

Haziran / June 2022
Sayı / Issue 28
e-ISSN : 2667 - 6575

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Şırnak University Journal of Divinity Faculty





e-ISSN 2667-6575

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi **Ulakbim TR-Dizin, Index Copernicus, EBSCO Host: Academic Search Ultimate** tarafından taranan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir. / Şırnak University Journal of Divinity Faculty is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Sahibi / Owner

On behalf of Şırnak University Faculty of Divinity
Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Doç. Dr. İbrahim BAZ – Şırnak University

Editör / Editor in Chief

Dr. Talip DEMİR – Şırnak University

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR– Şırnak University

Dr. Emin CENGİZ – Şırnak University

Dr. Hasan CANSIZ – Şırnak University

Dr. İsmail KURT– Şırnak University

Arş. Gör. Gülizar ARTUÇ– Şırnak University

Arş. Gör. Yakup AKYÜREK– Şırnak University

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor

Öğr. Gör. Muharrem ÜNEY – Şırnak University

Yazım ve Dil Editörü / Writing Editor

Arş. Gör. Delila ELÇE – Şırnak University

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Dr. Ali KOÇAK – Şırnak University

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdulmutalip ARPA	İstanbul Sabahattin Zaim University, İstanbul, TURKEY
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ	Hacı Bektaş Veli University, Nevşehir, TURKEY
Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN	Çukurova University, Adana, TURKEY
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	Ankara University, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. Ömer DUMLU	Ege University, İzmir, TURKEY
Doç. Dr. Bahattin KELEŞ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Doç. Dr. David PESTROIU	University of Bucharest, Bucharest, ROMANIA
Doç. Dr. Fevzi RENÇBER	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Doç. Dr. İbrahim BAZ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ	Adıyaman University, Adıyaman, TURKEY
Doç. Dr. Mehmet Şükrü ÖZKAN	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Doç. Dr. Yaşar ACAT	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Abdurrahim AYĞAN	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Ahmet GÜL	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Hafiz Abdul QADEER	University of the Punjab, Gujranwala, PAKISTAN
Dr. İsmet TUNÇ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Muammer ARANGÜL	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Muhammed Muhdi GÜNDÜZ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Ruhullah ÖZ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Yusuf EMRE	Şırnak University, Şırnak, TURKEY

Yayın Tarihi / Publishing Date

15 Haziran 2022 / 15 June 2022

Yönetim Yeri /Administration Place

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Merkez/Şırnak Tel: +90 486 216 40 08
Şırnak University Faculty of Divinity, Mehmet Emin Acar Campus, Şırnak / TURKEY
e-mail: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi elektronik ortamda (çevrimiçi), Haziran ve Aralık olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır. Makale yayın sürecinde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. Dergide yayımlanan makalelerde bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makaleler en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına ait olup dergi Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Şırnak University Journal of Divinity Faculty is published in electronic format (online) in June and December. In the article publication process, a double-blind review fulfilled by at least two reviewers is used. Referee names are kept strictly confidential. Published language is Turkish and English. In the articles published in the journal, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The articles have been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism. The responsibility of the articles published in the journal belongs to the authors and the journal is licensed under the Creative Commons Attribution-Non-Derivative 4.0 International License.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ	Van Yüzüncü Yıl University, Van, TURKEY
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul University, İstanbul, TURKEY
Prof. Dr. Ali Osman KURT	Social Sciences University of Ankara, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. Baki ADAM	Ankara University, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk University, Erzurum, TURKEY
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR	Adıyaman University, Adıyaman, TURKEY
Prof. Dr. Harun YILDIZ	Ondokuz Mayıs University, Samsun, TURKEY
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK	Necmettin Erbakan University, Konya, TURKEY
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL	Necmettin Erbakan University, Konya, TURKEY
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR	Amasya University, Amasya, TURKEY

TRDİZİN

**ICI JOURNALS
MASTER LIST**

**Academic
Search
Ultimate**
EBSCOhost

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 5-28 | **Kutsal Metinlerde Hermenötik Yaklaşım ile Te'vil Olgusu**
The Hermeneutic Approach and the Concept of Ta'wil in Sacred Texts
Abdubaki DENİZ
- 29-52 | **Türkiye Hizbullahı'nın Siyasal Dönüşümü**
The Political Transformation of Turkey's Hezbollah
Ahmet AKTAŞ
- 53-75 | **Evliya Çelebi'nin Seyahatname Adlı Eserinde 17. Yüzyıl Cizre ve Çevresine Dair Gözlemler**
Observations on 17th Century Cizre and its Surroundings in Eoliya Çelebi's Book of Travel
Ahmet GÜLENC
- 76-98 | **Peygamberlerin İman Etmeden Ölen Akrabaları ile İlgili Âyetlere Dair Mülâhazalar**
Considerations Regarding the Verses Concerning the Relatives of Prophets Who Died as Unbelievers
Cumhur DEMİREL
- 99-124 | **Tefsirde Nakledilen Bazı Rukye Tarifleri Üzerine (Ettafeyyiş Örneği)**
On Some Esoteric Recipes Narrated in the Exegesis (The Example of Attafayyish)
Güven AÇIRKAYA
- 125-152 | **Muhafazakâr Kadınların İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Cinsiyet Eğilimleri**
Gender Tendencies of Conservative Women in the Context of the Istanbul Convention
Hayrunnisa DOKUYUCU SOLAK
- 153-174 | **Kur'an'ın İdeolojik Yorumu: Ezârîka Örneği**
The Ideological Interpretation of Qur'an: The Azârîka Case
Kerim YILMAZ
- 175-200 | **Vakıfların Karşılaştığı Sorunlar ve Bir Çözüm Önerisi Olarak Blok Zinciri Teknolojisinin Kullanımı**
Problems Faced by Waqfs and the Proposal to Use Blockchain Technology as a Solution
Lobna JABER
- 201-224 | **Sünnet Olarak Nitelendirilmesi Açısından Sahâbe Ameli**
The Acts of the Companions in terms of Qualification as Sunnah
Mesut BAYAR

- 225-248 | **Kur'ân'da Geçen Ivec Kavramının Delaleti Üzerine Bir Değerlendirme**
An Evaluation on the Signification of the Concept of Ivec in the Qur'an
Metin ÇETİN
- 249-265 | **el-Mesâilu's-seferiyye fi'n-naḥw İsimli Eser Bağlamında İbn Hişâm'ın Bazı Mansûb Kelimeleri Ele Alma Metodu**
Ibn Hisham's Method of Handling Some Mansûb Words in the Context of al-Masâilu's-seferiyye fi'n-naḥw
Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU
- 266-283 | **Arap Edebiyatında Şiirsel Tarih Düşürme Sanatı ve Siirt Nezdinde Bazı Örnekleri**
The Art of Poetic Chronogram in Arabic Literature and Some Examples from Siirt
Sedat AKAY
- 284-302 | **Hz. Peygamber'in Hadislerinde Politik Bozgunculukla Mücadele Yöntemi**
Methods of Combating Political Corruption in the Prophet Muhammad's Hadiths
Tahsin KAZAN

Düzeltilme Notu / Correction Notice

- 303-303 | **Müslüman Azınlıklar Fıkının Kavramsal Analizi**
Conceptual Analysis of the Fiqh of Muslim Minorities
Mehmet Hicabi SEÇKİNER

Kutsal Metinlerde Hermenötik Yaklaşım ile Te'vil Olgusu

The Hermeneutic Approach and the Concept of Ta'wil in Sacred Texts

Abdülbaki DENİZ

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Rhetoric
Şırnak, Turkey

abdentr@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9315-6690>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 7 Ocak / January 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2022

Sayı / Issue: 28 Sayfa / Pages: 5-28

Atıf / Cite as: Deniz, Abdülbaki. "Kutsal Metinlerde Hermenötik Yaklaşım ile Te'vil Olgusu [The Hermeneutic Approach and the Concept of Ta'wil in Sacred Texts]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* – *Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 28 (June 2022), 5-28.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1054904>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

İnsanoğlu, kâinat ve içindeki her şeyi doğru anlamak ve yorumlamak için her zaman muhtelif çabalar içinde olmuştur. Bu açıdan insanın olduğu yerde anlam ve anlama, anlamanın olduğu yerde de yorumun olması doğaldır. Hermenötik çaba genel olarak “varlığı anlama ve anlamlandırma” gayesiyle ortaya çıkmakla birlikte zamanla varlığa anlam verme iddiasında olan kutsal metinleri “derinlemesine anlamlandırma” esasına evrildiğini söylemek mümkündür. Kutsal metinlerin anlaşılmasını sağlayan önemli unsurların başında bulunan “dil ve lafız” gibi somut öğeler, hermenötik faaliyette bulunanları kelime ve imgelerin oluşum süreçlerini, anlam boyutlarını ve sosyal hayatla ilişkilerini incelemeye sevk ettiği söylenebilir. Kelimelerin zâhir ve bâtın boyutları ile değişik ve çoklu anlam potansiyelleri ilk akla gelen manâları dışında daha derin hakikatler içermeye yönelik açık işaretler taşıdığından hermenötik çabada metnin sahibinin gerçek maksat ve niyetini ortaya çıkarmaya yoğunlaşmasına sebep olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda anlama ve anlamlandırma sürecine etki eden üç unsur söz konusudur: Asıl olan metnin sahibi, metnin kendisi ve yorumcunun metinden anladığı. Metnin sahibinin maksadı ile metinden anlaşılanın farklı olabileceği esasına dayanan anlama sürecinde ilahî metinleri insanların anlayabileceği düzeye indirgeme görevini üstlendiği ifade edilen “Hermes” unsuru önemli bir yer tutmaktadır. Hermenötik faaliyette Hermes’in, aslında sıradan insanların anlamaktan aciz kaldığı ilahî kutsal metinleri açıklama göreviyle temayüz etmesi sebebiyle sözü geçen üçlü anlama döngüsünde ilkesel olarak “onun ne anladığının” esas alınması hususu aynı zamanda Kur’an’a özgü olarak ortaya çıkan te’vil gibi kavramlarla ayrışma noktasını da teşkil etmektedir. Zira te’vil, “nas” olarak ifade edilen dinî metinlerde geçen lafızlardan “değişik manâlara muhtemel olanları diğer muteber delillerle desteklenen manâya döndürülmesi ve söz konusu manânın şâriin maksadı olarak belirtilmesi” esasına dayanmaktadır. Bu bakımdan metnin sahibinin (şâri) ile metinden anlaşılan manânın paralellik arz etmesine dikkat edilmesi ve bu hususta gösterilen hassasiyet, te’vilin şahsî ve öznel görüşlere alet edilmesine engel teşkil etmektedir. Bundan dolayı te’vil faaliyetinde bulunan kişi, te’vile konu olan kelime ve te’vil delilleriyle ilgili usulcülerin belirlediği diğer şartlar her zaman önemsenmiştir. Ayrıca te’vilde temel hedef sadece şâriin maksadını ortaya çıkarmak olduğundan neticenin nesnel, objektif ve beşerî değişkenlerin etkisinden uzak olması beklenmektedir. Bu açıdan söz konusu hususlara riayet edilmeyen öznel değerlendirmelerin şer’î hiçbir değeri yoktur. Buna ilaveten iki kavram arasında yapılan mukayesede hermenötikteki “Hermes” unsuruna tekabül eden mistik şahsiyetin kimliği de önemlidir. İlk bakışta “peygamber” gibi bir şahsiyete işaret ettiği anlaşılrsa da dinî metinleri avâmın anlayabileceği şekilde açıklayan ve onlardan ahlak esaslarıyla yaptırım özelliği olan hükümleri çıkaran âlim yahut müçtehitlere tekabül ettiği de söylenebilir. Bu durumda da şâri, asıl maksadını ortaya koyma vasıtası olan nasların tahrif ve tebdile maruz bırakılmaması hususunda muhataplarını şiddetli bir şekilde uyarmıştır. Dolayısıyla iki kavramı aynileştirme imkânı olmadığı gibi aralarındaki yakın ilişkiyi görmezden gelmek de doğru değildir. Batı dünyasında yaşanan değişim ve dönüşümden yola çıkarak kutsal metinlere uyguladıkları hermenötik yaklaşımın te’vil vasıtasıyla Kur’an’a da uygulanabileceğini iddia etmenin değişik açılardan değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda iki kavram arasındaki yakın ilişki dikkate alınarak ortak ve ayrıldıkları noktaların tespiti önemli ve gereklidir. Konuyla ilgili ortaya çıkan ifrat ve tefrit düzeyindeki görüşleri değerlendirmeye matuf olan bu çalışmada te’vil ve hermenötiğin amaç ve araçlarda farklı iki kavram oldukları, bazı hususlardaki ortak yönlerinin her açıdan aynîleşmelerini gerektirmediğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Usul, Hermenötik, Hermes, Te’vil.

Abstract

Humankind has always made many attempts to correctly comprehend and interpret the universe and everything in it. In this way, it's natural to have meaning and comprehension where there's man, and interpretation where there's comprehension. Even though the hermeneutic effort began with the goal of "understanding and giving meaning to existence," it has evolved to a "thorough signification" of religious texts that claim to offer a meaning to existence. Concrete elements such as "language and wording," which are prominent elements that enable the understanding of sacred texts, lead those involved in hermeneutic activities to investigate the formation processes of words and images, their semantic dimensions, and their relationships with social life. It can be stated that the hermeneutic effort causes the author of the text to focus solely on revealing his true purpose and intention because the apparent and esoteric dimensions of words, as well as their different and multiple-meaning potentials, bear clear indications that they contain fundamental truths apart from the meanings that first come to mind. Three aspects influence the process of comprehension and interpretation in this context: The owner of the text, the text itself, and what the interpreter understands from the text are the most important factors. The "Hermes" element, which is said to oversee reducing divine texts to a level that ordinary people can comprehend, plays an important role in the comprehension process, which is based on the principle that the purpose of the owner of the text may not correspond to what is understood from the text. The fact that "what the reader understands" is based on the principle in the aforementioned triple cycle of comprehension as Hermes is distinguished by the task of explaining divine holy texts that ordinary people are incapable of understanding, also serves as a point of divergence from concepts such as ta'wil that emerged unique to the Qur'an. Because ta'wil is founded on the principle of "converting words with potentially varied meanings to those with meanings backed by other valid evidence and establishing the meaning as the author's purpose" among the words in religious texts described as "nas". Paying attention to drawing a parallel between the purpose of the text's owner (shar'i) and the meaning deduced from the text, as well as the sensitivity displayed in this regard, prevents ta'wil interpretation from being utilized for personal and subjective opinions. As a result, the individual conducting ta'wil, the word subject to ta'wil, and other conditions determined by the procedural authorities regarding the evidence of the ta'wil have always been given priority. Furthermore, because the major goal of ta'wil is to expose the author's intent, the result is anticipated to be objective and free of the effect of human elements. Subjective assessments that do not comply with the aforementioned concerns have no shar'i significance in this regard. In addition, the identity of the mystical personality corresponding to the "Hermes" aspect in hermeneutics is crucial in comparing the two notions. Although it appears at first glance to refer to a "prophet," it can be claimed that it refers to scholars or mujtahids who explain religious scriptures in a way that the public can understand and infer regulations that are sanctioned by moral principles. The shar'i warns his interlocutors in this case as well, that the sentences, which are the method by which He reveals his true aim, should not be distorted or altered. As a result, it is impossible to distinguish between the two notions, and it is incorrect to overlook their close relationship. Based on the changes and transformations in the Western world, it is vital to assess from various angles the claim that the hermeneutic technique used to interpret sacred scriptures can also be used to interpret the Qur'an through ta'wil. Given the close relationship between the two concepts, it is crucial and necessary to identify their similar and diverging features in this context. The present study aims to reveal that ta'wil and hermeneutics are two different concepts in purpose and means and that their shared elements in some issues do not necessitate they be identical in every aspect.

Keywords: Islamic Law, Method, Hermeneutics, Hermes, Ta'wil.

Giriş

Varlığın ardındaki sırların keşfedilmesine yönelik arzu ve teşebbüsler insanlık tarihi kadar eskidir. Eşyanın isim ve mahiyetinin istifhâma tabi tutulmasıyla başlayan bu süreç insanlığın atası Âdem'in meleklerden üstün kılınmasını sağlayan bir meziyet olarak tecelli etmiştir.¹ Potansiyel olarak söz konusu keşif arzusuyla yaratılan insanoğlu süreç içerisinde akıl ve deneyimleri yanında fizik ötesi gerçeklikten de istifade etmiştir. Vahiyden bağımsız ve sadece aklî melekeleriyle varlığa anlam vermeye çalışan filozofların bu süreçte mutlak hakikate ulaşmaları mümkün görünmemektedir. Zira yanlış yahut eksik vasıtalar hedefe ulaşma konusunda yardımcı olmadığı gibi istifhâm unsurlarını da çeşitlendirmektedir. Bu yolculukta eş zamanlı olarak vahiyden istindat eden İslam felsefesinin (kelâm) teorik olarak nispeten daha rahat olduğu ifade edilebilir. İslam düşüncesinin esasını teşkil eden nasları referans alan kelâmcılar, usulcüler ile diğer disiplin mensupları, ilgili metinlerde anlaşılması mümkün olmayan, sır ve gizem dolu yahut beşer tâkatını aşan hususların bulunmadığı konusunda hemfikirdirler. Söz konusu kaynaklar bizzat kendi ifadeleriyle son derece açık, anlaşılır ve kavranabilir niteliktedir.² Ayrıca, akıl ile nakil arasında var olduğu zannedilen zâhirî teâruz ya yok hükmünde kabul edilmiş yahut ilgili yöntemlerden biriyle uzlaştırma yoluna gidilmiştir. Zira bu metinlerin yorum, tefsir ve te'villerinde akıl ile nakil arasında kurulan sağlam dayanışma, hakîkate ulaşma çabasında büyük mesafelerin katedilmesini sağlamıştır. Bu bağlamda ilahî-kutsal metinlerden Allah'ın maksat ve iradesini ortaya çıkarma çabası, belki de insanlığın süregelen en önemli ortak mirasıdır.

Herhangi bir metin, anlaşılmak ve bilinmek için vücuda getirilir. Metinlerin içerdikleri lafızların delâletleri açık olsa bile bütünden kastedilen temel anlam hususunda yoruma ihtiyaç duyulabilir. Müellif (metin sahibi/şâri) ile müfessir (yorumcu/müevvil) arasındaki tarihî ortamın farklılık arz etmesinin metni anlama sürecine de etki ettiği yönündeki kabulden dolayı modern zaman ile geçmiş arasında uçurumların oluşması doğal karşılanmaktadır. Bu durum, o dönemin felsefî, dinî ve hukukî metinlerinin de anlaşılmaz bir hâl almasına zemin teşkil ettiği yönündeki iddialar meselerin ilmî bir üslupla ele alınmasını gerekli kılmıştır. Söz konusu metinlerde verilmek istenen mesajların geleneksel lafızların zâhirleri vasıtasıyla mı yoksa sadece birer sembolden ibaret olan lafızların ötesinde mi aranması gerektiği meselesi modern eleştiri kültürünün yakından ilgilendiği konuların başında gelmektedir. Bu durumda

¹ el-Bakara, 2/30-33.

² el-Bakara, 2/159; en-Nahl, 16/89; er-Rahmân, 55/ 4.

tarihi metinlerin içerdiği mesajların güncellenmesi ve yeniden yorumlanması sorunuyla karşı karşıya kalındığından hermenötik ve te'vil gibi kavramların daha fonksiyonel bir forma dönüştükleri söylenebilir. Bu kapsamda herhangi bir metnin tek ve mutlak bir hakikat içerip içermediği, kutsal metinlerin nesnel anlamına ulaşmanın imkân ve yöntemi, ulaşılmak istenen neticenin yorumcuya göre özneliği, muhatap kitlenin algılama düzeyini etkileyen çevresel faktörlerin niteliği gibi konuların aydınlatılması ulaşmak istediğimiz hedef açısından önemsenen hususlardır. Şüphesiz, bu makamda geçen metinlerden daha çok kutsal metinler, muhatap kesimden mükellef insan, algılama ve anlama düzeyinden ise daha çok yorumcu kastedilmektedir.

Hermenötik çaba te'vil gibi kutsal metinleri anlama, yorumlama ve hatta güncelleme faaliyetine yoğunlaşmaktadır. Bu açıdan iki kavram arasındaki yakın ilişki göze çarpsa da mahiyet, amaç ve araçlar açısından iki farklı kavramdan söz edilebilir. Hermenötik çabanın, değişik kültürlerde farklı isimlerle anılan Hermes'e dayanması söz konusu şahsiyetin işlevini önemli kıldığı gibi hermenötiğin İslam hukukunda fikhî bir içtihat yöntemi olarak bilinen te'vil ile mukayesesini de gerekli kılmaktadır.

1. Hermenötik Kavramı ve Mahiyeti

“Söylemek, açıklamak ve çeviri” gibi sözlük anlamları yönüyle muhtelif metinlerin güncel yorumunu inceleyen hermenötik (Latince “hermeneutica”), aynı zamanda işaret ve sembollerin anlam boyutlarıyla uğraşan bilimler için yardımcı bir disiplindir.³ Türkçede “yorumsama” ve “yorum bilgisi” şeklinde karşılık bulan hermenötik, “açıklama, yorumlama sanatı, metnin yorumlanmasını konu alan öğretisi, anlama yöntemi” şeklinde tanımlanmıştır.⁴ Dinî ve edebî metinleri yorumlama sorunu daha çok metnin doğası, yazarı, gelenek ve yorumcu ile ilişkisi bağlamında ortaya çıkmaktadır. Genel olarak “herhangi bir metni yorumlama ve izah etmenin metodolojik temelleri üzerindeki çalışmayı” ifade eden hermenötik özelde Kitab-ı Mukaddes'in ilke ve prensiplerine yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Bu açıdan “kutsal kitabın manâ boyutlarını açığa çıkarmak” hermenötiğin ana işlevi hâline geldiğinden “söylemek, açıklamak ve tercüme etmek” şeklinde üç yönünden

³ Hans-George Gadamer, *Hermeneutik, Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınevi, 1995), 11; Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Ağaç Felsefe Yayınları, 2008), 41; Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 5.

⁴ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1994), 200; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013), 466.

bahsedilebilir.⁵ Grek mitolojisinde, tanrıların mesajlarını insanlara aktaran elçi Hermes, söz konusu aktarmayı anlaşılır tarzda yaparak yerine göre kendi yorumlarını da katmaktadır. Bu, hermenötiğin “söylem” boyutudur.⁶ Aynı zamanda “bir tercüme faaliyeti” olan bu durum zaman ve zeminin değişmesine bağlı olarak değişiklik arz ettiğinden hermenötik bir döngü söz konusudur.⁷ Bu yönüyle hermenötiğin İslam’dan önceki kutsal metinlerle ilgili ortaya çıktığı ve eski Yunan felsefesini de içeren çok uzun bir geçmişe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Aziz Augustinus (öl. 430) gibi dini otoritelerin etkisiyle Ahd-ı Cedit’in yorumu üzerinde kilise tekelciliği kurulduğundan tefsir geleneği kilisenin vazettiği ilkelerle şekilleniyordu. Batı’da aydınlanmayla birlikte kilise ve din adamlarına karşı oluşan aşırı kuşku ve güvensizlik kutsal metinlerin yeniden yorumlanması teşebbüslerine de zemin hazırlamıştır. Kutsal metinlerin beşerî düzeye indirgenmesi ve barındırdıkları çelişkilerden arındırılması hedefiyle skolastik düşünce ve geleneği yansıtan Katolikliğe karşı Martin Luther (öl. 1546) gibi reformistlerin ortaya çıkışı, hermenötik yaklaşımlar hususunda önemli adımların atılmasına zemin hazırlamıştır. Bu, aslında Kutsal Kitab’ın yorumunda tekelciliğe bir başkaldırı olduğu gibi aynı zamanda hıristiyanlıkta bir dizi reform hareketi için açılan bir kapıydı. Bir sonraki asır artık “kutsal metinleri daha sağlıklı okuma ve yorumlamayı amaçlayan bir disiplin” manâsında kullanılan hermenötik faaliyet “dille ve dilde gerçekleşen herhangi bir unsuru anlaşılır hâle getirme” süreciyle özdeşleşmiştir.⁸ Bu yorumlama maddî/literal olabileceği gibi manevî/ruhsal da olabilirdi. Kutsal metinlerin içerdikleri ifadelerin manevî ve ruhsal yönü sembolik unsurlar yanında bâtinî ve moral gibi hususlar içermektedir. Bu açıdan metinlerin anlam keşfi, o metnin sözel ve moral yönden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu da mesajların dört yönlü bir yorumlamayla ortaya konulabileceğini göstermektedir.⁹ Yani yorumlama sürecinde literal anlamla birlikte metin sahibinin maksat ve gayesinin de dikkate alınması bir zorunluluktur.

Hermenötiği, mitolojik kökenlerinin yanı sıra “kutsal metinlerin bâtinî tefsiri” olarak değerlendirme eğiliminin “teolojik kaynaklı yorum teorisi”¹⁰ tezine de yakın olduğu söylenebilir. Bu açıdan hermenötiğin en belirgin mefhumu tefsirdir. Ancak zamanla yerini

⁵ Palmer, *Hermenötik*, 30, 34, 40.

⁶ Palmer, *Hermenötik*, 42.

⁷ Gadamer, *Hermeneutik*, 11; Palmer, *Hermenötik*, 40.

⁸ Ülker Gökberk, “Yorumsama Kuramı Açısından Yazın Eleştirisi”, *Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980), 168.

⁹ Uwe Japp, *Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat-Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınevi, 1995), 240.

¹⁰ Palmer, *Hermenötik*, 64.

“mutlak anlama faaliyetine” bıraktığından tarihî ve kültürel unsurları içine alacak şekilde genişleme sürecine girmiştir. Neticede “tarihî metinlerin anlaşılması” sürecine zemin hazırlamış ve “felsefî hermenötik” kavramının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹¹ Bu kapsamda 19. Yüzyılın başlarında klasik yaklaşımı temsil eden Schleiermacher’le (öl. 1834) birlikte ilk kez teolojik sınırların dışına çıkılarak dil faktörünün önemsendiği filolojik analizlere kapı aralanmıştır. Zira insandaki teolojik tasavvur, sahip olunan bilgi ve birikimden bağımsız olarak oluşmamakta, bu durum dinî metinleri anlamasına da yansımaktadır.¹² Metnin yorumcuya uzaklığı yanlış anlamaya sebep olduğundan metni doğru anlamının dilsel ve psikolojik kuralları konmalıdır. Bu bağlamda metnin, yazarından daha iyi anlaşılabilceği tezi¹³ Wilhelm Dilthey (öl. 1911) gibi bazı düşünörlere de ilham kaynağı olmuştur. Dilthey, Schleiermacher’i takip ederek metin yazarının gayesini ortaya çıkarmak için dille ilgili bazı kuralların gerekliliğini vurgulamıştır. Ancak Dilthey, hermenötik yorumlamayı değişik ilim alanlarına kaydırmak suretiyle alanını genişletmiştir. Bu süreçte hermenötik yorumlamanın ana hedefi, var olduğuna inanılan metnin hakikî manâsını ve yazarının temel maksadını ortaya çıkarmaktır. Söz konusu aşamadan sonra Martin Heidegger (öl. 1976) ve Hans-Georg Gadamer (öl. 2002) ile başlayan hermenötik yöntemde yazar ve metnin vermek istediği mesajdan ziyade “yorumcunun ne anladığının önemsendiği” bir süreçten söz edilebilir. Bu yöntemde yazarın hedef ve maksadından ziyade metinden yola çıkarak yorumcunun vardığı öznel yaklaşım önemsenmektedir. Yorumcu kutsal bir şahsiyet gibi sınırsız bir özgürlüğe sahiptir. Dolayısıyla daha önce Schleiermacher ile Dilthey tarafından konulan yorum-bilimin dilsel ve teleolojik ilkeleri tamamen ortadan kaldırılmış oldu. Bu anlayış, metnin ortaya çıkmasıyla yazarın ölümüne hükmeden ve okuyucuya yazar ve amaçlarından tamamen bağımsız bir özgürlük alanı sağlayan Neitzche ve Jacque Derrida gibi aydınlarla zirveye ulaştı. Hermenötik yorumlamada görölen başıboşluğun farkına varan Umberto Eco gibi bazı çağdaş yazarlar, sağlıklı bir yöntem arayışı neticesinde hermenötiğin bazı ilkelere bağlanmasının gereği ile metnin anlaşılmasında yazarın maksadının mutlaka dikkate alınmasının önemini vurguladılar.¹⁴ Bu durum hermenötikte “çağdaş klasik yöntem” olarak kabul edilmektedir.¹⁵

¹¹ Muhammed Muctehid Şebüsterî, *Hermenötik, Kur’ân ve Sünnet*, çev. Abuzer Dişkaya (İstanbul: Mana Yayınları, 2012), 27.

¹² Palmer, *Hermenötik*, 65; Şebüsterî, *Hermenötik, Kur’ân ve Sünnet*, 53.

¹³ Ebû Zeyd, *Hermenötik ve Metin Yorumu*, 245.

¹⁴ Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Can Yayınları, 1996) 35, 40, 50, 60, 74 vd.

¹⁵ İsmail Nakkâz, *Menâhicu’t-te’vil fi’l-fikri’l-usûli* (Beyrut: Merkezü Nemâ li’l-Bühûs, 2017), 154.

Görüldüğü gibi hermenötik anlayış günümüze kadar değişik süreçlerden geçmiştir. Bu anlamda tek düze bir anlayıştan bahsetmek mümkün değildir.

1.1. Hermenötikte Hermes UNSURLARI

Felsefe, bilim ve edebiyat tarihlerinde mitolojik bir şahsiyet olarak sunulan Hermes, dinler tarihinde bir peygamber olarak sunulmakla birlikte onunla ilgili "Tanrı" nitelemesi de söz konusudur.¹⁶ Hermes'le ilgili bir kısmı günümüze de ulaşan yazılı hermetik külliyatta birçok din ve kutsal metinden, felsefi ekolden farklı motifler bulmak mümkündür. Hermes tılsım, sihir ve hekimlikle de anılmaktadır. Dini ve felsefi hermetik öğretinin temelinde "gerçeğin araştırılması" unsuru ilk hareket noktası olup bâtinî ve alegorik unsurlar da önemli yer tutmaktadır. Bazı araştırmacılar eski Mısır'daki Thoth, İslam'daki İdris'e tekabül eden Yahudilik'teki Uhnuh,¹⁷ Budizm'deki Buda ve Zerdüştlük'teki Hoşeng/Zerdeşt gibi şahsiyetleri Hermes'le özdeşleştirmişlerdir.¹⁸ Hermes'in bütün kültürlerde olağanüstü güçlerle donatılmış, seçkin ve bilge bir şahsiyet olduğuna vurgu yapılmaktadır. İslam'da İdris'in semâya yükseltilmesi ve ölmediği yönündeki görüşler¹⁹ bu kapsamda değerlendirilebilir. Ayrıca o, peygamberlik görevi yanında yazı ve kalemin mucidi, elbise dikiminde öncü, astronomi ve hesap işleriyle ilgilenen ilk kişi olarak kabul edilmektedir.²⁰ Arapların "İdris" olarak bildikleri şahsiyet Mısır ve Yunanlılar ile bazı astrologlar tarafından "Hermes" olarak isimlendirilmiştir.²¹ Kaynaklarda bu isimlendirme aynı zamanda Yunan-Makedon kralı İskender için de kullanılmıştır.²² Mecusîler, Zerdeşt'in nübüvvetini iddia ettikleri gibi Sâbiîler de Hermes'in nübüvvetini iddia etmişlerdir.²³ Sâbiîler'den Sabit b. Kurre, Hermes'in Kitabı'n-Nevâmis'ini Süryanice'den Arapça'ya çevirmiştir. Günümüzdeki Sâbiîler

¹⁶ Eco, *Yorum*, 40.

¹⁷ Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî el-Belhî, *Tefsiru Mukâtil*, thk. Muhammed Mahmut Şahate (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 2/631.

¹⁸ Mahmud Erol Kılıç, "Hermes", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1998), 17/228-233.

¹⁹ Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsiru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdusselam Ebû'n'-Nîl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslamî'l-Hadîse, 1410), 1/456. Buna karşılık bazı müfessirler onun dördüncü semâda vefat ettiğini belirtmişlerdir. Bk. Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 2/631.

²⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâr-u Hecer, 1422), 8/114; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân: Tefsiru'l-Kurtubî*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1427), 11/117.

²¹ Nizamuddin Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nisâbûrî, *Garâibu'l-Kur'an* ve Ragâibu'l-Furkân, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416), 4/493; Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-munîr fî'l-akîdeti ve's-şerîati ve'l-menheci* (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1418), 16/124.

²² Kurtubî, *Tefsiru Kurtubî*, 11/46; Ebu's-Suûd el-İmâdî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *Tefsiru Ebi's-Suûd: İrşâdu'l-akli's-selim ilâ mezâyâ'l-kitabi'l-kerim* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 5/241; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414), 3/362.

²³ Muhammed Reşid Rida, *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-Hakîm: Tefsiru'l-menâr* (Beirut: 1420), 6/154.

de her yıl ocak ayında Hermes'in bayramını kutlamaktadırlar.²⁴ Hermes unsurunun arka planında İdris ve Zü'l-Karneyn gibi İslam kültüründe müspet hatta örnek yönlerine vurgu yapılan şahsiyetlerin varlığının temellendirilmesi durumunda Hermetik öğretinin temel dinamiklerini geniş anlamıyla İslam kültüründe aramak mümkündür. Bundan dolayı hermetik külliyyatın İslam kaynaklarından Batı'ya aktarıldığını savunanlar vardır.²⁵ Ancak Hz. Âdem'den başlamak üzere İslam kültürünü şekillendiren unsurların başında vahiy, nübüvvet ve tevhidin geldiği bilinmektedir. Dolayısıyla hermenötiğin tarihî analizinde farklı isimlerle de olsa karşımıza çıkan İdris gibi müspet şahsiyetlerin tevhit ve nübüvvete dayalı asıl kimliklerinden epey uzaklaştırıldıkları görülmektedir. Eski Yunan mitolojisinde meşhur olimpik tanrılardan Zeus'un oğlu olarak tanıtılan Hermes, aynı zamanda tanrıların buyruklarını insanların anlayabileceği bir dile çevirmek ve yorumlamakla görevli kılınan habercidir. Dolayısıyla Hermes, -eski Yunan anlayışındaki tanrılık yönü bir tarafa bırakılırsa- bir vasıta ve yorumcudur. Bu açıdan İdris'le bir alakasının olması tarihi gerçeklere aykırıdır. Hermes'e dayalı olarak ortaya çıkan hermenötik faaliyet de söz konusu yorumlama sürecinin bir uzantısı olup tamamen Batı kaynaklı bir yorum öğretisidir. Dolayısıyla İslam'a özgü olarak ortaya çıkan te'vil olgusunun yerine ikame edilerek aynı işleve tabi tutulmasının doğru sonuçlara götürmesi şüphelidir.

2. Te'vil Kavramı ve Mahiyeti

Te'vilin sözlükte "dönüş/dönüşmek, lafzı kastedilen anlama sarf etmek, netice/akıbet, mahiyet, idare ve takdir gibi birçok anlamı vardır.²⁶ Naslarda te'vilin ilk ve aslı manâsı, "lafzın, sahibinin maksadına uygun olarak değerlendirilmesi" dir. Lafızların, toplumların uzlaşısı neticesinde başka manâda kullanılması mümkün olduğundan²⁷ te'vilin zamanla terimsel bir manâ kazandığı söylenebilir. Terimsel anlam (ıstılah) olgusu, zaman ve zemine bağlı olarak kelimelerde yaşanan anlam değişiklikleriyle yakından ilgili olup dilin de canlı bir unsur olduğunu ve statik (durağan) olmadığını göstermektedir. İslam'ın gerçekleştirmek istediği toplumsal değişim kapsamında cahiliye döneminde kullanılan bazı kelimelerin farklı alanlara

²⁴ Kılıç, "Hermes", DİA, 17/229.

²⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Bilim* (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2006), 200.

²⁶ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-Arabîyye*, thk. Muhammed Tamir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1430), 64; Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut, Dâr-u Sâdır, 1300), 11/32; Mecduddîn Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâd, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Na'im el-Arkesusî (Müessesetü'r-Risâle, 1432), 963; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferac (Küveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1385), 28/31; Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998), 26; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. M. Seyyid Kilânî (Kahire: 1996), 30.

²⁷ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 28.

aktarılması ile Kur'ân'daki bazı lafızların daralma, genişleme yahut anlam kaymasına maruz kalması bundandır.²⁸ İbn Haldûn'a (öl. 808) göre kelimelerin yeni anlamlar kazanması medeniyetin gelişmesi ile doğru orantılıdır.²⁹ Ancak bu durum keyfî olmayıp kelimenin özünde bulunan manâ boyutlarından bağımsız değildir. Başka bir ifadeyle yeni anlam alanı kelimenin hiç ilgili olmadığı ve tamamen yabancı olduğu bir mâna değildir. Nasların ilk muhatabı olan Hicaz Arapları'nın te'vili, "açıklama"dan ziyade, "mahiyet ve akıbet" yönüyle "şâriin hedeflediği manâyı izhara yönelik gayret" şeklinde anlamış olmaları te'vilin tabiatındaki "dikkatlice incelemeye tabi tutarak şâriin maksadına uygun olarak değerlendirme" faaliyetiyle de uyumludur. Bu da asıl manâya dönüşü gerekli kılmaktadır. Nitekim ilgili âyette³⁰ de ihtilafli konuların Allah ve peygamberine döndürülmesi "en güzel te'vil" olarak değerlendirilmiştir. Bundan dolayı İslam düşüncesinin oluşmasında çok etkili bir kavram olarak başvuru olan te'vil, "sözün zâhirinden muhtemel başka bir manâya dönüştürülmesi"³¹ olarak kabul edilmektedir. Başka bir ifadeyle te'vil, "şer'î özelliği olan bir delil ile kelimenin akla ilk gelen açık manâsı dışında bir manâda anlaşılması"dır. Dolayısıyla usulcüler, gerek itikat alanında gerekse teklîfî hükümlerde anlamı kesin naslarda te'vil yapılamayacağını belirtmişlerdir. Âlimler te'vil vasıtasıyla aynı zamanda lafızların zâhirleri arasında gözükken çelişkiyi giderip akıl ve nakli uzlaştırma gibi önemli faaliyetlerde bulunmuşlardır.³² Şüphesiz bütün bu işlemlerde kesin aklî deliller ile muteber menkul delillere dayanmışlardır. Teşrî'in ilk devirlerinde daha çok benzeşen (müteşâbih) naslar sebebiyle değerlendirilen te'vil, aynı zamanda fıkhîta da bir içtihat yöntemidir. Bundan dolayı te'ville ilgili temel ilkeleri vaz'etme önceliğinin usul âlimlerinde olduğu söylenebilir. Genel ifade ve hükümlerin özel yönleri, mutlak söylemin sınırlılığı, hakikat ve mecaz ilişkisi, emir ve nehiy kavramlarının değişik anlam boyutlarına yorumlanma imkânı gibi hususlar te'vilin

²⁸ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selaheddîn Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 25.

²⁹ Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddime* (Dimaşk: Dâru Ya'rub, 2004), 2/169.

³⁰ en-Nisâ, 4/59.

³¹ Ebû'l-Velid el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1949), 172; Ebû'l-Velid el-Bâcî, *el-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Nezih Hammâd (Beyrut: Müessesetü'l-Mer'ânî, 1973), 48; Ebû'l-Maâlî Abdülmelik. el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb (Kâhire: Dâru'l-Vefâ, 2012), 1/300; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (İran: Dâru'z-Zehâir, 1368/1949), 1/387; Seyfuddîn Ali b. Ebî Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 2/44-45; Ebûl-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Keşfu'l-esrâr şerhu menâri'l-envâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 1/205; Abdulhayy b. Abdulhalim el-Leknevî, *Kameru'l-akmâr li nuri'l-envâr fi şerhi'l-menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/170; Abdullatif b. Melek, *Şerhu menâri'l-envâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 97.

³² Abdulkaki Deniz, "Fıkıh Usulünde Te'vilin Mahiyeti", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/23 (2019), 422-450, 435.

doğrudan ilgi alanına girmektedir.³³ Bütün bu işlemlerde Araplar'ın dilsel örfü ile Arapça'da hâkim olan kurallar mutlaka dikkate alınmaktadır. Te'vilin, her açıdan kemâli işaret eden olumlu nitelikleri hâiz kimselerin tasarruf alanında olması doğrudan şâirin maksat ve hedefini ortaya çıkarma faaliyetinin güvenliğiyle ilgilidir. Zira naslar yoruma açık olsalar bile diğer muhkem naslardan bağımsız olarak değerlendirmeye tabi tutulamazlar. Zira nasların anlaşılmasında asıl olan söz ve kelamın zâhiridir. Ancak zâhirin anlaşılmasına engel aklî yahut naklî bir durum olması durumunda te'vile başvurulur. Dolayısıyla naslar üzerindeki te'vilin Arapça'nın dil inceliklerine ve temel nakli delillere uygun olarak yapılması gerekmektedir. Bu açıdan te'vile açık lafızlar ile müteşabih âyetlerin muhkemlerine döndürülerek anlaşılması aynı zamanda imtihan sürecinin de önemli bir parçasıdır. Zira Allah ve Resulü'nün toplumda gerçekleştirmek istedikleri değişim ve dönüşümün özü olan adalet, istişare, ehliyet, şeffaflık, yardımlaşma ve dayanışma gibi unsurlar söz konusu anlayışın temel ilkeleridir. Bu temel ilkeler başta olmak üzere Kur'an ve sünnet naslarına aykırı olarak ortaya çıkan bütün te'vil, yorum ve anlayışların kabul edilebilir yönü yoktur. Bunlar ancak hevâ eseri görüşler yahut şahsî fikirler olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı usulcüler te'vilin alanı, sınırı, şartları ve delilleri ile müevvilde bulunması gereken şartları sık sık vurgulama ihtiyacı hissetmişlerdir. Açık İslam öğretileri ışığında ortaya çıkan temel ilkelerin özgür akıl ve iradeyle ihya ve ifşası sorumluluk bilinciyle hareket eden bireylerin her zaman ve zeminde ifâ etmesi gereken bir görevdir. Zira değişimi mukadder olan şartlar tefekkür ve tezekkürde de değişim ve gelişimi gerekli kılmaktadır. Bu açıdan İslam kültür ve medeniyetinin geliştirilmesi çabaları kapsamında içtihadın değişen şartlara uygun hâle gelmesinin vasıtalarından biri olan te'vilin³⁴ Kur'an'ın temel ilkeleri ve ön gördüğü hayat ve memât prensipleri çerçevesinde gerçekleşmesi zorunludur.

2.1. Te'vilin Tefsir Boyutu

Te'vilin yakın ilişki içinde bulunduğu ve zaman zaman hermenötik bağlamda da zikredilen kavramlardan biri olan tefsir, esasında keşif ve beyândır. "Var olan ancak açığa çıkarılmamış hususları beyan ve gizli olan yönleri keşif" gibi anlamlarla ilişkili olarak

³³ Ayrıca bk. Abdülbaki Deniz, *İslam Hukuk Metodolojisinde Te'vil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020).

³⁴ Abdülbaki. Deniz, "İslam Hukuk Metodolojisinde Fikhî Bir İctihad Yöntemi Olarak Te'vil", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2020), 637-664.

kullanılan tefsir³⁵ terimsel açıdan genelde “şâriin murâdını izhâr ve beyan”³⁶ yahut şerî bir delilden dolayı “lafzı zâhirine uygun manâlardan biriyle açıklamak”³⁷ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım tefsirle te’vil arasındaki ince ayrımı da içermektedir. Kutsal metinlerle ilgili olarak tefsir, normal seviyede Arapça bilgisine sahip kimselerin anlamakta zorlanmadığı hususlarla ilişkili iken te’vil, sadece derin bilgi sahibi âlimlerin istinbâtına konu olan hususlarla ilgilidir. Bunların yanında bilgisi Allah’a mahsus olan müteşâbihât da söz konusudur.”³⁸ Şâfiî’ye göre te’vil, naslardan aklî çıkarıma dayanan, yorum ve te’vile açık olan havâs ilmî kapsamındadır.³⁹ Taberî ise, lafız–manâ ilişkisine vurgu yaparak temellendirmeye çalıştığı te’vilin, selef başta olmak üzere ümmetin genel kabullerine aykırı olmaması gereğini belirtmektedir.⁴⁰ Tefsir ve te’vil farkına dair genellikle, birincisinin kesinlik iddiasıyla daha çok nakil ve rivayete dayandığı, ikincisinin ise daha çok dilsel dinamikler ile aklî yönünden dolayı zannî ilim ifade ettiği vurgulanmaktadır.⁴¹ Kutsal metinlerdeki derin anlam arayışında te’vil bir vasıta olup akıl ve sahih nakil en önemli rehberdir. Bu süreçte kelimelerin muhtemel manâları değişik boyutlarıyla incelenmekte ve muhtelif şartlara göre yeni değerlendirmelere tabi tutulmaktadır. Bu bağlamda söz ve lafızlar üzerinde derin ve sanatsal bir tasarruf söz konusudur.

3. Te’vil ile Hermenötiğin Kavramsal İlişkisi

Hermenötik, kutsal kitapları anlama/yorumlama çabası ekseninde Batı kültür havzasında şekillenen ve değişik aşamalardan geçen bir kavramdır. Hermenötiğin, ilk başlarda teolojik metinlerle ilgili olduğu, sonra da seküler metinleri kapsayacak şekilde alanının genişlediği anlaşılmaktadır. Eleştiri yönü ağır basan hermenötik yöntemde kutsal

³⁵ Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 7/448; Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidi’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1406), 4/347; Ebû’l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Âzîm*, thk. Heyet (Cîze: Müessesetü Kurtuba, 1421), 10/304; Kurtubî, *el-Câmi’*, 15/408.

³⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1876), 1/12.

³⁷ Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’an*. thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrahim. (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütüb, ts.), 1376.

³⁸ Muhammed Nesib er-Rifâ’î, *Teysîrû’l-Aliyyi’l-Kâdir li İhtisâri Tefsîri İbn Kesîr*, (Riyâd: Mektebetü’l-Me’ârif, ts.), 1/3.

³⁹ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale*. thk. Ahmed Şakir (Mısır: Mektebetü’l-Halebî, ts.), 358; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rif’at Fevzi Abdulmuttali (Beyrut: Dâru’l-Fikr. 1410), 7/378; Ahmed b. Mustafa el-Ferrân, *Tefsîru’l-İmâm eş-Şâfiî* (Riyâd: Dâru’t-Tedmuriyye, 1427), 35.

⁴⁰ Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 1/88.

⁴¹ Abdurrahman b. Ebî Bekir Celaluddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’an*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrahim (Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyye li’n-Neşr, 1394), 6/2262-2266; Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr an usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî* (Kâhire, Dâru’l-kitâbi’l-İslâmî, ts.), 1/70; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’an* (Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî), 2/6; Muhammed b. Mahmud Ebû Mansur.el-Mâturidî, *Te’vilâtu Ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Baslum (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1426), 5; Muhammed Edip Salih, *Tefsîru’n-nusûs fî’l-fihri’l-İslâmî* (Beyrut: 1993), 1/366.

metinlerin literal yönünü aşan bir yaklaşımdan söz edilebilir. Bu, aynı zamanda kutsal metinlerin, zaman ve tarih üstü özelliklerinin gerektirdiği bir gerçeğin yansımasıdır.⁴² Te'ville ortak bazı yönlerinden dolayı hermenötiği İslamî nasrlara uygulama çabasında olanlar, iki kavramı birbirine yaklaştırma fikrine kökten karşı duranlar ile ihtiyatlı ve orta yolu benimseyen yaklaşımlardan söz edilebilir. İki kavramı mutlak manâda kıyaslanmanın doğruluk ve tutarlılık derecesi, değişik açılardan değerlendirmeye açık gözükmemektedir. İleride görüleceği gibi bunun lüzumuna inananların yanında, bu analogik tahlil ve mukayeselerin gereğine kısmen inananlar ve ilke olarak karşı çıkanlar da mevcuttur. Bu hususta belki de ilk görüş ayrılığı hermenötik kavramını karşılayan kavramın tespiti ile ilgilidir. Bu kapsamda İslam âleminde hermenötiği karşılayacak kavram hususunda değişik tabirler tartışılmıştır. Bunun sebebi İslam kültürüne nakledilen yahut terceme edilen Batı menşeli bir tabirin beraberinde getirdiği epistemolojik ve ontolojik sorunlardır. Üstelik Batı kültüründe bile hermenötiğin herkesçe kabul edilen tek bir tanımı söz konusu değildir. Dolayısıyla hermenötiği karşılamak üzere değişik tabirlerle karşılaşmak mümkündür. Konuyla ilgili yazdıkları esere “Te'vil Nazariyesi”⁴³ ismini uygun görenler aynı isimle makale yayımlamışlardır.⁴⁴ “Fennü't-te'vil” tabiri yanında⁴⁵ “İlmü't-te'vil” ifadesi de yaygındır.⁴⁶ Te'vil yerine tefsir kelimesini kullananlar genelde “Nazariyyetü't-tefsir” yahut “İlmü't-tefsir” tabirlerini öncelemişlerdir.⁴⁷ Te'vili hem çoğul formuyla hem de nispet yönüyle kullanmayı tercih edenler ise genelde “et-Te'viliyyât” ifadesini kullanmışlardır.⁴⁸ Hermenötiği karşılamak üzere te'vili nispet hâliyle ancak tekil formda kalmasına özen gösterenlerin hassasiyetini, karşıladığını iddia ettikleri yabancı kavramın tekil olmasına bağlamak mümkündür.⁴⁹ Onlara göre bu tercihin sebebi iki kavramın mana ve delalet açısından birbirlerine uzak olmaması, okuma, yorumlama ve amaç unsurunda bir yakınlaşmaya zemin olabilecek dinamikler içermeleridir. Bu anlamda etimolojik olarak “te'viliyye” ifadesi diğerlerine göre hermenötik kavramına daha yakın durmaktadır. Arap âlemi dışındaki coğrafyalarda ise hermenötik

⁴² Palmer, *Hermenötik*, 70.

⁴³ Mustafa Nâsif, *Nazariyyetü't-te'vil* (Cidde: en-Nâdî'l-Arabî es-Sekâfî, 2000).

⁴⁴ Mustafa Tacuddin, *en-Nassu'l-Kur'anî ve müşkilü't-te'vil*, el-Ma'hadü'l-âlemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 4/41 (1998), 17.

⁴⁵ Şevki ez-Zeyn, *Te'vilât ve tefkîkât* (Beyrut, el-Merkezü's-Sekâfî'l-Arabî, Dâru'l-Beyzâ, 2002), 29.

⁴⁶ Muhammed b. Ayad, *et-Telakkî ve't-te'vil*, Mecelletü Alâmât, (1998), 8/20.

⁴⁷ Nasr Ebû Hâmid Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kirâati ve âliyyâtü't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Beyzâ, 1990), 13.

⁴⁸ Tâhâ Abdurrahman, *Fikhu'l-felsefe* (Beyrut: Dâru'l-Beyzâ, 1995), 38.

⁴⁹ Bumidyen Buzeyd, *el-Fehmu ve'n-nass*, 36; Abdulmâlik Murtâz, *et-Te'viliyye beyne'l-mukaddes ve'l-müdennes* (Küveyt, Mecelletü Âlemi'l-Fikr, (2000), 29/1, 263; İsmail Nakkâz, *Menâhîcu't-te'vil fi'l-fikri'l-usulî* (Beyrut: Merkezü Nemâ li'l-Bühûs, 2017), 146.

genelde müstakil bir disiplin olarak ele alınmakta ve tefsir yahut te'vil gibi kavramlarla olan ilişkisine değinilmektedir.

4. Te'vil ile Hermenötiğin Mahiyet İlişkisi

Hermenötik ve te'vil kavramlarının mahiyet açısından ilişkisi bağlamında ortaya çıkan temel iki yaklaşımı değerlendirmek durumundayız.

4.1. Mutedil ve İhtiyatlı Yaklaşım

Bu yaklaşım özü itibariyle iki farklı kültüre ait kavramlar değerlendirilirken her kültürün kendine özgü dinamikleri ile kavramlar arasındaki ortak ve ayrı noktalara dikkat etme hassasiyetine dayanmaktadır. Bu yaklaşım sahipleri aynı zamanda medeniyetler arası kültürel etkileşime de açıktırlar. Mesela "mantık" kavramı İslam âlemine tercüme yoluyla Yunan kültüründen nakledilmiştir. Mantığın belli şartları hâiz olduktan sonra İslam âleminde genel kabul gördüğü ve bir araç olarak kullanıldığı ifade edilebilir. İslam kültür ve medeniyetinin kendine özgü yapısı gereği özellikle dinî metinlerin tefsir ve yorumunda ithal kavramlara ihtiyatla yaklaşan İslam âleminin çoğunluğunu teşkil eden mütefekkirler hermenötik gibi kavramların mutlak manâda İslamî naslara uygulanmasına sıcak bakmamışlardır. Müslümanlar dinî nasların yorumunda İslam kültür havzasında ortaya çıkan tefsir, te'vil, ictihâd, makâsıd, kıyas ve istihsan gibi akıl ve nakle dayanan kavramları kullanmış ve esaslarını belirlemişlerdir. Söz konusu kavramların dinî nasların anlaşılmasındaki rolünün tartışılmasında yahut farklı dillerde bu kavramları karşılayan ifadeleri kullanmakta da bir sakınca görmemişlerdir.

Bu bakımdan İslamî tenkit yöntemlerinden keşf hermenötiğinin birbirlerinden bağımsız olmayan iki yönetime dayandığı; bunlardan metnin yüzeyinde/lafzî düzleminde bulunan zâhiri yorum (tefsir) ile kişiyi dış görünümün ötesine götüren, lafızların tahakkümünden kurtaran ve olguların manevî hakikatine yönlendiren batınî te'vil kastedildiği⁵⁰ yönünde açıklamalara rastlamak mümkündür. Ancak Tanrı/yarı Tanrı-elçi gibi mitolojik niteliklerle anılan Hermes'e dayalı olarak ortaya çıktığı anlaşılan hermenötik kavramının İslamî naslara uygulanması değişik açılardan birçok soruna zemin hazırlayacağı açıktır. Zira Yunan mitolojisinde geçen Hermes'in mahiyetinin peygamber mi, ruhanî-din bilgini mi olduğu hususunda bir açıklık yoktur. Hermes'in Tanrı ile insanlar arasında hakem

⁵⁰ Muhammad Salleh Ja'afar, *Doğu'ya Yolculuk: İslam Hermeneutiğinin Bir Tarzı Olarak Te'vil*, çev. Sabri Yılmaz, Kelam Araştırmaları (2004), 165-174, 166.

olarak nitelendirilmiş olması⁵¹ antik Yunan'da görüldüğü üzere Tanrı/yarı Tanrı mitolojik bir varlığa tekabül edebileceği gibi din adamı yahut mutlak manâda peygambere de tekabül edebilir. Ancak hıristiyanlıkta “din adamı” olan kimselerin “Tanrı'nın temsilcisi”, “günah affetme ve aforoz yetkisi” gibi kendine özgü niteliklerini dikkate almak gerekmektedir. Aynı zamanda onlar kutsal kitabın yorumunda da öncelikli kişilerdir. Müslümanlar nezdinde Hermes'e tekabül eden şahsiyetin kimliğinin belirsizliği hermenötik kavramına da ihtiyatlı yaklaşmayı gerektirmiştir. Bu hususta net olan tek gerçek hermenötiğin dinî metinleri anlaşılmasından çıkarıp insanların anlayabileceği tarzda açıklama faaliyetiyle ilgili olduğudur. Ancak bu açıklama sıradan bir açıklama olmayıp Hermes, bunu fânilerin anlayabilecekleri şekilde çevirir. Başka bir ifadeyle hermenötikte ilahî/semavî bir hitabı “beşerî düzeyde anlaşılır kılma faaliyeti” söz konusudur. Bu faaliyetin öznesi, karmaşık mitolojik bir şahsiyet olan Hermes'in, temeli tevhit ve nübüvvet olan İslam'da bir karşılığı yoktur. İslam kültüründe vahyi tebliğ ve söz-fiillerle tebyin peygamberin görevleri arasındadır. Beşerî özelliklere sahip peygamberden sonra yine Şâri'in onayıyla nitelikli âlimler tefsir ve te'vil vasıtasıyla dinî nasları yorumlama imkân ve kudretine sahiptirler. Bu açıdan te'vil ile hermenötiğin “kutsal metinleri açıklama” noktasındaki ortaklıkları mahiyet olarak aynîliklerini iktiza etmeye zemin oluşturmamaktadır. Zira bizzat naslarda yer verilen te'vilin alanı, kapsamı, şartları ve sınırları ile te'vil faaliyetini yapan kişinin nitelikleri belirlenmiştir. Bu ilkelere dikkat edilmeyen te'vil faaliyetinin geçerliliği söz konusu değildir. Hermenötikte ise ilgili yerde ifade edildiği gibi dönemlere, şartlara ve şahıslara göre değişen yaklaşımlar söz konusudur. Metnin yorumcusuna sınırsız özgürlük tanıyan ve metin yazarının maksadını ve vermek istediği mesajı dikkate almayan hermetik yaklaşımın mevcudiyeti iki kavramı mahiyet ve gaye açısından birbirlerinden uzaklaştırmaktadır.

Bazılarına göre hermenötik, Kitab-ı Mukaddes'i yorumlamanın ilkelerini tespit etmesi açısından Batı dünyasına özgü bir tefsir teorisidir. Bu açıdan hem tefsirin hem de hermenötiğin, sözlükte “alamet/işaret” anlamına gelen âyet(ler) üzerinde anlama faaliyetinden neş'et ettiği söylenebilir.⁵² Dilthey'ci bakış açısına göre şekillenen hermenötik yaklaşımdaki “metnin yazarının kimliği ve metni ondan daha iyi anlamayı gaye edinme”⁵³ hususunun mutlak manâda İslamî naslarda karşılık bulması mümkün değildir. Zira İslam'da

⁵¹ Palmer, *Hermenötik*, 42.

⁵² Özcan, *Teolojik Hermenötik*, 21.

⁵³ Palmer, *Hermenötik*, 156.

kutsal metinlerin ilgili olduğu varlığın bizzat Allah olması söz konusu yaklaşımın uygulama alanı bulmasını muhâl kılmaktadır. Zira Allah'ın bilgisi fevkinde ilim, marifet ve hikmet tasavvuru söz konusu değildir.⁵⁴ Buna göre hermenötik kavramına tekabül eden manânın te'vilden ziyade tahrife daha yakın olduğu ileri sürülebilir.

Ayrıca Batı'nın vahiy anlayış ve algısı kutsal metinlerin ilahî ve beşerî olmak üzere çifte tabiatlı oluşu esasına dayanmaktadır. Yazarın, tanrısal mesajları içinde bulunduğu kültür ortamında dile getirmekte serbest bırakıldığına inanılmaktadır. Bu açıdan da hermenötiğin lafız ve manâ olarak vahiy eseri olduğuna inanılan Kur'an'a uygulanması durumunda ciddi sorunlara zemin hazırlayacağı açıktır. Bunların yanında hermenötikte tefsir ve yorumu yapılan kutsal metinlerin mahiyeti ile te'vil/tefsire konu olan nasların mahiyeti ontolojik ve epistemolojik olarak farklılık arz etmektedir. Birincisinin lafız ve mana olarak "beşer eseri", ikincisinin de lafız ve mana olarak "ilahî olduğu" hususunda genel bir kabulden söz etmek mümkündür. Dolayısıyla hermenötik yorumlamayı ilahi metinlere uygulamak ancak söz konusu metinlere beşerî bir veçhe kazandırmakla mümkündür. Nitekim bu amaca ulaşmak için klasik vahyin mahiyetini değiştirme teşebbüsleri gündeme gelmiştir. "Vahyin bir cevher olarak Hz. Muhammed'e indiği, onun da mana ve lafza dönüştürdüğü" şeklinde özetlenebilecek bu yöndeki yaklaşımları bizzat Kur'an yalanlamaktadır.⁵⁵ Ayrıca Kur'an'ın hem manâ hem de lafız olarak vahiy eseri olduğuna dair genel bir ittifak söz konusudur.

Batı kültürünü şekillendiren kutsal metinlerin toplumu yönetme ve ahkâm oluşturma iddiasından ziyade ahlakî, edebî ve musiki yönleri önemsenmektedir. Te'vilin ilgili olduğu vahiy eseri metinlerin ise hem hukuk hem de ahlak iddiası vardır. Bu açıdan değişen zemin ve şartlara göre sürekli aktif olması beklenen te'vilin sınırlı teorik bir çerçeveye sahip olan hermenötikle mukayesesi yanlış neticelere götürücü potansiyel taşımaktadır. Bu gerçeklere rağmen zorlama birtakım yorumlarla hermenötiği naslara uygulama çabasında olanlar söz konusudur. Aşağıda bu tür çabalara değinilecektir.

