçesiyle amel etmemek gerekirdi. Bu durum dinin ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanır. Âyetlerde kıbleye yönelmenin, şahit ve beyyine ile hüküm vermenin emredilmiş olması, kesin bilginin olmadığı hususlarda doğruluğu zan ifade eden bilginin dinde hüccet olduğunu ifade etmektedir. Aksi halde iki ya da dört şahit tevâtür seviyesine ulaşmadığından, bunların şahitliğine hüküm bina etmeyi emreden ayetlerle amel etmemek gerekirdi. Zan ile amel edilmeyecekse müftünün fetvasını almamak ve namazda imama uymamak gerekirdi. Çünkü müftünün doğru söylediği veya imamın abdestli olduğu ancak zan yoluyla bilinebilir.<sup>101</sup>

Doğruluğu zan mertebesine ulaşan haberle amel etmek, bunu vacip kılan kat'î delillerin kapsamına girmektedir.<sup>102</sup> Bu yönüyle haber-i vâhid ile amel etmek zanna tabi olmak değil kat'î delillerin gereğini yerine getirmekten ibarettir.<sup>103</sup> Zanna tabi olmayı yasaklayan âyet öncelikle şahidin, hakkında kesin bilgi sahibi olmadığı hususlarda şahitlik yapmaktan kaçınması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>104</sup> Ayrıca âyet itikadî hususlarda zanna tabi olmayı yasaklamakta ve kat'î delillere tabi olmayı emretmektedir.<sup>105</sup> Amelî hükümler o âyetin kapsamının dışında kalmaktadır.<sup>106</sup>

b. Murtazâ'nın ikinci gerekçesi, haber-i vâhid ile amel etmeyi vacip kılan naklî kat'î bir delilin bulunmadığı iddiasıdır.<sup>107</sup> Oysa yukarıda arz edilen kat'î deliller haber-i vâhidin dinde hüccet olmasını gerektirmektedir. Murtazâ'nın bu delillere yönelttiği itirazların ilmi olmaktan ziyade son derece zayıf ve zorlama olduğu tespit edildi. Usulcülerin bu konuda istidlalde buldukları âyetlerin zannî olduğu kabul edilse bile, sahabenin âhâd haberle amelle ettiği, bu

<sup>101</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/289; Âmidî, *el-İhkâm*, 202.

<sup>102</sup> Cüveynî, *el-Bürhân*, 1/391.

<sup>103</sup> Sem'ânî, *Şavâhîr 'u'l-edille*, 1/343.

<sup>104</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/273.

<sup>105</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 203; Karafî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 690; Molla Ahund, *Kifâyetü'l-usûl*, 2/340.

<sup>106</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 203.

<sup>107</sup> Sübkî, *el-İbhâc*, 238-239; Bedrüddîn Muhammed b. Bâhâdır b. Abdillâh et-Türki ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 3/320.

haberleri ümmete aktardığı ve ümmetin bu haberleri kabul ederek amel ettiğine dair rivâyetler icmâ ve manevî tevâtür seviyesindedir. Böyle bir tevâtürü inkâr etmek insanlığın ortak tecrübesini inkâr etmeye eşdeğerdir. Oysa Murtazâ gerek aklî gerek dinî konularda tevâtürü kesin bir delil olarak kabul etmektedir.<sup>108</sup>

Dolayısıyla Murtazâ'nın haber-i vâhid ile amel etmeyi gerektiren kat'î bir delilin bulunmadığı şeklindeki savı kendisiyle tutarsız ve asılsız bir iddiaya dönüşmektedir. Böyle bir iddia Şîa tarafından da kabul edilmemiştir. Nitekim Molla Ahund (ö.1911) haber-i vâhidle amel edileceği konusunda naklî açıdan amelî bir icmânın oluştuğunu, aklî açıdan ise insanlığın her döneminde adalet sahibi kimseler tarafından aktarılan âhâd haberlerin kabul edildiğini ifade etmiştir.<sup>109</sup> Murtazâ masum imam teolojisini temellendirmek için âyetleri zorlama yorumlarla tevil etmiştir. Bu konuda zayıf haberlerle bile amel edecek kadar tutarsız bir yaklaşım içine girmiştir. Böyle bir yaklaşım aslında Şianın teolojik kabullerine uymayan haberleri reddetmeye zemin hazırlamaya matuftur. Ancak bu yaklaşım kendisiyle çelişen, delile aykırı, usulsüz, siyasi ve ideolojik bir iddiadan ibaret kalmaktadır.

Gazzâlî (ö. 505/1111) bu konuda şöyle demektedir: “Âhad haberle amel edilmeyeceği iddiası ne tevâtür ne de zarurî bir bilgiyle sabit olmuştur. Böyle olsaydı, buna biz de muhalefet etmezdik. Bu haberle amel edilmeyeceği konusunda herhangi bir delil bulunmadığı gibi, böyle bir delili ispatlama imkânı da yoktur.”<sup>110</sup> *Nas*, *icmâ* ve *tevâtür* delilleri, doğruluğu zan mertebesine ulaşan haber-i vâhidin amelî açıdan bağlayıcı olmasını kat'î bir surette gerektirmektedir.<sup>111</sup>

Semarkandî (ö. 539/1144), Şerif Murtazâ'nın iddiasını şu şekilde eleştirmektedir: “Âhad haber doğru, yalan, yanılma ve hata ihtimallerine açıktır. Doğruyu reddetmenin yanında yalanı kabul etmenin de sefihlik olduğunda şüphe yoktur. O halde âhâd haberleri gerekçe olmadan toptan kabul etmek

<sup>108</sup> Cüveynî, *el-Bürhân*, 1/389; Sübkî, *el-İbhâc*, 238-239.

<sup>109</sup> Molla Ahund Muhammed Kâzım-ı Horasânî, *Kifâyetu'l-usûl* (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1436), 2/339.

<sup>110</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/273.

<sup>111</sup> Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf*, 143; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/282; Âmidî, *el-İhkâm*, 203.



veya toptan reddetmek, yalanı kabul etmekle veya doğruyu reddetmekle sonuçlanır. Tevakkuf etmek ise doğruyu kabul etmemenin ötesine geçmez. Dolayısıyla doğruyu yalandan, hikmeti sefehten ayırt edecek bir yönetime ihtiyaç duyulur. Bu yöntem ise Kitap, Sünnet, icmâ ve aklın ittifakıyla, doğruluğu râcih ve galip olan haberi kabul etmekten ibarettir. Râvînin adalet-zapt sıfatı, haberin sıhhat şartlarını taşıması ve diğer karineler âhâd haberin doğruluğunu yalan olma ihtimaline râcih/üstün kılarak amel etmeyi gerektirmektedir. Öte yandan âyetler, sahabenin ortak tavrı, konuyla ilgili icmâ ve manevî tevâtür doğruluğu zan mertebesine ulaşan âhâd haberle amel etmenin vacip olmasını gerektirmektedir.”<sup>112</sup>

Buna göre Murtazâ'nın iddia ettiği şekilde, âhâd haberi toptan reddetmek doğruyu inkâr etmekle; tevakkuf etmek ise doğruyu kabul etmemekle sonuçlanacağından, böyle bir yaklaşım sefeh kapsamına girer. O halde haberin doğruluğunu yalan olma ihtimaline tercih ettiren bir karineye ihtiyaç vardır. Bu karine ise haberin senet açısından râvîlerin adalet-zapt vasfında olması, metin açısından haberin kabul şartlarını taşıması, amelî konularda zannın dinde delil olduğunu ifade eden âyetler, sahabenin icmâ ve manevî tevâtüre ulaşan haberlerdir. Öyle ki bu tür haberler karinelerin artmasıyla, metin açısından kat'î delillere muvafakat yoluyla yakîn mertebesine yaklaşır.<sup>113</sup>

Âyetler, şahitliği kabul etmek için adalet vasfını şart koşmaktadır. Adalet vasfı ise ancak zan veya zan ifade eden bir haber ile tespit edilebilir. Aynı şekilde haberin zan ifade etmesi onunla amel etmeye mani değildir. Nas, icmâ ve tevâtür delilleri ise sübut açısından zan mertebesine ulaşan bir haberle amel etmenin vacip olmasını gerektirmektedir. Aklî açıdan doğru olduğu zannedilen, maslahat içeren ve terk edilmesi mefsetet ile sonuçlanan bir haberle amel etmek gerekir. Benzer şekilde dinî-amelî hususlarda da doğruluğu

<sup>112</sup> Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-'uķûl* (Amman: Dâru'n-Nûr, 2017), 2/666.

<sup>113</sup> Sem'ânî, *Ķavâfi'u'l-edille*, 1/341. Doğrusu inançla ilgili bu tür hususlar sadece âhâd haberlerle bu haberlerin ümmetin kabul telakkisiyle sabit olmayıp, kat'î delillere dayanmaktadır. Bk. Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/253-268; bk. Davut Eşit, "Şafîî Fıkıh Usûlünde Mustefiz Haber", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59/2 (2018), 78.

zan ifade eden haber-i vâhid ile amel etmek de vaciptir. Zan ifade eden haber, yakîn ifade eden habere yakındır. Bir şeye yakın olan şey, o şeyin hükmünü alır. Yalanın gayesi ya bir menfaati elde etmek, ya da bir zarardan kurtulmaktır. Sahabe ise doğruluk için dünyayı terk etmiş, bu yolda canından, malından, kavim ve kabilesinin yanında her türlü menfaatten vazgeçmiş; insanlık içinde adalet ve doğruluk vasfıyla temayüz etmiştir. Sahabenin korku veya menfaat için yalan söylemesini gerektiren bir sebep yoktur. Bu yönüyle sahabenin aktardığı âhad haberler kabul edilmeyecekse, yeryüzünde kabul edilecek bir başka âhâd haber kalmaz.<sup>114</sup> Dinin büyük bir kısmı haber-i vâhide dayanmaktadır. Allah Teâla ise dinini koruyacağını vadedmiştir.<sup>115</sup>

Hiz. Peygamber'e *tebliğ* ve *beyân*, ümmetine ise *kabul/itaat* ve *tebliğ* olmak üzere iki görev verilmiştir. Nitekim "Bu zikri (uyarıcı-müjdeleyici kitabı) insanlara beyân etmen için sana indirdik."<sup>116</sup> meâlindeki âyet Hiz. Peygamber'e beyân görevini vermektedir. Beyân ise Kitap, Sünnet ve içtihat yoluyla olur. Hiz. Peygamber kendisine indirileni ancak söz, fiil ve takrirleriyle beyân eder.<sup>117</sup> Ayrıca âyette meâlen "Ey peygamber! Sana Rabbinden indirileni tebliğ et!"<sup>118</sup> buyrulması Hiz. Peygamber'e tebliğ görevini vermektedir. Beyân vazifesi tebliğe dâhildir. Bu beyânı içeren Sünnetin az bir kısmı günümüze tevâtürle, büyük bir kısmı ise âhâd yollarla aktarılmıştır. Haliyle arz edilen iki âyet, nebevî beyânı günümüze taşıyan sahih âhâd haberlerin amelî açıdan bağlayıcı olmasını zorunlu kılmaktadır.<sup>119</sup> Buna karşılık "Ey iman edenler! Allaha ve Peygambere itaat edin"<sup>120</sup> meâlindeki âyet ümmetin Allah'a ve Rasûlüne itaat etmesini emretmektedir. İtaat ise ancak onun verdiği haberi kabul ve amel etmekle mümkündür. Ümmetin ikinci görevi Hiz. Peygamber'den duydukları, kabul ve amel ettikleri hususları başkalarına tebliğ yoluyla aktarmaktır. Zira Hiz. Peygamber'in risâlet ve tebliğinin tüm insanlığa hitap ettiği âyetlerle sabittir. Hiz. Peygamber, tebliğ ve beyân vazifesini hazır olanlara hitap yoluyla eda

<sup>114</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 2/668-669; Amidî, *el-İhkâm*, 213.

<sup>115</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 2/669.

<sup>116</sup> en-Nahl, 16/64 ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.

<sup>117</sup> Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 1/43.

<sup>118</sup> el-Mâide 5/67 ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾.

<sup>119</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şafîi, *er-Risâle* (Kahire: el-Mektebü'l-Halebî, 1940), 1/19-34.

<sup>120</sup> en-Nisâ 4/59 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾.

etmiştir. Bu vazifeyi gâib olanlara ise ancak haber gönderme yoluyla yerine getirebilirdi. Şüphesiz evrensel bir mesaj tüm zaman ve mekânlara ancak râvîlerin rivâyetiyle ulaşabilir. Râvîlerin aktardığı haberlerin çoğunluğu ise âhâd haberlerden ibarettir. Râvîleri adalet ve zapt sahibi olup senedi sahih olan haberlerin Hz. Peygamber'e nispeti zan seviyesine ulaşmaktadır. Zan ifade eden haberin muarızı yoksa ve amel şartlarını da taşıyorsa, kendisiyle amel etmek vücûbiyet bakımından Kitapla amel etmek hükmündedir.<sup>121</sup> Nitekim şahitlerin şahitliği zan ifade etmesine rağmen, adil iseler bununla amel etmek kat'î naslarla emredilmiştir. Oysa şahitlerin adaletleri zannîdir. Aynı durum adalet-zapt sahibi râvîlerin rivayet ettiği âhâd haberler için de geçerlidir. Naslar bu haberlerle amel etmeyi vacip kılmaktadır.<sup>122</sup> Dinin tamamı tevâtür yoluyla aktarılmış olsaydı, ibadatlere dair fer'î hükümlerin itikadî hükümlerden bir farkı kalmazdı. Oysa fer'î hükümlerin büyük bir kısmı zannîdir.

c. Murtazâ'nın haber-i vâhîde yaklaşımı, özü itibarıyla masum imam inancına dayanmaktadır. Murtazâ, masum imamın görüşlerine uymayan âhâd haberi doğrudan reddetmekte, diğer haberler konusunda ise tevakkuf ederek bunların amelî konularda hüccet olmadığını savunmaktadır. Oysa imamın masum olduğu ve buna iman etmenin vacipliği âhâd haber gibi zannî bir yolla değil, ancak kat'î bir nasla veya tevâtür yoluyla sabit olabilir. Bu konuda âhâd bir haber sabit olsaydı bile böyle bir haber itikad alanında delil olmaz, ayrıca âhâd seviyede kalmaz ve tevâtür yoluyla aktarılırdı. Tevâtürle aktarılması gereken bir durumun âhâd haberle aktarılması, o haberin yalan olduğunu ifade eder. Nitekim devlet başkanının büyük bir mescitte, o mescitteki cemaatin huzurunda öldürdüğünü aktaran kimse, bu haberi tek başına aktarmışsa ve böyle bir haber tevâtür yoluyla aktarılmamış ise bu durum o haberin yalan olduğunu ifade eder. Benzer şekilde masum imamın varlığı konusunda herhangi bir tevâtür söz konusu değildir. Böyle bir inanç sabit olsaydı, bu âhâd bir haberle aktarılmazdı. Aksine bu inancın yaygın bir şekilde aktarılması, gizli kalmaması ve iman eden herkes tarafından bilinmesi gerekirdi.<sup>123</sup> Nitekim Şîa'nın Zeydî kolu ehl-i beytin icmâını delil olarak kabul

<sup>121</sup> Sem'ânî, *Kavâfi 'u'l-edille*, 1/322, 337; Serahsî, *el-Usûl*, 1/324.

<sup>122</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1/326.

<sup>123</sup> bk. Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/427-428, 430.

etmektedir. Ancak onlar -herhangi bir delil bulunmadığı için- masum inancını kabul etmemiş ve böyle bir inancı inkâr etmenin küfre sebep olmadığını belirtmiştir.<sup>124</sup> Bu açıdan masum imam teorisine ek olarak, haber-i vâhidle amel etmek için masum imam tarafından aktarılmış olma kriteri de anlamsız hale gelmektedir.

Hz. Ali'nin, ismet sıfatına sahip olmayan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e biat etmesi masum imam teorisini çürütmektedir. Zira masumiyet söz konusu olsaydı ve Hz. Ali buna itiraz etmemiş olsaydı vacibi terk etmiş olacağından masum olmazdı. Oysa bu konuda kendilerine biat ettiği gibi, onlara karşı bir tepkisi aktarılmamış, aksine onların görüşlerine muvafakat etmiştir. Namazda kendilerine tabi olmuş, hediyelerini almış, büyük kızı Ümmü Gülsüm'ü Hz. Ömer ile evlendirmiştir. İlk iki halife Hz. Peygamber'den rivayet edilen âhâd haberlerle amel etmiş ve Hz. Ali bu konuda kendilerine itiraz etmemiştir. Haberin kabul edilmesi için masum imamın muvafakat etmesi şart olduğu halde, Hz. Ali ilk iki halifeye muhalefet yerine takıyye yoluyla muvafakat etmiş olsaydı, bâtılın karşısında sustuğu ve kendilerini uyarmadığı için vacibi terk etmiş olurdu. Vacibi terk etmek ise hata işlemekten ibaret olacağından, bu durum onun ismet sıfatının bulunmadığı anlamına gelirdi. Oysa Hz. Ali ilk iki halifeye biat etmiş, onların âhâd habere istinaden verdikleri kararları kabul etmiştir. Takıyye yapmak ise ya menfaat elde etmek ya da zarardan korunmak için ikiyüzlülük yapmaktır. Bu konuda takıyye yapmış olsaydı, bu durum onun masumiyetini ortadan kaldırırdı.<sup>125</sup>

<sup>124</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Kummî, *Risâletu'l-i'tikâdâtî'l-imâmiyye (Şî'îmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, trc. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Ağaç Kitabevi. 1978), s. 110, 113; Fatih Yücel, "Zeydiyye-Ca'feriyye Arasında Kırılma Noktası: İmamların Masumiyet Meselesi ve Masumiyet İnancının Zeydî Usûlüne Tesiri", *Marife Dergisi*, 8/3 (Kış, 2008), 30,43.

<sup>125</sup> Aynı şekilde masum imam teorisinde el-mehdî'l-muntazâr masumdur. Oysa imamlık, dünyevî açıdan iyiliği emretme, kötülüğü yasaklama, müslümanların maslahatını temin etme yükümlülüğünü ifade eder. Buna rağmen mehdinin insanların içinde tanınmayacak şekilde dolaşması veya gaybubete karışarak emr-i bi'l-marufu terk etmesi insanların hayret içinde bocalamasına, haktan uzaklaşmalarına ve dalalet içinde çırpınmalarına neden olduğundan büyük bir günahdır. Mehdî'nin böyle bir günah işlemiş olması, onun ismet sıfatının olmaması için yeterli bir sebeptir. Mehdinin görevi şayet günümüzde velayet-i fakih ile sağlanıyorsa, iddia edildiği şekilde her asırda masum bir imamın varlığından bahsedilemez. Buna göre dini hususlarda masum imam, ya da masum imamın muvafakat şartı batıl olmaktadır (bk. Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/492, 495, 496).

Arz edilen durum âhâd haberle amel konusunda masum imam tarafından onaylanma kriterini asılsız hale getirmektedir. Zira böyle bir inanç yoktur. Nitekim yapılan araştırmalarda masum imam teorisinin Abdullah b. Sebe'nin uydurması olduğu, İbn Sebe'nin daha önce Emîru'l-müminîn'in uluhiyetini iddia ettiği ve ayrıca masumiyet inancının imamların tarihi realitesine aykırı olduğu belirtilmiştir.<sup>126</sup> Kâdı Abdulcebbar (ö. 415/1025) sahabe ve tabiûn zamanında böyle bir inancın bulunmadığını ve bu inancın Hişam b. Hakem tarafından uydurulduğunu belirtmiştir.<sup>127</sup> Masum imam inancı, Ehl-i Sünnet hâkimiyetinin meşru olmadığını teolojik açıdan temellendirmek üzere, zorlama yorumlarla kurgulanmış siyasî ve ideolojik bir kabulden ibarettir. Bu inanç Katolik Hristiyanlıkta Papa'nın otoritesini temsil eden yanılmazlık inancıyla önemli ölçüde örtüşmektedir.<sup>128</sup>

Şerif Murtazâ bir taraftan amelî konularda hüccet olmadığını iddia etmiştir. Diğer taraftan masum imam teorisini itikadî bir mesele olarak aklî argümanlarla, çeşitli ayetlerden zorlama yorumlarla ve sübûtu kadar delaleti de zannî ve alakasız olan âhâd haberlerle ispatlamaya çalışmıştır.<sup>129</sup> Hz. Ali'nin

<sup>126</sup> Nâsır b. Abdullah b. Ali el-Kaffâri, *Usûlu mezhebi's-Şi'a'l-İsnâ 'Aşeriyye* (İskenderiye: Dâru Hulefâi'r-Rasidîn, 2012), 693; Ali Avcu, "Şia'da Hz. Ali'nin Masumiyet İnancı", *Hazreti Ali* ed. Ali Aksu (Sivas: Sivas Cumhuriyet Yayınları, 2020), 261;

<sup>127</sup> Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar, *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve* (Beyrût: Daru'l-'Arabî, ts.), 2/528; Şiâ'nın İmam anlayışının eleştirisi için bk. Özkan Şimşek vd. "Mukaddimetü't-tahkîk", *Kitâbü'l-Makâlât: İtikadî Mezheplere Yönelik Bir Eleştiri* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 33-34; Ebû Ali el-Cübbâi, *Kitâbü'l-Makâlât*, thk-trc. Özkan Şimşek, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 100-113.

<sup>128</sup> bk. Mürsel Özalp, "Katolik Kilisesi ve İmamîyye Şiası'nın Yanılmazlık/Masumiyet Anlayışlarının Mukayesesi", *Turkish Studies Karşılaştırmalı Dinî Araştırmalar Dergisi*, 12/27 (Güz 2017), 388.

<sup>129</sup> bk. Murtazâ, *ez-Zehîra*, 438-442; eş-Şâfi fi'l-imâmeh (Tahran: Müessesetü Sâdık, 1986), 227,328. Örneğin Murtazâ *إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ* (el-Mâide 5/55) âyetinde *وَالَّذِينَ آمَنُوا* kaydında iman edenlerden maksadın Hz. Ali olduğu türünden delilsiz ve indirgemeci bir iddiadan hareketle imamın maşumiyetini temellendirmeye çalışmaktadır. (bk. Murtazâ, *ez-Zehîra*, 438.) Oysa ayette *وَالَّذِينَ آمَنُوا* ifadesinin cemi olması, bu kayıtle sadece Hz. Ali'nin kastedilmiş olmasına manidir. Tefsir alimlerinin bu kayıtle Hz. Ali'nin kastedildiği konusundaki ittifak iddiası ise vakiya aykırıdır. Zira Nakkaş, tefsirinde Ebû Ca'ferden yaptığı nakilde ayette kastedilen müminlerin Hz. Peygamber'in ashabı olduklarını ifade etmiştir. Lafız cemî olduğundan, âyetteki velâyet de velâyeti ammeden ziyade velâyeti hassayı ifade etmektedir. Bu açıdan âyet, müminlere ancak mezkur vasıftaki

faziletine delalet eden âhâd haberler, bir peygamber sıfatı olan masumiyete delalet etmekten uzaktır.<sup>130</sup> Masum imam inancı tevâtürle sabit olmadığından bu teoriye dayandırılan haber teorisi kendisiyle çelişmekte ve haliyle aynı teoriye dayandırılan haber-i vâhide yaklaşım iddiası da anlamsız hale gelmektedir. Serahsî'nin (ö. 483/1090) ve Gazzâlî'nin ifadesiyle böyle bir teori, masum imamı peygamberden üstün tutmayı gerektirmektedir. Zira Peygamberin sözü, sözünün delil olduğunu ifade eden mucizeyle kabul edilir. Şia imamın masum olması için mucize şartını aramamaktadır. Bu durumda peygamber ile masum imam arasında ne fark kalacaktır? Oysa Hz. Peygamber'in masumiyeti bile zaruri ilimle değil mucize yoluyla ve istidlâli bir ilimle sabit olmaktadır. Masum imam inancına dair mucize de zarurî bilgi kadar tevâtüre dayalı bir haber de bulunmamaktadır. Böyle bir inanç tevâtürle aktarılmadığı gibi mevcut delillere aykırıdır.<sup>131</sup> Aksi halde, Gazzâlî'nin hezeyan olarak nitelediği böyle bir inanç esas alınrsa, masum imamın aktardığı haber sadece bulunduğu yerde hüccet olur. Zira masum imamın sözleri farklı zaman, mekân ve şahıslara yine âhâd yollarla ulaştırılacaktır. Oysa bu haberi kendisinden başkalarına aktaranlar masum değildir. Bu sebeple haber-i vâhidi kabul konusunda masum imam kriterini ileri sürmek son derece tutarsızdır.<sup>132</sup>

## Sonuç

Şerif Murtazâ'nın haber-i vâhidin amel konusundaki hüccet değerine yönelik yaklaşımı özü itibarıyla usûluddin alanında politik bir amaca matufen zorlama yorumlarla üretilmiş masum imam iddiasından kaynaklanmaktadır. Bu iddia kendi içinde tutarsız, nassa ve tarihi vakıya aykırı olduğu kadar; sahabeye karşı problemlî, tezyif edici ve güvensiz bir anlayışı özünde barındırmaktadır. Usûluddin alanındaki bu tür problemlî kabuller fıkıh usulü ala-

---

kimselerin dost olduğunu ifade etmekte ise de, masum imam hipotezine delalet etmemektedir (bk. Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/473).

<sup>130</sup> Hz. Ali'nin faziletlerine dair aktarılan hadislerin bir kısmı senet bakımından zayıf, bir kısmı yalnızca onun faziletini ifade etmekte, bir kısmının ise sübutu kadar delaleti de zannî olup itikatta delil olmayacak durumdadır. Faziletin peygamberlere ait masumiyet vasfı için yeterli olmadığı ise izahtan varededir. (bk. Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/478-483).

<sup>131</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1/322; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 331.

<sup>132</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 112.

nında farklılaşmayı, fıkıh usulü alanındaki haber teorisinin farklılaşması ise fûru-i fıkıh alanında farklılaşmayı beraberinde getirmiştir.

Şerif Murtazâ'nın Şiî mecrada geliştirdiği usul düşüncesine ve bu kapsamda şekillenen haber teorisine göre dinî konularda yalnızca doğruluğu kesinlik arz eden haberler delil olmakta, zan ifade eden deliller ise dinde hüccet olmayıp tevakkufu gerektirmektedir. Zira ona göre masum imamın dışında kalan sahabe âdil değildir. Bu kapsamda o, sahabenin yalan söyleyebileceğini, yalan olduğunu bildiği bir haber karşısında maslahat, takiiye, korkaklık ve menfaat gerekçesiyle susabileceğini, hatta sahabenin yalan bir haberi bilerek tasdik edebileceğini zannetmektedir. Oysa sahabe doğruluk uğruna canlarından mallarından vazgeçmiştir. Buna ilaveten konuyla ilgili naslar ve sahabenin hayatı Şerif Murtazâ'nın iddiasını çürütmektedir. Naklî kat'î delillere ek olarak, ilk asırdan bu yana sahabe ve ümmet haber-i vâhid ile amel etmenin gerekliliği konusunda manevî tevâtür ve icmâ halindedir. Böyle açık kesin bir delili inkâr etmek insanlığın ortak tecrübesini inkâr etmeye eşdeğerdir. Şiî düşünce tarihi süreçte kütüb-i erbaada aktarılan her türlü haberin kesin doğru olduğu ve haber-i vâhidin amelde hüccet olmadığı şeklindeki aşırı uçlardan uzaklaşmıştır. Haber-i vâhidle amel konusunda masum imama muvafakat, Şiî teolojiye uygunluk ve Şiâ tarafından âdil görülen bir râvî tarafından aktarılmış olması türünden çeşitli kriterleri ileri sürmüştür. Oysa masum imam inancı tevâtürle sabit olmadığından kendisiyle tutarsız ve delilsiz bir inançtan ibaret kalmaktadır.

Murtazâ'nın arz edilen görüşü zannın dinde delil olamadığı yanlıgısına dayanmaktadır. Oysa bilgi, doğruluk dereceleri bakımından kendi arasında ilim, zan, şek ve vehim kısımlarına ayrılır. Zan ise şek seviyesinin üzerinde doğruluk yönü yüzde elliden fazla olan bilgiyi ifade etmekte ve kendi arasında farklı derecelere ayrılmaktadır. Âyetlerin sübutu kat'î olmakla birlikte delaleti bazen kat'î bazen zannîdir. Murtazâ'nın yaklaşımına esas olan masum imam inancı kat'î bir delil ya da tevâtürle sabit olmadığı gibi zan ve şek mertebesinden de öte evham düzeyinde kalmaktadır. Muntazar mehdî ise henüz gelmediğinden ortada masum imam bulunmamaktadır. Masum imama vokalâten üretilen velayet-i fakih teorisi ise velayet eden fakihin kendisi masum olmadığından isabetsizdir. Murtazâ'nın haber teorisi masum imamın onayından geçmediği gibi kendi içinde de tutarsızdır.

Araştırmada haber-i vâhidin nas, icmâ ve makul açısından dinde hüccet olduğuna ulaşılmıştır. Nassın zannî olduğu kabul edilse bile bu konudaki icmâ ve tevâtürü inkâr etmek insanlığın ortak tecrübesini inkâr etmekten ibarettir. Haliyle Şerif Murtazâ'nın masum imam inancı, bu inancı merkeze alan haber teorisi, zannın dinde delil olmadığı, haber-i vâhidle amel etmeyi gerektiren naklî kat'î bir delilin bulunmadığı ve dolayısıyla böyle bir haberin hüccet olamayacağı şeklindeki iddiası nassa, icmâ ve tevâtüre aykırıdır.

Murtazâ'nın haber-i vâhidin hücciyet delillerine yönelik eleştirisi ilmi olmaktan uzak olup, zorlama tevillerden öteye geçememiştir. Murtazâ haber-i vâhid'in dinî/amelî hususlarda bağlayıcı olmadığına dair naklî bir delil ortaya koyamamıştır. Zan kavramına haberin doğru veya yalan olma ihtimaline eşit uzaklık (şek) anlamını yüklemiş ve haber-i vâhidi bu çerçevede değerlendirmiştir. Oysa râvînin adalet ve zapt sahibi olması, haberin amel şartlarını taşıması, o haberi sübût açısından zan mertebesine taşır. Zan ise haberin doğruluk/sihhat yönünün uydurma olma ihtimalinden üstün olmasını ifade eder. Böyle bir haberin amelî konularda hüccet olduğu ise naklî delillerin yanında icmâ ve tevâtürle sabit bir husustur.

Murtazâ'nın haber teorisi, bu çerçevede haber-i vâhide yaklaşımı siyasi ve ideolojik bir teolojiye dayanmaktadır. Nassa, icmâ ve tevâtüre aykırılık teşkil ettiği gibi kendi kendisiyle çelişmekte, zayıf ve tutarsız çarpıtmadan ibaret kalmaktadır. Haliyle onun, haber-i vâhidin dinî amelî konularda hüccet olmadığı iddiası, bu konudaki naklî delillere yönelik eleştirileri ve haberin kabulü konusunda masum imam teolojisine uygunluk kriteri ilmi açıdan bir anlam ifade etmemektedir.

### Kaynakça

Abbâsî, Mehrdâd - Âgayî, Ali. "Mebânî ve revşê Seyyid Murtazâ der fehmê ehbârê âhâd bâ tekve ber kitâbê Emâlî". *Şehîfê Mübeyyen* 46/1. Zımstân 1388. 171-192.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim (ö. 631/1233). *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim (ö. 631/1233). *el-İnkâm fi usûli'l-ahkâm*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2019.



- Avcu, Ali. "Şia'da Hz. Ali'nin Masumiyet İnancı". *Hazreti Alî*. ed. Ali Aksu. 253-262. Sivas: Sivas Cumhuriyet Yayınları, 2020.
- Buhârî, 'Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Cennet, Mehmet Zülfî. "Şiî/Akılcı Geleneğin Kur'ân Anlayışı ve Âyet Yorumlaması". *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. ed. Fikret Karaman. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Cennet, Mehmet Zülfî. *Şiî/Usûlî Geleneğin Kur'ân Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981). *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1405.
- Cessâs. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981). *el-Fusûl fi'l-usûl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Cübbâi, Ebû Alî. *Kitâbü'l-Makâlât*. thk-trc. Özkan Şimşek. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf (ö. 478/1085). *el-Bürhân fi usûli'l-fikh*. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1418.
- Debîs, Muhsin Halid. "Hucciyetu haberi'l-vâhid inde's-Seyyid el-Murtazâ ve's-Şeyh et-Tûsî". *Mecelletu ehli'l-beyt* 23/1 (Şubat 2019), 215-248.
- Delen, Halil İbrahim , Şimşek, Özkan , Arkaner, Yusuf . "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'sinin İmamet Bölümü: Tahkik ve İnceleme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4 / 1 (Haziran 2021): 111-201.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn (ö. 458/1066). *el-'Udde fi usûli'l-fikh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Ebû Zur'a, Veliyüddîn Ahmed b. Abdurrahim (ö. 264/878). *el-Ğaysu'l-hâmi' Şerhu Cem'il-cevâmi'*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Eşit, Davut. "Şafiî Fıkıh Usûlünde Mustefiz Haber". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59/2 (2018), 65-81.

- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111). *el-Menhûl*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111). *el-Müstesfâ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr (ö. 681/1282). *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. Beyrût: Dâru's-Sadr, 1994.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed (ö. 543/1148). *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kâdi Abdülcebbar, Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar (ö. 415/1025). *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve*. Beyrût: Daru'l-'Arabî, ts.
- Kaffâri, Nâsır b. Abdullah b. Alî. *Usûlu mezhebi's-Şî'a'l-İsnâ 'Aşeriyye*. İskenderiye: Dâru Hulefâi'r-Raşidîn, 2012.
- Kahraman, Abdullah. "Caferî Usulcü Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiileri". Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası. Mart, 2005. 11-28.
- Kahraman, Abdullah. "Tûsî, Ebû Ca'fer". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* 41/435-437. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Karâfî, Şihâbuddin Ahmed (ö. 684/1285). *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî 'ilmi'l-usûl*. thk. Nayif b. Abdurrahman. Beyrût: Dâru'l-Feth, 2020.
- Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali (ö. 290/903). *Risâletu'l-i'tikâdâti'l-imâmiyye (Şî'îmâmiyye'nin İnanç Esasları)*. trc. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Ağaç Kitabevi. 1978.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1273). *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. Riyâd: Dâru Alemi'l-Kütüb, 2003.
- Kutluay, İbrahim. "İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi". *Marife* 14/2. (Yaz 2014), 63-84.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm (1848-1886). *Fevâtilu'r-rahâmût şerhu müsllemi's-sübût*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

- Meclîsî, Muhammed Bakır (ö. 1110/1698). *Bihâru'l-Envâr*. Beyrût: Müessesetü'l-Vefâ, 1403.
- Molla Ahund, Muhammed Kâzım-ı Horasânî (1839-1911). *Kifâyetu'l-usûl*. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1436.
- Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf (ö.436/1044). *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a*. Kum: Müessesetü'l-İmâmî's-Sâdık, 1429.
- Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf (ö.436/1044). *ez-Zehîra fî ilmi'l-keîâm*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411.
- Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf (ö.436/1044). *eş-Şâfi fî'l-imâmeh*. Tahran: Müessesetü Sâdık, 1986.
- Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf (ö.436/1044). *Tefsîru Şerif el-Murtazâ: Nefâisü't-te'vîl*. Beyrût: Şeriketül'İlmiyye, ts.
- Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf (ö.436/1044). *Resâilu's-Şerîf Murtazâ*. Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, ts. [https://books.rafed.net/view.php?type=c\\_fbook&b\\_id=3614&page=21](https://books.rafed.net/view.php?type=c_fbook&b_id=3614&page=21).
- Öz, Mustafa. "Şerîf el-Murtazâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/586-588. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Özalp, Mürsel. "Katolik Kilisesi ve İmamiyye Şiası'nın Yanılmazlık/Masumiyet Anlayışlarının Mukayesesi". *Turkish Studies Karşılaştırmalı Dinî Araştırmalar Dergisi*. 12/27 (Güz 2017), 373-392. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12697>.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (ö. 606/1210). *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2007.
- Saymerî, Hüseyin b. Alî b. Muhammed (ö. 436/1045). *Mesâilu'l-hilâf fî usûli'l-fikh*. thk. Rahmi Telkenaroğlu. İstanbul: İlim Kapısı Yayınları, 2020.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed (ö. 489/1096). *Qavâtu 'u'l-edille fî'l-uşûl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 539/1144). *Mîzânü'l-uşûl fî netâ'ici'l- 'uķûl*. Amman: Dâru'n-Nûr, 2017.
- Serahsî, Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed (ö. 483/1090). *el-Uşûl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Sübki, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (ö. 771/1370). *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Şafîi, Muhammed b. İdrîs (ö. 204/820). *er-Risâle*. Kahire: el-Mektebü'l-Halebî, 1940.
- Şimşek, Özkan-Sarıca, A. İskender-Arkaner, Yusuf. "Mukaddimetü't-tahkîk", *Kitâbü'l-Makâlât: İtikadi Mezheplere Yönelik Bir Eleştiri*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Tûfi, Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî (ö. 716/1316). *Der'u'l-kaoli'l-kabîh bi't-tahsîni ve't-takbîh*. Riyad: Merkezi Melik Faysal, 1425.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî (ö. 460/1067). *el-Udde fî usûli'l-fikh*. Kum: Matbaatu Sitâre, 1417.
- Yurdağür, Metin. "Ahbâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1/490-491. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Yücel, Fatih. "Zeydiyye-Ca'feriyye Arasında Kırılma Noktası: İmamların Masumiyet Meselesi ve Masumiyet İnancının Zeydî Usûlüne Tesiri". *Marife Dergisi*, 8/3 (Kış, 2008), 27-48.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1144). *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bâhâdır b. Abdillâh et-Türki (ö. 794/1392). *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

**4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Görev Yapan Öğreticilerin Bu Kurslardaki Eğitim Süreçleriyle İlgili Görüşleri (Çorlu Örneği)**

The Views of the Instructors Working in the 4-6 Years-Old Quran Courses Regarding the Education Process in These Courses (Example of Çorlu)

**Muzaffer Üzümcü**

Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi

Dr., Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Religious Sciences, Religious Education  
Tekirdağ / TURKEY  
muzumcu@nku.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7181-2351

**Nuran Çınar**

Araştırma Görevlisi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi

Research Assistant, Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Religious Sciences, Religious Education  
Tekirdağ / TURKEY  
ncinar@nku.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4918-1434

DOI: 10.47424/tasavvur.990630

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 03 Eylül / September 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 09 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Üzümcü, Muzaffer – Çınar, Nuran. “4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Görev Yapan Öğreticilerin Bu Kurslardaki Eğitim Süreçleriyle İlgili Görüşleri (Çorlu Örneği)”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021): 1449-1490.

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

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

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

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

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Çocukluk dönemi, diğer gelişim alanları açısından olduğu gibi dinî gelişim açısından da önemli bir dönemdir. Bu dönemde çocuk, temel dini bilgi ve değerleri belli ölçüde ailesinden alabilse de uzmanların rehberliğinde bir eğitime ihtiyaç duyduğu açıktır. Türkiye’de örgün eğitimde 10 yaşından küçük çocuklara ayrı bir ders olarak din eğitimi verilmemesi, bu ihtiyacın yaygın din eğitimi yoluyla karşılanmasını gerekli kılmaktadır. 2012 yılına kadar ilkokulu bitirmeyen çocukların yaz Kur’an kurslarına gitmesi dahi yasaklanmıştır. Bununla birlikte bu yasağın temelsizliği farkedilmiş ve 2013 yılından itibaren 4-6 yaş Kur’an Kursları açılarak çocukların din eğitimi alabilmesi için bir imkân sunulmuştur. Bu kurslar çocuklarına mensup oldukları dini öğretmek isteyen aileler tarafından yoğun ilgi görmektedir. Henüz kurumsallaşma sürecini tamamlamamış bu kursların varlığının anlamlı hale gelmesi ve devam edebilmesi için buralarda nitelikli bir eğitim verilmesi zorunludur. Eğitim faaliyetlerinin niteliğini belirleyen en önemli unsurlardan biri olan öğretmenlerin, bu kurslarda verilen eğitimle ilgili düşüncelerinin tespit edilerek değerlendirilmesi, kursların verimliliğinin artırılması açısından katkı sağlayıcı görülmektedir. Nitel olarak kurgulanan bu çalışmada Tekirdağ’ın Çorlu ilçesinde görev yapan öğretmenlerin görüşleri yarı yapılandırılmış görüşme formları kullanılarak odak grup görüşmesi yoluyla elde edilmiştir. Elde edilen veriler, betimleme ve içerik analizi yöntemleri kullanılarak değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din eğitimi, 4-6 Yaş Kur’an Kursları, Öğretici görüşleri, Nitel araştırma, Odak grup görüşmesi.

## Abstract

Childhood is an important period in terms of religious development as in other areas of development. In this period children may inherit basic religious knowledge and values to a certain extent from their family. However it is clear that they need an education under the guidance of an expert. Religious education is not given as a separate lesson to children under the age of 10 in formal education in Turkey. Thus this makes it necessary to meet this need through mass religious education. Until 2012, children not graduated from primary school were even prohibited from attending summer Quran courses. Eventually the groundlessness of this ban was realized and Qur'an Courses

for the ages of 4-6 have been opened in 2013, providing an opportunity for children to receive religious education. These courses attract great attention of families who want to rise their children according to the religion they belong to. For these courses-which have not yet completed the institutionalization process- to become meaningful and to continue their existence, a qualified education is necessary. Determining and evaluating the thoughts of the instructors- who are one of the most important factors determining the quality of educational activities-about the education given in these courses, will contribute to increasing the efficiency of the courses. In this qualitative study, the views of the instructors who works in the Çorlu district of Tekirdağ, were obtained through focus group interviews using semi-structured interview forms. The data obtained were evaluated using descriptive and content analysis methods.

**Keywords:** Religious education, 4-6 Age Group Quran Courses, Opinions of the instructors, Qualitative research, Focus group interview.

## Giriş

Türkiye’de okullarda 10 yaşından küçük çocuklara örgün eğitimde din eğitimi verilmemesi ve ilkokulu bitirmeyen çocukların 2000-2012 yılları arasında yaz Kur’an kurslarına gitmesinin yasaklanması, ülkenin eğitim politikalarının belirlenmesinde etkili olmuş bir zümrenin din eğitiminin belli bir yaştan sonra verilebileceği düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Bu düşüncenin, anlamlı olmadığı açıktır. Dolayısıyla asıl tartışılması gereken konu, çocuklara din eğitimi verilip verilmemesi değil, nasıl nitelikli bir eğitim verileceğidir. Bu düşüncenin bir ürünü olarak 2014-2015 eğitim-öğretim yılında tüm Türkiye’de uygulamaya konan Diyanet 4-6 Yaş Kur’an Kursu programı, 2019-2020 eğitim-öğretim yılı itibariyle 5.575 kursta uygulanmıştır. 6.749 kadrolu, 3.347 geçici olmak üzere 10.096 öğreticinin görev yaptığı bu kurslarda 181.808 öğrenci eğitim görmüştür. <sup>1</sup> Kurslarda öğrenci ve öğretici sayısı, açıldığı yıldan itibaren yükselen bir grafik göstermektedir.<sup>2</sup> TÜİK verilerine göre 2020

---

<sup>1</sup> “Diyanet İşleri Başkanlığı 2020 Yılı Faaliyet Raporu”, DİB, 92.

<sup>2</sup> Muzaffer Üzümcü - Nuran Çınar, “4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitsel Yeterlikleri ve Görev Yaptıkları Kurslarla İlgili Görüşleri”, Trabzon İlahiyat Dergisi 7/1 (Haziran 2020), 14.

yılı itibariyle Türkiye’de 0-4 yaş arası çocuk sayısı 6.121.707, 5-9 yaş arası çocuk sayısı ise 6.526.593’tür.<sup>3</sup> 4-6 yaş aralığı ayrıca ele almadığından doğrudan karşılaştırma yapma imkânı olmasa da bu sayılardan yola çıkarak bazı tahminlerde bulunulabilir. Mesela 6.526.593 sayısının 5-9 yaş aralığındaki senelerde eşit dağıldığı varsayımından yola çıkarsak 2019-2021 yılı itibariyle 4-6 yaş aralığında her on çocukta en az birinin 4-6 yaş Kur’an kurslarına gittiğini söyleyebiliriz. Tahminlerin yanında kesin olan şudur ki, her geçen yıl artan öğrenci sayısı, söz konusu kursların Türkiye’deki okul öncesi nüfusunu gitgide daha fazla ilgilendiren bir mesele olduğunu ortaya koymaktadır.

Brezinka’ya göre öğretmen, eğitimin diğer tüm bileşenleri arasında müstesna bir yere sahiptir. Ona göre “her eğitimci eğittiği insanların kişilikleri üzerinde etki bırakmayı arzu eder veya onların, kendi arzuladığı çerçevede bir yapı ve niteliğe ulaşmasını ister. Eğitmen, onlarda bir ‘şey’ meydana getirmek, onları bir ‘şey’ yapmak, onlarda bir ‘yetenek’ yaratmak, onları şu veya bu şekilde ‘mükemmelleştirmek’ ve ‘geliştirmek’ ister.” “Eğitimin değil, insanların amacı olur” diyen Brezinka, bu yüzden eğitimin amaçları yerine eğitmenin amaçlarından bahsedebileceğini iddia etmektedir.<sup>4</sup> Bu çalışma kapsamında öğretim etkinliklerinin belirleyici unsuru ve sürecin taşıyıcısı olan öğretmenlerin bu süreçlerle ilgili görüşleri, program geliştirme süreçlerinin ihtiyaç duyduğu geribildirimlerin önemli bir kaynağını oluşturur. Ayrıca süreç hakkında kendileriyle yapılan görüşmelerin öğretmenlere kendilerini gözlemleme ve böylece gerçekleştirdikleri faaliyetler üzerinde bir öz-düşünüm gerçekleştirme imkânı sağlayacağı söylenebilir.

Türkiye’deki eğitim süreçleri örneğinde tecrübe edilen vakia, herhangi bir alandaki bilimsel çalışmaların kurumsal benimsenme ve gelişmeye paralel ilerleme kaydettiğidir. 2014-2015 eğitim-öğretim yılı itibariyle tüm Türkiye’de uygulamaya konan Diyanet 4-6 Yaş Kur’an Kursları Öğretim Programı,<sup>5</sup> okul öncesi dönemde dinî gelişim ve din eğitimi çalışmalarına ivme kazandırmıştır. Programın uygulanmasıyla ilgili alandan gelen veriler ve bu veriler üze-

<sup>3</sup> “Yaş Grubu ve Cinsiyete Göre Çocuk Nüfus ve Çocuk Nüfus Oranı”, TÜİK.

<sup>4</sup> Wolfgang Brezinka, Educational Aims, Educational Means, Educational Success, England: Avebury, 1997:141. akt. Bayramali Nazıroğlu, “Vatandaşlık Eğitimi ve Din Eğitimi”, Din Eğitiminde Çağdaş Konular, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem, 2014), 135-169.

<sup>5</sup> “Diyanet İşleri Başkanlığı 2015 Yılı Faaliyet Raporu”, DİB, 41.



rinde gerçekleştirilen bilimsel etkinlikler, karşılıklı birbirini besleyecek ve programın iyileştirilmesi ve varsa söz konusu eksikliklerin giderilmesi noktasında katkı sağlayacaktır. Diyanet 4-6 yaş programını öğretici, veli, idareci görüşleri doğrultusunda inceleyen diğer çalışmalarla birlikte bu çalışma, okul öncesi din eğitimi olgusunu bütüncül bir şekilde kavramaya imkân verecektir.

## 1. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

### 1.1. Araştırmanın modeli

Sosyal bilimlerde bilgi ve gerçeklikle ilgili farklı yaklaşımlar vardır. Araştırmacıların benimsediği yaklaşımlar, verilerin toplanması ve yorumlanmasında son derece belirleyicidir. Bu çalışmayı gerçekleştiren araştırmacılar daha çok yorumlamacı-yapılandırmacı geleneği benimsemektedir. Bu yüzden her şeyin altında tek bir gerçeklik aranmamış, olası bütün bakış açıları ortaya konmaya çalışılmıştır. Araştırmada öncelikle amaç belirtilerek ona ulaşmak için sorular geliştirilmiştir. Soruların kimlere ve ne zaman yöneltileceği planlandıktan sonra verilerin toplanması süreci başlatılmıştır.<sup>6</sup>

Bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden durum çalışması tercih edilmiştir. Araştırmanın verileri çalışma grubuyla odak grup görüşmesi yapılarak 2019 yılı Ocak ayında toplanmıştır. 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki eğitim faaliyetleriyle ilgili bu veriler içerik analizi yapılarak yorumlanmıştır. Verilerin toplanması, düzenlenmesi ve yorumlanmasında aktif olarak yer alan araştırmacılar, verileri yorumlarken varsayımları hesaba katmış ve önyargılardan uzak durmaya çalışmıştır.<sup>7</sup>

### 1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu Tekirdağ'ın Çorlu ilçesinde görev yapan 26 kadın Kur'an Kursu öğreticisi oluşturmaktadır. Çorlu müftülüğü vasıtasıyla görüşme günü ayarlanmış, katılmasına mâni bir durum olanlar dışında, söz

<sup>6</sup> Corrine Glesne, *Nitel Araştırmaya Giriş*, çev. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoğlu (Ankara: Anı Yayıncılık, ts.), 6,63.

<sup>7</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), s. 88; Belkıs Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (Ankara: Bağlam Yayıncılık, 2012), s. 37; Jack R. Fraenkel - Norman E. Wallen, *How to Design and Evaluate Research in Education* (New York: McGraw-Hill, 2009), s. 422.

konusu yaş grubunda müftülük bünyesinde görev yapan tüm öğretmenlerle mesailerinin bitiminde müftülük binasında görüşme gerçekleştirilmiştir.

Çalışma grubundaki öğretmenlerin yaş, öğrenim ve pedagojik formasyon durumlarıyla ilgili bilgiler aşağıdaki tablolarda gösterilmiştir:

Tablo 1:

| Öğreticilerin Yaş Aralığı |    |
|---------------------------|----|
| 20-30                     | 9  |
| 31-40                     | 14 |
| 41-50                     | 1  |
| Boş                       | 2  |
| Toplam                    | 26 |

Tablo 2:

| Öğrenim Durumu                       |    |
|--------------------------------------|----|
| İmam Hatip Lisesi Mezunu             | 3  |
| İlahiyat Önlisans mezunu/ devam eden | 20 |
| İlahiyat Lisans Mezunu               | 3  |
| Toplam                               | 26 |

Tablo 3:

| Pedagojik Formasyon Durumu |    |
|----------------------------|----|
| Var                        | 4  |
| Yok                        | 22 |
| Toplam                     | 26 |

Araştırmamıza katılan öğretmenler, 2018- 2019 yılı uygulama esaslarının 4-6 Yaş Grubu Öğrencilere Yönelik Din Eğitimi Verilen Kur'an Kursları başlıklı ikinci bölümünün 7. ve 8. maddelerinde belirtilen şartları taşımaktadırlar.<sup>8</sup> Öğreticilerin çoğunluğunu 380 saatlik Okul Öncesi Çocuk Gelişimi ve Eğitimi sertifikasını alanlar oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra Çocuk Gelişimi ve Bakımında Temel Bilgiler ve Etkinlikler (574 saat) ve 3-6 Yaş Etkinlikleri (464 saat) sertifikalarını alanlar da bulunmaktadır. Çalışma grubuyla görüşmeler yapıldıktan sonra, 2020-2021 yılında yayımlanan esaslarda hem geçerli kabul edilen sertifikalarla hem de öğretmenlerin yaş aralıklarıyla ilgili bir düzenlemeye gidildiği görülmektedir. Yeni düzenlemelere göre 19.01.2017 tarihinden sonra alınan sertifikalardan sadece Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü'nden alınan Okul Öncesi Çocuk Gelişimi ve Eğitimi (380 saat) sertifikası kabul edilecektir. 2018 Ocak ayından sonra İlahiyat kategorisinde göreve başlamış olan 4/B sözleşmeli öğretmenler mutlaka 4-6 yaş sınıflarda görev alacaklar, 01.01.1975 tarihinden önce doğanlar ise isteğe bağlı olmak üzere görev alacaklardır. Öğretici ihtiyacının halihazırdaki kadrolu/sözleşmeli ve 4/B sözleşmeli öğretmenlerle karşılanmaması durumunda, sertifikası olmasa dahi dört yıllık dini öğrenim (lisans) mezunu kadrolu/sözleşmeli öğretmenlere de görev verilebilecek ancak eğitim-öğretim yılı içerisinde ders saatleri dışında sertifika almaları kesinlikle sağlanacaktır.<sup>9</sup>

### 1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Veriler odak grup görüşmesi yapılarak toplanmıştır. Bu görüşmelerde araştırmacılar tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Bu araştırmada bireysel görüşmeler yerine odak grup görüşmesinin tercih edilmesinin iki temel nedeni vardır. Birincisi bu görüşmelerde katılımcıların görüşleri ve tutumları birbirini tetiklediği için yeni ve farklı fikirlerle ulaşılabilmektedir. İkincisi ise aynı fikir ve görüşlerin defalarca ifade edilmesinin önüne geçilmektedir.

<sup>8</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, "2018-2019 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları", DİB, 3-4.

<sup>9</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, "2020-2021 Eğitim Öğretim Yılı Kur'an Kursu Uygulama Esasları", DİB, 8.

Görüşme soruları araştırmacılar tarafından literatür taraması ve paydaşlarla görüşmeler yapılarak hazırlanmıştır. Hazırlanan görüşme sorularına uzmanların görüşleri alınarak ve pilot uygulamalar yapılarak son şekli verilmiştir.

Görüşmeler ses kayıt cihazlarıyla kaydedilip araştırmacılar tarafından metne dönüştürülmüştür. Elde edilen veriler dört aşamada analize tabi tutulmuştur. Bu aşamalar sırasıyla şunlardır:

- 1- Elde edilen verilerin anlamlı bütünler oluşturacak şekilde kodlanması
- 2- Kodların ortak yönleri tespit edilerek temaların oluşturulması
- 3- Verilerin anlamlı bir şekilde düzenlendiği bir sisteme ulaşılması
- 4- Katılımcıların beyanlarından doğrudan alıntılar yaparak bulguların yorumlanması<sup>10</sup>

Araştırmada iç ve dış güvenilirliğin sağlanmasına dikkat edilmiştir. Görüşme verileri titiz bir şekilde metin haline dönüştürülmüş olup muhafaza edilmektedir. Yine tema ve alt temaların bütünlük içerisinde olması, ilgili literatürün incelenmesi, araştırmanın unsurları ve aşamaları hakkında bilgi verilmesi iç ve dış geçerliğin sağlandığının göstergelerindedir.

#### **1.4. Araştırmanın Amacı**

Bu araştırmanın amacı, Diyanet 4-6 yaş Kur'an Kursları'nda görev yapan öğretmenlerin öğretim süreciyle ilgili görüşlerini değerlendirmektir. Bu kapsamda öğretim programı ve materyaller ile eğitim durumları ana başlıkları altında bulgular değerlendirilecektir. Eğitim durumları başlığında ödül-ceza, sınıf içinde yaşanan problemlerin çözümü, oyunlar, çocukların soruları, eğitimin çocuk davranışlarına yansımaları, sorumluluk bilinci ve görevlendirme, Kur'an-ı Kerim öğretimi temaları belirlenmiştir.

## **2. ARAŞTIRMANIN BULGULARI**

### **2.1. Öğretim Programı ve Materyaller**

---

<sup>10</sup> Yıldırım - Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, 228.

“Bireye kazandırılmak istenen bir içerikle ilgili tüm etkinlikleri kapsayan yaşantılar düzeneği” olarak tanımlanan öğretim programı,<sup>11</sup> eğitim etkinliklerinin belli bir düzen içerisinde işlenmesini sağlayan bir çerçeve niteliğindedir. Okul öncesi eğitim söz konusu olduğunda bu çerçevenin esnekliği, diğer eğitim kademelerinden daha fazla aranır bir özelliktir. Nitekim MEB Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Okul Öncesi Eğitim Programı’nda<sup>12</sup> hem de 4-6 Yaş Kur’an Kursları Öğretim Programı’nda temel ilkeler sıralanırken bu kavrama dikkat çekilmiştir.<sup>13</sup> Buradan yola çıkarak öğreticilere programı uygularken esnek davranıp davranmadıkları sorulduğunda şu cevaplar alınmıştır:

Müfredata tabi ki dikkat ediyoruz ama bunaltmamak daha önemli diye düşünüyorum. Yani biz yetişkinler olarak bile gittiğimiz kurslarda, eğitimlerde bunalınca uzaklaşıyoruz. Ancak seviyorsak daha çok yaklaşıyoruz, öğrenme çabasında oluyoruz. O yüzden ben dört-altı yaşta daha çok sevgiyi (önemsiyorum), ortama alışsın, bir disiplin oluşsun, okul öncesinde sınıf kurallarına alışsın. Bence çok da fazla bir beklenti içerisinde olmamak lazım. Dört-altı yaş çocuğu sonuçta. Veliler de var, işte ‘ben yapayım’, bir hırs işte, ‘benim öğrencilerim en iyi öğrenci olsun’, bunun içerisinde girmemeye çalışıyorum. Çünkü bu çocukları yıpratacak bir şey. (K11)

Bir yandan velinin baskısı bir yandan yukardan gelen emir müfredatı yetiştirme işini sıkıştırıyor. Bir yandan da istiyoruz ki çocuklar ile rahat rahat yapalım, onların seviyesine göre gidelim. (K12)

Mesela bugün bir etkinlik var. Ama o gün sınıfta bir hareketlilik var. O gün onu yapamayabiliyorum. Ama ben mutlaka şunu düşünüyorum: bir kere bu bir vebal, okul öncesi eğitimi de veriyoruz biz, sayılar, okuma-yazma, hazırlık... ancak bizim birinci görevimiz dini bilgiler, ikinci görevimiz Kur’ân-ı Kerim ondan sonra geriye kalan şeyler... Eğer dini bilgilerde bir eksik yaparsam onu mutlaka bu hafta ya da öbür hafta içi tamamlıyorum. Mesela bugün bir saat erken çıktık o yüzden bir dersimiz kaldı, bugün kalan şeyi haftaya bir şekilde sıkıştırmak zorunda hissediyorum. (K1)

<sup>11</sup> Özcan Demirel, Eğitimde Program Geliştirme (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 6.

<sup>12</sup> “Milli Eğitim Bakanlığı Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Okul Öncesi Programı”, MEB, 4-5.

<sup>13</sup> “Kur’an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)”, Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 7.

Çocukları bunaltmamaya, velinin çocuğun akademik başarısı konusundaki hırsını çocuğa yansıtılmamaya çalışsalar da öğretmenlerin çoğunun programı yetiştirme kaygısıyla hareket ettiği için yeterince esnek davranmadığı, bu kaygılarında idari birimlerin beklentisinin ve bununla ilişkili olarak aldıkları maaşın karşılığını verme hassasiyetinin olduğu görülmektedir. Öğreticiler, yetiştirmekte kimi zaman zorlanmakta ve yetiştiremediklerinde rahatsızlık hissetmektedirler. Buna çözüm olarak öğretmenlerin çoğu, o gün için planlanan ancak herhangi bir nedenle gerçekleştirilemeyen etkinliği başka bir gün telafi etmeye çalışmaktadırlar.

Öğretici Kitabı ve Etkinlik Kitabı 1-2 için öğretmenlerin ifade ettikleri görüşlerin bazıları şu şekildedir:

Birinci kademe ikinci kademe kitap oluşturulmalı. Bu bir ihtiyaç. Milli eğitimde olduğu gibi. Kitaplar kademe ihtiyacını gözetmiyor. (K8)

Çocuk sürekli aynı şeyleri tekrar etmek zorunda kalıyor. Ben bu hikâyeyi biliyorum diyorum. Biz anlatıyoruz. Geçen yıl gelen hikâyenin ortasında diyorum ki: 'Ben biliyorum böyle oldu!' (K1)

2018 yılında dört-altı yaş kitabı basıldı. Etkinlik kitabı da basıldı ama o henüz bizim elimize ulaşmadı ancak biz eğitime devam ediyoruz. Biz hala 2014 sınıf kitaplarını kullanıyoruz. PDF var ama biz 2014 basımı kitapları çocuklara verdiğimiz için yani 2018 basımı öğretmen kitabındaki etkinlik 2014'te farklı isimle adlandırılmış, hikâye aynı ama adı değişmiş. Ondan dolayı bir sıkıntı yaşıyoruz. Diyanet bunu bize daha erken göndermeliydi. Öğretmen kitabı da etkinlik kitabı da Eylül-Ekim gibi bizim elimizde olmalıydı. Erken gelseydi elimize biz de rahat yapacaktık çocuklar da. (K6)

Etkinlik kitabı verildi. Kocaman kalın bir kitap. Ansiklopedi gibi. Bunun fasikül fasikül olması gerekiyor. Ben çocuğun önüne bunu koyduğumda sağlıklı çalışmıyorum. Bazen sayfalarını kopararak çocuğun önüne koyuyorum. (K8)

Öğreticiler, ders kitaplarını kısmen yeterli bulmakla birlikte bazı eleştiriler dile getirmektedirler. Kursa bir sonraki yıl da devam eden öğrenciler için programın kademe ihtiyacını gözetmemesi ve farklı kitap ve materyallerin bulunmaması, başta gelen eleştiriler arasındadır. Bu durum, öğrenciler için bildiklerinin tekrar edildiği sıkıcı bir eğitim ortamı oluşturduğu gibi sınıf di-

siplininin bozulmasına da sebep olmaktadır. Öğreticiler, ikinci yıl devam eden öğrenciler için farklı kitap ve materyaller hazırlanmasının verimi arttıracığını ifade etmektedirler.

Dört, beş ve altı yaşlarındaki çocukların gelişim çizgisinin farklı noktalarında bulunduğu programda göz ardı edildiğinin de burada altını çizmek gerekmektedir. “Okul öncesi” homojen bir gruptan oluşmamaktadır. Gelişimin, insan hayatının diğer evrelerine göre daha hızlı olduğu bu dönemde yarım senelik yaş araları dahi ciddi farklılıklar oluşturabilmektedir. Söz konusu kurslar üzerinde yapılan pek çok çalışmada bu farklılıklara hem öğretici görüşleri doğrultusunda hem de öneri mahiyetinde dikkat çekilmiştir.<sup>14</sup>

Aynı zamanda okul öncesi, psiko-sosyal, zihinsel ve dilsel gelişim açısından “kritik” bir dönemdir.<sup>15</sup> Öğreticilerin ifadelerinden hareketle 4-6 Yaş Kur’an Kursları Öğretim Programı’nın -Milli Eğitim okul öncesi kitaplarında gözetildiği gibi- dört, beş ve altı yaşlara özel olarak hazırlanmasının bir ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Öğretici kitabı ile etkinlik kitapları arasındaki uyumsuzluklar da bir diğer problem olarak dile getirilmiştir. Bu durumun ortaya çıkmasında, üst birimlerin kitapların hazırlanması ve ulaştırılmasında gecikmiş olması etkili olmuştur. Öğreticiler ayrıca kitabın fiziksel olarak çok kalın olduğunu, fasiküller şeklinde hazırlanmasının daha doğru olacağını vurgulamaktadırlar.

Öğreticilerin program ve kitaplar konusunda üzerinde en çok durdukları konulardan biri soyut konuların öğretimi ve somut materyal ihtiyacıdır. Genel olarak programdaki soyut kavramların öğretiminde zorluk yaşadıkları anlaşılana öğrencilerden bazılarının ifadeleri şu şekildedir:

<sup>14</sup> Ayşegül Gün, “Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Eğitimi: Samsun İli Örneği”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016), 44; Zeynep Yüksel, “4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)”, *Dini Araştırmalar* 24/60 (Haziran 2021), 174; Samet Yağcı, “Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Çalışmaları”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11 (Haziran 2020), 203,204.

<sup>15</sup> Cemal Tosun - Fatma Çapçioğlu, “4-6 Yaş Kur’an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015), 714.

Bazı kelimelerin, kavramların çocukların anlayabileceğinin dışında olduğunu düşünüyorum. (K12)

Biz neden Allah'ı görmüyoruz? Bir parfümden, bir şekerden anlatıyoruz. Mesela çayı görüyor, suyu görüyor çocuk, yanına şeker alıyoruz, bunu içerisine atıyoruz. Bu şeker içinde kayboldu ama onun varlığını biliyoruz, tadıyoruz. Bu da hani dünyada ki bizi yaratan Allah gibi, parfüm kokusu var. (K12)

Soyut işlemler döneminde olmadığı için fazla soyut şeyleri, fazla irdelemeyi çok doğru bulmuyorum. Mesela Allah'ı neden görmüyoruz diye sorarsa çocuk bir şekilde geçiştirme yöntemi ile hani illaki yok şekerdi yok şekeri görüyor musun falan onları anlayamaz çocuk. Bu sefer şeker ile Allah'ı ilişkilendirir. (K13)

K12 kodlu öğreticinin ifadesinde görüldüğü üzere bazı öğretmenler, programda yer alan bazı kavramları söz konusu yaş grubuna uygun görmemektedir. Çocukların soyut kavramlar içeren sorularına cevap vermek için bir öğretici şeker, parfüm gibi nesnelere üzerinden somutlaştırmalara gitme yolunu tercih ederken başka bir öğretici böyle yapmanın risklerine dikkat çekerek soruyu geçiştirmenin en uygun çözüm olduğunu ifade etmektedir. Çocukların sorularının geçiştirilmesinin bir çözüm değil ancak bir ihtiyacın giderilmesinin ileri bir tarihte ertelenmesi olacağı aşıkardır. Bu gibi durumlarda öğretmenlerin fazla ayrıntıya girmeden öğrencinin gelişim seviyelerine uygun bir şekilde cevap vermeye çalışmaları, soyut kavramları tanımlamaktansa kavramların kullanıldığı durum ve olayları örneklendirmeleri<sup>16</sup> gelişim dönemleri açısından daha uygun bir adım olacaktır.

Program içeriği ile ilgili olarak öğretmenlerden bazıları, din eğitimi için hassas bir tartışma alanı olan hadis ve ayetlerden din eğitiminde nasıl istifade edilebileceği konusuna dikkat çekmişlerdir. Soyut kavramların somutlaştırılmasıyla ilişkili olan bu konuya dikkat çeken öğretmenlerin ifadeleri şu şekildedir:

---

<sup>16</sup> Cemal Tosun - Fatma Çapçioğlu, "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi", Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi 5/5 (2015), 709.



Müfredatta ele alınan konular çok güzel. Ama bizim öğretmen kitabından okuduğumuz hikayeler daha da çocuklaştırılmalı. Daha sevimli hale getirilmeli. Mesela bir hadisi hikâye olarak anlatıyor ama çocuğun anlamayacağı şekilde. Tamam biz zenginleştireceğiz ama bunun yetkili kişiler tarafından zenginleştirilmiş olarak bize gelmesi gerekir. Böylece üzerimizdeki yük biraz azalır. Her zaman herkes yetenekli olmayabiliyor bu konuda. Çocuklaştıramayabiliyor. Bir hadisi çocuğa direk okuduğumda ne anlayabilir? Hiçbir şey. Diyanetten biz bunu talep ve rica ediyoruz. Hikayelerin daha çocukların anlayabileceği dilde olması gerektiğini düşünüyorum ben. (K5)

Hadisi görsel olarak yansıtacak şeyler olabilir. Doğrulukla ilgili tren vs. yaptık biz ama bu görsel medya olarak da yansıtılabilir. Küçük çizgi filmler mesela. Müfredatta bu varsa cd de verilmeli yanında. Google'dan ya da EBA gibi... (K3)

Bu ifadeler, iki soruyu gündeme getirmektedir: “Ayetlerin ve hadislerin doğrudan aktarımı söz konusu yaş grubu için uygun mudur?”; “Hikayeleştirme yoluyla aktarım, ayet ve hadisin çocuğun kavrayabilmesi için yeterli midir?”. Tosun ve Çapçioğlu'nun araştırmasında programda yer verilen hikayelerin çoğunda bilginin niteliğinde bir değişiklik yapılmadan sunumunun hikayeleştirilmesiyle yetinildiği tespit edilmiştir.<sup>17</sup> Soyut, simgesel ve mecazi anlatımları da içeren dinin ana kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerin okul öncesi eğitimde daha titiz bir seçkiye tabi tutulması gerektiği söylenebilir.

Öğreticiler, -konuları somutlaştırma ihtiyacı başta olmak üzere- kitaplarda zikredilen eksiklikleri gidermek için kendilerinin materyal hazırlamak zorunda kaldıklarını, farklı yöntem ve tekniklere ihtiyaç duyduklarını vurgulamışlardır:

Görsel olmaz ise kavrayamıyor, somut olması gerekiyor. (K11)

Çok soyut kavramlar var. Eğitim aldığımızda da öyle öğretildi. Kitaplar hep soyuttan başlıyor. Öğrettiğimiz şeylerin soyut olmasından dolayı öyle oluyor. Kitap bize hazır gelmediği için öğretmen çabası ile somut hale getirmeye çalışıyoruz. (K13)

---

<sup>17</sup> Tosun - Çapçioğlu, “Orijinal Makale Başlığı”, 714.

Hikâyede koyundan bahsediyorsa koyun resmi de koyuyor. Biz koyunu daha filli istiyorsak, daha güzel istiyorsak, onu el kuklalarımız ile kendimiz daha güzel yapıyoruz. Yani kendi el kuklalarımız ile daha da zenginleştirebiliyoruz. (K14)

Ben fikir üretiyorum el becerileri ile. Yazın çok yapıyoruz zaten kendimizi geliştirmeye çalışıyoruz. (K17)

Diyanet çizgi film üretmeli hem diyanetin kendi TV si de var. (K5)

Öğretmen ve ders kitabı dışında başka materyal sağlanmıyor. Biz yapmaya çalışıyoruz. (K4)

Elimizden gelenin fazlasını yapmaya çalışıyoruz (...) ama tabi sene-ye daha farklı çocuk geleceği için ben, örneğin civcivi aynı şekilde veremem gidiyorum mesela camın C'si diyorum. (K17)

Yalnız öğretici kitaplarda bizim materyallerimizde şekiller olsun, rakamlar olsun, renkler olsun, onlar ile ilgili örnek yok. Biz ayrıyeten başka bir yerden çıktı alıp o şekilde yapıyoruz. (K15)

Kavramlar, renkler, eşitlikler, zıtlar onlar hiç yok. O tür şeyleri biz kendimiz buluyoruz. (K16)

Öğreticilerin çocuklarda karşılık bulacak şekilde içeriği somutlaştırma konusunda ciddi bir çaba harcadığı görülmektedir. Bunun yanı sıra öğreticiler, etkinlik kitaplarında hazır olarak verilen görsel materyalleri daha farklı hale getirmeye çalışmaktadırlar. Bazı çocukların kursa ikinci yıl da geliyor olmaları, materyallerini revize etme ihtiyacını doğurmaktadır. Öğreticilerin müfredatı destekleyen çizgi filmlere de ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 4-6 yaş grubu çocukları için çizgi filmler önemli bir eğitim ve öğretim aracıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu konudaki girişimlerini arttırarak devam ettirmesinin çocukların dini gelişimlerine ciddi anlamda katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. K15 ve K16 kodlu öğreticilerin ifadeleri aynı zamanda yaptıkları etkinliklerde çocukları ilkokula hazırlamayı da amaçladıklarını ortaya koymaktadır. Yazıcıbaşı'nın araştırmasında da öğreticilerin Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları'nın ilkokula hazırlayıcı nitelikte olması gerektiğini dü-

şündüklerini ortaya konmuştur.<sup>18</sup> Gün'ün çalışmasında ise velilerin de böyle bir beklenti içinde olduğu öğreticiler tarafından ifade edilmiştir.<sup>19</sup> 4-6 yaş Kur'an Kursları Öğretim Programı metninde bir amaç olarak yer almamasına rağmen hem velilerin hem de öğreticilerin kurslara ilkokula hazırlayıcı bir nitelik atfettiği görülmektedir.