⁵⁴ Ahmed İnam, "Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Tekabülleri: Mana, Te'vil ve Tefsir", Kur'an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (2001), 81-92, 83.

⁵⁵ eş-Şuara, 26/192-195; en- Neml, 27/6; eş- Şura, 42/7; Yunus, 10/15; el-A'raf, 7/203; el-Hakka, 69/44-47; el-Kiyame, 75/16.

4.2. Zorlama ve Çarpık Yaklaşım

İslam düşüncesinin birçok açıdan yeniden değerlendirilmesi gerektiği kabulüne dayalı olarak akıl ve özgürlük gibi kavramlarda her türlü sınırlamayı reddeden yaklaşımlar söz konusudur. Genelde oryantalistlerin Kur'an ve sünnet hakkındaki bazı düşüncelerinden etkilenen söz konusu fikrin savunucuları "İslam düşüncesini asrın ruhuna uygun hâle getirme" tezini sahiplenmektedirler. İlke olarak naslara bağlılık konusunda da gevşek davranan bu yaklaşıma göre klasik fıkıh usûlü de işlevsiz ve gereksizdir. Dolayısıyla bu çıkmazdan kurtulmak için diğer dinlerin kutsal metinlerine uygulanan edebî tenkit yönteminin (hermenötik) Kur'an ve Sünnet'e de uygulanması gerekmektedir. Te'vilin kökeninde var olduğu düşünülen "lafız üzerinde ince bir sanat ve siyasetle tasarrufta bulunma" anlayışı ile hermenötiği, "metnin gizli manâsını bulmak için yorumcunun kullandığı bir sistem"⁵⁶ yahut "kutsal metin tefsirinin teorisi, dilsel bir metodoloji ve lengüistik bir anlama bilimi" olarak değerlendiren bakış açısına göre⁵⁷ iki kavramı birbirine yaklaştırmak için yeteri düzeyde dinamik söz konusudur. Her kültürün kendine özgü hususiyetlerine rağmen zorlama yöntemlerle herhangi bir kavramı başka bir kültüre nakletme hususunda beis görmeyen Muhammed Arkoun, Nasr Ebû Hamid ve Şebüsterî gibi örnekler söz konusudur.

Batı'da eğitim alan Arkoun, eserlerinde, eleştirel ve özgür dinamiklere dayalı yeni bir İslam düşüncesi için kutsala dayalı geleneksel düşünce yapılarını eleştirmekte ve "üst üste katlanmış ortodoksik yapı" olarak ifade ettiği geleneksel ilmî mirasın terk edilerek Kur'an'daki ilk niyete ulaşma gereğini vurgulamaktadır.⁵⁸ Bunun gerçekleşmesi için bütün ön kabullerin terk edilmesi ve Kur'an'ın eleştirel akla dayanan yeni bir okumaya tabi tutulması gerekmektedir. Aydınlanmanın Batı düşüncesine olan olumlu etkisinin İslam düşüncesine de yansıtılabileceğini iddia eden Arkoun, dini düşüncenin yapılanmasında insan unsuruna özel önem vermektedir. Dolayısıyla bir metin tenkidinin geçmişte Tevrat ve İncil'e uygulandığı biçimiyle Kur'an'a da uygulanabileceğini savunmaktadır.⁵⁹ Ancak hermenötik tecrübenin naslara uygulanması için naslara beşerî bir hüviyet kazandırmak gerekmektedir. Ona göre dini dogmalardan kurtulmak için Batı'nın yaptığı gibi modern metotlardan yararlanmak, mukaddes metinleri dilsel, ontolojik, sosyolojik, epistemolojik, felsefi ve tarihselci tahlillere tabi tutarak eleştirel okuma zemini oluşturulmalıdır. Bu tarz okuma neticesinde yeni ve

⁵⁶ Palmer, *Hermenötik*, 67.

⁵⁷ Palmer, *Hermenötik*, 64 vd.

⁵⁸ Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev. Ahmet Zeki Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 250.

⁵⁹ Arkoun, *Kur'an Okumaları*, 82.

modern dini olguların doğumu sağlanabilir.⁶⁰ Bu açıdan “belli bir toplumun diliyle” “belli bir zaman diliminde” oluşan mukaddes metinlerin “beşerî” olarak değerlendirilmesi ve “tarihselci okumaya” tabi tutulması en akılcı yoldur.⁶¹ Kur’an ile diğer muharref beşerî metinleri aynı kategoride değerlendirmenin doğal bir sonucu olarak söz konusu metinlerin kutsallığından ve evrenselliğinden bahsedilemez. Dolayısıyla insanlık tarihinde yaşanan siyasi, sosyal ve kültürel değişimlere göre nasların değiştirilmesinde bir sakınca söz konusu olamaz. Bu iddia sahipleri sonuçta sosyal ve siyasi hayatta iddia sahibi olmayan felsefi bir metin üzerinde istenen tasarrufun yapılabileceğini savunmaktadırlar.

Hermenötüğün yorumcu-metin ilişkisine yoğunlaşması sebebiyle sadece Batı kültürüne mahsus olmadığını, aynı dinamiklerin Arap-İslam kültüründe de var olduğunu savunan Hamid Ebû Nasr, Batı kültürüyle diyalektik bir diyalog içerisinde olduğumuzdan hermenötüğün İslamî naslara uygulanmasında bir sakınca görmemektedir. İslam kültüründeki tefsir teorisi, metni nesnel (rivayet) ve öznel (dirayet) olmak üzere iki farklı yöntemle değerlendirmeye tabi tuttuğunu, birincisi dilsel veriler ile tarihi gerçeklere dayalı iken “te’vil” olarak ifade edilen ikincisinde, dilsel veriler ve tarihsel gerçeklere de dikkat eden yorumcu, kendi tutumuna metinden (Kur’an’dan) mesnet bulmaya çalışmaktadır.⁶² Kutsal metinlerin anlaşılmasında, zamanla değişebilen özelliğe sahip beşerî birikimi kaçınılmaz öncül olarak değerlendiren Şebüsterî, Kur’ân’ı, “lafzı ve manâsıyla insan kelâmı olarak kabul edip onu hermenötik bir tecrübe, yani zamanın şartlarına ve nebînin şahsına göre şekillenen nebevî bir okuyuş” olarak değerlendirmektedir. Klasik vahiy anlayışına karşı çıkan Şebüsterî, Kur’ân âyetlerinin herkesçe anlaşılmasının tek şartını “insan kelâmı” olmasına bağlamaktadır.⁶³ Kur’ân’daki her şey Allah’ın âyetleri olmakla birlikte bunların lâfzen ve manen peygambere indiği iddia edilemediğinden Kur’ân metnini anlama konusunda dil felsefesinin ve hermenötik biliminin verilerine kayıtsız kalmak mümkün değildir. Dilin beşerî olması konuşma eylemini ilahî değil insanî kılmaktadır.⁶⁴ Yani sözü söyleyen tabiat ötesi bir âleme mensupsa, muhataplar tarafından tecrübe edilemeyeceğinden anlaşılır olamayacaktır. Başka bir ifadeyle âyetler lafız ve manâ olarak peygambere ait olmakla birlikte O, Allah’ı kendi

⁶⁰ Muhammed Erkoun, *el-Kur’an mine’t-tefsiri’l-mevrûs ilâ tahlili’l-hitâbi’d-dinî*, çev. Hâşim Salih (Beyrut: Dâru’t-Tali’a, 2001), 70.

⁶¹ Muhammed Erkon, *el-Fikru’l-İslamî Kiraeten İslamiyyeten*, çev. Hâşim Salih (Beyrut: Dâru’l-Beyzâ, 1992), 37.

⁶² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Hermenötik ve Metin Yorumu*, çev. Muhammed Coşkun, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2014), 46-237-266, 239.

⁶³ Asiye Tıgılı, “İran’lı Düşünür Şebüsterî’nin Kur’ân’ı Anlama Yöntemi: Hermenötik Okuyuş ve Nebevî Kelâm”, *Milel ve Nihâl, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 7/3, (2010), 190-218.

⁶⁴ Şebüsterî, *Hermenötik* 270.

öğretmeni olarak tecrübe etmiş ve bu tecrübeyi vahiy olarak tanımlamıştır. Onun söylediği cümleler, vahiy mahsulüdür ama vahyin kendisi değildir. Allah arıya bal yapma gücünü vahyettiği gibi Hz. Peygambere de konuşma gücünü vermiştir.⁶⁵ Dünyayı anlamının anahtarı olarak dili gösteren Schleiermacher'ın hermenötik yaklaşımı, kısmen te'vil anlayışına yakın durmaktadır. Ona göre hermenötiğin dil unsuruna dayanarak sağlayabildiği ispatlamalar, asla nihâi değildir. Mademki hermenötik, mukayeselerle ve yaklaşımlarla işlemektedir, bu durumda o anlamca dâima takribî kalır.⁶⁶ Mahiyet açısından İslam kültürüne en yakın gözüken Gadamer ve E. Betti'nin hermenötik yöntemini yansıtan "metnin önemini ve değerini anlama ve uygulama çabası"⁶⁷ ile Kur'an ahkâmının evrensel nitelik kazanmasını ve güncellenmesini sağlayan te'vil arasında da değişik açılardan birçok değişkenden söz etmek mümkündür.

Hermenötik yaklaşım/eleştirinin nasların ikinci derecedeki unsurunu teşkil eden sünnet yahut hadis külliyatına hangi oranda uygulanabileceği hususu ise müstakil bir çalışmayı gerektirdiği anlaşılmaktadır. Fıkhî ahkâmın oluşturulmasında hadis metinlerinin sıhhat açısından mutlak hakikat olarak kabul edilen Kur'an âyetlerine arzı hususundaki değerlendirmelerin öznel ve rölatif yaklaşımlar barındırması da bu kapsamdadır. Ayrıca tarihi süreçte oluşan fırkalaşma ve her fırkanın kendini meşru gösterme çabası bağlamında naslardan istimdat edilmesi hatta nasların istismarı da bu kapsamdadır. Taassuba dayanan mezhepleşme olgusunun karşılıklı nefret ve tekfir anlayışına zemin hazırladığı ve adalet, hakkaniyet ve istikamet gibi sağlıklı dini anlayışın esaslarının söz konusu kör ortamda unutulmaya maruz bırakıldığı yönündeki yaklaşımlar ile tahrif düzeyindeki sorunlu te'villerin gündeme gelmesi mümkün olduğundan ilke olarak olmasa bile uygulama ve pratikte Batı hermenötiğini andıran bir te'vil evrilmesinden söz edilebilir. Nasların zâhiri anlam boyutlarını aşan, dil ve edebiyatta herhangi bir kural ve ilke tanımayan bazı işarî ve tasavvufî izahlar da bu kapsamda değerlendirilebilir.

⁶⁵ Şebüsterî, *Hermenötik*, 278.

⁶⁶ Ali Galip Gezgin, "Kur'an'ı Anlamak İçin Hermenötik mi Semantik mi?", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2001), 7/129.

⁶⁷ Gezgin, *Kur'an'ı Anlamak*, 138-140.

Sonuç

İnsanlığı yönetme, yönlendirme ve arındırma gibi iddialarla söz ve eylemlere dünya ve ahirette birtakım karşılıklar vadeden metafizik ve mistik yaklaşımlar ilk günden beri var olmuştur. “Din” olarak da ifadesini bulan söz konusu yaklaşımlar toplumdan topluma değişiklik arz etse de nebi, vahiy ve kutsal kitap gibi ortak kavramların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Doğu'nun kendine özgü sosyolojik, kültürel ve psikolojik dinamikleri olduğu gibi Batı'nın da kendine özgü kültürel kodları söz konusudur. Aynı dinamikler kültürler arasındaki farklılığın da esasını oluşturmaktadır. Bu, aynı zamanda iletişim hâlinde olan insanlığın, medeniyeti tesis eden bir zenginliği olarak da algılanabilir. İnananların söz konusu kavramların içerdikleri mesajları anlayıp uygulamaları esas olduğundan süreç içerisinde yaşanan epistemolojik ve ontolojik sorunlar değişik arayışları da beraberinde getirmiştir. Batı'da kutsal metinlerin içerdikleri mesajların mensuplarına aktarılması işlemi ilk başlarda sınırlı bir alanda olmasına dikkat edilirken zamanla bunun kırılarak herkese açık hâle getirilmesi düşünsel bir devrim olarak algılanması için yeterli dinamikler içermektedir. Belli bir ilkeye bağlı kalmadan kırılan gizem zincirleri eş zamanlı olarak insanların dünya refahını da istenen seviyelere taşıdığından kilisenin tekeli ve dogmatik yapısının mahkûm edilmesiyle sonuçlanması da doğal karşılanabilir. Bu bağlamda kutsal metinlere yönelik hermenötik yaklaşımların olumlu karşılanması da mümkündür.

Batı'nın kendi dinamikleriyle yüzleşmesi sürecinin Doğu'da yankı bulması fazla uzun sürmedi. Üstelik Doğu da Batı'nın aydınlanma süreci öncesinde yaşadıklarının hemen hemen aynısını yaşıyordu. Dolayısıyla söz konusu hermenötik yaklaşım ve yorumlamanın Doğu'nun kutsallarına da uyarlanıp uygulanması önünde bir engel olmamalıydı. Ayrıca buna yardımcı olabilecek tefsir, te'vil ve içtihat gibi kavramlar hemen hemen aynı anlam boyutlarını içermekteydi. İçeriden ve dışarıdan bu yaklaşımı destekleyen bazı düşünceler neticesinde geleneksel dinamiklere aykırı belli tavırlar ortaya çıktı. İslami nasların hermenötik yaklaşımı yansıtacak tarzda te'vile tabi tutulması yönündeki ısrarlar meseleye ihtiyatla yaklaşmayı tercih eden munsif âlimlerce her kültürün kendine özgü dinamikleriyle ele alınması gereğine vurgu yapılarak reddedilmiştir. Hermes ve onu karşılayan şahsiyetin kimliği hakkındaki bilinmezlik ile hermenötiğin genelde edebi ve felsefi eleştiriyile sınırlı kalması gibi hususlar mahiyet, şart, kapsam ve çeşitleri usulcülerce belirlenmiş te'vilin hermenötikle farklı içerikte kavramlar olduklarının temel göstergelerinden kabul edilmesine zemin hazırlamıştır. Ayrıca fikhî bir içtihat yöntemi olarak te'vilin sosyal hayatla ilgili muhtelif düzenleme ve yaptırım

yönüyle mükellefle olan aktif bağı, ilgili olduğu nasların ve metinlerin de güncelliğini sağlamaktadır. Batı'nın kendine özgü telakkilerle şekillenen kutsal metin, tanrı ve din adamı anlayışının yorumcuya sınırsız bir alanda yorum imkânı sağlaması iki kavram arasında hem mahiyet hem de içerik açısından doğu ile batı kadar farklılık ve değişkenlerin olabileceğini göstermektedir.

Kaynakça

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Kâhire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Ak, Hâlid Abdurrahman. *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduhû*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1985.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkilap Yayınevi, 1994.
- Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- Arkoun, Muhammed. *Kur'an Okumaları*. çev. Ahmet Zeki Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Bâcî, Ebû'l-Velid. *el-Hudûd fi'l-usûl*. thk. Nezih Hammâd. Beyrut: Müessesetü'l-Mer'ânî, 1973.
- Bâcî, Ebû'l-Velid. *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1949.
- Buzeyd, Bumidyen. *el-Fehmu ve'n-nass*. Ed-Dâru'l-Arabiyye, Erişim 10 Aralık 2021. <https://www.neelwafurat.com/itempage.aspx?id=lbb161955-191665&search=books>.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Muhammed Tamir. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1430/2009.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb. Kâhire: Dâru'l-Vefâ, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Deniz, Abdulkaki. *İslam Hukuk Metodolojisinde Te'vil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Deniz, Abdulkaki. "Fıkıh Usulünde Te'vilin Mahiyeti". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/23 (2019), 422-450.
- Deniz, Abdulkaki. "İslam Hukuk Metodolojisinde Fikhî Bir İctihad Yöntemi Olarak Te'vil". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2020), 637-664.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. "Hermenötik ve Metin Yorumu". çev. Muhammed Coşkun. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 237-266.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İşkâliyyâtü'l-kirâati ve âliyyâtü't-te'vil*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfî'l-Arabî, Dâru'l-Beyzâ, 1990.
- Ebû's-Suûd Muhammed b. Mustafa el-İmâdî. *Tefsiru Ebi's-Suûd: İrşâdu'l-akli's-selim ilâ mezâyâ'l-kitabi'l-kerim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Edip Salih, Muhammed. *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: 1993.
- Eco, Umberto. *Yorum ve Aşırı Yorum*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları, 1996.
- Erkoun, Muhammed, *el-Fikru'l-İslâmî Kiraeten İslamiyyeten*. çev. Hâşim Salih. Beyrut: Dâru'l-Beyzâ, 1992.
- Erkoun, Muhammed. *el-Kur'an mine't-tefsiri'l-mevrûs ilâ tahlili'l-hitâbi'd-dinî*. çev. Hâşim Salih. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2001.
- Ferrân, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfiî*. Riyâd: Dâru't-Tedmuriyye, 1427/2006.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Na'im el-Arkesusî. Müessesetü'r-Risâle, 1432/2011.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hermeneutik, Hermeneutik Üzerine Yazılar*. çev. Doğan Özlem. Ankara: Ark Yayınevi, 1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. İran: Dâru'z-Zehâir, 1368/1949.
- Gezgin, Ali Galip. "Kur'ân'ı Anlamak İçin Hermenötik mi Semantik mi?". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2001), 123-147.
- Gökberk, Ülker. "Yorumsama Kuramı Açısından Yazın Eleştirisi". *Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980.

- Hallâf, Abdulvehhâb. *İlmu usûli'l-fıkh*. Kahire, Mektebetü'd-d'aveti'l-İslâmiyye, 2002.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*. çev. Selahaddîn Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- İbn Ayad, Muhammed. *et-Telakkî ve't-te'vil; Medhalün Nazariyyün*. Mağrib: Mecelletü Alâmât, 1998.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. Dimaşk: Dâru Ya'rub, 2004.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Âzîm*, thk. Heyet; Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed Fazl el-'Acmâvî vd. Cîze: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1390/1970.
- İbn Melek, Abdullatif. *Şerhu menâri'l-envâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İnam, Ahmed. "Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Tekabülleri: Mana, Te'vil ve Tefsir". *Kur'ân ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (2001), 81-92.
- Ja'afar, Muhammad Salleh. Doğu'ya Yolculuk: İslam Hermeneutiğinin Bir Tarzı Olarak Te'vil . çev. Sabri Yılmaz. *Kelam Araştırmaları* 2/2 (2004), 165-174.
- Japp, Uwe. *Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat-Hermeneutik Üzerine Yazılar*. çev. Doğan Özlem. Ankara: Ark Yayınevi, 1995.
- Kılıç, Mahmut Erol. "Hermes". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: 1998, 17/228-233.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî li ahkâmi'l-Kur'ân: Tefsiru'l- Kurtubî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Leknevî. Abdulhayy b. Abdulhalim. *Kameru'l-akmâr li nuri'l-envâr fi şerhi'l-menâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Mâturidî, Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtu Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslum. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mukatil, b. Süleyman b. Beşir. *Tefsiru Mukatil*. thk. Muhammed Mahmud Şahate. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Murtâz, Abdulmâlik. *et-Te'viliyye beyne'l-mukaddes ve'l-müdenne*. Küveyt: Mecelletü Âlemi'l-Fikr, 2000.
- Nakkâz, İsmail. *Menâhucu't-te'vil fi'l-fikri'l-usulî*. Beyrut: Merkezü Nemâ li'l-Bühûsi ve'd-Dirâsât, 2017.
- Nâsîf, Mustafa. *Nazariyetü't-te'vil*. Cidde: en-Nâdî'l-Arabî es-Sekâfî, 2000.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam ve Bilim*. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2006.
- Nesefî, Ebûl-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr şerhu menâri'l-envâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Nisâbûrî, Nizamuddin Hasan b. Muhammed. *Garâibu'l-Kur'an ve Ragâibu'l-Furkân*. thk. Zekeriyya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- Palmer, Richard E. *Hermenötik*. çev. İbrahim Görener. İstanbul: Ağaç Felsefe Yayınları, 2008.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*. thk. M. Seyyid Kilânî. Kahire: 1996.
- Reşîd Rida, Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm: Tefsiru'l-menâr*. Beyrut: 1420/1999.
- Rifâ'î, Muhammed Nesîb. *Teysîrü'l-aliyyi'l-kâdîr li ihtisâri tefsîri İbn Kesîr*. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celaluddin. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye li'n-Neşr, 1394/1974.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risale*. thk. Ahmed Şakir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rif'at Fevzi Abdulmuttalib. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1410/1989.
- Şebüsterî, Muhammed Muctehid. *Hermenötik, Kur'an ve Sünnet*. çev. Abuzer Dişkaya. İstanbul: Mana Yayınları, 2012.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1993.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâr-u Hecer, 1422/2001.
- Tacuddin, Mustafa. *en-Nassu'l-Kur'anî ve müşkilu't-te'vil*. el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 4/41-1419/1998.
- Tâhâ, Abdurrahman. *Fikhu'l-felsefe*. Beyrut: el-Merkezü's-Sakâfi el-Arabî, 1995.
- Tığlı, Asiye. "İran'lı Düşünür Şebüsterî'nin Kur'an'ı Anlama Yöntemi: Hermenötik Okuyuş ve Nebevî Kelâm". *Milel ve Nihâl, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* (2010), 7/3.
- Tirmizî, Muhammed es-Sülemî. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Fuâd Abdalbâkî, İbrahim Atve. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Zebîdî, Muhammed b. Abdurrezzak el-Murtaza. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferac. Küveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1385/1965.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1876.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1406/1985.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütüb, ts.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü Kurtubâ, 1987.
- Zeyn, Şevki. *Te'vilât ve tefkikât*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-Arabî, Dâru'l-Beyzâ, 2002.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-munîr fi'l-akîdeti ve's-şerîati ve'l-menheci*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1418/1997.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1986.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*. Dımaşk: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.

Türkiye Hizbullahı'nın Siyasal Dönüşümü

The Political Transformation of Turkey's Hezbollah

Ahmet AKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Siirt University, Faculty of Divinity, Department of Religious Sciences
Siirt, Turkey

aktasahmet21@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3986-6189>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 9 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2022

Sayı / Issue: 28 **Sayfa / Pages:** 29-52

Atıf / Cite as: Aktaş, Ahmet. "Türkiye Hizbullahı'nın Siyasal Dönüşümü [The Political Transformation of Turkey's Hezbollah]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 28 (June 2022), 29-52. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1070843>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

İslam ülkelerinde, İslamcı muhalefetin tarihi, emperyalist ve sömürgeci faaliyetlerin ortaya çıkmaya başladığı dönemlere dayanmaktadır. Batı'nın İslam coğrafyasına yönelik emperyalist ve sömürgeci politikaları neticesinde suni sınırların çizilmesi, bağımsız devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte kurulan yeni düzende işbaşına gelen/getirilen yönetimlerin Batı'nın güdümünde ve laik bir yönetim karakterine sahip olması (ya da İslamcı muhalifler tarafından böyle olduğu kabul edilmesi), İslam dünyasının birçok ülkesinde İslamcı muhalif grupların temel itiraz noktasını oluşturmaktadır. Bu nedenle birçok İslamcı muhalif grup, Batı güdümündeki bu laik yönetimlerin devriliş yerlerine şeriata dayalı bir yönetimin gelmesi gerektiğine inanmaktaydı. İslam dünyasında bu hedefle kurulan muhalif hareketler için dönüm noktalarından birisi Ayetullah Hümeyni liderliğinde İran'da gerçekleşen İslam Devrimi'ydi. İran'da 1979 yılında gerçekleşen İran İslam Devrimi; Mısır, Pakistan ve Afganistan başta olmak üzere birçok Müslüman ülkede, laik ve seküler yönetimlere karşı yürütülen muhalefet için ayrı bir motivasyon kaynağı olmuştur. İran İslam Devrimi'nin başarıyla sonuçlanması, bir taraftan benzer hedeflerle faaliyet yürüten oluşumlara motivasyon sağlamış; diğer taraftan da aynı hedefler çerçevesinde faaliyet yürütecek yeni teo-politik hareketlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. İran İslam Devriminin yaratmış olduğu motivasyonun etkili olduğu ülkelere birisi de şüphesiz Türkiye olmuştur. Türkiye'de İslamcı muhalefetin dozu artmış ve bazı teo-politik hareketler ortaya çıkmıştır. Söz konusu gruplardan biri de Türkiye Hizbullah'ı olmuştur. Hizbullah, Türkiye'deki laik sistemin değiştirilip yerine şeriata dayalı bir yönetimin kurulması gerektiği fikrini benimsemiştir. Bu kapsamda Türkiye'deki yönetim tarzının şeriata uygun olmadığı (tağuti) gerekçesiyle oy kullanarak bu sisteme dâhil olunmaması gerektiğini belirtmiştir. Ancak süreç içerisinde Hizbullah'ın hareket metodu ve söylemlerinde bazı değişimler yaşanmıştır. Hizbullah, 1990-2000 yılları arasında kamuoyunda şiddet ile özdeşleşen bir yapı haline gelmiştir. Türkiye Hizbullahı, 2002 yılında silahlı eylemleri bıraktığını duyurduktan sonra, sivilleşme çabaları kapsamında daha sonra ismi Mustazaflar Hareketi olarak değişen bir dernek kurmuştur. Söz konusu bu dernek, 2010 yılında Hizbullah ile ilişkili olduğu gerekçesiyle kapatıldı. 2012 yılına gelindiğinde, Hizbullah, "Hür Dava Partisi" adında bir parti kurarak siyaset arenasına dahil oldu. Ortaya çıktığı ilk zamanlarda Türkiye'deki mevcut yönetim sistemini reddeden ve bu sistemle hiçbir şekilde ilişki içerisinde olmamayı salık veren Hizbullah'ın süreç içerisinde bu tavrında değişikliğe gittiği görülmektedir. İlk zamanlarında oy kullanmayı bile kabul etmeyen Hizbullah'ın, parti kurmak suretiyle, süreç içerisinde bir dönüşüm yaşandığı görülmektedir. Daha önce oy kullanmanın haram olduğunu ifade eden Hizbullah, Hür Dava Partisi adındaki siyasi yapılanma ile mevcut sistemin içerisinde yer almaya başlamıştır. İşte bu çalışma, Türkiye Hizbullahı'nın süreç içerisindeki siyasal dönüşümünü ele almaktadır. Dokümantasyon metodunun kullanıldığı çalışmanın kaynaklarını, Hizbullah hareketinin içerisinde bulunmuş ve daha sonra Dernek ve Partinin farklı kademelerinde görev almış olan kişilerin demeçleri, parti ve dernek tüzükleri, konuyla ilgili yapılmış çalışmalar ve Hizbullah'ın yayınlamış olduğu manifesto oluşturmaktadır. Çalışmada Hizbullah'ın kuruluş süreci ve siyaset anlayışı ele alındıktan sonra 2002 yılında başlayan legalleşme çabaları ve 2012 yılında siyasi bir parti kurmaya uzanan süreç ele alınmıştır. Çalışma sonucunda Hizbullah'ın mevcut siyasal yapıya karşı tavrının süreç içerisinde değişikliğe uğradığı tespit edilmiştir. Hizbullah'ın yaşadığı bu dönüşümün bir ılımlaşma olarak değerlendirilebileceği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Hizbullah, Legalleşme, Siyaset, Muhalefet, İlimlaşma.

Abstract

The history of the Islamist opposition in Islamic countries dates back to the times when imperialist and colonial activities began to emerge. In the new order which is established as a result of the emergence of independent states, the secular character of the administrations that came to power under the control of the West and artificial borders which are drawn as a result of the imperialist and colonialist policies of the West towards the Islamic geography constitute the main objection point of Islamist opposition groups in many countries of the Islamic world. For this reason, many Islamist opposition groups believed that these Western-led secular governments should be overthrown and replaced by an administration based on sharia. The Iranian Islamic Revolution in Iran in 1979 has been a separate source of motivation for the opposition to secular and laicistic governments in many Muslim countries, especially in Egypt, Pakistan, and Afghanistan. The successful conclusion of the Islamic Revolution in Iran, on the one hand, provided motivation for organizations operating with similar goals; on the other hand, it was influential in the emergence of new theo-political movements that would operate within the framework of the same goals. Undoubtedly, Turkey was one of the countries where the motivation created by the Iranian Islamic Revolution was effective. The dose of Islamist opposition has increased in Turkey and some theo-political movements have emerged. One of these groups was the Turkish Hezbollah. Hezbollah adopted the idea that the secular system in Turkey should be changed and replaced by an administration based on sharia. In this context, they stated that people must not contribute this system by voting because the administration order in Turkey does not comply with the sharia. However, there have been some changes in Hezbollah's method of action and discourse in the process. Between 1990 and 2000, Hezbollah became a group identified with violence in public opinion. After Turkey's Hezbollah announced that it stopped armed actions in 2002, it established an association, which later changed to the Mustazaflar Movement, as part of its demilitarization efforts. This association was shut down in 2010 because it was associated with Hezbollah. Hezbollah became involved in the political arena by founding a party called Hür Dava Partisi (Free Cause Party) in 2012. It is seen that Hezbollah, which rejected the current administrative system in Turkey in the early periods and advised people not to be in this system, changed its attitude in the process. It is seen that Hezbollah, which was against voting in its early days, experienced a transformation in the process by founding a party. Hezbollah, which previously stated that voting was haram, started to take place in the current system with the political structure called the Hür Dava Partisi. This study deals with the political transformation of Turkish Hezbollah in the process. In the study, in which the documentation method was used, the establishment process of Hezbollah and its understanding of politics is explained, and the legalization efforts that started in 2002 and the process leading to the establishment of a political party in 2012 are discussed. As a result of the study, it has been determined that Hezbollah's attitude towards the current political structure has changed in the process. It has been concluded that this transformation experienced by Hezbollah can be evaluated as a moderation.

Keywords: Sociology of Religion, Hezbollah, Legalization, Politics, Opposition, Moderation.

Giriş

İslam ülkelerinde, İslamcı muhalefetin tarihi, emperyalist ve sömürgeci faaliyetlerin ortaya çıkmaya başladığı dönemlere dayanmaktadır. Batı'nın İslam coğrafyasına yönelik emperyalist ve sömürgeci politikaları neticesinde suni sınırların çizilmesi, bağımsız devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte kurulan yeni düzende işbaşına gelen/getirilen yönetimlerin Batı'nın güdümünde ve laik bir yönetim karakterine sahip olması, İslam dünyasının birçok ülkesinde İslamcı muhalif grupların temel itiraz noktasını oluşturmaktadır. Bu nedenle birçok İslamcı muhalif grup, Batı güdümündeki bu laik yönetimlerin devrilip yerlerine şeriata dayalı bir yönetimin gelmesi gerektiğine inanmaktaydı.

İran'da 1979 yılında gerçekleşen İran İslam Devrimi; Mısır, Pakistan ve Afganistan başta olmak üzere birçok Müslüman ülkede, laik ve seküler yönetimlere karşı yürütülen muhalefet için ayrı bir motivasyon kaynağı olmuştur.¹ Bernard Lewis bu durumu, "Endonezya'ya konferanslar için gittiğimde, öğrenci yurtlarının her yerinde Humeyni resimleri vardı. Endonezyalılar Sünni; Humeyni ise Şii olmasına rağmen onun fotoğraflarını asmışlardı. Ortadoğu'daki gelişmelerle çok az ilgilenen Endonezya, İran'daki devrim ile yakından ilgilenmişlerdi."² şeklinde ifade etmektedir. Gilles Kepel ise İran'daki devrimin yarattığı motivasyonu şöyle ifade etmektedir: Devrimden sonra Güneydoğu Asya'dan Siyah Afrika'ya, bazı sosyalist ülkelerdeki Müslüman kökenli halklardan Batı Avrupa'daki göçmen işçilere kadar İslam dünyasının her tarafından genç militanların yolu Tahran'dan geçmektedir. Birçok kişi, kökenlerindeki Sünni öğretisel inançlarından sapmadan, o anın eyleme elverişli olduğu duygusuna kapılmış ve İran'daki paradigmanın, ülkelerinin kendine özgü koşullarına uyarlanması gerektiğini sonucunu çıkarmışlardır.³ İran İslam Devriminin yarattığı bu motivasyonun farklı coğrafyalarda yankılanmasında ve Devrimin bir cazibe merkezi haline gelmesinde Humeyni liderliğindeki devrimin diğer İslam ülkelerine de ihraç edilme politikaları etkili olmuştur. Bu kapsamda İran'ın, kendi ülkelerinde gerçekleşmiş olan devrimin yayılmasına aracılık edebilecek yeni yapıların kurulmasına veya mevcut örgütlenmelere destek verdiği bilinmektedir. Örneğin Lübnan'da kurulan Hizbullah'ın doğrudan İran tarafından maddi ve manevi olarak desteklendiği görülmektedir. Lübnan

¹ Hasan Onat, "İran İslam Devrimi ve Şiilik", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 5/2 (2013), 224.

² Bernard Lewis, *İnanç ve İktidar: Orta Doğu'da Din ve Siyaset*, çev. Ayşe Mine Şengel (Ankara: Akıncı Kitapları, 2020), 184.

³ Gilles Kepel, *Cihat*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Doğan Kitap, 2001), 137.

Hizbullah'ının kurucuları da bu desteği açık bir şekilde ifade etmekten çekinmemişlerdir. Lübnan Hizbullah'ının 1985'te yayımladığı "Açık Mektup"ta bu durum "...Allah'ın öncülerimize İran'da zafer ve cihanşümül İslam devletinin çekirdeğini kurmak nasip ettiği biz Hizbullahi hareketin evlatları; feraseti, bilgeliği ve doğru yönetimiyle bu makamı hakketmiş olan tek bir imama itaat etmenin gerekli olduğuna inanıyoruz. Müslümanlardaki devrimci kıvılcımın ateşleyerek gerçekleştirdiği patlamayla bütün dünyayı sarsan; şanlı İslam İnkılabı'nın rehberi olarak imamet için gerekli bütün şartların kendisinde bir araya geldiği Ayetullah el-Uzma el-Musevi el-Humeyni, bugünkü durumda imamet makamının sahibidir."⁴ denilerek ifade edilmiştir.

İran İslam Devriminin yaratmış olduğu motivasyonun etkili olduğu ülkelerden birisi de şüphesiz Türkiye olmuştur. Türkiye'de İslamcı muhalefetin dozu artmış ve bazı teo-politik hareketler ortaya çıkmıştır. Söz konusu gruplardan biri de Türkiye Hizbullah'ı olmuştur. Hizbullah, Türkiye'deki laik sistemin değiştirilip yerine şeriata dayalı bir yönetimin kurulması gerektiği fikrini benimsemiştir. Bu kapsamda Türkiye'deki yönetim tarzının şeriata uygun olmadığı (tağuti) gerekçesiyle oy kullanarak bu sisteme dâhil olunmaması gerektiğini belirtmiştir.

Hizbullah, 1990- 2000 yılları arasında kamuoyunda şiddet ile özdeşleşen bir yapı haline gelmiştir. Türkiye Hizbullah'ı, 2002 yılında silahlı eylemleri bıraktığını duyurduktan sonra, daha sonra ismi *Mustazaflar Hareketi* olarak değişen bir dernek kurmuştur. Söz konusu bu dernek, 2010 yılında Hizbullah ile ilişkili olduğu gerekçesiyle kapatıldı. 2012 yılına gelindiğinde, Hizbullah, "Hür Dava Partisi" adında bir parti kurarak siyaset arenasına dahil oldu. Ortaya çıktığı ilk zamanlarda, Türkiye'deki mevcut yönetim sistemini reddeden ve bu sistemle hiçbir şekilde ilişki içerisinde olmamayı salık veren Hizbullah'ın süreç içerisinde bu tavrında değişikliğe gittiği görülmektedir. İlk zamanlarında oy kullanmayı bile kabul etmeyen Hizbullah'ın, parti kurmak suretiyle, süreç içerisinde siyasi tavrında bir dönüşüm yaşandığı görülmektedir.

Buradan hareketle bu çalışmada, Türkiye Hizbullahı'nın ortaya çıkış süreci, ilk dönemdeki fikirleri, süreç içerisinde siyasi olarak nasıl bir dönüşüm yaşadığı ve buna bağlı olarak ilk zamanlarda gayr-i İslami olarak kabul ettiği düzene nasıl eklemlendiği irdelenerek,

⁴ "Hizbullah'tan Lübnan ve Dünya Mustazaflarına Açık Mektup", çev. İbrahim Turhan, *Dünya ve İslam* 4 (01 Ekim 1990), 99-116.

yaşanan bu düşünümün bir ılımlaşma olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışılacaktır. Çalışma, sadece Hizbullah'ın siyasal alanda yaşadığı değişim ve bu süreçte yaşananlar ile sınırlıdır. Hizbullah'ın özellikle 1990 ilâ 2000 yılları arasında şiddetli eylemlerle gündeme geldiği bilinen bir gerçektir. Hizbullah'ın karışmış olduğu şiddet eylemlerini yok saymamak kaydıyla bu şiddet olayları çalışmanın kapsamının dışında bırakılmıştır. Bu kapsamda, Hizbullah'ın tarihine kısaca değindikten sonra sivilleşme ve parti kurma süreci ve bu sürecin nedenleri ve yansımaları irdelenecektir.

Yorumlayıcı bir yaklaşımla yapılan bu çalışmada dokümantasyon metodu kullanılmıştır. Konuyla ilgili kitap, makale, tez, Hizbullah hareketinin içerisinde bulunmuş ve daha sonra legalleşme çabaları kapsamında kurulan derneklerde yöneticilik yapan, siyasal partinin farklı kademelerinde görev almış kişilerin televizyon programları, gazeteler, mitingler, röportajlar aracılığıyla vermiş oldukları demeçler, Hizbullah davasındaki savunmalar, Hizbullahın yayınlamış olduğu manifesto ve Hüda-Par'ın parti tüzüğü, çalışmamızın kaynaklarını oluşturmaktadır. Bu kaynaklar, çalışmanın ele aldığı konular bağlamında kategorik hale getirilmiş ve devamında da içerik analizi yapılmıştır. Söz konusu kaynakların içerik analizine tabi tutulmasından hareketle Hizbullah'ın siyasal dönüşümü incelenmiştir.

1. Türkiye Hizbullahı'nın Ortaya Çıkışı, Dönemin Şartları ve Temel Hedefleri

Türkiye'de özellikle 1990'lı yıllarda gündemi yoğun bir şekilde meşgul eden bir yapılanma olan Hizbullah, 2012 yılında yayınlanan *Hizbullah Cemaatinin Manifestosu*'ndaki⁵ bilgilere göre 1979 yılında Hüseyin Velioğlu tarafından Batman'da kurulmuştur. Hizbullah'ın kurucusu, Batman doğumlu ve mülkiye mezunu olan Hüseyin Velioğlu'dur. Velioğlu, Mülkiye yıllarında Milli Türk Talebe Birliği ve Akıncılar gibi oluşumların içerisinde bulunmuştur. Durmaz olan soyadını, 1978 yılında mahkeme kararıyla Velioğlu olarak değiştirmiştir.⁶ Üniversite eğitiminden sonra girdiği kaymakamlık sınavında başarılı olamayan Velioğlu, 1980 yılında yapılan Petrol-iş şube başkanlığı seçimlerine sağ bloğun adayı olarak girer ancak seçimi kaybeder.

Hiçbir oluşum, içinde hayat bulduğu toplumun, tarihsel ve sosyolojik şartlarından bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Zira böyle bir yaklaşım, söz konusu oluşumun sağlıklı bir

⁵ "Hizbullah Cemaati'nin Manifestosu Yayınlandı!", *Doğruhaber Gazetesi* (Erişim 07 Şubat 2022).

⁶ Ruşen Çakır, *Derin Hizbullah: İslamcı şiddetin geleceği* (İstanbul: Metis Yayınları, 2011, 2), 63.

şekilde tahlil edilmesini engeller. Bu nedenle Hizbullah'ın ortaya çıktığı dönemdeki genel durum, Ortadoğu ülkelerindeki şartlar, İslami hareketler, modernleşme süreci ve Türkiye'nin kendi sosyolojik şartlarını ele almak, Hizbullah'ı daha iyi analiz etmeye yardımcı olacaktır.

İslam ülkelerindeki muhalif hareketlerin itiraz noktalarından birisi yukarıda da değinildiği üzere, mevcut yönetimlerin laik karakteriydi. Bu hareketlerin temel hedeflerinin başında, daru'l-küfür olan bu yönetimlerin daru'l-İslam'a dönüştürülmesi geliyordu. Örneğin Cemaat-i İslami'nin lideri Mevdudu, İngiliz egemenliğinde bulunan Hindistan'ın İslami olmadığını ve anayasasının kafirane olduğunu; Müslüman'a (cemaate) düşen görevin, bu yerleri daru'l-İslam'a dönüştürmek olduğunu ifade etmektedir.⁷

İslamcı muhalefetin ortaya çıkışı ile modernleşme arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Modernleşme ve sekülerleşme süreçleri sonucunda dinin özel alana indirgenip yönetim ve diğer toplumsal alanlarda klasik İslami şeriatın terk edilmesi, İslamcı muhaliflerin temel eleştiri noktası olmuştur. Söz konusu muhalif hareketler, din dışı olarak gördüğü yönetim sistemlerinin kaldırılıp tekrardan İslam şeriatına dayanan yönetimler kurma hedefi ile mücadele etmişlerdir. Denilebilir ki; hareket metotları, kullandıkları argüman ve aygıtlar farklılık arz etse de İslam coğrafyasında faaliyet yürüten İslami hareketlerin birçoğunun ortak paydası, İslami şeriatın uygulandığı bir yönetim kurma fikridir. Bu yönüyle faaliyet yürüttükleri coğrafyalar farklı olsa da idealleri benzerdir. Çalışmamıza konu olan Hizbullah'ın da İslam dünyasındaki İslami hareketlerle benzer bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir.

20. yüzyılın son çeyreği, İslamcı hareketlerin ortaya çıkış, yükselişi ve gerileyişinin yaşandığı bir zaman dilimi olmuştur. Dinin özel yaşam alanına çekilmesi, modern dünyanın geri dönüşü olmayan kazanımı olarak kabul edilmeye başlandığı bir dönemde, İslami bir devlet kurmak isteyen, bu uğurda Kur'an üzerine and içen ve cihad talep eden siyasi hareketlerin ortaya çıkışı, doğruluğundan kuşku duyulmayan birçok yargının sarsılmasına sebep oldu.⁸ Kepel'in, İslamcı hareketlerin yükseliş ve gerileyiş dönemi olarak tanımladığı bu süreçte, İslam coğrafyasının farklı yerlerinde benzer idealler uğruna faaliyet yürüten birçok hareket ortaya çıkmıştır. Bunlardan bir kısmı süreç içerisinde radikalleşirken bir kısmı da

⁷ İrfan Ahmad, *Hindistan'da İslamcılık ve Demokrasi -Cemaat-i İslami'nin Dönüşümü-*, çev. Uğur Gezen (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 34.

⁸ Kepel, *Cihat*, 11.

şiddetten uzak durmaya çalışarak alternatif kamusal alanlar oluşturarak hedefledikleri toplumu oluşturmaya çalışmışlardır.⁹

20. yüzyılda kurulan hareketlerden birisi de Türkiye Hizbullahı'dır. Türkiye Hizbullahı'nın kuruluş nedenleri arasında birçok neden sayılabilir. Hizbullah davasında yargılanan Cemal Tutar'ın verdiği savunmada bu konu ile ilgili detaylı bilgiler verilmektedir. Tutar, Hizbullah cemaatinin kuruluşunu anlatırken tarihi sebepler ve İslami yükümlülükler olarak iki başlık altında Hizbullah'ın kuruluş gerekçesini anlatmaktadır. Tarihi gerekçelerde özellikle cumhuriyetin ilanı ile beraber uygulanan politikalara sıklıkla atıfta bulunan Tutar, cumhuriyet ideolojisinin temelde İslam'a karşı olduğunu ifade etmektedir. Saltanatın ve Hilafetin kaldırılması, tevhid-i tedrisat kanunu, şapka kanunu, ezanın Türkçe okunması vb. uygulamaların İslam'a karşı yapıldığını söyleyen Tutar, takip eden yıllarda Cumhuriyetin Müslümanlara zulüm ettiğini dile getirmektedir. Tutar'a göre, "İslam'a ve Müslümanlara karşı savaş açan bir zihniyet karşısında münferit bir mücadelenin başarı şansı yoktur. Mutlak suretle örgütlenme ve İslami terminolojide cemaatleşme farzdır. İşte yukarıda sayılan nedenlerden dolayı, Hizbullah cemaatinin kuruması gerekli görülmüş ve kurulmuştur."¹⁰ şeklindeki ifadesiyle Hizbullah'ın kuruluşunun tarihsel gerekçesini açıklamıştır

Hizbullah'ın kurulduğu dönemde Müslümanların yaşadığı sıkıntılarla ilgili İsa Bagasi (Altsoy), *Kendi Dilinden Hizbullah* isimli kitabında¹¹, söz konusu dönemde İslami mücadele olarak nitelendirilen hareketler içinde faaliyet yürüten Müslümanlar, legal yollarla, rejimin kontrolünde ve onlara çizilen sınırlar içerisinde faaliyet yürütmekteydiler. İslami mücadele veren gruplar, rejimin belirlediği sınırlar içerisinde hedeflerine ulaşamayacağını, metotlarının yanlış ve gayr-i İslami olduğunu anladıklarını ifade etmektedir. İslami mücadelede takip edilecek yöntemlerin de İslami olması gerektiğini ifade eden Bagasi, İslami hareketlerin, İslam dışı uygulama ve yöntemlerle arzulan hedeflere ulaşamayacaklarını daha bariz bir şekilde anlamaya başladıklarını belirtmektedir. Dolayısıyla yürütülecek mücadelede izlenecek yol ve yöntemlerin İslam'ın nasslarına uygun olması gerektiği fikri ön plana çıkmıştır.¹²

Öte yandan Hizbullah, İslami muhalefetin sağlıklı bir şekilde yürümesi ve arzulan hedeflere ulaşması için organize bir şekilde hareket etmenin zorunlu olduğuna inanmaktaydı.

⁹ Bk. Ahmet Aktaş (ed.), *İslam Dünyasında Alternatif Düzen Talepleri* (Ankara: Hece Yayınları, 2021).

¹⁰ M. Hüseyin Yılmaz vd., *Hizbullah Ana Davası: Savunmalar* (İstanbul: Dua Yayıncılık, 2011), 115-128.

¹¹ Söz konusu kitap sadece Avrupa'da basılmıştır.

¹² İsa Bagasi, "Kendi Dilinden Hizbullah", *Hüseyini Sevdam* (Erişim 07 Şubat 2022).

Nitekim yukarıda adı geçen kitapta, bu konuda, Hizbullah'ın kurucuları için şu ifadelere yer verilmektedir:

“Cemaatsiz İslami mücadelenin verilemeyeceğine inandıkları için var olan bütün olumsuzluklara rağmen, Müslümanların o dönemde yaşadıkları sorunlara çözüm olabilecek, İslami faaliyetlerin heba olmasını önleyecek, mevcut başıboşluk ve kargaşa ortamı nedeniyle birçok samimi insanın dökülüp davadan uzaklaşmasının önüne geçebilecek; Müslümanları bu bunalım ve kargaşa ortamından kurtarıp sağlıklı ve sıhhatli İslami bir mücadele zeminine kavuşturabilecek yeni bir cemaatleşme sürecinin başlatılmasına inanıyor ve bu doğrultudaki çabalarını sürdürüyorlardı”.¹³

Hizbullah'ın kuruluşundaki temel hedef, en genel şekliyle, İslam'ın toplumsal hayatın her alanında hâkim kılmaktır. Hizbullah 2011 yılında yayınladığı Hizbullah Cemaati Manifestosu'nda böyle bir oluşumun temel hedefleri şu şekilde ifade edilmiştir: “İslami mücadelede ulaşılmak istenen hedef; Müslüman fert, Müslüman aile, Müslüman toplum ve nihayet İslam'ın toplumsal hakimiyeti ve İslami hükümetin tesisidir. Bu mücadele neticesinde tüm insanların tevhid inancını kabul etmeleri arzu edilmekte ve bunun için tebliğ ve davet yapılmakla beraber, aslolan İslami hakimiyeti sağlamaktır. Hizbullah Cemaati; İslami hükümete giden mücadele sürecinde, İslami tebliğ ve davetin önündeki engelleri kaldırmayı ve herkesin özgürce dini inancını yaşamasını hedefler.”

Hizbullah'ın kuruluş felsefesinde mevcut gayr-i İslami düzenin yerine İslami bir yönetim tesis etme ideali vardır. Bu hedefini, yayınladığı manifestonun 7. ve 9. maddelerinde açıkça belirtmektedir.

Madde 7–Hizbullah Cemaatinin nihai hedefi; bütün dünyada zulmün, şirkin, adaletsizliğin, sömürünün ve kula kulluğun olmadığı, insan fıtratı ve yaratılış gayesine uygun, teşri kaynağı olarak Kur'an-ı Mübin ve Sünneti esas alan İslami bir yönetimin tesisidir. Ancak kendisini, kendi toplumu ve mücadele alanına karşı birinci derecede sorumlu kabul eder.

Madde 9–Hizbullah Cemaati; İslam'ın hâkim olmadığı ve Kur'an'ı meşruiyetin kaynağı olarak kabul etmeyen tüm rejim ve yönetimleri gayri İslami olarak kabul eder. Gayri İslami yönetimlerde görev alan bireyleri ise özel konum ve amellerine göre değerlendirir. Tümünden tekfir anlayışını benimsemez.¹⁴

Hizbullah üyelerinin beyanatları ve bu iki maddeden hareketle, Hizbullah'ın, kurulduğu dönemde gayr-i İslami olarak gördüğü mevcut düzeni değiştirerek şariatın hâkim olduğu bir yönetim anlayışını tesis etmek için yola çıktığını söylemek mümkündür.

¹³ Bagasi, “Kendi Dilinden Hizbullah”.

¹⁴ “Hizbullah Cemaati Manifestosu”.

2. Mustazaflar Hareketi

Hizbullah'ın tarihinde dönüm noktalarından birisi, örgüte ait gizli belgelerin ele geçirilmesiydi. 1999 yılında Diyarbakır, Mardin ve Batman'da yapılan operasyonlarda ele geçirilen yaklaşık 20 bin sayfalık gizli belge¹⁵ ile 17 Ocak 2000 tarihinde gerçekleşen ve Hizbullah lideri Hüseyin Velioğlu'nun öldürüldüğü ve üst düzey iki yöneticinin yakalandığı Beykoz operasyonu sonucunda ele geçirilen dokümanlar, Hizbullah tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Ele geçirilen arşiv, birçok örgüt üyesinin deşifre olmasına neden olmuştur. Hizbullah liderinin öldürülmesi ve örgüte yönelik belgelerin ele geçirilmesiyle yoğunlaşan operasyonlar sonucunda Hizbullah çok büyük darbe olsa da hiçbir zaman tam olarak ortadan kalkmadı.¹⁶ Uslu'ya göre,¹⁷ örgütün arşivlerinin ele geçirilmesinden sonra Hizbullah, bir taraftan kitap/dergi yayınlama ve web sayfaları tasarlama; diğer taraftan da örgütü Avrupa'dan yönetme gibi iki yönlü bir strateji benimsemiştir. Söz konusu bu yeni stratejiler, Hizbullah'ın yeni bir arayış içerisine girdiği şeklinde değerlendirilebilir.

Hizbullah'ın sivil alanda faaliyet yürütmeye başlamasını Beykoz operasyonunun bir neticesi olarak değerlendiren Kurt, "Beykoz operasyonunda ele geçirilen arşivden sonra Hizbullah'ın neredeyse tamamen deşifre olduğunu, sivil alana çıkmanın bir diğer nedenin deşifre olduktan sonra artık gizli bir yapılanma olarak faaliyet yürütme imkanları kalmaması olduğunu ifade eder.¹⁸ Hizbullah'ın sivil alanda faaliyet yürütmeye başlamasında, yeni faaliyet alanlarının kendilerine yeni fırsatlar sunmasının yanı sıra yıllardır şiddet ile anılan bir grubun söz konusu algıyı değiştirmeye yönelik bir çabası olarak da değerlendirilebilir.

Hizbullah, şiddet yıllarından sonra dernekleşme çabaları bağlamında 2004 yılında Mustazaflarla Dayanışma Derneğini (Mustazaf-Der) kurdu. Dernek tüzüğü'nün 3. maddesinde bu yapılanmanın amacı şu şekilde ifade edilmektedir:

Tabii insan haklarına, insan haysiyeti ve adalet ilkeleriyle bağdaşmayacak şekilde sınırlayan, ekonomik, sosyal, hukuki, psikolojik, kültürel, dini, ahlaki değerler ve eğitim haklarına yönelik fiili her türlü engelin kaldırılması için mücadele etmek. Mağdur, mazlum, Mustazaf ve muhtaç fertler ve aileler arasında yardımlaşma ve

¹⁵ Bülent Aras - Gökhan Bacık, "The Mystery of Turkish Hizbullah", *Middle East Policy* 9/2 (Aralık 2002), 152.

¹⁶ Süleyman Ozeren - Cécile Van De Voorde, "Turkish Hizbullah: A Case Study of Radical Terrorism", *International Journal of Comparative and Applied Criminal Justice* 30/1 (Mart 2006), 88.

¹⁷ Emrullah Uslu, "From Local Hizbullah to Global Terror: Militant Islam in Turkey", *Middle East Policy* 14/1 (2007), 136.

¹⁸ Mehmet Kurt, "'Güneydoğu'da Part-Time Cihada Gidip Gelen Hizbullah'tan Daha Radikal İslamcı Örgütler Var'" (Görüşmecisi: Hazal Özvarış, Görüşme 2015).

dayanışmanın sağlanabilmesi yasal ve tabii hukukla kabul edilen temel hakların savunulabilmesi için her türlü mücadeleyi vermek.¹⁹

Kurulduğu dönemde gerek kamuoyunda gerekse basında söz konusu derneğin Hizbullah üyeleri tarafından kurulduğuna yönelik yoğun değerlendirmelerin yapıldığı Mustazaf-Der'in, Hizbullah'ın sivil alanda yürüttükleri faaliyetler için çatı bir yapılanma vazifesi gördüğünü söylenebilir. Hizbullah, kurduğu dernek aracılığıyla, gizli ve şiddete bulaşan bir yapılanma yerine açık, sivil ve yasal bir çerçevede hareket eden bir yapılanma olarak kendisini ifade etmiştir. Dernek, Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde düzenlediği "kutlu doğum" etkinlikleri ile dikkatleri üzerine çekti. Özellikle Danimarka'da İslam peygamberine yönelik karikatürlerin yayınlanması üzerine Diyarbakır'da düzenlenen ve yaklaşık 130 bin kişinin katıldığı protesto gösterisi, Mustazaf-Der'in ismini ön plana çıkardı. Çakır²⁰, Hizbullah tabanının Diyarbakır'da geniş katılımı düzenlediği bu gösterilerin, Türkiye'de Hizbullah'ın ortadan kaybolduğu yönündeki yanlış algıyla yüzleşmeyi beraberinde getirdiğini ifade eder.

Mustazaflar ile Dayanışma Derneğinin 2004 yılında başlayan faaliyetlerine yönelik 25 Ağustos 2008 tarihinde Diyarbakır 2. Asliye Hukuk Mahkemesinde dava açılmıştır. Mustazaf-Der'in kapatılmasına yönelik Diyarbakır Cumhuriyet Başsavcılığı tarafından hazırlanan iddianamede, söz konusu derneğin; Hizbullah'ın cezaevinden çıkan örgüt mensupları liderliğinde Diyarbakır'da dernek adı altında örgüt üyelerini bir araya getirerek örgütsel bütünleşmeyi sağlama, örgüt üyelerinin ihtiyaçlarını karşılama, belirlenen stratejiler çerçevesinde propaganda faaliyetleri yürütme ve eleman temin etme amacıyla kurulduğu ifade edilmiştir. Dava, 09 Şubat 2010 tarihinde sonuca bağlanmış olup; derneğin tüzüğünde belirtilen amaç dışında; "Mevcut anayasal düzeni yıkarak şer'i esaslara dayalı teokratik bir devlet kurmayı amaçlayan yasadışı Hizbullah terör örgütünün amacı doğrultusunda faaliyetlerde bulunduğu, davalı derneğin yasalara ve uluslararası sözleşmelerle hüküm altına alınan dernek kurma özgürlüğünü, demokratik ve laik Cumhuriyeti ortadan kaldırmayı amaçlayan faaliyetler biçiminde kullandığı, böylelikle amacının kanuna aykırı hale geldiği anlaşıldığından temyiz yolu açık olmak üzere Mustazaflar ile Dayanışma Derneği'nin Feshine" kararı verilmiştir.²¹

¹⁹ Hulusi Şentürk, *İslâmcılık: Türkiye'de İslâmî Oluşumlar Ansiklopedisi* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2019), 351.

²⁰ Ruşen Çakır, "The Reemergence of Hizbullah in Turkey", *The Washington Institute* (2007), 13.

²¹ Muhammed Suad Çelen, *Eylemleriyle Türkiye Hizbullah'ı ve Legalleşme Süreci* (İzmir: Ege Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 122.

Derneğin kapatılmasındaki gerekçe, Derneğin illegal bir yapılanma olan Hizbullah'ın amacı doğrultusunda faaliyette bulunmasıydı. Bu kapatma kararından sonra yaklaşık 30 bin kişinin katılımıyla Diyarbakır'da Ahde Vefa Mitingi düzenlendi. 28 Mayıs tarihinde yapılan bu mitingde, Hizbullah'ın yeni bir oluşum içerisinde faaliyetlerini yürüteceğinin sinyalleri verildi. Söz konusu mitingde, kapatılan Mustazaf-Der'in Başkanı Hüseyin Yılmaz, bu süreçten sonra yeni bir siyasi oluşumun kurulacağını ve Mustazaflar Hareketi olarak faaliyetlerini sürdüreceği ifade etmiştir. Bu ifadeler, ileride kurulacak olan siyasi partinin de ilk işareti olarak değerlendirilebilir.

3. Siyasal Sisteme Eklemlenme: Hür Dava Partisi (Hüda-Par)

Hizbullah'ın, parti kurma sürecinden önce kendi tabanını bu konuda ikna etme adına bir çaba sarf ettiğini görmek mümkündür. Bu kapsamda kurumsallaşmanın gerekliliğine dair Abdülkadir Turan'ın 5 bölümden oluşan *Siyasette Alternatif Olmak* isimli bir yazı dizisi kaleme aldığını görmekteyiz. Turan'ın yazı dizisi Hizbullah'a yakınlığı ile bilinen haftalık haber siteleri ve gazetelerde yayınlanmıştır. Söz konusu yazı dizisinin *Siyasette Alternatif Olmak 1* isimli bölümünde, "Siyasette yeni bir oluşumun, bir ihtiyacın ürünü olduğunu ifade eden Turan, "Bu ihtiyacı kendine hissettirmek; her dönem yalnız bırakılmış, kimsesizliğe terk edilmiş, sesi bastırılmış, görüntüsü çarpıtılmış, talepleriyle alay edilmiş, acılarından keyif alınmış, başarısı kıskançlık içinde örtbas edilmiş, başkalarının hanesine yazılmış, kardeşlerine verdiği destek karşılıksız bırakılmış bir camia için sağlıklı bir tefekkür söz konusu olduğunda zor olmayacağını ancak bunun yeterli olmadığını belirtmektedir."²² Hizbullah'a yakınlığı ile bilinen Hürseda Haber isimli sitede yayınlanan *Siyasette Alternatif Olmak 4* isimli bölümünde de siyasi anlamda kurumsallaşmanın önemine değinen Turan, mevcut siyasal yapıdaki bazı uygulama ve düzenlemeleri reddettiğini bazılarını da doğru bulduğunu ve bu konuda topluma tutarlı izahların yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Siyasette alternatif olmanın, mevcut olan sistemi reddetmek ve yerine daha iyisini önermekle mümkün olduğunu, bunun da ancak sağlam bir kurumsal yapı içerisinde gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.²³

Hüda-Par'ın kuruluş nedenlerine baktığımızda, kapatılan Mustazaflar Hareketi Başkanı Hüseyin Yılmaz, katıldığı bir programda kendisine yöneltilen *sizi parti kurmaya sevk eden nedenler nelerdir, hangi ihtiyaca binaen kuruldu bu parti?* şeklindeki soruya Yılmaz; bu

²² Abdülkadir Turan, "Siyasette Alternatif Olmak-1", *Doğruhaber Gazetesi* (2013).

²³ Abdülkadir Turan, "Siyasette Alternatif Olmak - 4", *Hürseda Haber* (2013).

nedenleri üç başlık altında değerlendirebiliriz: Birincisi, kendi camiamızın ihtiyacıdır. Mustazaflar camiasının gelmiş olduğu kitleselleşme ve etki boyutu göz önüne alındığında bu hareketin siyasal alanda bir temsilcisinin olmaması bir eksiklikti. Meydanlarda yüz binleri toplayacak gücü olan bir hareketin muhakkak siyasal alanda da temsil edilmesi gerekiyordu. İkincisi, bölgesel ihtiyaçlar. Bölgemizde özellikle muhafazakâr insanların temsil edilme sorunu var. Kimse bu insanların taleplerini göz önüne almıyor. Biz bu boşluğu da doldurmak amacıyla parti kurduk. Üçüncüsü ise Türkiye çapında ötekileştirilen, dışlanan birçok kesim var. Siyaseten temsil edilmiyorlar. Biz bunları da temsil etmek adına bu yola çıktık.” diyerek cevap vermiştir.²⁴ Hüda-Par'ın kuruluş aşamasında parti sözcüsü olan Said Şimşek ile yapılan mülakatta, Şimşek, kendilerini parti kurmaya sevk eden nedenleri; Mustazaf-Der'in kapatılmasından sonra yönetim merkezli yaşanan mağduriyetlere karşı siyasal anlamda mücadele verecek bir organizasyonun olmayışı, dolayısıyla kendi kitlelerinin buna ihtiyaç duyması; ülke idaresine etki etme isteği; Kürtlerin temsil edilememe sorunu; İslamı referans alan ve sorumluluk mücadelesi veren bir partinin olmayışı ve İslam coğrafyasının içinde bulunduğu durum²⁵ şeklinde sıralamıştır.

Gerek Yılmaz'ın gerekse Şimşek'in ifadelerinden hareketle; böyle bir yapılanmanın ortaya çıkmasında Hizbullah tabanının yeni bir yapılanma ile toplumsal alanda daha aktif olma isteği, Hizbullah'ın üst düzey kadrolarının, kitlesel anlamda ulaştıkları desteği siyasal alana kanalize etme arzusu ve siyasal alanda yapılacak yeni bir atılım ile Hizbullah'ın kendi tabanını konsolide etme isteğinin etkili olduğunu söylenebilir.

Hüda-Par'ın kuruluş sürecinde üzerinde durulan konulardan birisi de söz konusu partinin Hizbullah'ın siyasal kanadı olup olmadığı konusudur. Bir televizyon programına parti sözcüsü sıfatı ile katılan Said Şimşek, “Hizbullah cemaati yapısal olarak bir değişime uğradı diyemeyiz. Yani Hizbullah parti kurmadı. 2000 yılından sonra dernekler aracılığıyla faaliyet yürüten kişilerin çoğunlukta olduğu ve içerisinde Hizbullah davasından yargılananların da bulunduğu kişiler tarafından kurulan bir parti dememiz daha doğrudur. Hüda-Par, Hizbullah'ın partileşen bir yapısı değildir.”²⁶ diyerek, Hüda-Par'ın Hizbullah'ın yapısal değişimi olarak algılanmaması gerektiğini ifade etmişti.

²⁴ “Türkiye'nin Nabzı”, <https://www.youtube.com/watch?v=vjyd-5hnpCs>.

²⁵ Tuğba Yaşaroğlu, *Transformation Kurdish Islamist: The Case of Free-Cause Party of Turkey* (İstanbul: Şehir Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 123.

²⁶ “Hür Dava Partisi Tüzüğü”, Aralık 2012, 11.

Mustazaflar Hareketinin başkanlığını yürütmüş ve aynı zamanda Hizbullah davasında avukatlık yapan Hüseyin Yılmaz, katıldığı bir televizyon programında kurulan bu partinin Hizbullah ile ayrı olduğunu ifade etmiştir. “Daha önce dernek olarak yürüttüğümüz faaliyetler ihtiyaçlarımızı karşılayamadığı için partileşme sürecine girdik” diyen Yılmaz, Hizbullah’ın içerisinde bizim partiye gönül veren insanların varlığı partimizin Hizbullah partisi olduğu anlamına gelmez diyerek farklı bir oluşum olduğunu ifade etmiştir.

3 Kasım 2014 tarihinde Fadime Özkan tarafından Zekeriya Yapıcıoğlu ile yapılan röportajda²⁷ kendisine yöneltilen Hüda-Par ile Hizbullah arasında nasıl bir bağ var? Sorusuna Yapıcıoğlu, “Organik bir ilişkimiz yok. Tabanlarımız kesişiyor, aynı geleneklerden geldiğimiz için bazı olaylara bakışımız benzer olabilir, tabanlarımız kesişiyor olabilir ama biz Hizbullah’ın siyasi kanadı değiliz.” şeklinde cevap vermiştir. Hüda-Par’ın, Hizbullah’ın siyasi uzantısı olmadığı, sadece tabanlarının kesiştiği ifade edilse de aralarındaki bağlantının sadece taban kesişmesiyle sınırlı olmadığı söylenebilir. Zira, Hüda-Par Tüzüğü’nün, partinin amacını açıklayan ikinci maddesindeki; “Toplumunu sisteme değil, sistemi toplumun inanç değerleriyle uyumlu hale getirmek.” ifadesi, Hizbullah’ın şeriata dayalı bir siyasal rejim istemi ile örtüşmektedir. Dolayısıyla parti yetkililerinin ifade ettiği gibi sadece tabanların kesişmesi değil aynı zamanda amaçların da kesiştiğini söylemek mümkündür.

Parti sözcüsü her ne kadar aralarında bir bağ olmadığını ifade etse de Hizbullah ve Hüda Par arasındaki girift ilişki reel politik bir gerçekliktir. Öte yandan toplumun büyük bir kesiminin nezdinde de Hüda-Par Hizbullah’ın siyasi kanadı olarak görülmektedir. Zaten parti yöneticilerinin, illegal bir yapılanmanın devamı veya siyasal kanadı olduklarını ifade etmelerini beklemek de pek gerçekçi olmayacaktır. Öte yandan partideki aktörlere baktığımızda bu kişilerin Hizbullah ile yakın ilişki içerisinde olduğunu görebilmekteyiz. Partinin farklı kademelerinde görev alan kişilerin Hizbullah davasında yargılandığı, bazılarının bu kapsamda cezalar aldığı da göz önüne alındığında, Hizbullah ile Hüda-Par arasındaki ilişkinin yöneticilerinin ifade ettiğiyle sınırlı bir ilişki olmadığı söylenebilir. İlerleyen süreçte partinin Hizbullah’ın tabanına hitap etmesi de bu ilişkinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

²⁷ Zekeriya Yapıcıoğlu, “İşid Bizi Tekfir Ediyor Pkk da Bahane Ediyor” (Görüşmeci: Fadime Özkan) (Erişim 07 Şubat 2022).

Kemalizm ve Apoizm'e karşı bir hareket olarak ortaya çıktığını ifade eden Hüda-Par, siyaset sahnesine çıktığında, bölgedeki siyasal dengeyi köklü bir şekilde değiştirebileceği ifade edilmekteydi. Hüda-Par bir taraftan İslami değerlere diğer taraftan da Kürt kimliğine vurgu yapan bir siyaset tarzı benimsemiştir. Bu siyaset ile hem dindar Kürtlere hem de BDP/HDP'ye oy veren laik-milliyetçi Kürtlere hitap etmeye çalıştığını söylemek mümkündür. Ancak, Hüda-Par'ın Hizbullah'ın siyasal yapılanması olarak görülmesi, Hizbullah'ın da özellikle 1990'lı yıllarda PKK ile yaşadığı çatışmalar, milliyetçi Kürtlerin bu partiye karşı mesafeli olmasına neden olmuştur. Hüda-Par'ın İslami değerlere atfla yürüttüğü siyasetten Adalet ve Kalkınma Partisinin etkileneceği düşünülmekteydi. Zira bölgedeki muhafazakâr seçmenin büyük bir kısmı Adalet ve Kalkınma Partisi'ne oy vermektedir. Hüda-Par'ın İslami değerlerin yanı sıra Kürt kimliği vurgusu yapması ve Adalet ve Kalkınma Partisi'nin de son yıllarda daha devletçi bir çizgide siyaset yürütmeye başlamasının, bölgedeki muhafazakâr Kürt seçmenin Hüda-Par'a oy vermesiyle sonuçlanabileceği öngörülmekteydi.²⁸ Ancak seçim sonuçlarına bakıldığında, bölgedeki siyasi dengelerin değişebileceği yönündeki öngörülerin doğru çıkmadığını söylemek mümkündür. Başka bir deyişle Hüda-Par, bölgedeki siyasal dengeleri derinden etkileyecek bir başarı gösterememiştir.

Hüda-Par, Mart 2014 tarihinde yapılan yerel seçimlerde, bazı merkezlerde kendi adayları ile seçime girmiştir. Seçim çalışmaları kapsamında yapılan faaliyetlerden Diyarbakır mitingini yerinde görme fırsatımız olmuştu. Söz konusu mitingin büyük bir coşku ile gerçekleştirildiğini gözlemledik. Bu durumu bir gövde gösterisi olarak değerlendirmek mümkündür.

Hüda-Par, 2014'teki yerel seçimlerde, toplumsal taban anlamında diğer illere göre daha güçlü olduğu Diyarbakır'da toplam oyların %4,6'sını alarak üçüncü parti olmuştur. Türkiye genelinde ise toplam oyların %0,20'sini almıştır. Seçime girdiği hiçbir merkezde ilk parti olmayı başaramamıştır. Diyarbakır ve Batman'da üçüncü, Muş ve Bingöl'de ise dördüncü parti olmuştur. 2015 yılının haziran ayında yapılan seçime bağımsız adaylarla giren Hüda-Par hem haziran ayındaki seçimde hem de hükümetin kurulamaması üzerine kasım ayında yapılan seçimde meclise herhangi bir milletvekili gönderememiştir.

²⁸ Alakbar Raufoglu, "Turkey: Islamist Kurds Enter Politics to Divide Akp, Bdp Electorate in the Southeast", *Foreign Policy Journal* (31 Ocak 2013).

2018 yılındaki genel seçimlere tüm Türkiye’de tam liste halinde katılan Hüda-Par, Diyarbakır ve Batman’da ise bağımsız adaylar ile katılmıştır. Diyarbakır’da Partinin genel başkanı Zekeriya Yapıcıoğlu bağımsız aday olarak desteklenirken; Batman’da ise genel başkan yardımcısı Aydın Gök bağımsız aday olarak desteklenmiştir. Diyarbakır’da Zekeriya Yapıcıoğlu oyların %4.43’ünü (37.753) alırken; Batman’da Aydın Gök oyların %5,46’sını (15.998) almıştır.

Hüda-Par bölgede yeni bir siyasal aktör olarak ortaya çıktıktan sonra, özellikle “çözüm süreci” olarak nitelendirilen süreçte kendilerinin de muhatap alınmasını talep etmiştir. Örneğin parti başkanı Hüseyin Yılmaz, “Biz de şiddetin bitmesini istiyoruz. Ancak hükümetin BDP ve PKK’yı bütün Kürtlerin tek temsilcisi olarak görmesi yanlıştır. Ben de Kürd’üm ama benim PKK ile bir ilişkim yok. PKK nasıl benim sözcüm olabilir ki!” diyerek, çözüm sürecinde kendilerinin de muhatap olarak kabul edilmesini ve bu sürece kendilerinin de dahil edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.²⁹ Ancak söz konusu bu talebin karşılanmadığını söyleyebiliriz. Öte yandan, Hüda-Par’ın katıldığı seçimlerde aldığı sonuçlara bakıldığında, bölgedeki siyasal ortam ve partilere alternatif olabilecek bir güce ulaşmadığını söylemek mümkündür.

4. Siyaset Sahnesine Çıkıştaki Fikirsal Dönüşüm ve Sonuçları

Hizbullah’ın kurulduğu süreçte mevcut siyasal yapı içerisinde parti olarak faaliyet yürütme düşüncesi yoktu. Daha önce de değinildiği üzere mevcut düzenin gayr-ı İslami olduğu ve dolayısıyla hiçbir şekilde bu sisteme dâhil olunmaması gerektiği düşüncesi ön plandaydı. Hizbullah, İslami düzene gayr-ı İslami yol ve araçlar ile ulaşılmasının mümkün olmayacağını savunuyordu. Hizbullah’a göre mevcut düzen tağuti bir rejimdi. Dolayısıyla mevcut sistemi reddediyordu. Sempatizanlarının da oy kullanarak bu sisteme dâhil olmasını istemiyordu.

Ahmet Taşgetiren, Hizbullah tabanının siyasal anlamdaki fikri değişimin ilk sinyallerini 2007 yılındaki seçimlerde görmenin mümkün olduğunu belirtir. Taşgetiren, Hizbullah tabanının cemaatleşme ve legal alanda örgütlenmenin getirdiği etkiyle beraber AK Parti’ye destek verdiğini ve 2007 seçimlerinde güçlü bir şekilde sandığa gittiğini ifade etmektedir. Ona göre, Hizbullah’ın sistem ve sistemi aracı olan siyasal partilere karşı

²⁹ Sibel Utku Bila, “Islamist Kurdish Group Seeks Role In Southeast Turkey - Al-Monitor: The Pulse of the Middle East”, *Al-Monitor* (07 Nisan 2013).

yürütülen muhalefet, 2007 yılındaki seçimlerde oy kullanmayla kırılmıştır.³⁰ Bilindiği üzere Hizbullah, mevcut sistemi gayri-i İslami yani tağuti bir sistem olarak değerlendirmekte ve mevcut siyasal partileri de bu sistemin birer parçası olarak gördüğü için onlara karşı sert bir şekilde muhalefet etmektedir. Hizbullah, bu sistemde oy kullanmayı bile uygun görmemektedir.

Hizbullah'ın siyasal evrimini dernekleşmeye gidildiği yıllara kadar götürmek mümkündür. Şiddet ile beraber anılmaya başlanan Hizbullah, dernek kurarak kendisine yeni bir faaliyet alanı açmaya çalıştı. Bu dernekleşme faaliyetleri aslında siyasi partiye giden yolda ilk adım olarak kabul edilebilir. Zira parti sözcüsü Said Şimşek katıldığı bir TV programında kendisine yöneltilen bir soru üzerine, Hüda-Par'ın geçmişinin kurdukları ilk derneğe dayandığını ifade etmiştir. Hizbullah'ın yayınladığı Hizbullah Cemaatinin manifestosunun genel esaslar bölümündeki 5. Madde, Hizbullah'ın farklı yol ve araçlarla faaliyetlerini sürdürceğine işaret ediyor.

Madde 5- Hizbullah Cemaati; içinde bulunduğu ortam ve şartları gözeterek, faaliyetlerinde ihtiyaç duyduğu ve çağın gerektirdiği her türlü meşru vasıtayı kullanır. İslami hedeflere ancak meşru vasıtalarla ulaşılması gerektiğine inanır. Gayri İslami yol ve vasıtalara tevessül etmez. Hedef, yol ve yöntemlerinde nebevi çizgiyi esas alır.³¹

Burada ifade edilen “çağın gerektirdiği her türlü meşru vasıtayı kullanır” ifadesi aslında siyasi parti olarak da faaliyet yürütebileceği şeklinde yorumlanabilir. Ancak devamında “gayri-i İslami yol ve vasıtalara tevessül etmez” ve 9. Maddedeki “Hizbullah Cemaati; İslam'ın hâkim olmadığı ve Kur'an'ı meşruiyetin kaynağı olarak kabul etmeyen tüm rejim ve yönetimleri gayri İslami olarak kabul eder. Gayri İslami yönetimlerde görev alan bireyleri ise özel konum ve amellerine göre değerlendirir.” ifadeleri mevcut sistemdeki gibi bir parti kurulmasıyla tezatlık teşkil ediyor.

Hizbullah'ın manifestosundaki ifadeler ile siyasi parti kurma faaliyetleri birbiri ile çelişmektedir. Hizbullah siyasal parti kurarak aslında kuruluşundan beri ortaya koyduğu çizgiye uymayan bir icraat ortaya koymuştur. Bu tezatlık Hizbullah içerisinde bazı rahatsızlıkları doğurmuştur.

Kurt'un Hizbullah üyelerine dayandırarak aktardığı bilgilere göre, Beykoz Operasyonu'nu takip eden birkaç yılda Hizbullah'tan kopuşlar yaşanmıştır. Hizbullah'ın

³⁰ Ahmet Taşgetiren, “Hizbullah ve Siyaset Raporu”, *Aksiyon* 940 (2012).

³¹ “Hizbullah Cemaati Manifestosu”.

yeniden yapılanma sürecine girdiği 2003 ve Mustazaflar Derneği'nin kuruluşuyla başlayan yeni süreçte Hizbullah, sivil alanda yürüteceği faaliyetler ile bir toplumsal dönüşüm sağlamayı hedeflemiştir. Sivil alanda faaliyet gösterme kararı cezaevlerinde tartışılmış ve 2003 yılında bazı salıverilmelerin ardından hayata geçirilmiştir. Elbette bu dönüşüm hiçbir tartışma ve gerilim yaşanmaksızın gerçekleşmemiştir. Legal alandaki faaliyetlere, daha selefi eğilimli değerlendirmeler nedeniyle karşı çıkan kitlenin ana gerekçesi, tağuti bir devletin kurumlarından faydalanmanın ve legal alanda faaliyet göstermenin İslami açıdan uygun olmadığı yönündedir. Yöntemin dönüşümü ve legalleşmeye cezaevlerindeki Hizbullah hükümlüleri tarafından getirilen eleştirinin, Hizbullah içerisinde çok köklü bir kopuşa neden olduğunu söylemek güçtür. Hizbullah'tan kopuşlarda, daha önce Arapça ve dini ilim tahsil etmek üzere başta Mısır olmak üzere bazı Arap ülkelerine gönderilen bazı Hizbullah üyelerinin, gittikleri ülkelerde Selefi hareketlerin etkisi altına girmesi ve bunun sonucu olarak Hizbullah'la ideolojik bir ayrışma sürecini başlatması etkili olmuştur. Bu süreç Hizbullah bağlantılı olduğu iddia edilen derneklerin, legal alanda faaliyet göstermesiyle görünür hale gelmiş ve politik parti kurma aşamasında kopuşla sonuçlanmıştır.³²

Hizbullah tabanının partileşmesi, sadece kendisinden ayrılanlar arasında değil; kendi içinde de tartışmaları beraberinde getirmiştir. Özellikle Hizbullah davasından dolayı hapiste bulunan mahkûmlardan bazıları partileşmeyi, uğruna savaştıkları ideallerden bir sapma olarak değerlendirmişlerdir. Hüda-Par'ın, "İslami davayı ulaştırma ve tebliğ" amacını kolaylaştıran bir araç olduğunun sıklıkla ön plana çıkarılması, söz konusu içsel eleştiriyi bertaraf etme çabasının bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Söz konusu vurgu, 2014 yılındaki yerel seçimlerden önce yapılan mitinglere de yansımıştır.³³

İç muhalefet sonucunda çok büyük bir oranda olmamakla beraber, Hizbullah'tan ayrılımlar da yaşanmıştır. Bu ayrılıklarda "Hizbullah'ın yıllarca savunduğu fikirlere muhalif bir anlayışa kaydığı" şeklindeki düşünce etkili olmuştur. Öte yandan bazı üyelerinin Hizbullah aracılığıyla gerçekleştirmeyi umduğu yeni düzen inşasının artık bu yapılanma altında yapılamayacağına inanmaları da bir diğer etken olarak değerlendirilebilir.

³² Mehmet Kurt, *Din, Şiddet ve Aidiyet: Türkiye'de Hizbullah* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 127-134.

³³ Kurt, *Din, Şiddet ve Aidiyet*, 79.

5. Hizbullah ve İlimlaşma

İlimlaşma birden fazla şekilde tanımlanabilir. Kişi bazlı olabileceği gibi grup bazlı bir ilimlaşmadan da bahsedilebilir. İlimlaşmadan bahsedebilmek için, geçmişle kıyas yapabileceğimiz bir referans noktasına ihtiyaç vardır; zira ilimlaşma, geçmişten bir farklılaşmayı ifade etmektedir.

İlimlaşma teorisi, temel olarak kurumsal ve örgütsel faktörlerin, radikal partilerin davranışlarını nasıl şekillendirdiğine odaklanmaktadır. Davranışsal ve ideolojik olarak ikiye ayrılan ilimlaşmada, ilk etapta davranışsal düzeyde başlayan ilimlaşmayı ideolojik ilimlaşma süreci takip eder.³⁴ İdeolojik ılımlılığı, bir hareketinin radikal hedeflerin terk etmesi, ertelenmesi veya revize etmesi olarak tanımlayan Wickham, bunun üç yönü olduğunu vurgular. Birincisi, İslamcı liderlerin ve grupların ekonomi veya dış politikadan ziyade iç politikanın örgütlenmesi ile ilgili belirtilen pozisyonlarını ifade eder. İkincisi, bir muhalefet liderinin veya grubunun geçmişteki konumlarına göre belirtilen görüşlerindeki değişikliği ifade eder. İlimliliği bu şekilde tanımlamak, ideolojik başlangıç ve bitiş noktalarına bakılmaksızın bir muhalif grubun platformundaki önemli değişiklikleri izlemeyi mümkün kılar. Üçüncüsü, sorunlu alanlarda ilimlaşma düzensiz olabilir. Tek bir grup bazı konularda ılımlı bazı konularda da radikal bir pozisyon alabilir ve zaman içinde düzensiz bir ılımlılığa (veya radikalleşmeye) maruz kalabilir.³⁵

Buradan hareketle, ilimlaşmayı; bir kişi, grup, siyasal yapı ve organizasyonun, kendi geçmişi ile kıyaslandığında daha yumuşak bir dile ve eylemsel yapıya doğru evrilmesi olarak tanımlamak mümkündür. Söz konusu siyaset olduğunda, bir partinin mevcut siyasal sisteme karşı duruşunda gerek söylem gerekse eylem bazında kendi geçmişine kıyasla daha ılımlı bir muhalefet tarzı benimsemesidir. Mevcut sistemi tamamen reddedip onu devirmeye çalışarak, yerine yeni bir siyasal yapı inşa etme hedefi radikal bir duruş olarak kabul edildiğinde; bu hedeften vazgeçip, sistemi dönüştürmeye çalışmak ilimlaşma olarak değerlendirilebilir. Bir organizasyonun, şiddeti bir araç olarak kullanmayı bırakıp diyalog ile hedeflerine ulaşmaya çalışmasını ilimlaşma olarak ifade etmek mümkündür.

³⁴ Güneş Murat Tezcür, "The Moderation Theory Revisited: The Case of Islamic Political Actors", *Party Politics* 16/1 (2010), 72.

³⁵ Carrie Rosefsky Wickham, "The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party", *Comparative Politics* 36/2 (2004), 206.

İlimlaşma tezi ile ilgili literatürün büyük çoğunluğu, daha önce dışlanmış olan grupların sisteme girmesi, daha radikal taktiklerden vazgeçmesi ve “oyunu kuralına göre oynamak” için kurumların ve siyasi fırsatların ne gibi teşvikler sunduğunu vurgulamaktadır.³⁶ Hizbullah söz konusu olduğunda, dışlanmadan ziyade, radikal taktiklerden vazgeçilmesi ve legal argümanlarla hedeflerine ulaşmaya çalıştığını söylemek mümkündür.

Mustazaf-Der’in kapatılmasından sonra yapılan mitingde ilk işareti verilen siyasallaşma çabaları, 2012 yılının aralık ayında içişleri bakanlığına yapılan başvuru ile somut bir aşamaya geçilmiş ve Hür Dava Partisi adında bir parti kurulmuştur. Bu durum aslında radikal bir dönüşüm olarak değerlendirilebilir. Zira kurulduğu ilk günden beri mevcut sistemin gayr-i İslami olduğunu ve bu sistemle hiçbir şekilde ilişki içerisinde olunmaması gerektiği fikrini savunan Hizbullah, gelinen noktada siyasal sisteme dahil oluyordu. Hizbullah, yıllarca tağuti bir sistem olarak gördükleri mevcut demokratik düzene parti kurarak dahil olmaya başlamıştır. Daha önce üyelerinin oy kullanmalarına bile müsaade etmeyen bir yapı, şimdi kendi partisini kurup siyaset sahnesinde faaliyet yürütmeye başlamıştır.

Hüda-Par’ın kurulması, Hizbullah’ın ılımlaşması olarak değerlendirilebilir. Kuruluş aşamasında katı bir şekilde sistemi eleştiren ve hiçbir suretle sisteme dahil olmayı kabul etmeyen Hizbullah’ın artık daha ılımlı bir tavır içerisinde faaliyet yürüttüğü söylenebilir. Hizbullah’ın ılımlaşma süreci siyasi partinin kurulmasından daha önceye dayanmaktadır. 2002 yılında silahlı eylemlerine son verdiğini açıklaması, bu ılımlaşma sürecinin ilk adımı olarak değerlendirilebilir. Bu tarihten sonra Hizbullah tabanının dernek gibi legal yapılar çerçevesinde faaliyet gösterdiğini görülmektedir. Kurulduğu dönemden 2000’li yılların başına kadar daha radikal söylemlere sahip olan Hizbullah’ın geçmişle kıyaslandığında daha ılımlı bir dil kullandığı görülmektedir. Örneğin, daha önce Türkiye’deki mevcut siyasal düzenin gayr-İslami yani tağuti bir sistem olduğunu, bu sistemin yıkılıp yerine şeriata dayalı yeni bir sistemin kurulması gerektiği ifade edilirken; günümüzde mevcut sistemin içerisinde bir siyasal parti ile faaliyet yürütülmektedir. Yine daha önce İslami bir devrim hedeflenerek mevcut sisteme açıktan bir cephe alınırken; gelinen noktada sisteme dahil olarak daha dolaylı bir yöntemle sistemi değiştirme hedeflenmektedir. Örneğin daha önce sistemin tamamının

³⁶ Jillian Schwedler, “Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis”, *World Politics* 63/2 (Nisan 2011), 352.

gayr-ı İslami olduğunu ve dolayısıyla İslami bir inkılap ile devrilip yerine şeriate dayalı bir sistemin kurulması gerektiği ifade edilirken; dernekleşme ve partileşme ile birlikte sistemin kökten değiştirilmesinden ziyade onu toplumun değerleriyle uyumlu hale getirme hedeflenmektedir. Hizbullah, sistemle açıktan çatışmak ve kökten bir değişim talebi yerine mevcut düzen içerisinde İslami değişiklik arama yolunu tercih etti diyebiliriz.

İlimlaşma konusu tartışıldığında, ılımlı davranmanın sadece politik sisteme katılmayı ve şiddetten kaçınma anlamına geldiği şeklinde bir genel varsayım olduğunu ifade eden Hwang, bunun aslında sorunlu bir yaklaşım olduğunu belirtir. Ona göre bu varsayımla ilgili sorun, kendi hedefleri için siyasi sistem içerisinde faaliyet yürüten tüm parti ve örgütleri "ılımlı"; şiddeti kullanmak isteyen partileri ise radikal olarak tanımlamadır. Hwang'a göre, bazı partiler siyasi sistem içerisinde faaliyet yürütse de devrimci bir değişim isteyebilirler. Yani yöntemleri "ılımlı" olsa da hedefleri radikal olabilir.³⁷ Buradan hareketle, Hizbullah'ın siyasi sistem içerisinde faaliyet yürütmesiyle yöntem açısından bir ilimlaşma yaşansa da Hizbullah'ın hedefleri açısından aynı durumun yaşanmamış olması ihtimali göz ardı edilmemelidir.

Sonuç

Türkiye Hizbullah'ı ortaya çıktığı dönemde İslami bir yönetim anlayışını tesis etme gayesi ile yola çıkmış bir yapılanmadır. İslam coğrafyasındaki diğer hareketler ile ortak paydası şeriat ile yönetilen İslami bir düzen arayışındır. Kurulduğu tarihte İran'da İslam devriminin gerçekleşmiş olması diğer İslam ülkelerindeki hareketlerde olduğu gibi Türkiye Hizbullah'ı için de ayrı bir motivasyon kaynağı olmuştur. Ancak Türkiye'nin kendi iç dinamikleri ile İran'daki dinamiklerin farklı olması Hizbullah'ın devrim beklentisini engellemiştir.

Hizbullah'ın tarihsel süreci göz önüne alındığında, Hizbullah'ın bir değişim yaşadığını söyleyebiliriz. Süreç içerisinde şiddet olayları ile gündeme gelen bu yapı hem kendi içinde hem de dışındaki bazı grup ve örgütler ile çatışmaya girmiştir. Söz konusu çatışmalar özellikle 1990'lı yıllarda yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla 1990'lı yıllar, Hizbullah'ın şiddet sarmalına girdiği dönemler olarak kayda geçmiştir.

³⁷ Julie Hwang, "When Parties Swing: Islamist Parties and Institutional Moderation in Malaysia and Indonesia", *South East Asia Research* 18/4 (Aralık 2010), 635.

Hizbullah için en köklü değişim Beykoz operasyonunda örgüt arşivinin büyük bir kısmının ele geçilmesi ile başlamıştır. Birçok üyesinin deşifre olması ve örgütün eylemlerinden dolayı kamuoyunda oluşan algı, Hizbullah'ın politikalarında değişikliğe gitmesine neden olmuştur. 2002 yılında silahlı eylemlerine son verdiğini açıklayan örgüt, sivil alanda faaliyetlerini yoğunlaştırmak adına dernek faaliyetlerine başladı. Bu kapsamda Mustazaflarla Dayanışma Derneği kuruldu. Bir süre sonra Mustazaflar Hareketi olarak isim değiştiren dernek daha sonra Hizbullah ile bağlantılı olduğu gerekçesi ile kapatıldı. Derneğin kapatılmasından sonra yapılan mitingde siyasallaşmanın ilk işaretleri verilmiştir. 2012 yılının aralık ayında İçişleri Bakanlığına siyasi parti kurmak adına başvurulmuş ve Hür Dava Partisi kurulmuştur. Bu parti, Hizbullah'ın siyasal anlamdaki dönüşümünün açık göstergelerinden birisi olmuştur. 2000'li yıllara kadar kendi tabanına oy kullanmayı yasaklayan bir hareketin, gelen süreçte parti kurması, köklü bir dönüşüm olarak değerlendirilebilir.

Siyasal anlamdaki bu fikirsel dönüşüm, Hizbullah içerisinde muhalefete neden olmuştur. Öyle ki partileşme sürecinden sonra Hizbullah'tan ayrılıklar yaşanmıştır. Hizbullah'tan kopuşlardaki temel itiraz noktası ise Hizbullah'ın yıllarca uzak durduğu ve üyelerinin de kesinlikle bulaşmaması salık verdiği bir sistem ile parti kurmak suretiyle bütünleşmesi idi.

Siyaset arenasında faaliyet yürütmek, Hizbullah'ın hedeflediği topluma ulaşmak için yeni bir metot benimsediğini göstermektedir. Söz konusu bu metot değişikliği beraberinde ideolojik bir ılımlaşmayı da getirmiştir. Geçmişle kıyaslandığında, Hizbullah tabanının mevcut siyasal sisteme karşı eleştirilerinin daha yumuşak bir tonda olduğunu söyleyebiliriz. Hizbullah tabanında, mevcut siyasal sistem, devrilmesi gereken bir yapı olmaktan çıkıp, eksiklikleri giderilmeye çalışılan bir pozisyona gelmiştir. Yaşanan bu ılımlaşmanın Hizbullah tabanının kendi isteğiyle mi yoksa başka bir alternatif kalmadığından dolayı mı gerçekleştiği ayrıca tartışılması gereken bir konudur. Bize göre bu dönüşümün nedeni, Hizbullah tabanının mevcut demokratik sistemi benimsemeleri değil; buna mecbur kalmalarıdır. Dolayısıyla Hizbullah'ın ılımlaşmasında, dışsal faktörlerin etkili olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Ahmad, İrfan. *Hindistan'da İslamcılık ve Demokrasi -Cemaat-i İslami'nin Dönüşümü-*. çev. Uğur Gezen. İstanbul: Açılım Kitap, 2015.
- Aktaş, Ahmet (ed.). *İslam Dünyasında Alternatif Düzen Talepleri*. Ankara: Hece Yayınları, 2021.
- Aras, Bülent - Bacık, Gökhan. "The Mystery of Turkish Hizballah". *Middle East Policy* 9/2 (Aralık 2002), 147-160. <https://doi.org/10.1111/1475-4967.00062>
- Bagasi, İsa. "Kendi Dilinden Hizballah". *Hüseyini Sevdam*. Erişim 07 Şubat 2022. <https://huseyni-sevdam.tr.gg/Kendi-Dilinden-Hizballah.htm>
- Bila, Sibel Utku. "Islamist Kurdish Group Seeks Role In Southeast Turkey - Al-Monitor: The Pulse of the Middle East". *Al-Monitor*. 07 Nisan 2013. Erişim 07 Şubat 2022. <https://www.al-monitor.com/originals/2013/04/free-cause-party-kurdish-islamist-group-huda-par.html>
- Çakır, Ruşen. *Derin Hizballah: İslamcı şiddetin geleceği*. İstanbul: Metis Yayınları, 2. basım., 2011, 2.
- Çakır, Ruşen. "The Reemergence of Hizballah in Turkey". *The Washington Institute*. 2007. Erişim 07 Şubat 2022. <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/reemergence-hizballah-turkey>
- Çelen, Muhammed Suad. *Eylemleriyle Türkiye Hizballah'ı ve Legalleşme Süreci*. İzmir: Ege Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Hwang, Julie. "When Parties Swing: Islamist Parties and Institutional Moderation in Malaysia and Indonesia". *South East Asia Research* 18/4 (Aralık 2010), 635-674. <https://doi.org/10.5367/sear.2010.0016>
- Kepel, Gilles. *Cihat*. çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Doğan Kitap, 2001.
- Kurt, Mehmet. *Din, Şiddet ve Aidiyet: Türkiye'de Hizballah*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. baskı., 2015.
- Kurt, Mehmet. "'Güneydoğu'da Part-Time Cihada Gidip Gelen Hizballah'tan Daha Radikal İslamcı Örgütler Var'" (Görüşmeci: Hazal Özvarış, Görüşme 2015). <https://t24.com.tr/haber/guneydoguda-hizbullahtan-cok-daha-radikal-eylemler-yapabilecek-selefi-gruplar-orgutlendi,291771>
- Lewis, Bernard. *İnanç ve İktidar: Orta Doğu'da Din ve Siyaset*. çev. Ayşe Mine Şengel. Ankara: Akıçelen Kitapları, 3. Basım, 2020.
- Onat, Hasan. "İran İslam Devrimi ve Şiilik". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 5/2 (2013), 223-256.
- Ozeren, Süleyman - Van De Voorde, Cécile. "Turkish Hizballah: A Case Study of Radical Terrorism". *International Journal of Comparative and Applied Criminal Justice* 30/1 (Mart 2006), 75-93. <https://doi.org/10.1080/01924036.2006.9678747>
- Raufoğlu, Alakbar. "Turkey: Islamist Kurds Enter Politics to Divide Akp, Bdp Electorate in the Southeast". *Foreign Policy Journal*. 31 Ocak 2013. Erişim 07 Şubat 2022. <https://www.foreignpolicyjournal.com/2013/01/31/turkey-islamist-kurds-enter-politics-to-divide-akp-bdp-electorate-in-the-southeast/>
- Schwedler, Jillian. "Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis". *World Politics* 63/2 (Nisan 2011), 347-376. <https://doi.org/10.1017/S0043887111000050>
- Şentürk, Hulusi. *İslamcılık: Türkiye'de İslâmî Oluşumlar Ansiklopedisi*. İstanbul: Çıra Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Taşgetiren, Ahmet. "Hizballah ve Siyaset Raporu". *Aksiyon* 940 (2012).
- Tezcür, Güneş Murat. "The Moderation Theory Revisited: The Case of Islamic Political Actors". *Party Politics* 16/1 (2010), 69-88. <https://doi.org/10.1177/1354068809339536>

- Turan, Abdülkadir. "Siyasette Alternatif Olmak - 4". *Hürseda Haber*. 2013. Erişim 07 Şubat 2022. <https://hurseda.net/abdulkadir-turan/41838/siyasette-alternatif-olmak-4.html>
- Turan, Abdülkadir. "Siyasette Alternatif Olmak-1". *Doğruhaber Gazetesi*. 2013. Erişim 07 Şubat 2022. <https://dogruhaber.com.tr/haber/67556-siyasette-alternatif-olmak-1/>
- "Hizbullah'tan Lübnan ve Dünya Mustazaflarına Açık Mektup". çev. İbrahim Turhan. *Dünya ve İslam* 4 (01 Ekim 1990), 99-116.
- Uslu, Emrullah. "From Local Hizbollah to Global Terror: Militant Islam in Turkey". *Middle East Policy* 14/1 (2007), 124-141.
- Wickham, Carrie Rosefsky. "The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party". *Comparative Politics* 36/2 (2004), 205-228.
- Yapıcıoğlu, Zekeriya. "İşid Bizi Tekfir Ediyor Pkk da Bahane Ediyor" (Görüşmeci: Fadime Özkan). Erişim 07 Şubat 2022. <https://www.star.com.tr/yazar/isid-bizi-tekfir-ediyor-pkk-da-bahane-ediyor-yazi-960534/>
- Yaşaroğlu, Tuğba. *Transformation Kurdish İslamist: The Case of Free-Cause Party of Turkey*. İstanbul: Şehir Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yılmaz, M. Hüseyin vd. *Hizbullah Ana Davası: Savunmalar*. İstanbul: Dua Yayıncılık, 2011.
- "Hizbullah Cemaati'nin Manifestosu Yayınlandı!" *Doğruhaber Gazetesi*. Erişim 07 Şubat 2022. <https://dogruhaber.com.tr/haber/21776-hizbullah-cemaatinin-manifestosu-yayinlandi/>
- "Hür Dava Partisi Tüzüğü", Aralık 2012. <https://hudapar.org/parti/parti-tuzugu-4/genel-merkez/>
- "Türkiye'nin Nabzı". <https://www.youtube.com/watch?v=vjyd-5hnpCs>. Yayın Tarihi 14 Ağustos 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=vjyd-5hnpCs>

Evliya Çelebi'nin *Seyahatname* Adlı Eserinde 17. Yüzyıl Cizre ve Çevresine Dair Gözlemler

Observations on 17th Century Cizre and its Surroundings in Evliya Çelebi's Book of Travel

Ahmet GÜLENC

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü
Assistant Professor, Trabzon University, Faculty of Economic, Administrative and Social Sciences, Department
of History

Trabzon, Turkey

ahmetgulenc@trabzon.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1626-7271>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2022

Sayı / Issue: 28 **Sayfa / Pages:** 53-75

Atıf / Cite as: Gülenç, Ahmet. "Evliya Çelebi'nin *Seyahatname* Adlı Eserinde 17. Yüzyıl Cizre ve Çevresine Dair Gözlemler [Observations on Cizre and its Surroundings in the 17th Century in Evliya Çelebi's *Book of Travels*]" . *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 28 (June 2022), 53-75. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1084656>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

17. yüzyılda yaşamış büyük Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi, küçük yaşlardan itibaren babası aracılığıyla Saray-ı Amire’de bulunan seçkin hocalardan ders almıştır. Yedi yıllık medrese eğitiminden sonra hat ve musiki derslerine devam etmiş ayrıca dönemin yaygın yabancı dilleri olan Arapça, Farsça, Rumca ve bir miktar Latince dersi de görmüştür. Gördüğü bir rüya üzerine seyahate başlayan Evliya Çelebi, yaşamı boyunca başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere Kafkaslar, Avrupa, Suriye, Irak, Hicaz, Kuzey Afrika, Mısır, Sudan ve Habeşistan gibi ülkeleri gezmiştir. Evliya Çelebi, gezdiği yerleri on ciltten meydana gelen “Târîh-i Seyyâh Evliyâ Efendi” isimli kitabında kaleme almıştır. Evliya Çelebi, gezdiği devlet, şehir, kasaba ve köylerin tarihi, coğrafi, idari, dini, mitolojik, sosyal, ekonomik, demografik, kültürel, folklorik ve mimari gibi özellik ve yapılarını akıcı bir dil ve kendine özgü bir üslupla eserine adeta resmetmiştir. Günümüzde Güneydoğu Anadolu bölgesinin Suriye sınırında ve Dicle nehrinin kenarında kurulan Cizre, tarihi süreç içerisinde birçok medeniyetin hüküm sürdüğü bir şehir olmuştur. Cizre, İslam orduları tarafından fethedilmesini müteakip bölgenin en önemli ilim ve irfan merkezlerinden biri olmaya başlamıştır. Şehrin tarihi süreç içerisinde sahip olduğu sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel yapı, Evliya Çelebi’nin dikkatinden kaçmamış bu nedenle de Büyük Seyyah, Bağdat taraflarına yaptığı seyahatinin dönüşü sırasında Cizre’ye uğramıştır. Cizre’nin, Hz. Nuh tarafından inşa edilen en eski yerleşim birimi ve aynı zamanda Abbasilerin taht merkezi olduğunu ifade eden Evliya Çelebi, şehrin adına dair çeşitli ifadeler ve nitelendirmelerde bulunmuştur. Evliya Çelebi, Cizre’nin tarihine kısaca değindikten sonra Cizre’nin kalesi, beyleri, hâkimleri, köyleri, evleri, camileri, medreseleri, mezarlıkları, mektepleri, tekkeleri, kiliseleri, tüccar hanları, bedestenleri, dükkânları, hamamları, nehirleri, âlimleri ve şeyhleri, meyve, sebze ve tarım ürünleri gibi daha birçok özelliğine yer vermiştir. Evliya Çelebi özellikle Cizre’nin mezarlığından etkilenmiş ve binlerce ulema, meşayih, büyük veli ve Sahâbe-i Kirâmın burada yattığını belirtmiştir. Şehirde mezarları veya makamları bulunan Hz. Nuh’un oğlu Hz. Tarh, Hazret-i İmam Cafer-i Sadık ibn İmam Muhammed Bakır, Şeyh Muhammed el-Gavs, İmam Ali Meşhedi ve Şeyh Muhammed ibn Cezeri eş-Şafii’yi ziyaret ederek bu zevât-ı muhteremler hakkında çeşitli bilgiler vermiştir. Bu çalışmada; Osmanlı Devleti’nin XVII. yüzyılında yaşamış büyük seyyahı Evliya Çelebi’nin Cizre şehrine olan ziyareti ele alınmıştır. Evliya Çelebi’nin şehre dair XVII. yüzyıldaki gözlemleri; coğrafi, idari, sosyal, ekonomik, dini, kültürel ve mimari gibi başlıklar altında incelenmiştir. Çalışmada, Evliya Çelebi Seyahatnamesinin İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonunda nesih hattıyla yazılmış ve 3234 ve 5939 yer numarası ile kayıtlı yazma nüshaları, h. 1314/m. 1896 yılında Ahmed Cevdet tarafından matbu bir şekilde yayımlanan Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı tarafından yayıma hazırlanan Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu–Dizini ve Seyit Ali Kahraman ile Yücel Dağlı tarafından hazırlanan Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi isimli eserlerden yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı Tarihi, Evliya Çelebi, Seyahatname, Cizre.

Abstract

The great Ottoman traveler Evliya Çelebi, who lived in the 17th century, trained by distinguished teachers in Saray-ı Amire through his father from his early age. After seven years of madrasa education, he continued his calligraphy and music lessons and took lessons in Arabic, Persian, Greek and some Latin, which were the common foreign languages of that time. Evliya Çelebi who started his travels after he had a dream, visited countries such as the Caucasus, Europe, Syria, Iraq, Hejaz, North Africa, Egypt, Sudan, and Abyssinia, especially the Ottoman geography, throughout his life. Evliya Çelebi wrote down the places he visited in his book "Tarih-i Seyyâh Evliyâ Efendi", which consists of ten volumes. Evliya Çelebi, in a fluent language and a unique style, has almost painted the historical, geographical, administrative, religious, mythological, social, economic, demographic, cultural, folkloric, and architectural features and structures of the states, cities, towns and villages he visited. Today, Cizre, which has been established on the Syrian border of the Southeastern Anatolia region and on the edge of the Tigris River, has been a city where many civilizations have ruled in the historical process. After it was conquered by the armies of Islam, Cizre became one of the most important centers of science and wisdom in the region. The social, economic, political and cultural structure of the city during the historical process was noticed by Evliya Çelebi thus the great traveler stopped by Cizre on his return from his trip to Bagdad. Evliya Çelebi stated that Cizre was the oldest settlement built by Noah and the throne center of the Abbasids, so he made various expressions and characterizations about the name of the city. Evliya Çelebi, after briefly mentioning the history of Cizre, he wrote about Cizre's castle, lords, judges, villages, houses, mosques, madrasas, cemeteries, schools, lodges, churches, merchant inns, covered bazaars, shops, baths, rivers, scholars and sheiks, fruits, vegetables and agricultural products and so on. Evliya Çelebi was particularly impressed by the cemetery of Cizre and stated that thousands of scholars, sheikhs, great saints and Companions lay there. He visited Hz. Noah's son Hz. Tarh, Imam Jafar-i Sadiq ibn Imam Muhammad Baqir, Sheikh Mohammed al-Gavs, Imam Ali Mashhad and Sheikh Mohammed ibn Jazari al-Shafii and gave various information about these honorable persons. In this study, the visit of great traveler Evliya Çelebi who lived in the 17th century to the city of Cizre has been discussed. Evliya Çelebi's observations of the city in the 17th century was examined under the headings such as geographical, administrative, social, economic, religious, cultural, and architectural. In the study, manuscript copy of Evliya Çelebi's Travel Book, written in nesih calligraphy and registered with the place number 3234 and 5939 in the Istanbul University Rare Works Collection, Evliya Çelebi's Travel Book, published in print by Ahmed Cevdet in h. 1314/ c.e. 1896, Evliyâ Çelebi's Travel Book prepared for publication by Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman and Yücel Dağlı: Transcription-Index of Manuscript No. 304 in Topkapı Palace Library Baghdad and Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi in Contemporary Turkish, prepared by Seyit Ali Kahraman and Yücel Dağlı have been used.

Keywords: Islamic History, Ottoman History, Evliya Çelebi, Book of Travel (Seyahatname), Cizre.

Giriş

Cizre, Güneydoğu Anadolu bölgesinin Suriye sınırında ve Dicle nehrinin kenarında kurulmuştur.¹ Hz. Ömer zamanında İyâz b. Ganem komutasındaki Ukbe bin Velid tarafından m. 638 tarihinde fethedilen Cizre, m. 815'ten sonra Halife Me'mun (786-833) zamanında Hasan bin Ömer bin el-Hattab et-Tağlibi tarafından planı çizilerek inşa edildiği için onun ismine izafeten Cezire-i İbn Ömer şeklinde tesmiye edilmiştir.² Cizre, bu tarihten itibaren İslam dünyasının önemli bir ilim ve irfan merkezi olmaya başlamıştır. Cizre'nin tarihi süreç içerisinde sahip olduğu sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel yapı, Evliya Çelebi'nin dikkatinden kaçmamış bu nedenle de Bağdat taraflarına yaptığı seyahati sırasında Cizre'ye de uğramıştır.

Evliya Çelebi, h.10 muharrem 1020/m.25 Mart 1611 tarihinde İstanbul'a bağlı Unkapanı semtinde, Sağırcılar çarşısına yakın Yavuz Sinan mahallesinde bulunan bir evde dünyaya gelmiştir. Babası Saray-ı Âmire kuyumcubaşısı Derviş Mehmed Zillî Efendi'dir. Evliya Çelebi'nin eserinde verdiği bilgilere göre; ataları Orta Asya'dan Anadolu'ya göç etmiş ve Kütahya'ya yerleşmişlerdir. Annesi ise Abaza kökenli bir cariye olup Sultan Ahmed'e sunulmuştur.³

Evliya Çelebi, eğitim hayatına ikamet ettikleri mahalledeki Ağaoglu mektebinde başlamıştır. 14-15 yaşlarında mahalle mektebinden mezun olan Evliya Çelebi'nin aynı yaşlarda medrese ve eş zamanlı olarak dârülkurrâ eğitimine başladığı düşünülmektedir. H.1045/m.1636 yılında henüz 25 yaşında iken saraya alınan Evliya Çelebi, medrese eğitimini tamamlayamamıştır. 1635 yılının Kadir Gecesinde Ayasofya Camii'nde hafızlık yaptığı esnada, Melek Ahmet Paşa tarafından IV. Murad'a sunulmasının ardından saraya alınan Evliya Çelebi, burada Enderun mektebinde eğitim alma imkânını yakaladığını söylemektedir. Enderun mektebinde Turşucubaşı Ahmet Ağa ve Hadım Gazanfer Ağalar tarafından eğitim

¹ M. Hartmann, "Cezire-i İbn Ömer", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1963), 3/152; Metin Tuncel- Abdülkerim Özaydın, "Cizre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/37.

² El-Belâzuri, *Fütuhu'l Buldan*, çev. Mustafa Fayda (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 246; İbn Şeddâd, "Cizre Tarihi", çev. Hüseyin Güneş, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011), 135; Hartmann, "Cezire-i İbn Ömer", 3/153; Abdülbaki Bozkurt, *El-Cezire Fatihî İyâz Bin Ganem ve Mardin'in İslamlaşması* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 13; Tuncel-Özaydın, "Cizre", 8/37.

³ Robert Dankoff, *Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*, çev. Müfit Günay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 8; Nurettin Gemici, *Osmanlı'nın Bilgeleri: Evliya Çelebi*, (İstanbul, İlke Yayınları, 2018), 31-48; M. Cavid Baysun, "Evliya Çelebi", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1964), 4/400; Atilla Mülayim, "Evliya Çelebi'nin Hayatı", *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2, (2011), 9.

görmüştür. Bunlarla birlikte Musahip Derviş Ömer Efendi'den mûsiki, Güğümbaşı Mehmed Efendi'den yazı, Evliya Mehmet Efendi'den tecvit, Keçi Mehmet Efendi'den kafiye ve nahiv dersleri almıştır. Ayrıca Arapça-Farsça dersler ile İslam ve Osmanlı ilim ve sanatları konularında eğitim almıştır.⁴

Silahdar Melek Ahmed Ağa, Ruznameci İbrahim Efendi ve Hattat Hasan Paşa tarafından IV. Murad'a takdim edilen Evliya Çelebi, padişahın emri ile kilâr-ı hâs'a alınmıştır. kilâr-ı hâs'ta ise hat, musiki, nahiv ve tecvit dersleri almıştır. 1640 yılında Enderun mektebindeki eğitimini tamamlayan Evliya Çelebi, kırk akçe maaş ile sipahi zümresine dâhil edilmiştir.⁵ Edebiyatçı, şair, hattat, hakkâk, nakkaş ve musikişinaslık gibi üstün vasıflara haiz olan Büyük Seyyah, hassas, kibar ve mütevazı kişiliği sayesinde insanlarla kolay bir şekilde anlaşarak onlarla kısa sürede dostluk ilişkileri kurmaktaydı.⁶

Saray çevresinde aldığı eğitimi, zekâsı, bilgisi ve güzel sesiyle Evliya Çelebi, Osmanlı taşra teşkilatı veya devletin dışına temsilci olarak vazifelendirilen paşalara katılmakta sorun yaşamamıştır. O görevlendirilen paşalara kâtip, imam, müezzin, ulak, kurye ve en önemlisi de arkadaşı, sırdaşı ve hikâyeci olarak hizmet etmiştir.⁷ Seyahat etmeyi kendine adeta bir uğraş olarak edinen Evliya Çelebi'nin seyahat tutkusu tatmin edilemez bir boyuttaydı. Kendisinin ifadesiyle 51 yıl süren seyahatleri ona muazzam bir bilgi ve birikim sağlamıştır.⁸

Gördüğü bir rüya⁹ üzerine seyahate başlayan Evliya Çelebi, kırk yılı aşkın süre boyunca Osmanlı coğrafyası ve komşu ülkelerini gezmiştir. O, kendisini “Seyyah-ı âlem ve nedim-i beni âdem, Evliya-yı bî-riyâ” yani dünya gezgini, insanoğlunun dostu, riyâsız Evliya olarak tanımlamıştır. Evliya Çelebi, gezdiği ve ziyaret ettiği yerlerde aldığı notlarını bir

⁴ Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality The World of Evliya Çelebi*, (Leiden: Brill, 2006), 9; Dankoff, *Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*, 55-56; Nurettin Gemici, “Evliya Çelebi'nin Arapça Bilgisi ve Arapça Kaynaklarla İlişisini Üzerine Gözlemler”, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Yazılı Kaynakları*, haz. Hakan Karateke ve Hatice Aynur (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012), 191; Tuğba Bostancı, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Mekke*, ed. Nurettin Gemici (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020), 25.

⁵ Nurettin Gemici, “Evliya Çelebi Seyahatnamesinin Kaynak Eser Olarak Kullanımında Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri”, *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmi birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Yayınları, 2012), 1/369-370.

⁶ Nurettin Gemici, “Evliya Çelebi”, *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması (26-28 Mayıs 2014) Bildiriler*, ed. Ejder Okumuş (Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yayınları, 2014), 1/196.

⁷ Dankoff, *Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*, 8.

⁸ Gemici, “Evliya Çelebi”, 38; Dankoff, *Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*, 8.

⁹ Evliya Çelebi, bir gece rüyasında Ahi Çelebi Camii'nde, sabah namazını kılmak üzere bir cemaatin toplandığını görür. Cemaatin arasında Peygamber Efendimiz (sav) de bulunmaktaydı. Namazdan sonra Evliya Çelebi, Peygamber Efendimiz'in (sav) yanına giderek kendisine “Şefaât yâ Resûlallah” diyecek yerde mehabetinden “Seyahat yâ Resûlallah” demıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber tebessüm ederek “Allah'ım, şefaati, seyahati ve ziyareti sağlık ve esenlikle kolaylaştır” şeklinde kendisine dua etmiştir. Evliya Çelebi'nin duası hakkında daha fazla bilgi için bk. Mehmed Zillî b. Derviş Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, 5939), 1-2/1a-2b.

“seyahat kitabı” veya “Seyahatname” de toplamaya karar vermiştir. 10 ciltten meydana gelen seyahatname, İslam ve Osmanlı edebiyatındaki -belki de dünya edebiyatındaki- en uzun ve en dolu seyahat öyküsü olarak raflarda yer almıştır. Seyahatname üzerinde çalışma yapan bilim adamları, Seyahatnameyi birbiriyle bağlantısız çok sayıda geçidi olan devasa bir madene benzetmişlerdir.¹⁰ İnalçık, seyahatnamenin tarihi önemine vurgu yaparak Osmanlı Devlet arşivleri ve vekayinâmelerin tarihçilere imparatorluğun devlet tarihi hakkında bilgi verdiklerini, sosyal yaşamı yansıtan kaynakların ise yetersiz olduğundan bahsederek, Seyahatname’yi bu boşluğu dolduran bir başyapıt olarak nitelemiştir.¹¹

Seyahatnamenin ilk cildi İstanbul ile başlamakta son cildi ise yazarın hayatının son demlerini geçirdiği Kahire ile bitmektedir.¹² Eserde, Anadolu, Kafkaslar, Avrupa, Suriye, Irak, Hicaz, Kuzey Afrika, Mısır, Sudan ve Habeşistan gibi ülkelerin şehirleri, kasabaları ve köyleri ile ilgili çok önemli bilgiler mevcuttur.¹³ Evliya Çelebi mükemmel bir anlatım ve tasvir yeteneğiyle gezdiği yerleri adeta eserine resmetmiştir. Mekânsal veya topografik araştırma yöntemleriyle yaptıkları tasvirleri eserinin en karakteristik özelliklerindedir. Evliya Çelebi, gezdiği şehir veya kasabaların ilk önce tarihi, idari organizasyonu, çeşitli dillerde ve zamanlarda aldığı adları, etimolojileri ve coğrafi konumlarını belirterek başlar daha sonra ise varsa kale ve tahkimatları, evleri, camileri, medreseleri, okulları, hanları, hamamları, çeşmeleri, mahalleleri, dini yapıları, iklimi, halkın görünüşü, giyimi, örf ve adetleri, özel isimleri, konuşma alışkanlıkları, ulemaları, şairleri, hekimleri ve diğer ileri gelenleri; pazarları, ürünleri ve gıda maddeleri; parkları, bahçeleri ve piknik yerleri; ölümlerin biyografileri veya menkıbeleri ile birlikte mezarları ve türbelerini akıcı bir dil ve üslupla eserine işlemektedir.¹⁴

Bu çalışma ile Cizre’nin XVII. yüzyılda sahip olduğu idari, sosyal, ekonomik, mimari ve kültürel yapısı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Çalışmada, Evliya Çelebi Seyahatnamesinin İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonunda nesih hattıyla yazılmış ve 3234 ve 5939

¹⁰ Dankoff, *The World of Evliya Çelebi*, 9; Gemici, “Evliya Çelebi”, 65.

¹¹ Halil İnalçık, “Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bir Musahibin Anıları ve Seyahat Notları”, *Evliya Çelebi’nin Dünyası*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Mahya Yayınları, 2013), 33.

¹² Nuran Tezcan, “Seyahatnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/16-17.

¹³ Zekeriyâ Kurşun, “Seyyâh-ı Âlem Evliya Çelebi”, *Evliya Çelebi’nin Dünyası*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Mahya Yayınları, 2013), 53; Feridun M. Emecen, “Evliya Çelebi’nin Anadolu Seyahatlerine Bakış”, *Evliya Çelebi’nin Şehirleri*, ed. Zekeriyâ Kurşun ve Coşkun Yılmaz (İstanbul: Mahya Yayınları, 2013), 59.

¹⁴ Dankoff, *The World of Evliya Çelebi*, 17; Gemici, “Evliya Çelebi”, 77; Robert Dankoff, “Evliya Çelebi ve Seyahatnamesi Işığında Osmanlı Toplumunu”, *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 10/269; Musa Duman, “Evliya Çelebi Seyahatnamesi”, *Evliya Çelebi’nin Dünyası*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Mahya Yayınları, 2013), 68; Özer Ergenç, “Evliya Çelebi ve Onun Gözüyle Osmanlı Şehri”, *Evliya Çelebi’nin Şehirleri*, ed. Zekeriyâ Kurşun ve Coşkun Yılmaz (İstanbul: Mahya Yayınları, 2013), 46.

yer numarası ile kayıtlı yazma nüshaları, h. 1314/m. 1896 yılında Ahmed Cevdet tarafından matbu bir şekilde yayımlanan *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* ve Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı tarafından yayıma hazırlanan *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu–Dizini* isimli eserlerden yararlanılmıştır. Çalışma, XVII. yüzyılda Cizre ile ilgili yapılacak çalışmalar için önemli bir kaynak değerine sahip olacaktır.

1. Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Cizre ve Çevresi

1.1. Evliya Çelebi'nin Cizre'ye Gelişi

Evliya Çelebi, Murteza Paşa Kethüdası ile Bağdat tarafından yola çıkarak İmadiye'ye kadar seyahat etmişlerdi. Evliya Çelebi, İmadiye'yi gezdikten sonra Murteza Paşa Kethüdasına Bağdat'a geri dönelim şeklinde bir istekte bulunmuş bunun üzerine Murteza Paşa kendi ifadesiyle "Vallahi Evliyâ Çelebi, ben doğru Bağdâd'a gitmem. Bu İmâdiyye ve Cizre ve Si'ird hâkinde niçe a'yânda karz-ı hasen verüp alacak mâlim vardır. Hâlâ fırsat ganîmetdir, elbette ol taraflara gidelim" deyince, Evliya Çelebi "Benim cân-ı azîzime minnet" diyerek İmadiye taraflarından Cizre'ye doğru yola çıkmışlardır.¹⁵

1.2. Cizre Şehri ve Coğrafyası

Evliya Çelebi Cizre şehrini tanımlarken çeşitli ifadeler kullanmıştır. Bu ifadeler; "şehr-i evvelü'l-evvel binâ-yı kadîm",¹⁶ "şehr-i kadîm-i Bühtân",¹⁷ "belde-i Finik-i kaviyyü'l-bünyân",¹⁸ "dârü'l-Melik Dârâ Şâh",¹⁹ "tahtgâh-ı Âl-i Abbâsiyân-ı âlicâh",²⁰ "Cezîre-i ibn Ömer ibn Ömer Şeybânî"²¹ ve "bilâd-ı rebî'-i pür-semer"²²dir. Evliya Çelebi seyahatnamesinin çeşitli yerlerinde Cizre için kullandığı bu ifadelerin izahını da yapmaktadır. Ona göre "şehr-i evvelü'l-evvel binâ-yı kadîm" denilmesinin temel nedeni Cizre'nin, tufandan sonra ve Hz. Nuh tarafından yeryüzünde kurulan ilk şehir olması ve tüm insanların buradan dünyaya yayılmasındandır²³. "Tahtgâh-ı âl-i Abbâsiyân-ı âlicâh" ve "Şehr-i kadîm Bühtân" ifadeleri, Cizre şehrinin Yezidiler hâkimiyetinde olduğu dönemde, Abbasiogullarından Buhti adındaki

¹⁵ Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi (Topkapı Sarayı Bağdat 305 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini)*, haz. Yücel Dağlı ve Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 4/310.