Okul öncesi eğitimin genel hedeflerinden birisi çocuğun dil gelişimini desteklemesidir.<sup>20</sup> Bu doğrultuda öğretmenlere yaptıkları etkinliklerde çocukların dil gelişimini göz önünde bulundurma durumları sorulduğunda daha çok ellerindeki materyalin (hikâye, tekerleme, şiir) bu anlamda yeterli olduğuna yönelik cevaplar vermişlerdir.

Hikayeler çok güzel gerçekten hiç atlanılmayacak hikayeler. Her sene yaptığımda farklı bir heyecanla okuyorum. Çok çok güzel. (K8)

Kitaptaki şiirler ve kendi bulduğumuz şiirlerle dil gelişimini desteklemeye çalışıyorum. (K2)

Kitabımızda şiirler de var, kendimiz de bulmaya çalışıyoruz. Ezberlettiriyorum. Arada bunları söylemek çocukların dil gelişimini destekliyor. (K7)

Şiir, tekerleme kitapta yeterince var. Bol bol. (K1)

Bu konuda bir sıkıntı yaşamıyoruz. (K7)

Öğreticilerin ifadelerinden;

- yaptıkları etkinliklerde çocukların gelişimsel seviyelerini gözettikleri,
- bunu gözetmeye çalışırken kimi zaman zorlandıkları,

- programda ve kitaplardaki bazı konu içeriklerinin söz konusu yaş grubunun dini gelişimsel özellikleri açısından tekrar düzenlemesi gerektiğini düşündükleri,

---

<sup>18</sup> Muhammed Ali Yazıcıbaşı, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)", Dini Araştırmalar 23/57 (2020), 110.

<sup>19</sup> Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Eğitimi: Samsun İli Örneği", 56.

<sup>20</sup> "Milli Eğitim Bakanlığı Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Okul Öncesi Programı", 8.

- soyut konuları somutlaştırma ihtiyacını gidermek için kendi çabalarıyla müfredata uyarlamalar yaptıkları,
- kitaplardaki eksiklikleri gidermek için kendilerinin materyal hazırladıkları,
- çocukları temel eğitime hazırlayıcı etkinlikler de gerçekleştirdikleri,
- etkinliklerde çocukların dil gelişimini doğrudan hedeflediklerini ifade etmemiş olsalar da programda yer alan şiir, şarkı, ilahi, tekerleme gibi edebi unsurları bu konuda yeterli gördükleri sonuçlarına ulaşılmıştır.

## 2.2. Eğitim Durumları

4-6 yaş Kur'an kurslarındaki eğitim durumlarının niteliği, bu araştırmanın tespit etmeye çalıştığı en önemli başlıklardan biridir. Bu yüzden çalışma grubuyla görüşme yapılırken eğitim durumlarıyla ilgili görüşleri mümkün olduğu kadar ayrıntılı bir şekilde alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda öğretmenlerden elde edilen veriler analiz edildiğinde eğitim öğretim süreciyle ilgili olarak ödül-ceza, sınıf içinde yaşanan problemlerin çözümü, oyunlar, çocukların soruları, eğitimin çocuk davranışlarına yansımaları, sorumluluk bilinci ve görevlendirme, Kur'an-ı Kerim öğretimi gibi oldukça geniş kapsamlı temalar ortaya çıkmıştır. Bu temalara alt başlıklar halinde aşağıda yer verilmektedir.

### 2.2.1. Ödül-Ceza

Ödül ve ceza eğitim sürecinin verimliliği ve karşılaşılan problemlerin çözümünde öğretmenlerin değerlendikleri iki yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ceza yöntemi ile ilgili olarak öğretmenler şu beyanlarda bulunmuşlardır.

Ceza yok. Ceza kelimesini kullanmıyoruz. (K7)

Ceza olarak demeyeyim de hani vermediğim şey onun cezasıdır zaten. (K11)

Mahrum bırakabiliyorum ama çocuğa 'çıkıp şurada ayakta dur, arkadaşların seninle konuşmasın, aa ne kadar kötü yaptı' gibi, bu tarz şeylerimiz yok. Ama çok güzel, başarılı olan bir insana da en azından bir çikolata verebiliyoruz hiç olmazsa bir alkış yaptırıyoruz. Alkışlanmayı çok seviyorlar. (K12)

Gözlüğüm önceden yoktu, öğretmenim neden gözlük aldın diye sorunca: galiba biraz yorulmuşum dedim, siz biraz hareketlisiniz ya dedim, iki haftadır benim sınıfım o kadar sakin ki, bilmiyorum kötü mü yaptım iyi mi yaptım ama şu anda çocuklarım bana çok üzülüyorlar. (K2)

Arkadaşına çok zarar verip bunu devam ettirdiği zaman (...) diğer çocuklar oyun saatinde oynarken mesela biz onunla konuşabiliyoruz. Oyun oynattırmıyorum mesela. (K14)

K2 kodlu öğreticinin ifadesi çocuklarla kurduğu duygusal bağ anlamında önemlidir. Çocukların sorumlu olmadıkları bir konuda kendilerini suçlu hissetmelerine neden olacağı gibi bir yorum yapmak mümkün olsa da söz konusu örneği, sınıf içinde kurulan iletişimin sevgi temelinde olduğunu göstermesi açısından değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Öğreticilerin 'ceza, düşünme koltuğu, düşünme paspası' gibi kelimelerin kullanılmasına karşı çıkışlarından bu yaş grubunda olumsuz değil olumlu davranışların öne çıkarılması konusunda bilinçli oldukları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte çocukların bir araya gelmesiyle oluşan bu sosyal ortamın sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi, birlikte yaşama kurallarını ve dolayısıyla ahlak kurallarını çocukların öğrenip içselleştirebilmesi için ceza olarak isimlendirmeseler de bazı mahrumiyetleri veya ödül geciktirmelerini tecrübe ettirdikleri görülmektedir. Öğreticilerin 'birinci tür ceza'ya başvurmadıkları ancak "ikinci tür ceza"yı uyguladıkları görülmektedir. Ancak eğitim bilimlerinde kullanılan terimleri iyi bilmediklerinden "ikinci tür ceza"yı "ceza" olarak isimlendirmekten kaçındıkları anlaşılmaktadır.

Öğreticilerin 4-6 yaş grubu eğitsel etkinliklerde ödüllendirmenin önemi konusunda bilinçli oldukları görülmektedir. Çoğunluğu, öğrencilerini ödüllendirdiklerini beyan etmişlerdir. Bu ödüllendirmenin sadece maddi olmadığı, manevi şekillerde de yapıldığı tespit edilmiştir:

Ben etiket veriyorum, yaramazlık yaptıysa eğer, onu en sona bırakıyorum ama yine de veriyorum." (K6)

Örneğin Ayşe arkadaşımızı alkışlarla sahneye alıyoruz. Sahneye geliyor alkışlarla mesela ihlas suresini okuyor, tekrar alkışlarla yerine gidip oturuyor yani o sahneye gelmek için duaya sıkılarak değil koşu koşu geliyor. Sıkılmak söz konusu değil. (K8)

Çocuk bir iyilik yaptığı zaman arkadaşına, mesela oyuncağını paylaştı, 'oyuncağını paylaştın teşekkür ederiz, bakın arkadaşınız oyuncağını paylaştı' diye sürekli dile getiriyoruz. (K18)

Sınıfımda numaralar var çocuğun kendine ait, iyilik yaptığı zaman mesela 'annemin sofrasına yardım ettim tabakları ben götürdüm', bunu annesi yazıyor getirip o kumbaranın içerisine atıyor. Bir hafta sonra herkesin iyilikleri sayılıyor. Herkes onu doldurabilmek için elinden geleni yapıyor. Fotoğraf atıyorlar 'ben tabak taşıyorum' diye, kaşık taşırken fotoğraf atıyorlar. Ben bu şekilde iyiliği zenginleştiriyorum, bir de ödül var, bebek alıyoruz. (K19)

Bir başını okşamak, bir aferin, sınıfça alkışlamak ödül olarak yetiyor. Bunların maddi ödüllerin üzerinde olduğunu düşünüyorum. (...) Düşünme koltuğu, paspası vs. gibi şeylere kesinlikle karşıyım. (K1)

Öğreticilerin maddi ve manevi ödülleri dengelediği görülmektedir. Öğreticilerin çocukların takdir edilenin "iyi olduğu" şeklinde çıkarımlar yaptıkları bu evrede maddi-manevi araçlarla yapılan takdirlerin olumlu etkisinden faydalanmaları olumlu bir durumdur. K19 kodlu öğreticinin ifadesi, öğreticilerin ödül konusunda bir derecelendirme takip ettiklerini göstermektedir. Bu ifadeler aynı zamanda çocuğun "iyi" olarak öğretilen şeylerin uygulama alanının genişliğini idraki açısından veli-öğretici işbirliğinin önemine dikkat çekmektedir.

Çocuk yaramazlık yapmış olsa dahi ona "etiket" verdiğini söyleyen K6 kodlu öğreticinin ifadesi, yaptığı olumsuz bir davranıştan dolayı çocuğun olumlu başka bir davranışının görmezden gelmediğini göstermektedir. Korunmaya çalışılan bu denge, hem öğretici-çocuk arasındaki güven ve sevgi bağının muhafazası hem de Erikson'un psiko-sosyal gelişim evrelerinde ifade ettiği şekliyle çocuğun girişimcilik yerine suçluluk geliştirmemesi açısından önemlidir.<sup>21</sup>

## 2.2.2. Sınıf İçinde Yaşanan Problemlerin Çözümü

Okul öncesi eğitim hem mevcut problemlerin çözümü hem de zamanında yapılan gözlemlerle muhtemel problemlerin önlenmesi bakımından kritik

<sup>21</sup> Erik Erikson, *Childhood and Society*, (2nd ed.) New York: Norton,1963. akt. Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018), 335.

bir dönemdir. Öğreticiler eğitim süreçlerinde yaşadıkları problemleri nasıl çözüme kavuşturdukları konusunda düşüncelerini şöyle dile getirmişlerdir:

Bir öğrencim evden devamlı para getiriyordu. Ablasının annesinin parasını çalıyormuş. Onu mesela sınıf ortamında hikâye yaparak çözdük. Anneye dedim ki görmezden geleceğiz. Böylesinin doğru olduğunu düşündüm ve araştırdım biraz internette. Yetmediğim yerde görüşleri araştırıyorum. Kesinlikle ona niye aldın demiyoruz. Konumuz da doğruluk ve dürüstlüktü. Allah nasip etti denk getirdi. Ama olmasa bile durumlarla ilgili hikâye, yalan söylemekle ilgili hikâye, empati yapma... Çocuğun en önemli işi oyundur denir ya, en kolay oyunla çözüldüğünü düşünüyorum. Çocuk, canlandırdığımız hikayedeki çocuğun yerine kendini koyuyor bence. Yalan söyleyen bir çocuk, doğruyu söylediği zaman alkışlıyoruz. Sen ödevini yaptın mı? “Yapmadım” diye doğruyu söylediğinde alkışlıyoruz. Eksiyi değil artıyı öne çıkararak. Onu destekleyerek. Anneye de böyle yapmasını söylüyorum. (K1)

İki çocuk çok fena dövüşüyorlar, boksör gibi birbirlerini dövüyorlar. Ben şimdi o çocuğu orada tutamam ki, ceza da vermeyeceğim, oturma yapamıyorum, ayağa kaldırıyorum, şimdi ne yapayım ben? Ama ayağa kaldırmasam onu sakinleştiremiyorum. Diyorum ki sakinleş, neden böyle yaptığını düşün, orada ne yapıyorsam orada işimi bitiriyorum. Tekrar yanına gidiyorum ki, sen neden böyle yaptın? Soruyorum yani, bunu sormam lazım, bilmesi lazım... (K13)

Birinci ifadede bulunun öğretici dolaylı tecrübe yoluyla bir çözüm üretirken ikinci öğretici doğrudan sorularla bilişsel bir farkındalık oluşturmayı tercih etmiştir. K1 kodlu öğretici, çocukta görülen olumsuz davranışı, çocuğun kendisiyle özdeşleşebileceği bir hikâye/oyun kahramanı yoluyla çözmeye çalışmıştır. Çocuk böylece olayı doğrudan ve stresli bir şekilde yaşamayacak, dolaylı tecrübenin sağladığı rahat atmosferde “doğru” olan tutum ve davranışa yönlendirilecektir.<sup>22</sup> İkinci öğreticinin bulduğu çözüm ise çocuğu problem noktasından uzaklaştırarak sakinleşmesine fırsat vermek, sakinleştiğinde ise yaptığı davranış üzerinde bir öz-düşünüm gerçekleştirmesini sağlamak olmuştur. “...sormam lazım, bilmesi lazım” ifadesi, öğreticinin bilişsel bir farkındalığı hedeflediğini göstermektedir. Bununla birlikte öğretici, bu soru-

<sup>22</sup> Nuran Çınar, *Din Eğitiminde Bibliyoterapinin Bir Yöntem Olarak İmkânı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 44.

cevabı çocuk öfkeli olduğu anda yapmayarak olayı duygusal olarak da kontrol etmiştir.

Yalan söyleme davranışına çözüm bulma noktasında görüş beyan eden öğretmenlerden birinin ifadesi ise şu şekilde olmuştur:

Genelde öğrencilerde şu oluyor. Şurayı çalış yarın burayı vereceksin, normalde evde kendisi çalışmamış, şimdi yalana zaten kızıyoruz hepimiz, yalan söyleme diyoruz, doğruluğu öğretiyoruz, sen şimdi neden yalan söylüyorsun diyorum; hocam, 'yalan söylemiyorum' diyor, 'tamam şimdi hemen anneni arayalım' diyorum, hoparlörü açıyoruz, 'annesi sen bunu akşam çalıştırdın mı çalıştırmadın mı?'. 'Çalıştırdım hocam' diyor 'bir saat ben bir saat de abisi'. 'Neden yalan söylüyorsun bak bütün arkadaşların duydu şimdi' diyorum. (K3)

Öğretici, evde çalıştığı halde ödevini çalışmadığını söyleyen öğrencisinin annesini aramış, sesi hoparlöre alarak akranlarının duyacağı şekilde annesinden çocuğununkinden farklı bir beyan almıştır. Bu ifade üzerine görüşmedeki diğer öğretmenlerden davranışı olumsuzlayan tepki sözcükleri yükselmiş ve arkadaşlarının yanında çocuğa bu şekilde davranmanın onu rencide edeceğini belirtmişlerdir. Bu durum, kurslarda öğreticiden kaynaklanan problemler açısından ciddi bir örnek oluşturmaktadır. Çocuk ya da yetişkin herhangi bir insanı, akranları önünde rencide etmemek gerektiği, özellikle sınıf yönetimi derslerinde vurgulanmaktadır. Bununla birlikte bu pedagojik ilke, sadece alan bilgisi, pedagojik formasyon ya da sertifika programlarıyla kazanılabilecek bir hassasiyet değildir. Burada, okul öncesi öğretmenlik yeterliliklerinde, alan ve formasyon bilgisinin yanında "insan ruhuna ince bir bakış" olarak isimlendirilebileceğimiz bir özelliğin de daha fazla dikkate alınmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Öte yandan bu yaş grubunda çocuğun ödevi istenen şekilde yapmasından ziyade ödev/sorumluluk bilinci kazanması hedeflenmelidir. Çocuğun "ödevini yaptın mı?" sorusuyla istenen cevabın ne olduğunu tam olarak idrak edemeyerek "yapmadım" şeklinde cevaplamış olması da muhtemeldir. Bu ifadelerle ilgili bir diğer dikkat çekilmesi gereken nokta -öğretici eğer gelişigüzel söylemedi ise- evde bir saat annesi bir saat abisiyle çalışmış olmasıdır. Okul öncesi yaş grubu için bu süre oldukça uzun görünmektedir.

Problem çözümünde kendisini güçsüz hissettiğinde ne yaptığıyla ilgili olarak K1 kodlu öğretici "(...) İçinden çıkamadığım bir şey olduğu zaman



‘Peygamberimiz (a.s) olsaydı ne yapardı?’ diye düşünüyorum. (...)” ifadesini kullanmıştır. Öğreticinin bu ifadesi, eğitimini yaptığı kaynaktan kendisinin de beslendiğini göstermektedir. Güncel problem-den-kaynağa/geleneğe, daha sonra kaynaktan/gelenekten bulunan çözümden-güncel probleme şeklinde bir yol izleyen öğretici, din eğitimi literatüründe üzerinde önemle durulan bir hareketlilik sergilemektedir. Öğreticinin bu ifade ile zımnen Hz. Peygamber’in “merhamet” sıfatına referansta bulunduğunu da düşünecek olursak, söz konusu yaş grubuyla yapılan eğitimde önemli olan “sevgi ve merhametle” yaklaşım için -muhtemel yorgunluk ve tükenmişlik hislerini bertaraf edecek bir motivasyon kaynağına sahip olduğu söylenebilir.

### 2.2.3. Oyunlar

Çocukların eğitimi söz konusu olduğunda etkinliklerin önemli bir kısmının oyun temelli olması kaçınılmazdır. Nitekim 4-6 yaş Kur’an Kursları Öğretim Programı’nın yaklaşım ve ilkeler bölümlerinde oyunlara dikkat çekilmektedir. Oyunun söz konusu “yaş grubundaki çocuklar için en uygun öğrenme yöntemi olduğuna vurgu yapılmakta, etkinliklerde oyunların mümkün olduğunca kullanılması istenmekte, bununla birlikte her oyunun değerler eğitimine yönelik bir kazanım içermesi gerektiği” hatırlatılmaktadır.<sup>23</sup> Programda yer alan bu ifadelerin uygulamadaki yansımaları görebilmek için öğretmenlere eğitsel etkinlikleri nasıl yaptıkları sorulmuştur. Bu soruya verilen cevaplardan, öğretmenlerin hepsinin eğitimin geneli içinde çocukların oyun ihtiyacını gözettiği anlaşılabilir. Birlikte “din eğitimi etkinlikleri arasında oyuna yer verme” ve “etkinliğin kendisini oyun temelli olarak düzenleme” şeklinde iki uygulamanın yapıldığı görülmüştür. Birinci uygulamayı içeren ifadeler şunlardır:

Bütün dini etkinliklerde oyun yapmıyorum ben. Oyunlar şarkılar... Yeter ki bir amaca hizmet etsin. Zaten sosyal hayat, dinden ayrılan bir şey değildir. Ahlak, saygı, sevgi... Ama hepsi de din değildir. Çocuk başka şeylerden de doyumunu alsın. Doğru olan şeylerle destekliyorum ben. Şarkılarla, oyun hamurlarıyla harf yapma gibi etkinliklerle mesela.  
(K1)

<sup>23</sup> “Kur’an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)”, 7-8.

Bazen dini değerleri verirken çok sıkılıyorlar bir an önce o sınıftan çıkmak istiyorlar. Mescide veya oyun odasına gidiyoruz hoplayıp zıplayıp tekrar gelip devam ediyoruz. Öbür türlü bıkmıyorlar zaten. 'Ne zaman eve gideceğiz, annelerimiz ne zaman gelecek, akşam oldu mu?' soruları gelmeye başlıyor. (K3)

K1 kodlu öğretici, kısmen muğlak olan ifadesinde -görüşmenin seyrinde açıklığa kavuşturulduğu şekliyle- "her oyunu, etkinliği dini eğitim içeren bir karaktere dönüştürmediğini, böylece sürecin doğal olarak işlenmesini sağladığını" kastetmiştir. Diğer öğreticinin ifadesinde de oyunun etkinlikler arasında yer aldığı görülmektedir.

Etkinlikleri oyun temelli düzenleyen öğretmenlerden bazılarının ifadeleri ise şu şekildedir:

Ezberlerde biz şöyle yapıyoruz mesela... Sandalyelerin arkasına saklanıyor herkes, mısırlar patlasın oyunu oynayalım diyoruz. Tencereye mısırları koyuyoruz onlar mısır oluyor, besmeleyi çekiyoruz ocağımızı yakıyoruz. Yavaş yavaş önce patlıyorlar sonra tepeye zıplıyorlar. Ezberleri o şekilde yapıyoruz öyle büyükler gibi oturalım şimdi talim yapalım şeklinde değil. Yeri geliyor sandalyelere çıkıyoruz. Bu şekilde yaptığımız için onlar hevesleniyorlar. (K2)

Bazılarında drama, bazılarında oyun, bazılarında hikâye (K8)

Hafıza oyunları, mesela müfredatımız da var elif, be, te, se, cim diye müfredatın içerisindeki şeylerden kestik. Arkasında amblem var, onu koyduk. Mesela çeviriyor aynısını bulmaya çalışıyor. Hafıza kartlarında da yaptık mesela. (K10)

Harf yapıyoruz, yarış yaptırıyorum mesela, tahtaya çiziyorum saatin S, A'sı sayıyorum. Başlıyorum çocuklar kim önce yazarsa. (K11)

Mesela tombala yaptım harflerden, harfi bulmaya çalışıyorlar. (K12)

Bunu üç sene oldu yapalı. Şöyle kartlarım var. Zimbalar yaptım uçlarından, bir de tahtanın ucunda mknatis da vardı. Böyle tutuyor işte çocuk söylediğimiz harfi. (K14)

Öğreticilerin özellikle Kur'an-ı Kerim ve ezber eğitimini, programda yer verilen ya da kendilerinin kurguladıkları oyunlarla, oyun temelli olarak ger-

çekleştirdikleri görülmektedir. Öğreticiler, dini bilgiler ve değer eğitimi başlıklarında ise bir oyun örneği vermemiştir.

#### 2.2.4. Çocukların Soruları

4-6 yaş aralığı, “sorgulama dönemi” olarak isimlendirilen gelişim evresini kapsamaktadır. Bu dönemde çocukların sorduğu sorular arasında dini içerikli sorular da bulunmaktadır.<sup>24</sup> Bu nedenle öğretmenlerin çocukların sorularıyla ilgili farkındalıklarını ve değerlendirmelerini tespit etmek önemli görülmüştür. Öncelikle öğretmenlere, çocukların dini gelişimlerini tespit amacıyla kursa başlamadan önce sordukları sorular ve kullandıkları cümleler ile ilgili bir ön çalışma yapıp yapmadıkları sorulmuş, alınan cevaplardan genel olarak böyle bir ön çalışma yapmadıkları anlaşılmıştır. Velilere sadece çocuğun daha önce gittiği resmî-gayri resmî bir kurs olup olmadığına dair bir soru yönelttiklerini ifade etmişlerdir. Araştırmanın yapıldığı 2018-2019 eğitim öğretim yılı için yayımlanan Uygulama Esasları’nda da herhangi bir forma rastlanmamıştır. 2020-2021 eğitim-öğretim yılı için yayımlanan Uygulama Esasları’nın ekinde ise “Aile ve Çocuk Tanıma Formu”, “Çocukla İlgili Bilgiler” gibi formların yer aldığı görülmektedir. Ancak bu formlarda çocuğun dini gelişimiyle ilgili bir soru yer almamaktadır.<sup>25</sup>

Öğreticilerin öğrencilerin kursa gelmeden önceki dini ön öğrenmeleri izah veya düzeltme konusunda sıkıntı yaşadıkları da görülmektedir:

Daha önce görev yaptığım yerde daha çok karşılaşıyordum. ‘Allah yakar, çarpar. Ekmek çarpar.’ ifadelerle. Biri ekmeği yere düşürüyor mesela ötekisi şimdi çarpılacaksın diyor. Çarpılmak ne demek bilmiyor ama böyle söylüyor. Aslında bizim burada önce veliyi bilinçlendirmemiz gerekiyor. Önce kendimiz öğrenmemiz sonra veliyi bilinçlendirmemiz gerekiyor. Çocuklar bizle tanışmadan önce dinin olumsuz tanıtımlarıyla maalesef karşılaşabiliyor. Bununla ilgili de bir çalışma yapmamız gerekebiliyor. Biz velilerle iki günde bir, her hafta, her ay görüşüyoruz ama bizim yetmediğimiz durumlarda özellikle çocuk gelişim uzmanlarından eğitim almaları gerekiyor. (K1)

<sup>24</sup> Zeynep Nezahat Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlâk Eğitimi* (İstanbul: DEM, 2014), 64.

<sup>25</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, “2020-2021 Eğitim Öğretim Yılı Kur’an Kursu Uygulama Esasları”.

K1 kodlu öğreticinin velilere de eğitim verilmesi gerektiğine dair bu düşüncesini diğer öğretmenler onaylamışlardır. Muhtemelen öğretmenlerin bu taleplerinden ve idarecilerin bu yöndeki ihtiyacı görmüş olmalarından dolayı Öğretim Programı'nın ekler bölümüne "Aile Eğitimi İhtiyaç Belirleme Formu" ilave edilmiştir. Velinin eğitim almak istiyorsa işaretlemesi istenen konular arasında "4-6 Yaş Çocuğunun Gelişim Özellikleri", "Erken Çocukluk Dönemi Din ve Değerler Eğitimi", "Çocuğun Eğitiminde Ailenin Önemi" gibi başlıklar da yer almaktadır.<sup>26</sup> Kurslarda verilen eğitimin ailedeki modellerle çelişmesi ve ailenin çocuğa karşı yanlış tutumu nedeniyle öğretmenlerin zorluklar yaşadığına farklı çalışmalarda da dikkat çekilmiştir.<sup>27</sup>

Kurs eğitimi esnasında çocukların evde veya okulda sordukları sorularla ilgili öğretmenlerin ifadeleri ise şu şekildedir:

Eğitime başlamadan önce değil de sonrasında bir toplantıda bir öğrencimin annesi 'ben Seda'nın sorularından bıktım hocam' dedi. Çocuk sürekli 'Allah niye gelmiyor, bizi çok seviyorsa neden beni görmeye gelmiyor' diyormuş. Bazen de 'beni görüyor' diye, tuvalete çıkamıyormuş. 'Peygamberimiz bizi çok seviyorsa neden görmeye gelmiyor. Evimize gelsin beni görmeye gelsin' diye çok anlatmış." Bu gibi soruları eğitime başlamadan önce değil de eğitim süreci esnasında not alıyoruz. Mesela Allah ve peygamber sevgisini işledik, zannediyorum çocuğun kafasına onlardan sonra takıldı. Benim anlattıklarımın sonra oluştuğunu düşündüm. Ben de mesela şeker testi yaptım merakını gidermek için, sıcak su aldım içine kesme şeker attım karıştırdım, şekerin nasıl eridiğini gösterdim. Görünmediğini zaten gördüler gözleriyle. Allah-u Teâlâ'nın da bu şekilde görülemeyeceğini ama her tarafta olduğunu anlatmaya çalıştım. Sonra sordum annesine, artık o konulardan bahsetmediğini söyledi. (K10)

(Allah) Bizi görüyor mu?" diye soruyorlar. (K3)

Benim çocuklar 5-6 yaşında. Velinin biri çocuğuna hep 'Yapma Allah görür' demiş. Çocuk da 'öğretmenin o zaman Allah nerede' diye so-

<sup>26</sup> "Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)", 43.

<sup>27</sup> Zeynep Yüksel, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)", 177; Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Eğitimi: Samsun İli Örneği", 56.

ruyor. Şimdi ben ne diyeyim? Yani çocuk Allah'ın somut bir şeklini arıyor. Akıldan yola çıkarak örnek verdim ben. (K3)

Peygamber Efendimizin hayatta olduğunu düşünüyorlar. Ravza-i Mutahhara'yı boyamıştık. Peygamber Efendimizin (sav) kabri olduğunu bilmiyorlar tabi. 'Ölmüş mü peygamber efendimiz niye ölmüş?' diye soruyorlar. (K6)

İfadelerden anlaşıldığı üzere sadece bir öğretici-"biz" zamirini kullandığı için kursta birlikte görev yaptığı arkadaşları da buna dahil edilebilir- eğitim sürecinde çocukların sorularını not aldığını beyan etmiştir. Süreçle ilgili notlar almak, çocukların dini içerikli sorularına daha uygun ve yetkin cevaplar verebilmek için öğreticiye üzerlerinde tekrar düşünme ve daha sistemli çalışmalar imkânı vereceği gibi bu noktada öğreticiye yardımcı olacak akademik çalışmalar için de bir veri sağlayacaktır.

Çocukların sorularının genellikle Allah-u Teâla'nın her yerde olmasının ve herşeyi görmesinin nasıllığı ve bizim O'nu göremememizin nedeni üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Öğreticiler bu soruya akıl ve suda eriyen şeker benzetmeleriyle cevap vermektedir. Suda eriyen şekerin bir somutlaştırma örneği olarak değerlendirilmesi mümkün olmakla birlikte "akıl" örneği, soyut bir kavramı yine soyut bir kavram ile açıklamayı içerdiğinden çocuk için kolaylaştırıcı olduğunu söylemek zordur. Allah-u Teâla'nın herşeyi görmesi, K10 kodlu öğreticinin ifadesinde de görüldüğü üzere -aynı yaşlarda mahremiyet eğitimini de yavaş yavaş kazanmakta olan çocuklar için "tuvalete gitmek istememe" gibi sonuçlar doğurabilmektedir. Bu durumda "Allah'ın her şeyi görmesi" hususunun çocuklara ek izahlarla anlatılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Diler'in araştırması, 4-6 yaş Kur'an Kursu öğreticilerinin mahremiyet eğitimi konusunda kendilerini yetersiz gördüklerini ortaya koymuştur. Öğreticilerin bu konuda yeterlilik kazanmalarına yönelik eğitimlerde "çocuğun kendi özeli" ve bunu muhafazası ile ilişkili olan mahremiyet eğitiminin "Her şeyi gören Yaratıcı" kavramı ile birlikte ele alınırken dikkat edilmesi gereken ilkeler belirlenmelidir.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Ramazan Diler, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi (Nitel Bir Analiz)", *Eskiyeni* 41 (2020), 623-652.

Allah'ü Teâla ve Hz. Peygamber'in sevgi temelli anlatılması ve çocukların bu sevgiyi içselleştirmesi, "Seviyorlarsa neden beni görmeye gelmiyorlar?" şeklinde sorular sormalarını da beraberinde getirmektedir. "Seviyorsa görmeye gelir." şeklinde basit çıkarımlar yapan çocukların bağlanma nesnesi arayışları, Allah-u Teâla'nın kâinatta insana emanet olarak bahsettiklerine, Hz. Peygamber'in de emanet olarak bıraktığı güzel davranış örneklerine dikkat çekilerek giderilebilir.

Öğreticilerin ifadelerinden yola çıkarak çocukların sorularının Yaratıcı, Peygamber ve ilişkili olarak Hz. Peygamber'in vefatı etrafında toplandığı görülmektedir. Öğreticilerin neredeyse hepsinin dikkat çektikleri bir nokta, çocukların Allah ve peygamber kavramlarını karıştırdıkları ancak eğitim süreci içinde bu kavram yanlışlarının ortadan kalktığı olmuştur. Hz. Peygamber'in vefat etmiş oluşunu sorgulamaları da bunun bir sonucu olarak görülebilir. Çocukların Hz. Peygamber ve Allah kavramlarını birbirine karıştırmalarına antropomorfik bir tanrı inancına sahip olmaları sebep olmaktadır. Bu kavram yanlışlığına, gelişim özelliklerinden dolayı rastlanmaktadır. Nitekim Aydar ve Tokur, çalışmalarında benzer bir sonuca ulaşmışlardır. Derslerde Allah ve Peygamber daima birlikte anıldığı için çocuklar Peygamber (a.s) ile entegre bir Allah imajı geliştirebilmektedirler. Araştırmalarındaki çocuklardan üçü Allah'ın Peygamber (a.s) gibi görüldüğünü söylerken içlerinden biri Tanrı'nın isminin Muhammed olduğunu söylemiştir.<sup>29</sup> Gücen ve diğerlerinin araştırması da çocukların Allah ve Peygamber kavramlarını karıştırdıkları ortaya konmuştur. Bunun yanısıra araştırmada bu yaştaki çocukların antropomorfik tanrı tasavvurunun bir ispatı olarak başka figürlere de değinilmiştir. Buna göre çocuklar Allah'ın kudretini çizgi film karakterlerinin gücüyle kıyaslayan, büyüyünce Allah kadar güçlü olacağını ifade eden, Allah'ın teklik ve benzersizliğini yalnızlık ve kimsesizlik olarak yorumlayan, üst kata çıkarak Allah'a hediye götürmek isteyen çocukların olduğunu öğretmenler ifade etmişlerdir.<sup>30</sup> Yüksel'in çalışmasında da öğretmenler çocukların en çok "Allah nerede? Neden

<sup>29</sup> Ayşe Aydar - Behlül Tokur, "Attachment Theory and Child's Perception of God at 4-6 Ages", (25 Ağustos 2019), 70.

<sup>30</sup> Ali Gücen vd., "4-6 Yaş Kuran Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi", *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Kongresi Bildiri Kitabı (18-20 Mart 2016)*, ed. Mücahit Kıbrıs (İstanbul, 2016), 759.

onu göremiyorum?”, “Allah ve peygamber aynı kişi mi?”, “Peygamber insan mı?” şeklinde sorular sorduklarını beyan etmişlerdir.<sup>31</sup>

### 2.2.5. Eğitimin Çocuk Davranışlarına Yansması

Okul öncesi dönem, çocuğun bilinçli ya da bilinçsiz gözlemlediği her şeyi taklit ettiği bir çağdır. Taklitte yaptığı eylemler düşünüp anlama sonucu meydana gelmediği,<sup>32</sup> başka bir ifadeyle eylemin doğru-yanlışlığını tahkik edip seçme istidadı henüz bu çağda gelişmediği için çocuğun önüne davranışına yansıtacağı güzel dini pratik örnekleri koymak önemli bir eğitim hedefidir. Bu amaçla öğreticilere yaptıkları eğitimin çocuk davranışındaki tezahürleri ile ilgili sorular sorulduğunda öğreticilerin okulda gözlemledikleri davranışlarla ilgili ifadelerinden bazıları şu şekilde olmuştur:

(Yemekten önce) ‘Ellerimizi açacağız, kimse başlamasın!’ diyenler var. Duadan sonra ‘Bekle Fatıha’yı da okuyacağım!’ diyen çocuklarımız da var. Yemeğe geçildiğinde ‘Yiyiniz, içiniz, israf etmeyiniz’ ayetini her yemekte söylüyor mesela çocuk. (K2)

Yemekten önce ellerin yıkanmasını, yemekten sonra ellerin yıkanmasını, temiz olması gerektiği, peçetemizi çöp kovamıza silkelememizi, yemekten sonra ellerine sağlık diyebilmeyi... (bunları hep uyguluyorlar.) (K3)

Velilerden aldıkları geri bildirimler doğrultusunda öğreticilerin aktardıklarına göre ise çocuklar evde şu davranışları sergilemektedirler:

Yemekte anne-babasının kaşığı bıraktırmış ‘Dur anne!’ (diye). Benim öğrencilerim üç buçuk yaşında, 2015 doğumlular. ‘Yemeğimizi yemeyelim, bekleyelim, duamızı yapalım sonra!’ demiş. Duasını yapmış, ‘Hadi yiyebilirsiniz afiyet olsun, bismillah deyin!’ demiş. (K4)

Çok olumlu geri dönüşler alıyoruz, mesela sınıfa girerken selam veriyorlar, su içerken babasının ayağına vuran çocuk var, ‘oturarak içecek-sin’ diye. (K1)

<sup>31</sup> Zeynep Yüksel, “4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)”, 176.

<sup>32</sup> Cihandide, Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi, 64.

Çocukların sadece kendi davranışlarını değil, diğerlerinin davranışlarını da değiştirmeye çalışacak kadar kursta öğretilen pratikleri uygulamaya hevesli oldukları görülmektedir. Ebeveynlerin kurslardan memnuniyeti ile ilgili bir çalışma yapan Demir ve Camdan'ın çalışmasında da velilerin çocuklarının davranışlarında ciddi değişimler olduğunu kaydettikleri görülmektedir. Çocuklarının kursta öğrendiklerini alışkanlık haline getirdiğini söyleyen veliler, yemek yerken veya herhangi bir işe başlarken besmele çektiği, duruşunun-konuşmasının değiştiği, paylaşmayı öğrendiği, hırçınlık ve bencilliğinin törpülediği, doğayı korumaya ve israf etmemeye, saygılı davranmaya duyarlı hale geldiği, namaz kılmaya ve Kur'an okumaya daha istekli olduğu, ezanı dinlediği, uyumadan önce ve uyanınca, yemek yerken dua ettiği, su içerken oturduğu, abdest aldığı, namaz kılarken annesini rahatsız etmediği, önünden geçmediği, Kur'an'a saygı geliştirdiği, yemekten önce ellerini yıkadığı örneklerini vermişlerdir.<sup>33</sup>

Çalışmamızdaki öğretmenlerden birinin ifadesi, çocuklara öğrettiği sureleri/duaları, duygusal bir boyut katarak tekrar etmelerini sağladığını göstermektedir:

Akşam dua okuyup yatarsak Peygamber efendimiz bize gül kokusu sürer diye ben çocuklara öğretmişim mutlaka akşam yatmadan önce bildiğiniz duaları okuyun, Peygamber efendimiz sizin yanınıza gelsin gül kokusu sürsün alnınızdan öpecek diye. (K5)

Duaların çocukların -korkularını yenmek gibi- duygusal ihtiyaçlarında rol oynadığı yukarıda zikredilen çalışmada da tespit edilmiştir. Bir veli, karanlıktan korkan çocuğunun besmele çekerek korkusunu yenebildiğini ifade etmiştir.<sup>34</sup>

## 2.2.6. Sorumluluk Bilinci ve Görevlendirme

Okul öncesi dönem, Erikson'un psiko-sosyal gelişim kuramına göre "girişimcilik-suçluluk (4-5 yaş)" ve 6 yaş itibariyle de "üreticilik-aşağılık duyguları"

<sup>33</sup> Ömer Demir - Rabia Camadan, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti: Bayburt İl Örneği", Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 (Bahar 2019), 15,21.

<sup>34</sup> Demir - Camadan, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti: Bayburt İl Örneği", 21.



su (6-12)" çatışma ve hedeflerini içeren bir dönemdir.<sup>35</sup> Çocuğun geliştirmesi beklenen girişimcilik ve üreticilik hedeflerinin ikisi de sorumluluk ve vazife kavramıyla ilişkilidir. Bu doğrultuda öğretmenler söz konusu yaş grubuyla eğitim yaparken çocukların sorumluluk yüklenmesini sağlayacak etkinliklerle ilgili şu ifadelerde bulunmuşlardır:

Her gün bir çocuğu sınıf başkanı seçiyorum. (Diğer öğretmenler de onaylayan ifadelerle bu cümleye katıldılar.) Fotokopi dağıtılacaksa o dağıtıyor ama herkes istekli olduğu için bu çözümü buldum her gün listeye göre bir çocuk başkan oluyor. 19 çocuğum varsa 19 gün boyunca her çocuğum bir görev almış oluyor. Tabii gerektiğinde arkadaşları onlara da yardımcı oluyorlar. (K7)

Yemek duası görevi. Sorumluluk bilinci. (K3)

Yemek duası sırayla. Sırada önde olmak istiyor bu sırayla. Hep sırayla bugün birinci olan yarın ikinci öbür gün üçüncü. Küçük bir gözden kaçırmanız onlar için bir soğuma olabiliyor. O yüzden dikkat etmek zorundayız. (K1)

Bizde başkan öne geçiyor. (K7)

Bu örneklerin yanı sıra bazı öğretmenler, herhangi bir görev ve sorumluluk vermeden önce öğrenciyi gözlemlediklerini ifade etmişlerdir:

Görev dağılımı yapmak için onları ilk hafta gözlemliyorum. Her öğrencinin görev almasını sağlamaya çalışıyorum. Görevleri zaman zaman değiştiriyorum. (K14)

Sınıfımda her çocuğun belirli bir görevi var. O görevleri verirken de ben onları ilk hafta gözlemliyorum. (K2)

Aynı öğretici sınıf içi sorumluluklardan sınıf disiplinini sağlamada istifade ettiğini beyan etmiştir.

Her birinin görev almasını sağlamaya çalışıyorum. Sağlamazsam sınıfta büyük bir olumsuzluk oluyor. Onu yapmazsam bile hafta hafta değiştiriyorum görevleri. Çocuğumun bir tanesi hareketli. Kapıya koyuyorum, 'ben kapıda sıkıldım' diyor onu da değiştiriyorum ama hepsine bir görev vermeye çalışıyorum, görev verdiğimde hem kendi üzerimde

---

<sup>35</sup> Cüceloğlu, İnsan ve Davranışı, 335.

yük gidiyor hem sınıfımın ortamı daha düzenli oluyor hem de onlar kendilerinin bir işe yaradığını düşünüyorlar, evde bir sorumluluğu olduğunu annesine söylüyormuş mesela. 'Ayakkabıları lütfen kibleye güzel çevirir misin?' Veli diyor ki 'hocam siz mi söylediniz bunu bu şekilde?' Aslında ben onu kibleye çevirsin diye söylemedim sadece ayakkabı dizme görevi verdim. Nerden duymuş bilmiyorum ama velinin bu çok hoşuna gidiyor ve ben 4-5 yıldır her zaman çocuklara bu görevleri vermişimdir. (K2)

Olası disiplin problemlerine karşı sorumluluk ve vazife vermeyi bir tedbir olarak kullanan bir diğer öğreticinin ifadesi ise şu şekildedir.

Hareketli olan bir çocuğum var ona sorumluluk veriyorum. Dışarı çıkmaya eğilimli kurallara riayet etmeyen bir çocuk mesela... ona diyorum ki seni sınıf başkanı yapıyorum dışarı çıkan olursa sen bana söylüyorsun, bundan olumlu sonuç alıyorum. (K5)

Öğreticilerin sınıf başkanlığı, yemek duasının okunması, faaliyet kağıtlarının dağıtılması gibi görevleri genellikle günlük değişimlerle vererek her çocuğun görev almasını sağladıkları görülmektedir. Kimi öğretmenler herhangi bir sorumluluk vermeden önce gözlem yapmakta ve vazifeleri çocukların bireysel farklılıklarına göre dağıtmaktadırlar. Öğreticiler, görev ve sorumlulukların dağılımında yapacakları herhangi bir dikkatsizliğin çocukları olumsuz etkileyeceğinin farkında olup bu konuda hassas davranmaktadırlar. Çocukların okulda yüklendikleri sorumlulukları -kendi yorumlarını da katarak- evde de devam ettirmeleri hem öğreticiyi hem de veliyi hoşnut etmektedir.

### 2.2.7. Kur'an-ı Kerim Öğretimi

"İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'i ses ve şekil olarak tanımaları" 4-6 yaş programının genel amaçları arasındadır. Bu genel amaçla ilişkili olarak ilkeler kısmında Kur'an öğretiminde harf ve kelimelerin doğru telaffuzuna özen gösterilmesi ancak mahreç üzerinde çocuğu bıktırarak bir ısrardan kaçınılmasına dikkat çekilmiştir. Aynı zamanda söz konusu yaş dönemindeki değerler eğitiminin Kur'an-ı Kerim ve dini bilgilerin öğretiminden ziyade çocukta din duygusunun gelişmesine katkı sağlamayı hedeflediğinin altı çizilmiştir.<sup>36</sup> Bu genel amaç ve ilkeler doğrultusunda öğretmenlere sorular yöneltil-

<sup>36</sup> "Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)", 7-9.

miş, alınan cevaplar sonucunda “Kur’ân-ı Kerim Öğretimi ve Sure/Dua Öğrenme” ve “Kur’ân-ı Kerim Öğretimi ve Sure/Dua Öğreniminde Yaşanan Sıkıntılar” temaları oluşmuştur. Bu temalara alt başlıklar halinde yer verilecektir.

### 2.2.7.1. Kur’ân-ı Kerim Öğretimi ile İlgili Düşünceler

4-6 yaş grubu Kur’an Kurslarında Kur’an-ı Kerim’i tanıma ve öğrenmeye yönelik temel etkinlikler önemli bir yer tutmaktadır. Çalışma grubundaki öğretmenler genel olarak dört-altı yaş grubunda verilecek dinî eğitimi gerekli gördüklerini beyan etmişlerdir. Soru, Kur’ân-ı Kerim alanı için özel olarak sorulduğunda ise “evet, gerekli görüyorum”, “kısmen gerekli görüyorum”, “aslında bir ders yeterli” gibi cevaplar vermişlerdir. Kur’ân-ı Kerim dersinin gerekliliğini velinin bu yöndeki talebi ve bu talep karşılanmadığı takdirde ihtiyacın ehil olmayan ellerce giderileceği şeklinde izah eden bir öğretici şu ifadede bulunmuştur:

Bir kere velilerin böyle bir talebi var. Bunları göz ardı edemeyiz. Eğer biz bu işi yapmazsak daha çok resmi olmayan sübyan kurslarına ya da başka bir yere verecek. Bu bir gerçek. Eğitimci olarak tamam benim çocuğum Kur’an-ı Kerim’i öğrenmese de olur. Benim kendi çocuğum okul öncesi dönemde iki kez hatmetti ama ikinci sınıfa gittiğinde unuttu. Bunu kendim yaşadığım için biliyorum çocuk hatim de etse çok zor devam ettirmesi ama velilerin böyle bir talebi var ve onlar için bu çok önemli o yüzden bence aslında gerektiği kadar Kur’an-ı Kerim öğretilmeli. (K1)

Demir ve Camadan’ın çalışmasında çocuklarını neden 4-6 yaş Kur’an kursuna gönderdikleri sorusuna velilerin verdikleri cevapların çoğunda çocuğunun Kur’an-ı Kerim’i öğrenmesi isteği yer almaktadır. Yukarıda ifadesi verilen öğreticinin ifadesiyle paralel şekilde velilerden birisi “(Çocuğum) Kur’an eğitimini eğitimi insanlardan alsın istedim.” beyanında bulunmuştur.<sup>37</sup> Yüksel’in çalışmasında da öğretmenler, bu dönemde verilen eğitimin etkililiğine ve halkın ilgisine dikkat çekerek bu gerekliliğe vurgu yapmışlardır.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Demir - Camadan, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti: Bayburt İl Örneği”, 13-14.

<sup>38</sup> Zeynep Yüksel, “4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)”, 170.

Öğreticilerin neredeyse tamamının yukarıda yer verilen "Kur'ân-ı Kerim ve dini bilgilerin öğretiminden ziyade çocukta din duygusunun gelişmesine katkı sağlama" ilkesini gözettikleri tespit edilmiştir. İlgili ifadelerin bazıları şu şekildedir:

Benim fikrim çocukların Kur'ân-ı Kerim'le, Kur'ân-ı Kerim alfabe-  
siyle küçük yaşta tanışması daha mantıklı. Kuran okumayabilir, hatim  
yapmayabilir, ama onunla tanışması lazım dokunması lazım, onu öğ-  
renmesi görmesi lazım, yani onu kendi kitabı olarak sevmesi, biz usta in-  
sanlar olarak onlara sevdirmemiz lazım, bunu daha sonradan sevmesi  
daha zor oluyor. (K5)

Benim görüşüme göre çocuklar bu yaşta Kur'ân-ı Kerim ile tanışma-  
lı. Kur'ân-ı Kerim'in manevi havasını teneffüs etmeli, ileriki zamanlarda  
da peyderpey sıklıktan Kur'ân-ı Kerim'le yoğrulmalı diye düşünüyö-  
rum. Bu yaştan başlaması gerektiğini düşünüyorum. (K6)

Zor olduğuna dair bir endişe duyulabiliyor ama Kur'ân-ı Kerim  
gerçekten zor değil. Özellikle biz onlara sevgiyle yaklaşmayı sevgiyle ta-  
nımayı sevgiyle dokunmayı öğrettiğimiz zaman ilk etapta... Bizim ilk  
ünitemiz zaten sevgi ünitesi. Ben ilk geldikleri zaman diyorum ki herkes  
kitabını çıkarsın Kur'ân-ı Kerim elifbasını üst üste koysun, onları gözlem-  
liyorum. İlk gelen koyuyor, ikincisi gelip onun üstüne koyuyor. İlk gelen  
diğerine çaktırmadan gelip altta kalan kendi kitabını üstüne alıyor ki ona sı-  
ra önce gelsin. O kadar hoşuma gidiyor ki, yani gerçekten sıkılmıyor bu  
çocuklar. Kur'ân-ı Kerim zor bile olsa sıkılmıyorlar. Hatta videoya çek-  
tim geçen sene velilere attım. Annesi çok şaşırıldı. 'Evde ben okutamıyo-  
rum hocam çok zorlanıyorum'. Bakın dedim burada alttaki kitabı çıkarı-  
yor en üstüne alıyor ki önce kendisi gelsin benim yanıma ve asla ikinciyi  
söyletmiyorlar, koşa koşa geliyorlar yani öğretmenim ne zaman beni ne  
zaman okutacaksınız diye. Yani bence her şey sevgiden kaynaklanıyor.  
Zor da olsa biz onlara sevgiyle öğretirsek o zor olan ne olursa olsun ço-  
cuklar öğrenmek için çırpınıyorlar yani gerçekten adeta koşarak onu  
yapmaya çalışıyorlar. Ben 5 yıldır görev yapıyorum hiçbir çocuğumun  
benim yanıma sıkılarak geldiğine asla şahit olmadım. İnşallah da olmam  
bundan sonra. (K8)

Ama şöyle bir şey var, bizim bütün kurslarımızda, genellikle çoğun-  
luğumuz 5-6 yıldır görev yapıyoruz, değerler eğitimine daha ağırlık ve-  
riyoruz. İlla bizim çocuğumuz hafız olsun ya da süper, tecvitli bir şekilde

Kur'ân-ı Kerim okusun diye değil. Ben şahsi görüşüm olarak çocuklarına değerler eğitimini daha çok veriyorum. (K2)

Daha yatkın olacağını düşünüyorum. Çocuk dört-altı yaşta Kur'ân-ı Kerim'e alışıyor unutsa bile ileriki zamanlarda daha çabuk kavrar diye düşünüyorum. (K5)

Söz konusu öğreticinin son ifadelerinde de görüldüğü üzere öğreticilerin geneli, Kur'ân-ı Kerim'i literal olarak öğrenme ve ileri okuma becerileri edinmelerinden ziyade çocukların Kitap'ı tanıyıp bilmelerini ve sevip aşına olmalarını hedeflemektedirler. Ayrıca Yüksel'in araştırmasının sonucundan farklı olarak öğreticilerin çoğu, anlam ve değer eğitimi vurgusu yapmışlardır.<sup>39</sup>

Öğreticiler çocuğun kusursuz bir şekilde Kur'ân-ı Kerim okumasını eğitimin genel hedeflerinin önüne geçirmemektedirler. Bununla birlikte bu konuda hızlı ilerleme gösteren çocukların Kur'ân-ı Kerim hatmettiklerini de beyan etmişlerdir: "Kur'ân-ı Kerim eğitiminde çocukların vardığı en ileri nokta hatim." (K1)

Bazı öğretmenler ise Kur'ân-ı Kerim öğretiminin okul öncesi eğitimin ve temel eğitimin genel hedeflerine yapacağı katkıya dikkat çekmişlerdir:

(...) Çocuklar anaokulunda Kur'ân-ı Kerim öğrenmiş iseler ilkokula başladıklarında Türkçe okuma yazma öğrenirlerken olumlu sonuçları olduğuna dair velilerden geri bildirim alıyorum. 'Hocam' diyorlar 'çok çabuk öğreniyor', hani daha bir rahatlık oluyor, Kur'ân-ı Kerim onların zihinlerini daha bir geliştiriyor. Zorlanmıyoruz diye olumlu sonuçlar alıyoruz. Buna da etkisi oluyor. (K6)

Dil gelişimine de çok faydası oluyor. (...) 4 yaş grubunu okutuyorum bu sene. Bir öğrencim Türkçe konuşurken R, L gibi çoğu harfleri çıkaramıyordu. İki ay olmadı kursa başlayalı çocuk ama buna rağmen mesela Kur'ân harflerini tekrar ede ede artık Türkçe konuşması da düzeldi. Dil gelişimini de çok güzel desteklediğini görüyorum. (K1)

### 2.2.7.2. Kur'ân-ı Kerim Öğretiminde Yaşanan Sıkıntılar

Kur'ân-ı Kerim öğretimi ve sure ezberi, çocukların kısa bir süre de olsa bir yerde sabit kalarak dikkatlerini toplamalarını gerektiren faaliyetlerdir.

<sup>39</sup> Bkz. Zeynep Yüksel, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)", 173.

Okul öncesi eğitim, çocukların bir eğitim ortamına giriş yaptıkları ve bir görevi tamamlayana kadar dikkatini yoğunlaştırma, sabretme, bekleme, zaman ayırma gibi becerileri geliştirerek bu becerilere ihtiyaç duyacakları temel öğretime hazırlandıkları bir evredir. Oyunun çocuk ruhu için cezbediciliği ve dahi gerekliliği, bu becerilerin kazanımını her çocuk için farklılaştırabilir. Nitekim bazı öğretmenler bu yönde görüş beyan etmişlerdir:

Mesela bazı çocuklar 'öğretmenim okumak istemiyorum' diyorlar. Çok da zorlamak istemiyorum evde veya ben onu okutuyorum onu ödev olarak gönderiyorum bir şey okuması için, annesine söylüyorum şurayı çalıştırmanız gerekiyor diye bana doğrudan annesi hiç okumak istemediğini söylüyor. Ayrıca sevdirci faaliyetler de yapıyoruz hepsi için değil tabi, bazı çocuklar gerçekten hiç öğrenmek istemiyor sadece oyun oynamak için oraya geliyor. (K6)

Oyun odası için gelen çocuklar bile var, 'oyun oynat bize, ben oyun oynamak istiyorum, çok sıkılıyorum'. Haklı evet ben de hak veriyorum. (K1)

Bu tür durumlarda velileri bilgilendiriyoruz, isteksiz olduğu zaman sevdirek zamana yaymamız gerektiğini söylüyoruz. Bu şekilde olursa zaten dönem sonu bazı çocuklar isteyerek yapıyor. İstemiyorsa zamana yayıyoruz olabileceği kadar. (K5)

Öğreticiler sure ezberinde genel olarak çocuklarda isteksizlik gibi bir durum yaşanmadığını belirtmişlerdir. Hatta bazı çocuklar daha da fazla ilerlemede isteklidirler. Bununla ilgili genel görüşü temsil eden ifadelerden bazıları şu şekildedir:

Ezberlerde sıkıntı olmuyor. Çocuklar oyun oynarken dahi olsun hoparlörden çalıyor zaten. Bir hafta boyunca ders çalışıyoruz. Bir hafta boyunca salli (duasını) çalışıyoruz. Çocuk bir başından bir de sonundan tutsa gerisini ben öğretiyorum. (K14)

Müfredat öncesi gitmek isteyen çocuk da var. Bir çocuğum var bir gün bir dersini geçmeyince çok üzülüyor. Ben geçmem gerekiyor diyor geçiyor da yani. (K10)

Aynen çok başarılı yani sınıfa bıraksan bir öğretmen gibi idare edebilecek çocuklarımız da var maşallah. (K8)

Ezberde yaşanan sıkıntılar genellikle harflerin telaffuzu ve daha önce sure ve dualarla ilgili yanlış ön öğrenmeler noktasında oluşmaktadır:

Ama telaffuzda çok zorlanıyorlar, evet telaffuz etmekte çok zorlanıyorlar tabi. (K1)

Çocuğun dilindeki o zorlanmayı gördüğün için çocuğu fazla zorlamıyorsun. (K1)

Şimdi mesela Kevser suresine geçtik. Bilmiyor, söylemeye çalışıyoruz da bazen çıkmıyor harf. Yabbera diyor çocuk mesela şimdi re'leri söyleyemiyor çocuk. (K3)

Birisi yanlış ezberletmiş. Ben diyorum bu çocuğa ben her gün öğretiyorum bir subhanekeyi geçemiyor. Başka bir şey diyor. Annesi öyle biliyormuş, çocuğa öyle öğretmiş, bir türlü değiştiremiyorum. (K6)

Gün'ün araştırmasında öğreticiler mahreç ve ezber konusunda zorlandıklarını ifade etmişlerdir.<sup>40</sup> Gücen ve diğerlerinin araştırmasında ise çocukların genel olarak harfleri şekilsel olarak tanımakta bir zorluk yaşamadıkları ortaya konmuştur. Mahreçler konusunda ise, sorun yaşadığını ifade eden öğreticiler olduğu gibi bu konuda hiçbir sorun yaşamadığını ifade eden öğreticiler de olmuştur. Araştırmacılar bu durumu öğretici yeterlikleri ve öğrenci gelişimsel özellikleri gibi etkenlerle açıklamışlardır.<sup>41</sup> Yüksel'in araştırmasında benzer zorluklara dikkat çekilmekle birlikte Kur'an-ı Kerim öğretiminde cezim, şedde konuları özel olarak zikredilmiştir.<sup>42</sup>

Öğreticiler Kur'an-ı Kerim öğretimiyle ilgili yaşanan problemlerin çözümü için özetle şu önerilerde bulunmaktadır:

Çocukların ehil olmayan insanlar tarafından bu eğitimi almalarını önlemek için Kur'an öğretimi resmî kurumlarda yapılmalıdır. Velilerin taleplerinin de bu yönde olduğu vurgulanmaktadır.

<sup>40</sup> Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Eğitimi: Samsun İli Örneği", 49.

<sup>41</sup> Gücen vd., "4-6 Yaş Kuran Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi", 757, 758.

<sup>42</sup> Zeynep Yüksel, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)", 176.

Çocukların küçük yaşta Kur'an alfabesiyle tanışması, bu alfabeyi ve Kur'an-ı Kerim'i sevmeleri ve benimsemeleri için önemli görülmektedir.

Öğreticiler Arap alfabesini öğrenen çocukların Türkçe okuma yazmayı daha kolay öğrendiklerini vurgulamaktadır. Kur'an öğretiminin dil gelişimine açısından faydalı olduğu ifade edilmektedir.

Küçük yaşta öğrenip unutsalar bile ileride tekrar öğrenmeleri daha kolay olacağı için küçük yaşta Kur'an öğretiminden vazgeçilmemesi gerektiği söylenmektedir.

Çocuklar kendi istekleriyle Kur'an okudukları için olumsuz durumlarla karşılaşmadığı dile getirilmektedir. Zorlama olmadığı sürece Kur'an öğretiminin faydalı olduğu düşünülmektedir.

Son olarak bu kurslarda önceliğin değerler eğitimine verildiği Kur'an öğretiminin çocukların severek ve isteyerek yapması koşuluyla verildiği görülmektedir.

### **Sonuç**

Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları'nda görev yapan öğretmenlerle odak grup görüşmesi yoluyla gerçekleştirilen araştırmamızda, öğretmenlerin öğretim süreciyle ilgili görüşleri alınarak öğretim etkinliklerinin geneli hakkında tespitler yapmak amaçlanmıştır. Araştırmamızın ortaya koyduğu genel sonuç; öğretmenlerin genel olarak eğitim verdikleri yaş grubu ve öğretim yaptıkları muhtevanın hassasiyeti konusunda bilinçli oldukları yönündedir. Bununla birlikte programın üzerine bina edildiği ilkelerin farkında olmalarına rağmen öğretmenler, eğitim süreci içerisinde gelişen bazı durumlarda ilkeleri mevcut duruma nasıl uygulayacakları konusunda zorluklar yaşamakta ve yardıma ihtiyaç duymaktadırlar. Alt başlıklarda yaptığımız değerlendirmelerde ise şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Öğretim programı ve materyaller ile ilgili olarak;

Öğreticilerin çoğu, çocukları bunaltmamaya, velinin çocuğun akademik başarısı konusundaki hırsını çocuğa yansıtılmamaya çalışsalar da meslekî bir sorumluluk hissederek programı yetiştirme kaygısı taşıdıklarını belirtmişler-



dir. Bu durumun programın “esneklik” özelliğine hanel getireceği düşünülebilir.

Öğreticilerin geneli, programın kursa ikinci senede de devam eden çocukların varlığını ve bu noktada ortaya çıkan problemleri göz ardı etmesini eleştirmektedirler.

Bazı öğretmenler, programdaki bazı kavramların öğretimini, ayet ve hadislerin doğrudan aktarımını söz konusu yaş grubu için uygun görmemektedirler.

Soyut konuların anlatımı noktasında zorluklar yaşayan öğretmenler, programın bu noktadaki eksikliklerini kendi çabalarıyla gidermeye çalışmaktadırlar.

Çocukların ailede veya başka kurumlarda edindikleri yanlış dini öğrenmeleri düzeltmede kimi zaman zorlanmaktadırlar.

Çocukları temel eğitime hazırlayıcı etkinlikler de gerçekleştirmektedirler.

Öğretim süreci ile ilgili olarak;

Öğreticiler, “ceza, düşünme paspası, düşünme koltuğu” gibi kavramların kullanımına karşıdır. Bu kavramları telaffuz etmemekle birlikte sınıf içerisinde birlikte yaşama pratiklerinin yerleşebilmesi için herhangi bir ödülün mahrum etme ya da ödülü geciktirme gibi ikinci tür ceza yöntemleri uygulamaktadırlar. Öğreticilerin geneli olumsuz değil olumlu davranışı öne çıkarma teamülündedirler. Maddi ve manevi ödülleri dengelemektedirler.

Sınıf içinde yaşanan problemleri, kimi öğretmenler dolaylı tecrübe sağlayan hikâye ve oyunlardan yardım alarak, kimi öğretmenler ise doğrudan sorularla bilişsel farkındalık oluşturmaya çalışarak çözmektedirler. Bir öğretici dışında öğretmenlerin genelinin olumsuz davranışın düzeltilmesinde çocuğun duygusal gelişimine hassasiyet gösterdiği tespit edilmiştir.

Öğreticilerinin hepsinin eğitimin geneli içinde çocukların oyun ihtiyacını gözetmediği ancak bunu “din eğitimi etkinlikleri arasında oyuna yer verme” ve “etkinliğin kendisini oyun temelli olarak düzenleme” şeklinde iki farklı yoldan gerçekleştirdikleri görülmüştür.

Öğreticiler, çocukların kursa gelmeden önceki dini içerikli sorularıyla ilgili bir ön çalışma yapmamaktadırlar. Bununla birlikte kimi öğretmenler, öğretim süreci içerisinde çocukların yönelttikleri soruları not almaktadırlar. Çocukların genellikle yaratıcı, peygamber ve ilişkili olarak ölüm kavramı etrafında şekillenen soruları karşısında öğretmenler, “soyutu somutla açıklama”, “soyutu soyutla açıklama” veya “geçişirme” yollarına başvurmaktadırlar. Çocuklar başlangıçta Allah ve peygamber kavramlarını karıştırmakta ancak süreç içinde bu kargaşa ortadan kalkmaktadır.

Öğreticiler, çocukların daha önceden edindikleri yanlış dini öğrenmeleri düzeltmekte zorlanmakta bu konuda velilerin bilinçlendirilmesi gerektiğini düşünmektedirler.

Çocukların öğrendikleri bilgileri hem okulda hem de evde -kendi yorumlarını da katarak- davranışa dönüştürme konusunda istekli oluşları hem öğretmenleri hem de velileri memnun etmektedir.

Öğreticiler, sorumluluk ve görevlerden hem öğrencilerdeki girişimcilik duygusunun gelişimi hem de sınıf içi düzenin sağlanması noktasında istifade etmektedirler. Bazı öğretmenler görev dağılımından önce öğrencileri gözlemektedirler.

Kur'an-ı Kerim öğretimi ile ilgili olarak;

Öğreticiler, 4-6 yaş grubunda verilecek din eğitiminin gerekliliği konusunda hem fikir olmakla birlikte Kur'an-ı Kerim dersinin programdaki oranı ile ilgili olarak farklı görüşler beyan etmişlerdir. Öğreticilere göre Kur'an-ı Kerim dersinin bu kurslarda verilmesi, velinin bu yöndeki talebi ve verilmediği takdirde bu işin ehil olmayan kişilere kalması gibi nedenlerle gereklidir.

Öğreticilerin çoğu, çocukların Kur'an-ı Kerim'i okumada oldukça ilerlemelerini değil, bilme, sevme ve aşına olmalarını hedeflediklerini ve değerler eğitimi önceliklerini dile getirmişlerdir. Bu durum programdaki “çocukta din duygusunun gelişmesine katkı sağlama” ilkesine uygun görünmektedir. Öğreticiler ayrıca Kur'an-ı Kerim öğretiminin çocukların temel eğitimde daha başarılı olmasına katkı sağladığı şeklindeki düşüncelerini bu konuda velilerden aldıkları geri bildirimleri aktararak desteklemiştir.

Kur'ân-ı Kerim'i yüzünden okumada karşılaşılan problem, çocukların sıkılıp oyun oynamak istemeleridir. Ezberlerde isteksizlik, sıkılma gibi bir durum yaşanmamakla birlikte daha önceden yanlış ezberlenen sure ve dualar, öğreticileri bunları düzeltme noktasında zorlayabilmektedir. Çocuk, mahreçlerde ve kelime telaffuzlarında sıkıntı yaşıyorsa öğretici bu konuda ısrarcı olmamaktadır.

Öğreticilerin bir öneri olarak sundukları ve ifadelerinden yola çıkarak tespit ettiklerimiz ile söz konusu kurslardaki öğretim faaliyetlerine yönelik öneriler şu şekilde sıralanabilir:

Müfredatı yetiştirme kaygısının çocukların dini değerleri sevip benimsemelerine ket vurmaması için programın esnekliğinin üzerinde daha fazla durulması gerekmektedir.

Kurslara ikinci sene devam eden çocukların olduğu göz önünde bulundurulmalı bu çocuklar için ayrı program ve materyaller (Etkinlik Kitabı 3-4 gibi) hazırlanmalıdır.

Soyut kavramların izahı ve çocukların dini içerikli sorularına verilecek cevaplar konusunda program daha yönlendirici olmalıdır.

Ayet ve hadislerin söz konusu yaş grubuyla doğrudan kullanımının imkânı ve yolları üzerinde daha fazla çalışma yapılmalı; özel öğretim yöntemleri, öğretim teknolojileri ve materyal tasarımı, eğitim psikolojisi, sınıf yönetimi, ölçme ve değerlendirme gibi formasyon derslerinde bu konu irdelenmelidir.

Program dört, beş ve altı yaş çocukları arasındaki gelişimsel farklılıkları gözetecek şekilde düzenlenmelidir. Gelişimin hızlı seyrettiği ve yarım senelik araların dahi ciddi farklılıklar oluşturduğu bu dönemin homojen bir yapı arz ediyor gibi ele alınması programdaki en ciddi eksikliklerden biridir.

Başkanlık, Öğretim Programı'nın ekler bölümünde yer alan Aile Eğitimi İhtiyaç Belirleme Formu'nda "4-6 Yaş Çocuğunun Gelişim Özellikleri", "Erken Çocukluk Dönemi Din ve Değerler Eğitimi", "Çocuğun Eğitiminde Ailenin Önemi" gibi başlıklara yer vererek velileri bilinçlendirme ve onlarla iş birliği noktasında istekli olduğunu göstermiştir. Bu genel başlıkların "Çocukların Dini İçerikli Soruları", "Yanlış Dini Ön Öğrenmelerle İlgili Yaşanan

Problemler" gibi alt başlıklarda ele alınması bu eğitimlerin daha verimli olmasını sağlayabilir.

Benzer çalışmalarla birlikte bu çalışma, 4-6 yaş Kur'an Kursları Öğretim Programı'nda bir amaç olarak yer almamasına rağmen öğretmenlerin ve velilerin programa ilkökula hazırlayıcı bir nitelik attiklerini ve öğretmenlerin yaptıkları faaliyetlerde bunu amaçladıklarını ortaya koymuştur. Programın ilkökula hazırlayıcı resmî bir nitelik kazanmasının imkân ve sınırlıklarının farklı çalışmalarda tartışılması gerekmektedir.

Başkanlık, 2020-2021 yılı uygulama esaslarında yaşla ilgili bir düzenlemeye giderek söz konusu yaş grubuyla 45 yaş altı öğretmenleri buluşturma temülünde olduğunu göstermiştir. Bu tercih, 4-6 yaş grubunun gelişim ihtiyaçları açısından olumlu karşılanabilir. Söz konusu yaş gruplarında dört yıllık lisans mezunlarının istihdam edilmesi de önemli bir gelişmedir. Bununla birlikte söz konusu esaslarda "ihtiyacın halihazırdaki kadrolu/sözleşmeli ve 4/B sözleşmeli öğretmenlerle karşılanmaması halinde, sertifikası olmasa dahi dört yıllık dini öğrenim (lisans) mezunu kadrolu/sözleşmeli öğretmenlere de görev verilebileceği ancak eğitim-öğretim yılı içerisinde ders saatleri dışında kesinlikle sertifika almaları sağlanacağını" ifade edilmektedir. Lisans mezunlarının aldıkları pedagojik formasyon derslerinin söz konusu yaş grubuyla yapılacak eğitim için yeterli olmadığı aşikardır. "İhtiyacın giderilmesi"nin "ihtiyacın nitelikli giderilmesi"nin önüne geçtiği görülen bu kararın tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir.

### Kaynakça

- Aydar, Ayşe - Tokur, Behlül. "Attachment Theory and Child's Perception of God at 4-6 Ages". <https://doi.org/10.5281/ZENODO.3376960>
- Cihandide, Zeynep Nezahat. *Okul Öncesi Din ve Ahlâk Eğitimi*. İstanbul: DEM, 2. Basım, 2014.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 36. Basım, 2018.
- Çınar, Nuran. *Din Eğitiminde Bibliyoterapinin Bir Yöntem Olarak İmkânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Demir, Ömer - Camadan, Rabia. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn

Memnuniyeti: Bayburt İl Örneği". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Bahar 2019), 7-38.

Demirel, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Pegem Akademi, 29. Basım, 2020.

Diler, Ramazan. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi (Nitel Bir Analiz)". *Eskiyeni* 41 (2020), 623-652.

Diyanet İşleri Başkanlığı. "2018-2019 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları". DİB, 17 Ağustos 2018. DİB. [https://webdosyasp.diyaret.gov.tr/muftuluk/UserFiles/istanbul/Ilceler/avcilar/UserFiles/Files/2018-2019%20E%C4%9Fitim-%C3%96%C4%9Fretim%20\\_10727198-1\\_da2fc4b0-222f-436c-a925-d82d9fb3e7ba.pdf](https://webdosyasp.diyaret.gov.tr/muftuluk/UserFiles/istanbul/Ilceler/avcilar/UserFiles/Files/2018-2019%20E%C4%9Fitim-%C3%96%C4%9Fretim%20_10727198-1_da2fc4b0-222f-436c-a925-d82d9fb3e7ba.pdf)

Diyanet İşleri Başkanlığı. "2020-2021 Eğitim Öğretim Yılı Kur'an Kursu Uygulama Esasları". DİB, 28 Ağustos 2020. DİB. [https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/2020-2021%20Kuran%20Kurslar%C4%B1%20Uygulama%20Esaslar%C4%B1%20\(1\).pdf](https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/2020-2021%20Kuran%20Kurslar%C4%B1%20Uygulama%20Esaslar%C4%B1%20(1).pdf)

Fraenkel, Jack R. - Wallen, Norman E. *How to Design and Evaluate Research in Education*. New York: McGraw-Hill, 7. baskı., 2009.