¹⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/311.

¹⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/312.

¹⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/312.

¹⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/312.

²⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/312.

²¹ Mehmed Zillî b. Derviş Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, 3234), 3-4/331a; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4/314.

²² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/312.

²³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/312.

bir Bey'in Bağdat tarafından gelerek bir gece ansızın şehri fethetmesi ve yetmiş sene burada yaşayıp adaletiyle şehri yeniden inşa ve ihya etmesi nedeniyle kullanılmıştır.²⁴ "Belde-i Finik-i kaviyyü'l-bünyân" ifadesi, Buhti Bey'in vefatını müteakip yerine geçen oğlu Mir Finik Han tarafından Cizre'de sağlam bir kale yapması nedeniyle kullanılmıştır.²⁵ "Dârü'l-Melik Dârâ Şâh" ifadesi, İran şahlarından Dârâ'nın Cizre'nin ılıman havasından hoşlanıp burayı taht merkezi yapması nedeniyle kullanılmıştır.²⁶ "Cezîre-i ibn Ömer ibn Ömer Şeybânî" ifadesi Cizre'nin İslam orduları tarafından fethedilmesiyle kullanılmıştır.²⁷ "Bilâd-ı rebî'-i pür-semer" ise Arapların verimli topraklara sahip Cizre şehri için kullandıkları bir ifadedir.²⁸

Evliya Çelebi çeşitli kavimlerin Cizre'yi nasıl adlandırdıklarını da eserinde belirtmiştir. Buna göre Cizre'ye; Araplar Rebi Ülkesi, Kürtler Cezîrî, Moğollar Til-Cizre ve Rumlar Darapye demişlerdir.²⁹

Evliya Çelebi Cizre şehrini bu şekilde tanımladıktan sonra şehrin havası hakkında "hevâ-yı nesîm-i câvidân" ifadesini kullanmıştır. Ona göre Cizre'nin havası hafif, hoş, latif, serin ve tatlı olup özellikle kış aylarının başlangıcından sonlarına kadar o kadar güzeldir ki insana adeta hayat vermektedir. Yaz aylarında ise havasında şiddetli bir sıcaklık artışı olmasına rağmen insanı bunaltmamaktadır.³⁰

Geniş ve verimli arazilere sahip, ürünleri bol ve bereketli bir diyar olan Cizre'de, insanların olmadığı bir adımlık boş yeri dahi yoktur.³¹ Şehrin batı tarafında Sakalan Irmağı'nın sağında ve solunda on bin adet bağ, bostan ve Cennet bahçeleri mevcut olup her bağda bir kulübe bulunmaktaydı.³²

1.2.1. Nehirleri

Evliya Çelebi, kaynağını İmadiye, Akra ve Cizre dağlarından alan büyük ve küçük doksan üç adet nehrin bu civarda yer aldığını ve bunların hepsinin Satt'ül- Arab'ta birleştiğini fakat Cizre şehrine hayat veren suyun Dicle Nehri olduğunu ifade etmiştir. Halk arasında Dicle nehrine "Şat" denilmektedir. Bütün Cizre halkı nehrin suyunu içmektedir. Kale halkı ise dağlardaki kaynak suyun borular vasıtasıyla nehrin altından geçirilerek kaleye getirilen sudan

²⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

²⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

²⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

²⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

²⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

²⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

³⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/317.

³¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/318.

³² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/317.

İçmektedirler. Şehrin batısındaki bağların içerisinde kaynağı bulunan Sakalan suyu tatlı bir su (âb-ı zülâl) olup Dicle nehrine karışmaktadır.³³

1.2.2. İbretlik Manzaraları

Evliya Çelebi, şehirdeki Kale ve Bey hamamları suyunun, şehrin karşısındaki yüksek dağdan mimari ilmi ve borular vasıtasıyla nehrin altından şehre ulaşmasına çok şaşırılmış ve bunu akıl çatlar, ibretlik bir manzara olarak nitelemiştir.³⁴

1.3. Siyasi, İdari ve Askeri Yapısı

Evliya Çelebi Seyahatnamesine göre Cizre, Hz. Nuh tarafından kurulduktan nice yıl sonra İran şahlarından Melik Dârâ Şah şehri hâkimiyeti altına alarak taht merkezi yapmıştır.³⁵ Bu sırada Rumeli'den harekete geçen Yunanlı İskender, Acem topraklarına girip, burada hüküm süren Melik Dârâ Şah ile büyük bir savaş içerisine girmiştir. Melik Dârâ Şah'ın bu savaşta yenilmesi ile Yunanlı İskender; Dârâ'nın taht merkezleri olan Karadere, Nusaybin ve Cizre'yi harap ettikten sonra burada yaşayan Acem halkını haraca bağlayarak, Rum diyarına geri dönmüştür.³⁶ Bundan sonra Abbasoğullarından Melik Müstencid Billah Cizre şehrini ele geçirerek yüz yıl kadar şehirde hüküm sürer ve şehri imar eder.³⁷ Daha sonra Cizre, Yezidiler'in hâkimiyeti altına girer. Şehir Yezidilerin hâkimiyetinde iken Abbasoğullarından Buhti isimindeki bir Bey, Bağdat taraflarından gelerek, şehri bir gece baskınıyla ele geçirir. Buhti Bey devrinde, Cizre tekrar mâmur bir şehir olur.³⁸ Buhti Bey'in ölümünü müteâkip yerine oğlu Mir Finik Han tahta geçmiştir. H.212/m.827-828 tarihinde Cizre'ye Mesihiye milletinden Ermeniler hâkim olmuşlardır. Fakat çok geçmeden h.220/m.835-836 yılında Hazreti Ömer'in oğullarından Hz. Emir Ziyad ve Hz. Emir Ömer Şeybani yetmiş bin seçkin askerleriyle önce Malatya kalesini daha sonra ise Cizre kalesini çetin mücadeleler sonucu fethederek burada yaşayan Ermenileri haraca bağlamışlardır.³⁹ İslam ordularının Cizre'yi fethetmeleri ile şehre "Cezîre-i ibn Ömer ibn Ömer Şeybânî" denilmeye başlanmıştır.⁴⁰ H.

³³ Evliya Çelebi, *Seyahatname* (Nadir Eserler, 3234), 3-4/329b; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/317.

³⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/317.

³⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

³⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

³⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

³⁸ Evliya Çelebi seyahatnamesinde Cizre halkı için Buhti Bey'e nispetle "Buhtiyan" ifadesinin kullanıldığı ifade etmiştir. Bu ifade günümüzde de kullanılmaktadır. bk. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

³⁹ Evliya Çelebi Cizre'de bulunan Ermenilerin bu haracı hala verdiklerini ifade etmiştir. bk. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

⁴⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

791/m.1389-1390 yılında Timur Han, Bağdat üzerine sefere çıkarken Cizre'yi de fethetme düşüncesiyle şehre uğramıştır. Bu durumdan haberdar olan Cizre halkı önceden birleşerek Cizre kalesinin doğu tarafında büyük bir kanal açarak, Şat Nehrinden gelen suları buraya akıtmışlardır. Böylece Cizre kalesinin dört bir tarafı sularla çevrilmiştir. Cizre'yi bir ada şeklinde gören Timur Han şehri kuşatamayıp "olmaya illâ hayr, ey kavm-i Buhtâniyan!" demekle yetinerek hüznü bir şekilde Bağdat seferine devam etmiştir.⁴¹ Timur Han, Bağdat'ı fethettikten sonra tekrar Cizre üzerine sefer düzenlemiştir. Bu defa nehir sularının alçalma vakti olduğundan derya gibi ordusuyla nehri geçip Cizre kalesini fethetmiştir. Cizre halkı nehri kullanarak şehirden uzaklaşmak zorunda kalmışlardır. Timur Han, şehirde ganimet bulamayınca şehri yakıp, yıkmıştır. Timur'dan sonra Cizre şehri tekrar Abbasilerin eline geçerek şehirde onarımlar yapılmıştır.⁴²

H. 920/m.1514-1515 yılında I. Selim Han'ın (Yavuz Sultan Selim) İran seferi sırasında Cizre hâkimi, sefere çağrılmadığı halde 20.000 seçkin, cengâver, yiğit ve hünerli asker ile Yavuz Sultan Selim'e yardım etmek üzere İran seferine çıkmıştır.⁴³ Bu sırada Mısır'daki Sultan Gavri'nin İran Şahı'na yardım etmek üzere gönderdiği askerlerle yolda karşılaşan Cizre Hanı, Sultan Gavri'nin ordusunu hezimete uğrayarak İran Şahı'na yardımın ulaşmasını engellemiştir. Bunun üzerine Yavuz Sultan Selim, başındaki tacını ve sırtındaki samur libâçesini⁴⁴ Cizre hâkimine giydirip bir ferman ile Cizre Eyaleti'ni "Sultan Hüseyin'in ocaklığı ola" şeklinde nitelemiştir.⁴⁵ Ayrıca bölgedeki bütün Kürt Hanlarının önüne de Cizre hâkimini geçirmiştir. Evliya Çelebi, Cizre Eyaleti'nin Cizre hanlarının miras mülkleri olduğunu ifade ederek, hükümetleri altında asla tımar, zeamet ve hass-ı hümayun olmadığını, eyaletin tüm gelirleri ve gayrimüslimlerden alınan haraçların Cizre Hanlarına ait olduğunu ifade etmiştir. Cizre, Sultan Süleyman Han'ın kanunlarına göre iki tuğlu beylerbeyi (mîr-i mîrân) payesinde idare edilmekteydi. Sadece savaş esnasında 20.000 askerle Diyarbakır vezirine öncü birlik olmak üzere sefere katılırlardı. Padişah, Cizre Hanlarına bir emir gönderdiğinde onlar için "hân-ı âlîşân-ı cem-cenâb" unvanını kullanmaktaydı.⁴⁶

⁴¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

⁴² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

⁴³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

⁴⁴ Önü açık, geniş bir üst giyeceği.

⁴⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

⁴⁶ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* (Nadir Eserler, 3234), 3-4/317b-318a; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4/314.

1.4. Fiziki Yapısı

1.4.1. Cizre Kalesi

İlk olarak kalenin konumuna dikkat çeken Evliya Çelebi, kalenin Rebi' beldesinde, nehrin içinde, kuzey tarafında bir konak mesafede Hasankeyf Kalesi, kible yönünde Kefirzaman Kalesi, batısında bir menzil uzaklıkta Aşti Beyi toprakları ve Mardin kalesi, üç menzil uzaklıkta ise Sincar Kalesi'nin yer aldığını belirtmiştir. Kale etrafına göre yüksek bir tepe üzerine inşa edilmiştir.⁴⁷ Evliya Çelebi Cizre'nin İslam orduları tarafından fethedilmesinden sonra şehrin fatihi olan Melik Ömer ibn Hz. Ömer tarafından kalenin duvarlarını bir beyaz bir siyah taştan olmak üzere inşa edildiğini ifade etmiştir.⁴⁸ Kale acayip ve garip bir tarzda, heybetli bir yapıdır. Kesme taştan yapılmış sağlam bir kaledir. Kalenin maharetli ustası kalenin bütün taşlarını satranç nakışı gibi dizmiştir. İç kalenin burçlarını ve bedenlerini gayet sağlam yapmış, beden dışlarını ve mazgal deliklerini marifet sergileyip süslemiştir. İç kalesinin hendeği yoktur ancak kalenin aşağısındaki varoş hisarının hendeği bulunmaktadır.⁴⁹

Kaleye üç kapıdan girilmektedir. Batı tarafına açılan ilk kapıya Tur Kapı veya Hadid Kapısı, Nehir tarafına açılan ve kible yönündeki ikinci kapıya Babü'l-Ma yani su kapısı ve iç kalenin altında olup dağ tarafına açılan ve kuzeye bakan üçüncü kapıya ise Babü'l-Cebel denilmektedir.⁵⁰

Kalenin yeterli miktarda cephanesi, mühimmatları, şahı topları, buğday ambarları ve şatta inen suyolları vardır. Kale hizmetçileri tümüyle Cizre Beyi'ne tabidirler.⁵¹ İç kalede 200 odalı, meydanlı, hamamlı ve havernak köşklü Paşa sarayı yer almaktadır. İç kalenin dizdari ve kale askerleri olmayıp, kale anahtarları Cizre Beyi'nin elindedir.⁵²

⁴⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/315.

⁴⁸ Evliya Çelebi Cizre kalesinin Hz. Ömer tarafından yapıldığı rivayetinin yanlış olduğunu ifade ederek Hz. Ömer'in Kudüs-ı Şerif, Basra ve Nihavend'i fethettiğini başka yerleri fethetmediğin, kalenin fethinin muhtemelen evlatlarından Emir Ziyad ve Emir Ömer Şeybani tarafından gerçekleştirildiğini belirtmiştir. bk. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

⁴⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/315.

⁵⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/315.

⁵¹ Evliya Çelebi Cizre hanlarının, Yezidi, Haliti, Cekvani, Bapiri, Sincari ve Zibari Kürtleri ile hasım olmaları nedeniyle kalede bekçiler tarafından gece gündüz nöbet tutulduğunu ifade etmiştir. bk. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/316.

⁵² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/316.

1.4.2. Şatah Kalesi

Evliya Çelebi, Cudi Dağı'ndan yarım konak uzakta ve dağın eteğinde yer alan Şatah Kalesi'ni "İrem Bağı" ve "Eski Belde" olarak nitelemiştir. Büyük seyyah, isim ve kaynak belirtmeden Kürt tarihçilerine göre bu şehri ilk imar edenin, Hz. Nuh'un oğlu Hz. Sam olduğunu ifade etmiştir. Şatah Kalesi'nin Melik Şatah tarafından yapıldığını ifade eden Evliya Çelebi, kalenin üç saatlik surlarla çevrili olduğunu, birçok kez harap olmasına rağmen hala mâmur bir halde olup Cizre beylerinin hükmünde olduğunu belirtmiştir.⁵³

Şatah kalesi ve beldesinde Camii, medreseler ve yetecek derecede dükkânlar bulunduğunu ifade eden Evliya Çelebi, halkının nimetlerinin bol olduğunu, kırlarının güzel, bağ ve bahçelerinin hesapsız, toprağının bereketli, ekinlerinin bol, ovalarının baştan aşağı ağaçlıklı, gülistan ve bostan olduğunu belirtmiştir. Nehirleri öyle bir akar ki berrak sularının sesinden insan dehşete kapılır. Tatlı sulu ırmakları, yüksek dağlardan akmaktadır. Beldenin her tarafı gölgelikler ve ağaçlık mesire yerleri ile bezenmiştir. Evliya Çelebi, sözün kısası Şatah'ın "cennet bağı" gibi bir yer olduğunu ancak Diyarbakır, Halep ve Şam gibi büyük ve işlek bir şehir olmadığını, bağ, bahçe ve akarsularının zenginliği nedeniyle meşhur, şirin bir belde olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴

1.4.3. Cizre Köprüsü

Evliya Çelebi, Cizre'de nehir üzerinde 20 geminin birleştirilmesiyle meydana getirilmiş büyük bir köprü olduğunu ifade etmiştir. Diyarbakır, Hasankeyf ve Fındık Kalesinden gelen kelek gemilerinin Cizre köprüsüne yaklaştıklarında köprüde bekleyen bekçiler, köprünün ortasındaki iki gemiyi açıp keleklerin geçmesini sağlar ve tekrar köprüyü kapatırlardı. Köprünün baş tarafına yakın bir bölgede bulunan iskeleye kelek gemileri yanaşmaktaydı.⁵⁵ Ayrıca şehrin su kapısındaki (bâbü'l-mâ') küçük nehir üzerinde ustalıkla yapılmış, süslü ve sanatlı bir köprü daha bulunmaktaydı.⁵⁶

1.4.4. Han, Hamam, Bedesten ve Çarşıları

Evliya Çelebi, şehirde birçok tüccar hanının mevcut olduğunu ve bunlardan bir tanesinin eski, kargir ve sanatlı bir bina olduğunu ayrıca şehirde bekâr hanlarının da

⁵³ Evliya Çelebi, Hakkâri diyarında da Şatah isminde bir kasabanın olduğunu ifade etmiştir. bk. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/315.

⁵⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/315.

⁵⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/315-316.

⁵⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/318.

bulduğunu ifade etmiştir.⁵⁷ Evliya Çelebi, şehrin ortasında bir bedesten olup, üzerinin baştan sona kadar örtülü olduğunu belirtmiştir. Şehirdeki Sûk-ı Sultanideki her esnafta bol miktarda değerli taş mevcut olup bu değerli taşlar işlenmekteydi.⁵⁸

Evliya Çelebi, şehirdeki Kadı Hamamı, Meydan Hamamı, Nasrı Hamamı ve Bey Hamamı'nın en meşhur hamamlar olduğunu ifade ederek, Bey hamamı sularının nehrin altına döşenen borular vasıtasıyla ilk önce kaleye geldiğini ve buradan da hamama ulaştırıldığını ifade etmiştir. Şehirde bu meşhur hamamların dışında yüz elli hamam daha bulunmaktaydı.⁵⁹

1.5. Cizre'ye Bağlı Nahiyeler, Kasabalar ve Köyler

1.5.1. Fındık Kasabası

Dicle Nehri'nin doğu tarafında yer alan kasaba, Cizre hâkimlerinin hükmündedir. Bağlı, bahçeli, cami, han, hamam, medrese ve çarşılı-pazarlı mâmur bir kasabadır.⁶⁰

1.5.2. Rusûr Köyü

Kürtçe'de "Kırmızı Şat" anlamına gelen "Rûsur", Şat nehrinin doğu tarafında yer almaktadır. Cizre beyleri hükmünde gayet mâmur bir köydür. Camii, medrese, han ve hamamı bulunan köyün halkı, bağ ve bahçe işleriyle geçimlerini sağlamaktadırlar. Halkı genellikle Sülupyân kavmindendirler.⁶¹

1.5.3. Deyreşu Köyü

Şattın doğusunda, İmadiye toprağı taraflarında yer alan Deyreşu köyü, Cizre beyleri hükmündedir.⁶²

1.5.4. Til-Akra Nahiyesi

Cizre sınırlarının sonlarında, Dicle ve Fırat nehirleri arasında, Sincar ve Musul yakınlarında yer almaktadır. Evliya Çelebi nahiyede küçük bir kalenin olduğunu fakat şehrin mâmur olmadığını belirtmiştir.⁶³

⁵⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/316-317.

⁵⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/317.

⁵⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/317.

⁶⁰ Evliya Çelebi Mehmed Zillî ibn Derviş, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, nşr. Ahmed Cevdet (Dersâdet: İkdâm Matbaâsı, 1315), 5/8; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/315.

⁶¹ Evliya Çelebi, *Seyahatname*, nşr. Ahmed Cevdet, 5/8; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/315.

⁶² Evliya Çelebi, *Seyahatname*, nşr. Ahmed Cevdet, 5/8; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/312.

⁶³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/315.

1.5.5. Kefirsusa Kalesi Nahiyesi

Cizre topraklarının sınırında, nehrin batı tarafında, Dicle ve Fırat nehirleri arasında yer almaktadır. Musul'a bir menzil uzaklıkta olup, bağ ve bahçeli bir nahiyedir.⁶⁴

1.5.6. Aşti Sancağı

Cizre'nin batısında yer alan Aşti Sancağının beyleri, Diyarbakır hükmündedirler. Cizre köyleriyle komşudur. Cizre'den bir konak mesafesi uzaktır.⁶⁵

1.5.7. Marin Kasabası

Aşti Beyleri'nin tahtı olarak bilinen kasabada, cami, han, hamam ve küçük bir çarşı mevcut olup mâmur bir kasabadır. Birçok kez Cizre hanlarının idaresinde kalan kasabanın halkının büyük bir bölümü dağlarda ve mağaralarda yaşamaktadırlar.⁶⁶

1.6. Dinî, Sosyal ve Kültürel Yapı

1.6.1. Din

Evliya Çelebi, Cizre'de dört büyük mezhep temsilcilerinin olduğunu ayrıca devlet tarafından üç yüz akçe payesiyle görevlendirilen bir kadı ve bir nakibüleşrafın da şehirde bulunduğunu ifade etmiştir.⁶⁷

1.6.2. Camileri ve Mescitleri

Evliya Çelebi, şehirde Cuma namazının kılındığı ve Osmanlı hutbesinin okunduğu bir Selatin camiinin mevcut olduğunu bildirmiştir. Tamamen kireç ve kerpiç ile örtülmüş büyük bir ibadethane olan bu caminin bir minaresi bulunmaktaydı. Eski bir yapı olan camiî, Abbasoğluları tarafından yapılmıştır. Evliya Çelebi, camiye ruhaniyetli, dua kabul olunan hoş bir mabet olarak nitelemiştir. Evliya Çelebi şehirde bu büyük cami dışında 240 tane mahalle mescidinin de bulunduğunu ifade etmiştir.⁶⁸

1.6.3. Kilise ve Havraları

Evliya Çelebi, şehirde iki tane kilisenin (deyr) mevcut olduğunu bildirmiştir. Kiliselerin sakinleri Yakûbî, Nestûrî ve Ermeni milletlerindedir. Şehirde bir tane de Yahudi

⁶⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/315.

⁶⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/315.

⁶⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/315.

⁶⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/315.

⁶⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/316.

havrası (ganneşt/künişt) bulunmakta ve Yahudiler İbn Ömer'den beri bu mabedin çevresinde ikamet etmekteydiler. Şehirde ayrıca çok sayıda Yezidî de ikamet etmekteydi.⁶⁹

1.6.4. Medrese, Mektep ve Tekkeleri

Evliya Çelebi, Cizre'deki medreseleri tanıtmadan önce şehirde altı adet medrese olduğunu ve hepsinin ilim öğrenilen medreseler olduğuna vurgu yapmıştır. Medreselerin ilki Mir Abdal Medresesi olup, kırmızı tuğla ile yapılmış kargır ve sağlam eski bir medrese olduğunu ifade etmiştir. Şehirde bulunan diğer medreseler ise Süleyman Bey Medresesi ve Meydan Medresesidir. Evliya Çelebi, yukarı kalenin altında da iki medrese olduğunu ifade etmiş fakat isimlerini eserinde yazmamıştır. Şehirdeki tüm medreselerde bütün ilim ve fenler öğretilmekteydi. Cizre'deki tüm medreselerin bakımlı, mâmur ve sağlam olduğunu ayrıca tüm medreselerin vakıflar aracılığıyla idare edildiğini belirtmiştir. Vakıf mütevellileri her odada kalan talebelere ücretlerini, et ve mum giderlerini aylık bir şekilde ulaştırmaktaydılar.⁷⁰

Evliya Çelebi Cizre şehrinde, ilim isteklisi Kürt âlimlerin çok fazla olduğunu bu nedenle de şehirdeki her mahalle mescidinin de bir medrese gibi dersler verdiğini ifade etmiştir. Şehirde küçük çocuklara Ebcad okutulan mektepler de yer almaktaydı. Bu mekteplerde küçük çocuklara Kur'an-ı Kerim dersleri verilmekteydi.⁷¹

Şehirde tarikat erbabı derviş tekkeleri de bulunmaktaydı. Mezarlık içerisinde yer alan Hazret-i Muhammedü'l-Gavs tekkesi en meşhur tekke idi. Nakşibendi tarikatına mensup Şeyh Muhammedü'l-Gavs tekkesinde Hint, Özbek, Çağatay ve Kumuk milletinden kimseler kalmaktaydı.⁷²

1.6.5. Âlim, Şeyh, Eşraf ve Ayanları

Evliya Çelebi, şehirde tanıştığı eşraf ve ayanların şafiî mezhebinde olduklarını ifade etmiştir. Şehirdeki faziletli âlim sayısının hesaplanamayacak derecede fazla olduğunu belirten Evliya Çelebi, haşiye sahibi müellif ve musannif Molla Muhyiddin'in bunlar arasında en bilgili (mütebahhir) olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Molla Seyyid Efendi ve onun büyük kardeşi Seyyid Abdurahman Efendi'nin diğer büyük âlimlerden olduğunu belirtmiştir.⁷³

⁶⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/317.

⁷⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/316.

⁷¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/316.

⁷² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/316.

⁷³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/317.

1.6.6. Aşevleri (Daruzziyafe)

Evliya Çelebi, Cizre’de birçok aşevi bulunduğunu fakat içlerinden en meşhurunun yukarı kaledeki Bey Sarayında yer alan aşevi olduğunu ifade etmiştir. Bu aşevinde her gün iki öğün olmak üzere bütün gelen ve giden insanlara, kimsesizler ve askerlere Cizre Hanı’nın hayrı olarak yemek dağıtırdı.⁷⁴

1.6.7. Ziyaret Yerleri

Evliya Çelebi, Cizre’de “Cebbâne” isminde şehrin içerisinde yer alan bir mezarlığın olduğunu bu mezarlıkta binlerce büyük veli ve Sahâbe-i Kirâmın mezarının bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca birçok Abbasi Sultanının da bu mezarlıkta yattığını belirtmiştir.⁷⁵ Cizre mezarlığından etkilenen Evliya Çelebi mezarlık ziyareti sırasında, ölümü unutmamak, dünyaya aldanmamak ve vefat eden insanlardan ibret alınması gerektiğini şu beyitle dile getirmiştir:

“Nelerden arda kalmışdır dilâ dünyâyı söyletsen

Kimi Cem’dir kimi Dârâ yatan mevtâyı söyletsen”⁷⁶

Evliya Çelebi, şehirdeki ilk mezarlık ziyaretini “ziyaret-i sultan” olarak nitelediği Hz. Nuh’un oğlu Hz. Tarh’ın Turabidin mahallesinde bulunan türbesine yapmıştır.⁷⁷ Rivayete göre; Hz. Nuh’un (as) hanımı Tarh ibn Nuh’a hamile idi. Tufan esnasında Hz. Nuh’un (as.) hanımı korkuya kapılıp düşük yapınca Hz. Nuh, oğlunu Cizre şehrine gömmüştür. Bu sırada Hz. Nuh Allah’a “Evladım bu topraklarda yattıkça bu şehirde yaşayan insanların evlatları ve hayvanları ikiz doğsunlar, evlatları düşük doğmasın, yerden ve gökten gelecek afetlerden korunarak ecelleri gelene kadar mutlu yaşayıp, şehirleri mamûr olsun” şeklinde dua etmiştir. Evliya Çelebi, bu dua nedeniyle Cizre’de yaşayan annelerin genellikle ikiz doğurduğunu ve hayvanlarının dahi ikiz doğurduklarını, halkının ise yetmişten yüz yetmiş yaşlarına kadar yaşadıklarını ifade etmiştir.⁷⁸ Tarh ibn Nuh, tufan sonra yeryüzünde vefat eden ilk mevtâ olup

⁷⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/317.

⁷⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/318.

⁷⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/318.

⁷⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/318.

⁷⁸ “... Hazret-i Nüh du’â edüp “İlâhî bana bin yıl ömür verdin. Bu evlâdım dünyâyâ gelmeden merhûm oldu. Bu evlâdım bu amber-pâkde yattıkça bu şehirde sâkin olanların evlâdları ve sâ’ir hayvânâtı ekiz doğup tenâsül bulalar ve evlâdları sıkıt doğmayalar. Ve dâ’imâ âfât-ı semâvî ve âfât-ı arazîden ecel-i müsemâmâlarına dek mu’ammer ü mesrûr ve şehirleri ma’mûr olalar.” deyü Nüh Necî bu Cezîre-i İbn Ömer’e hayr du’â ettiğiinden bu şehrin ekseriyâ havâfinleri ve ba’zı devâbâtı ekiz doğarlar ve halkı ekseriyâ altmışdan yetmişden yüz yetmiş yetmiş olurlar...” bk. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/313; Hüseyin Güneş - Ahmet Güleç, “Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Nuh Tufanı ve Cudi Dağı”, 2. Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021), 40.

kırk ayak uzunluğundaki bir kabir içerisinde gömülüdür.⁷⁹ Büyük Seyyah'ın Cizre'deki diğer ziyaretleri şu şekildedir:

Hazret-i İmam Cafer-i Sadık ibn İmam Muhammed Bakır (sırrı aziz olsun) hazretleri ziyareti: Cizre şehrinin batı tarafının dışında yüksek bir türbede medfundur.⁸⁰

Şeyh Muhammed el-Gavs ziyareti: Nakşibendi tarikatının büyüklerinden olan Şeyh Muhammed el-Gavs'ın türbesi de Cizre şehrinde olup Evliya Çelebi tarafından ziyaret edilmiştir. Türbesinde Hint milletinden kimseler kalmaktadır.⁸¹

İmam Ali Meşhedi ziyareti: Türbesi, Cizre Kalesinin Su kapısı yakınlarındadır. Evliya Çelebi burasının İmam Ali Meşhedi'nin kabri değil makamı olduğunu ifade etmiştir. Makamın, insanlar tarafından dualarının kabul edilmesi için hala ziyaret edildiğini belirtmiştir.⁸²

Şeyh Muhammed ibn Cezeri eş-Şafii ziyareti: Tecvid ilmine dair "Kitâb-ı Cezerî"⁸³ isminde 109 beyit ve 16 bölümden oluşan bir kitabı vardır. Kitabın en önemli özelliği onu okuyan öğrencilerin, kaynaklarıyla sorulara cevap verebilmesi ve bütün harfleri mahreçleriyle söyleyebilmeleridir. Kitab-ı Cezerî'yi birçok âlim şerh ettiğinden tecvid ilminde müteber bir kitap olmuştur.⁸⁴

Evliya Çelebi, Şeyh Muhammed ibn Cezerî eş-Şafîî hazretlerinin daha yüzlerce müteber kitabının olduğunu ifade ederek, halâ Hazret-i Kur'ân'ı harf mahreçleriyle okumanın Muhammed el-Cezerî hazretlerinden kaldığını bildirmiştir. Cizre'deki türbesini, Kur'ân hafızları, öğrencileri ve diğer âşık ve hevesliler ziyaret etmektedir. Evliya Çelebi, bazı kimseler tarafından söylenen Şeyh Muhammed ibn Cezerî eş-Şafîî hazretleri mezarının Musul'da olduğu rivayetine karşı çıkararak bunun yanlış bir bilgi olduğunu, Musul'da yatanların bu azizin evlatları olduğunu da belirtmiştir.⁸⁵

⁷⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/318.

⁸⁰ Evliya Çelebi, İmadiye Kalesi'nin aşağı Kobhan Medresesi dibinde de İmam Muhammed Bakır türbesinin mevcut olduğunu ifade etmiştir. Fakat hem İmadiye âlimleri ve hem de Cizre âlimlerinin İmam Muhamed Bakır'ın kendi şehirlerinde medfun olduklarını söylemişlerdir. Evliya Çelebi, seyahatleri esnasında birçok yerde İmam Muhammed Bakır hazretlerinin kabrini ziyaret ettiğini belirtmiştir. bk. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/318.

⁸¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/318.

⁸² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/318.

⁸³ Evliya Çelebi eğitimi esnasında, Kitâb-ı Cezerî'yi hocası Evliya Efendi ve birçok şeyhü's-şüyûhun (şeyhler şeyhi) huzurunda yedi saatte ezberlediğini de belirtmiştir. bk. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/79; 189.

⁸⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/318.

⁸⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/319.

Evliya Çelebi ziyaret yerlerinin sonunda Cizre şehrinde Şeyh Muhammed ibn Cezerî eş-Şafiî hazretleri gibi nice ulema ve yazarın da bu şehirde yattığını ifade etmiştir.⁸⁶

1.6.8. Aşiretler

Seyahatnameye göre Cizre’de on iki aşiret beyi mevcuttur. Aşiret beyleri sefer esnasında emirleri altındaki seçkin askerle beraber sefere iştirak etmekle mükelleftirler. Bu beylerden ilki Hardekül Kalesi Beyi olup, Cizre Hâkiminin sağ veziridir. Emrinde 12 aşiret beyi olup, 10.000 askeri kuvveti bulunmaktadır. Hardekül Kalesi Beyi’nin baş aşireti Sülupyan aşiretidir. Bu aşiret 3.000 tüfenkli ve yiğit askerden meydana gelmektedir.⁸⁷

Cizre Hâkiminin sol veziri hükümdeki ikinci bey ise Birispi Beyi’dir. Birispi Beyi’ne bağlı on aşiret olup 10.000 tüfenkliğe sahiptir. Cizre Hâkimine bağlı diğer seçkin Beyler Veseldân, Kârsân, Kiberiyân, Kellehugiyân, Jilaniyân ve Küçük Zibârî Beyleridir.⁸⁸

1.6.9. Öykü, Menkıbe, Keramet ve Mitoloji

Büyük Seyyah Evliya Çelebi’nin diğer seyyahlardan ayrılan farklı bir özelliği de ziyaret ettiği şehirlerdeki mitolojik olaylara da yer vermesidir. Söz gelimi, Büyük Seyyah, Cizre’nin mitolojisini açıklarken Molla Kâmil-i Şirvani’nin bu şehir hakkındaki görüşlerinden istifade etmiştir. Molla Kâmil-i Şirvani’ye göre Cizre şehri, yay burcunda olduğundan halkı çabuk kavrayan (tîz-fehim), halim, selim ve ateş tabiatlı olduklarından tüfenk atıcı bir özelliğe sahiptirler.⁸⁹

Cizre’de Hazret-i Peygamber’in sancaktarı Ebu Eyyûb-ı Ensârî hazretleri soyundan gelen temiz ve salih bir aile ikamet etmekteydi. Evliya Çelebi bu aileye ait vakıflardan şehre yakın bir su değirmeninin olduğunu, aileden biri vefat ettiğinde Allah’ın emri ile değirmenin durduğunu ve bir süre sonra tekrar döndüğünü belirterek, bu durumu tecrübe edinmiş acayip bir sır olarak nitelemiştir.⁹⁰

1.6.10. Dil

Evliya Çelebi, Cizre’de yaşayan halkın fasih (açık) ve beliğ (güzel) Kürtçe konuştuklarını ifade ederek, bazı güzel sesli ses sanatçılarının (hanende/dengbej) bayâtî makamında semai okuduklarını ifade etmiştir. Evliya Çelebi, Cizre’de okunan ve hoş giden

⁸⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/319.

⁸⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

⁸⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/314.

⁸⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/317.

⁹⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/318.

bir ses olduğunu ifade ettiği, “Çume Ciziri” isimli üç bendlik murabbaya eserinde yer vermiştir.⁹¹

1.7. Ekonomik Yapı

Evliya Çelebi, Cizre'nin ekonomik bakımdan zengin bir şehir olduğunu, Cizre Bey'ine her gün birer çeyrek kile malın hâsıl olduğunu ifade etmiştir. Şehrin gelirleri, Cizre Bey'inin hâkimiyeti altındaki köy, kasaba ve kalelerden gelmekteydi.⁹²

1.7.1. Meyveleri

Evliya Çelebi, Cizre'de yetişen tüm meyve türlerini beğendiğini ama özellikle Cizre narlarının lezzetli, hoş ve sulu olduğundan bahsetmiştir. İncirlerinin de güzel olduğunu ifade etmiştir.⁹³

1.7.2. İçecekleri

Evliya Çelebi, Cizre'deki içeceklerin başlıcalarının köknar şerbeti ve nar şerbeti olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca ramazan ayında her gece Cizre Hanı tarafından yaptırılan bal şerbetinin şehirdeki zengin, yoksul, genç ve yaşlıya kâse kâse dağıtıldığını da belirtmiştir.⁹⁴

1.8. Evliya Çelebi'nin Cizre Şehrinden Ayrılması

Evliya Çelebi, Cizre şehrinden ayrılmadan önce Allah'a hamdolsun Cizre şehrini gayet bakımlı, şenlikli ve halkını mutlu gördüğünü ifade etmiştir. Cizre'nin batı taraflarındaki bağ ve bahçeleriyle bir günde güçlkle dolaşılabilirliğini belirtmiştir.⁹⁵

Evliya Çelebi, Cizre şehrini mümkün olduğu kadar gezip dolaştıktan sonra Murteza Paşa Kethüdasıyla beraber Cizre Hanı'nın yanına giderek şehirden ayrılmak için kendisinden izin almışlardır. Bu sırada Cizre Hanı, Murteza Paşa kethüdasından daha önce borç almış olduğu malı kendisine geri vermiştir. Ayrıca Murteza Paşa Kethüdasına 1.000 kuruş harcırah, 5 baş küheylan atı, 5 tane Gürcü gulamı ve bir katır yükü yiyecek ve içecek vermiştir. Cizre Han'ı, Evliya Çelebi'ye de kendi ifadesiyle “hakîre dahi bir at ve bir gulâm-ı mehtâb ve üç yüz guruş ihsân edüp” hediye ederek onlarla vedalaşmıştır. Cizre Hanı Evliya Çelebi ve Murteza Paşa Kethüdasının bir sonraki ziyaret yerleri olan Aşti Sancağı'na güvenli bir şekilde yolculuk

⁹¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/317-318.

⁹² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/315.

⁹³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/318.

⁹⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/318.

⁹⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/316.

etmeleri için yanlarına seçkin ve tüfenkli üç Kürt yiğidini yoldaş olarak vermiştir.⁹⁶ Evliya Çelebi ve Murteza Paşa Kethüdası Aşti Sancağı topraklarına güvenli bir şekilde varduktan sonra Cizre Hanı'nın kendilerine yoldaş olarak verdiği askerlerden Cizre'ye geri dönmelerini ve Cizre Hanı'na, Aşti Sancağı'na güvenli bir şekilde vardıklarına dair kendisine haber vermelerini dostluk mektuplarıyla iletmışlerdir.⁹⁷

Sonuç

Tarihi süreç içerisinde Cizre'nin sahip olduğu idari, sosyal, ekonomik, dini ve kültürel yapı şehrin kimliğinin oluşmasında önemli bir işleve sahip olmuştur. Özellikle İslâm fetihleri sonrasındaki dönemlerde Cizre'ye ayrı bir önem verilerek şehir adeta yeniden inşa ve ihyâ edilmiştir. Şehrin İslam fetihlerinden başlayarak Osmanlı Devleti'nin XVII. yüzyılına kadar gelen süredeki tarihini farklı yönleriyle kaleme alan Evliya Çelebi, Cizre'yi eserine adeta resmetmiştir.

Evliya Çelebi, Bağdat seferinin dönüşü sırasında uğradığı Cizre şehrinin genel olarak şu özelliklerine vurgu yapmıştır: Cizre, her şeyden evvel bir ilim ve irfan yurdu olup bünyesinde birçok ulema, meşayih, tarikat erbabı ve ashâb-ı kiramı barındırmıştır. Şehirde yer alan medrese ve tekkelerde sadece bölge insanları değil Hint, Özbek, Çağatay ve Kumuk milletlerinden insanlar da eğitim almaktaydı. Şehirde bulunan kilise ve havralarda Yakûbî, Nestûrî, Ermeni, Yahudî ve Yezidî milletinden halklar ibadetlerini yerine getirmekteydiler. Bu durum Cizre'nin XVII. yüzyılda eğitim-öğretim ve inanç noktasındaki cazibesini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Cizre'nin başta kalesi olmak üzere sahip olduğu diğer mimari yapılarını da ayrıntılı bir şekilde ve konumlarını belirterek, eserinde kaleme alan Evliya Çelebi, Cizre'deki tarihi yapılar üzerine yapılacak çalışmalarda önemli bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Cizre'de birçok dil, din ve milletten insanın bir arada birlik ve beraberlik içerisinde yaşamlarını devam ettirmeleri ve dönemin Cizre Hanları tarafından bütün yıl boyunca günde iki öğün olmak üzere ihtiyaç sahiplerine karşılıksız bir şekilde yemek sağlanması, şehirdeki sosyal yaşam anlayışının ne kadar ileri bir seviyede olduğunu göstermektedir. Şehirdeki içme suyunun tedarikinde kullanılan sistem, kale ve köprü gibi mimari eserlerin yapım aşamalarında kullanılan malzeme ve teknik, Evliya Çelebi'yi etkileyen şehrin diğer önemli yönlerindedir.

⁹⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/319.

⁹⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, YKY, 4/319.

Cizre gerek mimari yapıları gerekse de içerisinde yetişen âlim ve ulema ile günümüze kadar potansiyelini koruyan ve etkisini devam ettiren bir şehirdir. Bu açıdan düşünöldüğünde şehrin idari, sosyal, ekonomik, dini, kültürel, siyasi ve mimari boyutlarının daha etraflı bir şekilde araştırılması ve şehrin tüm bu niteliklerinin bilim dünyasına kazandırılması ile şehir, hak ettiği değere kavuşacaktır.

Kaynakça

- Baysun, M. Cavid. "Evliya Çelebi". *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. 4/400-412. İstanbul: MEB Yayınları, 1964.
- Belâzuri. *Fütuhu'l Buldan*. çev. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Bostancı, Tuğba. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Mekke*. ed. Nurettin Gemici. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020.
- Bozkurt, Abdulkaki. *El-Cezire Fatihî İyaz Bin Ğanem ve Mardin'in İslamlaşması*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Dankoff, Robert. *An Ottoman Mentality The World of Evliya Çelebi*. Leiden: Brill, 2006.
- Dankoff, Robert. "Evliya Çelebi ve Seyahatnamesi Işığında Osmanlı Toplumunu". *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek ve Salim Koca. 10/268-291. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Dankoff, Robert. *Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*. çev. Müfit Günay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.
- Duman, Musa. "Evliya Çelebi Seyahatnamesi". *Evliya Çelebi'nin Dünyası*. ed. Coşkun Yılmaz. 67-75. İstanbul: Mahya Yayınları, 2013.
- Emecen, Feridun M. "Evliya Çelebi'nin Anadolu Seyahatlerine Bakış". *Evliya Çelebi'nin Şehirleri*. ed. Zekeriya Kurşun ve Coşkun Yılmaz. 55-59. İstanbul: Mahya Yayınları, 2013.
- Ergenç, Özer. "Evliya Çelebi ve Onun Gözüyle Osmanlı Şehri". *Evliya Çelebi'nin Şehirleri*. ed. Zekeriya Kurşun ve Coşkun Yılmaz. 41-46. İstanbul: Mahya Yayınları, 2013.
- Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zillî. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi (Topkapı Sarayı Bağdat 305 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini)*. haz. Yücel Dağlı ve Seyit Ali Kahraman. 4. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Evliya Çelebi Mehmed Zillî ibn Derviş. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. nşr. Ahmed Cevdet. 5. Dersaâdet: İkdâm Matbaâsı, 1315.
- Gemici, Nurettin. "Evliya Çelebi Seyahatnamesinin Kaynak Eser Olarak Kullanımında Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri". *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmi birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, ed. Bayram Ali Çetinkaya. I/363-397. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Yayınları, 2012.
- Gemici, Nurettin. "Evliya Çelebi'nin Arapça Bilgisi ve Arapça Kaynaklarla İlişisini Üzerine Gözlemler". *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Yazılı Kaynakları*, haz. Hakan Karateke ve Hatice Aynur. 186-199. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012.
- Gemici, Nurettin. "Evliya Çelebi". *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması (26-28 Mayıs 2014) Bildiriler*, ed. Ejder Okumuş. I/189-198. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yayınları, 2014.
- Gemici, Nurettin. *Osmanlı'nın Bilgeleri: Evliya Çelebi*. İstanbul: İlke Yayınları, 2018.
- Güneş, Hüseyin – Gülenç, Ahmet. "Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Nuh Tufanı ve Cudi Dağı". 2. *Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. İbrahim Baz vd. 31-43. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Hartmann, M. "Cezire-i İbn Ömer". *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 3/152-154. İstanbul: MEB Yayınları, 1963.
- İbn Şeddâd. "Cizre Tarihi". çev. Hüseyin Güneş. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011), 135-150.

- İnalçık, Halil. "Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bir Musahibin Anıları ve Seyahat Notları". *Evliya Çelebi'nin Dünyası*, ed. Coşkun Yılmaz. 33-44. İstanbul: Mahya Yayınları, 2013.
- Kurşun, Zekeriya. "Seyyâh-ı Âlem Evliya Çelebi". *Evliya Çelebi'nin Dünyası*, ed. Coşkun Yılmaz. 53-62. İstanbul: Mahya Yayınları, 2013.
- Mehmed Zillî b. Derviş Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. 3-4. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, 3234.
- Mehmed Zillî b. Derviş Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. 3-4. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, 5939.
- Mülayim, Atilla. "Evliya Çelebi'nin Hayatı". *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* I/2, (2011), 9-14.
- Tezcan, Nuran. "Seyahatnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/16-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyahatname--evliya-celebi>
- Tuncel, Metin- Özeydin, Abdülkerim. "Cizre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/37-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.



Peygamberlerin İman Etmeden Ölen Akrabaları ile İlgili Âyetlere Dair Mülâhazalar

Considerations Regarding the Verses Concerning the Relatives of Prophets Who Died as Unbelievers

Cumhur DEMİREL

Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı
Preacher, Presidency of Religious Affairs
İstanbul, Turkey

cumhurdemirel@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3144-040X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 18 Ocak / January 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Nisan / April 2022

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2022

Sayı / Issue: 28 Sayfa / Pages: 76-98

Atıf / Cite as: Demirel, Cumhur. "Peygamberlerin İman Etmeden Ölen Akrabaları ile İlgili Âyetlere Dair Mülâhazalar [Considerations Regarding the Verses Concerning the Relatives of Prophets Who Died as Unbelievers]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 28 (June 2022), 76-98. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1059815>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

Peygamberler her konuda olduğu gibi akrabalık ilişkilerinde de birer numunedirler. Kur'ân'da, onlar ve yakınları arasında cereyan eden birçok hadise anlatılmaktadır. Hz. Yusuf ve kardeşlerinin başlarından geçenler; Hz. Musa ve kardeşi Hz. Harun'un tebliğ sürecindeki dayanışması; Hz. Lokman'ın oğluna tavsiyeleri; Hz. Muhammed ve eşleriyle ilgili meseleler bu anlatımlar arasındadır. Hz. Nûh'un ev halkı arasında da müşriklerle aynı safta yer alanlar olmuştur. Onlardan biri eşidir. Kur'ân Hz. Nûh'un eşini" hain olarak nitelemiştir. Bunun sebebi onun ahlakî bir zaafı bulunması değildir. O, bir müşriktir ve Hz. Nûh'u delilikle itham etmek suretiyle insanların gözünden düşürmeye çalışmıştır. Dolayısıyla o, eşine din hususunda hainlik etmiş ve ihanetinin bedelini cehennemlik olmakla ödemiştir. Hz. Nûh'un ev halkından olan bir diğer müşrik ise oğludur. Hz. Nûh, iman edenleri gemiye aldıktan sonra, oğlu gemiye binmemekte ısrar etmiştir. O, babasının "Ey yavrucuğum, bizimle beraber gemiye bin, kâfirlerle beraber olma" hitabına "Beni sudan koruyacak bir dağa sığınacağım" diyerek karşılık vermiştir. Babasının ona son ikazı "Bugün Allah'ın esirgelediği hariç, onun hükmünden koruyacak hiçbir şey yoktur" sözü olmuş, nihayet oğulla baba arasına bir dalga girmiş ve oğul boğulanlardan olmuştur. Hz. İbrahim'i şirke karşı giriştiği mücadeleden alıkoymaya çalışanlar arasında da en yakınlarından biri vardır. Bu kişi, onun babasıdır. Hz. Lût'a ihanet eden eşi de sapkın kavimle birlikte helak edilmiştir. Peygamberler silsilesinin son halkası Hz. Muhammed, akrabalarının imanla şereflenmesi için hususi bir çaba göstermiştir. Buna rağmen en yakınlarından bazıları bu şereften mahrum bir vaziyette ölmüşlerdir. Kur'ân Hz. Muhammed'e, en yakın hısımlarını uyarmasını emir buyurmuştur. O, bu emri alır almaz Safa Tepesi'ne çıkıp Kureyş boylarına seslenmiş, onlara bazı ikazlarda bulunmuştur. O gün onu bizzat dinleyenler arasında bulunan amcası Ebû Leheb yeğeninin söylediklerini işitince ona, hoş olmayan bazı sözler söylemiştir. Tebbet Sûresi bu hadise üzerine nazil olmuştur. Sûrede Ebû Leheb'in ve Müslümanlara eziyet vermek için onların gelip geçtikleri yollara dikenler bırakmasıyla tanınan eşi Ümmü Cemil'in ahirette görecekleri muameleden bahsedilmektedir. Ebû Leheb'in oğullarından biri olan Utbe de hakkında âyet nazil olan müşriklerdendir. Kur'ân, önceden mümin iken daha sonra "Necm Sûresi dışında Kur'ân'ın tümüne iman ettim" diyerek irtidat eden Utbe için "Kahrolası o insan" ifadesini kullanmıştır. Hz. Muhammed'in hayatında bir diğer amcası olan Ebû Tâlib'in özel bir yeri vardır. Ebû Tâlib İslâm'ın yayılmasını engellemek isteyen yakınlarının kışkırtmalarına rağmen yeğenine daima arka çıkmıştır. Hz. Peygamber, onun hidayete ermesi için özel bir gayret göstermiştir. Bu husustaki yoğun çabası sebebiyle o, "Sen, sevdiğini doğru yola erdirmemezsin, ama Allah, dilediğini doğru yola erdirtir" hitabına muhatap olmuştur. "Cehennem ashabı oldukları meydana çıktıktan sonra, akraba bile olsalar, müşrikler için mağfiret dilemek peygambere ve müminlere yaraşmaz." âyeti de Hz. Peygamber'in Ebû Tâlib'e Allah yasaklamadıkça onun için mağfiret dilemeye devam edeceğini taahhüt etmesi üzerine nazil olmuştur. Bu çalışmada, peygamberlerin iman etmeden ölen yakınlarından bahseden âyetlerin tespiti ve âlimlerin bu âyetlere dair mülâhazalarının ortaya koyulması hedeflenmektedir. Araştırma müminlere, inkârcı yakınlarıyla münasebetlerinde rehberlik etme iddiasında olması hasebiyle önem arz etmektedir. Araştırmada öncelikli olarak Kur'ân eksenli bir okuma yapılacak, ilgili ayetler belirlenip sınıflandırılacak ve incelenecektir. Ardından, konuyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkisi olan literatür taranacaktır. Araştırmanın temel kaynakları arasında tefsirlerin öne çıkarılması planlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Âyet, Peygamber, İman, Akraba.

Abstract

Prophets are examples in kinship relations as well as in every other subject. Many incidents that occurred between them and their relatives are represented in the Quran. The experiences between Prophet Joseph and his brothers; the cooperation between Prophet Moses and his brother Prophet Harun in the process of apostolizing; Prophet Lokman's advice to his son; the issues between Prophet Muhammad and his wives are among these expressions. There were also those who were on the polytheists' side in Noah's household. One of them was his wife. The Quran describes Noah's wife as a traitor. This is not because she had a moral weakness. She was a polytheist and she tried to discredit Noah by means of accusing him of insanity. Therefore, she betrayed her husband in a religious aspect and paid the price of her betrayal by deserving hell. Another polytheist from Noah's household was his son. Noah's son insisted on not boarding the ship after he took the believers aboard. When Noah exclaimed "Oh my son, get on the ship with us, do not be with the heretics", he replied; "I will take shelter in a mountain that will protect me from water". His father's last warning to him was "Today there is nothing to protect you from the judgment of God, except for what He has spared", finally, a wave broke out between the son and the father, and the son was one of those who drowned. Prophet Abraham's father was among those who tried to prevent him from fighting against polytheism. Prophet Lut's wife, who betrayed him, also perished with the deviant tribe. Prophet Muhammad, the last link of the prophet chain, made a special effort for his relatives to honor them with faith. However, some of his closest ones died being deprived of this honor. The Quran ordered the Prophet Muhammad to warn his closest relatives. As soon as he received that order, he went up the Safa hill and addressed the Quraysh tribes and warned them. His uncle Abu Lahab, who was among those who listened to him that day, said some unpleasant words to him. The Surah Tebbet was descended upon this incident. The treatment which Abu Lahab and his wife Ummu Jamil, who was known for leaving thorns on the roads the Muslims passed to cause them trouble, would face in the afterlife has been mentioned in the surah. One of Abu Lahab's sons, Utba, about whom the verse was revealed, was also one of the polytheists. The Quran used the expression "Cursed that person" for Utba, who was a believer in the past, but later abandoned the religion by saying "I believed in all of the Quran except the Surah An-Najm". Abu Talib, another uncle of Prophet Muhammad, had a special place in his life. Abu Talib always supported his nephew, despite the provocations of his relatives who wanted to prevent the spread of Islam. The Prophet made a special effort for him to find the true path. Because of his vigorous efforts in this matter, the verse "You do not guide whom you like, but God guides whom he wills" was revealed. The verse "It is not for the Prophet and those who have believed to ask for forgiveness for the polytheists, even though they were relatives, after it has become clear to them that they are the companions of hell" was revealed upon the commitment which the Prophet gave to Abu Talib about he would continue to invoke for forgiveness for him unless God prohibited him from doing so. This study aims to determine the verses that mention the relatives of Prophets who died as unbelievers and to reveal the ideas of the scholars regarding these verses. The study is important as it claims to guide the Muslims in their relations with their relatives who deny the revelations. In the study, first, a Qur'an-oriented reading will be made and then the relevant verses will be determined, classified, and examined. Then, the literature which is directly or indirectly related to the subject will be reviewed. It is planned to put forward tafsirs among the main sources of the study.

Keywords: Tafsir, Quran, Verse, Prophet, Faith, Relatives.

Giriş

İnsan, toplum içerisinde yaşamaya meyyal bir varlıktır. Onu sosyal bir çevre edinmeye sevk eden birçok sebep vardır. Bu sebeplerin başında psikolojik gereksinimler gelmektedir. İnsanın ruhî ihtiyaçlarını karşılayabileceği en temel sosyal müessese ailedir. Aile, bireyler arasındaki maddî manevî birçok paylaşımın gerçekleşme mekânıdır. O, İslam dininin kurmayı hedeflediği ideal toplumun da nüvesini oluşturmaktadır. Zira kişiliğin şekillenmesine, güzel davranışların alışkanlık haline getirilmesine en büyük katkıyı aile sunar.

Peygamberler her konuda olduğu gibi ailevi ilişkiler hususunda da birer numunedirler. Kur'ân'da, onlar ve aileleriyle ilgili birçok anlatım yer almaktadır. Hz. Yusuf ve kardeşleri arasında cereyan eden hadiseler; Hz. Musa ve kardeşi Hz. Harun'un tebliğ sürecindeki dayanışması; Hz. Lokman'ın oğluna tavsiyeleri; Hz. Muhammed ve eşleriyle ilgili meseleler bu anlatımlardan bazılarıdır. Söz konusu anlatımlardan bir kısmı ise bazı peygamberler ve onların iman nimetinden mahrum bir şekilde ömrünü tamamlayan yakınlarından bahsetmektedir. Bu nevi anlatımların yer aldığı âyetlerden bazıları, peygamberler ve inkâr batağına saplanmış yakınları arasında geçen diyalogları ihtiva etmektedir. Diğer bir kısım âyetin konuyla irtibatı ise nüzul sebepleri vesilesiyle kurulabilmektedir.

Bu araştırmada peygamberler ve iman etmeden ölen yakınları arasındaki ilişkilerden hareketle "Bir müminin kendisiyle aynı inanca mensup olmayan yakınlarıyla münasebetleri nasıl olmalıdır?" sorusuna cevap vermeye çalışılacaktır. Bu konuda daha önce yapılmış çalışmaların ekseriyetle sırf Hz. Nûh, eşi ve oğluyla ilgili âyetlere odaklandıkları,¹ dolayısıyla yeterince kapsayıcı olmadıkları görülmüştür. Konunun tüm peygamberler bazında ele alınmasının daha net sonuçlar elde etmeye imkân tanıyacağı düşünülmektedir.

1. Hz. Nûh, Eşi ve Oğlu

Yeryüzü halkının tamamına gönderilen ilk resul olan Hz. Nûh² dokuz yüz elli sene iç içe yaşadığı insanları³ şirkten arındırmak için büyük çaba sarf etmiştir. Müşriklerin Hz.

¹ Şeyh Ahmet Kamil Hazari, "Hz. Nuh'un (a.s.) Oğlu", çev. Mehmet Çiftçi, *Diyanet İlmî Dergi*, 16/3 (1977): 188-192; Ramazan Şahan, "Hz. Nûh Kıssası Bağlamında Ailevi İlişkiler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/33 (2014): 215-248; Huriye Martı-Abdurrahman Han, "Hz. Nuh'un Hayatı Ekseninde "Aile Olmak" Üzerine Yeniden Düşünmek", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9 (2016): 97-105.

² Ebü'l-Fidâ İsmail bin Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (yy.: Dâr'u Hicr, 1997), 1/237, 238.

³ el-Ankebût, 29/14.

Nûh'un uyarılarına tahammül etmeyip tebliğine kulaklarını tıkamaları üzerine⁴ ondan bir gemi yapması istenmiştir. Geminin inşa sürecinde muhataplarının sözlü saldırılarına maruz kalan Hz. Nûh onları uyarmayı sürdürmüştür. Nihayet ilahi buyruk gelmiş, ondan, her canlı türünden birer çifti ve aleyhine hüküm verilmiş olanlar hariç ailesini ve müminleri gemiye bindirmesi istenmiştir.⁵ Derken müthiş bir tufan çıkmış, gemi dağlar gibi dalgalar içinde yol almaya başlamıştır.⁶ Suların çekilmesinin ardından gemi bir dağ üzerine oturmuş,⁷ Hz. Nûh ve beraberindekiler kurtulmuşlardır.⁸

Hz. Nûh, tufan öncesinde Allah'a, her ikisi de mümin olan anne ve babasının⁹ bağışlanması için dua etmiştir. O, duasına, evine inanmış olarak girenleri ve inanan tüm erkeklerle kadınları da dâhil etmiştir.¹⁰ Ayrıca o, Allah'tan yeryüzünde kâfirlerden dönüp dolaşan hiç kimse bırakmamasını talep etmiş,¹¹ bu talebinin gerekçesini ise şöyle açıklamıştır: "*Şayet sen onları bırakırsan, kullarını saptırırlar, ahlaksız ve inkârcıdan başka evlât doğurmazlar.*"¹²

Hz. Nûh'un ev halkı arasında da müşriklerle aynı safta yer alanlar olmuştur. Onlardan biri, bir rivayete göre ismi "Vâile" olan eşidir.¹³ Kur'ân Hz. Nûh'un eşini hain olarak nitelemiştir.¹⁴ Bunun sebebi onun ahlaki bir zaafı bulunması değildir. Müfessirler ne onun ne de diğer peygamberlerin eşlerinden birinin herhangi bir hayâsızlık işlemediği hususunda müttefiktirler. O bir müşriktir ve Hz. Nûh'u delilikle itham etmek suretiyle insanların gözünden düşürmeye çalışmıştır. Dolayısıyla o, eşine din hususunda hainlik etmiş¹⁵ ve ihanetinin bedelini cehennemlik olmakla ödemiştir.¹⁶

Hz. Nûh'un ev halkından olan bir diğer müşrik¹⁷ ise oğludur. Hz. Nûh, iman edenleri gemiye aldıktan sonra, oğlu gemiye binmemekte ısrar etmiştir. O, babasının "*Evladım, bizle beraber gemiye bin, kâfirlerle beraber kalma*" hitabına sudan korunmak amacıyla bir dağa

⁴ Hûd 11/25, 26, 28-32.

⁵ Hûd 11/37-40.

⁶ Hûd 11/42.

⁷ Hûd 11/44.

⁸ Hûd 11/48.

⁹ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 30/146.

¹⁰ Nûh 71/28.

¹¹ Nûh 71/26.

¹² Nûh 71/27.

¹³ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 21/103.

¹⁴ et-Tahrîm 66/10.

¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 21/103.

¹⁶ et-Tahrîm 66/10.

¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* 18/3.

sığınacağını söyleyerek mukabelede bulunmuştur. Babasının ona son ikazı “Bugün Allah’ın hükmünden O’nun merhamet ettikleri hariç kurtulacak yoktur” sözü olmuş, nihayet oğulla baba arasına bir dalga girmiş ve oğul boğulanlardan olmuştur.¹⁸ Hz. Nûh, oğlunun helak edilmesinin hikmetini öğrenmek maksadıyla Allah’a, “Rabbim, şüphesiz ki oğlum ailemdendi. Senin vaadin haktır. Ve sen hâkimlerin hâkimisin”¹⁹ şeklinde yakarmıştır. O, bu sözü oğlunun bağışlanması ümidiyle söylemiştir.²⁰ Hz. Nûh’un talebi, cevabını, “O senin ailenden değildir. Zira o, sâlih olmayan bir iş işlemiştir. Öyleyse hakkında kesin bilgiye sahip olmadığın bir şeyi benden isteme. Cahillerden olmayasın diye sana öğüt veriyorum”²¹ hitabı ilahisiyle bulmuştur. Bu hitap, nesep yakınlığına değil din yakınlığına bakılması gerektiğine delâlet etmektedir. Hz. Nûh ile oğlu arasında nesep yakınlığının en güçlü bir şekilde tahakkuk etmiş olmasına rağmen din yakınlığı bulunmadığı için “O, katiyen senin ailenden değildir” şeklinde gayet belîğ bir tarzda aralarında herhangi bir yakınlık bulunmadığı beyan buyrulmuştur.²² Hz. Nûh’un önce inkârcıların helakini talep edip, ardından onlardan birinin kurtarılmasını istemiş olmasından hareketle, onun bu sözü söylediği esnada oğlunun mümin olduğunu zannettiği söylenmiştir.²³ Hz. Nûh mezkûr hitabı işittiğinde pişmanlık duyarak uzunca bir müddet gözyaşı dökmüş,²⁴ iç yüzünü bilmediği bir şeyi istemekten Allah’a sığınmış ve ondan af dilemiştir.²⁵ Yukarıdaki meallerde “aile” kelimesiyle karşılamaya çalıştığımız “ehl” lafzı soy, din, sanat, ev, şehir gibi unsurların bir araya getirdiği toplulukları ifade etmekle birlikte asıl itibariyle bir kişinin ehli, bir hanede onunla birlikte yaşayanlardır. Ancak Nûh kıssasında, iman bağı devreye girmiş ve sadece müminler “ehl” kabul edilmiştir. Bu, imanun soy bakımından uzak olanları ehl kıldığı, küfrün ise yakın aile fertlerini bile uzak kıldığı anlamına gelmektedir.²⁶

2. Hz. İbrahim ve Âzer

Hz. İbrahim risaleti boyunca çeşitli imtihanlarla sınanmış ve tüm bu imtihanlardan yüzünün akıyla çıkmıştır.²⁷ Kur’ân, “Allah’ın dostu” olarak nitelediği bu mümtaz zatı²⁸ ve

¹⁸ Hûd 11/42, 43.

¹⁹ Hûd 11/45.

²⁰ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 12/83.

²¹ Hûd 11/46.

²² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 18/3.

²³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/133.

²⁴ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 12/71.

²⁵ Hûd 11/47.

²⁶ Şahan, “Hz. Nûh Kıssası Bağlamında Ailevi İlişkiler”, 216, 218.

²⁷ el-Bakara 2/124.

onunla aynı akide üzere olanları “hanîf” olarak tavsif etmiştir.²⁹ Bu kelime Yahudi, Hıristiyan ve müşrik olmayıp İslam ve şeriatı üzere istikamet sahibi olmayı ifade etmektedir.³⁰ Kur’ân’ın yumuşak huylu, duygulu ve Allah’a gönülden yönelen bir kul olan³¹ Hz. İbrahim’e verdiği payelerden bir diğeri ise “tek başına bir ümmet olma” vasfıdır.³² Onun Kâbe’nin yanı başında bulunan makamı da müminler için namazgâh kılınmıştır.³³

Kur’ân, nüzul sürecinde Mekke’de ikamet eden müşriklere yaşadıkları şehrin meskûn bir bölge olmasına vesile olan ataları Hz. İbrahim’in de³⁴ orada putlara tapınılmasına razı olmadığını hatırlatmıştır.³⁵ Hz. İbrahim’in vahiy vesilesiyle, kendisinden asırlar sonra yaşayan akrabalarına ulaşan ifadeleri onun en büyük hassasiyetinin tevhit olduğunu göstermektedir.

Neseb âlimlerinden birçoğu Hz. İbrahim’in babasının isminin “Târeh” olduğunu söylemişlerdir. “Âzer” kelimesinin ise bir put ismi olduğu ifade edilmiş, Âzer’in bu puta hizmetinden dolayı bu isimle anılmış olabileceği iddia edilmiştir.³⁶ Malum lafzın “sakat”, “topal” gibi anlamlar ihtiva ediyor olmasına binaen Âzer’in çarpık inancından dolayı böyle isimlendirilmiş olabileceği ihtimali üzerinde de durulmuştur.³⁷ Nesebçilerin onun isminin “Târeh” olduğu yönündeki ittifakının onların birbirlerini taklit etmeleri suretiyle oluştuğu, dolayısıyla iddialarının zayıf olduğu söylenmiştir. Âyetin zahirinin delalet ettiği mananın, yani Hz. İbrahim’in babasının isminin “Âzer” olduğunun doğruluğuna dair en kuvvetli delilin Yahudi, Hıristiyan ve müşriklerin Hz. Muhammed’i yalanlama ve ona karşı öfkelerini ortaya koymada son derece hırslı olmalarına rağmen bu hususta onu yalanlamamaları olduğu düşünülmüştür. Âzer’le ilgili diğer bir iddia ise onun Hz. İbrahim’in amcası olduğu yönündedir. Bazen amcaya da “baba” denilebileceği düşüncesi üzerine bina edilen bu iddia Kur’ân’la da desteklenmeye çalışılmıştır.³⁸ Bu iddianın ortaya atılma sebebi Hz.

²⁸ en-Nisâ 4/125

²⁹ Âl-i İmran 3/67, 95.

³⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu’l-beyan an te’vil-i âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdu’l-Muhsin et-Türkî, (Kâhire: Dâru’l-Hicr, 2001), 5/588.

³¹ Hûd 11/75.

³² en-Nahl 16/120.

³³ el-Bakara 2/125.

³⁴ İbrâhim 14/37.

³⁵ İbrâhim 14/35.

³⁶ Ebü’l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 6/93, 94.

³⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyan*, 9/344.

³⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 13/39, 40. Söz konusu iddia Bakara sûresinin 133. âyetiyle desteklenmeye çalışılmıştır. Ayette Hz. İsmail, Hz. Yakub’un amcası olduğu halde “eb” kelimesiyle nitelendirilmiştir.

Peygamber'in tüm ecdadının temiz insanlar olduğu yönündeki bir rivayettir.³⁹ Rivayete binaen, inkârcı olarak ölmüş olmasından hareketle Âzer'in Hz. Muhammed'in ceddinden olamayacağı, dolayısıyla da onun Hz. İbrahim'in babası olmadığı öne sürülmüştür. Âzer'den bahseden âyetlerde "eb" lafzı sürekli tekrar edilmiş ve bu lafız Kur'an'ın diğer âyetlerinde de "baba" anlamında kullanılmıştır. Binaen aleyh söz konusu iddianın gerçeği yansıtmadığı ortadadır.⁴⁰ Herhangi bir peygamberin ataları arasında inkârcı karakterler bulunmasının onun masumiyetine hanel getirip getirmeyeceğini tartışmak anlamsızdır. Zira İslam'da sorumluluk bireysel olup her fert kendi yapıp ettiklerinden mesuldür.⁴¹ Bir inkârcı olan Âzer'in soyundan olması Hz. Peygamber'e bir eksiklik olarak izafe edilemez. Resûlü Ekrem'den sadır olan "Ben hep tertemiz sulplerden, tertemiz rahimlere intikal ettim" sözü "Benim soyumdan, zinadan doğan olmamıştır" şeklinde anlaşılmalıdır.⁴²

Hz. İbrahim'i şirke karşı giriştiği mücadeleden alıkoymaya çalışanlar arasında Âzer de vardır. O, bir müşrik olan Âzer'e hitap ederken gayet yumuşak bir dil kullanmıştır: "Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan şeylere niçin taparsın?..."⁴³

Hz. İbrahim sarf ettiği şefkat dolu bu cümleleri müteakip Âzer'den tehditkâr bir cevap almıştır: "Ey İbrahim! Sen benim ilahlarımdan yüz mü çeviriyorsun? Buna son vermezsen seni taşlarım; uzun bir süre benden uzak ol."⁴⁴ O, aldığı bu hiddet dolu cevaba rağmen üslubundan ödün vermemiş, Âzer'e kendisi için dua edeceği yönünde vaatte bulunmuştur: "Selam sana. Senin için Rabbim'den mağfiret talep edeceğim, O, gerçekten bana karşı çok lütufkârdır."⁴⁵

Hz. İbrahim tüm bu sözleri peygamberliğin ve evlat olmanın gereğini yerine getirme gayretiyle söylemiştir. Onun, inkârda direnen Âzer'e ve kavmine hitaben sarf ettiği bir sonraki söz, aldığı olumsuz tepkiye rağmen onların tevhide yönelecekleri yönündeki beklentisinin devam ettiğini göstermektedir: "Sizi Allah'tan başka taptıklarınızla bırakıp çekilir, Rabbime yalvarırım. Rabbime duamda mahrum kalmayacağımı umarım"⁴⁶

³⁹ İbnü'l-Mülakın, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed, *el-Bedrü'l-münîr fi tahrici ehadîsi's-Şerhi'l-kebir*, thk., Mustafa Ebû'l-Gayt, Abdullah b. Süleyman, Yasir b. Kemal, (Riyad: Daru'l-Hicre, 2004), 4/635.

⁴⁰ Günay Tümer, "Âzer" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/316.

⁴¹ en-Necm 53/38.

⁴² İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/54.

⁴³ Meryem 19/42-45.

⁴⁴ Meryem 19/46.

⁴⁵ Meryem 19/47.

⁴⁶ Meryem 19/48.

Hız. İbrahim'in, Âzer'i ve kavmini içerisinde buldukları sapkınlığın mantıksızlığı hususunda tefekküre yönlendirme gayesine yönelik bu son cümleleri aynı zamanda onların putlardan medet ummakla içine düştükleri bedbahtlığa yönelik bir tariz içermektedir.⁴⁷ Bir peygambere ve onun tebliğine iştirak edenlerin cehennemlik oldukları anlaşıldıktan sonra, akrabaları da olsalar, putperestlerin bağışlanmasını dilemesi hükmü ilahiye aykırıdır.⁴⁸ Nitekim Kur'ân Hz. İbrahim ve ümmetine ait bazı davranışların müminlere güzel bir örnek teşkil ettiğini beyan ederken onun babasına söylediği "Senin için Rabbim'den mağfiret talep edeceğim" sözünü bu örneğin dışında tutmuştur: "İbrahim ve onunla beraber olanlarda, size, uyulacak güzel bir örnek vardır. Onlar milletlerine şöyle demişlerdi: "Biz sizden ve Allah'tan başka taptıklarımızdan uzağız; sizin dininizi inkâr ediyoruz; Siz bir tek Allah'a inanıncaya dek, sizin ve bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve öfke baş göstermiştir." Yalnız, İbrahim'in, babasına: "And olsun ki, senin için mağfiret talep edeceğim. Ama Allah'tan sana gelecek herhangi bir şeyi önlemem mümkün değildir, demesi müstesna."⁴⁹ Hz. İbrahim'in, babası için mağfiret dilemesinin sebebi ona verdiği bir sözdür. O, Âzer'in bir Allah düşmanı olduğu kendisine açıkça belli olunca, ondan uzaklaşmış,⁵⁰ onun için dua etmeyi bırakmıştır.⁵¹ Hz. İbrahim'in, babasının Allah düşmanı olduğunu nasıl anladığı hususunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bu meseleyi küfürde ısrar ve küfür üzere ölümle açıklayanlar olmuştur. Bu durumun ona vahiy ile bildirilmiş olmasının uzak bir ihtimal olmadığı da söylenmiştir.⁵²

Kur'ân Hz. İbrahim'in, kavmiyle giriştiği sözlü mücadeleler esnasında⁵³ Âzer'in de karşısında hazır bulunduğuna işaret etmektedir. Zira malum diyaloglar onun Âzer'e yaptığı hitaplarla başlamaktadır: "İbrahim, babası Âzer'e, "Putları tanrı mı ediniyorsun? Doğrusu ben seni de milletini de besbelli bir sapıklıkta görüyorum" demişti."⁵⁴ "İbrahim, babasına ve milletine: "Bu tapmakta olduğunuz heykeller nedir?" demişti."⁵⁵

⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/230.

⁴⁸ et-Tevbe 9/113.

⁴⁹ el-Mümtehine 60/4.

⁵⁰ et-Tevbe 9/114.

⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyan*, 11/32.

⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/216.

⁵³ el-En'am 6/75-83; el-Enbiyâ 21/53-70.

⁵⁴ el-En'am 6/74.

⁵⁵ el-Enbiyâ 21/52.

3. Hz. Lût ve Eşi

Hz. Lût'un babası, Hz. İbrahim'in babası Âzer'in oğullarından Hârân'dır. Dolayısıyla o, Hz. İbrahim'in kardeşinin oğludur.⁵⁶ Hz. Lût Sodom şehrine Peygamber olarak gönderilmiş, orada yaşayanları erkeklere yaklaşma hayâsızlığından vazgeçirmeye çalışmıştır. Eş çinsellikte ısrar eden kavim⁵⁷ üzerlerine taşlar yağdırılmak suretiyle helak edilmiştir.⁵⁸ Sabahın erken saatlerinde gerçekleşen⁵⁹ helak hadisesinin yaşandığı bölgede sonraki insanlar için ibretlik bir kalıntı bırakılmıştır.⁶⁰ Malum kalıntının pis bir göl olduğu söylenmiştir.⁶¹

Kur'ân Lût kavmini helake götüren süreci ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. Hz. Lût'un onlara yaptığı hitaplar ve onların bu hitaplara verdiği karşılıklar birçok sureye konu olmuştur.⁶² Toplu helak gerçekleşmeden önce suçlu milletin arasında bulunan müminler şehirden çıkarılmıştır. Kur'ân, helakten kurtarılan bu insanların bir ev halkından ibaret olup,⁶³ onların da Hz. Lût'un ehli olduğunu beyan etmiştir.⁶⁴ Ehlinden kastın onun iki oğlu olduğu söylenmiştir.⁶⁵ Ona ihanet eden⁶⁶ eşi de sapkın kavimle birlikte helak edilmiştir.⁶⁷ Kur'ân Vâlihe isimli bu müşrikin⁶⁸ akıbetinin Hz. Lût'a önceden bildirildiğini beyan etmiştir.⁶⁹ Kavmine eşine gelen misafirleri haber vererek yardım eden Vâlihe'nin bu fiili duman çıkararak gerçekleştirdiği söylenmiştir.⁷⁰ Vâlihe, bir peygamber eşi olmasına rağmen kocasına saygı duymayan, sorumluluğunun bilincinde olmayan bir kimse olarak karşımıza çıkmaktadır. Model ailenin inşa sürecinde o, olumsuz bir örnektir. Zira ideal bir ailede eşlerden en zor zamanlarda dahi birbirlerine destek olmaları ve birbirlerini dışarıdaki yıpratıcı unsurlara karşı müdafaa etmeleri beklenir. Eşlerden beklenen bir diğer şey de birbirlerini dışarıda güç durumda bırakacak hal ve hareketlerden şiddetle kaçınmaları, ailevî sırları dışarıya vermemeleridir. Haneye gelen misafirleri bir emanet olarak kabul etmek,

⁵⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/408.

⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyan*, 10/305-309.

⁵⁸ Hûd 11/82.

⁵⁹ el-Kamer 54/38.

⁶⁰ el-A'râf 7/84; el-Ankebût, 29/35; ez-Zâriyât, 51/37.

⁶¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 8/219.

⁶² el-A'râf 7/80-82; el-Ankebût 29/28-30.

⁶³ ez-Zâriyât 51/35, 36.

⁶⁴ el-A'râf 7/83.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/178.

⁶⁶ et-Tahrîm, 66/10.

⁶⁷ el-A'râf 7/83.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 21/103.

⁶⁹ el-Ankebût 29/33, 34.

⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 21/103.

gözetip kollamamak, dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı korumaya çalışmak da eşlerin müşterek görevleri arasındadır.⁷¹ Vâlihe'nin helak edilmesinin hikmetini yalnızca müşrik olmasında değil, tüm bu konulardaki yanlış yönelişlerinde aramak icap etmektedir. Onun, sıradan bir insanın değil bir peygamberin eşi olması ise durumun vahametini artırmaktadır. Nitekim Kur'ân, Hz. Muhammed'in eşlerine, işleyecekleri olumsuz fiillerin cezasının iki kat olacağı uyarısında bulunmuştur.⁷² Bu iki kat cezadan biri günahın, diğeri de Peygambere ait olmanın, onun hanımı olmakla elde edilen niteliğe hürmetsizliğin cezasıdır. Diğer yönden, kabahatin çirkinliği onu işleyenin şeref ve itibarı nispetinde çoğalır. Örneğin hürlere verilen ceza kölelere verilenin iki katıdır. Peygamberin eşleri olmaları hasebiyle müminlerin anneleri olma şerefi elde etmiş olanların kabahatleri elbette sosyal konumları nispetinde büyük olur.⁷³

Lût kavminin helaki için gönderilen melekler önce Hz. İbrahim'e uğramışlardır. Son derece içli ve yumuşak huylu bir peygamber olan Hz. İbrahim, Lût kavmi hakkında tartışmaya girdiği bu meleklerce ikaz olunmuştur.⁷⁴

Lût kavmi, çirkin fiillerini meleklerle uygulamaya niyetlendiklerinde Hz. Lût onlara engel olmak istemiş ve kendilerine bir teklifte bulunmuştur: *"Ey kavmim! İşte kızlarım. Sizler için temiz olanlar onlardır"*⁷⁵ *"Almak istiyorsanız, işte benim kızlarım"*.⁷⁶

4. Hz. Muhammed ve Müşrik Yakınları

Hz. Muhammed,⁷⁷ Mekke'de doğmuştur. Hz. İsmail'e nispetle İsmailîler olarak anılan Adnânîler'e mensuptur.⁷⁸ Muasırı olan Mekke ahalisi ile Hz. İbrahim vesilesiyle akraba olduğuna Kur'ân şahitlik etmektedir.⁷⁹ Zira gerek o ve kabilesi gerekse o dönemde yaşayan diğer Araplar Hz. İbrahim'in soyundandırlar.⁸⁰ Nitekim o, kavmi içinden peygamber olarak

⁷¹ İskender Şahin, "Model Aile İnşasında Kur'ân'ın Tanıttığı Olumsuz Aile Bireyleri ve Karakter Analizleri", *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu: Peygamberimiz ve Aile*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (2021): 165, 166.

⁷² el-Ahzâb 33/30.

⁷³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'ân dili* (İstanbul: Zehrâveyn Yayınevi, ts.), 6/309.

⁷⁴ Hûd 11/69-76.

⁷⁵ Hûd 11/78.

⁷⁶ el-Hicr 15/71.

⁷⁷ Hz. Muhammed nüzul devrinde yaşayan Mekke halkının çoğuyla çeşitli vesilelerle (Kureyş kabilesine mensup olması, evlilikleri) akrabadır. Onun uzak yakın tüm müşrik akrabalarıyla ilişkilerinin ele alınması müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir. Bu sebeple bu başlık altında onun yalnızca kendi boyu olan Hâşimoğulları'na mensup müşrik akrabalarıyla ilişkilerini konu alan âyetlere odaklanılacaktır.

⁷⁸ Mustafa Fayda, "Muhammed (s.a.s.)" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/408.

⁷⁹ el-Hac, 22/78.

⁸⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/75.

vazifelendirilmiş olmasında ⁸¹ cedit İbrahim'in duasının ⁸² tesirini, kendisinin, atası İbrahim'in duası, İsa'nın müjdesi, annesinin rüyası olduğunu söyleyerek ifade buyurmuştur.⁸³

Hz. İbrahim hem kendi soyundan gelecek insanlara hem de Mekke şehriyle ilgili hayırlı temennilerde bulunmuştur. O, dualarında Allah'tan (c.c.), neslinin, namazlarını kılan,⁸⁴ şirkten uzak duran insanlar olmalarını, bu hasletleri taşıdıkları müddetçe rızık sıkıntısı çekmemelerini,⁸⁵ yaşayacakları belde olan Mekke'nin emin bir belde olmasını⁸⁶ talep etmiştir.

4.1. Hz. Muhammed'e En Yakın Hısımlarını Uyarmasının Emredilmesi

Kur'ân Hz. Muhammed'e, en yakın hısımlarını uyarmasını emretmiştir.⁸⁷ O, bu emri alır almaz Safa Tepesi'ne çıkıp oradan Kureyş boylarına çeşitli ikazlarda bulunmuştur.⁸⁸ Diğer bir rivayete göre o, bu emri müteakip akrabalarını iki defa yemeğe çağırmış, her iki davette de ondan sadır olan bazı mucizelere şahit olmalarına rağmen içlerinden Hz. Ali dışında hiçbiri ona biat etmemiştir.⁸⁹

4.2. Ebû Leheb ve Eşi Ümmü Cemil'in Tepkileri

Hz. Muhammed'i dinlemek üzere Safa Tepesi'ne şahsen gidemeyen bazı yakınları ne olduğunu öğrenmek için yerlerine başkalarını göndermişlerdir.⁹⁰ O gün onu bizzat dinleyenler arasında bulunan amcası Ebû Leheb yeğeninin söylediklerini işitince ona bazı nahoş sözler söylemiştir. Bu hadise üzerine nazil olan Tebbet Sûresi'nde⁹¹ Ebû Leheb'in ve Müslümanlara eziyet vermek için onların gelip geçtikleri yollara dikenler bırakmasıyla tanınan eşi Ümmü Cemil'in⁹² ahirette görecekleri muameleden bahsedilmektedir.⁹³

⁸¹ Âl-i İmrân 3/164; et-Tevbe, 9/128.

⁸² el-Bakara 2/129.

⁸³ Ebû Abdillah Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/656.

⁸⁴ İbrâhîm 14/40.

⁸⁵ el-Bakara 2/126.

⁸⁶ el-Bakara 2/126; İbrâhîm, 14/35.

⁸⁷ eş-Şuarâ 26/214.

⁸⁸ Hz. Muhammed'in o günkü uyarılarından bazıları şunlardır: "Ben, şiddetli bir azaptan önce sizi uyarıyorum" İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 10/375. "Kendinizi kurtarın. Benim, Allah'a karşı size hiçbir faydam olmayacaktır. Taberî, *Câmiu'l-beyan*, 15/655.

⁸⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 10/378, 379.

⁹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 10/375.

⁹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 32/165.

⁹² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/552.

⁹³ Leheb 111/1-5.

Ebû Leheb, Ebû Tâlib'in ölümünü müteakip Hâşimîler'in reisi olunca kabile içi dayanışmayı temin zaruretine binaen bir müddet Hz. Peygamber'e aleyhine yapılan faaliyetlere karşı çıkararak onu himaye etmiştir. Fakat bu hal uzun sürmemiş; Hz. Peygamber'in, gelmiş geçmiş bütün müşriklerin cehennemlik olduğunu söylemesine ve putlar aleyhindeki konuşmalarına kızıp onu korumaktan vazgeçmiştir.⁹⁴ Hz. Muhammed'in tebliğ için gittiği meclislerde onun ardından ifsat faaliyetlerinde bulunan Ebû Leheb⁹⁵ yakalandığı "adese" adlı hastalık sebebiyle öldüğünde çocukları onu günlerce bekletmiş, cesedinin kokmaya başlaması üzerine gömmüşlerdir.⁹⁶ Ümmü Cemil ise âdeti olduğu üzere Müslümanların geçiş güzergâhına dikenler bıraktığı bir esnada bitkin düşmüş, bir taşın üzerinde dinlenirken ölmüştür.⁹⁷

Ebû Leheb'in oğullarından biri olan Utbe de hakkında âyet nazil olan müşriklerdendir. Mekke'nin ileri gelenleri arasında yer alan babası, bi'setten önce onu ve kardeşi Uteybe'yi Hz. Peygamberin kızları Rukiye ve Ümmü Gülsüm ile evlendirmiştir. Tebbet Sûresi'nin nâzil olması üzerine her ikisi de babalarının emriyle Hz. Peygamber'in iki kızını boşamışlardır.⁹⁸ Kur'ân, önceleri mümin iken daha sonra "Necm Sûresi dışında Kur'ân'ın tümüne iman ettim" diyerek irtidat eden Utbe için⁹⁹ "*Kahrolası o insan*"¹⁰⁰ ifadesini kullanmıştır. Utbe, Hz. Muhammed'in de bedduasını almıştır. O, Şam tarafına ticaret maksadıyla yaptığı bir yolculuk esnasında Ğadıra mevkiine vardığında Rasulullah'ın kendisi hakkında söylediği "Allah'ım, sen ona Ğadıra aslanını musallat et" sözünü hatırlamış ve beraberindekilere, eğer canlı olarak sabaha ulaşırsa, kendilerine bin dinar vermeyi vaat etmiştir. Onların onu ortalarına almalarına ve eşyalarını etrafına dizmelerine rağmen Utbe, aslan tarafından parçalanarak öldürülmüştür.¹⁰¹

⁹⁴ Mehmet Ali Kapar, "Ebû Leheb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/178.

⁹⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 14/495, 496.

⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/556.

⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/552.

⁹⁸ Kapar, "Ebû Leheb", 10/178.

⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/78.

¹⁰⁰ Abese 80/17.

¹⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/78.

4.3. Hz. Muhammed'in Müşriklerden Akrabalık Bağları Hatırına Kendisine Destek Olmalarını İstemesi

Kur'ân bazı peygamberlerin, kavimlerine, tebliğleri mukabilinde kendilerinden herhangi bir beklenti içerisinde olmadıklarını ilan ettiklerinden bahsetmektedir.¹⁰² Hz. Muhammed ise muhataplarına kendilerini davet ettiği şeye karşılık akrabalık sevgisinden başka bir beklentisi olmadığını ilan etmekle emir olunmuştur. İbni Abbas'a göre "Bunun karşılığında sizden yakınlık sevgisi dışında bir ücret talep etmiyorum."¹⁰³ kavli ilahisiyle "Şayet peygamber olduğum için bana uymuyorsanız, hiç olmazsa akrabalığım dolayısıyla uyunuz." manası kastedilmiştir.¹⁰⁴ Hz. Muhammed'e, tebliğde bulunduğu insanlara onlardan herhangi bir şey talep etmediğini ilan etmesinin emredildiği bazı âyetler de vardır.¹⁰⁵ Binaenaleyh yukarıda zikredilen beyanı ilâhideki akrabalık sevgisinin bir karşılık olmadığı, müminlerin en kıymetlisini sevmenin şart olduğu söylenmiştir.¹⁰⁶

"Bunun karşılığında sizden yakınlık sevgisi dışında bir ücret talep etmiyorum." ifadesini farklı şekilde yorumlayanlar da olmuştur. Örneğin Hasan-ı Basrî bu ifadeyi "Ben sizden hiçbir şey talep etmiyorum, yeter ki sadece Allah'a yakın olun." şeklinde anlamıştır.¹⁰⁷ Bu yorum "De ki: Ben buna karşı sizden Rabbinize doğru bir yol tutmak isteyen kimseler olmanız hariç bir ücret talep etmiyorum."¹⁰⁸ âyetinin ihtiva ettiği manaya da uygundur. Bu yoruma göre malum âyetteki "kurbâ" lafzıyla nesep yakınlığı değil, "kurbet", yani Allah'a yakınlık kastedilmektedir.¹⁰⁹ Âyette müşriklere değil de müminlere hitap edildiğini düşünüp, cümleye "Sizden sadece, yakınlarıma sevgi göstermenizi talep ediyorum" manasını verenler de olmuştur.¹¹⁰ Onlardan biri de Said b. Cübeyr'dir. İbni Abbas, ona bu görüşünü isabetsiz bulduğunu bizzat ifade etmiştir.¹¹¹ Bahse konu olan âyetin Medine'de nazil olduğuna dair rivayet ise¹¹² güvenilir bulunmamıştır.¹¹³

Hz. Peygamber'in tebliğine karşılık olarak, muhataplarından Allah'a yakın olmalarını talep ettiğini düşünmek aklen herhangi bir problem teşkil etmediği gibi, yukarıda beyan

¹⁰² Hud 11/51; eş-Şuara 26/109.

¹⁰³ eş-Şûrâ 42/23.

¹⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/465.

¹⁰⁵ Sebe' 34/47; Sad 38/86.

¹⁰⁶ Râzî *Mefâtihu'l-gayb*, 27/166.

¹⁰⁷ Ebû Mansûr Muhammed Matürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/405.

¹⁰⁸ el-Furkân 25/57.

¹⁰⁹ Yazır, *Hak dini Kur'ân dili*, 7/25.

¹¹⁰ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 4/747.

¹¹¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 20/495.

¹¹² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/469.

¹¹³ Karaman vd., *Kur'ân yolu*, 4/748.

edildiği üzere, nakille de çelişmemektedir. Fakat onun en yakınlarını uyarmakla emir olunması ve insanların hidayetine vesile olabilmek için akrabalığı etkin bir şekilde kullanmış olması¹¹⁴ İbni Abbas tarafından yapılan yorumun daha isabetli olduğunu düşündürmektedir.

4.4. Ebû Tâlib'in Desteği

Hz. Muhammed'in hayatında bir diğer amcası Ebû Tâlib'in özel bir yeri vardır. O, babası Abdülmuttalib'in vasiyeti üzerine Hz. Muhammed'in bakımını ve himayesini üstlendiğinde Hz. Peygamber henüz sekiz yaşındaydı. Çok sevdiği ve uğurlu olduğuna inandığı yeğenin üzerine titreyen ve iyi yetişmesi için elinden geleni yapan Ebû Tâlib onu seyahatlerinde bile yanından ayırmamıştır. Hz. Peygamber on iki yaşında iken amcası ile birlikte ticaret amacıyla Suriye'ye bir yolculuk yapmıştır. Ticaret kervanı Suriye yakınlarındaki Busrâ'da konakladığında Bahîrâ adlı bir rahip Ebû Tâlib'e, yeğenin gönderileceği İncil'de vaat edilen peygamber olduğunu, onu iyi himaye etmesi gerektiğini söylemiş, bunun üzerine Ebû Tâlib Şam'a gitmeyip derhal Mekke'ye dönmüştür.¹¹⁵

Ebû Tâlib Hz. Muhammed'e evlenme sürecinde de destek olmuştur.¹¹⁶ Onun risaletle görevlendirildiğini öğrendiğinde ise onu ömrünün sonuna kadar savunup korumayı vaat etmiş¹¹⁷ ve bu vaadini yerine getirmiştir.¹¹⁸ Hz. Muhammed, Ebû Tâlib'in hidayete ermesi için özel bir gayret göstermiştir. Bu husustaki yoğun çabası sebebiyle o "*Sen, sevdiğini doğru yola erdiremezsin, fakat Allah, dilediğini doğru yola erdirir*"¹¹⁹ hitabına muhatap olmuştur.¹²⁰ "*Cehennemlik oldukları belli olduktan sonra, akraba dahi olsalar, müşrikler için mağfiret talep etmek peygambere ve müminlere yaraşmaz.*"¹²¹ âyeti de Hz. Peygamber'in Ebû Tâlib'e Allah yasaklamadıkça onun için mağfiret dilemeye devam edeceğini taahhüt etmesi üzerine nazil olmuştur.¹²² Kendisinden hiç değilse son anlarında kelime-i şahadet getirerek şefaate nail olmasını rica eden yeğenine, müşriklerin, ölmekten korktuğu için Müslüman olduğunu iddia ederek kendisiyle alay edebileceklerini, onlara karşı küçük düşmek istemediğini söyleyerek karşılık veren Ebû Tâlib'in mümin olarak mı, müşrik olarak mı öldüğü hususu

¹¹⁴ Mustafa Âsım Köksal, *İslâm târihi* (İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1981), 5/54, 55.

¹¹⁵ Ethem Ruhi Fığlalı, "Ebû Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/237.

¹¹⁶ İbnü'l-Esîr Ziyâeddîn el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 1/569.

¹¹⁷ Fığlalı, "Ebû Tâlib", 10/237.

¹¹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/304.

¹¹⁹ el-Kasas 28/56.

¹²⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/3.

¹²¹ et-Tevbe 9/113.

¹²² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/398.

tartışmalıdır.¹²³ Hz. Muhammed'in Ebû Tâlib'in hidayete ermesi için özel çaba sarf etmiş olmasını nepotizmle ilişkilendirmek yanlış bir tutumdur. Zira İslam, her türlü kayırmacılığın daima karşısında olmuştur. Hal böyle olunca akla "bu özel çabanın sebebi nedir?" şeklinde bir soru gelmektedir. Bu sebep Ebû Tâlib'in tebliğ sürecine müspet katkıları olsa gerektir. Hz. Peygamber tüm bu gayretleri İslam ve müntesipleri uğruna birçok meşakkati göğüsleyen bu müstesna insanın ebedi hüsrana duçar olmasına mani olabilmek için ortaya koymuştur.

Ebû Tâlib, İslâm'ın yayılmasını engellemek isteyen yakınlarının kışkırtmalarına rağmen¹²⁴ yeğenine daima arka çıkmıştır. Kureyş müşriklerinin Hz. Peygamber'e ve müminlere düşmanlıklarını arttırdıkları dönemde Hâşimoğullarından ve Muttalib oğullarından yardım istemiş, kardeşi Ebû Leheb dışındaki akrabaları, kendileri aleyhine girişilen boykota rağmen Ebû Tâlib mahallesinde onun yanında yer almışlar ve orada uzunca bir müddet sıkıntıya maruz kalmışlardır. O, bu dönemde Hz. Peygamber'i ve Müslümanları koruma hususunda oldukça cesur davranmıştır.¹²⁵

Kureyş kabilesinin uyguladığı boykot esnasında Hz. Peygamber'le arasındaki akrabalık bağı sebebiyle tavrını müminlerden yana koyan diğer bir şahsiyet ise Ebü'l-Bahterî'dir. Cahiliye döneminde Mekke'nin ileri gelenlerinden olan Ebü'l-Bahterî, Hz. Peygamber İslâm'ı açıkça tebliğe başladığında onu engellemesi için amcası Ebû Tâlib'e başvurarlardan da biridir. O ve bazı Kureyşliler, boykot sebebiyle kendilerine yiyecek hiçbir şey verilmeyen müminlere önce yiyecek götürmüşler; sonra da müminlerle görüşmeyi ve onlara yardımı yasaklayan boykot metnini Kâbe duvarından indirerek Kureyş'in baskısını kırmışlardır. Hz. Peygamber'in hicretine mâni olmak amacıyla önlemler almak üzere Kureyşliler'in Dârünnedve'de icra ettiği toplantıya da iştirak eden Ebü'l-Bahterî Bedir Savaşı'nda da müşrik ordusunun erzakını temin etmiştir. Hz. Peygamber, onun İslâmiyet aleyhindeki çalışmalarına rağmen boykot esnasındaki iyiliğini dikkate alarak katledilmemesini emretmiştir. Savaş sırasında Ebü'l-Bahterî ile karşılaşan Mücezzer b. Ziyâd el-Belevî adlı sahâbî, Hz. Peygamber'in malum emrini ona hatırlatarak teslim olmasını istemiş, Ebü'l-Bahterî, arkadaşı Cünâde b. Müleyha'ya da eman verilirse teslim olacağını söyleyince Mücezzer onun bu talebini kabul etmemiştir. Bunun üzerine Ebü'l-Bahterî,

¹²³ Fığlalı, "Ebû Tâlib", 10/237.

¹²⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 10/380.

¹²⁵ Fığlalı, "Ebû Tâlib", 10/237.

yaşama hürsından dolayı arkadaşını ölüme terk ettiği için Kureyşli kadınların kendisini ayıplayacaklarından endişe ederek savaşmayı sürdürmüş ve katledilmiştir.¹²⁶

Mekkeli müşrikler zaman zaman Ebû Tâlib aracılığıyla Hz. Muhammed'den çeşitli isteklerde bulunmuşlardır. Onlardan bir grup bir gün Ebû Tâlib'e gelerek ona "Kardeşinin oğlu Muhammed (s.a.s.) köleleri ve bize karşı anlaşmış kimseleri yanından kovsun. Onlar, bizim kölelerimiz ve işçilerimiz. Böyle yaparsa gönüllerimizde daha büyük, bizim katımızda sözü dinlenmeye daha lâyıık, kendisine tabi olmamız ve onu tasdik etmemize daha yakın olur." demişler, o da Hz. Peygamber'e gelerek onların sözlerini nakletmiştir. Müşriklerin bu talebini duyan Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e onların ne istediklerini ve bu sözleri ile nereye varacaklarını görmesi için taleplerini yerine getirmesini önermiştir. Bu öneriyi müteakip Hz. Peygamber, "Sabah akşam rablerinin rızasını talep ederek Ona yalvaranları yanından kovma"¹²⁷ ilahi ikazına muhatap olmuş, bu âyeti işitince kendisinden özür dileyen Hz. Ömer hakkında ise "Âyetlerimize iman edenler sana geldiklerinde "Selam size" de. Rabbiniz, içinizden kim bilmeden kötülük işler ve ardından tövbe edip, kendisini düzeltirse, ona merhamet etmeyi üzerine almıştır. O, bağışlayan ve merhamet edendir."¹²⁸ âyeti nazil olmuştur.¹²⁹

Ebû Tâlib'e başvuran Kureyş heyetlerinde hazır bulunan müşrikler arasında Velîd bin Muğîre de vardır. O, bir defasında yanına genç ve yakışıklı oğlu Umâre'yi de almış ve heyette bulunanlarla birlik olup Ebû Tâlib'den Hz. Muhammed'in yerine bu genci almasını, öldürölmek üzere yeğenini kendilerine vermesini istemiştir. Ebû Tâlib bu talebi şiddetle reddetmiştir.¹³⁰ Ebû Tâlib, kendisini ikna için gelen bir heyetin "Muhammed'i bize teslim et! Onu öldürelim! İçimizden herhangi birinin en yakışıklı, en akıllı oğlunu kendine evlat edinmek için seç al!" şeklindeki teklifini ise onlara, "Sizin benim oğlumu öldürmeniz, benim ise sizin oğlunuzu yedirip içirmem âdil midir?" demek suretiyle reddetmiştir.¹³¹

Ebû Talip, Hz. Peygamber herhangi bir yere gideceği zaman, onunla beraber kendisini koruyan kimseler göndermeye özen göstermiştir. Allah Teâlâ risâletin başlangıcında, kavminin reîsi olarak Kureyşliler tarafından sözü dinlenen, yüksek mevki sahibi bir kişi olan amcası Ebû Talip vasıtasıyla rasulünü muhafaza etmiştir. Ebû Talib'in

¹²⁶ İrfan Aycan, "Ebû'l-Bahterî, Âs b. Hişâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/296.

¹²⁷ el-En'âm 6/52.

¹²⁸ el- En'âm 6/54.

¹²⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/47.

¹³⁰ Mustafa Fayda "Velîd b. Muğîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/33.

¹³¹ Muhammed Hamidullah, *İslam peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, (Ankara: Yeni Şafak Gazetesi, 2003), 1/100.

gönlüne, tabîi olarak Hz. Muhammed'in sevgisini yerleştirmiştir. Ebû Talib şer'î olarak değil, tabîi olarak onu sevmiştir. Ebû Talib ile Kureyş müşrikleri arasında bir küfür iştiraki bulunduğu için, müşrikler ona karşı gelme cesaretini gösterememişler, kendisine saygı duymuşlardır. Nitekim onun vefatı üzerine, müşrikler Hz. Peygambere çok eziyet etmişlerdir.¹³²

Ebû Talib'in vefatına yakın, Kureyş'ten bir topluluk birbirlerine, "Ebû Talib'e gidip, ondan yeğenini bizimle uğraşmaktan vazgeçirmesini talep edelim. Zira o öldükten sonra, Muhammed'i öldürmekten utanırız." diyerek ona gitmişler ve "Sen bizim büyüğümüzsün" diye söze başlayıp ondan bazı taleplerde bulunmuşlardır. Ebû Talib onları dinledikten sonra Hz. Muhammed'i çağırmış ve ona, "Kavmin ve amcaoğulların sana, şayet sen onların dinlerine karışmazsan, onlar da senin dinine karışmayacaklarını vaat ediyorlar" demiştir. Müşriklerin bu teklifine onlara "Allah'tan başka ilah yoktur" demelerini telkin ederek karşılık veren Hz. Muhammed, Ebû Talib'in "Bu kelimedenden başka bir şey söyle; zira kavmin bundan hoşlanmıyor." sözüne de "Ben, onlar güneşi getirip elimin içine koysalar dahi, bundan gayrı bir şey söyleyecek değilim" cevabını vermiştir.¹³³

Sahabe büyüklerinden biri olan Osman b. Maz'ûn'un (r.a.) anlattığı şu hadise Ebû Talib'in İslam'a yaptığı hizmetin Hz. Peygamber'i himaye etmekten ibaret olmadığını göstermektedir:

"Ben başlangıçta sırf Muhammed'den utandığımdan Müslüman olmuştum. İslâm henüz kalbimde karar kılmamıştı. Bir gün onun huzuruna vardığımda benimle konuşurken gözünü göğe dikti, ardından sağından aşağı indirdi. Sonra bunu tekrar yaptı. Sebebini sorduğumda şöyle buyurdu: "Seninle konuştuğum esnada Cebrail sağımdan inip, "Ey Muhammed! Allah, adaleti ve ihsanı emrediyor. Adalet, Allah'tan gayrı ilâh olmadığına şahadet etmek, ihsan, farzları ifa etmek yani akrabalığı olana iyilikte bulunmak, zina, ne şeriatta, ne sünnette tanınmayan başkasının hakkına tecavüz etmektir" dedi." Ben bu sözleri işitince Kalbimde iman kararlaşdı. Gidip Ebû Talib'e haber verdim. O da dedi ki: "Ey Kureyş topluluğu! Yeğenime tabi olun ki, doğru yolu bulun. O, size güzel ahlâktan gayrı bir şey emretmiyor.""¹³⁴ Ebû Talib'e isnat edilen bu sözler onun İslâm'ın insanlığı doğru yola ulaştıracak hak nizam olduğu gerçeğini zihnen kabullendiğini göstermektedir. Onun buna

¹³² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/290, 291.

¹³³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/147.

¹³⁴ Yazır, *Hak dini Kur'ân dili*, 5/254, 255.

benzer başka ifadeleri de olduğu bilinmektedir. Nitekim kendisi hakkında nazil olduğu rivayet edilen bir âyetin¹³⁵ tefsirinde onun inşât ettiği şu mısralara yer verilmiştir:

“Allah’a andolsun ki, birlik de olsalar sana asla ulaşamazlar.

Ben toprağa yatırılıp gömülmedikçe.

Sen tebliğini açıkça yap. Bundan dolayı hiçbir şekilde zelil olmayacaksın.

Müjde olsun bu sana ve gözün aydın olsun.

Bana da tebliğde bulundun.

Bana nasihat ettiğin kanaatiyle.

And olsun ki, söylediklerin doğru, daha önce de emin idin sen.

Öyle bir din tebliğ ettin ki, ben de biliyorum ki o,

İnsanların kabul ettikleri en hayırlı dindir.

Eğer kınanmaktan veya şahsıma kem söz söylenmesinden çekinmeyeydim.

Bu işe gönül rızasıyla ve sağlam bir kanaat ile bağlandığımı görecektin.”¹³⁶

Târik Sûresi Hz. Muhammed ve Ebû Talip arasında geçen bir diyalog üzerine nazil olmuştur. Rivayete göre Hz. Peygamber yanına gelen Ebû Talib’e ekmele süt ikram etmiş, o bunları yerken, gökten bir yıldız kaymıştır. Ebû Tâlip korkmuş ve hadisenin mahiyetini sormuş, Hz. Peygamber, “Bu kendisiyle şeytanların taşlandığı bir yıldızdır. Allah’ın ayetlerinden biridir.” buyurunca o şaşmış, akabinde malum sure inmiştir.¹³⁷ Göğe ve Târik isimli yıldızla yemin edilerek başlanan surede¹³⁸ insanın yaratılışı, öldükten sonra dirilme gibi hususlara vurgu yapılmış,¹³⁹ Hz. Peygamber’e inkârcılara mühlet vermesi emredilmiştir.¹⁴⁰

Rivayete göre Ebû Talip bir gün Hz. Muhammed’e kavminin ona karşı ne gibi tuzaklar kurduklarını sual etmiş, ondan, “Beni büyülemeyi, öldürmeyi ve yurdumdan çıkarılmayı istiyorlar” cevabını almıştır. Hz. Muhammed amcasının, bu bilgiye nasıl ulaştığı hususundaki merakını ise “Bunu bana rabbim bildirdi” diyerek gidermiştir. Bu sözü işiten Ebû Talip ona, “Rabbin ne güzel bir rab. Ona iyi davran.” demekten kendini alamamıştır. Hz. Peygamber’in ona “Ben mi ona iyi davranacağım? O bana iyi davranır.” demesi üzerine Enfâl Sûresi’nin otuzuncu âyeti nâzil olmuştur.¹⁴¹ Söz konusu âyette inkârcıların Hz.

¹³⁵ el-En’âm 6/26.

¹³⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/348.

¹³⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31/128.

¹³⁸ et-Târik 86/1.

¹³⁹ et-Târik 86/5-10.

¹⁴⁰ et-Târik 86/17.

¹⁴¹ Taberî, *Câmiu’l-beyan*, 11/133.

Muhammed'i bağlayıp bir yere kapamak veya öldürmek yahut sürüp çıkarmak için tuzaklar kurdukları fakat Allah'ın onların tuzaklarını boşa çıkardığı ifade buyrulmuştur.¹⁴²

Siyer bilginlerinin rivayet ettiklerine göre Hz. Muhammed bir gün Kabe'de namaz kılarken Ebû Cehil "Kim kalkar da onun namazını ifsat eder." demiş, bunun üzerine İbni Zibârî adlı kişi kalkıp pislik ve kan alarak onlarla Hz. Peygamber'in yüzünü kirletmiştir. Ebû Talip yeğenini gördüğünde ona bunu kimin yaptığını sormuş, İbni Zibârî'nin yaptığını öğrenince kılıcını omzuna alarak onunla (s.a.s.) birlikte yola koyulmuştur. Kendisini görüp de kaçmaya yeltenenleri kılıcıyla tehdit etmiş, eline aldığı bir pislik ve kan ile hepsinin yüzlerini, sakallarını ve elbiselerini kirleterek onlara ağır sözler söylemiştir. En'âm Sûresi'nin yirmi altıncı âyeti bu hadise üzerine nazil olmuştur. Âyetin tefsirinde Hz. Peygamber'e Ebû Talib'in bu desteğinin kendisine bir faydası olup olmayacağını sorulduğu, onun (s.a.s.) bu soruya "O, bu desteği sayesinde bukağılara vurulmaktan, şeytanlarla beraber zincirlenmekten kurtuldu. İçerisinde yılan ve akreplerin olduğu kuyuya atılmayacak. Onun azabı ayaklarına giyeceği ateşten ayakkabılarla olacaktır. O ayakkabılar sebebiyle beyni kaynayacaktır. Böylesi ise cehennem ashabı içerisinde azabı en hafif olanıdır." cevabını verdiği ifade edilmiştir.¹⁴³

Sonuç

Araştırma neticesinde, Kur'ân'da, bu konu kapsamında kendilerinden ve bazı yakınlarından bahsedilmesi icap eden dört peygamber mevcut olduğu tespit edilmiştir. Onlardan ilki, insanlığın ikinci atası olarak kabul edilen Hz. Nûh'tur. Kavmini gece gündüz uyarmasına rağmen kendisine pek az kişinin tabi olduğu Hz. Nûh'a inanmayanlar arasında eşi ve oğlu da bulunmaktadır. Diğer peygamberlerden ikisi aynı dönemde yaşamış olan, Hz. İbrahim ve Hz. Lût'tur. Hz. İbrahim'in babası, Hz. Lût'un ise eşi iman etmeden ölmüştür. Son peygamber Hz. Muhammed'in davetine icabet etmeyenler arasında ise iki amcası ve diğer bazı yakınları bulunmaktadır. Şirkle mücadele etmiş bu peygamberlerden Hz. Lût hariç diğerleri "ülû'l-azm" vafına sahiptir.

Kur'ân'ın, muhataplarına geçmişte yaşanmış bazı hadiselerle ilgili bilgiler sunmuş olmasında çeşitli hikmetler vardır. Örneğin, konumuz özelinde düşünüldüğünde, Kur'ân'ın verdiği somut örnekler, insanlardan bazılarının zihinlerinde, "Acaba filan zatla olan nesebi veya sıhrî yakınlığım Allah katında bana ayrıcalık sağlar mı?" tarzında bir soru hâsıl

¹⁴² el-Enfâl 8/30.

¹⁴³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/347, 348.

olmasının önüne set çekmektedir. Zira malum örneklerde kendilerinden bahsedilen inkârcı karakterler, insanların Allah katında en üstünleri olan peygamberlerin en yakınları olmalarına rağmen kötü akıbetten kurtulamamışlardır. Firavun gibi bir Allah düşmanının nikâhı altında olduğu halde imanla şereflenen Âsiye binti Muzâhim ise tersine bir örnek olarak karşımızda durmaktadır.

Kur'ân'da Hz. Nûh'un oğluna, Hz. İbrahim'in babasına hitaplarından müminlerin farklı inançlara sahip olan yakınlarıyla münasebetlerinde gayet yumuşak bir üslup kullanması gerektiğini öğrenmekteyiz. Konu ekseninde ele alınan bir kısım âyette ise inkârcı olarak ölen yakınlar için mağfîret talebinde bulunmanın İslâm'a aykırı bir davranış olduğuna dikkat çekildiği görülmektedir.

Rivayetlere göre Hz. Muhammed'in amcası Ebû Tâlib, peygamberlerin iman etmeden ölen yakınları içerisinde özel bir konuma sahiptir. Zira o, yeğeni Hz. Muhammed'e daima destek olmuştur. Her ne kadar inanç temelli olmasa da, onun İslâm'a desteğinin, birçok sahabenin desteğinden fazla olduğu aşikârdır. Onun, Hz. Peygamber'in ifadesiyle, cehennem halkı arasında azabı en hafif olanlardan olmasının hikmetini bu desteğinde aramak icap etmektedir. Kaynaklarda diğer peygamberlerin bu durumdaki yakınları hakkında böylesi bir ifadeye rastlanmamıştır. Hz. Peygamber'in, onun hidayete ermesi için bu denli çaba sarf etmesinin sebebi de aralarındaki akrabalık değil Ebû Tâlib'in İslâm'a büyük hizmetlerde bulunmuş olmasıdır. Ebû Tâlib'in çalışmada yer verilen şiirinde kullandığı bazı ifadeler, onun İslâm'ın hak din olduğunu bildiğini göstermektedir. Onun durumu, tasdik olmaksızın, salt bilgiyle imanın gerçekleşmeyeceğinin de delilidir. Kaynaklar Mekkeli müşrikler arasında Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunun farkına vardığı halde kendisine İslâm'la şereflenmek nasip olmayan başka isimlerden de bahsetmektedir. Bu durumdaki kişileri Hz. Peygamber'i tasdik etmekten alıkoyan sebepler müstakil bir araştırma konusu olmaya elverişlidir.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-meânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts. Aycan, İrfan. "Ebü'l-Bahterî, Âs b. Hişâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/296. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts. Fayda, Mustafa. "Muhammed (s.a.s)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/408. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Fayda, Mustafa. "Velîd b. Muğîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/33. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Ebû Tâlib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/237. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Müstedrek*, 5 Cilt. thk. Mustafa Abülkâdir Atâ. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam peygamberi*. 2 Cilt. çev. Salih Tuğ. Ankara: Yeni Şafak Gazetesi, 2003.
- Hazari, Şeyh Ahmet Kamil. "Hz. Nuh'un (a.s.) Oğlu". çev. Mehmet Çiftçi, *Diyanet İlmi Dergi*. 16/3 (1977): 188-192.
- İbn Âşûr, Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. 1. Basım. yy.: Dâr'u Hicr, 1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 15 Cilt. 1. Basım. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbnü'l-Esîr Ziyâeddîn el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. 11 Cilt. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed. *el-Bedrü'l-münîr fi tahrîci ehâdîsi's-Şerhi'l-kebîr*. 10 Cilt. thk. Mustafa Ebü'l-Gayt, Abdullah b. Süleyman, Yasir b. Kemal. Riyad: Daru'l-Hicre, 2004.
- Kapar, Mehmet Ali. "Ebû Leheb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/178. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Köksal, Mustafa Âsım. *İslâm târihi*. 11 Cilt. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1981.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt.1. Basım. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Martı, Huriye-Han, Abdurrahman. "Hz. Nuh'un Hayatı Ekseninde "Aile Olmak" Üzerine Yeniden Düşünmek". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5/9 (2016): 97-105.
- Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. 5 Cilt. 1. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Şahan, Ramazan. "Hz. Nûh Kısası Bağlamında Ailevi İlişkiler". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/33 (2014): 215-248.
- Şahin, İskender. "Model Aile İnşasında Kur'ân'ın Tanıttığı Olumsuz Aile Bireyleri ve Karakter Analizleri". *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu: Peygamberimiz ve Aile*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. (2021): 157-174.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyan an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru'l-Hicr, 2001.

Tümer, Günay. “Âzer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/316. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak dini Kur'ân dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehrâveyn Yayınevi, ts.



Tefsirde Nakledilen Bazı Rukye Tarifleri Üzerine (Ettafeyyiş Örneği)

On Some Esoteric Recipes Narrated in the Exegesis (The Example of Attafayyish)

Güven AĞIRKAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Adıyaman University, Faculty of Islamic Science, Department of Tafsir
Adıyaman, Turkey

guvenagirkaya@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0688-7306>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 6 Ocak / January 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2022

Sayı / Issue: 28 Sayfa / Pages: 99-124

Atıf / Cite as: Ağırkaya, Güven. "Tefsirde Nakledilen Bazı Rukye Tarifleri Üzerine (Ettafeyyiş Örneği) [On Some Esoteric Recipes Narrated in the Exegesis (The Example of Attafayyish)]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 28 (June 2022), 99-124.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1054149>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

İrade sahibi olmak her zaman beraberinde bir arayış ve devinimi gerektirmiştir. Bu durum hiçbir zaman söz konusu arayış sonucunda bulunan çözümlerin tamamının doğru olmasını gerektirmez. Dini literatürde nakledilen rukye tarifleri bu durum için örnek verilebilir. Geçmişten bugüne insanın kendisini, sevdiklerini, sahip olduklarını korumak, hastalık gibi çeşitli afetlerden kurtulmak için başvurduğu yöntemlerden biri rukye olarak tesmiye edilen yöntemlerdir. Modern Çağ birçok alanda olduğu gibi sağlık konusunda da baş döndürücü gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Tababetin zirve yaptığı modern zamanlarda dahi insan alternatif yollara başvurmayı, atalarından nakledile gelen asırlar öncesinden kalma tecrübî metotları ve birikimi tamamen terk etmemiştir. Zira insanın sahip olduğu irade meziyeti zorluklar karşısında sürekli farklı alternatiflerle çözüm bulmayı tetiklemiş, çözüm bulamadığında daha önce bayağı gördüğü seçenekleri bile değerlendirmiştir. Bu meyanda kimi zaman ilaçlar yapmış, kimi zaman efsunlu formüller hazırlamış, kimi zaman da din muhtevalı dua ve sözlere başvurmuştur. Belirli dönemlerde çözümlerin etkinlikleri değişse de insanın çözüm bulma saikiyle hiçbirini bırakmadığı malum bir husustur. Farklı isimlerle tesmiye edilen, bir tarafı nesilden nesile aktarılan insanî tecrübeye diğer tarafı dinî unsurlara dayanan, şifahî veya yazılı metinlerle nakledilen rukye tarifleri ise uygulama ve muhtevaları itibarıyla kompleks bir yapı arz etmektedir. Zira rukye türü uygulamalarda insanî tecrübe, dini uygulama, örf ve âdet gibi unsurlar iç içe olmuştur. Bu uygulamalar kimi zaman usta-çırak ilişkisine benzer bir şekilde tecrübe aktarımıyla nesilden nesile şifahî olarak kimi zaman da yazılı olarak nakledilmiştir. Yazılı aktarımdaki önemli araçlardan biri dini metinler olmuştur. Özellikle hadis kaynaklarında sadece rukye ve benzeri tarifleri toplayan bölümler yer almaktadır. Ancak bu durum halk arasında maruf olan bütün rukye türlerinin doğru ve dinen uygulanabilir olduğunu göstermez. Zira söz konusu tariflerde dinî bir boyutun olması yahut dinî edebiyatta nakledilmesi bu tariflerin tamamının dine uygun olduğunu ifade etmez. Aynı şekilde dinin onaylamadığı tariflerin varlığı, mezkûr alanın tamamının reddedilmesine de gerekçe olamaz. Ayrıca rukye konusundaki tariflerin yaygınlığı farklı bölgelerdeki sosyal, kültürel ve geleneksel yapıyla ve milletlerin etkileşimde oldukları yakın bölgelerdeki etkenlerle yakından ilgili olmuştur. Milletler aynı uygulamaları kimi zaman olduğu gibi kimi zaman kültürlerine uygun değişikliklerle alabilmişlerdir. Bu araştırmada yakın dönemde yaşamış, İbâzî mezhebinde önemli bir şahsiyet olan Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyiş'in (öl. 1332-1914) tefsirle ilgili eserlerinde naklettiği havâssü'l-Kur'an türündeki bazı rukye tarifleri ele alınıp değerlendirilmiş ve bu alandaki malzemenin incelenmesine katkı sağlanması amaçlanmıştır. Özellikle rukye konusu "tbb-ı nebevî" olarak ifade edilen ve Hz. Peygamber'in bu konudaki tavsiye ve uygulamalarını içeren bir literatür ekseninde müstakil eserlerde ele alınmıştır. Bu araştırmanın rukye çerçevesi ise Eттаfeyyiş'in tefsirleriyle sınırlı tutulmuştur. Ayrıca terminolojik olarak rukye, çeşitli kötülüklerden korunmak, hastalık veya benzer sıkıntılardan kurtulmak için yapılan farklı formdaki dua ve nefes vermelerin bir çeşidini ifade etse de bu çalışmada mezkûr kavram ilgili alanın tamamına teşmil edilerek kullanılmıştır. Çünkü farklı tesmiyelerin kullanımında zaman, mekân, örf, muhteva, lehçe gibi yerel unsurların etkinliği söz konusu olabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Havâssü'l-Kur'an, Fezâilü'l-Kur'an, Rukye, Eттаfeyyiş.

Abstract

Having free will has always required a quest and movement with it. This does not mean that all the solutions found as a result of such quests are correct. Ruqyah recipes cited in the religious literature can be given as an example of this situation. From past to present, one of the methods that people use to protect themselves, their loved ones, and possessions, and to get rid of various disasters, is called ruqyah. The Modern Era is a period of dizzying developments in health, as in many areas. Even in modern times, when the science of medicine is at its peak, man has not completely abandoned resorting to alternative ways of experience and accumulation dating back centuries. Because the willpower that a person has constantly triggers finding solutions with different alternatives in the face of difficulties. In this context, people prepare medicines, and effective formulas and resorted to prayers and sayings of religion. Although the effectiveness of solutions varies in certain periods, it is known that a person does not leave any of them out with the motive of finding solutions. Named in different ways, ruqyah recipes, some parts of which are based on human experience transferred from generation to generation, and the other part is based on religious elements and transmitted through oral or written texts, present a complex structure in terms of application and content. Because in these practices, elements such as experience, religious practice, customs, and traditions have been intertwined. Ruqyah was sometimes transmitted orally, sometimes in writing. One of the important tools in the written transmission has been religious texts. The fact that there is a religious dimension in the recipes in question or that they are conveyed in religious literature does not mean that all of these recipes are in accordance with religion. Likewise, the existence of recipes that religion does not approve of cannot be a reason for the rejection of the entire area. In this study, some of the ruqyah recipes quoted by Muhammad Attafayyîsh (d. 1332-1914), an important figure for the Ibazi sect, in his exegesis studies were evaluated. Thus, it is aimed to contribute to the examination of the materials related to the field. In addition, although ruqyah refers to a variety of practices used to protect against various evils, and get rid of diseases or similar troubles, in this study, this concept was used to cover all similar practices. Because in the use of different names, factors such as time, place, customs, content, and dialect can be effective.

Keywords: Tafsir, Havas al-Quran, Fadail al-Quran, Ruqyah, Attafayyîsh.

Giriş

İnsanın yeryüzüne ayak bastığından beri hayatını idame ve ikame etmek için bir mücadelenin içinde olduğu bilinen bir husustur. Bu mücadele onun irade sahibi olmasının iltizamî bir sonucudur. Zira irade sahibi olmak durağanlık değil devinim gerektiren bir gerçekliktir. İnsan, sahip olduğu bu iradeyle kimi zaman savaşlar çıkarmış, katliamlar yapmış, insanî olmayan davranışlar sergilemiş; kimi zaman da yeryüzünü imar etmiş, medeniyetler kurmuştur. Bir başka ifadeyle kendilerini hakka çağıran peygamberleri katleden de onların getirdiği hakikat uğruna canını veren de yine insandır. Aynı şekilde hayatı kuşatan zorluk, tehlike, hastalık gibi olgulara çözüm bulmak için gece-gündüz demeden koşuşturup çalışan da odur. Bu yüzden hiçbir peygamber insanı kuru bir tevekküle davet etmemiş ve Allah, münkir dahi olsa hiçbir kulunun gayretini boşa çıkarmamıştır. Zira irade ve özgürlük bunu gerektirir. İşte insan sahip olduğu bu iradeyle tarih boyunca kimi zaman imar ve inşa ederek kimi zaman da yıkarak yürümüştür. Yürürken edindiği her tecrübeyi sadece analiz edip kullanmakla kalmamış aynı zamanda sonraki nesillere aktararak kadim bir insanlık mirasının teşekkül etmesini sağlamıştır.