Glesne, Corrine. *Nitel Araştırmaya Giriş*. çev. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoğlu. Ankara: Anı Yayıncılık, ts.

Gücen, Ali vd. "4-6 Yaş Kuran Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Kongresi Bildiri Kitabı (18-20 Mart 2016)*. ed. Mücahit Kıbrıs. 752-765. İstanbul, İGEDER., 2016.

Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016).

Kümbetoğlu, Belkıs. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. Ankara: Bağlam Yayıncılık, 3. basım., 2012.

Nazıroğlu, Bayramali. "Vatandaşlık Eğitimi ve Din Eğitimi". *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*. ed. Mustafa Köylü. 135-169. İstanbul: Dem, 2. Basım,

2014.

- Tosun, Cemal - Çapçioğlu, Fatma. "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015), 705-720.
- Üzümcü, Muzaffer - Çınar, Nuran. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitsel Yeterlikleri ve Görev Yaptıkları Kurslarla İlgili Görüşleri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 7-51.
- Yağcı, Samet. "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Çalışmaları". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11 (Haziran 2020), 195-221.
- Yazıcıbaşı, Muhammed Ali. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)". *Dini Araştırmalar* 23/57 (2020), 95-116.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 8. baskı., 2011.
- Zeynep Yüksel. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)". *Dini Araştırmalar* 24/60 (Haziran 2021), 147-179.
- "Diyanet İşleri Başkanlığı 2015 Yılı Faaliyet Raporu". DİB, 2016. DİB. <https://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/Documents/2015%20Y%C4%B11%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>
- "Diyanet İşleri Başkanlığı 2020 Yılı Faaliyet Raporu". DİB, 2021. DİB. <https://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/Documents/2020%20Y%C4%B11%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>
- "Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)". Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2018. Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü.
- "Milli Eğitim Bakanlığı Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Okul Öncesi Programı". MEB, 2016. MEB.
- "Yaş Grubu ve Cinsiyete Göre Çocuk Nüfus ve Çocuk Nüfus Oranı". TÜİK, 2020. TÜİK. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Cocuk-2020-37228>

**Güncel Algıyla Kur'an'ın İtibarsızlaştırılmaya Çalışılması:**

**Hz. Peygamber'in Evlilikleri ve Kölelik Meselesi**

Trying to Discrediting the Qur'an with Current Perception:

Hiz. Prophet's Marriages and the Issue of Slavery

**Muhammet KARAOSMAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD,  
Assistant Professor, Artvin Çoruh University, Faculty of  
Theology, Department of Tafsir  
muhammedkaraosman@hotmail.com

**ORCID:** 0000-0001-9254-2031

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1010256

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Ekim / October 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 13 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Karaosman, Muhammet. "Güncel Algıyla Kur'an'ın İtibarsızlaştırılmaya Çalışılması: Hz. Peygamber'in Evlilikleri ve Kölelik Meselesi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021): 1491-1519.

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

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

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

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

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Günümüzde insan zihni çeşitli *algı yönetimi metodlarıyla* saldırıya mâruz kalmaktadır. Medya insan algılarını yönetmekte sıkça başvurulan bir araçtır. Bu yöntemlerin etkisiyle insanlar gerçeklerden daha çok algılarına göre hareket etmektedir. Oysa algılar her zaman gerçeğe tekabül etmez. Bu bağlamda Batı dünyasının yeni ötekisi/düşmanı Müslümanlar hakkındaki olumsuz algı en çok Kur'an-ı Kerim üzerinden oluşturulur. Araştırmamızda güncel algılara aykırı görünen iki örnek Kur'an perspektifinden incelenmektedir. Bu meseleler Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ve Hz. Zeyneb'le yaptığı evlilikler, çok evlilik mevzusu ve kölelik meselesidir. Çalışmamız nitel bir araştırma olup literatür taramasına dayanmaktadır. Öncelikle bu konuların Hicaz-Arap kültüründe ve Kur'an'da nasıl yer aldığı ele alınmaktadır. Örnek olarak incelenen uygulamaların var olan kültüre uygunluğu müşrik, Yahudi ve münafıkların meseleye bakışıyla ortaya konulmaktadır. Ardından bu hususlarla ilgili oryantalist ve ülkemizdeki İslam dinine önyargılı bazı yazarların iddialarına yer verilmektedir. Araştırmacıların artık bigâne kalamayacağı sosyal medyadan da bazı örneklerden istifade edilmektedir. Nihayetinde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır. Güncel algı, önce değer haline getirilmekte; daha sonra da bu algı başka zamanlara teşmil edilerek değerlendirme ölçütü olmakta ve bu ölçüye uymayan farklı uygulamalar itibarsızlaştırılmaya çalışılmaktadır. Kur'an ayetleri başta olmak üzere klasik eserlerdeki rivayetlerden hareketle bir itibarsızlaştırma faaliyeti yapılmaktadır. Fakat Kur'an-ı Kerim ayetleri sosyo-kültürel ortamlarından uzak bir şekilde literal okunarak çarpıtma yapılmakta ve genellikle anakronizme düşülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Algı Yönetimi, Kölelik, Teaddüd-i Zevcat, Ümmühatü'l-Mü'minin

## Abstract

Nowadays, the human mind has been attacked by various perception management methods. Media is a frequently used tool in managing human perceptions. Under the influence of these methods, people act more according to their perceptions than the facts. However, perceptions do not always correspond to reality. In this context, the negative perception about Muslims, the new other/enemy of the Western world, is most often formed through the



Holy Qur'an. In the current study, two examples that seem to contradict current perceptions are examined from the perspective of the Qur'an. These examples are the marriage of Hz. Muhammad with Hz. Aisha and Hz. Zeyneb, the issue of polygamy and slavery. Our study is qualitative research and is based on a literature review. First of all, it is discussed how these issues take place in the Hijaz-Arab culture and the Qur'an. The suitability of the practices examined as an example to the existing culture is revealed by the viewpoint of the polytheists, Jews, and hypocrites. Then, the claims of some authors who are orientalist and biased against the Islamic religion in our country regarding these issues are included. Some examples are used from social media, where researchers can no longer remain ignorant. Finally, the following table emerges. The current perception is first converted into value; then this perception is transferred to other times and becomes a criteria for evaluation, and different practices that do not comply with this measure are discredited. Based on the narrations in classical works, especially the verses of the Qur'an, a discrediting activity is made. However, the verses of the Qur'an are read literal away from their socio-cultural environments, distorting them and generally falling into anachronism.

**Keywords:** The Qur'an, Perception Management, Slavery, polygamy, Ümmühatü'l-Mü'minin

## Giriş

Günümüzde birey ve toplumların yönlendirilmesinde önemli etkiye sahip terimlerden biri '*algı yönetimi*'dir. Zîra asıl büyük mücadele, çatışma, dönüşüm ve değişimler algı düzeyinde meydana gelmektedir.<sup>1</sup> *Algı yönetimi*, muhtelif usullerle gerçeği gizlemek/çarpıtmak ve hedef kitlenin düşüncelerini etki altına almak için yapılan aktivitelerin tamamını kapsamaktadır.<sup>2</sup> *Algı yönetimi* izlenim yönetimiyle başlayan ve itibar yönetimiyle biten bir süreçtir.<sup>3</sup> *Algı* ile *itibar* arasında köprüyü inşa etmek *algı yönetimine* bağlıdır. *Algı*

<sup>1</sup> Bilal Karabulut, "Algı Yönetimi ve Güvenliğin Siyasal Bir Araç Haline Dönüştürülmesi: Güvenlikleştirme Teorisi", ed. Bilal Karabulut (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 118.

<sup>2</sup> Mehmet Sezai Türk, "Algı Yönetimi ve İletişim: Algının Ötesinde Bir Gerçeklik Var mı?", *Algı Yönetimi*, ed. Bilal Karabulut (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 16.

<sup>3</sup> Hasan Tutar, *Simetrik ve Asimetrik İletişim Bağlamında Örgütsel Algılama Yönetimi* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 1988), 115.

*yönetimi* yoluyla toplumlar arzu edilen yöne doğru sevk edilmektedir. Çünkü algıyı yönetmek iletişimi yönetmek ve bir tür psikolojik operasyon yapmaktır. Mesajın iletilmesi ve bu operasyonu yapabilmek için medyayı da yönetmek gerekmektedir. Algı yönetimi kapsamında düşünüldüğünde medya, bilginin üretildiği, bununla birlikte abartılıp çarpıtıldığı bir araç olarak târif edilebilir.<sup>4</sup> Bireylerin kararlarında etkili en önemli faktörlerden biri olan *algı*, medya/sosyal medya yoluyla manipüle edilerek dış müdahalelere açık hale getirilmektedir. Bu yüzden sosyal ve toplumsal mühendislik faaliyetleriyle *algılar*, bir şeye itibar kazandırma ya da onu itibarsızlaştırma doğrultusunda yönlendirilmektedirler.

Sosyal mühendislik yoluyla *algı yönetiminin* uygulandığı alanlardan biri kutsal Kitabımız Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an bu anlamda birçok *algı dayatılmasına* maruz kalmıştır. Kur'an'daki sosyo-kültürel unsurlar güncel sosyo-kültürel algılar ile değerlendirilerek Kur'an itibarsızlaştırılmaya çalışılmaktadır. Güncel algı, her zaman geçerli olan hâkim algı gibi takdim edilerek bu algılara benzemeyen geçmişteki uygulamalar değersizleştirilmektedir. Dolayısıyla bu bakış açısı ile geçmişteki uygulama ve o uygulamalara değinen âyetleri değerlendirme gerçekliğin önüne geçen *algılarla* yapılmaktadır. Şurası bir gerçek ki güncel algıya sahip olmak önemli değildir. Önemli olan bu algıyı değerlendirme ölçütü haline getirmektir. İşte bu durumda itibarsızlaştırma söz konusu olmaktadır.

Geçmişin bir döneminde ortaya çıkmakla beraber geçerliliği itibariyle evrensel ve ebedî olan metinleri güncel algılarla yorumlama tutarsızlığı makalenin sorunsalını oluşturmaktadır. Bu doğrultuda güncel bakış açısıyla Kur'an'ın maruz kalmış olduğu haksız ve insafsız yorumlar analiz edilecektir. Kur'an-ı Kerim her ne kadar birçok açıdan itibarsızlaştırılmaya çalışılsa da bu makalede sadece iki husus ele alınacaktır: Bunlar da güncel algı ile Kur'an'da yer alan Hz. Peygamber'in evlilikleri ve kölelik mevzusudur. Şüphesiz bu hususlarla ilgili te'lif,<sup>5</sup> tez,<sup>6</sup> makale<sup>7</sup> ve tebliğ<sup>8</sup> çalışmaları bulunmaktadır. An-

<sup>4</sup> Türk, "Algı Yönetimi ve İletişim: Algının Ötesinde Bir Gerçeklik Var mı?", 16-18, 25.

<sup>5</sup> Samiha Ayverdi, *Kur'an Ahlakı ile Kölelikten Efendiliğe* (İstanbul: Merkez Yayınevi, 1987); Ahmet Saltık, "İslam'da ve Kuran'da Kölelik" (Erişim 21 Eylül 2021); Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda Kölelik-Câriyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2006); Ali Hatalmış, *İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*. (Ankara:

cak bu meseleleri *algı yönetimi* açısından Kur'an ile irtibatlandırılan herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Bu yüzden makalemiz, *algı yönetimi* yoluyla Kur'an'a yöneltilen eleştirilerin tutarsızlığına işaret edecektir.

Güncel algıların dayatılması yoluyla ortaya çıkan algı yanılması problemini Kur'an-ı Kerimdeki bir-iki örnek üzerinden şu şekilde aşmaya çalışacağız: Sosyo-kültürel uygulamaların yerindelik ve zamanına vurgu yaparak ve düşman dilini takip ederek algı dayatılmasının yanlışlığına ve tutarsızlığına vurgu yapacağız. Bu açıdan makalemiz algı yönetimi ile Kur'an hakkında

---

Araştırma Yayınları, 2012); Nabia Abbott, *Hazreti Muhammed'in Sevdiği Eşi Ayşe*, çev. Tuba Asrak Hasdemir (Ankara: Yurt Kitap Yayın, 1999).

- 6 Hüseyinalp Kütükde, *Kur'an'da Algı Yönetimi (Mekke Dönemi)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Nejdet Karakaya, *Kur'an'da Beş Duyu ve Algı* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Perihan Demir, *Zeyneb Binti Cahş'ın Hayatı ve Rivayetleri Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003); Serap Toğuşlu, *Hz. Peygamberin Hanımlarından Zeyneb Binti Cahş'ın Hayatı , Kişiliği , İslam Tarihindeki Yeri ve Önemi* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Zeki Yaka, *İslamda Kölelik* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995).
- 7 Mahmut Çınar, "Hz. Peygamber'in Zeynep Bint Cahş ile Evliliği Etrafındaki Şüpheler", *Diyanet İlmî Dergi* XLIII/1 (2007), 31-50; Ayten Koç, "Hz. Zeyneb bint Cahş'ın Hayatı", *Diyanet İlmî Dergi* XLV/2 (2009), 109-120; Mustafa Necati Barış, "Zeyneb bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/2 (2010), 177-192; Ahmet Gündüz, "Esbâb-ı Nüzûl Işığında Hz. Zeyneb'in Evlilikleri ve Nâzil Olan Hükümler", *Harran Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi* XVIII/30 (2013), 170-195; İhsan Arslan, "Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile Evliliğinin Değerlendirilmesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* XII/ (2019), 938-945; Receb Erkocaaslan, "Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber Zeyneb bint Cahş Evliliğinin Hz. Dâvûd Bat-Şeba Evliliğine Benzetilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XXIV/1 (2020), 475-496; Rıza Savaş, "Hz. Aişe'nin Evlenme Yaşı İle İlgili Farklı Bir Yaklaşım", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 139-144; Yıldırım Suzan, "Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Etrafındaki Tartışmalar", *İstem: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi* II/4 (2004), 239-247; Adnan Demircan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınlı Evlilik", *İstem: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi* I/2 (2003), 9-32; Ahmet Acarlıoğlu, "Sahâbilerin Yaptıkları Evlilikler Bağlamında Hz. Peygamber (S. A. S.) Döneminde Çok Kadınlı Evlilik Üzerine Bir Değerlendirme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV/2 (2020), 83-109.
- 8 Hilal Görgün, "Batıdaki Yayınların 'Müslüman Kadın Algısına' Etkisi Üzerine Bazı Notlar", *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi-Kadın Konulu Dini Yayınlar -Tebliğler-Müzakereler* (Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011).

oluşturulmaya çalışılan soru işaretleri ve kaygıları ortadan kaldırmaya yardımcı olmayı hedeflemektedir. Bu vesileyle araştırmamızın, Kur'an'ın diğer manipülasyon araçları ile değerinin düşürülmesine yönelik çalışmalara da ışık tutacağını ümit etmekteyiz.

### **1. Güncel Evlilik Algısı ile Hz. Peygamber'in Evliliklerini Değerlendirmek**

Evlilik; kültür, âdet ve gelenek boyutlarının ön plana çıktığı bir olgudur. Farklı kültür ve medeniyetlerde çok farklı özelliklere sahip evlilik türleri ile karşılaşmak mümkün olmakla beraber bir medeniyetin farklı zaman dilimlerinde de aynı durum mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla son derece doğal olan bu farklılığı kabullenmek ve hazmetmekle yola koyulmak gerekmektedir. Ancak bu sanıldığı kadar kolay bir durum değildir. Özellikle bir dine veya topluma önyargılı bakış açısına sahip kişiler bu farklılığı ve doğallığı son derece ters ve iğreti olarak algılamaktadırlar. Ayrıca hayat stratejilerini bir dini ya da bir topluluğu karalama/itibarsızlaştırma üzerine kurmuş kişiler için bu farklılıklar, algı dayatma malzemeleri olarak önemli bir işlev görmektedir. Cinsellik, kişileri itibarsızlaştırmada başvurulan en önemli enstrümanlardan biridir. Yeter ki güncel algıya aykırı bir uygulama söz konusu olsun o uygulama örfteki doğallığından arındırılarak objektif bakıştan uzak bir şekilde şehvet yüklü bir kurgu ile kişilerin ve onların iltisaklı olduğu kurumların itibarının düşürülmesine seferber edilmektedir.

İki ayrı cinsin bir araya gelip evlenmesi ve bu çiftlerin birbiriyle olan münasebetleri evrensel bir durum arz etmektedir. Ancak evlilik öncesi ve sonrası süreç, evlenecek kişi sayısı ve evlenilecek kişinin yaş, yakınlık vs. özellikleri örfe göre değişebilmektedir. Söz konusu olan Hz. Peygamber'in evlilikleri de hem zaman hem de kültür itibari ile çok farklı özellikleri kendisinde barındırmaktadır. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in tüm evlilikleri incelenmeyecektir. Güncel evlilik algılarına aykırı gözükten Kur'an ayetlerinin ele aldığı Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb ve Hz. Aişe ile evlilikleri ve Onun birden çok evliliği ele alınacaktır.

#### **1. 1. Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile Evliliği**

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile evliliği *ifk* hadisesi bağlamında geçmektedir. Hz. Aişe'ye atılan iftira daha çok vahiy dönemi muha-

taplarından münafık ve Yahudiler tarafından dillendirilmiştir. Bu iftiraya bir kısım Medineli Müslüman da kanmıştır. Bahse konu olan *ifk* hadisesi kısaca şu şekilde cereyan etmiştir: Beni Mustalik Gazvesi dönüşünde Hz. Aişe ihtiyaç için topluluktan ayrıldığında boynundaki kolyesini düşürdü. Onu aramakla meşgul olurken ordu hareket etti. Bu sırada ordunun gerisini toplamakla görevli sahabi Safvan b. Muattal es-Sülemî Hz. Aişe'yi fark etti ve onu devesine bindirerek orduya yetiştirdi. Başlangıçta bu gecikme normal bir durum olarak karşılanmışken sonraları münafıkların başkanı Abdullah b. Übey b. Selûl'un yaymış olduğu dedikodu ve iftira ile başka mecralara çekilmeye çalışılmıştır. Az sayıda Müslüman da bu dedikoduyu yaymıştır. Hz. Aişe o sıralar hastaydı. Bu yüzden gelişmelerden haberi yoktu. Daha sonra hakkındaki dedikoduları duyunca çok üzüldü. O, Hz. Peygamber'den izin alarak babası Hz. Ebubekir'in evine gitti. Hz. Peygamber de bu olaya çok üzülmüş nasıl hareket edeceği konusunda bir süre kararsızlık geçirdikten sonra istişare yapmaya karar vermiştir. Hz. Peygamber Hz. Ali, Zeyneb bt. Cahş, Usâme b. Zeyd ve Hz. Aişe'nin hizmetçisi Berire ile istişare etti. Hatta o kadar ki Mescid-i Nebevî'de cemaatten bu konuda yardım istedi. Nihayetinde Hz. Aişe'nin yanına giderek O'na masum ise Allah'ın kendisini temize çıkaracağını, eğer bir günah işlemişse tövbe etmesi gerektiğini hatırlatmıştır. Hz. Aişe'de Hz. Peygamber'in kendisine atılan iftiraya inandığını düşünerek artık ne söylese bir anlam ifade etmeyeceğini ve Hz. Yakub gibi hareket edip Allah'tan yardım dilemekten başka bir yolunun kalmadığını ifade etmiştir.<sup>9</sup>

Hz. Aişe'ye yöneltilen iftira ile ilgili gerçek Nûr Sûresi'nde nâzil olan on ayetle vuzuha kavuşmuştur. Ayetlerde iftiranın mutlak anlamda kötü sayılmaması gerektiği aksine Müslümanlar için hayırlı olduğu ve bu suçu işleyenlere büyük bir azabın olacağı dile getirilmiştir. Ayrıca Müslümanların bu de-

<sup>9</sup> Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişâm ez-Züheylî el-Meâfiri İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Yusuf Ali Budeyvî (Yemâme, Dımaşk-Beyrut, 2005), 345-350; Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vakîdi, *Kitabü'l-meğazi*, ed. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut-Lübnan: Dâr al-Kütüb al-İlmiyye, 2004), 1/361-376; Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed b. Ebi'l Hasen el-Has'amî es-Süheylî, *er-Ravdü'l-unuf fi tefsîri's-sîreti'n-nebeviyye li-ibn Hişâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye, 1971), 4/23-32.

dikoduyu duyduklarında 'hâşa bunu konuşmak doğru değildir. Bu apaçık bir iftiradır' demeleri gerektiği de vurgulanmıştır.<sup>10</sup>

Hz. Aişe'nin Nûr Sûresi'nde nâzil olan ayetlerle masumiyeti ortaya çıkmasına rağmen o günden bu yana bu olay ile ilgili iftira ve karalamalar hâlâ devam etmektedir.<sup>11</sup> Maksat iftira ve karalama olunca her ne kadar gerçekler ortaya çıksa da art niyetli kişiler bu iddialarını sürdürmeye devam etmektedir. Fakat özellikle gençlerden müteşekkil mâsum zihinler bu iddialarla karşılaşmadan önce geçmişteki uygulamaları tarihî koşulları içinde değerlendirilmesi gerektiği hususunda bilinçlendirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde güncel algıların etkisiyle büyümüş gençlerin güncel algıya aykırı geçmişteki birtakım uygulamaları yanlış anlaması kuvvetle muhtemeldir.

Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile evliliğinde güncel algıya ters olan bir diğer durum ise Hz. Aişe'nin evlendiği yaştır. Bu hususla ilgili Kur'an'da herhangi bir ayet bulunmamaktadır. Fakat Kur'an'da *et-Talâk* Sûresi dördüncü ayet, küçük yaşta evlilik meselesiyle ilintilendirilir. Bu ayette âdetten kesilmiş kim-seler ile âdet görmeyenler hususunda herhangi bir kararsızlık olması durumunda onların bekleme müddetinin üç ay olduğu belirtilmektedir.<sup>12</sup> Bu ayet de güncel algı dikkate alınarak itibarsızlaştırılmaya çalışıldığı için bu evliliği ve bu meseleyi ele aldık.<sup>13</sup> Müfessirlerin çoğunluğu ayette geçen *âdet görmeyenler* ifadesini henüz buluş çağına ermemiş kız çocukları olarak açıklamışlardır.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 4/Nûr 24/11-20.

<sup>11</sup> İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın* (İstanbul: Kurtiş Matbaası, 1991), 402.

<sup>12</sup> 4/*et-Talâk* 65/4.

<sup>13</sup> "Turan Dursun", *turandursun.com* (Erişim 12 Eylül 2021); Arif Tekin, *İslamda Cinsellik* (İstanbul: Berfin Yayınları, 2014), 25-35.

<sup>14</sup> Ebu'l-Haccâc el-Mahzûmî Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, ed. Muhammed 'Abdu's-Selâm Ebû'n-Nîl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1410), 663; Mukâtil b. Süleymân Ebû'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, ed. Abdullâh Maḥmûd Şehâte (Beyrut: Müessesetü't-Tarîhi'l-Arabiyyi, 1423), IV/365; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli 'âyi'l-Kur'ân*, ed. 'Abdullâh b. 'Abdilmuḥsin et-Turkî (Beyrut: Dâru Hicr, 1422), XXIII/50.; Ebû'l-Kâsım Maḥmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücihi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407), IV/557; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), XXX/32.; Ebu'l-Fida İsmail b.

14 asır evvel yaygın olan bir uygulama ile ilgili hükmün Kur'an'da bulunması onun evrenselliğine halel getirmez. Evrensel olan bir metnin ortaya çıkış zaman ve mekânına özgü örfî unsurların yer alması normal bir durumdur. Doğru olmayan, evlilik yaşı gibi bazı örflerle ilgili şartların değişmesine bağlı olarak beden ve ruh sağlığı, insan hak ve hürriyetleri, birey ve toplum huzuru bağlamında insanlık aklının gelmiş olduğu evrenin görmezden gelinmesidir. Kur'an'ı literal okumak bu duruma sebebiyet vermekle eşdeğerdir. Fakat klasik ulemamız bu problemi aşmak için yeri geldiğinde *nesh* teorisini işletmekten geri durmamıştır. İdari görevi uhdesinde bulunduran Hz. Ömer gibi yöneticiler de şartları ve maslahatı gözeterek Kur'an'ın lafzî anlamına muğayir adımlar atmaktan çekinmemiştir.<sup>15</sup>

Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile evlenme esnasında yaşının kaç olduğu ile farklı görüşler bulunmaktadır. İslam dinine saldırı niyetiyle hareket edenler evlilik yaşının altı yedi gibi çok erken yaşlarda olduğu ile ilgili rivayetlere vurgu yapmaktadırlar.<sup>16</sup> Hz. Peygamber'i savunma amacıyla hareket edenler ise bu yaşı günümüz evlilik yaş ortalamalarına yakın kabul etmektedirler.<sup>17</sup> Bir de farklı rivayetleri değerlendirmede geliştirmiş olduğu özgün sistemle objektif analizler yapan Mehmet Apaydın'a göre ise Hz. Peygamber Hz. Aişe ile 7 yaşını tamamlamak üzere iken nişanlanmış olup 12 yaşına geldiğinde de evlenmiştir.<sup>18</sup> Bu hususta en tutarlı yol savunmacı ve tepkisel bir tutum içeri-

---

Ömer İbn Kesir, *Tefsîrül'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 171.

<sup>15</sup> Gökhan Atmaca, *Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 332-352; Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu- Anlatabilmenin İmkânı* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 13-71.

<sup>16</sup> Turan Dursun, *Din Bu I* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1991), I/26; İlhan Arsel, *Kur'an'ın Eleştirisi 1* (İstanbul: Kaynak Yayınları - İlhan Arsel Eserleri Dizisi, 2015).

<sup>17</sup> Mehmet Azimli, "Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003), 28-37; Bünyamin Erul, "Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz Mu? On Dokuz Mu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 642-646.

<sup>18</sup> Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî İbn İshâk, *es-Sîre (Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî)*, ed. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1978), 255; Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdullâh et-Tilmsânî el-Burrî, *el-Ceohere fî Nesebi'n-Nebî ve Ashâbîhi'l-'Aşere*, ed. Muhammed et-Tüncî (Riyad: Dâru'r-Rifâ'î, 1983), I-II/I/13; Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 299.

sinde olmadan bu konunun, kendi tarihi ve sosyal bağlamı içinde değerlendirilmesidir.<sup>19</sup>

Her ne kadar günümüz evlilik yaş algısına uymadığı için evlilik yaşını realiteye aykırı olarak yukarı çekmek doğru olmasa da bu yaş olabildiğince aşağı çekerek İslam dinini ve Hz. Peygamber'i itibarsızlaştırmak hiç doğru değildir. Çünkü erken yaşta evlilik 7. yüzyıl Hicaz Yarımada'sında normal karşılanmaktaydı. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile erken yaşta evliliği o dönem anlayış ve algılayışında bir problem teşkil etmemiştir. Hz. Peygamber'in düşmanları Müşrik, Yahudi ve Münafıklar tarafından bu evliliğe yönelik herhangi bir eleştiri bulunmamaktadır. Erken yaşta evlilik geçmişte değil günümüzde de hem ülkemizde hem dünyanın değişik bölgelerinde hâlâ resmi veya gayri resmi olarak uygulanmaya devam etmektedir.<sup>20</sup> Hatta çocuk yaşta evliliklerin yasaklanmasını engellemeye yönelik kitlesel mücadele hareketleri bulunmaktadır.<sup>21</sup> Ancak ülkemiz ve dünyanın birçok bölgesinde evlenme yaşı 18 olarak kabul edilmektedir. Yaklaşık yüzyıllık geçmişi olan bir düzenlemeden hareketle geçmişte normal karşılanan bir evliliğin eleştirilmesi mantıklı değildir. Ancak günümüzde erken yaşta evliliğin eleştirilmesi, itibarsızlaştırılması ve yasaklanması son derece yerindedir. Yukarıda geçtiği üzere küçük yaşta evliliğin devam ettiği bölgelerde caydırıcı ve engelleyici tedbirlerin alınması gerekmektedir. Fakat bütün bunlar bahsi diğerdir. Asıl mesele güncel algının dayatılması meselesidir. Örneğin Hz. Peygamber'in diğer eşlerinin evliliğinden bahsedilirken Hz. Hatice hariç hiçbirinin yaşı ayrıca ve özellikle belirtilmez. Fakat sıra Hz. Aişe'ye gelince vurgu onun yaşına yapılır. Alman oryantalistlerden Max Henning Hz. Peygamber'in eşlerinden bahsederken Hz. Hatice'nin 40 yaşına, Hz. Sevde'nin dul oluşuna Hz. Aişe'nin ise sekiz yaşında nişanlanışına ve 10 yaşında da evliliğine dikkat çeker.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Azimli, "Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı", 37; Erul, "Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz Mu? On Dokuz Mu", 649.

<sup>20</sup> Mohammed Jamjoom, "Yemeni Girl, 12, Dies in Painful Childbirth", *CNN.com* (Erişim 28 Ağustos 2021); "8 Yaşında Kız Boşanma Davası Açtı", *Haber7* (Erişim 28 Ağustos 2021); "12 Yaşında Çocuk Doğum Yaparken Öldü", *Radikal* (Erişim 28 Ağustos 2021); Sertaç Sarıççek, "İran'da Gündemden Düşmeyen Çocuk Evlilikleri Sorunu", *İRAM Center | İran Araştırmaları Merkezi* (Erişim 22 Eylül 2021).

<sup>21</sup> "Yemenli Kadınlar Çocuk Evliliğinin Yasaklanmasına Karşı", *Radikal* (Erişim 10 Eylül 2021).

<sup>22</sup> Hüseyin Yaşar, *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış* (İstanbul: İz yayıncılık, 2010), 99-106.



Art niyetli oryantalistleri aratmayan self oryantalistler ve birtakım sosyal medya kullanıcıları Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile evlilik yaşını dillerine dolamaktan geri durmamışlardır. Bununla beraber et-Talâk Sûresinin 4. ayetini de yorumlarken haddi aşan ifadeler kullanmaktan çekinmemişlerdir.<sup>23</sup> Niyet erken yaşta evlilik meselesini anlamaktan ziyade çarpıtmak olunca, geçmişte normal karşılanan ve uygulanan bu evliliklerden dolayı hâlihazırda hâkim olan güncel algıdan hareketle Hz. Muhammed ve Kur'an-ı Kerim itibarsızlaştırılır. Fakat mâhut uygulamanın çağı ile empati yapıldığında yanlış anlama problemi büyük ölçüde ortadan kalkmaktadır. Aksi takdirde güncel algının etkisi altında kalan kimseler bu türden tutarsız iddialara inanabilmektedir.

### 1. 2. Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb ile Evliliği

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in eşlerinden sadece Hz. Aişe ve Hz. Zeyneb bt. Cahş hakkında ayetler bulunmaktadır. Başta Hz. Peygamber'in ilk eşi Hz. Hatice ve diğer hanımları ile ilgili doğrudan bir ayet bulunmamaktadır. Bu da gösteriyor ki Kur'an, muamelatla ilgili durumlarda bir problem ya da sıra dışı bir husus olduğunda ayetlerle duruma müdahil olmaktadır. Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb ile evliliğinde de aynı durum geçerlidir. Hicaz toplumunun aşına olmadığı ya da onların daha önce hiç uygulamadığı bir evlilik türüne müsaade edilmektedir. O da evlatlıkların boşadığı hanımlarla evliliğin gerçekleşmesidir. Nitekim Hz. Peygamber de bu doğrultuda evlatlığı Hz. Zeyd b. Harise'nin boşamış olduğu Zeyneb bt. Cahş ile evlenir. Kur'an'da bu evlilik el-Ahzâb Sûresi 37. ayette ele alınmaktadır. Bu ayette Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e bir zamanlar Allah'ın kendisine ikram ettiği, senin de iyi muamelede bulunduğun kimseye 'eşinle evliliğini muhafaza et' dediği hatırlatılmaktadır. Fakat bu ifadeyi söylerken O'nun Allah'ın gelecekte açıklayacağı bir hususu sakladığı da belirtilmektedir. Halbuki ne derler diye dikkate alınması icab eden Allah olması gerektiği halde Hz. Peygamber'in halkı dikkate aldığı söylenmektedir. Ayetin devamında evlatlıkların boşadığı hanımlarla evlenme hususunda mü'minlere bir engel çıkmasın diye Allah'ın Hz. Peygamber'i

<sup>23</sup> Dursun, *Din Bu İ; Arsel, Kur'an'ın Eleştirisi 1; Cemil Kılıç, "Twitter", Twitter* (Erişim 10 Ekim 2021).

Zeyneb bt. Cahş ile evlendirdiği ve bunun yerine getirilmesi gereken bir emir olduğu vurgulanmaktadır.<sup>24</sup>

Ayetin son bölümünde özellikle bu evlilik uygulaması yolunun açılması-na bağlı olarak daha sonra bu tür evliliklerle ilgili bir sıkıntı çıkmasını diye Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb ile evlendirildiği dile getirilmektedir. Bu yeni uygulamanın zorluklarına ancak Hz. Peygamber'in göğüs gerebileceği ve O'nun dışında herhangi bir sahabenin ilkinin yapmaya cesaret edemeyeceği aşikârdır. Bu yüzden evlatlıkların hanımlarıyla evlenebilmesi sadece bir kural olarak bırakılmamış bizzat Hz. Peygamber'e uygulattırılarak İslam toplumu tarafından benimsenmesi kolaylaştırılmıştır.<sup>25</sup>

Kur'an yukarıda belirtildiği üzere yeni bir evlilik türü getirmekle beraber aslında o dönem Hicaz-Arap kültüründe yer etmiş bir örfü de ortadan kaldırmaktadır. Kur'an muamelele ilgili birçok durumda örfü işaret ederek örfte yer alan uygulamayı hüküm haline getirmiştir.<sup>26</sup> Oysa Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb ile evliliği ayette de dile getirildiği üzere örfte muğayir gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'in halktan çekinmesi, O'nun çevresinde yer etmiş bir uygulamaya/örfte aykırı olarak hareket ettiğini ortaya koymaktadır. Ancak Allah'ın emrinin muktezasının bir sonucu olarak yeni bir kurala istinaden bir evlilik meydana gelmiştir. Sadece günümüz değil o dönemin algı ve uygulamasına da zıt bir adım atılmıştır. Bu evlilik için Hz. Peygamber'in muhaliflerinin sesi ni çıkardığı ve lafını ettikleri tek evlilik denilebilir.

7. Yüzyıl Hicaz yarımadasında evlatlıklar gerçek oğul gibi addediliyordu. Bu yüzden Yahudi ve münafıklar; Hz. Peygamber Zeyneb bt. Cahş ile evlenince "Muhammed oğlunun karısıyla evlendi" dediler.<sup>27</sup>

Vaziyet bu haldeyken Leon Caetani, Emile Dermenghem ve Savary gibi bazı oryantalistler bu tarihî sosyo-kültürel olayı çarpıtarak hadiseyi çok farklı

<sup>24</sup> 4/el-Ahzâb 33/37.

<sup>25</sup> Ali Osman Ateş, *Oryantalistlerin Hazreti Peygamber ile İlgili İddialarına Cevaplar*. (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 105.

<sup>26</sup> 4/el-Bakara 2/233, 236; en-Nisâ 4/25.