Tababet ilmi en kadim dönemlerden beri insanın bigâne kalamadığı bir alan olmuştur. Aslında insanın ihtiyaç duyduğu olguları ehemden mühime doğru sıralamak mümkün olsa da hiçbirini insan hayatından çıkarmak mümkün değildir. Bu anlamda din, ahlak, felsefe, tababet, sanat, musiki gibi bütün enstrümanlar insan merkezli medeniyetin ayrılmaz parçalarıdır. Belli zamanlarda insanların birine olan gereksinimlerinin artması diğerlerini değersiz kılmaz. Zaten medeniyet denilen olgu hepsinin bir harmonisidir. Bunlardan birini çok yüceltip diğerlerini dışlamak kadim ortak kültürü dışlamak anlamına gelip insanın mirasına ve öz değerine saygısızlıktır. Hem rasyonel olgular hem de tecrübî uygulama ve şifahî anlatılar bu kültürün bir parçasıdır.

İlâhî kaynaklı dinlerden beşerî sistemlere kadar hiçbir öğretisi insan sağlığına kayıtsız kalamamıştır. Peygamberlerden filozoflara kadar yönlendirme konumunu haiz herkes kendi dönemlerinde az-çok sağlıkla ilgili konulara müdahil olmuştur. Modern dönemlerde bilimsel veri ve çalışmalar ön palana çıkmış olsa da geleneksel tedavi yöntemleri her dönemde varlığını sürdürmüştür. Bu yöntemler kimi zaman halk arasında yapılagelen birtakım uygulamalara kimi zaman da rukye tesmiyesi altına konulabilecek çeşitli dinî metinlerin okunmasına dayanmaktadır. Şirk gibi tehlikeler ve din simsarlığı gibi ahlakî zafiyetler ihtiva etmediği sürece bunları sağlığı koruma veya tedaviyi tamamlayıcı unsurlar olarak görmek

mümkündür. Ne var ki rukyeler sağlıklı sınırlı tutulmamış, insan hayatındaki sayısız muhtelif problemlerin çözümü için başvurulan gizemli bir alana evrilmiştir. Zamanla bu olgular din muhtevalı eserlerde de nakledile gelmiştir.

Genel olarak rukye konusuyla ilgili gerek ülkemizde gerekse yurt dışında çeşitli çalışmalar yapılmıştır.¹ Rukye konusu kimi zaman müstakil bir çalışmada kimi zaman da ilgili bir çalışmanın bölümü olarak ele alınmıştır. Bu araştırmada zaman zaman söz konusu çalışmalara atıflar yapılmıştır. Ancak yapılan literatür taramalarında Tefsirle ilişkili olarak rukye konusunu ele alan herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Rukye konusu genel itibariyle tıbb-ı nebevî bağlamında ilgili hadisler çerçevesinde ele alınmaktadır.

Bu araştırmada Cezayir bölgesinde İbâzî mezhebini yakın dönemde tekrar canlandıran Ettafeyyîş'in (öl. 1332/1914) tefsirle ilgili eserlerinde naklettiği havâssü'l-Kur'an türündeki bazı rukye tarifleri ele alınıp incelenmiştir. Böylece hem müfessirin yaşadığı bölgenin mezkûr konudaki sosyo-kültürel yapısının mütalaa edilmesi hem de bu alandaki çalışmalara bir katkı sağlanması hedeflenmiştir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Rukye

Lügavi olarak "رُقِيَ رُقْيًا" şeklinde dördüncü baktan kullanıldığında "yukarı çıkmak, tırmanmak, yükselmek"; "رُقِيَ رُقْيًا" şeklinde ikinci baktan kullanıldığında "okuyup nefes vererek tedavi etmek, efsunlu/tesirli sözler okuyarak koru(n)mak" anlamlarında kullanılmaktadır.² Rukyenin terim anlamı da lügat anlamıyla ilişkili olup bir kimsenin kendisi veya başkası için korunma veya hastalık gibi bir afetten şifa bulma amacıyla okuduğu özel lafızlar için kullanılmaktadır.³

¹ Ali Osman Ateş, "Akıl Hastalıkları Üzerine Cinlerin Etkisi ve Rukye Konusuyla İlgili Bazı Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 29/2 (1993), 103-128; Veli Atmaca, "Hadisler Çerçevesinde Cahiliyyede Majik Tedavi Geleneği'nin Kavramsal Boyutu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 10/1 (2010), 1-40; Hikmet Koçyiğit, "Havâssü'l-Kur'ân", *İslâmî Araştırmalar* 23/2 (2012), 55-72; Kays b. Muhammed Âlu'ş-Şeyh Mübarek, "er-Rukyetü'ş-şer'iyye ta'rîfuhâ ve sıfatuhâ", *el-Mecelletü'l-ilmîyye li Camiati'l-Melik Faysal* 9/1 (2008), 145-191; Kays b. Muhammed Âlu'ş-Şeyh Mübârek, *er-Rukye: ta'rîfuhâ ve sıfatuhâ* (Dimeşk: Dârü'l-İman, 2013).

² Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 5/211; Ebû Bekr Muhammed İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzi Ba'lebekkî (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/797; Muhammed Ezherî, *Tehzîbu'l-luga* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 1/224.

³ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Karâfî, *el-Furûk: Envarü'l-burûk fi envâi'l-furûk*. (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 4/147.

Arap şiirlerindeki⁴ kimi kullanımlarla hadis kaynaklarındaki bazı rivayetler⁵ rukyenin İslam'dan önce de Araplar arasında bilinen bir uygulama olduğunu göstermektedir. Bazı rivayetlerde cahiliye döneminde rukye yapanların bunları Resûlullah *aleyhisselama* arz ettikleri belirtilmektedir.⁶ Araplarda sihir-büyü gibi işlerle tababet ilmi İslam öncesinde iç içe olup bu meyanda “رجل مطوب” ifadesi sihirden kinaye edilerek “büyülenmiş, kendisine sihir yapılmış” anlamında kullanılmıştır.⁷ Lafızlardaki bu anlam yakınlığı sebebiyle sihir-büyü, rukye, nazar gibi konulara hadis kitaplarında çoğunlukla “kitâbü't-tıb” bölümleri altında yer verilmiştir.⁸

Rukyenin şer'î tanımı lügat anlamıyla bağlantılı olarak korunma veya hastalık gibi bir musibetten şifa bulma amacıyla Kur'an'ın bazı ayetlerinin, ilâhî isim ve sıfatların, me'sur bir duanın veya dinin ruhuna aykırı olmayan bazı lafızların okunmasını (veya okunup nefes verilmesini) ifade etmektedir.⁹ Özellikle Kur'an'dan bazı kelime, âyet ve sûrelerin belli bir tertibe göre okunması veya yazılması halinde niyet ve maksada uygun sonuçlar veren tesir ve özelliklerinden bahseden disiplin ve bunun literatürü havâssü'l-Kur'ân terkihiyle ifade edilmiştir.¹⁰

Rukyeyle ilgili gerek aynı anlamda gerekse muhtelif türleri için farklı tesmiyeler kullanılmaktadır. Bunda örf ve geleneklerin, aynı dilin çeşitlilik gösterdiği mahallî lehçe farklılıklarının, inanca dayalı uygulamaların ve başka kültürel unsurların etkisi muhtemeldir. Ayrıca “rukye” lafzının bizzat kendisi de tarihsel planda diğerlerini kuşatıcı değil, benzer uygulamaların bir türünü ifade ediyor görünmektedir. Hem benzer türlerine göre telaffuzunun kolay olması hem de bu türleri ifade etmek için “rukye” lafzıyla ilgili kesreti istimalin kavrama umûmî bir mana kazandırdığını ifade etmek mümkündür. Bu araştırmada

⁴ Emil Bedî' Yakub, *el-Mu'cemü'l-mufasssal fi şevahidi'l-Arabiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 8/209; Ebû Akil Lebid b. Rebia, *Divanu Lebid b. Rebia el-Amiri* (Dârü'l-Marife, 2004), 127.

⁵ Haccâc b. Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), “Selâm”, 62, 63; Ebû Abdullah İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid vd. (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Tıb”, 34; Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned* (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 22/136, 279.

⁶ Müslim, “Selâm”, 64; Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Tıb”, 18.

⁷ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 1/73; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 13/207; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987), 1/170.

⁸ İlyas Çelebi, “Rukye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/220.

⁹ Ebû's-Seadat Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *en-Nihaye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Tahir Ahmet ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebeu'l-İlmiyye, 1979), 2/254-255.

¹⁰ Muhammed Eroğlu, “Havâssü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/522.

da mezkûr umûmî anlam dikkate alınarak rukye kavramıyla ilgili uygulamaların hepsi kastedilmiştir.

1.2. Rukye Muhtevalı Tesmiyeler

Rukyeyle ilgili kafa karışıklığına sebep olan hususlardan biri bu muhtevadaki isimlendirmelerdir. Özellikle İslam öncesi dönemlerde bu uygulamalarla tababetin iç içe olması, İslamî dönemde çeşitli şartlarla bunlara cevâz verilmesi ve insanlar tarafından bu tür uygulamalara çokça başvurulması hem rukye ve türlerinin fazlaca yayılmasına hem de farklı çeşitlerinin zuhuruna yol açmıştır.

İnsanın kendisine veya başkasına tesirli olduğuna itikad edilen bazı sözlerle yapılan rukye; sözlü olarak okuma, suya veya yiyeceğe okuma, yazılı olarak kişinin üzerinde taşınma, yazılı belge olarak verilme, okunurken hastaya nefes veya tükürük kullanma gibi farklı şekillerde uygulanmış ve her bir uygulama da farklı tesmiyelerle zikredilmiştir.¹¹ Örneğin “ta’vîz/التعويد veya ‘ûze/العوذة, nehşe/النهشة, nuşra/النشرة, temîme/التميمة, ved’a/الودعة, tivele/التولة, vâhine/الواهنة, nüfre veya nüfere/النفرة, azâim/عزائم” bu tesmiyelerden bir kısmıdır.¹² Bu isimlendirmelerde kimi zaman uygulanan tedavi kimi zaman da uygulamanın yapıldığı hastalık etkili olmuştur.

Bu tesmiyelerin bir kısmı rukye ile aynı anlamı bir kısmı da rukyenin bir çeşidini ifade etmektedir. Bunlardan ta’vîz veya ‘ûze “korumak veya korunmak, sığınmak” anlamında olup rukye ile aynı anlamda kullanılmıştır.¹³ “Nehşe” de rukye anlamında veya onun bir türü olarak kullanılmaktadır. Bir hadiste yılanı karşı yapılan rukye nehşe olarak tesmiye edilmiştir.¹⁴ “Nuşra” görünmeyen varlıkların ilişmesi veya mecnunluk gibi hallerde yapılan bir rukye çeşididir.¹⁵ “Temîme” nazar veya bazı hastalıklardan korumak için çocukların boyunlarına veya herhangi bir uzvuna takılan boncuklara denilmektedir.¹⁶ “Ved’a” denizden

¹¹ Atmaca, “Hadisler Çerçevesinde Cahiliyyede Majik Tedavi Geleneği”, 7-8.

¹² Çelebi, “Rukye”, 35/219-222; Atmaca, “Hadisler Çerçevesinde Cahiliyyede Majik Tedavi Geleneği”, 7-35.

¹³ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 2/698; Ebü'l-Hasen Ahmet b. Fâris b. Zekeriya el-Kazvîni er-Râzî İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga* (Daru'l-Fikr, 1979), 2/426; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam fî'l-luga*, thk. Abdülhamid Hindavî (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/335; Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1994), 3/499.

¹⁴ İbn Mâce, “Tıb”, 35.

¹⁵ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 1/168; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 11/233; Cevherî, *es-Sihâh*, 2/828.

¹⁶ Ebü Muhammed İbn Kuteybe, *Garibü'l-hadis*. (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1977), 1/450; Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga* (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/98.

çıkarılan ve rukye amacıyla takılan bir tür kabuk için kullanılmaktadır.¹⁷ “Tivele” de “sevgi rukyesi” olarak tanımlanabilecek, kadını kocasına sevdirmek için yapılan bir tür sihir anlamına gelmektedir.¹⁸ Kadının kendisini güzel göstermek için boynuna taktığı süslü şeylere de tivele denilmiştir.¹⁹ Lügavî anlamı itibariyle “zayıflık, bitkinlik ve gecenin ilerlemiş bir vakti”²⁰ anlamlarını ifade eden “v-h-n/وهن” kökünden olan “vâhine” ise erkeklerin boynunda çıktığı söylenen bir hastalık ve bu hastalık için yapılan rukyeyi veya hastalığın çıktığı kısma takılan bir takı türünü ifade etmektedir.²¹ “Vâhine” ile ilgili rivayetleri nakleden kaynaklar bunları “temîme takma” babları altında zikretmektedir.²² “Nüfre veya nüfere” göz değmesinden korumak için Arapların eski dönemlerden beri çocuklara taktıkları nazarlık anlamında kullanılmaktadır.²³ “Azâim”, cin gibi görünmeyen varlıklardan korunmak için yapılan bir tür rukye anlamında kullanılmıştır.²⁴ Rukyeyle ilgili bu türlerin bir kısmı dinen yasaklanmış bir kısmına da bazı şartlarla izin verilmiş olup konunun dinî boyutu aşağıda ayrı bir başlık altında kısaca işlenmiştir.

2. Dini Metinlerde Rukye

Rukye olgusu çeşitli vakıalarla ilişkili olarak dini metinlerde yer almaktadır. Kur’an’da “r-k-y” kökü Kıyâme sûresindeki “الترقي/köprücük kemikleri”²⁵ kullanımı dışında dört yerde zikredilmiştir.²⁶ Bunların üç tanesi “yukarı çıkmak, tırmanmak”²⁷ anlamında geriye kalan bir tanesi de “rukye yapma, okuyup nefes verme”²⁸ anlamında kullanılmıştır. Kıyâme sûresindeki âyette (75/27) ölüm vakti gelen kişinin yakınlarının “Onu bu durumundan kurtaracak ve tedavi edecek biri yok mu?” diye yardım talepleri “راقي/okuyup nefes vererek tedavi edici” kelimesiyle ifade edilmiştir. Çare için yardım istenilen kimsenin tabip, şifacı, rukyeci olduğuna dair farklı

¹⁷ İbnü'l-Esîr, *en-Nihaye*, 5/168; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8/381-382; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 769.

¹⁸ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 14/228; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1645.

¹⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 1/359.

²⁰ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 6/148-149.

²¹ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 2/996; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 6/234; Ebü'l-Hasen Nûruddîn et-Tettevî Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî ala süneni İbn Mâce* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 3/361.

²² Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 11/208; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Tib”, 39.

²³ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (Dârü'd-Da've, ts.), 2/940.

²⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/363; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 4/308.

²⁵ el-Kıyâme 75/26.

²⁶ Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2001), “r-k-y” md., 398.

²⁷ el-İsra 17/93 (aynı ayette iki defa); Sâd 38/10.

²⁸ el-Kıyâme 75/27.

görüşler nakledilmiştir.²⁹ Hatta bir görüşe göre âyette vafedilen durum “bu kimseyi rahmet melekleri mi yoksa azap melekleri mi alacak” şeklinde melekler arasında cereyan edecektir.³⁰

Rukyeyle ilgili ekser literatürün kaynağını hadisler teşkil etmektedir. Hadislerin bir kısmı rukyeyi yasaklarken³¹ bir kısmı da onun cevâzına delalet etmektedir.³² Bunun gerekçesini mütalaa etmeden önce rukye mevzusunun Resûl-i Ekrem *aleyhisselamla* başlamadığını, çok daha önceden devam edegelen bir uygulama olduğunu ve bu uygulamanın Araplar arasında da sürdürüldüğünü belirtmek gerekiyor.³³ Çünkü hadis kaynaklarındaki rivâyetler buna açıkça delalet etmektedir. Önceden rukyeyle meşgul olan kimselerin yaptıkları rukyeleri, Resûlullah’a arz ettikleri ve Resûlullah’ın bu rukyelerin bir kısmını atmalarını istediği bir kısmının da uygulanmasına izin verdiği haber verilmektedir.³⁴

Resûlullah’ın bazı rukyelerin kendisine arz edilmesini talep etmesi ve dinen sakıncalı olmayanlarına izin vermesi veya sakıncalı gördüğü kısımların rukyeden çıkarılmasını istemesi bu tür uygulamaların mutlak olarak yasaklanmadığına delalet etmektedir. Özellikle Cahiliye dönemine ait şirk unsurlar taşıyan rukyelerin yasaklanması ve önceden bu işle meşgul olanların bu konuyu Resûlullah’a sormaları üzerine onun “*Rukyelerinizi bana arz edin. Şirk içermediği sürece onda bir sakınca yoktur*”³⁵ ifadeleri rukyeye belli şartlarla izin verildiğini göstermektedir. Bu durum kaynaklarda zikredilip hem rukyeye cevaz veren hem de onu yasaklayan farklı rivâyetlerin nasıl anlaşılması gerektiğinin yolunu göstermektedir. Dolayısıyla şirk unsurlar içeren, sihir-büyü cinsinden olan, şifayı Allah’ın bir lütfu olarak değil rukyeciden veya muskadan beklemek gibi dinen sakıncalı görülen rukyeler yasaklanmıştır. Bunun dışında şifanın rukyeciden veya muskadan değil sadece Allah’tan olduğuna itikad ederek Allah’ın isim ve sıfatlarıyla, Kur’an âyetleriyle, Resûlullah’tan nakledilen ifadelerle ve

²⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 24/75.

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/76.

³¹ Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sâhîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed en-Nâsır (Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “Tıb”, 17; “Rikak”, 21; Müslim, “İman”, 371, 372; İbn Mâce, “Ziyet”, 17; İbn Hanbel, 5/110 (2952), 6/92 (3605), 7/358, 359 (4339), 33/193 (19984).

³² İbnü'l-Esîr, *en-Nihaye*, 2/254-256.

³³ Ateş, “Akıl Hastalıkları Üzerine Cinlerin Etkisi ve Rukye Konusu”, 112.

³⁴ Müslim, “Selâm”, 63, 64; Ebû İsa Muhammed et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Siyer”, 9; Ebû Abdurrahman Ahmed Nesai, *Sünenü'n-Nesâi*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbuâti'l-İslamiyye, 1986), “Tıb”, 34; İbn Hanbel, 22/279 (14382); 36/372 (21942).

³⁵ Müslim, “Selâm”, 64; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 18.

manası anlaşılan dine uygun sözlerle rukye yapmakta bir beis yoktur.³⁶ Yasaklandığını ifade eden rivâyetleri bu bağlamda değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Kaynaklarda rukyeye cevâz veren ve fazlaca yekûn tutan bir hadis literatürü oluşmuştur. Bu rivâyetlerde Resûl-i Ekrem'in bir rahatsızlığında Cebrail'in gelip kendisine "بِسْمِ اللَّهِ أَزْفِيكَ، مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْذِيكَ، مِنْ شَرِّ كُلِّ نَفْسٍ، وَعَيْنٍ حَاسِدَةٍ، بِاسْمِ اللَّهِ أَزْفِيكَ وَاللَّهُ يَشْفِيكَ" /Sana sıkıntı veren şerli her nefse ve hased eden her kem göze karşı Allah'ın adıyla sana okuyorum. Allah'ın adıyla sana okuyorum. Allah sana şifa versin"³⁷ sözleriyle okuyup rukye yaptığı; aile ehlinde biri veya kendisi rahatsızlandığında muavvizeteyni (Felak ve Nâs sûrelerini) okuduktan sonra avuç içine nefes verip mesh etmek sûretiyle rukye yaptığı hatta vefatından önce hastalandığında bunu Hz. Aişe'nin ona yaptığı,³⁸ Resûlullah'ın aile ehline ve bazı hasta ziyaretlerinde onlara okuyup nefes vererek "اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ، مُذْهِبَ الْبَاسِ، اشْفِ أَنْتَ الشَّافِي، لَا شَافِيَ إِلَّا أَنْتَ، شِفَاءً لَا يُعَادِرُ سَعَمًا" /Ey sıkıntıları gideren Allah(ım), şifa ver! Ey şâfi! Senden başka şifa verecek yoktur, hiçbir hastalık kalmayacak şekilde şifa ver" diye dua ettiği,³⁹ akrep ve yılan gibi haşerelerin sokması ile nazar ve kem göze karşı rukye yapmaya izin verdiği;⁴⁰ torunları Hasan ve Hüseyin için şeytandan, zehirli haşerelerden ve kem gözlerden korunmaları için onlara okuyup dua ettiği;⁴¹ ashaptan bazı kimselerin rukye yapmalarına müsaade ettiği;⁴² Ümmü Seleme'den yüzü sararıp zayıf düşmüş küçük bir kız çocuğuna rukye yapmasını istediği⁴³ kaynaklarda haber verilmektedir.

Rukyeye ilgili hadis rivâyetlerinin hepsini burada ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu sebeple şu kadarını ifade etmek gerekir ki mezkûr konuda büyük bir yekûn tutan bu kadar çok rivâyeti yok saymak veya tamamını psikolojik destek olarak değerlendirmek zorlama bir tevil olacaktır. Hiçbir ruhî hastalık bedenden bağımsız olmadığı gibi hiçbir bedenî rahatsızlık da ruhtan bağımsız değildir. Özellikle tababetle rukyenin iç içe olduğu dönemlerde bu uygulamalar tedavi için birbirini tamamlayan unsurlar olarak görülmüştür. Günümüzde ise tababet ilminin gelişmişliği neredeyse tamamen maddi alana hasredilerek geleneksel tedavi yöntemleri dışlanmıştır. İfrat ve tefrit bütün konularda zararlıdır. Kur'an âyetleri⁴⁴ ve

³⁶ İbnü'l-Esîr, *en-Nihaye*, 2/255; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî fi şerhi sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960), 10/195.

³⁷ Müslim, "Selâm", 39, 40; Tirmizî, "Cenâiz", 4; Ebû Dâvûd, "Tıb", 28; İbn Hanbel, 37/420 (22760).

³⁸ Buhârî, "Tıb", 31, 40; "Megâzi", 85; Müslim, "Selâm", 50, 51.

³⁹ Buhârî, "Tıb", 37; Ebû Dâvûd, "Tıb", 19; Tirmizî, "Cenâiz", 4; İbn Hanbel, 20/12 (12532).

⁴⁰ Buhârî, "İcâre", 16; Müslim, "Selâm", 52-63.

⁴¹ Tirmizî, "Tıb", 18; İbn Mâce, "Tıb", 36; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 4/20 (2112).

⁴² Müslim, "Selâm", 60, 63, 65; Tirmizî, "Siyer", 10; Nesai, "Tıb", 34; İbn Hanbel, 22/279 (14382).

⁴³ Müslim, "Selâm", 59, 60.

⁴⁴ el-Bakara 2/178, 193-194, 201; el-Mâide 5/8; en-Nahl 16/126; el-İsrâ 17/29; el-Furkân 25/67.

Resûlullah'ın sözleri⁴⁵ dinin yaşanması konusunda dahi itidalli olmaya teşvik etmektedir. Rukyeyi veya geleneksel tedavi yöntemlerini tek çözüm olarak görmek ne kadar hatalıysa tababet ilmini putlaştırmak da en az o kadar hatalıdır. Ayrıca insan sağlığı insanın öz değerinden kaynaklanan bir kutsallığa sahipken; bu alanın bugün ticari hesaplarla sektörel bir kısır döngüye hapsedildiği malum bir husustur. Dolayısıyla asıl olanın insan hayatı olduğu kabul edilerek rukye ve tababetin birbirlerinin rakibi değil tedavi sürecinin mütemmim parçaları olarak değerlendirilmesi daha isabetlidir. Bu alanların birtakım insanlar tarafından suistimal edilmesinin genele teşmil edilmesi son derece hatalı olacaktır. Bu meyanda Kur'an ve hadisler ışığında, dinin ruhuna aykırı olmayan rukyeleri yok saymak doğru bir yol olmasa gerektir. Ayrıca bu metodların halk arasında her dönemde uygulanmaya devam ettiği izahattan varestedir. Bugün yapılması gereken kontrol mekanizmasını insanların vicdanlarına terk etmemektir. İnsan hayatı hiçbirinden daha az değerli değildir.

3. İbâzî Bir Müfessir Ettafeyyiş

Muhammed b. Yusuf Ettafeyyiş,⁴⁶ hicrî 1236/1820 yılında Cezayir'in güneyinde bulunan Mizâb vadisindeki Gerdâye merkezine bağlı Yescen/Yezkan kasabasında doğmuştur.⁴⁷ Alevî olarak ilimle meşguliyeti olan bir soydan gelmektedir.⁴⁸ 16 yaşına geldiğinde tedris, telif ve irşad faaliyetlerine başlamış, daha otuz yaşına gelmeden Mizâb Vadisi'nin en meşhur âlimlerinden biri olmuştur.⁴⁹ XX. Yüzyılda Cezayir bölgesinde İbâzî mezhebini yeniden canlandıran kişinin Ettafeyyiş olduğu ifade edilmektedir.⁵⁰ Bir asra yakın ömrünü eğitim, öğretim ve irşad mücadelesiyle sürdüren Ettafeyyiş, telif ettiği devasa bir külliyatı geride bırakarak 1914'te Yescen'de vefat etmiştir.⁵¹

İbâzîler arasında bir başvuru mercii olarak benimsendiği için Ettafeyyiş, daha çok "kutbü'l-eimme" lakabıyla meşhur olmuştur.⁵² Kaynaklarda Ettafeyyiş'in çok sayıda eser

⁴⁵ Buhârî, "İman", 31, "İ'tisâm", 5; Müslim, "Salât", 215, 221; İbn Mâce, "Zühd", 28; İbn Hanbel, 5/312 (4237).

⁴⁶ Ettafeyyiş'in hayatı için bk. Güven Ağırkaya, "Cezayir Bölgesinde İbâzî Mezhebini Canlandıran Çok Yönlü Bir Müfessir: Muhammed b. Yusuf Ettafeyyiş", *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2019), 57-98.

⁴⁷ Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî, *Mu'cemü a'lâmi'l-İbâziyye* (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 2/399; Bukeyr b. Said A'veşt, *Kutbu'l-eimme el-allâme Muhammed b. Yusuf Ettafeyyiş* (Umman: Mektebetü'd-Dâmirî lî'n-Neşr ve't-Tevzi', 1989), 63.

⁴⁸ Sabri Hizmetli, "Ettafeyyiş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/500.

⁴⁹ Bâbâammî, *Mu'cemü a'lâmi'l-İbâziyye*, 2/400; A'veşt, *Kutbu'l-eimme*, 67.

⁵⁰ Hizmetli, "Ettafeyyiş", 11/500.

⁵¹ Zekî Muhammed Mücahid, *el-A'lamu's-şarikiyye fi'l-mietî'r-râbiate aşerate'l-hicriyye* (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1/362.

⁵² Bâbâammî, *Mu'cemü a'lâmi'l-İbâziyye*, 2/406; İbrâhim b. Bukeyr Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye* (Saltanatu Umman: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, 2001), 2/863; A'veşt, *Kutbu'l-eimme*, 62.

yazdığı nakledilmektedir. Bazı kaynaklarda bu sayının 100, bazılarında ise 300'den fazla olduğu ifade edilmektedir.⁵³

Ettafeyyîş'in yaşadığı dönem, İslam dünyasının işgal ve sömürgecilerle uğraştığı bir zaman dilimidir. O, bir yandan eğitim-öğretim ve irşâd faaliyetlerini talebe yetiştirme ve kitap yazarak sürdürürken; diğer taraftan da Fransız işgaline karşı Cezayir'in verdiği bağımsızlık mücadelesi için çeşitli kuruluşlarda öncü görevler üstlenmiştir.⁵⁴

3.1. Ettafeyyîş ve Tefsir

Ettafeyyîş, üç büyük tefsir yazmış bir âlimdir. Bu tefsirlerin ilki *Himyanu'z-zâd*; ikincisi *Dâ'i'l-amel li-yevmi'l-emel* ve sonuncusu ise *Teysîru't-tefsir*'dir.⁵⁵ Bunlardan *Dâ'i'l-amel* tamamlanmamış olsa da diğer iki tefsiri İbâzî mezhebi müntesiplerinin sürekli başvurdukları kapsamlı çalışmalardır. Ettafeyyîş'in telif ettiği en kapsamlı tefsir ise *Himyan*'dır.⁵⁶

Müellif ömrünün son dönemlerinde *Teysîru't-tefsir* adındaki eserini telif etmiştir. *Teysîr*'in kimi kaynaklarda *Himyan*'ın muhtasarı sayılması isabetli değildir. Müellif, mukaddimesinde *Teysîr*'i yazma sebebini şöyle ifade etmektedir: “İnsanların, küçük yaşlarda telif ettiğim *Himyanu'z-Zâd*'a olan ilgileri azalıp, *Dâ'il-Amel li-Yevmi'l-Emel* tefsirime karşı da onlardan tembellik hâsıl olunca ben de tüm himmet ve gayretimi gıpta edilecek ve usandırmayacak bir tefsire verdim.”⁵⁷

İbâzî mezhebi ve Ettafeyyîş'in görüşlerini tespit etme açısından *Himyan* tefsiri önemli bir yere sahiptir. Zira Ettafeyyîş *Himyan*'ın mukaddimesinde bu tefsirinin, muhaliflerin saptıkları konularda kendilerine cevap vermeye, İbâzî mezhebini ve itikadını izah etmeye kâfi ve şâfi geleceğini iddia etmektedir.⁵⁸

3.2. Ettafeyyîş ve Rukye Tarifleri

Kur'an-ı Kerim'in meziyet ve üstünlüklerini, onun tamamını veya bir kısmını öğrenip anlamaya, okumaya, ezberlemeye, öğretmeye ve hükümleriyle amel etmeye sevap vaad edip

⁵³ A'veşt, *Kutbu'l-eimme*, 117-118.

⁵⁴ Bâbâammî, *Mu'cemü a'lâmi'l-İbâziyye*, 2/400; A'veşt, *Kutbu'l-eimme*, 91.

⁵⁵ Ettafeyyîş'in tefsirleriyle ilgili bilgi için bk. Güven Ağırkaya, “Hâricî ve İbâzî Tefsire Dair Bir Literatür Denemesi”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 1318-1320.

⁵⁶ Ahmed b Hamed Halîfî, *Cevâhirü't-tefsir envâr min beyânü't-tenzîl* (Umman: Mektebetü'l-İstikame, 1984), 1/29; Muhammed Mustafa el-Hâce Dervîş, *Menhecü's-Şeyh Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş fi tefsirihî Teysîru't-tefsir* (Ürdün: el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans, 1994), 68, 72.

⁵⁷ Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş, *Teysîru't-tefsîr*, thk. İbrâhim b. Muhammed Talay (Maskat: Vizâretü't-Turâs ve's-Sekâfe, 2004), (Mukaddime) 1/1.

⁵⁸ Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş, *Himyanu'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd* (Maskat: Vizâretü't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980), 1/5.

teşvik eden; bazı sûre yahut âyetlerin şifalı olduğuna dair âyet ve hadislerde verilen bilgileri ifade etmek üzere İslamî literatürde fezâilü'l-Kur'an, menâfiu'l-kur'an, sevâbü'l-Kur'an gibi tesmiyeler kullanılır.⁵⁹ Kur'an'ın üstün meziyetlere sahip olduğu âyet ve hadislerde ifade edilen bir durumdur. Fakat bunların yanında sıhhati problemlili ve hatta uydurma olan rivâyetler de kaynaklara özellikle tefsir kitaplarına girebilmiştir. Bunlar her ne kadar insanları teşvik yahut sakındırma gayelerine matuf olsa da Resûl-i Ekrem *aleyhisselama* ait olmayan bir sözü, o söylemiş gibi insanlara nakletmeyi meşru görmek mümkün değildir. Gerek faziletler gerekse diğer konularda Kur'an ve sünnet müminlerin ihtiyaçları için yeterlidir. Ayrıca "ed-din" tesmiyesinin muhtevasına -iyi niyetle dahi olsa- taammüden eklemeler yapmak veya bunları Resûlullah'a izafe etmek, ilhad veya tahrife varacak çok tehlikeli bir durum arz edecektir.

İbâzî müfessir Ettafeyyiş, fezâilü'l-Kur'an ve havâssü'l-Kur'an özelinde çokça rivâyeti tefsir eserlerinde nakletmektedir. Bu rivâyetlerin ekseriyeti ise *Himyân* tefsirinde karşımıza çıkmaktadır. Müfessirin üzerinde önemle durduğu konulardan biri fezâildir. Kendisi bunun gerekçesini okuyan talebelerin o sûreleri müzakereye, ezberlemeye ve tilavetini tekrar etmeye özen gösterip sevaba nail olmaları olarak açıklamaktadır.⁶⁰ Bundan mütevellid *Himyân*'da neredeyse bütün sûrelerle ilgili en az bir veya birkaç tane rivâyet nakletmektedir. Halk arasında faziletiyle meşhur olan sûre veya âyetler hakkındaki nakilleri ise çok daha fazladır. *Himyân*'da bu derece yoğun bir şekilde faziletlere yer veren müfessir; ömrünün sonlarına doğru telif ettiği *Teyşîru'tefsir*'de aynı metodu sürdürmemiş bilakis fezâille ilgili daha az rivâyete yer vermiş ve bunları da kimi zaman sûrelerin başında, kimi zaman sûrenin uygun gördüğü ilgili bir yerinde, kimi zaman da âyet veya sûre sonunda zikretmiştir.⁶¹

Ettafeyyiş, özellikle *Himyân* tefsirinde faziletler konusundaki nakillerle yetinmemekte kimi sûre ve âyetlerle ilgili birincil kaynaklarda tespit edilemeyen bâtnî tarifler vermektedir. İbâzî hadis literatürü alanında yapılmış çalışmalarda⁶² da söz konusu bâtnî türünden benzer rivâyetlere veya ilgili bir malumata tesadüf edilmemiştir. Benzer rivâyetlere ancak havassü'l-Kur'an türü eserlerde, bunların içinden de özellikle Kudüs'lü bir hekim ve eczacı olan

⁵⁹ Abdullah Aydemir, "Fezâilü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/532-533.

⁶⁰ Ettafeyyiş, *Himyân*, 1/17.

⁶¹ Bazı örnekler için bk. Ettafeyyiş, *Teyşîr*, 1/3; 2/143-144, 181, 233, 236, 267; 4/304; 12/6-8; 15/180; 16/364, 424-425, 439-440.

⁶² Bk. Tevhit Bakan, "İbâdiler ve Hadis", *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (Yaz 2004), 221-220; Ahmet Özdemir, "İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (Aralık 2019), 525-556.

Muhammed b. Ahmed et-Temîmî'nin (öl. 370/980) *Havâssü'l-Kur'an* adlı eserinde rastlanmaktadır. Aşağıda nakledilen rivâyetlerde benzer olanlarda Temîmî'nin eserine de atıflar yapılmıştır. Ettafeyyîş'in naklettiği nakillerin bir kısmı aşağıda zikredilip daha sonra hepsiyle ilgili genel bir değerlendirme yapılmıştır. Rivâyetlerin başlıklandırılmasında ilgili olduğu konuya işaret edilmeksizin sadece rivâyetin ilgili olduğu âyet metnine atıflar yapılarak müfessirin metni zikredilmiştir:

1) Bakara 2/1-5 Hakkında: Kim Bakara sûresinin ilk beş âyetini Perşembe gününün ilk saatlerinde yeni bir kaba zaferanla yazar, yazdığını bir kuyunun tatlı suyuyla silip, o gün yemek yemeksizin içerse ve bunu da üç defa tekrarlarsa Allah onun akibetini güzel eder; hıfz u himayesi ziyadeleşir; kalbinde ilim sebat eder, o kimse yakîn (î bilgi) sahibi olur, taat ve marifet konusunda inâyete mazhar olur.⁶³

2) Bakara 2/16-19 Hakkında: Düşmanının işlerini onun aleyhine çevirmek ve onu bozguna uğratmak için Bakara 2/16-19 âyetlerini onun kendisinde terlediği bir hurkasına kendisi ve annesinin de ismini 7 defa yazar, sonra yazdığını götürüp düşmanının eşiğine yeni bir çömlek içinde gömer. Ancak bunu şer'an kendisine karşı yapılması caiz olmayan bir kimseye yaparsa onun zararı yapanın aleyhine döner.⁶⁴ Müfessir benzer ifadeleri Bakara 2/93 âyeti hakkında da kullanmaktadır.⁶⁵

3) Bakara 2/20 Hakkında: Bir kimse birinin kendisini büyük bir muhabbetle sevmesini isterse, gümüşten veya fildişinden yapılmış yeni bir ayna alır, "وإذا اظلم عليهم قاموا" kısmı olmaksızın Bakara 2/20 âyetini hilalin parlak olduğu bir Cuma günü bir kâğıda yazar. Sonra bir ağaçtan biri yukarı çıkan, diğeri aşağı inen iki karınca alır, bir müddet karşı karşıya getirir, sonra o ikisini aynaya getirip âyetleri yazdığı kâğıtla üzerlerini örter ve kendisi baktıktan sonra kendisini sevmesini istediği kişiye de bir an gösterip, o baktıktan hemen sonra hızlıca yine aynayı alıp örter ve artık kendisi de bakmaz.⁶⁶ Müellif başka bir tarifinde ise Bakara 2/165 âyetinin suya okunmasını, bu suyun kendisinde sevgi hâsıl edilmek istenen kimseye içirilmesini veya yüzüne serpilmesini yahut bir reyhan bitkisine serpilip o kimseye koklatılmasının netice sağlayacağını nakletmektedir. Ona göre Bakara 2/165 âyetine, Tâhâ 20/39 âyetindeki "Sana da, ey Mûsâ, sevilesin ve gözetimimizde yetiştirilesin diye tarafımızdan bir

⁶³ Ettafeyyîş, *Himyan*, 1/183. Ayrıca bk. el-Hakîm el-Fâzıl et-Temîmî, *Havâssü'l-Kur'ân menâfiu suveri'l-Kur'âni'l-azim* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 18.

⁶⁴ Ettafeyyîş, *Himyan*, 1/185.

⁶⁵ Ettafeyyîş, *Himyan*, 1/285, 2/180. Krş. Temîmî, *Havâssü'l-Kur'ân*, 18, 22, 23.

⁶⁶ Ettafeyyîş, *Himyan*, 1/325.

sevgi bırakmıştım” kısmı ve Âyetü'l-kürsî de eklenirse daha güzel netice alınır. Hatta bir ceylan derisine önce kırk tane “te/ت” harfi sonra Bakara 2/165 âyeti yazılıp, akıcı bir şeyle buhur yapıldıktan sonra bunu taşıyan kimselerin kendisini gören herkes nezdinde sevimli olacağını nakletmektedir.⁶⁷

4) Bakara 2/21-22 Hakkında: Bu âyetler bağ-bahçe, ekin ve ağaçların her türlü afet ve hastalıktan korunmasında etkilidir. Bir kimse yıkanıp abdest alır, Perşembe günü oruç tutar, Cuma günü seher vakti çıkıp bahçesine gider ve her köşesinde ikişer rekât namaz kılar. Namazın birinci rekâtında Fâtiha ve Mâûn sûrelerini; ikinci rekâtında ise Fâtiha, Fîl ve Kureyş sûrelerini okur. Bakara 2/21-22 âyetlerini zeytin veya ılgın ağacından bir kalemle zaferan veya gül suyu kullanarak yeşil bir yaprağa yazar ve bir kamışla tütsü yapar. Bunu yaparken aynı zamanda mezkûr âyetleri okur ve tütsü için kamışa koyduğu yazılı yaprağı yüksek bir ağacın tepesine koyar. Aynı şekilde bir beldeyi veya bir evi korumak isteyen de bu işlemi yapar ve ilgili mahallin her köşesinde namaz kılarak yazdığını o yerin en yüksek yerine yerleştirir (ve böylece istediği mekânı hıfz u himaye etmiş olur).⁶⁸ Ayrıca bahçesinin verimini arttırmak isteyen için ise şu tarifi vermektedir: Ağaçları az meyve veren kimse Perşembe günü oruç tutar, akşam hindiba bitkisiyle iftar eder, akşam namazını eda ettikten sonra Bakara 2/25 âyetini bir kâğıda yazar ve hiç konuşmadan bostanın ortasındaki ağacın yanına gider ve yazdığını ona asar. Şâyet ağaçta meyve varsa onu, yoksa bir yaprak alır yer. Şâyet yaprak da yoksa onun yerine bedel olarak ağaçtan bir şey alır yer. Sonra üzerine 3 yudum su içer ve oradan ayrılır. Bu kimse böyle yapmakla Allah'ın izniyle kendisini sevindirecek meyveler ve bereketler görecektir.⁶⁹

5) Bakara 2/30, 31, 32 Hakkında: Allah'ın kendisine gizli bilgileri öğretmesini ve zamanındaki insan ve cinlerin itaat etmesini isteyen temizlenip abdest alsın, sonra ayın ilk perşembesinde oruç tutsun. Sonra Cuma gecesi şeker, ekmek, arpa ve sebze ile iftar edip uyusun; gecenin yarısı geçince kalkıp abdest alarak kibleye dönsün ve Allah'ın şu âyetlerini (Bakara 2/30, 31, 32) üç defa okuyup şöyle desin: ‘Ey bu âyete konulan sırlara itaat edip âyeti taşıyan temiz ruhlar! Davetime icabet edip ruhaniyetinizin nurlarını bana akıtın ki kâinatla konuşayım ve gizli kalmış doğruları haber vereyim!...’ Sonra bu âyetleri cam bir zemine mersin bitkisi ile yazsın, gül suyu ile silip içsin ve uyusun. Bunu 7 defa yapsın. Yedinci

⁶⁷ Ettafeyyiş, *Himyan*, 2/440.

⁶⁸ Ettafeyyiş, *Himyan*, 341-342. Krş. Temîmî, *Havâssü'l-Kur'ân*, 19.

⁶⁹ Ettafeyyiş, *Himyan*, 1/379-380. Krş. Temîmî, *Havâssü'l-Kur'ân*, 19-20.

perşembe gecesini âyeti 70 defa okusun ve bu seslenmeyi 7 defa söylesin. Sonra boş bir evde ud bitkisi ile tütsü yapsın, bunu yapınca elbisesiyle uyusun. Bu kimse rüyasında emeline erişmekle sevinecek ve Allah'ın kudretiyle işi tamamlanmış olarak sabahlayacaktır.⁷⁰

6) Bakara 2/74 Hakkında: Kimin kalbi kardeşine karşı katılaşırsa veya ailesine karşı kalbi daralırsa yahut daha önce güzel olan hali değişirse, kokusu güzel bir çamurdan yapılmış, tandırdan yeni çıkmış gibi taze bir çömleğin küçük parçalarını alır ve kalbinin yumuşamasını istediği kişinin niyetiyle, o parçalar üzerine Bakara 2/74 âyetini, mersin ağacından bir kalemle, ateş değmemiş bal ve şarap sirkesi kullanarak 7 defa yazar ve bunları kendisi için yapılan kimsenin içtiği bir bardağın içine atar. İnşallah bu kimse önceki güzel haline dönecektir. Şâyet sultan, kendi halkına karşı değişip katılaşırsa aynı şekilde sultanın ve annesinin ismiyle beraber mezkûr işlem bir kâğıda yazılır ve oradaki dağın zirvesine bırakılır. Allah'ın izniyle sultanın (halkına uyguladığı katı) politikası değişecektir. Aynı şekilde bir kuyu veya kaynak kurursa yahut suları azalırsa mezkûr işlem yine çömlek parçacıklarına yazılarak kuyu veya kaynağa atılır. Allah'ın izniyle suyu artacaktır. Aynı şekilde bir koyun veya ineğin sütü azalırsa, mezkûr âyet bakır bir tasa yazılır, temiz bir suyla yazılanlar silinip sütü azalan hayvanlara ondan içirilir, Allah'ın güç ve kudretiyle süt artacaktır.⁷¹

7) Bakara 2/144 Hakkında: Kim Bakara 2/144 âyetini “يعلمون” kısmına kadar hırsız, firar eden köle veya nüşûz eden kimse için yeni bir gömleğin yakasından alınmış bir parçaya yazar; bu yazdığı parçayı ortasından delerek hırsızlık yapılan yerin veya firari kölenin kaçtığı yerin veya nâşizeni bulunduğu evin duvarına çiviyle çakarsa; firar eden köle geri döner; hırsızlık eden çaldıklarını geri getirir.⁷² Benzer bir tarifi Yûnus sûresi hakkında vermektedir: Bu sûre bakır bir kaba yazılır, durgun bir sudan hızlıca biraz su alınıp içine katılır, bu su hırsızlıkla itham edilenlerin isimleriyle beraber hamur yapılır, bu hamur (veya ondan yapılmış ekmek) hırsızlıkla itham edilenlerin sayılarına taksim edilip kendilerinden bunu yemeleri istenir. Hırsız olan kesinlikle ondan yiyemeyecektir!⁷³

8) A'râf 7/200-201 Hakkında: Kendisine vesvese, korku, hayal görme gibi psikolojik bir rahatsızlık ârız olan kimse A'raf 7/200-201 âyetlerini Cuma günü güneş doğarken 7 sayfaya

⁷⁰ Ettafeyyiş, *Himyân*, 1/443-444. Benzer bir rivayet için bk. Temîmî, *Havâssü'l-Kur'ân*, 20.

⁷¹ Ettafeyyiş, *Himyân*, 2/125. Krş. Temîmî, *Havâssü'l-Kur'ân*, 21-22.

⁷² Ettafeyyiş, *Himyân*, 2/385.

⁷³ Ettafeyyiş, *Himyân*, VIII-1/9.

gül suyuyla yazıp, her gün bu sayfalardan birini yutup üzerine bir yudum su içerse Allah'ın izniyle iyileşecektir.⁷⁴

9) Tevbe 9/32-33 Hakkında: Bir kimse camdan yeni bir kaba Tevbe 9/32-33 âyetlerini zaferan ve gül suyuyla yazıp, kamış ve anberle tütsü yapıp halis cıva yağıyla yazdıklarını bir kavanoza yıkayıp ihtiyaç duyduğunda kullanmak üzere muhafaza eder, birinin yanına çıkmadan önce kavanoza koyduğunu iki kaşı arasına sürerse kendisi için hüsnükabul, sevgi, izzet ve şeref hâsıl olur. Aynı şekilde bu âyetleri gül suyu ve zaferanla bir ceylan derisine yazıp, güzel bir şekilde tütsü yapıp sağ omzun pazusuna bağlayan kadın veya erkek için aynı neticeler hâsıl olur.⁷⁵ Benzer rivâyetleri Meryem 19/56-57 âyetleri⁷⁶ ve Yûsuf sûresi hakkında⁷⁷ da nakletmektedir.

10) Yûsuf 12/32-33 Hakkında: Ettafeyyiş'in naklettiğine göre bu âyetleri okuyan kimse, doktorların tedavi etmekten aciz kaldığı göz rahatsızlıklarından kurtulur. Müellif çeşitli bitki ve mineraller sayarak bunların tek başına ezilerek belli bir sıralamayla son baharın ilk yağmuru, bir nehrin suyu ve yeşil ağaç suyuyla çeşitli şartlarda karıştırılıp kurutulmasını daha sonra ateş değmemiş bal ve sirke ile yeniden preslenip kurutulmasını ve kuruduktan sonra Yûsuf 12/32-33 âyetlerinin cam bir şişeye zaferanla yazılmasını ve yazılanların daha önce ilaç için tedarik edilen sulardan biriyle yıkanıp, o suyun bütün ilaca katılmasını ve tekrar kurutulup bütün göz ağrıları için kullanılacağını nakletmektedir.⁷⁸

11) Ra'd 13/8-9 Hakkında: Kim bu âyetleri Pazartesi günü oruç tutup, yıkanmış ve kokulanmış bir şekilde, abdestli olarak Salı günü güneş doğmadan önce halis gül suyu ve zaferanla yeşil bir hırkaya yazar; sonra bu hırkayı zaferan, ödağacı ve anberle tütsü yapar ve bir kaba koyup güneş ve ay ışığı vurmeyecek ve hiç kimsenin görmeyeceği şekilde örter, sonra Çarşamba gecesı yatsı namazından sonra abdestli olarak yatağına girer ve "Ey işlerin içyüzünü bilen! Ey her şeye kâdir olan (Allah'ım)! Murad ettiğim şeylere beni muttali kıl..." der ve sonra uykuya dalıncaya kadar Allah'ı zikrederse Cuma gecesı hamilenin karnındaki çocuk, define veya gömünün yeri, gaib (kaybolan) kimsenin ne zaman döneceği, hastanın ne zaman iyileşeceği gibi şeyler hakkında bilgi sahibi olur.⁷⁹

⁷⁴ Ettafeyyiş, *Himyân*, 7-1/110.

⁷⁵ Ettafeyyiş, *Himyân*, 7-2/92.

⁷⁶ Ettafeyyiş, *Himyân*, 10-1/292. Krş. Temîmî, *Havâssü'l-Kur'ân*, 80.

⁷⁷ Ettafeyyiş, *Himyân*, VII-2/5.

⁷⁸ Ettafeyyiş, *Himyân*, 8-2/248. Krş. Temîmî, *Havâssü'l-Kur'ân*, 61-62.

⁷⁹ Ettafeyyiş, *Himyân*, 8-2/304-305. Krş. Temîmî, *Havâssü'l-Kur'ân*, 63-64.

12) el-İsrâ 17/110-111 Hakkında: İsrâ sûresinin bu âyetleri ibadetleri canlı ve zinde bir şekilde ifa etme konusunda tesirlidir. Bunun için Perşembe gecesi kalkıp abdest alınarak iki rekât namaz kılındıktan sonra bu âyetler zaferan ve gül suyuyla cam bir kâseye yazılıp gül suyuyla silinip kâseye doldurulur, o kâsedeki suya “Ey kalpleri evirip çeviren! Ey duyulmaz kısıp sesleri bilen! Ey kendisini zikredenleri unutmayan (Allah’ım)... Amellerimi zindelik ve canlılıkla yapmayı lütfet, beni başarısızlık ve tembellikten kurtar, beni söz ve fiillerimde muvaffak eyle” ifadelerini söyler, sonra İsrâ 17/110-111 âyetlerini de 7 defa o suya okur ve ardından sabah namazının sünnetini kılıp kendisindeki olumsuz durumların giderilmesi için dua eder; sonra birinci rekâtında Duhâ, ikinci rekâtında İnşirâh okuyacak şekilde sabahın farzını kılıp kâsedeki kalan suyu içen kimseden Allah’ın izniyle gam, üzüntü, kasvet, keder, tembellik ve başarısızlık gidecek, göğsüne inşirah gelecek ve kendisinde güzel bir ahlak hâsıl olacaktır.⁸⁰

3.3. Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

Ettafeyyîş’in tefsirle ilgili eserlerinde özellikle *Himyânu’z-zâd* adlı ilk tefsirinde naklettiği farklı muhtevadaki rivâyetlerden bir kısmı yukarıda zikredildi. Bu rivâyetleri tefsir literatürüne dâhil etmek için Kur’an âyetlerinin malzeme olarak kullanılmış olması yeterli midir? Söz konusu tarifleri din muhtevalı eserlerde nakletmek yahut bunlara dini bir hüviyet kazandırmak ne kadar doğrudur? Mevzuyu birkaç noktada değerlendirmek mümkündür:

1) Gerek fezâil gerekse havâssü’l-Kur’an mevzusunda birinci ve tek kaynak Resûl-i Ekrem *aleyhisselam* ve onun terbiyesindeki sahabe-i kiramdır. Bir mevzuda Allah resûlünden sahih bir yolla nakledilen her şey Müslümanlar için geçerli ve bağlayıcıdır. Söz konusu naklin türünün ibaha, nedb veya vücut ifade etmesi onun bağlayıcılığını değiştirmez. Yani Resûlullah’tan gelen bir haber bazen mübah bir bağlayıcılık ifade edebilir. Ancak onun mübahlığı mevzu bahis rivâyeti sünnet olarak nakledilen bütünlüğün dışına çıkarmaz. Mübahlık bir anlamda o fiilin meşruluğunun delilidir. Müslümanlar sünnete ittiba niyeti taşıyarak onunla amel ettiğinde sevabı mucip bir amel işlemiş olurlar; onunla amel etmediklerinde günah irtikab etmiş olmazlar. Binâenaleyh dinin kaynakları bellidir; “ed-din” olarak tesmiye edilen muhtevaya bir şey dâhil edilecekse bunun doğrudan veya dolaylı olarak kitap, sünnet, icma ve kıyas-ı fukaha olarak kabul gören delillerden birine dayanması gerekir. Bu delillerin bir kısmı dini ahkâmı ispat edici, bir kısmı da izhar edicidir. Şer’î hükmün ibaha

⁸⁰ Ettafeyyîş, *Himyân*, 9-2/372-373. Krş. Temîmî, *Havâssü’l-Kur’ân*, 74-75.

ifade etmesi delillerin gerekliliğini izale etmez. Çünkü “ed-din” olgusu farz, sünnet, müstehab, mübah gibi sınıflandırmaların tamamını kuşatıcıdır. Din muhtevalı olgular şer’î bir delile dayanmazsa dinî alan her önüne gelen nâhil kimselerin at koşturduğu bayağı bir zemine dönüşecektir. Bu durumun da dine ve müminlerine faydadan çok zarar getireceği müsellemdir. Bundan mütevellid örneğin Kur’an’ın mükerrerem, hikmetli ve çok değerli olması, onu okumaya teşvik niyetiyle Resûlullah ve ashab-ı kiramdan nakledilmeyen, bol sevap vadeden mevzu rivâyetlerin naklini meşru kılmaz, kılmamalıdır. Zira bu mevzuda Allah resûlünden gelenler Müslümanların mezkûr konudaki ihtiyaçlarını gidermeye kâfidir. Bunun aksini savunmak din konusunda Resûlullah’ın önüne geçmektir ki taammüden yapılması tekfire götürecek tehlikeler barındırır.

Yukarıda ifade edilen durum havâssü’l-Kur’an konusunda nakledilen çeşitli rukye tarifleri için de geçerlidir. Tababet ilmiyle dinin birbirinden bağımsız olmadığı ve aralarında güçlü bir bağın olduğu tarihi bir vakıa olup bu iki kurumun birbirinden ayrılması “Aydınlanma” olarak ifade edilen dönemle ilgilidir.⁸¹ Son zamanlarda ise din ve tıp Aydınlanma döneminde zirveye ulaşan keskin ayrışmayı giderme yoluna girmiştir. Çünkü din ve sağlık arasında olumlu ve pozitif bir ilişkinin olduğunu ifade eden çalışmaların sayısı, herhangi bir ilişkinin olmadığını veya olumsuz bir ilişkinin bulunduğunu ifade eden çalışmalardan daha fazladır.⁸² Dinle sağlık arasındaki bu ilişki kimi dönemlerde özellikle zor durumlarda kutsal metinlere ayrı bir kutsiyet atfedilerek her şeyin çözümü ilâhî metinlerin lafızlarında aranır olmuştur. Bu yaklaşım halk arasında tevarüs eden geleneksel tecrübeler, sihir kokan tarifler ve efsunlu olduğu iddia edilen söz ve isimlerle harmanlanarak yarı dinî yarı mistik bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Söz konusu özellik yaygınlaşan tarif ve rivâyetlerin tek başına değerlendirilmesini zorlaştırmaktadır. Çünkü bu türdeki tariflerin çoğunda hâkim unsur okültizmdir. Ayrıca mezkûr tariflerin daha çok farklı yöntemlerle bu işi sürdürmüş medeniyetlerde özellikle yaygınlık göstermesi, bu konudaki geleneksel uygulamaların ve kültürel yatkınlığın etkinliğine işaret etmektedir. Örneğin havâs ilminin Şî’ çevrelerde daha yaygın olması Pers kültüründen gelen okültizmin derin izleriyle alakalıdır.⁸³

⁸¹ Harold G. Koenig, “Din ve Tıp I: Tarihsel Arka Plan ve Ayrışma Nedenleri”, çev. Talip Demir, *Antakiyat* 2/2 (2019), 283-284.

⁸² Harold G. Koenig, “Din ve Tıp II: Din, Ruh Sağlığı ve Sağlık Davranışları”, çev. Talip Demir, *Antakiyat* 3/1 (2020), 120.

⁸³ Koçyiğit, “Havâssü’l-Kur’ân”, 60.

Ettafeyyiş'in özellikle naklettiği havâs türünden bazı tarifleri gizemci bir karaktere sahiptir. Bu tariflerin içinde din, tıp, sihir, gizem gibi unsurlar iç içedir. Bunları muhtevasına dâhil edilen dinî unsurlar sebebiyle meşru bir zemine çekmek mümkün değildir. En azından bu rivâyetler nakledilirken problemlili olanların analiz edilip okuyucunun uyarılması gerekirdi. Örneğin yukarıda Bakara 2/20 âyetiyle alakalı "birinin büyük bir sevgiyle kendisini sevmesi için" türünden nakledilen tarifler cahiliye döneminde sevgiyle ilgili yapılan ve "tivele" olarak tesmiye edilen sihirleri çağrıştırdığı halde müellif bu konuda hiçbir değerlendirmede bulunmamıştır. Dolayısıyla bu türden rivâyetlerin naklî ve aklî hiçbir analize tabi tutulmadan nakledilmesi dinen problemlidir. Kur'an âyetlerinin ezoterik tariflere malzeme yapılmış olması onları nakletmenin gerekçesi olmamalıdır.

2) Havâssü'l-Kur'an ve fezâil konusu sadece rukye türü tarifleri değil aynı zamanda kişinin Yüce Yaratıcıyla olan samimiyetinin çeşitli dua lafızlarıyla ifade edilmesini de kapsamaktadır. Yani kimi zaman çeşitli esma ve elfazın yahut âyet veya hadislerde haber verilmiş muayyen ifadelerin birtakım hususiyetlerinin olduğu ve bu lafızlarla yapılan dua ve yakarışların müstecab olacağı ifade edilmektedir. Buna hadis kaynaklarında ism-i a'zam⁸⁴ hakkında nakledilen rivâyetleri örnek vermek mümkündür.⁸⁵ Özellikle tevhid ilkesini ihtiva eden esmanın kullanıldığı çeşitli dualardan sonra Hz. Peygamber "Bu duayı yapan, Allah'ın ism-i a'zamı ile dilekte bulunmuş olur. Allah, ism-i a'zamı anılarak kendisinden talepte bulunulduğunda o talebi yerine getirir, ism-i a'zamla dua edildiğinde, o duayı kabul eder"⁸⁶ buyurmuştur. Bu ve benzeri ifadeler rivâyet ilminde mevzu (uydurma) mührü yemediği sürece Müslümanlar için sevaba mucip, ibaha türünden bir bağlayıcılık ifade eder. Dolayısıyla bir mümin Kur'an ve sünnetin haber verdiği dua lafızlarını kullanarak Allah'a halini arz eder ve O'na iltica ederek dileklerde bulunursa hem sevaba müstehak olur hem de şer'an istenmesi uygun olan dualarının kabul edilmesi umulur. Aynı şekilde dua ve yakarış hali kulun yaşadığı, iç dünyasını hareketlendiren, kendisine metafizik gerilimler yaşatan subjektif bir durum olduğu için; her mümin şer'an ifade edilmesinde sakınca olmayan tesbih, tahmid, tazim, tevhid ifade eden bütün esma, evsaf, terakib ve elfazla dua ve niyazda bulunabilir; hal ve hâcetini ilâhî makama arz edebilir.

⁸⁴ İsm-i a'zamla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Güven Ağırkaya, "İsm-i A'zam'ın Varlığı Üzerine Bir İnceleme", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan 2022), 221-242.

⁸⁵ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 45/584; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Fezâilü'l-Kur'an", 10; İbn Mâce, *es-Sünen*, "Dua", 9; Tirmizî, *es-Sünen*, "De'avât", 66; Ahmed b. Hüseyin Beyhâkî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 4/49.

⁸⁶ İbn Hanbel, 20/61; Ebû Dâvûd, "Tefrîu Ebvâbi'l-Vitr", 23; İbn Mâce, "Dua", 9; Nesai, "Sehv", 58.

Ettafeyyiş'in naklettiği mezkûr tariflerin bir kısmını dua kategorisinde değerlendirmek mümkündür. Örneğin İsrâ 17/110-111 âyetleriyle ilgili yaptığı tarifte ifade ettiği "Ey kalpleri evirip çeviren!... Ey zorda kalanın duasına icabet eden ve kötülüğü kaldıran (Allah'ım)! Amellerimi zindelik ve canlılıkla yapmayı lütfet, beni başarısızlık ve tembellikten kurtar, beni söz ve fiillerimde muvaffak eyle"⁸⁷ ifadeleri de dua ve niyazlar için son derece isabetlidir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere bu dua lafızlarıyla ancak şer'an meşru olan şeyler istenebilir. Yine bu ifadelerin bayağı konulara alet edilmesi de dinen hoş karşılanacak bir durum değildir. Örneğin Bakara 2/32 âyetiyle ilgili olarak Allah'ın kendisine gizli bilgileri öğretmesi ve zamanındaki insan ve cinlerin kendisine itaat etmesini arzulayanlar için yaptığı tarif arasında verdiği "Ey bu âyete konulan sırlara itaat edip âyeti taşıyan temiz ruhlar! Davetime icabet edip ruhaniyetinizin nurlarını bana aktırın ki kâinatla konuşayım ve gizli kalmış doğruları haber vereyim!..."⁸⁸ şeklindeki mistik ifadelerini ve bunların aracı kılındığı gayeyi dinî bir zemine oturtmak mümkün değildir.

3) İslam'ı tahrif edilmiş dinlerden ve beşerî ideolojilerden ayıran en önemli özelliklerden biri hayatla iç içe olmasıdır. Yani İslam hayatın gerçeklerinden, toplumsal realiteden ve insanî olgulardan kopuk, ütöpik bir nizam değildir. İnsanî ve toplumsal bütün gerçeklikleri, zaafı, problemleri kabul eden ve varlığın akıl, fıtrat, madde ve mana boyutunu ihmal etmeksizin çözümler sunan bir inançtır. Bir başka ifadeyle İslam'ın her zaman ve zeminde insana söyleyecek bir sözü, ona hayat verecek gerçek bir ümit muştusu vardır. Bütün bunların deveran ettiği döngünün adı sünnetullahtır ki bunlar, bir anlamda varlığın işleyişiyle ilgili Allah'ın koyduğu düzenin kanunlarıdır. Bu düzenin varlığı hiçbir zaman İlâhî Kudret'i sınırlamak veyahut icbar etmek değil; beşeri cephede insana verilen iradenin varlık düzeninde özgürce yansımaya -ilâhî bir lütuf olarak- izin vermektir. Binâenaleyh kâinattaki işleyişe İlâhî Kudret bir sebep-sonuç döngüsü dâhil etmişse bunun gerekliliği herkesi kuşatıcıdır. Bu meyanda örneğin savaş söz konusu olduğunda Hz. Peygamber, savaşın gerektirdiği konjonktür ve şartlara; alınacak tedbir ve hazırlıklara riâyet etmiş ve aynı zamanda da Cenab-ı Allah'a yalvararak zafer dilemiştir. Dolayısıyla son dinin elçisi hem tedbir almayı ve olguların gerektirdiği meşru şartları yerine getirmeyi ihmal etmemiş hem de tedbirlerine değil Allah'a güvenileceğinin en güzel örneğini ortaya koymuştur. Vakıa -yukarıda izah edildiği

⁸⁷ Ettafeyyiş, *Himyan*, 9-2/372-373. Krş. Temîmî, *Havâssü'l-Kur'ân*, 74-75.

⁸⁸ Ettafeyyiş, *Himyan*, 1/443-444.

üzere- böyle iken, Müslümanların yapmaları gereken ahval ve şerâite riâyet etmeyip; hurûfilik ve sihir kokan ezoterik ifadelerle zafer beklmeleri hangi dinî zemine oturtulabilir?

Sonuç

İbâzî müfessir Eттаfeyyiş'in tefsirle ilgili eserlerinde naklettiği farklı muhtevadaki rivâyetlerden bir kısmı yukarıda zikredilip değerlendirildi. Müfessirin fezâilü'l-Kur'ân ve havâssü'l-Kur'an konusundaki malzemenin kullanımından anlaşılmaktadır ki müellif söz konusu rivâyetleri naklederken herhangi bir sıhhat tespitine gitmemektedir. Müellifin gerek Kur'an'ın faziletleri gerekse çeşitli âyet ve sûrelere has yaptığı, biraz tababet biraz sihir kokan ezoterik muhtevalı tarifleri sağlam bir zemine oturtmak mümkün görünmemektedir. Bu rivâyetleri tefsir literatürüne dâhil etmek için Kur'an âyetlerinin malzeme olarak kullanılmış olması yeterli değildir.

Dinî metinlerin, ilâhî kelamın kutsiyetinin çeşitli gizemciliklere malzeme yapılması ve bunlarla çözüm aranması ne kadar doğrudur? Bu tarifleri uygulayıp, istedikleri neticeye vâsil olamayan insanların ruh dünyalarında bir tahribat oluşmaz mı; bu tahribat nasıl izale edilecektir? Bu minvalde Eттаfeyyiş'in kimi rukye ve havâs tariflerinin problemliliğini ifade etmek gerekir. Örneğin âkibetin güzel olması için bazı âyetleri çeşitli bitkilerle bir kaba yazıp içmek; düşmanını şaşırtmak ve onu bozguna uğratmak için yapılan garip tarifler; bağ ve bahçelerin çokça meyve vermesi için verilen ilginç yöntemler; sultanın tebaasına yaptığı zulümlerden vazgeçmesi veya azledilmesi için önerilen hurûfî yöntemler; hırsızların yakalanması ve çaldıklarını geri getirmeleri için nakledilen tarifler belirtilen hususlardaki problemliliğindedir. Bu rivâyetler her ne kadar "Allah'ın izniyle" kaydı düşünülerek ve iyi bir niyetle zikredilmiş olsa dahi vakiya aykırı durmaktadırlar. En azından sünnetullah ekseninde bir değerlendirmeye tabi tutulmadan okuyucuya havale edilmesi isabetli değildir. Bu tür tariflerin dinî bir hüviyete büründürülmesi dinî metinleri bayağı duruma düşürme, insanları dinden soğutma, hayatın gerçekleri karşısında pasif ve tembelliklere düşürme gibi tehlikeler arz edecektir. Hâlbuki dinin gönderiliş gayesi bu değildir.

Gerek rukyenin gerekse bazı esma ve elfazın çeşitli alanlarda kullanılmasının temel şartı bunların şer'an cevâz verilmiş bir zeminde meşru ve maksadını aşmayan gayeler için kullanılmasıdır. Bir Müslüman için belirleyici olan Kur'an ve sünnetin beyanları ile bunlardan mühlhem çıkarılan hükümlerdir. Doğrudan veya dolaylı olarak Kur'an ve sünnete dayandırılmayan olguların dinî hüviyete sokulması, din adına anlatılması ve insanlara

tavsiye edilmesi asla doğru olmayacaktır. Kimi mistik anlayışların dahi dinî zeminde yer edinmesi ancak “şer’an” uygun olmasıyla mümkündür.

Kaynakça

- Abdülbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfrehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- Ağırkaya, Güven. "Cezayir Bölgesinde İbâzî Mezhebini Canlandıran Çok Yönlü Bir Müfessir: Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyîş". *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2019), 57-98.
- Ağırkaya, Güven. "Hâricî ve İbâzî Tefsire Dair Bir Literatür Denemesi". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 1299-1334.
- Ağırkaya, Güven. "İsm-i A'zam'ın Varlığı Üzerine Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan 2022), 221-242.
- Ateş, Ali Osman. "Akıl Hastalıkları Üzerine Cinlerin Etkisi ve Rukye Konusuyla İlgili Bazı Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 29/2 (1993), 103-128.
- Atmaca, Veli. "Hadisler Çerçevesinde Cahiliyyede Majik Tedavi Geleneği'nin Kavramsal Boyutu". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 10/1 (2010), 1-40.
- A'veşt, Bukeyr b. Said. *Kutbu'l-eimme el-allâme Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyîş: Hayatuh, âsâruhu'l-fikriyye ve cihaduh*. Umman: Mektebetü'd-Dâmirî li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1989.
- Aydemir, Abdullah. "Fezâilü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/532-534. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bâbâammî, Muhammed b. Mûsâ. *Mu'cemü a'lâmi'l-İbâziyye mine'l-karnî'l-evvel el-hicrî ila'l-asri'l-hâdir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Bakan, Tevhit. "İbâdîler ve Hadis". *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (Yaz 2004), 221-220.
- Behhâz, İbrâhim b. Bukeyr vd. *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*. 2 Cilt. Saltanatu Umman: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, 2001.
- Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin. *Şuabü'l-imân*. thk. Abdülali Abdülhamid Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2003.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sâhîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987.
- Çelebi, İlyas. "Rukye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Derviş, Muhammed Mustafa el-Hâce. *Menhecu's-Şeyh Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyîş fi tefsirihî Teysîru't-tefsir*. Ürdün: el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans, 1994.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Eroğlu, Muhammed. "Havâssü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/522-523. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Eттаfeyyîş, Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'âbî. *Himyânu'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd*. 1-15=21 Cilt. Maskat: Vizâretü't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980.
- Eттаfeyyîş, Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'âbî. *Teysîru't-tefsîr*. thk. İbrâhim b. Muhammed Talay. 17 Cilt. Maskat: Vizâretü't-Turâs ve's-Sekâfe, 2004.
- Ezherî, Muhammed b. Muhammed. *Tehzîbu'l-luga*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

- Halîlî, Ahmed b Hamed. *Cevâhirü't-tefsir envâr min beyâni't-tenzîl*. Umman: Mektebetü'l-İstikame, 1984.
- Hizmetli, Sabri. "Ettafeyyiş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/500-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdi el-Basri. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzi Münir Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1. Basım, 1987.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hasan Ahmet b. Fâris b. Zekeriya el-Kazvînî er-Râzî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. 6 Cilt. Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-bârî fi şerhi sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 45 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b Müslim. *Garibü'l-hadis*. 3 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1977.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid vd. 5 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed bin Mükerrrem bin Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddin. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam fi'l-luga*. thk. Abdülhamid Hindavî. 11 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed. *en-Nihaye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmet ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebeu'l-İlmiyye, 1979.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b İdris b Abdürrahim. *el-Furûk: Envarü'l-burûk fi envâi'l-furûk*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Koçyiğit, Hikmet. "Havâssu'l-Kur'ân". *İslâmî Araştırmalar* 23/2 (2012), 55-72.
- Koenig, Harold G. "Din ve Tıp I: Tarihsel Arka Plan ve Ayrışma Nedenleri". çev. Talip Demir. *Antakiyat* 2/2 (2019), 281-296.
- Koenig, Harold G. "Din ve Tıp II: Din, Ruh Sağlığı ve Sağlık Davranışları". çev. Talip Demir. *Antakiyat* 3/1 (2020), 118-132.
- Lebid b. Rebia, Ebû Akil Lebid b. Rebia b. Malik. *Divanu Lebid b. Rebia el-Amiri*. Dâru'l-Marife, 2004.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 2 Cilt. Dâru'd-Da've, ts.
- Mübarek, Kays b. Muhammed Âlu's-Şeyh. "er-Rukyetu's-şer'iyye ta'rîfuha ve sıfatuha". *el-Mecelletü'l-ilmîyye li Camiati'l-Melik Faysal* 9/1 (2008), 145-191.
- Mübarek, Kays b. Muhammed Âlü's-Şeyh. *er-Rukye: ta'rîfuhâ ve sıfatuhâ*. Dimeşk: Dâru'l-İman, 2013.
- Mücahid, Zekî Muhammed. *el-A'lamu's-şarkîyye fi'l-mietî'r-râbiate aşerate'l-hicriyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Nesai, Ebû Abdurrahman Ahmed b Ali b Şuayb. *Sünenü'n-Nesâi*. thk. Abdülfettah Ebu Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslamiyye, 1986.
- Özdemir, Ahmet. "İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (Aralık 2019), 525-556.

- Sindî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî et-Tettevî. *Hâşiyetü's-Sindî ala süneni İbn Mâce*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Temîmî, el-Hakîm el-Fâzıl. *Havâssü'l-Kur'ân menâfiu suveri'l-Kur'âni'l-azim*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenu't-Tirmizî*. thk. Beşşar Avvad Maruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1998.
- Yakub, Emil Bedî'. *el-Mu'cemü'l-mufassal fî şevahidi'l-Arabiyye*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed. *Esâsu'l-belâga*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.



Muhafazakâr Kadınların İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Cinsiyet Eğilimleri

Gender Tendencies of Conservative Women in the Context of the Istanbul Convention

Hayrunnisa DOKUYUCU SOLAK

Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

PhD Student, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Institute of Social Sciences

Ankara, Turkey

nisadkycu@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1398-817X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Ocak / January 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 7 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2022

Sayı / Issue: 28 Sayfa / Pages: 125-152

Atıf / Cite as: Dokuyucu Solak, Hayrunnisa. "Muhafazakâr Kadınların İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Cinsiyet Eğilimleri [Gender Tendencies of Conservative Women in the Context of the Istanbul Convention]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 28 (June 2022), 125-152. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1053556>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

Bu çalışma İstanbul Sözleşmesi özelinde Türkiye'deki muhafazakâr kadınların cinsiyetçi yaklaşımlara karşı tutumlarını konu edinmektedir. Muhafazakâr kadın gazetecilerin görüşleri ele alınarak ortaya çıkan bu çalışmada görüş ayrılıkları, benzerlikler ve İstanbul Sözleşmesi'nin Türk halkı nezdinde nasıl bir konumda olduğu konu edinilmiştir. İlk olarak İstanbul'da imzalanması sözleşmenin bu ismi almasına vesile olmuştur. Ortaya çıkış amacı aile içi şiddeti önlemek olan bu sözleşmenin muhafazakâr camiada hem savunucuları hem de karşıtları bulunmaktadır. Bu durumun da bir kutuplaşmaya yol açtığı görülmektedir. Öyle ki sözleşmeye karşı çıkanlar bazı savunular tarafından şiddet yanlısı olarak nitelendirilmektedir. Aynı şekilde sözleşmeyi savunan muhafazakârlar da sözleşmeye karşı çıkanların bir kısmı tarafından LGBT savunucusu olarak görülmektedir. Her iki tarafın da kendilerince pek çok sebebi bulunmaktadır. Çoğunluğu Müslüman Türk bireylerden oluşan Türkiye'de Batı kaynaklı bir sözleşmenin yürürlüğe girmesi tartışılan konulardan biri olmuştur. Din, gelenek ve kültürel anlamda tamamen farklı bir toplumun kurallarının Türk medeniyetine ve aile yapısına uymadığı ifade edilerek eleştirilmiştir. Burada eleştirilen akımlardan birisi de feminizm olmuştur. İslami feminizm adı altında ortaya çıkan feminizm türü diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi Türkiye'de de ortaya çıkmış ve bir kesim tarafından eleştirilmiştir. Eleştirenler tarafından İstanbul Sözleşmesi'nin de feminist bakış açısıyla yazıldığı ifade edilerek sözleşmenin objektif olmadığı öne sürülmüştür. Aslında Türk toplumunun ve özellikle de İslamiyet'in kadına özel bir değer verdiği görülmektedir. Ancak feminizm kadına değer vermekten ziyade karşı cinse yönelik nefret içerikli tutumlar benimsediğinden eleştirilmektedir. Bu çerçevede sözleşme hem dini ve kültürel anlamda bu topluma uygun olmadığı hem de cinsiyetçi bir tutum sergilediğinden ötürü eleştirilmektedir. Sözleşmeyi savunanlar ise özellikle son zamanlarda artan kadın cinayetlerinin bu sayede son bulacağı görüşündedirler. Kadını adeta zırh gibi koruyacağını ve yürürlükten kaldırılmasının büyük yanlış olduğunu ifade etmektedirler. Onların nezdinde İstanbul Sözleşmesi kadına şiddetin önündeki en büyük settir. Ancak sözleşme karşıtları bu görüşe sözleşmenin yürürlükte kaldığı süre boyunca artan kadın cinayetlerini göstererek karşı çıkmaktadırlar. Kadınların gözünden incelemek sözleşmenin amacına uygun olarak vazifesini tamamlayıp tamamlamadığını da gözler önüne serecektir. Özellikle muhafazakâr camianın kadınlarının bu sözleşme hakkındaki düşünceleri oldukça önemlidir. Görüldüğü gibi aynı dini ve kültürel değerlere sahip olan kadınlarda bile sözleşmeyi hem savunan hem de sözleşmenin kalkması için çabalayanlar olmuştur. Bu fikir ayrılıklarının dayandığı noktayı belirlemek oldukça önemlidir. Çalışmamızın amacı İstanbul Sözleşmesi özelinde açığa çıkan –özellikle muhafazakâr camiada- görüş ayrılıklarını ortaya koyarak nedenlerini açıklamaya çalışmaktır. Bundan dolayı çalışmamızda yalnızca muhafazakâr kadın gazetecilerin köşe yazıları, röportajları vs. incelenerek ele alınmıştır. Çalışmamız nitel yöntem tekniklerinden söylem analizi kullanılarak hazırlanmıştır. Sözleşmeye karşı çıkan 7 ve sözleşmeyi savunan 7 muhafazakâr kadın gazetecinin sözleşmeye yönelik görüşlerine ve savunma ya da karşı çıkma gerekçelerine yer verilerek tartışılmıştır. Belirtilen muhafazakâr kimliğiyle tanınan kadınların sözleşme hakkında yazmış oldukları köşe yazıları veyahut gerçekleştirmiş oldukları röportajlar ayrıca okunarak analiz edilmiştir. Özellikle sözleşmenin en fazla tartışma konusu olan maddelerine değinilerek tartışma nedenleri açıklanmaya çalışılmıştır. Muhafazakâr kadınların İstanbul Sözleşmesi'nde yer alan bazı kavramlara karşı çıktığı görülmektedir. Aynı şekilde sözleşme taraftarları da kendi düşüncelerine göre bu ifadeleri savunmaktadır. Sonuç olarak iki taraf arasında büyük oranda bir kutuplaşma olduğu görülmektedir. Sözleşme yürürlükten kaldırılmış olsa dahi bu kutuplaşmanın toplumdaki varlığının devam ettiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İstanbul Sözleşmesi, Muhafazakârlık, Kadın Hareketleri, Feminizm, Kadına Şiddet.

Abstract

This study deals with the attitudes of conservative women in Turkey towards sexist approaches, in the scope of the Istanbul Convention. In this study, the dissidence and consensus among conservative journalists, and the position of the Istanbul Convention through the Turkish people's eyes were discussed. Because the convention was held in Istanbul, it got this name. This convention, whose purpose was to prevent domestic violence, has both advocates and opponents in the conservative community. This situation seems to have led to polarization. Opposing the convention is described as pro-violence by some defenders. Likewise, conservatives who defend the convention are seen as LGBT advocates by some of those who oppose the convention. Both parties have their own reasons. A western origin treaty's entry into force in Turkey, which is mostly composed of Muslim Turkish individuals, has been one of the issues discussed. It has been criticized for the rules of a completely different society in terms of religion, tradition, and culture do not comply with Turkish civilization and family structure. One of the movements that have been criticized is feminism. Islamic feminism, as a fraction of the feminist movement, emerged in Turkey as well as in other Islamic countries and it was criticized by some sections of society. It has been argued by the critics that the Istanbul Convention was also written from a feminist point of view and that the treaty was not objective. In fact, it is seen that Turkish society, and especially Islam, gives a special value to women. However, feminism is criticized for adopting hateful attitudes towards the opposite sex rather than valuing women. In this context, the convention is criticized for both being religiously and culturally inappropriate for this society and for displaying a sexist attitude. On the other hand, the advocates of the Convention believe that the femicides, which have increased recently, will come to an end by this means. They say that it will protect women like armor and that its abolition is a big mistake. For them, the Istanbul Convention is the biggest barrier against violence against women. However, the opponents of the convention oppose this view by pointing to the increasing number of femicides during the term the treaty was in effect. Examining it through the eyes of women will also reveal whether it has completed its duty under the purpose of the convention. Particularly, the opinions of women in the conservative community about this contract are very important. Even among women with the same religious and cultural values, there were both those who supported the treaty and who defended abolishing it. It is very important to determine the point where these differences of opinion stem from. The aim of our study is to explain the reasons for the differences of opinion, especially in the conservative community, in the context of the Istanbul Convention. Therefore, in our study, only the columns, interviews, etc. of conservative female journalists are used, analyzed, and addressed. Our study was prepared by using discourse analysis, one of the techniques in the qualitative approach. Discussion includes the views of 7 conservative female journalists who defend the convention and 7 conservative female journalists opposing it and their reasons for defending or opposition. Columns that are written by women, who are known for their conservative identity, or the interviews they conducted, were also read and analyzed. Particularly, an explanation was sought for the reasons of the discussion by referring to the most controversial articles of the treaty. It is seen that conservative women oppose some concepts in the Istanbul Convention. Likewise, the supporters of the convention defend these statements according to their own opinions. As a result, it is seen that there is a large degree of polarization between the two sides. Even though the Convention has been repealed, it is seen that the existence of this polarization in society continues.

Keywords: Sociology of Religion, Istanbul Convention, Conservatism, Female Movements, Feminism, Violence Against Women.

Giriş

Asıl adı “Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi”¹ olan ve ilk olarak 2011’de İstanbul’da imzalandığı için bu adı alan İstanbul Sözleşmesi’nde kadına şiddet ve ev içi şiddet konularının üzerinde durulmuştur. Sözleşme, 11 Mayıs 2011’de imzalanıp 10 ülkenin onayı sonucu 1 Ağustos 2014 tarihinde yürürlüğe girmiştir.² Temel amacı kadınları her türlü şiddetten korumak ve ev içi şiddetin olmadığı bir Avrupa ortaya çıkarmak iddiasında olan sözleşmeye göre şiddetin ortadan kalkması için çeşitli kuruluşların birbirleriyle işbirliği yapmasını sağlayarak mağdur olan kadınları korumaktır.³ Sözleşme karşıtları, bu sözleşmenin bize ait olmayan kavramlarla yazıldığını ifade etmişlerdir. Müslüman bir toplum olan Türkiye’de cinsel tercihlerin güvence altına alınması eleştirilmektedir. Ayrıca sözleşmede şiddetin kaynağının erkek egemen kültürü olarak gösterilmesi de karşı çıkılan konulardan birisi olmuştur.⁴

Tarih boyunca pek çok alanda kadın hareketlerine rastlansa da siyasi bir terim olarak “feminizm” yeni sayılabilecek bir tarihte karşımıza çıkmıştır. Kadın-erkek ayrımının oldukça fazla olduğu 18. yüzyıl Batı toplumlarında kadınlar oy kullanma hakkı elde etmek için ilgili hareketi başlatmışlardır.⁵ Oy kullanma hakkı tanınmayan kadınlar kendilerini bir birey olarak görmek istemiş ve böyle bir harekete başvurmuşlardır. Bu durum neticesinde kadınların oy hakkını elde etmeleri farklı toplumsal konularda da harekete geçmelerini teşvik etmiştir. Akabinde dönemlere ve hareketlere göre Batı dünyasında birden fazla feminist dalgası ortaya çıkmıştır.⁶

Kadınları hem kamusal alanda hem de ev içinde maruz kaldıkları şiddete karşı korumak ve şiddeti önlemek için gerekli tedbirler almak maksatlı imzalanan İstanbul Sözleşmesi içerisindeki bazı maddelerden ötürü Türk halkının bazı kesimleri tarafından eleştirilmiştir. Eleştirenler arasında yazarlar, politikacılar ve gazeteciler de bulunmaktadır. Özellikle Müslüman bir ülke olan Türkiye’de Batı kaynaklı bir sözleşmenin imzalanması

¹ “Başbakanlık Mevzuatı Geliştirme ve Yayın Genel Müdürlüğü” (Erişim 02 Kasım 2021).

² Begüm Özcan, *Kadına Yönelik Şiddet Konusunda Feminist Hareketin Ve Devletin Karşılaştırmalı Yaklaşımı: İstanbul Sözleşmesi Örneği* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 52.

³ Kadriye Bakırcı, “İstanbul Sözleşmesi”, *Ankara Barosu Dergisi* 4 (01 Temmuz 2015), 134.

⁴ Muharrem Balcı, *İstanbul Sözleşmesinden İnsanı ve Aileyi Korumak* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020), 18-20.

⁵ Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, çev. Levent Köker (Ankara: BB101 Yayınları, 2019), 261; Ayşegül Kıp, “Feminizm ve Din”, *Sosyolojik Açıdan Din ve Siyaset El Kitabı*, ed. Özcan Güngör (Ankara: Nobel Yayın, 2020), 170.

⁶ Zekiye Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm* (İstanbul: İz Yayıncılık), 43.

muhafazakâr kesimin bir kısmını rahatsız etmiş, sözleşme maddelerinde İslam dinine ve Türk geleneklerine uygun olmadığı düşünülen maddeler eleştirilmiştir. Bu eleştirmeler bazen sert bir dille olmuş ve sözleşmeyi kabul edenlere farklı ithamlar yöneltilmiştir.⁷ Benzer şekilde sözleşmenin kadına şiddeti, kadın cinayetlerini tamamen ortadan kaldıracığını düşünen kesime göre de sözleşmeye karşıt olanlar şiddet savunucusu olarak görülmüştür. Bu bağlamda “İstanbul Sözleşmesi Yaşatır” başlığı altında sosyal medyada birçok paylaşım yapılmış, karşıtlara cevap niteliğinde argümanlar ortaya atılmıştır.⁸

Bu makale muhafazakâr kadın gazeteciler özelinde İstanbul Sözleşmesi'nin savunucularının ve eleştirmenlerinin söylemlerinin nedenlerini anlamayı amaçlamaktadır. Görüşleri ele alınan kadınların makalede muhafazakâr olarak tanımlanmasının sebebi ise kamuoyunca muhafazakâr bilinen gazetelerin yazarları olmaları ve çeşitli sosyal platformlarda kendilerini muhafazakâr olarak tanımlamalarıdır. Çalışma söylem analizi yöntemiyle oluşturulmuş olup mikro bir perspektifle ele alınmıştır. Bu çerçevede İstanbul Sözleşmesi'ni savunan 7, reddeden 7 muhafazakâr gazeteci kadın ve yazıları seçilerek sözleşmeyi kabul etme ve reddetme sebepleri kendi ifadelerinden de yola çıkılarak yer verilmiştir. Tartışma bölümünde sözleşmeyi savunanların ve reddedenlerin olgusal gerekçeleri ele alınarak tartışılmıştır.

1. Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Din

Cinsiyet kavramı fiziki ve toplumsal olmak üzere iki şekilde açıklanmaktadır. Fiziki olarak kadın ve erkeğin yaradılışındaki farklılıklara bakılır. Kadın doğurgan olduğundan insan neslinin devamı olarak görülmektedir. Toplumsal olarak ise toplumun bu iki cins yüklediği farklı sorumluluklar ve roller karşımıza çıkmakta olup “toplumsal cinsiyet” şeklinde ifade edilmektedir.⁹ Toplumsal cinsiyet kavramını sosyolojiye Ann Oakley dahil etmiştir. Oakley, cinsiyet ifadesinin biyolojik olarak kadın ve erkek ayrımı yaptığını, toplumsal cinsiyetin ise iki cins arasındaki toplumsal eşitsizliğe işaret ettiğini savunmuştur.¹⁰ İnsanda cinsel kimlik yaklaşık iki yaşlarında ortaya çıkmakta ve tamamen olmasa da kadın-erkek arasındaki ayrım anlaşılmaya başlanmaktadır. Bu ayrım neticesinde de çocuk kendini

⁷ Abdurrahman Dilipak, “AKP'nin papatyaları - Yeni Akit” (27 Temmuz 2020).

⁸ Editör42GP, “İstanbul Sözleşmesi Yaşatır”, *İstanbul Gönüllüleri* (Erişim 07 Şubat 2021).

⁹ Suna Başak, “Toplumsal Cinsiyet”, *Sosyolojiye Giriş*, ed. İhsan Çapçioğlu - Hayati Beşirli (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 211.

¹⁰ Hasan Ayık, “Toplumsal Cinsiyet Kavramının Tarihsel Arka Planı”, *İstanbul Sözleşmesi - Disiplinler Arası Bir Soruşturma*, ed. Mahsum Aytepe (İstanbul: Tire Kitap, 2020), 180.

iki gruptan birine ait hissetmeye başlamaktadır. Bu aidiyet ilk olarak biyolojik olmakla birlikte toplumun ve çevrenin biçtiği cinsiyet rollerine göre değişmektedir.¹¹ Örneğin erkek çocuğuna sürekli kız kıyafetleri giydiren bir anne farkında olarak ya da olmayarak çocuğun cinsel kimliğini bozmaktadır. Tamamen kafası karışan çocuk ileride rolüne hangi cins olarak devam edeceğine karar vermekte zorlanmaktadır. Cinsiyet araştırmacıları, çalışmalarında insanlardan önce hayvanları izlemeye başlamış ve sadece beden olarak cinsiyetin insan üzerinde nasıl etkili olduğunu araştırmışlardır. Yani insanın cinsel olarak hayvanlardan bir farkının olmadığını ifade etmişlerdir. Ancak bazı araştırmacılar bu yoruma karşı çıkmaktadır. Onlara göre insan hayvanlardan farklı olarak içinde yaşadığı çevreden büyük oranda etkilenmektedir.¹²

Feministler tarafından ortaya çıkarılan toplumsal cinsiyet kavramı sözlükte “erkeklerle kadınlar arasındaki farklılığın biyolojik unsurlar yanında toplumsal ve kültürel olarak oluşturulup inşa edilmesi” olarak tanımlanmaktadır.¹³ Toplum, kadın ve erkeklerden farklı beklentiler içerisindedir. Bu anlam ve beklentiler cinsiyete bağlı olarak yapılmakta olup etken unsur kültürdür.¹⁴ Kültür ve toplumun birleşimiyle ortaya çıkan toplumsal cinsiyet günlük hayatta kadına ve erkeğe farklı sorumluluklar yüklemektedir. Özellikle meslek seçimi, aile içinde üstlenilmesi gereken görevler ve kadının toplumdaki yeri gibi konular toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında değerlendirilmektedir. Ralf Dahrendorf’un genel rol teorisine göre cinsiyet rollerinin öğrenildiği iki yerden biri toplumdur. Çocuk herhangi bir şey öğreniyormuş gibi kendi cinsinin rolünü de o şekilde öğrenmektedir. Genellikle çevresini gözlemleyerek ya da davranışlarına çevreden gelen tepkileri ölçerek cinsel kimliğini oluşturmaktadır.¹⁵

Bazı araştırmacılara göre toplumsal cinsiyet kavramıyla kadın insan yerine konulmamaktadır. Toplumsal cinsiyet tiplerinin artış gösterdiği günümüzde Müslüman ülkelerin de bu tiplerden etkilendiği görülmektedir. Son zamanlarda ortaya çıkan “cisgender” ifadesi genel olarak kadın ve erkek anlamına gelmekte olup trans bireyleri dışlamamak için ortaya atılmıştır. Bu da göstermektedir ki dünya yavaş yavaş trans bireyler

¹¹ Celalettin Vatandaş, “Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı”, *Sosyoloji Konferansları* 0/35 (2011), 32.

¹² Anthony Giddens, *Sosyoloji* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 483.

¹³ Mehmet Ali Kirman, *Toplumsal Cinsiyet* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), “Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü”, 328.

¹⁴ İbrahim Akkaş, “Toplumsal Cinsiyet Algısı Üzerine Bir Değerlendirme: Erzincan Örneği”, *Dünya Multidisipliner Araştırmalar Dergisi* 2020/1 (2020), 59.

¹⁵ Vatandaş, “Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı”, 34.

etrafında şekillenmektedir. Toker bu durumu Fast Food, Coca Cola ve Jeans gibi şimdi de toplumsal cinsiyet kimliklerinin dünyayı istila etmesi olarak tanımlamaktadır.¹⁶

1.1. Türkiye’de Cinsiyet ve Din

Türkiye’de resmi din İslam olduğundan konuyu İslam dini çerçevesinde ele almakta fayda vardır. İslamiyet kadına değer vermeyen bir topluma gelmiş ve kadının da erkek gibi değerli olduğunu her zaman savunmuştur. Bu durumun kanıtlarından biri olarak Kur’ân-ı Kerim’de kadınlara özel bir surenin varlığı gösterilebilir. Nisâ Sûresi’nde özellikle kadın haklarından, kadınların hukuki ve sosyal konularından bahsedilmektedir.¹⁷ İslamiyet’te kadın özgür bir birey olup tüm kısıtlamalardan uzak tutulmuştur. Kadın da erkek gibi ekonomik, sosyo-kültürel ve hatta siyasi birçok hakka sahiptir. Kısacası İslam dini kadını hayatın dışında tutmayarak tam merkeze koymuştur.¹⁸ Aslında İslami feminist söylemin temel argümanı da bu şekilde karşımıza çıkmaktadır. Onlar, Kuran’ın tüm insanları eşit kabul ettiğini ancak ataerkil düşünce ve geleneklerin kadın-erkek arasında bir eşitsizlik ortaya koyduğunu ifade ederler. Bu çerçevede Müslüman feministler Kuran ayetlerini tefsir ederken kendi yorumlarını da katmaktadır.¹⁹

Türk toplumunda da tarih boyunca kadına büyük değer verilmiştir. Hatta bazı Türk boylarında kadınlar iktisadi hayatta erkeklerin yanında bulunurlardı. Türk aile yapısı eşitlikçi ve dayanışmacı özelliğiyle bilinirdi. Bu durum İslamiyet’ten önce de İslam kabul edildikten sonra da bu şekilde devam etmiştir. Özellikle de göçebe kesimlerde kadının aile içerisindeki konumu değişmemiştir. Şehir hayatında ise kentleşmenin etkisiyle birtakım değişimler meydana gelmiştir. Bunlardan ilki kadının biraz daha geri planda kalarak çok fazla dışarı çıkmaması, bir diğeri ise İran tarzı çarşaf ve peçe kullanımınıdır.²⁰

Endüstrileşme, kentleşme ve eğitim oranlarının artmasıyla birlikte Türkiye’de aile de değişime uğramıştır. Ailedeki değişimin toplumsal cinsiyet üzerinde de etkileri olmuştur. Geçmişte kız çocuklarının okuyup çalışması uygun görülmezken kentleşmenin artışıyla birlikte kız çocuklarının da okuyup iş sahibi olmaları normal karşılanmıştır. Bu durum

¹⁶ İhsan Toker, “Sosyolojik Açıdan Cinsiyet ve Türkiye’deki Güncel Dolayimler”, *İstanbul Sözleşmesi - Disiplinler Arası Bir Soruşturma*, ed. Mahsum Aytepe (İstanbul: Tire Kitap, 2020), 326-327.

¹⁷ “Nisâ Suresi Tefsiri - Diyanet İşleri Başkanlığı” (Erişim 24 Kasım 2021).

¹⁸ Nazife Gürhan, “Toplumsal Cinsiyet ve Din”, *Şarkiyat* 4 (2010), 72.

¹⁹ Margot Badran, “İslami Feminizm: Nedir?”, çev. Öykü Elitez, *İslami Feminizmler*, ed. Zahra Ali (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 45.

²⁰ Zeki Arslantürk - M. Tayfun Amman, *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 320-325.

kadınların bağımsızlaşmasına ve toplumda daha fazla söz hakkına sahip olmasına yol açmıştır.²¹ Ayrıca Türkiye 1985'te Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'ni (CEDAW) imzalamıştır. Ardından 2004 yılında cinsiyet eşitliği açısından önemli bir karar alınarak Anayasa'nın 10. Maddesine "Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür" ifadesi eklenmiştir. Daha sonra 2010 yılında aynı maddeye "bu maksatla alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı olarak yorumlanamaz" ifadesi de eklenerek genişletilmiştir. Aynı şekilde 2009'da TBMM'de kurulan Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu ve 2012'de kabul edilen 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun da cinsiyet eşitliğine verilen önemi göstermektedir.²² Özellikle yasalardaki değişimlere ya da yeni eklenen yasalara bakılarak da cinsiyetçi politikaları anlamak mümkün olmaktadır. Medeni yasadaki nafaka düzenlemesi, evlilik yaşının değişimi, İstanbul Sözleşmesi, 6284 sayılı kanun bu durumun örneklerindedir. Toker, özellikle İstanbul Sözleşmesi'nin toplumdaki aile yapısını sabote ettiğini ifade ederek Türkiye'nin içerisinde bulunduğu durumun hukuk ve siyaset mücadelesinden çok edep, iffet, namus ve toplumsal değerlerin mücadelesi olduğunu savunmuştur.²³ Yasa değişikliklerinden evlilik yaşının 17 olmasıyla birlikte geçmişte küçük yaşta evlenenlerin mağdur edildiği ifade edilmiştir. Geçmişte yasalara aykırı nikâh yapmadıkları halde yasanın değişimiyle eşleri ceza alan kadınlar bu duruma isyan etmektedir.²⁴

1.2. Türkiye'de Muhafazakâr Kadın Hareketleri

Türkiye özelinde ortaya çıkan kadın hareketleri üç döneme ayrılmaktadır. Bu dönemlerden ilki Birinci Dalga Cumhuriyet dönemi kadın hareketi olarak karşımıza çıkmakta olup kadınların oy kullanma ve aday olma mücadelesini ifade eder. Dönemin sonunda kadınlara istedikleri haklar verilmiş, 18 kadın TBMM'ye girmiştir. İkinci Dalga Kadın Hareketi 1980'lere tekabül etmekte olup kadın erkek eşitliği, aile içi şiddet ve cinsiyete dayalı iş bölümü konularını barındırmıştır. 1990 sonrası Üçüncü Dalga kadın hareketinde ise Kürt kadınlar ön planda olmuşlardır.²⁵ Bu hareketlerin çok öncesine, Osmanlı Dönemi'ne bakıldığında da Osmanlı Kadınları Terakkiperver Cemiyeti, Teali-i Nisvan Cemiyeti gibi birtakım feminist

²¹ Temmuz Gönc Şavran, "Aile ve Kadın", *Sosyolojiye Giriş*, ed. Nadir Suğur (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018), 187.

²² Balcı, *İstanbul Sözleşmesinden İnsanı ve Aileyi Korumak*, 25-26.

²³ Toker, "İstanbul Sözleşmesi", 329.

²⁴ Harun Ceylan, *Kültürel İşgal Girişimi-İstanbul Sözleşmesi* (İstanbul: Kudema, 2020), 61.

²⁵ Kıp, "Sosyolojik Açıdan Din ve Siyaset", 185,186.

girişimler karşımıza çıkmaktadır.²⁶ Muhafazakâr çerçevede “İslami feminizm” olarak adlandırılan kadın hareketleri ise 20. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmıştır. Aslında bu iki tabir başlangıçta birbirine zıt kabul edilse de Müslüman feminist kadınlar İslam’ın kadın haklarını kısıtlamadığını savunurlar. Onlara göre İslamiyet ve Kur’an ataerkil ve gelenekçi bir tavırla yorumlandığı için kadınların sosyal hakları kısıtlanmaktadır.²⁷ Bu kısıtlamaları ortadan kaldırmak için dini metinleri referans alarak İslami öğretilerden de ayrılmadıklarını ifade ederler. Kur’an-ı Kerim ve hadislerde kadın erkek eşitliğine vurgu yaptığını ve kadınların güvenliğini ön planda tuttuğunu vurgularlar. Bu yüzden onlara göre İslam ve feminizm paradoks iki eğilim değildir. Bu feministlerin en fazla tartıştığı konular cinsel eşitsizlik, eğitim hakkı, çok eşlilik ve boşanma gibi hususlardır.²⁸

“İslami feminizm” ilk olarak 1990’lı yıllarda ortaya çıkmıştır. Türkiye’de de yine aynı tarihlerde yani modernleşmenin üst düzeyde olduğu Cumhuriyet döneminde ortaya çıktığı söylenebilir. Bu terimi ilk kullananlar Yeşim Arat, Feride Acar ve Nilüfer Göle olmuştur.²⁹ Türk kadını bu dönemde Batı’dan etkilenerek birtakım özgürleşmeler ve değişimler göstermiştir. Günümüzde ise kadınlar daha çok erkek egemen İslami söyleme karşı durmaktadır ve eylemlerini bu yönde gerçekleştirmektedir.³⁰ İlk kadın hareketlerine baktığımızda kitle iletişim araçlarının ön planda olduğunu görmemiz mümkündür. Osmanlı döneminde kadın hareketleri romanlar ve dergiler yoluyla bilinçlere işlenmiştir. Cumhuriyet döneminde de aynı şekilde birçok kadın dergisinin var olduğu görülmektedir.³¹ Günümüzde kitle iletişim araçlarının geçmişe nazaran üst seviyede olduğu düşünülürse bu hareketlere ulaşım her yönden daha kolaydır. Özellikle sosyal medya aracılığıyla kadın hareketleri daha büyük bir kitleye hitap etmekte ve hareket alanı da aynı oranda genişlemektedir.

Başörtüsü yasağının olduğu 1980-90’lı yıllarda muhafazakâr Türk kadını başörtüsü karşıtlarına ve özellikle de Kemalist ideolojiye karşı bir mücadeleye sahiplerdi. Ancak günümüzde ayrıca İslamcı erkeklere karşı da mücadele ettikleri görülmektedir. Kendilerini

²⁶ Mustafa Günerigök, “Toplumsal Cinsiyet, İslam ve İstanbul Sözleşmesi”, *İstanbul Sözleşmesi - Disiplinler Arası Bir Soruşturma*, ed. Mahsum Aytepe (İstanbul: Tire Kitap, 2020), 336.

²⁷ Şerife Altıparmak - Hatice Budak, “İslami Feminizm ve Türkiye’deki Yansımaları”, *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi* (Erişim 11 Kasım 2021), 24; Günerigök, “İstanbul Sözleşmesi”, 340.

²⁸ Öznur Akyılmaz - M. Emre Köksalan, “Türkiye’de İslami Feminizm ve Kadın Kimliğinin Yeniden İnşası: Reçel Blog Örneği”, *Kurgu* 24/2 (2016), 128-129.

²⁹ Badran, “İslami Feminizm: Nedir?”, 40.

³⁰ Akyılmaz - Köksalan, “Türkiye’de İslami Feminizm ve Kadın Kimliğinin Yeniden İnşası: Reçel Blog Örneği”, 131.

³¹ Figen Kanbir, “Türkiye Cumhuriyeti’nde Kadın Hareketleri”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/1 (2017), 218.

aktivist olarak nitelendiren bu kadınlar gündemdeki birçok konuda tartışma yürütmektedir. Bunlardan en önde gelenler kadına şiddet, eşitlik ve aile içi emek gibi konuların yanı sıra Ermeni soykırımı, Kürt meselesi ve mülteciler gibi politik konuları da tartışmaktadırlar ve hem Müslüman hem de özgür olunabileceğini ispatlamaya çalışmaktadırlar.³² Bu tanımlara uygun olarak kurulan “Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi” üyeleri hem seküler topluma hem de erkeklere karşı mücadele ettiklerini ifade etmektedir. Kısacası kendilerini dindar Müslüman kadın olarak görmekte, ancak bazı kalıplaşmış yargılardan kurtulmak istemektedirler. Dini olarak değiştirmek istedikleri bir tutum olmadığını belirtirken yalnızca erkek egemen bir din yorumuna karşı olduklarını söylemektedirler.³³ Bütün bu söylemlerden anladığımız kadarıyla İslami feministler aslında İslam dininin kadına değer verdiğini, Kur’an’ın eşitlikçi bir dile sahip olduğunu ancak erkek egemen bir dille yorumlandığını savunmaktadır. Onlara göre İslamiyet ve dini metinler kendi görüşleri çerçevesinde yorumlanırsa erkek egemen bir toplumdaki kurtuluş sağlamış olacaktır. Bu çerçevede İstanbul Sözleşmesi’ni savunan muhafazakâr kadınların varlığı da şaşılacak bir durum olmaktan çıkmaktadır.

2. İstanbul Sözleşmesinin Tartışılan Maddeleri³⁴

Sözleşme’nin Türkiye özelinde tartışılan maddelerine göz atacak olursak ilk olarak en fazla karşımıza çıkan ve neredeyse sözleşmeyle özdeşleşen eşcinsellik hususunu açıklamamızda fayda vardır. Sözleşmenin dördüncü maddesinin üçüncü fıkrası şu şekildedir;

“Taraflar bu Sözleşme hükümlerinin, özellikle de mağdurların haklarını korumaya yönelik tedbirlerin, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, ırk, renk, dil, din, siyasi veya başka tür görüş, ulusal veya sosyal köken, bir ulusal azınlıkla bağlantılı olma, mülk, doğum, cinsel yönelim, toplumsal cinsiyet kimliği, sağlık durumu, engellilik, medeni hal, göçmen veya mülteci statüsü veya başka bir statü gibi, herhangi bir temele dayalı olarak ayrımcılık yapılmaksızın uygulanmasını temin edeceklerdir.”(Madde 4)

Burada geçen “cinsel yönelim” ve “toplumsal cinsiyet” hususları sözleşmeyi reddedenlerin başvurduğu ilk nokta olarak ifade edilmektedir. Bunun sebebi de Müslüman bir ülke olan Türkiye’nin eşcinselliği barındıran bir sözleşmeyi imzalamasının eleştirisidir. Zira Kur’an-ı Kerim’de birçok yerde geçen eşcinsellik İslamiyet’e göre suç kabul edilmektedir. Bu yüzden dinen sakıncalı bir durumu normal bir şekilde sözleşmede var olması ve insan

³² Sultan Yavuz Özınanır, “Kadın Perspektifli Bir İslami Yorumlama Biçimi Olarak Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi”, *Fe Dergi* 8/1 (2016), 118.

³³ Yavuz Özınanır, “Kadın Perspektifli Bir İslami Yorumlama Biçimi Olarak Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi”, 121.

³⁴ İstanbul Sözleşmesi tam metin için bk. <https://rm.coe.int/1680462545>.

hakkı olarak gösterilmesi rahatsız edici olmuştur.³⁵ Ayrıca sözleşmede geçen “aile içi” ifadesinin de eşcinsel birliktelikleri meşrulaştırmasından endişe duyulmaktadır.³⁶ Yine bu bağlamda aşırı eleştiriler de gelmekte, sözleşmenin eşcinselliği Türkiye’de meşru hale getirmeye çalıştığı gibi yorumlar da yapılmaktadır. Bekki, bu karşıtlığı “homofobi” kavramı ile değerlendirerek sözleşmeye karşı olanların eşcinsellere karşı nefret dolu homofobik söylemlerinin bulunduğunu ifade etmiştir.³⁷ Yine burada ifade edilen “cinsel yönelim” kavramının aslının “cinsel tercih” olduğu ve sözleşmenin ifade özgürlüğü adı altında ifsada meşruiyet kazandırdığı söylenmektedir. Bu bağlamda Müslüman bir toplumun eşcinsellerin hayat hakkına değil özendirici faaliyetlerine tepkisi olduğu görülmektedir. Sözleşme ile birlikte de her tür eşcinsel örgütlenmeye zemin hazırlandığından karşı çıkılmaktadır.³⁸

Üçüncü maddede tanımlanan toplumsal cinsiyet konusu ise tartışmaların bir diğer odak noktasıdır. Sözleşmede toplumsal cinsiyetin tanımı “herhangi bir toplumun, kadınlar ve erkekler için uygun olduğunu düşündüğü sosyal anlamda oluşturulmuş roller, davranışlar, faaliyetler ve özellikler olarak anlaşılacaktır”(Madde 3-c) olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda toplumsal cinsiyete bağlı olarak şiddetin önlenmesi ifade edilmektedir. Sözleşmeyi eleştirenlere göre burada bahsedilen husus kadın-erkek ayrımının aslında var olmadığı, toplumun dayatmasıyla ortaya çıkan bir ayrım olduğunun kastedilmesidir.³⁹ Bu çerçevede altıncı maddenin de tartışma konusu olduğu görülmektedir. Bu maddenin de özellikle gençler ve çocuklar üzerinde olumsuz bir etkiye sebep olacağı düşünülmekte ve özellikle feministlik, eşcinsellik gibi hususların artacağından endişe duyulmaktadır. Bütün bunların akabinde de toplumda birbirlerine tahammülsüz bireylerin yetişmesinin kaçınılmaz olacağı iddia edilmektedir. Söz konusu madde ise şu şekildedir;

“Taraflar bu Sözleşmenin uygulanmasına ve sözleşme hükümlerinin etkilerinin değerlendirilmesine bir toplumsal cinsiyet bakışı katacak ve kadınlarla erkekler arasında eşitliğe ve kadınların güçlendirilmesine ilişkin politikalarını yaygınlaştıracak ve etkili bir biçimde uygulayacaklardır.”(Madde 6)

Bu maddenin eleştirilmesinin bir diğer sebebini Balcı şöyle açıklamıştır; “toplumsal cinsiyet eşitliği savunucularına göre, Müslüman toplumlarda, toplumsal eşitsizliklerin

³⁵ Abdullah Çolak, “İslam Hukuku Perspektifinden İstanbul Sözleşmesi”, *İstanbul Sözleşmesi - Disiplinler Arası Bir Soruşturma*, ed. Mahsum Aytepe (İstanbul: Tire Kitap, 2020), 175.

³⁶ Akif Dursun, “İstanbul Sözleşmesi’nin İslam Hukukuna Göre Değerlendirilmesi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 56.

³⁷ Yavuz Bülent Bekki, *Türkiye’de İstanbul Sözleşmesi’ne Yönelik Tepkilerin Netnografik Analizi* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 94.

³⁸ Balcı, *İstanbul Sözleşmesinden İnsanı ve Aileyi Korumak*, 51.

³⁹ Sema Maraşlı, “İstanbul Sözleşmesi Detaylı İnceleme”, *Çocuk & Aile* (blog), 13 Şubat 2019.

kaynağı denilen şey din ve dini metinlerdir.”⁴⁰ Daha önce ifade edildiği gibi feministlerin - özellikle de İslami feministlerin- dini metinlerin ataerkil yorumlandığını düşündükleri açıktır. Onlara göre Müslüman ülkelerdeki cinsiyet ayrımının ve ataerkil düzenin sebebi Kur’an-ı Kerim’in sadece erkekler tarafından yorumlanmasıdır. Ancak sözleşme ve feminizm karşıtlarına göre bu ifade yanlıştır ve dini sembollere karşı bir tehdit niteliğindedir.

Bir diğer tartışılan husus ise ailenin parçalanması kadın ve erkeğin birbirine düşman edilme meselesidir. Bu durum da birinci maddede kadın-erkek eşitliğine vurgu yapılması ve özellikle kadınların güçlendirilmesi ifadesi kullanılmaktadır. Sözleşmenin ilgili maddesinde ifade edilen ayrımcılık pozitif-negatif fark etmeksizin “her türlü” ayrımcılık olarak belirtilmiştir. Burada toplumsal cinsiyet başlığı altında görüldüğü üzere aslında kadın-erkek diye bir ayrımın bulunmadığı bu durumun toplumun dayatmasıyla ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Bu söylem “Üçüncü Dalga” olarak tarif edilen feminizm çeşidinde de mevcuttur. Bu feministler “sabit, değişmez kadın kimliği yoktur” ilkesini benimseyerek kadın-erkek ayrımının olmadığını savunurlar.⁴¹ Ayrıca cinsiyet ve toplumsal cinsiyet tamamen ayrı hususlardır. Biyolojinin kader olmadığını, toplumsal dayatmalar neticesinde kadın-erkek rollerinin ortaya çıktığını ifade ederler. Feminist yazar Simone de Beauvoir’in “kadınlar doğmuş değil, yapılmıştır” sözü de bu durumu destekler niteliktedir.⁴² Bu bağlamda İstanbul Sözleşmesi’nin feminist bir dille yazıldığı iddia edilebilir. İstanbul Sözleşmesi’nin karşı çıkılan maddelerini Millî Gazete yazarlarının görüşleri üzerinden tartışılan bir makalede de aile hususu özellikle işlenmiştir. Millî Gazete’de sözleşme “Müslüman bir toplumun aile yapısını yerle bir etmek için tasarlanmıştır” diye tanımlanmaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere yazarlar İstanbul Sözleşmesi’nin Müslüman-Türk aile yapısına ters olduğu inancı görülmektedir. Bunun nedeni de sözleşmeyle birlikte ailedeki kadın rolünün yapısının değişmesi olarak gösterilmektedir.⁴³ Aynı şekilde sözleşmedeki “toplumsal cinsiyet” ifadesinin İslami öğretilerle de uyuşmadığı tartışılan konular arasındadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi toplumsal cinsiyette kadın-erkek arasında biyolojik bir fark olmadığı, bu farklılığın toplumsal kabuller neticesinde oluştuğu savunulmaktadır. Ancak İslami hükümlerde insan türü içerisinde yaratılıştan itibaren farklı özellikler taşıyan kadın ve erkek

⁴⁰ Balcı, *İstanbul Sözleşmesinden İnsanı ve Aileyi Korumak*, 39.

⁴¹ Kıp, “Sosyolojik Açıdan Din ve Siyaset”, 173.

⁴² Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 269.

⁴³ “Kültür ve İletişim » Makale » İslamcı Basında İstanbul Sözleşmesi Karşıtlığının İzlekleri: Milli Gazete Örneği” (Erişim 10 Kasım 2021), 382,383.

fitriyatı mevcuttur. Ayrıca kadın ve erkek arasındaki belirgin farklar bilimsel olarak da kanıtlanmıştır.⁴⁴

Madde 2’de yer alan “bu sözleşme, barış zamanında ve silahlı çatışma durumlarında geçerli olacaktır” ifadesi de tartışmalı hususlardan biridir. Aslında ilk bakışta burada yanlış anlaşılacak bir durum varmış gibi görünmese de savaş durumu ifadesinde olağanüstü bir hal mevcut olduğu için ve ayaklanma, eylem gibi olaylarda kadınlara yönelik hiçbir müdahalede bulunulmaması ifade kapsamına girebileceği için eleştirilmektedir.⁴⁵

Ailenin parçalanması tartışmasına benzer şekilde toplumun kültürünün de yok edilmeye çalışıldığı tartışması Madde 12’den ileri gelmektedir. Bu maddenin ilk ibaresinde toplumun kadına ve erkeğe dayattığı rollerin gelenekler, töre, kültür gibi hususlar bağlamında ortadan kaldırılması şu şekilde ifade edilmektedir;

“Taraflar, kadınların aşağı bir cins olduğu veya kadınlar ve erkekler için alışlagelmiş rollerin bulunduğu düşüncesine dayanan ön yargıları, örf ve adetleri, gelenekleri ve her türlü farklı uygulamayı ortadan kaldırmak amacıyla kadınlar ve erkeklere ilişkin sosyal ve kültürel davranış modellerinin değişimini sağlamak için gerekli tedbirleri alır.”(Madde 12-1)

Bu madde İslam hukuku açısından analiz edildiğinde ailenin oluşum ve devamı için gerekli ilkelerin göz ardı edildiği görülmektedir. İslam’a göre ahlak ve din ailenin varlığını devam ettirmesinde oldukça önemlidir. Ancak bu maddeye bakıldığında dini, ahlaki ve örf, adetlerin devre dışı bırakıldığı görülmektedir.⁴⁶

Yine aynı maddenin beşinci fırcasında namus ifadesinin başına “sözde” eklenmesi eleştirilmektedir. Madde şöyle izah edilmiştir;

“Taraflar, kültür, örf, adet, gelenek, din veya sözde “namus”un işbu Sözleşme kapsamındaki herhangi bir şiddet eylemi için mazeret oluşturmamasını sağlar.”(Madde 12-4)

Aynı ifadenin geçtiği 42. Madde kültür ve gelenek gibi kurumlara ek olarak din kavramını da ekleyerek tepkileri daha da fazla çekmiştir;

“...herhangi bir şiddet eyleminin gerçekleşmesini müteakiben başlatılan cezai işlemlerde kültür, gelenek, din, görenek veya sözde “namus”un bu eylemlerin gerekçesi olarak kabul edilmemesini sağlamak üzere gereken hukuki ve diğer tedbirleri alır...” (Madde 42-1)

⁴⁴ Dursun, “İstanbul Sözleşmesi’nin İslam Hukukuna Göre Değerlendirilmesi”, 44.

⁴⁵ “Kültür ve İletişim » Makale » İslamcı Basında İstanbul Sözleşmesi Karşıtlığının İzlekleri: Millî Gazete Örneği”, 388.

⁴⁶ Çolak, “İstanbul Sözleşmesi”, 173.

Kültür, gelenek, töre gibi kavramların kökünün kazılması ifadesi milliyetçilik ruhunu uyandırmış ve sözleşmenin eleştirilerin odağı olmasını sağlamıştır. Özellikle bu kavramlara dinin de ekleniyor oluşu “Müslüman Türk Milletine” karşı bir savaş olarak görülmüştür.⁴⁷

Bir diğer tartışılan madde ise 66. Maddedir. “Kadınlara yönelik şiddetle ve aile içi şiddetle mücadele konusunda uzmanlar grubu (bundan sonra “GREVIO” olarak anılacaktır) Sözleşme’nin Taraflarca uygulanmasını izler.” (Madde 66-1) Sözleşmeye taraf ülkelerin temsilcilerinden oluşan GREVIO çalışma esaslarını kendisi belirlemektedir. Ayrıca GREVIO kadın ve LGBTİ+ örgütleri tarafından hazırlanan gölge raporlarla uygulamalarına devam etmektedir.⁴⁸ Bu durum da eleştirilerin odağı olmuştur. Ayrıca Türk uzmanların değil de GREVIO olarak isimlendirilen bu grubun ülkemize gelerek sözleşmeyi takip etmeleri bazı kesimler tarafından eleştirilmektedir.⁴⁹

Bu gibi tartışmalar neticesinde muhafazakâr kesimden sözleşmeyi savunan ve karşı çıkan olmak üzere iki kitle ortaya çıkmıştır. Bu durum bir haber başlığında “Muhafazakâr bazı isimlerce eleştirilen İstanbul Sözleşmesi’ne yine muhafazakâr kadınlardan destek geldi” ifadesiyle açık bir şekilde anlaşılmaktadır.⁵⁰ Günerikök, İstanbul Sözleşmesi’nin sözde çoğulcu bir dilde yazılmış olmasına karşın özünde dışlayıcı nitelikler barındırdığını ifade etmiştir. Bu çerçevede özellikle feministler “Ben kimim?” diye bir soruya “Ben insanım ya da kulum” demek yerine “Ben kadını” diye cevap vermektedir. Bu durum Müslüman kimliği ile kadın kimliği arasında bir tercihe zorlamaktadır.⁵¹

2.1. İstanbul Sözleşmesini Destekleyen Muhafazakâr Kadınlar ve Sebepleri

Yeni Şafak gazetesindeki 13 Temmuz 2019 tarihli “Başınıza İstanbul Sözleşmesi Kadar Taş Düşün” başlıklı yazısında Ayşe Böhürler “aile yıkılıyor” tavrının çok uzun zamandır hatta Tanzimat’tan beri var olduğundan bahsederek İstanbul sözleşmesinin bu durumun tek sebebi olarak gösterilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Sözleşmeye karşı gelmek için “aile yıkılıyor” söyleminin bahane olduğunu ileri süren yazar; “... aileyi dağıtanın genellikle erkek toplayanın da hep kadın olduğunun altını çizelim” ifadesini kullanmaktadır. Tartışılan bir

⁴⁷ Bekki, *Türkiye’de İstanbul Sözleşmesi’ne Yönelik Tepkilerin Netnografik Analizi*, 91.

⁴⁸ Tuğba Bayraktar, “İstanbul Sözleşmesi ve 2017 Türkiye Gölge Raporuna İlişkin Bir Değerlendirme”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/3 (28 Aralık 2018), 95-97.

⁴⁹ Maraşlı, “İstanbul Sözleşmesi Detaylı İnceleme”.

⁵⁰ “Muhafazakâr kadınlardan İstanbul Sözleşmesi çıkışı: Sahip çıkılmalı - Son Dakika Haberleri” (Erişim 10 Kasım 2021).