<sup>27</sup> *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 473; Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, ed. Ebû Muhammed b. Âşur (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1422), VIII/7.

bir boyuta taşınmışlardır. Şu bir gerçek ki oryantalistlerin cinsellik temelli bu asılsız iddialarının dayanakları da maalesef içerden diyebileceğimiz bizim klasik kaynaklarımızdan oluşmaktadır. Müsteşrikler rivayetlerini İbn İshak (ö. 151/768), el-Vakıdî (ö. 207/823), İbn Sâd (ö. 230/845), İbn Ebî Hâtim (ö. 702/1302) gibi İslam tarihçilerinden almışlardır. Bu eserlerde hadislerde olduğu üzere sened tenkidi gibi herhangi bir kriterden geçirilerek oluşturulmamıştır. Bu eserlerde güdülen amaç; sahihine yanlısına bakılmaksızın kaybolma ve unutulma endişesi ile mevcut tüm rivayetlerin muhafaza edilip gelecek nesillere ulaştırmaktır.<sup>28</sup>

Oryantalistler ve onların görüşlerini dile getiren çevrelerin gözden kaçır-dıkları bir husus vardır. O da Hz. Peygamber'in bu evliliği müsteşriklerin iddia ettikleri gibi şehevî duygulara bağlı bir kurgu üzerine inşa etmemiş ol-masıdır. Koca Ragıp Paşa'nın "*şecaât arz ederken merd-i kıptî sirkatin söyler*" sö-zünde<sup>29</sup> işaret edildiği üzere müsteşrikler aslında bu tür iddialarında sahip oldukları tıynetlerini itiraf ve ifşa etmiş oluyorlardı. Cahiliyye toplumunda yer etmiş olan bir âdeti kaldırmak amaçlı değil de onların iddia ettikleri gibi Hz. Peygamber bu evliliğe cinsel duygularla yaklaşıyorlardı âzadlı kölesi Zeyd b. Harise ile izdivacından önce de Zeyneb bt. Cahş ile evlenebilirdi. Buna engel olan hiçbir şey yoktu. Bir diğer husus Zeyd ile Zeyneb'in evliliklerinde prob-lem çıktığında ayette geçtiği üzere Hz. Peygamber Zeyd'e *eşinle evliliğini mu-hafaza et ve Allah'tan sakın* nasihatinde bulunmazdı. Dolayısıyla bu evlilik Yüce Allah'ın istek, emir ve yönlendirmesine göre gerçekleşmiştir. Bu evliliğe Hz. Peygamber de, Zeyneb bt. Cahş da yeri geldiği zaman hayretle bakmışlardır. Bu yüzden güncel algıya ters bir uygulama olduğunda ilk etapta en olumsuz ihtimalleri dile getirmek ne akla ne de insaf ve i'z'ana sığar.

Ülkemizde kin ve düşmanlık duygularıyla hareket ederek Hz. Peygam-ber'in Hz. Zeyneb ile evliliğini kritik eden yazar ve sosyal medya kullanıcıları bu hususla ilgili klasik kaynaklarımızda yer alan rivayetleri baş tacı etmişler-dir.<sup>30</sup> Yeri geldiğinde rivayetlerin doğruluğunu araştırmada son derece titiz davrananlar, görüş ve düşüncelerine uygun bir rivayetle karşılaştıklarında bu

<sup>28</sup> Ateş, *Oryantalistlerin Hazreti Peygamber ile İlgili İddialarına Cevaplar.*, 105-116, 126-133.

<sup>29</sup> *Türkçe Sözlük*, "Şecaat" (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011).

<sup>30</sup> Dursun, *Din Bu 1*, 85; İlhan Arsel, *Kur'an'ın Eleştirisi 2* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014), 241; Tekin, *İslamda Cinsellik*, 37-38; "114 Hareketi Derneği", Facebook (Erişim 12 Eylül 2021).

rivayetlere büyük bir şevkle sarılmışlar. Niyet düşmanlık olduğunda gerek Kur'an-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde gerekse diğer temel kaynaklarımızda yer alan güncel algıdan farklı âyet, hadis veya rivayetler her türlü iftira, karalama ve saldırının kurbanı olmaktadır. Bu rivayetler, 7. yüzyıl Hicaz Arap kültürünün algısına yönelik bir durum arz etmelerinden dolayı itibarsızlaştırılmaktadır. Ne yazık ki herhangi bir doğruluk kriterinden yoksun bu tür rivayetlerin paylaşıldığı yerlerden biri de tefsir eserleridir. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767),<sup>31</sup> Taberî, (ö. 310/923),<sup>32</sup> Beğavî (ö. 516/112)<sup>33</sup> ve Zemahşerî (ö. 538/1144)<sup>34</sup> gibi müfessirler bu rivayetleri geliş güzel eserlerine almışlardır.<sup>35</sup> Dolayısıyla bu rivayetler, oryantalistler ve art niyetli yazarların kin, nefret ve düşmanlık duyguları ile ileri sürmüş oldukları iddialarının dayanaklarını oluşturmuştur.

### 1. 3. Hz. Peygamber'in Çok Evliliği

İslam hukukunda birden çok eşlilik için "teaddüd-i zevcat" tabiri kullanılır. Bu konu hüküm açısından İslam hukuku alanını ilgilendirmektedir. Ancak bu mesele, makalede daha çok kültürel boyutuyla ele alınacaktır.

Çok evlilik 7. yüzyıl Hicaz Arap Yarımada'sında normal karşılanan ve uygulanan bir olguydu. Bu çerçevede Hz. Peygamber ve ahabın çok eşli evlilikleri vardı. Eş sayısını belirleyen herhangi bir tahdit yoktu. İsteyen istediği ve imkânı ölçüsünde eş edinebiliyordu. Eş sayısının sınırlanmasıyla ilgili Kur'an'da net bir ayet yoktur. Fakat yetimlerle ilgili düzenlemelerin yer aldığı en-Nisâ Sûresi dördüncü ayet bazı müfessirler tarafından eş sayısı ile ilgili bir sınırlamaya işaret etmektedir:<sup>36</sup>

<sup>31</sup> *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, III/493.

<sup>32</sup> *Câmi 'u'l-beyân fi te'vili 'âyi'l-Kur'ân*, XIX/115.

<sup>33</sup> el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ' Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân*, ed. 'Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1420), III/644.

<sup>34</sup> *el-Keşşâf 'an haķâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, III/540.

<sup>35</sup> Celalettin Divlekci, "Ahzâb Suresi 37. Ayetiyle İlgili Nüzul Sebebi Rivayetleri Ve İlmî Değeri", *EKEV Akademi Dergisi* 59 (2014), 92.

<sup>36</sup> *Mefâtihu'l-gayb*, IX/124; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 183-186; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi 'li-aĥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berduni, İbrâhim el-İtfiyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384), V/11-23; Ahmed Hamdi Akseki, "İslâmiyet ve Taaddüd-i Zevcât", *Osmanlıdan Cumhuriyete İslam Düşüncesinde Arayışlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 262-268.

Bu ayette yetim kimselerin hakkına-hukukuna özen gösterme hususunda endişe edildiğinde, mü'minlerin hoşlarına giden hanımlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayabileceği ifade edilmektedir. Fakat bununla birlikte ayetin devamında haksızlık yapmaktan sakınılması durumunda tek hanım veya mülkleri altındaki câriye ile yetinilmesinin adaletten uzaklaşmamak için en uygun yol olduğu vurgulanmaktadır.<sup>37</sup> Bu ayette ideal olanın *bir kadınla evlilik* olduğu belirtilerek realitenin de dikkate alınması ile eş sayısının dört ile sınırlandırılması gerektiğine işaret edilir.

Tek eşliliği ideal olarak belirtmek ayrı, tek eşle sınırlandırmak apayrı bir şeydir. Tek eşle sınırlandırmak bir nevi barınma ihtiyaçlarını garanti altına alınan hanımlar için büyük bir krizin doğmasına yol açabilirdi. Ayrıca çok eşliliğin tabiatlarına işlediği erkekler için tek eşle yetinmek veya aralarından birini seçme hususundaki karar gibi birçok zorluklar meydana gelebilirdi. Allah Rasûlü'nün getirmiş olduğu mesajın ilahî boyutu olmakla beraber herkes tarafından hüsnü kabul göreceği anlamına gelmez. Nitekim Nûh, Sâlih, Hûd ve Yûnus aleyhisselam gibi peygamberler Allah'tan almış oldukları mesajı tebliğde bu türden sıkıntılarla karşılaştılar. Bu yüzden mesajın tutunabilmesi ve kabul görmesi için dönemin sosyo-kültürel özellikleri de dikkate alınması gerekmektedir. Tarihi koşullara vurgu yapmak tarihsellik değildir. Aksine mesajın evrenselliği ve güncel algıyla mesajı anlamaya çalışan kimse için bu vurgu kaçınılmazdır.

Yukarıda Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb ve Hz. Aişe ile ilgili evliliklerinde işaret edildiği üzere Hz. Peygamber'in çok evlilik meselesi de örf hukuku kapsamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Geçmiş uygulamalarda yer ve zamanla ilgili mukayyet şartlar değerlendirmede belirleyici rol oynamaktadır. Mukayeseli olarak toplumlar incelendiğinde Miladî 7. yüzyılda sadece Arap toplumu değil Roma, Bizans, Fars, Hint ve Çin toplumlarında da çok evlilik normal görülmekte ve uygulanmaktaydı.<sup>38</sup> Bu toplumlarda çok eşlilik uzunca süre uygulandı ve hâlâ dünyada normal karşılanıp uygulanan bölgeler bulunmaktadır. Fakat bizim yaşadığımız coğrafyada ve zamanda hâkim anlayış

<sup>37</sup> 4/en-Nisâ 4/3.

<sup>38</sup> Ali Kevser Kâmil - Salim Öğüt, "Çok Evlilik", *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993).

tek eşli evliliği ön plana almaktadır. Günümüzde çok eşli evlilikler genel itibarıyla hoş karşılanmamaktadır. Bu hoşnutsuzluk sadece birinci *hanımda* ve onun çevresinde değil büyük oranda tüm toplumda bulunmaktadır. Dolayısıyla günümüzde *tek eşli* bir evlilik algısı oluşmuş durumdadır.

Tek eşli evlilik algısına sahip bir zihin konforunun günümüzde veya geçmişte meydana gelen çok eşli evlilikleri objektif bir şekilde değerlendirmesi zordur. Bu yüzden geçmişle ilgili uygulamaları hâkim algının etkisinden uzak bir şekilde incelemek gerekmektedir. Aksi takdirde sık yapılan hatalardan biri olan anakronizme düşme söz konusu olabilmektedir. Çağ anlayışlarını birbirine karıştırıp böyle bir hataya düşmemek için her çağın uygulamaları o çağın hâkim algıları eşliğinde kritik edilmelidir. Bilimsellik, objektiflik, tutarlılık ve tarafsızlık adına bu şekilde hareket etmek en doğrusudur. Fakat bu temel değerleri dikkate almadan kin ve düşmanlıkla mahza eleştiri yapmak beyhude bir çabadır.

Alexandre du Pont, Regis Blachère, Leon Caetani, Savary ve E. Dermenghem gibi oryantalistler Hz. Peygamber'in yapmış olduğu çok evliliklerin siyasi, iktisadi, sosyal ve insani sebeplerini görmeden Onu şehvetperestlikle suçlamışlardır.<sup>39</sup> Oysa Hz. Peygamber hâşa şehvetine düşkün birisi olsaydı 25 yıl boyunca tek eşli olarak hayatını devam ettirir miydi? İlk evliliğini 40 yaşlarında dul bir kadınla yapar mıydı? Üstelik Hz. Hatice ile evlilik yılları hayatının erken dönemleri olmasına rağmen bu dirayeti göstermiştir. Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'nin vefatından sonra ilk evlendiği eşi Sevde bt. Zem'a 50 yaşlarında beş çocuklu dul bir kadındı. Daha sonra Hz. Aişe ile hem İslam dini ile bilgilerin hanımlara aktarılmasına vesile olsun diye hem de dostluk bağlarının kuvvetlendirilmesine katkıda bulunmak amacıyla evlenmiştir. Nitekim Hz. Hafsa ile de aynı saikten hareketle evlenmiştir. Hz. Peygamber bunların dışında kabileler arasındaki ilişkileri düzeltmek, savaş sonrası mağlup edilen düşman kızları ile evlenerek sıcak bir bağ kurmak ve bakıma muhtaç olan dul kadınları korumak gibi amaçlara matuf evlilikler yapmıştır.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Ateş, *Oryantalistlerin Hazreti Peygamber ile İlgili İddialarına Cevaplar.*, 135.

<sup>40</sup> Aynur Uraler, "Ümmehâtü'l-Mü'minin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/306-308.

Turan Dursun, İlhan Arsel, Erdoğan Aydın, Cemil Kılıç gibi kişiler ve bunların yazdıklarını sosyal medya hesaplarında paylaşan kimseler ise 7. yüzyıl Hicaz Yarımadası'nda var olan sosyo-kültürel bağlamı atlayarak okurların zihninde olumsuz algı oluşturmaya çalışmaktadır.<sup>41</sup> Ne var ki aynı ülke içinde ve aynı zaman diliminde bölgeden bölgeye bile çok farklı âdet, gelenek görenekler bulunmaktadır. Oysa bu evliliklerin yapıldığı coğrafya ve iklim çok farklı olmakla beraber aradan 14 asırlık bir zaman dilimi geçmiş bulunmaktadır. Bilimsel bir araştırma için asla ihmal edilmemesi gereken bu ölçütlerden uzak bir şekilde günümüzün evlilik algıları geçmişe dayatılmaktadır. Bütün bunlar gösteriyor ki Kur'an'ı itibarsızlaştırmaya çalışan kimseler objektiflikten uzak bir şekilde kin ve düşmanlık duyguları ile hâkim güncel algıları gerçekliklerin üzerine örtme gayretindedir.

## 2. Kur'an'da Yer Alan Kölelikle İlgili Ayetleri Güncel Algı İle Değerlendirmek

Kur'an, nâzil olduğu dönemin şartlarını dikkate almıştır. Birey ve toplum bünyesinin kaldırabileceği adımlar atmıştır. Kadın hakları ve kölelik gibi konularda iyileştirmeler yapmış, atılması gereken köklü adımları ise gelecekteki İslam toplumunun idaresine ve iradesine bırakmıştır. Bununla birlikte, köleliğin hayat standardı belli bir çitanın üzerine çıkarılmıştır. Örneğin yemek içmek hususunda köle ve cariyeler efendileri ile eşdeğer bir statü kazanmıştır.<sup>42</sup> Köleliğin azaltılması için birçok günahın cezası köle âzadına bağlanmıştır.<sup>43</sup> Hatâen adam öldürme,<sup>44</sup> yemini bozma<sup>45</sup> ve zihar<sup>46</sup> gibi suçların kefareti

<sup>41</sup> Dursun, *Din Bu İ*, 45-47; Arsel, *Kur'an'ın Eleştirisi 1*; Erdoğan Aydın, *Kur'an ve Din / İslamiyet Gerçeği I* (İstanbul: Literatür Yayınları, 2019); Cemil Kılıç, "Twitter", *Twitter* (Erişim 21 Eylül 2021).

<sup>42</sup> İsmail Ebu Abdillâh Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, 1422), "İmân", 24; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.), "Eymân", 40; Süleyman b. Eş'âs Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, ed. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1992), "Edeb", 124; Ebu İsa Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bali, 1395), "Birr", 29; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, "Sünen", thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Dâru İhyai Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "Edeb", 10.

<sup>43</sup> Hamza Aktan, "Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur'anî Yaklaşım", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 64.

<sup>44</sup> 4/en-Nisâ 4/92.

olarak köle âzad etmek gerekmektedir. Bunların dışında mükâtebe yoluyla ve efendisinden çocuk doğuran cariye'nin âzad olması gibi yollarla kölelik azaltılmıştır.<sup>47</sup> Böylece köleliğin tamamen ortadan kaldırılmasının ilk ve önemli adımları atılmış oldu.

Kur'an'da zekâtın sarf edileceği kişilerden biri de kölelerdir. et-Tevbe Sûresi 9/60. ayette sadakaların (zekâtın) harcanacağı sekiz sınıftan birinde köle âzadı geçmektedir. Kur'an'da ayrıca köleliğin gönüllü olarak ortadan kaldırılması için teşvikler yer almaktadır: İyiliğin yüzleri doğu ve batı istikametine çevirmek olmadığı asıl iyiliğin Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kитаba ve peygamberlere inanan, sevdiği mallardan yakınlarına, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere, kölelere harcayan ve namaz kılp zekât vermekten geçtiğini vurgulayan ayetle<sup>48</sup> insanın yönelmekten kaçındığı zor olan şeyin köle âzad etmek olduğunu vurgulayan ayet<sup>49</sup> müslümanlara bir sorumluluk yüklemiştir. Onlar da bunun gereğini yapmaktan geri durmamışlardır. Bu hususta en güzel örnek Hz. Muhammed'dir. O, sahip olduğu bütün kölelerini âzad etmiştir. Ayrıca ashabını köle âzad etmeye teşvik eden hadislerinden birinde 'müslüman bir köleyi âzad eden kimseye, o kölenin her organına karşılık Allah da onun bir organını cehennemden âzad edeceğini müjdelemektedir.'<sup>50</sup>

Kur'an'da kölelikle ilgili realite bu şekilde olmakla beraber oryantalistlerin bir kısmı ve önyargılı bazı araştırmacılar ayetlerin anlamlarını çarpıtarak Kur'an'ı itibarsızlaştırmaya çalışır. Nahl Sûresi'nin 75. ayeti bu çarpıtmanın yapıldığı âyetlerden biridir: Bu ayette Allah; kullarına, birtakım imkânlardan yoksun olan köle ile kendi katından o kimseye güzel bir şekilde rızık verdiği ve bunu da gizli-açık başkalarından yararlandıran kişiyi örnek vermektedir. Âyetin devamında, bu iki kişinin denk olup olmayacağı sorusu sorulmakta-

<sup>45</sup> 4/el-Mâide 5/89.

<sup>46</sup> 4/el-Mücâdele 58/3.

<sup>47</sup> Mehmet Akif Aydın - Muhammed Hamidullah, "Köle", *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 26/237-246.

<sup>48</sup> 4/el-Bakara 2/177.

<sup>49</sup> 4/Beled 90/11-13.

<sup>50</sup> Buhâri, "Keffârât", 6; Müslim, "İtk", 23; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "İtâk", 13; Tirmizî, "Nüzûr", 14.



dır.<sup>51</sup> Bu ayetle ilgili güncel algı merkezli iddialar ise şu şekildedir: “Muhammed, özel çıkarları doğrultusunda eski bir Arap geleneği olan köleliği sürdürmekten geri kalmamıştır.” Bu görüşün sahibi İlhan Arsel, Nahl 16/75. ayeti referans göstererek kardeşlik ve eşitlikle bağdaşmadığı halde Muhammed’in köleliği Kur’an’a koyduğunu iddia etmektedir. Bununla da kalmamış “ben cinleri ve insanları, başka değil, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”<sup>52</sup> ayetindeki kulluk ifadesinin anlamını çarpıtarak kölelikle ilgili iddialarını çok daha ileriye götürmüştür. O, köleliği Tanrısal bir kuruluş olarak göreyerek Tanrı’nın insanoğlunu köle edinerek kendisine ibadet etsinler ve yalvar yakar olsunlar diye yarattığını ileri sürmektedir.<sup>53</sup>

Konumuz dışında kaldığı için bu iddiaların içinde mündemiç bulunan Kur’an’ı Hz. Muhammed’in uydurduğu meselesini ele almayacağım. Çarpıtılan hususlardan birisi köleliğin eski bir Arap geleneği olduğu ifadesidir. Kölelik, sadece o dönem Arap yarım adasının değil, aynı zamanda tüm dünyanın 20. yüzyıla kadar uyguladığı bir gelenektir. Bu apaçık bir çarpıtma ve okuru aldatmaktan ibarettir. Okur cahil yerine konularak kölelik sanki eski bir Arap geleneği gibi sunulmaktadır. Hz. Muhammed’in bu kurumu yeniden canlandırdığı izlenimi verilmektedir. Arsel’in köleliği Tanrısal bir kurum olarak takdim etmesi ise içine düşmüş olduğu sapkınlığın ne boyutta olduğunu ortaya koymaktadır. Şu bir gerçek ki ibadet, Allah değil kul ihtiyaç duyduğu için yapılır. Allah’ın kulların yalvarıp yakarmasına ihtiyacı yoktur.

Kur’an’da kölelikle ilgili ifadelerin yer aldığı ayetlerden el-Bakara 2/221. ayette mü’min olmanın ve mü’min erkek ve kadınlarla evlenmenin önemine vurgu yapılırken bir kıyasa yer verilir: Burada iman etmeyen ve Allah’a şirk koşan hanımlarla ve erkeklerle evlenmemesi gerektiği tavsiye edilmektedir. Gerekece olarak da imanlı bir cariye ya da kölenin mü’minlerin hoşlarına gitse de müşrik olup hür olan kadından veya erkekten daha iyi olduğu ifade edilmektedir.<sup>54</sup> Şüphesiz bu ayette özellikle mü’minlerle evlenmeye teşvik vardır. Bu teşvik yapılırken o zaman câri olan hür-köle statüsüne yer verilmiştir.

<sup>51</sup> 4/Nahl 16/75.

<sup>52</sup> 4/Zâriyât 51/56.

<sup>53</sup> Geniş bilgi için bk. Arsel, *Kur’an’ın Eleştirisi 1*; İlhan Arsel, *Şeriat ve Kölelik* (İstanbul: Kaynak Yayınları - Turan Dursun ve Aydınlanma Dizisi, 2014).

<sup>54</sup> el-Bakara 2/221.

Hür-köle kıyası yapılırken maksat köle sınıfının aşağılanması değil inançsızlığın yerilmesidir.

Kendisi bir tıp profesörü olan Ahmet Saltık genel olarak İslam'ı özel olarak Kur'an'ı karalama ve itibarsızlaştırma adına bu ayeti referans göstererek kölelerin aşağılandığını ve bu sınıfın ortadan kaldırılmasına dair Kur'an'ın bir amacının olmadığını iddia etmektedir.<sup>55</sup> Hâlbuki yukarıda geçtiği üzere birtakım suçların kefareti köle azadına bağlayan ayetlerin yanında Muhammed suresi dördüncü ayette köleliğin kaynağını kurutmaya yönelik bir öneri de bulunmaktadır: Bu ayette kâfirlerle savaşa girildiğinde öncelikle onlara öldürücü darbenin vurulması ve düşman çökertildiğinde esir düşen kimselerin sıkı bağlanması istenmektedir. Sonra onların karşılıksız ya da bedel alınarak salıverilmesi gerektiğine işaret edilmektedir.<sup>56</sup> Bu ayette kâfirlerle yapılan savaşların akabinde esirlerin serbest bırakılması ya da bir bedel karşılığında bırakılması tavsiye edilmektedir. Ancak gel gör ki bu tavsiyenin yerine getirilmesi hususunda İslam ümmeti biraz gevşek davrandı ve geç kaldı. Dolayısıyla bu hususta eleştiri Kur'an'dan ziyade köleliğin ilgası ile ilgili ciddi adımlar atmayan müslüman idarecilere yöneltilmesi gerekmektedir.<sup>57</sup>

Güncel algıdan hareketle Kur'an'da yer alan kölelik ifadelerinin eleştirildiği dolayısıyla Kur'an'ın itibarsızlaştırıldığı mecralardan biri de sosyal medyadır.<sup>58</sup> Bu mecralarda her alanda olduğu gibi Kur'an'a yönelik iftira ve karalamaların da bir sınırı yoktur. Gerek oryantalistler gerek ülkemizdeki önyargılı araştırmacılar gerekse sosyal medya kullanıcıları hemen hemen aynı argümanlarla İslam'a saldırmaktadırlar. Saldırı aracı olarak en çok başvurdukları kaynak Kur'an'dır. Fakat şu bir gerçek ki bir metni doğru anlamının nesnel ölçülerine riayet etmeden son derece subjektif yaklaşımlarla hareket etmektedirler. Kur'an'ı literal bir okumaya tâbi tutarak ayetlere arzu ettikleri anlamları verebilmektedirler. Nihayetinde doğru anlamdan fersah fersah uzaklaşıla-

<sup>55</sup> Ahmet Saltık, "İslam'da ve Kuran'da Kölelik", <http://ahmetsaltik.net/> (Erişim 14 Ekim 2021).

<sup>56</sup> 4/Muhammed Süresi 47/4.

<sup>57</sup> Hayrettin Karaman, "Köle ve Cariye Yok (Olmalıydı)", *Yeni Şafak* (2010); İbrahim Sarmış, *Rivayet Kültürü ve Olumsuz Kadın Algısı* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 247-249.

<sup>58</sup> "Ateist Deist Fikir Ortamı" (Erişim 19 Eylül 2021); "İslam'ın Büyük Çıkmazı: Kölelik Kurumu" (Erişim 13 Eylül 2021); Kılıç, "Twitter".

rak çarpıtma ve yanıltma gerçekleşmektedir. Böylelikle Kur'an hakkında olumsuz bir algı ortaya çıkmaktadır.

### Sonuç

Gerçekliğin yerine göz dikmiş algılar birey ve toplumları etki altına almaktadır. Ticaret, siyaset, hukuk ve din gibi hemen hemen hayatın her alanında insanlar algı yönetimiyle yönlendirilmektedir. Son yıllarda olumsuz algıya en çok maruz kalan kesimden birisi Müslüman toplumdur. Oryantalistler, art niyetli yazarlar ve sosyal medya kullanıcıları Kur'an-ı Kerim'i güncel algı yoluyla itibarsızlaştırmaya çalışmaktadır. Güncel algı ölçütü ve dayatması ile genelde İslam'ın özelde Kur'an'ın itibarsızlaştırılmaya çalışılması biraz da güncel *imaj ve söylem* ile alakalı bir durumdur. Batı dünyasının dünyaya egemen olma araçları "kalkınma ve ilerleme" açısından halkı müslüman olan devletler Batı ülkelerine göre daha geride gözükmektedir. Bu yüzden Batının elindeki tekniklere sahip olmak ve ekonomik açıdan güçlenmek müslüman devletlerin özlemi olmuştur. Üstünlük ve ilerleme araçları imaj ve söylemle belirlendiği için bu imkânlarla sahip olmayan toplumlar daha "geride" konumlanmaktadır.<sup>59</sup> Bu durum din, kültür ve medeniyet alanında da kendini hissettirmektedir. Bu açıdan Kur'an ile ilgili güncel algıya aykırı iddia ve soruları sonlandırmak mümkün değildir. Fakat bu alanda gösterilecek bir çaba, belki iddiaların bir miktar azalmasına ve iddialara verilen cevapların anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Aksi takdirde İslam'a ve Kur'an'a yönelik iddiaların ne önü alınabilir ne de bunlara verilen cevaplar tatmin edici olur.

Kur'an-ı Kerim oryantalistler tarafından hem kaynağı hem de içeriği itibariyle birçok eleştiriye ve saldırıya mâruz kalmaktadır. Araştırmamızda ise Kur'an'ın içeriğine yönelik iddialardan ikisine yer verilmiştir. Bunlarda Kur'an'da yer alan Hz. Peygamber'in evlilikleri ve kölelik mevzusudur. Bu hususlarla ilgili ayetler; tefsirler ve sosyo-kültürel bağlam çerçevesinde incelendiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

- Oryantalistler, art niyetli yazarlar ve bazı sosyal medya kullanıcıları Kur'an'ı güncel algıdan hareketle değerlendirmektedir. Güncel algı, nihai ve

<sup>59</sup> Hilal Görgün, "Ortadoğu'da Sömürgeleşme Süreci: Bir Zihniyet Analizi", *Ortadoğu: Kaos mu Düzen mi?* (İstanbul: Tatar: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2004), 169-184.

en doğru değer olarak kabul edilmektedir. Bu ölçüye uymayan her türlü uygulama itibarsızlaştırılmaktadır.

- Bu kimselerin Kur'an'da yer alan evlilik ve kölelikle ilgili ayetleri anlamada genelde iki hata yaptıkları gözlenmiştir. Bu hatalar ayetleri sosyo-kültürel bağlamından uzak bir şekilde anlamak ve Kur'an'a literal yaklaşmaktır.

- Bu çerçevede Hz. Peygamber'in yapmış olduğu evlilikler amaç ve hedeflerinden saptırılarak bu evliliklerle ilgili Kur'an'da yer alan ayetler ve dolaylı olarak Hz. Muhammed (sav) itibarsızlaştırılmaya çalışılmaktadır.

- Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb ile evliliği hem güncel algıya hem de 7. yüzyıl Hicaz Yarımadası sosyo-kültürel bağlamına ters düşmektedir. Bu yüzden bu evlilik yapıldığı esnada eleştirildiği gibi günümüzde de eleştirilmeye devam etmektedir. Fakat geçmişte yapılan eleştiriler örfe aykırı hareket etmekten kaynaklanmaktaydı. Günümüzde yapılan eleştiriler ise bu evlilikle ilgili klasik kaynaklarda yer alan asılsız rivayetlerdeki ifadelerle dayanmaktadır.

- Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile evliliği evlilik yaşı açısından eleştiriye tâbi tutulmaktadır. Güncel algıda 18 olan evlilik yaşı merkeze alınarak Hz. Peygamber zamanında normal olarak kabul edilen bir evlilik değersizleştirilmektedir. Buradan hareketle Hz. Peygamber'e asılsız ithamlar yapılmakta ve et-Talâk 65/4. ayeti kritik edilmektedir.

- Hz. Peygamber'in birden çok evliliği de ayrıca incelenip kritik edilmektedir. Güncel algı hâkim bir değer olarak kabul edilip bu değerden farklı görünen uygulamalar itibarsızlaştırılmaktadır. Bu çerçevede tek evlilik dışındaki birden çok evlilikler cinsellik amaçlı yapılmış evlilikler olarak takdim edilmektedir.

- Güncel algının kurbanı olan bir diğer mesele kölelik mevzusudur. Gerek Kur'an'da gerekse hadislerde köleliğe bir çerçeve çizilmektedir. Buna göre kölelerin hayat şartları iyileştirilmekte ve bu yönde teşvik edilmektedir. Bununla birlikte köleliğin kaynağının kurutulması adımları atılmıştır. Fakat zamanın şartları gereği köleliğin tamamen ortadan kaldırılması mümkün olmamıştır. Kölelik 19. yüzyıla kadar neredeyse tüm dünyada kendine yer bul-

muştur. Kölelik karşıtı hareketler 18. yüzyılda batı ülkelerinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Kölelik ancak 1926 yılında Milletler Cemiyeti'nin kararı ile tamamen yasaklanabilmiştir. Kur'an'ın nâzil olmasından çok uzun zaman sonra kaldırılan bir uygulamanın varlığı ile ilgili ayetleri ve dolayısıyla Kur'an'ı itibarsızlaştırmaya çalışmanın hakkaniyet/bilimselliğe aykırı olduğu vurgulanmıştır.

• Oryantalistler, art niyetli yazarlar ve bazı sosyal medya kullanıcılarının Kur'an'a yönelik iddiaları, 7. yüzyıl Hicaz Yarımadası'nın sosyo-kültürel bağlamıyla değerlendirildiğinde herhangi bir olumsuzluk olmadığı görülmüştür. Dahası Hz. Peygamber'in evlilikleri ve kölelikle ilgili düşman dili takip edilerek bu uygulamaların yerinde ve zamanında örfü uygunluğu net bir şekilde ortaya konulmuştur.

### Kaynakça

- Abbott, Nabia. *Hazreti Muhammed'in Sevdiği Eşi Ayşe*. çev. Tuba Asrak Hasdemir. Ankara: Yurt Kitap Yayın, 1999.
- Acarlıoğlu, Ahmet. "Sahâbilerin Yaptıkları Evlilikler Bağlamında Hz. Peygamber (S. A. S.) Döneminde Çok Kadınlı Evlilik Üzerine Bir Değerlendirme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXV/2* (2020), 83-109.
- Akgündüz, Ahmet. *İslâm Hukukunda Kölelik-Câriyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 6. Basım., 2006.
- Akseki, Ahmed Hamdi. "İslâmiyet ve Taaddüd-i Zevcât". *Osmanlıdan Cumhuriyete İslam Düşüncesinde Arayışlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Aktan, Hamza. "Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur'anî Yaklaşım". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16* (2001), 59-79.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım., 2018.
- Arsel, İlhan. *Kur'an'ın Eleştirisi 1*. İstanbul: Kaynak Yayınları - İlhan Arsel Eserleri Dizisi, 2015.
- Arsel, İlhan. *Kur'an'ın Eleştirisi 2*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.

- Arsel, İlhan. *Şeriat ve Kadın*. İstanbul: Kurtiş Matbaası, 1991.
- Arsel, İlhan. *Şeriat ve Kölelik*. İstanbul: Kaynak Yayınları - Turan Dursun ve Aydınlanma Dizisi, 2014.
- Arslan, İhsan. "Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile Evliliğinin Değerlendirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* XII/ (2019), 938-945.
- Ateş, Ali Osman. *Oryantalistlerin Hazreti Peygamber ile İlgili İddialarına Cevaplar*. İstanbul : Beyan Yayınları, 1996.
- Atmaca, Gökhan. *Hz.Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlimine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Aydın, Erdoğan. *Kur'an ve Din / İslamiyet Gerçeği I*. İstanbul: Literatür Yayınları, 2019.
- Aydın, Mehmet Akif - Hamidullah, Muhammed. "Köle". *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 246-248. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Ayverdi, Samiha. *Kur'an Ahlakı ile Kölelikten Efendiliğe*. İstanbul: Merkez Yayınevi, 1987.
- Azimli, Mehmet. "Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003), 28-37.
- Barış, Mustafa Necati. "Zeyneb bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/2 (2010), 177-192.
- Beğavî, el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ'. *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*. ed. 'Abdurrezzâk el-Mehdî. I-V Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 1420.
- Buhârî, İsmail Ebu Abdillâh. *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, 1422.
- Burrî, Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdullâh et-Tilmsânî el-. *el-Cevhere fî Nesebi'n-Nebî ve Aşhâbihi'l-'Aşere*. ed. Muhammed et-Tûncî. Riyad: Dâru'r-Rifâ'î, 1983.
- Çınar, Mahmut. "Hz. Peygamber'in Zeynep Bint Cahş ile Evliliği Etrafındaki Şüpheler". *Diyanet İlmi Dergi* XLIII/1 (2007), 31-50.

- Cengiz, Mehdi. *Dilde Kesinlik Sorunu- Anlatabilmenin İmkânı*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Demir, Perihan. *Zeyneb Binti Cahş'ın Hayatı ve Rivayetleri Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Demircan, Adnan. "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik". *İstem: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* I/2 (2003), 9-32.
- Divlekci, Celalettin. "Ahzâb Suresi 37. Ayetiyle İlgili Nüzul Sebebi Rivayetleri Ve İlmî Değeri". *EKEV Akademi Dergisi* 59 (2014), 89-106.
- Dursun, Turan. *Din Bu I*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1991.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs. *Sünenu Ebî Dâvûd*. ed. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1992.
- Ebû'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407.
- Erkocaaslan, Receb. "Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber Zeyneb bint Cahş Evliliğinin Hz. Dâvûd Bat-Şeba Evliliğine Benzetilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XXIV/1 (2020), 475-496.
- Erul, Bünyamin. "Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz Mu? On Dokuz Mu". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 637-649.
- Fahrüddin er-Râzî. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.
- Görgün, Hilal. "Batıdaki Yayınların 'Müslüman Kadın Algısına' Etkisi Üzerine Bazı Notlar". *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi-Kadın Konulu Dini Yayınlar -Tebliğler-Müzakereler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.
- Görgün, Hilal. "Ortadoğu'da Sömürgeleşme Süreci: Bir Zihniyet Analizi". *Ortadoğu: Kaos mu Düzen mi?* İstanbul: Tatav: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2004.
- Gündüz, Ahmet. "Esbâb-ı Nüzûl Işığında Hz. Zeyneb'in Evlilikleri ve Nâzil Olan Hükümler". *Harran Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi* XVIII/30 (2013), 170-195.

- Hatalmış, Ali. *İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişâm ez-Züheyli el-Meâfiri. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Yusuf Ali Budeyvî. Yemâme, Dımaşk-Beyrut, 2005.
- İbn İshâk, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî. *es-Sîre (Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî)*. ed. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. "Sünen". thk. Muhammed Fuad Abdül-baki. Kahire: Dâru İhyai Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Jamjoom, Mohammed. "Yemeni Girl, 12, Dies in Painful Childbirth". *CNN.com*. Erişim 28 Ağustos 2021. <http://edition.cnn.com/2009/Health/09/14/yemen.childbirth.death/>
- Karabulut, Bilal. "Algı Yönetimi ve Güvenliğin Siyasal Bir Araç Haline Dönüştürülmesi: Güvenlikleştirme Teorisi". ed. Bilal Karabulut. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Karakaya, Nejdî. *Kur'an'da Beş Duyu ve Algı*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Karaman, Hayrettin. "Köle ve Cariye Yok (Olmalıydı)". *Yeni Şafak* (2010).
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. I-V Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kevser Kâmil, Ali - Öğüt, Salim. "Çok Evlilik". *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 8/365-369. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Kılıç, Cemil. "Twitter". *Twitter*. Erişim 10 Ekim 2021. [https://twitter.com/m\\_cemilkilic/status/932620249907777536](https://twitter.com/m_cemilkilic/status/932620249907777536)
- Kılıç, Cemil. "Twitter". *Twitter*. Erişim 21 Eylül 2021. [https://twitter.com/m\\_cemilkilic/status/1255404168686288896](https://twitter.com/m_cemilkilic/status/1255404168686288896)



- Koç, Ayten. "Hz. Zeyneb bint Cahş'ın Hayatı". *Diyanet İlmî Dergi* XLV/2 (2009), 109-120.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berduni, İbrâhîm el-İtfiyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384.
- Kütükde, Hüseyinalp. *Kur'an'da Algı Yönetimi (Mekke Dönemi)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmi' u'l-beyân fî te'vîli 'âyi'l-Kur'ân*. ed. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî. Beyrut: Dâru Hicr, 1422.
- Mukâtil b. Süleymân Ebû'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. ed. Abdullâh Maḥmûd Şehâte. I-V Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarîhi'l-Arabiyyi, 1423.
- Mücâhid, Ebu'l-Haccâc el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. ed. Muhammed 'Abdu's-Selâm Ebû'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikrî'l-İslâmiyyî'l-Hadîse, 1410.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*. ed. Ebû Muhammed b. Âşur. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1422.
- Saltık, Ahmet. "İslam'da ve Kuran'da Kölelik". Erişim 21 Eylül 2021. <http://ahmetsaltik.net/2016/07/03/islamda-ve-kuranda-kolelik/>
- Saltık, Ahmet. "İslam'da ve Kuran'da Kölelik". <http://ahmetsaltik.net/>. Erişim 14 Ekim 2021. <http://ahmetsaltik.net/2016/07/03/islamda-ve-kuranda-kolelik/>
- Sarıççek, Sertaç. "İran'da Gündemden Düşmeyen Çocuk Evlilikleri Sorunu". *İRAN Center | İran Araştırmaları Merkezi*. Erişim 22 Eylül 2021. <https://iramcenter.org/iranda-gundemden-dusmeyen-cocuk-evlilikleri-sorunu/>
- Sarmuş, İbrahim. *Rivayet Kültürü ve Olumsuz Kadın Algısı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

- Savaş, Rıza. "Hz. Aişe'nin Evlenme Yaşı İle İlgili Farklı Bir Yaklaşım". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 139-144.
- Suzan, Yıldırım. "Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Etrafındaki Tartışmalar". *İstem: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* II/4 (2004), 239-247.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed b. Ebi'l Hasen el-Has'amî es-. *er-Ravdü'l-unuf fi tefsîri's-sîreti'n-nebeviyye li-ibn Hişâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye, 1971.
- Tekin, Arif. *İslamda Cinsellik*. İstanbul: Berfin Yayınları, 2014.
- Tirmizî, Ebu İsa. *Sünenu't-Tirmizî*. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bali, 2. Basım, 1395.
- Toğuşlu, Serap. *Hz. Peygamberin Hanımlarından Zeyneb Binti Cahş'ın Hayatı , Kişiliği , İslam Tarihindeki Yeri ve Önemi*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Tutar, Hasan. *Simetrik ve Asimetrik İletişim Bağlamında Örgütsel Algılama Yöntemi*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 1988.
- Türk, Mehmet Sezai. "Algı Yönetimi ve İletişim: Algının Ötesinde Bir Gerçeklik Var mı?" *Algı Yönetimi*. ed. Bilal Karabulut. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Uraler, Aynur. "Ümmehâtü'l-Mü'minîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Vakıdi, Ebu Abdullâh Muhammed b. Ömer el-. *Kitabü'l-meğazi*. ed. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut-Lübnan: Dâr al-Kütüb al-İlmiyye, 2004.
- Yaka, Zeki. *İslamda Kölelik*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Yaşar, Hüseyin. *Alman Oryantalizminde Kur'ân'a Bakış*. İstanbul: İz yayıncılık, 2010.

- Haber7. "8 Yaşında Kız Boşanma Davası Açtı". Erişim 28 Ağustos 2021.  
<https://www.haber7.com/yasam/haber/341129-8-yasinda-kiz-bosanma-davasi-acti>
- Radikal. "12 Yaşında Çocuk Doğum Yaparken Öldü". Erişim 28 Ağustos 2021.  
[http://www.radikal.com.tr/dunya/12\\_yasinda\\_cocuk\\_dogum\\_yaparke\\_n\\_oldu-954301/](http://www.radikal.com.tr/dunya/12_yasinda_cocuk_dogum_yaparke_n_oldu-954301/)
- Facebook. "114 Hareketi Derneği". Erişim 12 Eylül 2021.  
<https://www.facebook.com/114Hareketi/posts/2516704318381168>
- "Ateist Deist Fikir Ortamı". Erişim 19 Eylül 2021.  
[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=795095307489820&id=541931059472914](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=795095307489820&id=541931059472914)
- "İslam'ın Büyük Çıkmazı: Kölelik Kurumu". Erişim 13 Eylül 2021.  
<https://www.munferit.net/2019/06/islamn-buyuk-ckmaz-kolelik-kurumu.html>
- Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. Basım, 2011.
- turandursun.com. "Turan Dursun". Erişim 12 Eylül 2021.  
<https://turandursun.com/>
- Radikal. "Yemenli Kadınlar Çocuk Evliliğinin Yasaklanmasına Karşı". Erişim 10 Eylül 2021.  
[http://www.radikal.com.tr/dunya/yemenli\\_kadinlar\\_cocuk\\_evlilikinin\\_yasaklanmasina\\_karsi-987055/](http://www.radikal.com.tr/dunya/yemenli_kadinlar_cocuk_evlilikinin_yasaklanmasina_karsi-987055/)



*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2021, c. 7, s. 2: 1521-1545

**Batı'da Bir Yunus Emre Yorumcusu: Schimmel'e Göre Sûfi Düşüncenin Kurucusu  
Olarak Yunus Emre ve Anadolu'da Tasavvuf Kültürü**

An Analysis of Yunus Emre in Western Perspective: Yunus Emre, As the  
Founder of Sufi Notion, and Islamic Sufism in Anatolia, with reference to  
Schimmel

**Abdullah KUŞLU**

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel  
İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Anabilim Dalı  
Assistant Professor, İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Sufism  
İzmir/TURKEY

abdullah.kuslu@ikcu.edu.tr

**ORCID:** 0000-0002-3530-9759

**DOI:** 10.47424/tasavvur.993405

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 09 Eylül / September 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 14 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Kuşlu, Abdullah. "Batı'da Bir Yunus Emre Yorumcusu: Schimmel'e  
Göre Sûfi Düşüncenin Kurucusu Olarak Yunus Emre ve Anadolu'da Tasavvuf  
Kültürü". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021): 1521-1545.

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

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

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

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

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Annemarie Schimmel, dünya dinleri, felsefe, biyografi, edebiyat gibi konularda kaleme aldığı eserlerle Doğu'da ve Batı'da isminden söz ettiren velûd bir akademisyendir. Diğer yandan onun özellikle tasavvuf alanında ortaya koyduğu çalışmalar, tasavvuf düşünce geleneğinin Batılı araştırmacılar tarafından objektif bir perspektiften okunmasına ve yeniden ilgi odağı olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. Tasavvuf tarihi olarak değerlendirebileceğimiz *Mystische Dimension des Islam*, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin tasavvufî görüşlerini irdelediği *Ich bin Wind du bist Feuer*, tasavvufa giriş niteliğinde olan *Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik* ve Hallac-ı Mansûr'u konu edindiği *Al-Halladsch: Märtyrer der Gottesliebe: Leben und Legende* eserleri, onun bu sahada bilinen çalışmalarından birkaçıdır. Schimmel, Yunus Emre'nin bazı şiirlerini de *Ausgewählte Gedichte von Yunus Emre* isimli eseriyle Almanca'ya tercüme etmiştir. Ayrıca onun Yunus Emre'nin tasavvufî görüşlerini tahkiye metoduyla anlattığı ve bazı şiirlerini irdelediği *Wanderungen mit Yunus Emre* isimli bilinen çalışması Anadolu'da tasavvuf kültürü ile irtibatlı olarak tasnif edilebilecek bir diğer eserdir. Bu makale, eserlerinden hareketle Schimmel'in Anadolu'da yetişmiş bir mutasavvıf olarak Yunus Emre telakkisini ve onun perspektifinden Anadolu'da tasavvufî düşüncenin ve kültürün izdüşümlerini konu edinmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Annemarie Schimmel, Yunus Emre, Nûr-ı Muhammedî, Şatahat.

## Abstract

Annemarie Schimmel is a prolific academician known for her works on world religions, philosophy, biography and literature, in the East and the West. She also made studies, especially in the field of Sufism, that have contributed the tradition of Sufi thought to be read from an objective perspective by Western researchers and to be reevaluated as the focus of attention. She published some familiar works in this field such as *Mystische Dimension des Islam* that can be considered as the history of sufism, *Ich bin Wind du bist Feuer* in which Mevlânâ Celâleddin Rûmî's mystical views are examined, *Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik* as an introduction to Sufism and *Al-Halladsch: Märtyrer der Gottesliebe: Leben und Legende* where the life of Halladch

is explained. Schimmel translated Yunus Emre poetries into German in her book titled "*Ausgewählte Gedichte von Yunus Emre.*" Furthermore, Schimmel's work *Wanderungen mit Yunus Emre*, discusses Yunus Emre's mystical views by employing the method of narration, and examines some of his poetries, which is a study that can be classified in connection with the Sufi culture in Anatolia. Based on Schimmel's examination and remarks, this article signifies Yunus Emre's ideas and perspective and mystic Islamic culture in Anatolia during the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Sufism, Annemarie Schimmel, Yunus Emre, the Light of Muhammad, Ecstatic.

## Giriş

Schimmel sadece bir akademisyen ve Batılı bir tasavvuf araştırmacısı olmaktan öte İslam coğrafyasıyla ilgili gözlemleri ve özgün analizleriyle de bilinen bir isimdir. Özellikle Anadolu'ya ve Anadolu kültürüne olan ilgi ve sempatisinin onun bazı akademik çalışmalarına zemin hazırladığı öne sürülebilir. Nitekim *Morgenland und Abendland -Mein West östliches Leben- (Doğu ve Batı: Batı ve Doğu'daki Hayatım)* isimli eseri onun Anadolu ve Türk insanı ile ilgili gözlemlerini de aktardığı biyografi türünde bir eserdir. Söz konusu eserde sadece Türkiye'ye olan muhabbet ve ilgisini öğrenmekle yetinmeyiz aynı zamanda Schimmel'in kişiliği ve tasavvuf araştırmacılığına nasıl meylettğiyle ilgili bazı bilgilere de erişebiliriz: Schimmel 1929 senesi kışında yedi yaşında iken ağır rahatsızlığı sebebiyle okula gidemeyince arkadaşları ve öğretmenleri kendisine masal kitapları getirirler ve bu kitapları annesi ona sesli bir şekilde okur. Pandmanaba ve Hasan isimli masalda geçen "İnsanlar uykudadırlar ve öldüklerinde uyanırlar" sözü ise onun Doğu ve tasavvuf ile irtibat kurmasının anahtarı olmuştur. Bu sözü çok seven ve daha sonra bu sözün sûfilerce hadis olarak Hz. Peygamber'e atfedildiğini öğrenen Schimmel yolunun tasavvuftan ve Doğu'nun mistik hikmetinden geçtiğini düşünecektir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Annemarie Schimmel, *Morgenland und Abendland -Mein west-östliches Leben-* (München: Verlag C.H. Beck, 2002), 15-16. "İnsanlar uykudadırlar ve öldüklerinde uyanırlar" cümlesi vefatından sonra vasiyeti üzerine Schimmel'in kabir taşına Almanca ve Arapça olarak yazılmış olup bu ifadenin Hz. Peygamber'e ait olduğu belirtilmiştir.

İsveç, Endonezya, A.B.D. ve Pakistan dahil olmak üzere Doğu'da ve Batı'da pek çok ülkeyi gezdiğini söyleyen Schimmel için bu seyahatlerde tanıştığı kişiler bir roman okumak ve film seyretmekten daha heyecanlı olmuştur. Dolayısıyla o, kendisine yöneltilen “Hiç özel hayatınız olmadı mı?” sorusunu işinin, seyahatlerinin ve tanıştığı insanların kendisinin özel hayatı olduğunu ifade ederek cevaplamaktadır.<sup>2</sup> Diğer yandan çalıştığı ve seyahat ettiği ülkelere içerisinde Türkiye'nin onun için daha müstesna bir yerinin olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hayatı boyunca borçlanmaktan korktuğu için burs başvurusunda bulunmadığını söyleyen Schimmel, ömründe aldığı tek bursun ilk Türkiye seyahati için olduğunu belirtmektedir.<sup>3</sup> Eserlerinde Anadolu kadınlarını sıklıkla öven Schimmel kendisiyle ve alını yazısıyla barışık, hayatın yükünü sırtlanan Anadolu köy kadınlarını sevdiğini ve onların okuma yazma bilmediği halde atasözleri, şüirler ya da bilmecelemlerle şifahi olarak hikmet ve irfanın taşıyıcısı bir geleneğin temsilcisi olduklarını vurgulamaktadır. Schimmel, bu kadınların görüş ve hükümlerinin sıklıkla şehirde yaşayan yarı aydın kadınlardan daha isabetli olduğu görüşündedir. Nitekim Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın “Görelim Mevla'm neyler/Neylerse güzel eyler” mısraını kendisine öğreten Anadolu kadınları olmuştur. Diğer yandan Schimmel, bazı kadınların da aile geleneğine bağlı görünen ve fakat gelenekten kopuk ve Avrupalı yaşam tarzına uyum sağlamaya çalışan taklide ve paradoksal bir tutuma dönüşen davranışlarını da eleştirmektedir. Onların gerek Türk geleneklerini gerek Türk el sanatlarını takdir etmekten uzak yaşadıklarını belirten Schimmel, bir taraftan da zamanının imkânlarını kullanarak kendini yetiştirmiş pek çok kadını tanıdığından bahsetmektedir. Nitekim onlardan bir kısmı akademisyen olarak Schimmel'in de zaman zaman karşılaştığı kişilerdir.<sup>4</sup> Schimmel Türkiye'de yaşadığı dönemde tasavvufi çevrelerle ve şahsiyetlerle sürekli irtibat halinde olmuş, onların yayınlarını takip etmiş ve *Meine Seele ist eine Frau (Ruhum Bir Kadındır)* isimli eserini Sâmiha Ayverdi'ye ithaf etmiştir.<sup>5</sup> Schimmel'in Anadolu ve tasavvuf kültürüne odaklanmasında Sâmiha Ayverdi'nin büyük rolü

<sup>2</sup> Schimmel, *Morgenland und Abendland -Mein west-östliches Leben-*, 9.

<sup>3</sup> Schimmel, *Morgenland und Abendland -Mein west-östliches Leben-*, 14.

<sup>4</sup> Schimmel, *Morgenland und Abendland -Mein west-östliches Leben-*, 111-112.

<sup>5</sup> Sâmiha Ayverdi - Annemarie Schimmel, *Mektuplar 2*, ed. Didem Havlioğlu - Sâmiha Uluant (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2020), 31.



olduğu gibi birbirlerine olan muhabbetleri de karşılıklı mektuplaşmalarla devam edegelmiştir.<sup>6</sup>

Onun farklı dergilerde Cemile Kıratlı müstear ismiyle yazması ve Cemile Teyze ya da Cemile Abla olarak anılması<sup>7</sup> yahut Süleyman Çelebi'nin mevlidine olan ilgisi hatta kendisinin de yeni çıkan bir kitabıyla ilgili olarak teber-rükten mevlit okutması, Türk kültürüne olan aşinalığını ortaya koymaktadır. Mevlidin Hz. Peygamber'in doğum gecesini anlatan kısmı okunduğunda ise onun duygulandığını öğreniriz. Çünkü Hz. Peygamber'in doğumu esnasında annesi Âmine'ye yardım için gelen üç dilberden birisi de Hz. Meryem'dir.<sup>8</sup>

Schimmel'in Anadolu irfanına ve tasavvuf düşüncesine olan ilgisi daha geniş bir şekilde ancak ortaya koyduğu akademik çalışmalarla anlaşılabilir. Onun *Mystische Dimension des Islam* isimli eseri tasavvuf hakkında Alman dilinde bugüne kadar yapılmış kapsamlı çalışmalardan biridir. *The Triumphant Sun: A Study of the Works of Jalāloddīn Rūmī* isimli eseri aynı zamanda *Ich bin Wind du bist Feuer* ismiyle Almanca olarak tekrar neşredilmiştir. Hammer-Purgstall ve Friedrich Rückert'in ilk şiir ya da gazel tercümeleleriyle Alman dilinde yer bulmaya başlayan edebî-tasavvufî metinler, Helmut Ritter'in Feridüddin Attar'ın görüşlerini irdelediği kapsamlı bir eser olan *Das Meer der Seele* isimli eseriyle ciddi bir ivme katetmiş, Schimmel'in Mevlânâ hakkında yaptığı çalışmalarla Mevlânâ'nın ve İslam tasavvufunun Batı'da anlaşılmasına ve bilinmesine öncülük etmesi cihetinden farklı bir bakış açısı ve analitik bir perspektif kazanmıştır.

Schimmel'in Mevlânâ'nın dini-tasavvufî düşüncesini ayrıntılı bir şekilde irdelediği kadar Yunus Emre'nin şiirlerini ve düşüncesini de konu edindiği müstakil bir eserine rastlamak neredeyse mümkün değildir. Bununla birlikte Schimmel tarafından Yunus Emre hakkında kaleme alınmış olan *Wanderungen mit Yunus Emre* ismiyle maruf eser, Yunus Emre'nin şiirlerinin kısa kısa Al-

<sup>6</sup> Göktepe, "Annemarie Schimmel: „Die Menschen schlafen, und wenn sie sterben, erwachen sie“ -Das Erwachen einer Übersetzerin für Türkische Poesie", *Germanistik in der Türkei (Übersetzer Forschung in der Türkei I)* 7/ (2020), 171; Ayverdi - Schimmel, *Mektuplar 2*.

<sup>7</sup> Sine Demirkıvıran, "Annemarie Schimmel'in Tasavvuf Anlayışı ve Yunus Emre'ye Bakışı", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 45 (2021), 270.

<sup>8</sup> Schimmel, *Morgenland und Abendland -Mein west-östliches Leben-*, 113-114.

mançaya tercüme edildikten sonra tasavvufî görüşlerinin çok ayrıntılı olmasa da analiz edilmesinden oluşmaktadır. Eserde Yunus Emre, bazen Yunus bazen Yunus Dede olarak tahkiye edilirken sanki Yunus Emre'nin hayatı ve düşüncesi sade bir dille gençlere ya da halka aktarılmak istenmiş gibidir.<sup>9</sup> *Ausgewählte Gedichte von Yunus Emre*, Yunus Emre'nin seçme şiirlerini hem Türkçe hem Almanca olarak kaleme aldığı bir eserdir.<sup>10</sup> *Mystische Dimension des Islam* isimli eserinde nadir de olsa Yunus Emre'nin fikirlerine atıfta bulunmaktadır. Türk şiirinden Almanca'ya tercümeler yaptığı *Aus dem Goldenen Becher* isimli maruf eserine ilk olarak Yunus Emre'nin şiirleriyle başlayan Schimmel, seksen iki şairin şiirini Almanca'ya tercüme etmiştir. Nesimi (ö. 1417), Süleyman Çelebi (ö. 1422), Hacı Bayram-ı Velî (ö.1430), Fuzulî (ö.1556), Ümmî Sinan (ö.1657), Niyazi Mısri (ö.1694), Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1780), Ziya Paşa (ö. 1880), Necip Fazıl Kısakürek (ö.1983), Ahmet Haşim (ö.1933), Mehmet Akif Ersoy (ö.1936), Yahya Kemal Beyatlı (ö.1958), Nazım Hikmet Ran (ö.1963), Ahmet Hamdi Tanpınar (ö.1962) ve Cahit Sıtkı Tarancı (ö.1956), Schimmel'in şiirlerine yer verdiği bazı şairlerdir.

*Wanderungen mit Yunus Emre* isimli eserin önsözünde Mevlânâ ile Yunus Emre'yi birlikte değerlendiren Schimmel, Yunus Emre'nin şiirlerini dağlarla, taşlarla yana yakıla Allah'ı çağıran ve arayan bir dervişin hikayesi olarak nitelendirmektedir. O Anadolu'yu karış karış dolaştıkça baharda coşan nehirlerle veya yazın tozlu yollara baştan ayağa biricik yarasını seslenmektedir: "Bana seni gerek seni." Yunus Emre, İslam'ın temel ilkelerine bağlı kalmakla ve Hz. Peygamber'e derûnî duygularla övgü dolu şiirler yazmış olmakla birlikte, büyük sûfilerde olduğu üzere gerçek aşıkların dininin bütün dinlerden farklı olduğuna inanmaktadır. Âşık olan kişi yalıtılmı kuşu gibi Hakk'ın denizine dalar onun ruhu Mâşûk-ı Hakiki'nin yakınına uçar. Gerçekten bir âşık âlem-i ervâhta kendisine sunulan o şaraptan mest olmuştur ve bu mest oluş, bütün Farsça ve Türkçe mistik şiirlerin ortak sembolüdür. Araf Sûresi yüz yetmiş ikinci ayete göre Allah, bütün gelecek kuşaklara/ruhlara âlem-i ervâhta bir ân "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" diye sordu ve onlar da "Evet sen bizim Rabbimizsin" diyerek cevap verdiler. Yaratıcı ile insanoğlu arasındaki bu sözleşme, Hakk'ın ulûhiyetini mutlak manada tanımak anlamına gelmektedir.

<sup>9</sup> Annemarie Schimmel, *Wanderungen mit Yunus Emre* (Köln: Önel-Verlag, 1989).

<sup>10</sup> Demirkıvıran, "Annemarie Schimmel'in Tasavvuf Anlayışı ve Yunus Emre'ye Bakışı", 283.

Tasavvuf düşüncesi bu harika olayı bir yemek sofrası gibi tahayyül eder ki orada insana onu sonsuza dek mest eden ilâhî aşk şarabı sunulmuştur. Bu aşk, Yunus Emre'nin şiirlerinde övgüyle dile getirdiği bir aşktır. Aynı zamanda bu aşk, Yunus'u halkın içinde yalnız ve ıssız kılan aşktır.<sup>11</sup>

Schimmel'in Yunus Emre tasavvurunu ve Anadolu'da tasavvuf kültürü ile ilgili düşüncelerini anlayabilmek ve resmi bir bütün olarak görebilmek için onun eserlerindeki satır arası ifadelerin zaman zaman Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle birlikte irdelenmesi gerekebilir. Bu cihetten, söz konusu çalışmada Yunus Emre'nin fikirleri Schimmel'in eserleri merkeze alınmakla birlikte zaman zaman Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî hakkında kaleme alınan akademik çalışmalarla da birlikte ele alınacaktır. Böylelikle makale, Schimmel'in Yunus Emre ile ilgili yorumlarını biraz daha genişleterek onun Yunus Emre ve Anadolu'da tasavvuf kültürü ile ilgili düşüncelerini bir bütünlük içerisinde ortaya koymayı ve tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

### 1. Yunus Emre'de Şiir ve Anlam

Her dilin anlamsal derinlik ve zenginlik kazanma sürecinde geçirdiği bir takım aşamalar söz konusudur. Nitekim bu cihetten ele alındığında fakihlerin, kelimcülerin ve tercüme hareketlerinin Arapça'nın gelişim sürecine ciddi katkısı olmuştur. Tasavvufî eserlerin dil ile olan ilişkisine gelince bilinmelidir ki ilk mutasavvıfların eserleri sadece anlam zenginliği itibariyle değil sûfi tecrübenin kelimelere aktarılması noktasında da bir düşünme biçimini yansıtmaktaydı. Onların eserleri de bu açıdan Arapça'nın mevcut zenginlik ve güzelliğini arttırmıştır. Bu cihetten sûfîler, tecrübe ettiklerini izah ederken din ile dil arasında bir köprü kurmuşlardır. Bu durum Farsça için de söz konusudur. İran Edebiyatı da gelişim sürecinde (ilâhî özlem gibi) tasavvufî temaları dile getiren müelliflere çok şey borçludur. Hint-islam dilleri de (Sindi, Pencabi, Urduca vb.) ilahi aşkın ve Allah'a olan bağlılığın konu edildiği mürşitlerin ilahileriyle zenginleşmiş ve ilâhîlerinde kendilerine Yunus Emre'yi örnek almışlardır. Türkçe ise mutasavvıf bir şair olan Yunus Emre'nin güzel ve edebi

<sup>11</sup> Annemarie Schimmel, *Aus dem Goldenen Becher -Türkische Gedichte aus sieben Jahrhunderten-* (Köln: Önel Verlag, 1993), 7.

diliyle dönüşüm geçirmiştir.<sup>12</sup> Dolayısıyla Türkçeyi tasavvufi bir anlatım aracına dönüştüren Yunus Emre'dir ve Yunus Emre bugün de dahil olmak üzere okul çağındaki çocuklar tarafından bile bilinen basit, deruni biçimde hissedilen, kalbe dokunan ve kolay ezberlenen şiirleriyle Türkiye'ye bir hazine bırakmıştır.<sup>13</sup>

Dokuzuncu yüzyılın erken döneminden başlayarak İslam ülkelerinde oluşan tasavvuf geleneği, Yunus Emre'nin eserlerinde tam olarak karşılık bulmakta, onun sade şiirlerinde ve yalın kelimelerinde ortaya konulmaktadır. Allah aşkı, özlem, Allah korkusu ve Allah'ın cemâlini görme ümidi onun şiirlerinin ritmini oluşturmaktadır. Yunus Emre'den önce de pek çok süfi, mistik derinliği olan şiirler yazmıştır ancak hiçbiri bu kıvamda dokunaklı ve bu kadar sadelikte değildir. Belki de onun şiirlerinin güzelliğini tam olarak anlayabilmek için Anadolu'nun o uçsuz bucaksız topraklarında seyahat eden derviş, onun Allah'a giden yolda şeyhini arayışını tasavvur etmek gerekmektedir ki o bu arayıştan bu ıstıraptan (neredeyse) mutluluk duyuyordu.<sup>14</sup>

Yunus Emre, şiirlerinde aruz vezniyle birlikte hece veznini de kullanmıştır ve denilebilir ki o en güzel şiirlerini hece vezni ile yazmıştır. Bu durumun sebebi, içinde bulunduğu toplumun dil ahengini yakalama çabası ve onlara daha iyi ulaşma endişesi olabilir. Diğer yandan bu şiirler, Ahmed Yesevî'nin tesirini ortaya koyan ve yine onun çizgisini takip etme kaygısıyla yazılmış şiirler olarak da görülebilir.<sup>15</sup> Nitekim Yunus Emre'den önce Yusuf Hamedânî'nin de müridlerinden olan Ahmed Yesevî (ö.1200) Türk tasavvuf edebiyatının en büyük ilk temsilcisidir ve Divân-ı Hikmet, Türkçe olarak yazılmış ilk tasavvufî hikmetlerdir.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt und Leipzig: Insel Verlag, 1995), 59-558.

<sup>13</sup> Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 1995, 463-464.

<sup>14</sup> Schimmel, *Aus dem Goldenen Becher - Türkische Gedichte aus sieben Jahrhunderten-*, 6.

<sup>15</sup> Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966), 256.

<sup>16</sup> Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt und Leipzig: Insel Verlag, 1995), 463-464.

Yunus Emre ve Mevlânâ'nın söyleme biçimi ve tasavvuf telakkisinde çok bariz bir şekilde benzerlik görülmektedir.<sup>17</sup> Her iki mutasavvıf da yalın bir söyleme tekniğiyle Türk halk türkülerini anımsatmaktadırlar. Diğer yandan Yunus Emre, sadece gelenekten değil Anadolu'nun günlük yaşam tarzından da beslenen bir anlatım ustasıdır. Dolayısıyla Yunus Emre'nin şiirlerindeki o zevke bütün canlılığıyla erişebilmek için Anadolu'nun uçsuz bucaksız yollarını ve tepelerini tanımak gerekmektedir. O bazen kendisini şeyhinden ayıran sıradağlardan bazen karlı dağları kaplayan bulutlardan bahsetmekte ve onun şiirinde "inleyen dolap" Mevlânâ'nın ayrılıktan dert yanan "ney" ine eşlik etmektedir.<sup>18</sup> Dolayısıyla İbnü'l Arabî ve Mevlânâ'nın tasavvuf telakkisinin Türk diline aktarılması ve devamlılığında Yunus Emre'nin rolü büyüktür.<sup>19</sup>

Diğer yandan pek çok sūfînin şiir ve anlam ile olan irtibatını salt şiir söylemek olarak açıklamak doğru olmaz. Nitekim Yunus Emre de bu minvalde kendisinin dil ve anlam ile olan irtibatını ya da şiir söylemekteki maksadını hakikati anlama ve dile getirmek olarak izah etmektedir. "Yunus'un sözü şiirden amma aslı Kitap'tan / Hadis ile dinene key bil sâdik olmak gerek" mısraı, onun bu gayesini dillendirdiği bir mısra olarak yorumlanabilir.<sup>20</sup>

Bu bağlamda onun şiirlerinin ana teması, insana kendini ve Rabbini bilmesinin işaretlerini göstermek, insana varoluşsal değerini hatırlatmaktır. Schimmel, kendini bilmenin kişiyi Rabbini bilmeye götüreceğini vurguladıktan sonra "kendini bilme"nin metodolojik çerçevesini şu şekilde ortaya koymaktadır: Evvelemerde kendini bilmek acziyetini bilmek ve ehl-i fakr olma bilincini yakalamakla ilgili bir husustur. Çünkü insan fakr ile hemhâl olduğunda onun kalbi tecelli-i ilâhînin mazharı olur. Nitekim Yunus Emre'nin şu mısraları kendini bilmek ve aczini bilmek bağlamında bir perspektif ortaya koymaktadır:<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 197.

<sup>18</sup> Schimmel, *Myistische Dimensionen des Islam*, 1995, 465-466.

<sup>19</sup> Mahmut Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir -Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 79.

<sup>20</sup> Kılıç, *Sûfi ve Şiir -Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası-*, 80.

<sup>21</sup> Schimmel, *Wanderungen mit Yunus Emre*, 1989, 36.

“Kendi miktarın bilen / bildi kendi halini  
Veli dâhi aşk ile / evvel bahara benzer”<sup>22</sup>

Bu mısralardan hareketle Yunus Emre'ye göre “kendini bilmek” bir cihetten kulluğunu bilmek diğer deyişle “kendi miktarını bilmek” olarak ifade edilmektedir. Bir diğer cihetten ise kendini bilmek Allah'ın Âdem'e kendi nefesinden üflediğini bilmekle ilgili bir durumdur.<sup>23</sup> Bu açıdan ruhumdan üfledim âyetiyle bağlantılı olarak Hakk'ın insanı yaratması insanın ilâhî lütuf ve ihsan ile seçkin kılınmasının tezahürüdür. Bu seçkinlik insanın Hakk'ı cümle şârın sultanı olarak bilmesini mucibtir ki insan cümle şârın sultanı ile bilip bilişince anlam arayışına mâtuf olarak kendini kul-halife cihetinden bir kemâlâtla yeniden imar eder. Yunus Emre bu kemâlât yolculuğunu insanın kendini yok iken var kılması olarak tabir etmektedir:

“Bu şârın sultanı var cümleye ihsanı var  
Sultan ile bilişen yoğiken vara benzer.”<sup>24</sup>

Schimmel'e göre Yunus Emre'nin kendini ve Rabbini bilmek cihetinden dillendirdiği bazı mısraları zaman zaman tenkit edilmiştir. O bu hususu Yunus Emre ile bir fıkıhçı arasında geçtiğini varsaydığı basit bir diyalog üzerinden şöyle kurgulamaktadır: Yunus Emre kendini ve Hakk'ı bilmekten bahsedince bir fıkıhçı ona şöyle sorar: “Tam olarak Allah'ı bilebilir miyiz O Kur'an'ın bildirdiği üzere “nasıl” ve “ne”yin ötesindedir ve gözler O'na ulaşamaz.” Bu soru karşısında Yunus Emre'nin dilinden kurgulanan cevap ise şu şekildedir: O'na gözler değil ancak seven kalpler ulaşır.” Yunus Emre daha sonra Allah'a yemin ederek şöyle devam etmektedir: “Bu insanlar gerçek dini (dinin özünü) bilmiyorlar”<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Schimmel, *Wanderungen mit Yunus Emre*, 1989, 36; Mustafa Tatcı (ed.), *Yunus Emre ile Aşk Yolculuğu -Hayatı ve Seçme Şiirleri-* (İstanbul: H Yayınları, 2015), 147.

<sup>23</sup> Secde Süresi 32/9.

<sup>24</sup> Schimmel, *Wanderungen mit Yunus Emre*, 1989, 36; Mustafa Tatcı (ed.), *Dîvân-ı İlâhiyât* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 172.

<sup>25</sup> Schimmel, *Wanderungen mit Yunus Emre*, 1989, 36-37.

## 2. Yunus Emre'de İnsan-ı Kâmil Olarak Hz. Peygamber ve Hakikat-ı Muhammediyye Tasavvuru

Tasavvuf düşünce geleneğinde dinin inanç ibadet ve ahlâk boyutunun anlaşılması ve hayata geçirilmesinde en önemli şahsiyet Hz. Peygamber kabul edildiği için Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranışları bir bütün olarak her zaman tasavvufun temel konusu olagelmıştır. Nitekim tasavvuf henüz daha bir ilmin konusu bile değilken dinin tecrübeye aktarılması cihetinden Hz. Peygamber'in sahabeye örneklik teşkil ettiği çizgiden ayrılma ihtimaline ve dünyevileşmeye karşı bir zühd hareketi olarak ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla ilk sûfiler için tasavvuf yalın haliyle Hz. Peygamber'in yaşantısına uymak anlamına gelmekteydi.<sup>26</sup> Sûfilerin Hz. Peygamber'in yaşantısını örnek almaları ve ona olan sevgileri sonraki dönemlerde Allah'ı bilme, varlığı anlamlandırma, yaratmanın sırrını ve insanı anlama cihetinden daha derûnî bir yorumlama biçimine evrildi. Bu yorumlama biçimi Hz. Peygamber'in aynı zamanda bütün önceki Peygamberlerin ahlâkını kendinde cemedan ve insanın yaratılışındaki gayeliliğin kemâl mertebesine eriştiği insan-ı kâmil düşüncesini muhtevidir. Bu açıdan tasavvuf, insan-ı kâmil tasavvuruyla Hz. Peygamber'in yaratılışını âlemin yaratılışındaki insicâm, gaye ve tekâmül düşüncesiyle ilintili olarak ontolojik bir zemine taşımıştır.<sup>27</sup>

Hz. Peygamber'in insan-ı kâmil olarak tasavvur edilmesi bir yandan nûr-ı Muhammedî'nin ilk yaratılan olması bir yandan da son Peygamber olarak gönderilmesiyle alâkalı bir durumdur. Bu özelliğiyle Hz. Peygamber kendinden önceki Peygamberlerin ahlâklarını câmi olarak bütün kemâlâtı kendinde toplayan bir şahsiyet olarak düşünölmektedir ve bu metafizik yorumlama biçiminin Türk Tasavvuf düşüncesindeki en büyük temsilcisi- Ahmed Yesevî'den sonra Yunus Emre'dir.<sup>28</sup> Bu cihetten olmak üzere hakikat-ı Muhammediyye düşüncesi yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkiyi açıklamak sade-

<sup>26</sup> Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-ı Muhammediyye" (Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed II, Ankara, 2009), 155-156.

<sup>27</sup> Ferzende İdiz, "Tasavvufta Hakikat-i Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler", *Ekev Akademi Dergisi* 18/59 (2014), 180; Demirli, "İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-ı Muhammediyye", 158-159.

<sup>28</sup> Mustafa Tatçı, "Yunus Emre'ye Göre Hz. Muhammed" (Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 57-58.

dinde, yaratılıştaki aşk ve gayeliliği anlamlandırmak bağlamında Hz. Peygamber'i bütün nurların menbaı olarak görmek gibi bir perspektif ortaya koymaktadır. Böylece ilk yaratılanın hakikat-i Muhammediyye olarak tasavvur edilmesiyle birlikte Hz. Peygamber hem nübüvvet halkasının başında hem de sonunda bütün kemâlâtı câmi olandır.<sup>29</sup>

Hakikat-i Muhammediyye ile ilgili olarak Peygamber tasavvuru Yunus Emre'de başlangıçtan nihayete yaratılıştaki hâkim olan rahmeti ve her ân tekâmüle doğru ilerleyen bir süreci muhtevîdir.<sup>30</sup> Schimmel, Yunus Emre'nin şu şiirini hakikat-i Muhammediyye düşüncesini ortaya koyan bir misal olarak eserinde şöyle zikretmektedir:

Hak bir gevher yaratdı / kendinin kudretinden  
Nazar kıldı gevhere / eridi heybetinden

Yedi kat yer yaratdı / ol gevherin nûrundan  
Yedi kat gök yaratdı / ol gevherin buğundan

Yedi deniz yaratdı / ol gevher damlasından  
Dağları muhkem kıldı / ol deniz köpüğünden

Muhammed'i yaratdı / mahlûkat şefkatinden  
Hem 'Alî'yi yaratdı / mü'minlere fazlından

Gâyb işin kim bilir / meğer Kur'ân 'ilminden  
Yûnus içdi esridi / ol gevher denizinden<sup>31</sup>

Schimmel'e göre nûr-ı Muhammedî'nin ilk yaratılan olmasıyla ilgili tasavvur aynı zamanda mutasavvıflarca Hz. Peygamber'in o zorlu hesap gününde ümmete şefaahat edecek tek Peygamber olması ile birlikte düşünülmelidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in gönderilmesi susuz toprağa can suyu ve

<sup>29</sup> Ali Tenik, "Türk Mutasavvıf Şâirlerinde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı: Ahmed Kuddûsî Örneği" (Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed II, Ankara, 2009), 186-187.

<sup>30</sup> İdiz, "Tasavvufta Hakikat-i Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler", 181.

<sup>31</sup> Schimmel, *Wanderungen mit Yunus Emre*, 1989, 40; Mustafa Tatcı (ed.), *Dîvân-ı İlahiyât*, 379.



ölü gibi görünenlere hayat veren bir bulut gibi tasavvur edilebilir. Nitekim İran ve Türkiye’de yağmurun yağmasının rahmet olarak adlandırılması da bu açıdan önemlidir.<sup>32</sup> Bu düşünme biçimi toplumda Hz. Peygamber’in adının bile bereket olarak algılanmasıyla ilgili bir tasavvur ortaya koymuştur ki Türkiye’de bu hürmetten dolayı çocuklara isim verilirken Muhammed değil de Mehmed ismi verilmektedir. Nitekim şair bu hususu şiirinde şöyle dile getirmiştir: “Adı güzel kendi güzel Muhammed.”<sup>33</sup> Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber’in şefaatine olan güven belki de Türkiye’de olduğu kadar hiçbir İslam ülkesinde bu kadar ön plana çıkmamıştır. Bu husustan olmak üzere Süleyman Çelebi, mevlidinde Hz. Peygamber’in dünyaya teşrifini sade bir Türkçe ile (güzel ve çoşkulu bir şekilde) dile getirmiştir.<sup>34</sup>

Mutasavvıfların Hz. Peygamber tasavvurunu en güçlü ve açık bir şekilde aktaran şiirlerden bir kısmı da miraç hadisesini konu edinen şiirler ya da miraciyelerdir. Bu şiirlerde bazen Hz. Peygamber’in Medine’den bir gecede nasıl da Kudüs’e götürüldüğü, nasıl diğer Peygamberlerle birlikte ibadet ettiği, yedi kat göğü gezdiği ve cehennemde azap çekenlerin hallerini gördüğü konu edinilmektedir. Nihâyetinde ise Hz. Peygamber huzura çıkarken Hakk’a kullukta sadık bir melek olan Cebrail bile dışarda beklemek durumundadır. Bu cihetten Yunus Emre’nin bir şiirinde de Hz. Peygamber’in huzura çıkışı ve miraç hadisesi şöyle aktarılmaktadır:<sup>35</sup>

Hak gönderdi Cebrail’i  
Gelsin Muhammed’im demiş  
Al Burak’ı çek önüne  
Binsin Muhammed’im demiş

Medine şehrine geçsin  
Önünce melekler uçsun  
Cennetin kapısını açsın

<sup>32</sup> Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt und Leipzig: Insel Verlag, 1995), 308.

<sup>33</sup> Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 1995, 308.

<sup>34</sup> Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 1995, 307.

<sup>35</sup> Schimmel, *Wanderungen mit Yunus Emre*, 1989, 39.

Girsin Muhammed'im demiş

Gelsin Muhammed'im gelsin  
Arşı seyredip görsün  
Cennetin güllerin dersin  
Koksun Muhammed'im demiş

Yakın edem ırakları  
Kabul edem dilekleri  
Yeşil donlu melekleri  
Görsün Muhammed'im demiş.<sup>36</sup>

Sonuç olarak Hz. Peygamber çok eskiden beri söz, fiil ve davranışlarıyla ideal bir örnek olagelmıştır. Bu durum tarih içerisinde pek çok konuda inanların ona benzeme çabasına dönüşmüştür. Her ne kadar onun en büyük mucizesi ve mesajı Kur'an'ın gönderilmesi ve herhangi bir kimseye ulûhiyyet yüklenmeksizin tevhidin korunması ise de hurma ağacının inlemesi, zehirli koyunun yememesi için Hz. Peygamber'i uyarması gibi mucizeleri yahut da zaman zaman onun biyografisine eklenen menkıbevî anlatımlar Peygamber'in hayatına şu cihetten yeni bir boyut katmaktadır: Hz. Peygamber hem bedensel hem de ruhsal olarak bütün asalet ve erdemle donatılmış bir Peygamberdir. Nitekim bu husus onun suretinin resmedilmesinin uygun görülmemesi sebebiyle hilye kültürünün oluşmasına ve Hz. Peygamber'in asil davranışlarının hatla yazılıp bu tabloların Türkiye'de camilerde satılmasına evrilmiştir.<sup>37</sup>

Bir diğer açıdan her ne kadar Kur'ân-ı Kerim evvelemerde vahyin kendisi (dini hükümlerin evvelemerde ilk kaynağı) olarak belirse de Hz. Peygamber kendisine ithaf edilen şiirlerle, miraciyelerle dini tecrübeyi aktarmak cihetinden merkezî bir konuma taşınmaktaydı. Böylelikle Müslümanlar kelime-i şehadette de zikredildiği üzere dinin doğru olarak anlaşılabilmesinde Hz. Peygamber'in önemini fark etmişlerdir. Mevlânâ'nın dediği üzere Hz. Peygamber

<sup>36</sup> Schimmel, *Wanderungen mit Yunus Emre*, 1989, 39-40; Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre Divanı* (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1948), III/578.

<sup>37</sup> Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 1995, 303-304; Annemarie Schimmel, *Sufismus - Eine Einführung in die islamische Mystik* (Münih: Verlag C.H. Beck, 2008), 13.

insanlar için Allah'a giden yolda ilâhî bir imtihandır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in gönderilmesi, sadece Allah'a secde etmek isteyen şeytanın tevhid anlayışına karşıtlık sonunda bir panteizme ya da bütün dinlerin amentüsünün karışmasına götürebilecek bir bozulmaya da engel olan bir tasavvurdur. Böylelikle Hz. Peygamber İslam'ı diğer inanma biçimlerinden ayırarak sınırları belirlemektedir. Bu cihetten Hz. Peygamber'in konumunu açıkça belirlemeyecek kelime-i şهادetin yalnızca ilk kısmını göz önünde bulundurmamak panteist yorumlara kapılma tehlikesini ve temayülünü ortaya çıkarmaktadır.<sup>38</sup>

Böylelikle tasavvuf düşünce geleneğinde Hz. Peygamber'in ve insanın yaratılmasının ehemmiyetini öne çıkarmak, âlemin hatta mahlûkâtın yaratılmasında insanın merkeziliğini vurgulamaktır. Dolayısıyla insanı öne çıkarmak bir yandan evveleminde Hz. Peygamber'i sadece vahyi müjdeleyen bir Peygamber olmakla sınırlamaksızın merhamet, rahmet ve ihsanın sebebi olarak görmekle ilgili bir düşünme biçimi, bir yandan da Hz. Peygamber'in şahsiyet ve davranışlarını ilahi mesajın anlaşılması ve aktarılmasında biricik ve elzem görmekle ilgili bir durumdur.<sup>39</sup>

### 3. Yunus Emre'nin Düşüncesinde Tanrı-Âlem İlişkisi

Sûfiyâne vecdin dışı vurumu olarak şiirlerinde aşkın ulvî ve esrar dolu mâhiyetinden, cennetten, kıyamet gününün dehşeti gibi meselelerden bahseden Yunus Emre'nin ayrıca bir tabiat zevki olduğu bilinmektedir. Yunus Emre'nin tabiata olan bu meyli ve sevgisi Dîvân-ı Lügâti't-Türk'de ya da Kutadgu Bilig'de veya eski dönem klasik Türk şiirlerinde tabiat sevgisinin devamı olarak görülebilir. Ancak Yunus Emre'nin tabiatla kurduğu bağlantı çoğu kez beklenmedik ve şaşırtıcı bir şekilde bir ahlâkî öğüt ya da mutasavvıfâne bir hikmete dönüşebilmektedir.<sup>40</sup>

Nitekim Schimmel bu hususu ifade bağlamında Yunus Emre'nin şiirlerinde Kur'ân ayetleriyle örtüşen bir âlem tasavvuru olduğundan bahsederek şöyle demektedir: "Yunus Emre şiirlerinde Hakk'ı dağlarla, taşlarla, ağaçlarla, kuşlarla, Peygamberler ya da ceylanlarla birlikte anarken ya da her şeyle O'nu

<sup>38</sup> Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 1995, 304.

<sup>39</sup> Demirli, "İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-ı Muhammediyye", 161.

<sup>40</sup> Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 253.

çağırırken Kur'an ayetleriyle örtüşen bir yorumcu olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü vahiy her şeyin Hakk'a kulluk etmek üzere ve O'nu zikretmek için yaratıldığını haber vermektedir."<sup>41</sup>

Yunus Emre'nin bu âlem tasavvuru gerçekte âlemde mutlak fâil olarak Allah'ı görmek, âlemde tecelliyi seyretmek ve her bir varlığın Hakk'ı tesbih ettiğini müşahede etmekle de ilgili olarak İbnü'l-Arabî'yi anımsatmaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de yedi gök ve yerde bulunan her şeyin Hakk'ı tesbih ettiği âyetinden hareketle İbnü'l-Arabî, varlığın her birinin bir zikri/tesbihi olduğundan ve âriflerin keşfen bu zikre şahitlik ettiğinden bahsetmektedir. Ayrıca İbnü'l-Arabî'ye göre bu tesbih sadece bir hal tesbihi olarak yorumlanamaz çünkü sadece hal tesbihi olsaydı "fakat siz onların tesbihini kavrayamazsınız" buyrulmazdı.<sup>42</sup>

Mevlânâ da aynı hususu dile getirirken ehl-i itizal ve zahir ulemâsının cansızların tesbihi olmadığı görüşünde olduğunu dile getirmektedir. Onlar cemâdâtın hayatının olmadığını ve hayat olmaksızın tesbihin de olamayacağını ifade ederlerken bu âyetlerde tesbihten kastedilen hususun varlıkların Hakk'ın vahdaniyetine delâlet etmesi olduğunu vurgulamaktadırlar.<sup>43</sup> Ancak Mevlânâ'ya göre bu tesbih sadece hal tesbihi olarak anlaşılması gereken bir tesbih ve zikirdir. Dolayısıyla âlemde her bir şey sadece Hakk'a şahitlik etmekle yetinmemekte aynı zamanda Hakk'ı bizzat tesbih etmektedir. Şayet bir kimse bu âlemi zevk ve hâl ile seyreylerse her bir şeyin tesbihini zâhiren işitebilir.<sup>44</sup>

Bahsedildiği cihetten İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre'nin âlem tasavvuru ile birlikte her şey Hakk'ın varlığına işaret eden bir âyet/delil olarak konumlandırıldığında ulûhiyetin sınırları genişletilmiş ve kesret tevhide müteallik kılınmış olmaktadır. Bu şekilde mutasavvıflar dünyayı bağlantısız kapalı bir mekân gibi algılamaktan uzak olduklarını ortaya koymaktadırlar. Her

<sup>41</sup> Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 1995, 77.

<sup>42</sup> Ekrem Demirli, "Süfilerin Âlem ve Tabiat Görüşü: Her şey Tanrı'ya İşaret Eden Bir Âyettir", *Uluslararası Din ve Çevre ve Din Sempozyumu* (İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008), II/68.

<sup>43</sup> Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî* (Konya: Konya Kültür A.Ş., 1384) III, 1024-1026.

<sup>44</sup> A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2012), V/274.

bir olay ya da her bir canlı Muhît olan Hakk tarafından kuşatılmış olup yaratmanın ve tecelligâhın delili olarak yorumlanmaktadır.<sup>45</sup>

#### 4. Yunus Emre ve Şatahat

Kelime anlamı itibariyle hareket ve taşma gibi anlamlara gelen şatah kavramı tasavvufî literatürde vecdin ve feyzin kuvveti ve tesiriyle sûfinin kalbinden taşan bir hakikat olarak ifade edilmektedir. Arapça'da nehir yatağından taşıdığında bu durum için şatah kavramı kullanılmaktadır.<sup>46</sup>

Tasavvuf ehline göre şatahat, ifade edilmesi zahiri açıdan bir takım teolojik problemlere yol açabilecek olan ancak derûnî tecrübe neticesinde irade dışı dile getirilen paradoksal ifadelerdir. Bu minvalde mutasavvıflar şatahat ifadelerine temkinli yaklaşmakla birlikte şatahatı dillendiren sûfinin yaşantısını da göz önünde bulundurarak bu tarz ifadeleri yorumlamayı tercih etmektedirler.<sup>47</sup>

İlk dönem sûfî müelliflerden Kelâbâzî (ö.990), Kuşeyrî (ö.1072) ve Hucvîrî'nin (ö.1043) eserlerinde şatahattan bahsedilmeksizin şer'î dairenin sınırlarının muhafaza edildiği temkinli bir uslûb göze çarpmaktadır. Dolayısıyla şatahat kavramını, sûfilerin inanç ve ibadet ilkeleriyle çelişen sözlerini açıklayarak mazur göstermek maksadıyla ilk kez eserlerinde Serrâc (ö.988) kullanmıştır.<sup>48</sup>

Serrâc'ın şatahat ile ilgili yorumları ve şatahatı açıklama çabası Schimmel tarafından oldukça anlamlı bir girişim olarak görülmektedir. Schimmel'e göre Serrâc, şatahat kavramını yorumlama biçimiyle tasavvuf düşüncesi geleneğinde sonraki dönemleri de kapsayacak bir şekilde tasavvuf araştırmacıları

<sup>45</sup> William Chittick, *Varolmanın Boyutları -Tasavvuf ve Vahdetü'l Vücûd Üstüne Yazılar-*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yay., 2008), 77-80.

<sup>46</sup> Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc et Tûsî, *el-Lüma'* (Dâru'l-kütübî'l-hadise, 1960), 321.

<sup>47</sup> M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Hallâc'ın 'Ene'l-Hakk' Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahat Yorumu," *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 193-194.

<sup>48</sup> Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat -Tasavvufun Teşekkül Süreci-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 250-253.

için orijinal bir değere sahiptir.<sup>49</sup> Serrâc'ın şatahat konusundaki bu yorumları uzlaşmayı sağlamayı amaçlayan oldukça zararsız ifadeler olarak görülebilir.<sup>50</sup>

Eserlerinde şatahat kavramlarını fenâ, bekâ ve tevhid kavramlarıyla birlikte kullanan Schimmel, şatiheleriyle bilinen en önemli mutasavvıflardan ikisinin Bayezid ve Hallac olduğunu vurguladıktan sonra<sup>51</sup> Yunus Emre'nin bazı şiirlerini şatihiye cihetinden konu edinmektedir. Schimmel'in Yunus Emre'nin şatihiye olarak nitelediği sırat köprüsü ve hesap günü ile ilgili şiirinden bazı mısralar şu şekildedir:

Yâ İlâhî ger suâl itsen bana  
Bu durur anda cevâbum uş sana

Ben bana zulm eyledüm itdüm günâh  
N'eyledüm n'itdüm sana iy pâdişâh

Gelmedin didün hakuma kem diyü  
Togmadın didün âsî Âdem diyü

Sen ezelde beni âsî yazasın  
Toldurasın âleme âvâzesin

Her ne dilersen hakkumda işledün  
Ne tuşa durdumısa sen tuşladun

Gözüm açup gördüğüm zindân içi  
Nefs ü hevâ pür tolu şeytân içi

Habs içinde ölmeyeyin diyü aç  
Mısmıl u murdâr yidüm bir iki kaç

---

<sup>49</sup> Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 1995, 129.

<sup>50</sup> Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 1995, 81.

<sup>51</sup> Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 1995, 210-211.

Nesne mi eksildi mülkünden senün  
Ya sözüm geçdi mi hükmünden senün

Rızkunı yiyüp seni aç mı kodum  
Ya yiyüp öynüni muhtaç mı kodum

Kıl gibi köpri yaparsın geç diyü  
Sen seni gel tuzağumdan seç diyü

Kıl gibi köpriden Âdem mi geçer  
Ya düşer ya dayanur yahud uçar

....

Değmesün senden dahi budur cevâb  
Son sözüm «V'allâhu a'lem bi's-sevâb»<sup>52</sup>

Schimmel şathiye konusuna yer verirken Yunus Emre'nin dua eder gibi ellerini semaya kaldırarak yüksek sesle bu cümleleri terennüm ettiğini hikâye etmektedir.<sup>53</sup> Bu tasvirle muhtemelen şatahatın vecd ve aşkın neticesinde vükû bulduğunu vurgulamak isteyen Schimmel'e göre bu şathiyesinden sonra şeyh elini Yunus'un sırtına koyarak onu teselli etmiş Yunus Emre de kendine geldikten sonra "O'nu (Allah'ı) çok seviyorum" diyerek şöyle devam etmiştir:

Ya Rab dilerim ben  
Aşkın ver şevkin ver  
Fazlından umarım  
Aşkın ver şevkin ver

Mest eyle sen beni  
Bilmeyim ben beni  
Ta bula can seni

<sup>52</sup> Schimmel, *Wanderungen mit Yunus Emre*, 1989, 51-52; Mustafa Tatcı (ed.), *Dîvân-ı İlâhiyât*, 568-569.

<sup>53</sup> Schimmel, *Wanderungen mit Yunus Emre*, 1989, 50.

Aşkın ver şevkin ver

Yolunda aşıklar  
Derdinle yanıklar  
Canlardan geçtiler  
Aşkın ver şevkin ver

Kalbimi pak eyle  
Masiva hubbun sil  
Hubbun atâ eyle  
Aşkın ver şevkin ver.<sup>54</sup>

Yunus Emre şataha düştüğü o günden sonra mümkün olduğunca artık ölüm ya da hesap gününe dair şiir söylemedi. Bundan böyle onun şiirlerinde belki binlerce kez tekrar edilmesi gereken şey ilâhî aşk idi. Nitekim bir şiirinde söylediği gibi:

Yüz bin cefa kılsan bana  
Senden yüzüm döndürmezem  
Canım dahi alır isen  
Senden yüzüm döndürmezem

Severim seni can ile  
Kul olmuşum ferman ile  
And içerim Kuran ile  
Senden yüzüm döndürmezem.

Kilise'ye dirsene girem  
Nakûs dâhi dirsene çalam  
Aşıklara yoktur kalem  
Senden yüzüm döndürmezem

<sup>54</sup> Schimmel, *Wanderungen mit Yunus Emre*, 1989, 52-53. Mustafa Tatcı, Yunus Emre'nin hayatını ve şiirlerini konu edindiği *Divân-ı İlâhiyât* ismiyle matbu eserinde bu şiirin Emir Sultan'ın müridi olan Âşık Yunus'a (ö.1439) ait olduğunu belirtmektedir. Geniş bilgi için bk. 633-646. Şiirin geçtiği sayfa için bk. 692, *Divân-ı İlâhiyât*, İstanbul, 2012.



İsa ile Musa ile  
Hem Yusuf u Kenân ile  
Muhammed Mustafa ile  
Senden yüzüm döndürmezem

Aşkın ile öldür beni  
Ya elim al kaldır beni  
Çok ağlattın güldür beni  
Senden yüzüm döndürmezem<sup>55</sup>

### Sonuç

Annemarie Schimmel, genç yaşlardan itibaren tasavvuf alanında kaleme aldığı eserleriyle velûd bir akademisyen olarak adından söz ettirirken onun tasavvufa dâir kaleme aldığı eserleri diğer eserlerine nazaran daha çok bilmekte ve günümüzde gerek Doğu'da gerek Batı'da hâlâ değerini korumaktadır.

Türkiye'de uzun yıllar akademisyen olarak da görev yapmış olan Schimmel, eserlerinde Anadolu'dan, Anadolu kadınlarından, Anadolu'da kullanılan deyim ve atasözlerinden yahut tekerlemelerden bahsederken Anadolu'da bazen açık bazen örtük bir şekilde tasavvufî kültürle yoğrulan bir irfan olduğu kanısındadır.

Schimmel'in Mevlânâ hakkında kaleme aldığı *Ich bin Wind du bist Feuer* isimli eseri ve Mevlânâ hakkında yazmış olduğu irili ufaklı makalelerine ilaveten onun Anadolu'da yetişen ve ismini zikrettiği sûfilerden biri de Yunus Emre'dir. Schimmel, Yunus Emre'yi gerek tasavvufî düşüncesini aktarmaktaki uslûbu gerek tasavvuf telakkisi itibariyle Anadolu'nun önde gelen mutasavvıflarından Ahmed Yesevî ve Mevlânâ ile birlikte değerlendirmektedir. Onun eserlerinde Ahmed Yesevî ilk Türkçe hikmetler serdeden bir mutasavvıf olarak zikredilirken Yunus Emre Türkçe'nin dînî tasavvufî dile dönüşme-

<sup>55</sup> Schimmel, *Wanderungen mit Yunus Emre*, 1989, 53; Mustafa Tatcı (ed.), *Dîvân-ı İlâhiyât*, 347; Annemarie Schimmel, *Yunus Emre ile Yollarda*, çev. Senail Özkan (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999), 49. Söz konusu şiirin bazı kıtalarında farklılıklar mevcuttur. Makalede Schimmel'in eseri baz alınmıştır.

sinde başat rol oynayan bir sûfi olarak karşımıza çıkmaktadır. Schimmel'e göre Yunus Emre'nin şiirleri günümüzde yetişen nesiller için hem dil hem muhteva itibarıyla bir irfan hazinesidir. Yunus Emre Türkçe'yi oldukça sade bir şekilde kullanan ve bu sadeliğe rağmen tasavvuf düşüncesinin en çetrefil konularını bile aktarabilen bir tasvir ve imge ustasıdır.

Schimmel sûfîlerin Hz. Peygamber için kaleme almış olduğu şiirleri - gerek naatlar gerek miraciyeler ya da miraç hadisesini konu edinen şiirler-sadece mutasavvıfların Hz. Peygamber sevgisinin dışavurumu olarak yorumlamamaktadır. Mutasavvıflar bu cihetten ortaya koydukları eserlerle aynı zamanda Hz. Peygamber'i dini düşüncenin merkezine taşımaktadırlar. Dolayısıyla Hz. Peygamber vahyin tecrübe edilmesinde ve anlaşılmasında merkezi bir konumdadır. Mutasavvıflar bu şekilde Peygamber sevgisinin sistematik ve örgün bir eğitim olmasa da halk nezdinde yaygınlaşmasına ve Peygamber sevgisine dayalı dîni-tasavvufî bir kültür oluşmasına yol açmaktadırlar. Şiirlerle, methiyelerle ya da menkıbevî anlatımlarla Hz. Peygamber'in vahiyle bildirilen konumunu tasavvufî kültür havzasıyla çevreleyerek nesillere aktarmışlar, statik bir Peygamber sevgisini dinamik ve manevî açıdan her dâim hayatın içinde olan bir Peygamber tasavvuruna dönüştürmüşlerdir. Diğer yandan bu anlatımlar aşırılığa dönüştüğünde mutasavvıflar ya da ulemâ tarafından tenkit edilmiş ve tasavvuf düşünce geleneğindeki Peygamber tasavvurunun Hristiyan düşüncesindeki Peygamber tasavvurundan bariz bir şekilde ayrıştırılması amaçlanmıştır. Dolayısıyla Schimmel'in eserlerinde farklı pasajlarda vurguladığı üzere tasavvuf düşünce geleneğindeki Peygamber tasavvuru, tarih boyunca kelime-i şهادette vurgulandığı üzere kulluk ile halifetü'l-arz arasında bir denge ve insicâmın tebellür etmesi olarak yorumlanabilir.

Diğer yandan Schimmel'e göre Peygamber sevgisinin en bariz şekilde görüldüğü İslam coğrafyalarından birisi Anadolu'dur ve Anadolu insanı bu sevgilerini çocuklarına isim verirken gösterdikleri ihtimamla ortaya koymaktadırlar. İlâveten Anadolu'da Hz. Peygamber'e olan sevginin en açık şekilde ifade edildiği metinlerden birisi halk arasında mevlit olarak bilinen Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n -Necât* isimli eseri, en mühim törenlerden birisi de mevlit törenleridir.

Schimmel'e göre Yunus Emre'nin tasavvuf telakkisinde önemli kavramlardan birisi de hakikat-i Muhammediyye kavramıdır. Hz. Peygamber'in hakikati itibariyle ilk yaratılan ve son gönderilen nebi olarak görülmesi onun aynı zamanda âlemde rahmetin sürekliliğine vesile ve sebep olarak yorumlanmasıyla irtibatlıdır.

Yunus Emre, şiirlerinde sadece Allah aşkı, Allah korkusu, insanın Allah'a olan özlemi, cennet ya da cehennem gibi meseleleri konu edinmemektedir. Schimmel, Yunus Emre'nin şiirlerini Anadolu'nun dağlarından, tepelerinden, ırmaklarından beslenen bir dil ve anlam örgüsüyle birlikte değerlendirmekte ve bu üslup ve anlamın insanı sürekli Hakk'a çağırdığından bahsetmektedir. Yunus Emre'nin şiirlerindeki bu tabiat zevki, her bir varlığın Hakk'ı zikrettiği ve Hakk'a kulluk ettiği düşüncesiyle irtibatlıdır. Yunus Emre'nin bu tabiat tasavvuru İbnü'l-Arabî'nin ve Mevlânâ'nın âlem tasavvuruyla da örtüşmektedir. Dolayısıyla bu âlem tasavvuru rubûbiyeti kendinden ve kendi zatında, her şeyin yaratıcısı ve her şeyin üzerinde tasarruf sahibi bir ilah tasavvuruyla ve her bir varlığın Hakk'a şahitlik ettiği düşüncesiyle birlikte yorumlanmalıdır.

Batı'da tasavvuf ya da sûfiler hakkında ortaya konan çalışmalarda en çok dikkat çekilen hususlardan birisi şatihilerdir. Nitekim Schimmel eserlerinde Bayezid'in kişiliğini ve muammalı ifadelerini açıklamak için Batı'da pek çok çalışma yapıldığından bahsederken bu hususu vurgulamaktadır. Muhtemeldir ki Batı'da tasavvuf araştırmacıları, sıklıkla ilâhî aşktan bahseden ve pratikte ömrünü tâat ve ibadetle geçiren bir sûfînin hangi sâikle şatah olarak nitelendirilebilecek ifadelerle düştüklerini derinlikli olarak irdelenmesi gereken bir mesele olarak görmekteyiz. Nitekim Schimmel de eserlerinde Hallac ya da Bayezid'den bahsederken onların bazı şatahatlarının sebebini açıklamayı denirken Yunus Emre'yi de şatihisi olan bir mutasavvıf olarak değerlendirmekte ve eserlerinde Yunus Emre'nin bazı şatihilerine yer vermektedir. Diğer yandan şatahat konusunu kaleme aldığı pasajda Yunus Emre'nin bu ifadelerden sonra pişmanlık duyarak o günden sonra bir daha hesap günü, mahşer gibi konuları dillendirmediğini ifade etmesi Schimmel'in sûfilerin şatahatını bir vecd halinde sâdir olan ve kendilerinin de razı olmadığı ve pişmanlık duydukları gayr-i ihtiyârî bir durum olarak yorumladığını ortaya koymaktadır ve Schimmel'in bu düşünme biçimi mutasavvıfların görüşleriyle de ör-

tüşmektedir. Bununla birlikte Schimmel'e göre şatahat, evveleminde sûfinin yoğun dini tecrübesi ve ilâhî aşkla ilintili bir durumdur.

### Kaynakça

- Ayverdi, Sâmiha - Schimmel, Annemarie. *Mektuplar* 2. ed. Didem Havlioğlu - Sâmiha Uluant. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2020.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat -Tasavvufun Teşekkül Süreci-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Chittick, William. *Varolmanın Boyutları -Tasavvuf ve Vahdetü'l Vücûd Üstüne Yazılar-*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yay., 3. Basım, 2008.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "Hallâc'ın 'Ene'l-Hakk' Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu,". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005).
- Demirkıvıran, Sine. "Annemarie Schimmel'in Tasavvuf Anlayışı Ve Yunus Emre'ye Bakışı". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 45 (2021).
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-ı Muhammediyye". Ankara, 2009.
- Demirli, Ekrem. "Sûfilerin Âlem ve Tabiat Görüşü: Her şey Tanrı'ya İşaret Eden Bir Âyettir". *Uluslararası Din ve Çevre ve Din Sempozyumu*. C. II. İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008.
- Göktepe. "Annemarie Schimmel: „Die Menschen schlafen, und wenn sie sterben, er wachen sie“ -Das Erwachen einer Übersetzerin für Türkische Poesie". *Germanistik in der Türkei (Übersetzer Forschung in der Türkei 1)* 7/ (2020).
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus Emre Divanı*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1948.
- İdiz, Ferzende. "Tasavvufta Hakikat-i Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler". *Ekev Akademi Dergisi* 18/59 (2014).
- Kur'an Yolu (Türkçe Meâl ve Tefsir)*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

- Kılıç, Mahmut Erol. *Sûfî ve Şiir -Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Konuk, A. Avni. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. İstanbul: Kitabevi Yay., 2012.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966.
- Mevlânâ. *Mesnevî-i Manevî*. Konya: Konya Kültür A.Ş., 1384.
- Schimmel, Annemarie. *Aus dem Goldenen Becher -Türkische Gedichte aus sieben Jahrhunderten-*. Köln: Önel Verlag, 1993.
- Schimmel, Annemarie. *Morgenland und Abendland -Mein west-östliches Leben-*. München: Verlag C.H. Beck, 2002.
- Schimmel, Annemarie. *Mystische Dimensionen des Islam*. Frankfurt und Leipzig: Insel Verlag, 1995.
- Schimmel, Annemarie. *Sufismus -Eine Einführung in die islamische Mystik*. Mü-nih: Verlag C.H. Beck, 4. Basım, 2008.
- Schimmel, Annemarie. *Wanderungen mit Yunus Emre*. Köln: Önel-Verlag, 1989.
- Schimmel, Annemarie. *Yunus Emre ile Yollarda*. çev. Senail Özkan. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999.
- Tatcı, Mustafa (ed.). *Dîvân-ı İlâhiyât*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Tatcı, Mustafa (ed.). *Yunus Emre ile Aşk Yolculuğu -Hayatı ve Seçme Şiirleri-*. İstanbul: H Yayınları, 2015.
- Tatcı, Mustafa. "Yunus Emre'ye Göre Hz. Muhammed". Ankara: Diyanet İşle-ri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Tenik, Ali. "Türk Mutasavvıf Şâirlerinde Hakikat-i Muhammediyye Anlayı-şı:Ahmed Kuddûsî Örneği". Ankara, 2009.
- Tûsî, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc et. *el-Lüma'*. Dâru'l-kütübî'l-hadîse, 1960.



## DÜZELTME İLANI

Tasavvur- Tekirdağ İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak yayınladığımız altıncı cilt birinci sayıda (2020/2) yer alan Sümeyra TURAN'a ait "Abdurrahman Bedevî ve Bir Varoluşçuluk Denemesi" başlıklı makalede yer alan yazar kurum bilgisi sehven yanlış yazılmıştır. Yazarın 01 Aralık 2021 tarihli başvurusunda belirttiği makalenin kurum bilgisi "*Sümeyra Turan Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya, Türkiye- Master Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies Sakarya, Turkey*" şeklinde olması gerekmektedir.

Söz konusu hatalı yazımdan dolayı özür diler, makalenin düzeltilmiş halinin sistemde güncellendiğini siz değerli okurlarımız ve yazarlarımıza ilan ederiz

TASAVVUR - TEKİRDAĞ İLAHİYAT DERGİSİ





## Tasavvur – Tekirdağ İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

- 1. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.
- 2. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, yılda iki kez (30 Haziran – 30 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Nisan, Aralık sayısı için 15 Ekim olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
- 3. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisinin** yayım dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram)'tan oluşmalıdır. Makale İSNAD atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.
- 4. Dergide** yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayımlanması için eseri yayımlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.
6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.
7. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
9. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.
10. Yazardan yayın ücreti alınmaz.
11. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.
12. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.
13. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulu'na aittir.
15. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
16. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

17. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

18. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

19. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

20. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latimize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

**Makale yazım kuralları için bakınız:**

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writing-rules>

## Tasavvur – Tekirdağ Theology Journal Publication Principles

1. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.
2. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 30th of December). Deadline to send articles for the June issue is 15th of April, and for the December issue the deadline is 15th of October. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.
3. The publication language of Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style.
4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.
6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as "My work hasn't been published or will not be published." Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.
7. At most two study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.
8. No copyright fee is paid to the author for the published articles.
9. Article application fee is not charced from the author.
10. No publishing fee is charged from the author.
11. All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).
12. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.
13. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology.
14. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.
15. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.
16. Tasavvur / Tekirdag Theology Journalsets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.

17. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are considered to be transferred to the journal's editorial board.

18. The articles published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

19. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

20. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writingrules>