⁵¹ Günerikök, “İstanbul Sözleşmesi”, 344.

diğer konu olarak cinsel yönelimin teşvikinde etken unsurun ailedeki erkek yani baba olduğunu ifade ederek İstanbul sözleşmesini bu hususta da muaf tutmayı yeğlemiştir.⁵²

Haber Türk yazarlarından Nagehan Alçı, 20 Temmuz 2020 tarihli “Biz Kadınlar Bu Tuzağa Düşmemeliyiz” başlıklı yazısına Türkiye’nin en büyük sorunlarından birinin kadına şiddet olduğunu ve bu durumun ancak İstanbul sözleşmesiyle sona ereceğini savunarak başlamaktadır. Alçı, sözleşmedeki “toplumsal cinsiyet” ve “cinsel yönelim” ifadelerinin birer bahane olduğunu, kadınların haklarını elde etmelerinin kadın düşmanı erkekler tarafından engellenmeye çalışıldığını ifade etmektedir. Bunun nedeni de yazara göre erkeklerin herhangi bir durumda kadınlara şiddet uygulayabileceklerini düşünmeleri yani bir nevi kendilerine bu hususta güvenmemelerinden kaynaklanmaktadır. “Hangi dünya görüşüne sahip olursak olalım, İstanbul Sözleşmesi’ne sahip çıkalım” diyerek Alçı sözleşmeden vazgeçilmemesi gerektiğini kesin bir dille yazıya dökmektedir. Zira ona göre sözleşme kadınları erkeklerin her türlü tehdidinden koruyarak bir nevi kalkan görevi görmektedir. Sözleşmeden çekilmek isteyenleri ve bu tarz taleplerde bulunanları da ağır bir dille eleştiren yazar özellikle Numan Kurtulmuş’un sözleşmeden çıkılabileceğine dair açıklamasından oldukça şaşkın olduğunu, sözleşmeden vazgeçilirse kadına şiddetin had safhalara varacağını ve kendi tabiriyle dayakçı erkeklerin zafere ulaşacağını ifade etmektedir. Sözleşmenin kaldırılmasına oldukça karşı olduğunu belirten Alçı, aynı zamanda Türk halkının çoğunluk kesiminin de sözleşmeyi desteklediğini ifade ederek referanduma dahi gidilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu bağlamda referandum sonucunda yüzde 65’lik bir oran sözleşmeyi desteklemezse gazeteciliği dahi bırakacağını kesin bir dille belirtmiştir.⁵³

“İstanbul Sözleşmesi Kritik Virajda” başlıklı yazısıyla Nihal Bengisu Karaca da sözleşmenin son bulacağına dair endişelerini dile getirmektedir. 2011’de imzalanan İstanbul Sözleşmesi’nin yenilerde gündeme gelmesini şaşkıncı bulan Karaca, bu durumun Ak Parti’ye muhalefet etmek isteyenlerin bahanesi olarak gördüğünü ifade etmektedir. Toplumun en zayıf halkası da kadınlar olduğu için muhalifler, kadınlar üzerinden bir politika yürüterek iktidara karşı çıkıyorlar diyerek eleştiride bulunmaktadır. Abdurrahman Dilipak’ın Yeni Akit gazetesinde yazmış olduğu “Akp’nin papatyaları”⁵⁴ isimli yazıya değinen Karaca, yazıda sözleşmeyi savunanlara edilen hakaretlere cevap niteliğinde bu zihniyetteki kişilerin

⁵² Ayşe Böhürler, “Başınıza İstanbul sözleşmesi kadar taş düşünün!”, Text, *Yeni Şafak* (Yeni Şafak) (Yeni Şafak, 13 Temmuz 2019).

⁵³ Nagehan Alçı, “Biz kadınlar bu tuzağa düşmemeliyiz”, *www.haberturk.com* (20 Temmuz 2020).

⁵⁴ Dilipak, “AKP’nin papatyaları - Yeni Akit” (27 Temmuz 2020).

kontrolden çıkmış kadınlara tahammül edemeyeceğini, bunun yerine şiddet gören kadınlara üzüldüğü geçmeyi yeğleyeceklerini ifade etmektedir. Akabinde “dayak yiyen bir kadın sadece canlarını sıkır vicdanlarını azıcık acıtır, ama kontrol edilemeyen kadın çileden çıkarıyor” diyerek devam etmiştir. Yazının bu kısmında oldukça sinirlenen Karaca bu durumun adeta bir George Orwell romanıyla eş değer olduğunu söylemektedir. İlerleyen cümlelerinde sözleşmenin ortaya çıkardığı olumsuz örnekleri de vererek bu kişilere haksızlık etmek istemediğini ifade eden Karaca birkaç örnek vererek “düzgün” erkeklerin de olduğunu kabul etmiştir. Bu koruma tedbirlerini istismar eden kadınların da bulunduğunu, kendi tabiriyle “normal düzgün” erkeklerin mağdur edildiğini söylemiştir. Yazının devamında tekrar yükselen yazar toplumdaki kadın-erkek rollerinden ve namus söz konusu olduğunda yapılan ayrımcılıklardan, kadın cinayetlerinden, mağdur edilen kadınlardan, cinsiyetin değişen yapısından bahsederek bu tür tiksindirici durumların sebebinin İstanbul sözleşmesi olmadığını, sözleşmeden çekildikten sonra da bitmeyeceğini söylemiştir. Ona göre bu olayların sebebi İstanbul sözleşmesi değildir, bu olaylar olduğu için yani bir nevi önlemek için sözleşmeye ihtiyaç duyulmuştur ve sözleşmeden çekildiğimiz takdirde kadın cinayetlerinin sayısı artacaktır.⁵⁵

Kadem, İstanbul Sözleşme Raporu’nun sunum metninde Avukat Kezban Hatemi şiddetin yanlış dini kanaatlerden ötürü ortaya çıkan yapısından bahsetmektedir. Ona göre bu yanlış dini tutum erkeğin kadın üzerinde tedip hakkının bulunmasıdır ve insanların davranışlarına yerleşmiş dinin yanlış yorumlarından kaynaklanmaktadır. Hatemi, bu yanlış davranışların ortadan kaldırılması için Diyanet İşleri Başkanlığı ile iş birliği yapılması gerektiğini ifade etmektedir. İstanbul sözleşmesinin toplum tarafından yanlış algılandığını belirten Hatemi, “Bu metnin eşcinsel birliktelikleri Türk toplumuna dayattığı gibi bir endişenin haklı olmadığı belirtilmelidir.” diyerek sadece kadını maruz kaldığı şiddetten korumak amacıyla imzalandığını söylemektedir.⁵⁶

Gazete Duvar’a verdiği bir röportajda Hidayet Şefkatli Tuksal, İstanbul sözleşmesinin halkın çoğunluğu tarafından bilinmediğini ve siyasi bir hamle olarak karşı çıktıklarını belirtmektedir. İçerisinde hukukçuların da bulunduğu bir grubun sözleşmenin karşısında yer alması halkın güvenini kazanarak bu konuda hassasiyetlerine yol açtığını ifade etmektedir. Bu

⁵⁵ Nihal Bengisu Karaca, “İstanbul Sözleşmesi kritik virajda”, *www.haberturk.com* (31 Temmuz 2020).

⁵⁶ Kezban Hatemi, “AV. Kezban Hatemi’nin Kadem İstanbul Sözleşmesi Raporu ve Basına Sunum Metni Hakkındaki Görüşleri”, *Hatemi Hukuk Bürosu* (Erişim 28 Ocak 2021).

hassasiyet sebebiyle oy kitlelerinin düşme tehlikesinden ötürü siyasilerin de bu tavrı göz ardı etmemesi oldukça açık bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. “Müslüman ülkelerde kadınların özgürce yaşayacağı bir yaşam inşa edilebilir mi?” sorusuna öncelikle hangi açıdan bir özgürlük olduğunu sormamız gerektiğini ifade ederek Fransa gibi sözde özgürlükçü bir ülkede başörtülü kadınlara karşı tutumlardan, Türkiye gibi Müslüman bir ülkede başörtülü kadınların geçmişte yaşadığı ayrımcılıklardan bahsetmektedir. Tuksal, yasalarla düzenlenmiş bir alanda bireysel seçimlerin güvence altına alınarak kimsenin kimseye karışmadığı bir ortamda kadınların özgürce yaşayabileceklerini ifade etmektedir. Konuşmanın devamında Tuksal, özellikle genç kadınların İstanbul Sözleşmesini yakından takip ettiklerini ifade ederek “hükümet, oylarını kaybetmemek için kadınların taleplerini dikkate almak zorunda kalacaktır” diye eklemiştir.⁵⁷

“Tuhaf şeyler oluyor” başlıklı yazısında ilk olarak Kadem’e yöneltilen eleştirilerden bahseden Karar gazetesi yazarlarından Elif Çakır, bu iddiaların yersiz olduğunu ve Sümeyye Erdoğan Bayraktar’a karşı da yöneltildiği için yanlış olduğunu ifade etmektedir. Kadın hareketlerinin bir ülkede toplumun bireyselleşmesi için çok önemli olduğunu savunan Çakır, Kadem’i iktidara yakın kuruluşların içinde bunu en iyi bir şekilde yapan kurum olarak ifade etmektedir. Devamında da bu hareketlerden kendine göre iyi olanlardan birkaç örnek vermiştir. Bunlardan birisi mini etek giyen bir avukatın hâkim tarafından eleştirilmesini Kadem tepkiyle karşılayarak avukata destek vermiş, ayrıca bir açıklama yapmıştır. Bu durumu oldukça iyi bir davranış olarak açıklayan Çakır ve Kadem’in olaya sadece “kadın” yaklaşımıyla baktığı, mesleğe dair etik ilkeleri göz ardı ettiği görülmektedir. Bu gibi birçok örnek verilebileceğini ifade eden Çakır, “Kadem, mahalleyi bu kadar öfkeliendirecek ne yaptı?” diye sormuştur. Ona göre İstanbul sözleşmesini tehlikeli görenler kadına şiddete karşılardır ama ailenin bitmesini kadınlara haklar verilmesiyle eş tutarlar. Bütün bu eleştirilerden sonra sonuç bölümünde savunmasına kısaca değinen Elif Çakır, İstanbul sözleşmesinin aileyi yıkan ve eşcinselliği öven bir karaktere sahip olmadığını, sözleşmeye göre her kim olursa olsun şiddet karşısında devlet koruması altında olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸

Kadem yönetim kurulu başkanı Saliha Okur Gümrükçüoğlu Milliyet gazetesine verdiği bir röportajda İstanbul sözleşmesinin şiddet karşısında önemli bir hukuki metin

⁵⁷ Filiz Gazi, “Hidayet Şefkatli Tuksal: Ayasofya ve İstanbul Sözleşmesi önceden planlanmış bir strateji değil”, Text, <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2020/07/24/hidayet-sefkatli-tuksal-ayasofya-ve-istanbul-sozlesmesi-oceden-planlanmis-bir-strateji-degil> (Gazete Duvar) (Gazete Duvar, 24 Temmuz 2020).

⁵⁸ Elif Çakır, “Tuhaf şeyler oluyor!”, KARAR (10 Temmuz 2019).

olduğunu ifade etmiştir. Kadına yönelik ve aile içi şiddetin karşısında yer almak için bu tarz oluşumların önemli olduğunu ancak şiddetin ortadan kalkması için yeterli olmadığını ileri sürerek bu durumun şiddet uygulayan kişilerin zihninde olduğunu ve onların zihniyeti değişmedikçe şiddetin de devam edeceğini söylemiştir. Bu bağlamda yalnızca siyasi olarak bir metin yayınlamak şiddet mağdurlarını tam anlamıyla kurtarmayacaktır. Gümrükçüoğlu'na göre 2014'ten beri yürürlükte olan bir sözleşmenin bugünlerde tartışılmasının en önemli sebepleri provokasyon ve siyasi emellerdir. Bu çerçevede Kadem'e gelen eleştirilerin de yersiz olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca sözleşmede tartışma konusu olan maddelerin aslında iyi niyetli bir şekilde yazıldığını, tek amacının kadınları şiddetten ve adaletsiz bir ortamdan kurtarmak olduğunu söyleyerek sözleşmede geçen "cinsel yönelim" ifadesinin yanlış anlaşıldığını, aslında toplumun tüm bireylerini şiddetten koruma amacı taşıdığını ifade etmektedir. Ardından aile kavramına vurgu yaparak içerisinde şiddet bulunan bir ilişkide aile kavramının ortadan kalktığını, sevgi, saygı ve merhametin olmadığı bir evde kadınların ve çocukların mağdur edildiğine değinmektedir. Kadem için önemli olanın sözleşme değil sözleşmedeki maddeler ve şiddete karşı durmak olduğunu ifade eden Gümrükçüoğlu sözleşmeden çekilip çekilmeme kararının devlete ait olduğunu, ancak bazı düzenlemeler yapılması kaydıyla sözleşmeden çekilmemenin daha doğru olacağını savunmaktadır.⁵⁹

2.2. İstanbul Sözleşmesine Karşı Çıkan Muhafazakâr Kadınlar ve Sebepleri

Yazısına İstanbul Sözleşmesi'nin bir manifesto olduğunu söyleyerek başlayan Sibel Eraslan, sözleşmenin cinsiyet ayrımını şiddetin kaynağı olarak belirttiğini ifade ediyor. Ayrıca sözleşme hakkında en korktuğu hususlardan birinin de feminizm ve LGBT düşünceleri çerçevesinde geliştirilmiş olduğunu söylüyor. Aynı şekilde sözleşmeye ve feminist bakış açısına göre Eraslan, kadın-erkek diye bir ayrımın olmadığı, bu ayrımın sebebinin toplumun dayatması sebebiyle olduğu inancının tespitini öne sürüyor. Ona göre sözde şiddeti önlemeyi amaçlayan bu sözleşme aslında cinsiyet ayrımını şiddetin ana faktörü olarak belirliyor. Yine 12. Maddede ifade edilen kadın-erkek eşitliğini sağlamak için toplumun ayrımcı gelenek ve göreneklerinin kökten kazılıp atılması söyleminin tehlikeli olduğunu ifade ediyor. Burada ayrıca sözleşmenin insanı kadın ya da erkek olarak değil de cinsiyetsiz bir role bürümeye çalıştığını söylüyor. Yazara göre, cinsiyet ayrımcılığını kökten kaldırmaya çalışan sözleşmeye göre bir öğretmenin kız öğrencisine kızım diye seslenmesi de bir şiddet olarak

⁵⁹ Ceyda Ulukaya, "Asıl mücadele zihniyetle", *Milliyet* (Erişim 05 Şubat 2021).

algılanmaktadır. Şiddet faktörünün sözleşmede en çok değinilen kısımlarından olan aile içi şiddeti de ele alan Eraslan, sözleşmeye göre aile kurumunun şiddetin kaynağı olarak görüldüğünü ifade ediyor. Son olarak “sözleşme kaldırılırsa kadını koruyamayız” tarzındaki söylemlere de 2014 yılından yani sözleşmenin yürürlüğe girdiği andan itibaren şiddetin bitmediğini ifade ediyor.⁶⁰

Fadime Özkan da İstanbul Sözleşmesi'nin şiddet hususunda yeterli olmadığını, kadına önem verilen bir sözleşme olmasına rağmen tartışmalar neticesinde kadın faktörünün göz ardı edildiğini ifade ediyor. Özkan'a göre sözleşme tam anlamıyla siyasi bir operasyona dönüşmüş durumdadır. Bu tartışmaların şiddeti daha kötü etkilediğini ve bunun yerine şiddete meyilli olanların düzeltilebileceğini söyleyen yazara göre sözleşmeden çekilsek de böyle zihniyetler var oldukça kadın cinayetleri de devam edecektir. Özkan ayrıca sözleşmeyi sert bir dille eleştirenlerin bu durumdan Ak partiyi sorumlu tuttuğunu ancak sözleşmenin meclisten sıfır retle geçtiğini söylüyor. Yani sözleşmeyi reddedenler aslında bir nevi muhalif olmaya çalışmakta ve amaç da aile değil siyasi bir husus olarak açığa çıkmaktadır. Özkan'a göre Ak parti sözleşmeyi savunanlarla reddedenler arasında kalmış ve iki tarafı da memnun etmesi mümkün görülmemektedir. Bu yüzden sözleşmenin revizyona gitmesi gerekmektedir.⁶¹

İstanbul Sözleşmesi'ne karşı çıkan bir diğer muhafazakâr kadın yazar da Yıldız Ramazanoğlu'dur. Katıldığı bir konferansta sözleşmenin toplumu mahvettiğini ifade eden Ramazanoğlu'na göre İstanbul sözleşmesi yürürlükten kaldırılmalıdır. Avrupa'dan gelen kadınların Türkiye'de analizler ve kamuoyu incelemeleri yapmalarını eleştiren Ramazanoğlu bütün bunların siyaset ve oy kaygısı için yapıldığını söylemektedir.⁶²

Halime Kökce ise meseleye daha sağlıklı ve objektif bir biçimde yaklaşıyor. “Yeni Ortak Bölen” olarak isimlendirdiği İstanbul sözleşmesinin toplumu iki kutba ayırdığını, savunanların eşcinselliği savunuyor gibi itham edildiğini, sözleşmeyi eleştirenlerin ise şiddeti onaylayan, çocuk tacizlerine göz yuman kişiler olarak tasvir edildiğini ifade ediyor. Yazının akabinde sözleşmeyi ele alan Kökce şiddet oranlarında bir azalmanın olmadığını ve İstanbul sözleşmesinin kadını yaşatmadığını yani amacına uygun sürdürülemediğini açıklıyor. Sözleşmede en çok tartışılan kavramlardan toplumsal cinsiyet ve cinsel yönelim kavramlarının ise oldukça abartıldığından bahseden yazara göre reddedenlerin bu abartılı

⁶⁰ Sibel Eraslan, “İstanbul Sözleşmesine göre şiddetin kaynağı: Cinsiyet”, *Star.com.tr* (Erişim 06 Şubat 2021).

⁶¹ Fadime Özkan, “İstanbul Sözleşmesi: Ne oluyor, ne olacak?”, *Haber7* (Erişim 06 Şubat 2021).

⁶² İlke Haber Ajansı, “İstanbul Sözleşmesi toplumu mahvetti”, *Text, İLKHA* (İLKHA) (İLKHA, 1612560383).

tutumları amaçlarının aksine LGBT lobisine olumlu yönde hizmet etmiştir. Kısacası Kökce toplumdaki bu ayrışmanın oldukça yanlış olduğunu ve bu şekilde sağlıklı sonuçlara ulaşmanın zor olacağını ifade ediyor.⁶³

Sevda Türküsev, sosyal medya hesabında paylaştığı bir gönderide İstanbul sözleşmesi sadece şiddeti önleme amaçlı ortaya çıksaydı kimsenin bu durumdan rahatsız olmayacağını ifade ederek sözleşmenin çok farklı amaçlarının olduğunu savunuyor. Bu bağlamda en önemli amaçlarından birinin de LGBT'yi normalleştirme olduğunu ifade ederek sözleşmeye karşı tutumunu dile getiriyor.⁶⁴ Ayrıca Yeni Akit gazetesinde yayınlanan bir haberde Türküsev'in feminist söylemlerden olan "kadın erkekten üstündür" tavrına karşı çıktığı gözlemlenmektedir. Eşitliğin adalet olduğunu savunan Türküsev'e göre kadın-erkek fitraten eşit yaratılmamıştır ve bu durumu savunmak yanlış bir tutumdur. Ayrıca her iki cinse de insan olarak muamele yapılması gerektiğini savunarak şiddetin sadece kadın özelinde ele alınmaması gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁵

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk kez içerisinde LGBT lobisinin bir söylemi olan cinsel yönelim ifadesinin bulunduğu bir sözleşme imzaladığını ifade eden Hilal Kaplan, devletin kendi vatandaşını korumak için bu lobinin kavramını kullanmasına gerek olmadığını ifade ediyor. Aynı şekilde kadını korumak için de LGBT lobisinin kavramlarına ihtiyacımız olmadığına değiniyor. İstanbul Sözleşmesinin yaşatmadığını ve sözleşmeden çekilsek de şiddetin ve cinayetin ortadan kalkmayacağını ifade eden Kaplan'a göre toplumun aile yapısındaki bozulmaların ailenin geri plana atılmasından ötürü kaynaklandığını ifade ediyor.⁶⁶

Son olarak muhafazakâr kadın yazarlardan Sema Maraşlı'nın görüşlerine yer vererek analiz kısmına geçiş yapacağız. İstanbul sözleşmesine neden karşı olduğunu yazısında maddeler halinde sıralayan Sema Maraşlı, sözleşmenin ve 6284 sayılı kanunun derhal kaldırılması gerektiğini ifade etmiştir. Bu çerçevede bazı maddelere göz atmamızda fayda vardır. Maraşlı, eşcinselliği meşru kabul ettiği için sözleşmeye karşı olduğunu ifade ederek bu durumun dinimiz tarafından lanetlendiğini belirtiyor. Ayrıca toplumsal cinsiyet eşitliği kavramının da İslami öğretilere uygun olmadığını ailenin var olması için cinsiyet kavramının

⁶³ Halime Kökce, "Yeni ortak bölen: İstanbul Sözleşmesi", *Star.com.tr* (Erişim 06 Şubat 2021).

⁶⁴ "sevda turkusev Twitter'da", *Twitter* (Erişim 06 Şubat 2021).

⁶⁵ "Sevda Türküsev erkek düşmanlarına seslendi: Erkek ve kadın birbirini tamamlamak için vardır - Yeni Akit" (Erişim 06 Şubat 2021).

⁶⁶ Hilal Kaplan, "İstanbul Sözleşmesi'nden çekilmeli miyiz?", *Sabah* (Erişim 06 Şubat 2021).

gerekli olduğunu belirterek sözleşmenin bu kavramı barındırmasını eleştiriyor. Aynı şekilde sadece kadın özelinde olduğu ve erkeği şiddetin temsilcisi olarak gösterdiğinden ötürü de sözleşmeye karşı olduğunu dile getiriyor. Maraşlı'ya göre böyle bir tutum insan hakları bağlamında kabul edilemez bir ayrımcılıktır ve bu ayırım neticesinde kadın ve erkeğin birbirine düşman olması beklenmektedir. Bunun sonucu olarak da boşanma oranlarının artışı ve aile yapısının bozulması ortaya çıkacaktır. Yazının akabinde aile içerisinde olan bir anlaşmazlığın kamuya taşınmasını doğru bulmadığını ifade eden Maraşlı bu tarz sözleşmelerle şiddetin önüne geçilemeyeceğini, bunun ancak eğitimle mümkün olacağını savunmaktadır. Ayrıca cinsel istismar suçunda 6284 sayılı kanunda yer alan kadının beyanının esas alınmasını eleştirerek bu durumun olumsuz sonuçlar doğurabileceğinden ve bazı kadınlar tarafından erkeklerin mağdur edileceğini ifade ederek bir an önce bu kanunun da kaldırılması talebini yineliyor.⁶⁷

Tartışma

İstanbul Sözleşmesi'ni destekleyen muhafazakâr kadınların söylemlerine baktığımızda birtakım ortak savunma noktalarının açığa çıktığını görmemiz mümkündür. Bunlardan ilki "cinsel yönelim" ve "toplumsal cinsiyet" kavramlarının açıklanmasıdır. Sözleşmenin destekleyicilerine göre ilgili maddede geçen bu tabirlerin eşcinselliği meşru kılan veya teşvik eden herhangi bir yönü bulunmamakta ve amaç sadece şiddeti önlemek olarak anlaşılmaktadır. Ancak burada tek şiddet faktörünün "erkek" olarak gösterilmesi gibi bir husus kafaları karıştırmaktadır. Herhangi bir ayırım yapmaksızın şiddete karşı olduğunu belirten sözleşmenin aslında büyük bir ayırım yaptığı görülmektedir. Aynı şekilde cinsel yönelim ve aile içi şiddet kavramlarının pek masum olmadığı düşünülmektedir. Cinsel yönelimi ne olursa olsun bir insana şiddet eğiliminde bulunmak elbette ki yanlıştır. Ancak tartışılan konu şiddet mevzuunu geçerek normalleştirmeye kadar uzanmaktadır. Aslında endişe duyulan husus da tam olarak burada karşımıza çıkmaktadır. Eşcinsel birliktelikler normalleştirilmeye mi çalışılmaktadır? Bir diğer husus ise sözleşmenin aile kurumunu yıpratmadığı bilakis şiddetin önüne geçilerek daha da güçlendirdiği savunulmaktadır. Aile yıkılıyor söylemlerinin sözleşmeyle bağdaştırılmasını gereksiz bulduklarını ifade ederek aile kurumunun yıkılmasının tek sebebini bu hususa bağlamanın doğru olmadığı savunulmaktadır. Bu söylemin haklılık payı olduğu açıktır. Zira içerisinde bulunduğumuz çağ

⁶⁷ Sema Maraşlı, "İstanbul Sözleşmesi ve 6284 e Neden Karşımız?" (Erişim 07 Şubat 2021).

itibariyle geleneksel, kültürel ve dini anlamda toplumda birtakım çöküntülerin meydana geldiği açıktır. Aile de bunlardan biri olup çağın olumsuz yönlerinden etkilenmiştir. İstanbul Sözleşmesi bu durumun sebeplerinden birisi olarak gösterilse bile tek sebebi olduğunu söylemek doğru değildir. Maddelerinde geçen kültür, gelenek ve dindeki sözleşmeye uymayan hususların kökten çıkarılıp atılması büyük bir tehdit olarak görülse de günümüzde bu kurumları istemsizce ortadan kaldıran başka unsurlar da mevcuttur. Öncelikle insanların zihinlerini en fazla meşgul eden sosyal medya mecralarına düzenleme getirmek bu noktada daha büyük bir önem taşımaktadır.

Sözleşmeyi destekleyen muhafazakâr kadınların işaret ettiği bir diğer husus da iktidarın sözleşmeden çekilmesinin sebebinin siyasi olmasıdır. Özellikle muhafazakâr camiadan büyük destek gören iktidar partisinin sözleşmeye karşı çıkanların oylarını kaybetme endişesi duymasından ötürü açık kapı bıraktığı ifade edilmektedir. Ancak aynı şekilde muhafazakârlardan da sözleşmeyi destekleyenler mevcut olduğundan çekilme peyderpey olmuştur. Bu bağlamda sözleşmenin siyasi bir ikilemde kaldığı gözlemlenmektedir. Sözleşmeden çekilirsek kadına şiddetin ve kadın cinayetlerinin artacağını ifade ederek böylesi bir durumda kadının toplumda ikinci sınıf muamele göreceğinden ve kadın-erkek eşitliğinin bir hayal olarak kalacağından endişe etmektedirler. Ancak sözleşme imzalandığı günden itibaren neredeyse on yıl geçmesine rağmen kadına şiddetin ve kadın cinayetlerinin yok olmadığı görülmektedir. Buradan görmekteyiz ki ne kadar sözleşme, kanun vs. çıkarılsa da toplum adalet ve merhamet noktasında yeterince eğitilmediği sürece kadın cinayetlerinin son bulmayacağı açıktır. Sözleşmenin savunucuları olan muhafazakâr kadınların da ortak ifadelerinden anlaşıldığı üzere çok fazla hakaretvari eleştiriler yapılmaktadır. Özellikle Kadem'e yöneltilen eleştirilerden rahatsız olduklarını ve sözleşmeye sahip çıktıklarını ifade ederek savunma girişimlerinde bulunmuşlardır.⁶⁸ Hakaret edenlerin yine muhafazakâr camiadan olması da üzücü bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira sözleşmeyi savunan her kadını eşcinselliğin savunucusu olarak görmek doğru bir davranış değildir.

Muhafazakâr camiaya baktığımızda İstanbul Sözleşmesi'ne karşı çıkan yazarların destekleyenlerden daha geri planda kaldıklarını gözlemledik. Bu bağlamda özellikle Kadem gibi sivil toplum örgütlerinin sözleşmeyi desteklemesi ve siyasi açıdan iktidara yakın olmaları bir sebep olarak gösterilebilir. Ancak kesin bir dille sözleşmeye karşı çıkanlar da mevcuttur.

⁶⁸ "KADEM, 'İstanbul Sözleşmesi'ne sahip çıktı", *Bianet - Bağımsız İletişim Ağı* (Erişim 12 Kasım 2021).

Bu durumun ilk sebebi olarak cinsiyet ayrımının şiddeti artırdığı ifadesi mevcuttur. Sözleşme kadın-erkek ayrımı üzerinde büyük oranda durduğundan dolayı erkeğin bir şiddet unsuru görülmesi ve böyle bir durumda toplumdaki ayrışmaların ve dolayısıyla da şiddetin artmasının mümkün olması ifade edilmektedir. Böylelikle çok fazla boşanmaya neden olarak sözleşmenin gitgide aile yapısını bozduğunu, aileyi ortadan kaldırmayı amaçladığı savunulmaktadır. Sözleşmeye karşı çıkanların en önemli sebeplerinden birisi de maddelerde yer alan “toplumsal cinsiyet” ve “cinsel yönelim” ifadeleridir. Bu ifadelerle sözleşmenin LGBT lobisinin kavramını kullanarak eşcinselliği meşru kıldığı düşünülmekte ve İslam dinine göre haram olan bir davranışın maddelerden birine eklenmesine karşı çıkılmaktadır. Aynı şekilde feminist bir dille yazıldığı belli olan sözleşmede toplumsal cinsiyet tabiriyle toplumun yapı taşı olan aileyi oluşturan cinsiyet faktörünün yok edildiği düşünülerek eleştirilmektedir. Burada her ne kadar eşcinsellik savunulmasa da genel olarak aile içi şiddet hususunu ele alan bir sözleşmede cinsel yönelim tabirinin kullanılmasını “normalleştirme” olarak algılamak mümkündür.

Eleştirilen hususlardan bir diğeri de sözleşmenin kültür, gelenek, töre ve hatta dini tutumlar gibi ifadelerle karşıt olması, şiddetin kaynağı olarak bu kurumları görmesidir. Sözleşmeye karşı çıkan muhafazakâr kadınlara göre bu madde oldukça tehlikeli olup Türk toplum yapısını bozma niyetindedir. Türkiye gibi Müslüman bir ülkede böyle bir sözleşmenin imzalanmasını doğru bulmayarak bunun sadece feministlerin ve o görüşte olanların oylarını elde etmek için siyasi bir gerekçe olarak görmektedirler. Sözleşme imzalandığından beri yaklaşık on yıl geçmesine rağmen kadına şiddetin ve kadın cinayetlerinin bitmediğini delil göstererek sözleşme devam ederse de bitmeyeceğini ifade etmektedirler. Ayrıca çoğu kadının eleştirdiği maddelerden biri de Madde 66’dır. Burada bir izleme komitesi olan GREVIO’dan bahsedilmekte ve sözleşmeye üye devletlerden gelecek görevlilerin taraf devleti kontrol etmesi amaçlanmaktadır. Kadınlar bu durumu sert bir dille eleştirerek Avrupa’dan gelen bir heyetin neden Türk toplumuna müdahale edeceğini sorgulamaktadırlar. Aslında bu heyet üye ülkelerden seçilmekte ve Türkiye’den de temsilcileri bulunmaktadır.⁶⁹ Bu yüzden sadece Avrupa’dan gelen bir heyetin ülkemizi kontrol ettiğini ve raporlar sunduğunu söylemek yanlış bir ifade olacaktır.

⁶⁹ Bayraktar, “İstanbul Sözleşmesi ve 2017 Türkiye Gölge Raporuna İlişkin Bir Değerlendirme”, 96.

Sonuç

Kadın hareketleri her toplumda geçmişten günümüze birçok faaliyetle görünür olmaya devam etmektedir. Kadına şiddet, kadın-erkek eşitliği, kadınların çalışması ve oy kullanmaları gibi hususlar geçmişte de günümüzde de tartışılan yalnızca birkaç konudan biridir. Kadınlar kendilerini toplum içerisinde bir birey olarak görmek ve erkeklerin gölgesinde kalmamak için uzun zamandır mücadele etmektedir. Hatta bazı kadınlar tüm erkeklere düşmanca bir tavır sergilemekte ve hareketlerini bu yönde yürütmektedir. Feminist olarak tanımlanan bu kadınların farklı düşüncelere ve inançlara sahip oldukları görülse de ortak bir nokta olan “kadın” hususunda buluştukları görülmektedir. İslami feminizm de tam olarak burada karşımıza çıkmaktadır. İlk bakışta İslam ve feminizm tabiri birbirine zıt gibi görünse de bu kadınlara göre hiç de öyle değildir. İslamiyet ve Kur’ân-ı Kerim, hadisler gibi dini metinlerin aslında kadına değer veren eşitlikçi ifadelerle sahip olduğunu ancak erkek egemen bir dille yorumlandığı için toplumun bugünkü halini aldığını ifade ederler. Bu durumdan kurtuluşun feminizme bağlı olduğunu savunurlar.

Feminist bir dille yazıldığı düşünülen İstanbul Sözleşmesi’ne muhafazakâr kadınların da destek vermesi bu noktada karşımıza çıkmaktadır. İmzalanalı 10 yıldan fazla bir süre olmasına rağmen son birkaç yıldır tartışma konusu olması ve özellikle toplumun tanınan simaları tarafından tartışılması oldukça dikkat çekici bir husustur. Bazı tartışılan maddelerinin olmasının yanı sıra sözleşmenin amacı kadına şiddeti önlemek olarak ifade edilmekte ve bu bağlamda tedbirlerin alınmasını öne sürmektedir. Bazı maddelerin aşırı hükümler verdiği için -makalede de belirttiğimiz gibi- Türk toplumunu özellikle muhafazakâr camiayı rahatsız ettiği anlaşılmaktadır.

Muhafazakâr kadınların sözleşme bağlamındaki görüşlerine yer verdiğimiz bu makalede birtakım sonuçlara ulaştık. Ancak burada aşırı boyutların da yer aldığını görmek mümkündür. Sözleşmeyi savunan her muhafazakâr eşcinselliği de savunuyormuş gibi, sözleşmeye karşı çıkanlar ise şiddet yanlısıymış gibi algılanarak her iki kutbun da birbirine karşı yükseldiği durumları da görmek üzücüdür. Herkesin ortak paydada birleşerek kadına şiddeti engellemek için farklı adımlar atması gerekmektedir. Zira amaç kadın-erkek düşmanlığı ortaya koymak değil, ailenin dolayısıyla da toplumun huzurlu bir yapıya bürünmesini sağlamaktır. Sert bir dille insanların birbirini eleştirdiği, karşıt görüşlere tahammülün olmadığı bir yerde şiddetin yok olması mümkün gözükmemektedir. Bu yüzden bir kâğıt parçasından şiddeti tamamen bitirmesini beklemek doğru değildir. Makalemizde

bahsettiğimiz gazetecilerin yanı sıra siyasilerin ve özellikle de Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın da sözleşmeye karşı olumlu-olumsuz yorumları bulunmuştur. Bütün bu tartışmalar neticesinde Türkiye İstanbul Sözleşmesi'nden 20 Mart 2021 tarihinde çekilmiştir. İstanbul Sözleşmesi devam etseydi de insanlara şiddetin olumsuz yönlerini uygun bir dille göstermeden ve eğitmeden şiddetin de kadın cinayetlerinin de son bulmayacağı bir gerçektir.

Kaynakça

- Akkaş, İbrahim. "Toplumsal Cinsiyet Algısı Üzerine Bir Değerlendirme: Erzincan Örneği". *Dünya Multidisipliner Araştırmalar Dergisi* 2020/1 (2020), 55-72.
- Akyılmaz, Öznur - Köksalan, M. Emre. "Türkiye'de İslami Feminizm ve Kadın Kimliğinin Yeniden İnşası: Reçel Blog Örneği". *Kurgu* 24/2 (2016), 126-145.
- Alçı, Nagehan. "Biz kadınlar bu tuzağa düşmemeliyiz". *www.haberturk.com*. 20 Temmuz 2020. Erişim 27 Ocak 2021. <https://www.haberturk.com/yazarlar/nagehan-alcı/2749365-biz-kadinlar-bu-tuzaga-dusmemeliyiz>
- Altıparmak, Şerife - Budak, Hatice. "İslami Feminizm ve Türkiye'deki Yansımaları". *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*. Erişim 11 Kasım 2021. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/karataysad/issue/57168/807045>
- Arslantürk, Zeki - Amman, M. Tayfun. *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Ayık, Hasan. "Toplumsal Cinsiyet Kavramının Tarihsel Arka Planı". *İstanbul Sözleşmesi - Disiplinler Arası Bir Soruşturma*. ed. Mahsum Aytepe. İstanbul: Tire Kitap, 2020.
- Badran, Margot. "İslami Feminizm: Nedir?" çev. Öykü Elitez. *İslami Feminizmler*. ed. Zahra Ali. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Bakırcı, Kadriye. "İstanbul Sözleşmesi". *Ankara Barosu Dergisi* 4 (01 Temmuz 2015), 133-204.
- Balcı, Muharrem. *İstanbul Sözleşmesinden İnsanı ve Aileyi Korumak*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.
- Başak, Suna. "Toplumsal Cinsiyet". *Sosyolojiye Giriş*. ed. İhsan Çapçuoğlu - Hayati Beşirli. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Bayraktar, Tuğba. "İstanbul Sözleşmesi ve 2017 Türkiye Gölge Raporuna İlişkin Bir Değerlendirme". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/3 (28 Aralık 2018), 87-111. <https://doi.org/10.15337/suhfd.438125>
- Bekki, Yavuz Bülent. *Türkiye'de İstanbul Sözleşmesi'ne Yönelik Tepkilerin Netnografik Analizi*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Böhürler, Ayşe. "Başımıza İstanbul sözleşmesi kadar taş düşsün!" Text. *Yeni Şafak*. Yeni Şafak. 13 Temmuz 2019. Erişim 27 Ocak 2021. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/aysebohurler/basiniza-istanbul-sozlesmesi-kadar-tas-dussun-2052032>
- Ceylan, Harun. *Kültürel İşgal Girişimi-İstanbul Sözleşmesi*. İstanbul: Kudema, 2020.
- Çakır, Elif. "Tuhaf şeyler oluyor!" *KARAR*. 10 Temmuz 2019. Erişim 30 Ocak 2021. <https://www.karar.com/yazarlar/elif-cakir/tuhaf-seyler-oluyor-10705>
- Çolak, Abdullah. "İslam Hukuku Perspektifinden İstanbul Sözleşmesi". *İstanbul Sözleşmesi - Disiplinler Arası Bir Soruşturma*. ed. Mahsum Aytepe. İstanbul: Tire Kitap, 2020.
- Demir, Zekiye. *Modern ve Postmodern Feminizm*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Dilipak, Abdurrahman. "AKP'nin papatyaları - Yeni Akit". 27 Temmuz 2020. Erişim 28 Ocak 2021. <https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/akpnin-papatyalari-33008.html>
- Dursun, Akif. "İstanbul Sözleşmesi'nin İslam Hukukuna Göre Değerlendirilmesi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 41-68.
- Editör42GP. "İstanbul Sözleşmesi Yaşatır". *İstanbul Gönüllüleri*. Erişim 07 Şubat 2021. https://www.istanbulgonulluleri.org/istanbul_sozlesmesi_yasatir
- Eraslan, Sibel. "İstanbul Sözleşmesine göre şiddetin kaynağı: Cinsiyet". *Star.com.tr*. Erişim 06 Şubat 2021. <https://www.star.com.tr/yazar/istanbul-sozlesmesine-gore-siddetin-kaynagi-cinsiyet-yazi-1561575/>

- Gazi, Filiz. "Hidayet Şefkatli Tuksal: Ayasofya ve İstanbul Sözleşmesi önceden planlanmış bir strateji değil". Text. <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2020/07/24/hidayet-sefkatli-tuksal-ayasofya-ve-istanbul-sozlesmesi-onceden-planlanmis-bir-strateji-degil>. Gazete Duvar. Gazete Duvar. 24 Temmuz 2020. Erişim 29 Ocak 2021. <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2020/07/24/hidayet-sefkatli-tuksal-ayasofya-ve-istanbul-sozlesmesi-onceden-planlanmis-bir-strateji-degil>
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Gönç Şavran, Temmuz. "Aile ve Kadın". *Sosyolojiye Giriş*. ed. Nadir Suğur. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018.
- Günerigök, Mustafa. "Toplumsal Cinsiyet, İslam ve İstanbul Sözleşmesi". *İstanbul Sözleşmesi - Disiplinler Arası Bir Soruşturma*. ed. Mahsum Aytepe. İstanbul: Tire Kitap, 2020.
- Gürhan, Nazife. "Toplumsal Cinsiyet ve Din". *Şarkiyat* 4 (2010), 58-80.
- Hatemi, Kezban. "AV. Kezban Hatemi'nin Kadem İstanbul Sözleşmesi Raporu ve Basına Sunum Metni Hakkındaki Görüşleri". *Hatemi Hukuk Bürosu*. Erişim 28 Ocak 2021. <https://www.hatemihukukburosusu.com/av-kezban-hateminin-kadem-istanbul-sozlesmesi-raporu-basina-sunum-metni-hakkindaki-gorusleri.html>
- Heywood, Andrew. *Siyasi İdeolojiler*. çev. Levent Köker. Ankara: BB101 Yayınları, 2019.
- İlke Haber Ajansı. "İstanbul Sözleşmesi toplumu mahvetti". Text. *İLKHA*. İLKHA. İLKHA. 1612560383. Erişim 06 Şubat 2021. <https://ilkha.com/guncel/istanbul-sozlesmesi-toplumu-mahvetti-110030>
- Kanbir, Figen. "Türkiye Cumhuriyeti'nde Kadın Hareketleri". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/1 (2017), 209-224.
- Kaplan, Hilal. "İstanbul Sözleşmesi'nden çekilmeli miyiz?" *Sabah*. Erişim 06 Şubat 2021. <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hilalkaplan/2020/07/08/istanbul-sozlesmesinden-cekilmeli-miyiz>
- Karaca, Nihal Bengisu. "İstanbul Sözleşmesi kritik virajda". *www.haberturk.com*. 31 Temmuz 2020. Erişim 28 Ocak 2021. <https://www.haberturk.com/yazarlar/nihal-bengisu-karaca/2760386-istanbul-sozlesmesi-kritik-virajda>
- Kip, Ayşegül. "Feminizm ve Din". *Sosyolojik Açından Din ve Siyaset El Kitabı*. ed. Özcan Güngör. Ankara: Nobel Yayın, 2020.
- Kirman, Mehmet Ali. *Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Kökce, Halime. "Yeni ortak bölen: İstanbul Sözleşmesi". *Star.com.tr*. Erişim 06 Şubat 2021. <https://www.star.com.tr/yazar/yeni-ortak-bolen-istanbul-sozlesmesi-yazi-1562886/>
- Maraşlı, Sema. "İstanbul Sözleşmesi Detaylı İnceleme". *Çocuk & Aile* (blog), 13 Şubat 2019. <http://www.cocukaile.net/istanbul-sozlesmesi-detayli-inceleme/>
- Maraşlı, Sema. "İstanbul Sözleşmesi ve 6284 e Neden Karşımız?" Erişim 07 Şubat 2021. <http://www.cocukaile.net/istanbul-sozlesmesi-ve-6284-e-neden-karsiyiz/>
- Özcan, Begüm. *Kadına Yönelik Şiddet Konusunda Feminist Hareketin Ve Devletin Karşılaştırmalı Yaklaşımı: İstanbul Sözleşmesi Örneği*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özkan, Fadime. "İstanbul Sözleşmesi: Ne oluyor, ne olacak?" *Haber7*. Erişim 06 Şubat 2021. <https://www.haber7.com/yazarlar/fadime-ozkan/3001047-istanbul-sozlesmesi-ne-oluyor-ne-olacak>
- Toker, İhsan. "Sosyolojik Açından Cinsiyet ve Türkiye'deki Güncel Dolaylımlar". *İstanbul Sözleşmesi - Disiplinler Arası Bir Soruşturma*. ed. Mahsum Aytepe. İstanbul: Tire Kitap, 2020.
- Ulukaya, Ceyda. "Asıl mücadele zihniyetle". *Milliyet*. Erişim 05 Şubat 2021. <https://www.milliyet.com.tr/pazar/asil-mucadele-zihniyetle-6277414>

- Vatandaş, Celalettin. "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı". *Sosyoloji Konferansları* 0/35 (2011), 29-56.
- Yavuz Özınanır, Sultan. "Kadın Perspektifli Bir İslami Yorumlama Biçimi Olarak Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi". *Fe Dergi* 8/1 (2016), 117-130.
- "Başbakanlık Mevzuatı Geliştirme ve Yayın Genel Müdürlüğü". Erişim 02 Kasım 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/03/20120308M1-1.htm>
- Bianet - Bağımsız İletişim Ağı. "KADEM, 'İstanbul Sözleşmesi'ne sahip çıktı". Erişim 12 Kasım 2021. <https://www.bianet.org/bianet/kadin/228376-kadem-istanbul-sozlesmesi-ne-sahip-cikti>
- "Kültür ve İletişim » Makale » İslamcı Basında İstanbul Sözleşmesi Karşıtlığının İzlekleri: Milli Gazete Örneği". Erişim 10 Kasım 2021. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturveiletisim/issue/64714/915364>
- "Muhafazakâr kadınlardan İstanbul Sözleşmesi çıkışı: Sahip çıkılmalı - Son Dakika Haberleri". Erişim 10 Kasım 2021. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/muhafazakar-kadınlarından-istanbul-sozlesmesi-cikisi-sahip-cikilmali-41582320>
- "Nisâ Suresi Tefsiri - Diyanet İşleri Başkanlığı". Erişim 24 Kasım 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/sure/4-nisa-suresi>
- Twitter. "sevda turkusev Twitter'da". Erişim 06 Şubat 2021. <https://twitter.com/sevdaturkusev/status/1292450884140630017>
- "Sevda Türküsev erkek düşmanlarına seslendi: Erkek ve kadın birbirini tamamlamak için vardır - Yeni Akit". Erişim 06 Şubat 2021. <https://www.yeniakit.com.tr/haber/sevda-turkusev-erkek-dusmanlarına-seslendi-erkek-ve-kadin-birbirini-tamamlamak-icin-vardir-904826.html>



Kur'an'ın İdeolojik Yorumu: Ezârika Örneği

The Ideological Interpretation of Qur'an: The Azâriqa Case

Kerim YILMAZ

Arş. Gör., Niğde Ömer Halis Demir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Research Assistant, Niğde Ömer Halis Demir University, Faculty of Islamic Science, Department of Tafsir
Niğde, Turkey

yilmazkerim@ohu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0712-6725>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 2 Ocak / January 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 4 Nisan / April 2022

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2022

Sayı / Issue: 28 **Sayfa / Pages:** 153-174

Atıf / Cite as: Yılmaz, Kerim. "Kur'an'ın İdeolojik Yorumu: Ezârika Örneği [The Ideological Interpretation of Qur'an: The Azâriqa Case]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 28 (June 2022), 153-174. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1052332>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

Bu makalenin amacı, tarihte kısa bir zaman diliminde berhayat olmasına rağmen fikirleri geçmişten günümüze tartışılan Hâricîlerin Ezârika kolunun Kur'an'a ideolojik yaklaşımlarını tespit etmeye çalışmaktır. Bu bağlamda "Ezârika'nın Kur'an'a ideolojik yaklaşımları" üzerine yapılmış bir çalışmaya ulaşılamamış olması makaleyi önemli kılmaktadır. Konunun problematikleri arasında Ezârika'nın hangi siyasi ve sosyal şartların etkisiyle ortaya çıktığı, Hâricîlerden onları farklı kılan özelliklerin neler olduğu, hangi konularda dini metinlere yönelik öznel okumalar yaptıkları gibi sorular yer almaktadır. Konunun kapsam ve sınırlarını Hâricîliğin ortaya çıkışı ve özellikleri, Ezârika'nın Hâricîlerden kopuş süreci ve temel kriterlerinin yanında makalenin odak noktasını Ezârika'nın Kur'an'a ideolojik yaklaşımları oluşturmaktadır. Bu kapsam doğrultusunda makalede, Tefsir, İslam Tarihi, Kelam ve Mezhepler Tarihi alanlarındaki eserlerden istifade edilerek betimleyici bir yöntem kullanılmıştır. Bu çalışmanın Ezârika üzerinden ele alınma nedenleri şunlardır: Ezârika'nın Hâricîlik içinden çıkmasına rağmen kendine has görüşlerinin olması, radikal bir yol benimsemesi ve görüşlerini desteklemek için dinin temel kaynağı olan Kur'an'ı referans olarak kullanmasıdır. İslam toplumunun genel yapısı içerisinde ayrılarak ilk farklılaşma hareketini oluşturan Hâricîliğin ortaya çıkışında dönemin siyasi ve sosyo-kültürel ortamı etkili olmuştur. Ezârika ise Emevî halifesi Yezid'in ölümünden sonra Basra'da ortaya çıkan siyasi kargaşa neticesinde Nâfi' b. Ezrak'ın öncülüğünde Hâricîlik içerisinde neşet etmiştir. Ezârika mensupları Ahvaz ve çevresinde yaklaşık on beş yıl hüküm sürerek savundukları ilkeleri uygulama alanı bulmuştur. İbn Zübeyr ve Emevîlere karşı sürekli savaş halinde olmaları ve muhaliflerine karşı aşırı sertliği ve radikalizmi benimsemeleri sebebiyle kısa sürede tarih sahnesinden silinmişlerdir. Ezârika, Hâricîlerden farklı olarak Müslümanlardan Ezârika'ya mensup olmayanları sadece kâfir değil aynı zamanda müşrik kabul etmiş, bunların kadınları ile çocuklarını öldürmeyi veya köle statüsüne geçirmeyi ve mallarını yağmalamayı caiz görmüştür. Yine kendileriyle birlikte düşmana karşı savaşmayan ve Ezârika'nın bulunduğu yere hicret etmeyen diğer Hâricîleri kâfir kabul etmiş, bunlardan kendilerine katılmak isteyenleri imtihana tâbi tutmuş ve çalınan malın miktarı ne olursa olsun hırsıza omuzdan kol kesme cezası uygulamıştır. O dönemde Hâricîlerin en kalabalık ve en radikal fırkası olan Ezârika'nın Kur'an'a yaklaşımında takip ettikleri siyasetin etkisi bariz bir şekilde görülmektedir. Ezârika mensupları, Kur'an'a kendi ideolojileri bağlamında yaklaşmış ve Kur'an'dan anladıkları şeyleri dinin kendisi gibi algılamıştır. Kur'an'ı anlamaya çalışırken naslara yüzeysel yaklaşmış, Hz. Peygamber ve sahabenin söylem ve uygulamalarını dikkate almamış, ayetlerin tarihi ve sosyal ortamını göz ardı ederek sadece kendi belirledikleri ilkeler ve görüşler doğrultusunda hareket etmiştir. Bu durumun Ezârika'nın siyasi ve itikadi düşüncelerini meşrulaştırmak için ayetleri referans alırken öznel ve ideolojik yorumlarına yer açmada kolaylaştırıcı bir rol oynadığını ifade etmek mümkündür. Sonuç olarak Ezârika, hakem olayı ile ortaya çıkan Hâricîlerin görüşlerini daha ileriye götürüp Kur'an'dan da referans alarak fikirlerini topluma empoze etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda ilk dönem Hâricîlerinde var olan ideolojik okumanın Ezârika ile doruk noktasına ulaştığı söylenebilir. Ayrıca Ezârikâ'nın görüşlerinin, günümüzde İslam kimliği altında kendilerinden olmayanları (Müslümanlar dâhil) kâfir kabul ederek erkek, kadın ve çocuk ayrımı yapmadan binlerce masumu öldüren radikal örgütlerin fikirlerine arka plan oluşturduğunu ifade etmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, İdeolojik Yorum, Hâricîler, Ezârika.

Abstract

This study tries to identify the ideological approach to Qur'an by the Azâriqa sect of Khârijite, whose ideas have been a matter of discussion from past to present although they had a brief time in history. Within this context, the fact that there are no studies conducted on "Azâriqa's ideological approaches to the Qur'an" makes the article important. Among the problematic issues related to the topic are concerns such as the effect resulting in political and social circumstances that Azâriqa emerged, their distinguishing characteristics from Khârijite, and the matters they applied subjective interpretations of religious texts. The scope and limits of the subject are the emergence and characteristics of Khârijite and Azâriqa's break with the Khârijites with its basic criteria. The focus of the article is Azâriqa's ideological approaches to the Qur'an. In line with this scope, the subject has been discussed with a descriptive method by making use of the works in the fields of Tafsir, Islamic History, Kalam and History of Islamic Sects. The reasons for this study's handling of Azâriqa are as follows: Although Azâriqa came out of Khârijite, they had their own views, adopting a radical path and using the Qur'an, the main source of religion as a reference to support their views. In the emergence of Khârijite, which led the first differentiation movement by leaving the general structure of Islamic society, the political and socio-cultural environments of the time were effective. Azâriqa showed up under the leadership of Nâfi' ibn al-Azraq from among the Khârijite as a result of the political disturbances in Basra following the death of Umayyad caliph Yazîd. The followers of Azâriqa ruled for about fifteen years in and around Ahvaz, and therefore they had a field to practise the principles they believed in. Because they were constantly at war with Ibn Zubayr and Umayyads, and because they always acted with extremism and radicalism towards their opponents, they disappeared from the scene of history in a short time. Differently from Khârijite, Azâriqa deemed those who are not their followers not only as infidels, but also as polytheists (mushrik), and considered it lawful to loot their belongings and even to kill or enslave the wives or children of those people. In addition, they regarded the other Khârijites who did not fight on their side or who did not move to the area where Azâriqa ruled as infidels, and they made tests if any of them wanted to join their group, and if something was stolen, regardless of the size or quantity of the item, they practised the punishment of cutting the thief's arm from the shoulder. As the largest and the most radical fraction of Khârijite, the effect of the policies they adopted those days on their approach to the Qur'an was obvious. The members of Azâriqa approached the Qur'an within the context of their own ideology and perceived what they could comprehend from Qur'an as the religion itself. While trying to understand Qur'an, they had a superficial approach to the naşş, they did not pay attention to the Prophet's or the Companion's discourses or practises, they ignored the historical and social context of the verses and only acted according to the principles and views they had set. Thus, it is possible to state that they facilitated making room for subjective and ideological interpretations while referring to verses for justifying their political and faith-related ideas. Consequently, Azâriqa tried to impose their ideas on the society by taking the ideas of Khârijite, which emerged after the Event of Arbitration, one step further, and by taking references from Qur'an. In this context, it can be said that the ideological interpretation by early Khârijite reached a peak with Azâriqa. Furthermore, it can also be stated that by using the name of Islam, today the views of Azâriqa form a background for the radical groups who murder thousands of innocent men, women and children considering them to be infidels (including Muslims) only because they do not belong to their group.

Keywords: Tafsîr, Qur'an, Ideological Interpretation, Khârijite, Azâriqa.

Giriş¹

İdeoloji, genel olarak “Siyasal veya toplumsal bir öğretiyi oluşturan bir hükûmetin, bir partinin, bir grubun davranışlarına yön veren politik, hukuki, bilimsel, felsefi, dinî, moral, estetik düşünceler bütünü”² şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanımı oluşturan temel unsurlara bağlı olarak ideolojik yorum, siyasal veya toplumsal bir öğretiyi oluşturan grupların metinlere veya söylemlere zihinsel inşalarını gerçekleştiren dini, siyasi ve ahlaki kabuller özelinde yaklaşımları olarak nitelenebilir. İdeolojik Kur’an yorumu ise “Kişinin kendi grubunun görüşünün haklı ve doğru (hakk), ötekini ise yanlış ve hatalı (batıl ve bid’at) olduğunu kanıtlama isteğiyle ayetleri yorumlama”³ şeklinde anlamlandırılır. İslam düşünce tarihinde birçok ekolün dini nasları, belirledikleri esaslara göre ele alıp analiz etmeleri ve referans olarak kullanmaları bu tanımın kapsamına girmelerine imkân verir. Bu ekollerden biri olan Hâricîlerin ve daha özeldir Ezârîka’nın dini ve siyasi görüşleri, kendi davranışlarının yanında toplumla olan ilişkilerini de etkilemesi ve ayetleri kendi düşüncelerine uygun olarak yorumlamaları, sahip oldukları ideolojinin bir neticesi sayılabilir.

Öznel bir varlık olan insanın dini metinleri anlamada içinde yaşadığı toplumun tarihi, siyasi ve kültürel ortamından soyutlanması düşünülemez. Dolayısıyla insan ister birey ister toplum halinde olsun, varoluş bilincini oluşturan ilişkilerinin, metni anlama ve yorumlaması üzerinde etkili olduğu yadsınmaz.⁴ Bu hakikatin en güzel örneği Hz. Peygamber’in ahirete irtihalinden sonra Hz. Osman’ın şehit edilmesiyle başlayan olaylar sonucunda siyasi ve sosyo-kültürel ortamın da etkisiyle Müslümanlar arasında Kur’an’a kendi paradigmalarıyla yaklaşan düşünce ekollerinin ortaya çıkmasıdır.⁵ Hâricîlik, Mürchie, Şîa ve Mu’tezile bu ekoller arasında gösterilebilir.⁶ Fırkaların oluşum sürecinde sebep ne olursa olsun ortaya çıktıktan

¹ Bu çalışma “Tâbiûn Döneminde Tefsirin Temel Dinamikleri” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from doctorate dissertation entitled “The Basic Dynamics of Tafsir in the Tâbiûn Period” (PhD Dissertation, Atatürk University, Erzurum/Turkey, 2022).

² Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük*. (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), “İdeoloji”, 1152. İdeoloji’nin farklı şekillerde tanımı yapılmıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Terry Eagleton. *İdeoloji*. çev. Muttalip Özcan. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 17-18; Andrew Heywood. *Siyasi İdeolojiler Bir Giriş*. çev. Ahmet K. Bayram vd., (Ankara: Adres Yayınları, 2013), 23-28; Saniye Vatandaş. “İdeolojinin Doğuşu ve Bilim Din Ekseninde Konumlanması”. *ARTS: Artuklu Sanat ve Beşeri Bilimler Dergisi*. 4, (2020), 80-85.

³ İsmail Çalışkan. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 72-73, 140, 142-143; Ayrıca bk. Muhammed Bahaeddin Yüksel. “Kur’ân’ın İdeolojik Yorumu Sorununa Genel Bir Bakış”. *Edebali İslamiyat Dergisi*, 1/2 (Kasım/2017), 65-66.

⁴ Sadık Kılıç. “Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin”. *Kur’an ve Dil - Dilbilim ve Hermenötik - Sempozyumu*. (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001), 98-100.

⁵ Ethem Ruhi Fiğlalı. *İbâdiyye’nin Doğuşu ve Görüşleri*. (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 39-52.

⁶ Nihat Uzun. *Hicri II. Asırda Siyâset Tefsir İlişkisi*. (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 125-137.

sonra meşruiyet kazanmak için Kur'an'dan delil getirmeleri,⁷ naslara kendi ideolojileri çerçevesinde yaklaşımlarının en önemli işaretidir.⁸ Tâbiûn döneminin önde gelen isimlerinden Saîd b. Cübeyr'in (öl. 94/713), "Fırkalar Kur'an'dan bir ayeti okuyor ve bunun kendileri için delil olduğunu iddia ediyor"⁹ sözü bu yargıyı destekler niteliktedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, ekoller arasında ilk olarak ortaya çıkan Hâricîlik mezhebinin, (o dönemde) en kalabalık fırkası olan ve tarihte kısa bir zaman diliminde yer almasına rağmen¹⁰ fikirleri geçmişten günümüze tartışılmaya devam eden Ezârika'nın ayetler üzerinde yaptığı ideolojik okumaların keyfiyetini tespit etmeye çalışmaktır.

Çalışmanın problematikleri arasında Ezârika'nın hangi siyasi ve sosyal şartların etkisiyle ortaya çıktığı, Hâricîlerden onları farklı kılan özelliklerinin neler olduğu, hangi konularda daha çok dini metinlere yönelik öznel okumalar yaptıkları gibi sorular ve sorunlar yer almaktadır. Bu sorulara/sorunlara cevap ararken konunun kapsam ve sınırlarını Hâricîliğin ortaya çıkışı ve özellikleri, Ezârika'nın Hâricîlerden kopuş süreci ve temel kriterlerinin yanında konumuzun odak noktası olan Ezârika'nın Kur'an'a ideolojik yaklaşımları oluşturmaktadır. Bu kapsam doğrultusunda konu Tefsir, İslam Tarihi, Kelam ve Mezhepler Tarihi alanlarındaki eserlerden istifade edilerek betimleyici bir yöntemle ele alınacaktır.

Bu çalışmada konunun Ezârika üzerinden ele alınma nedenleri şunlardır: Ezârika'nın Hâricîlik içinden çıkmasına rağmen kendine has görüşlerinin olması, radikal bir yol benimsemesi ve görüşlerini desteklemek için dinin temel kaynağı olan Kur'an'ı referans olarak kullanmasıdır. Konunun klasik ve modern literatürde Mezhepler Tarihi perspektifiyle ele alındığı, görüşlerine yer verildiği¹¹, hatta bu alanda doğrudan Ezârika üzerine bazı özel çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Örneğin ülkemizde Mezhepler Tarihinde Metin Gönen'e ait "Ezârika'nın Doğuşu ve Görüşleri" isimli yüksek lisans tezi, İbrahim Bayram'ın sunduğu

⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. (Kahire: Dâru'l-Hadîs. 2012), I, 309; İsmail Cerrahoğlu. *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*. (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 113; İrfan Aycan – M. Mahfuz Söylemez. *İdeolojik Tarih Okumaları Câhız, İbn Sellâm el-İbâdî, İbn Teymiyye, Makrizî, Tabersî Örneği*. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 14-15.

⁸ Uzun, *Hicri II. Asırda Siyâset Tefsir İlişkisi*, 193-194.

⁹ Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir en-Neysebûrî. *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'an*. thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd. (Medine: Dâru'l-Meâsir, 2002), I, 120-121; Celâlu'd-Dîn es-Suyûtî. *ed-Durru'l-Mensûr et-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî. (Kâhire: Merkezu Hicr lil-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003), III, 449-450.

¹⁰ Mustafa Öz. "Ezârika". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/45-46; Harun Yıldız. *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 106-126.

¹¹ Bu eserlerden birçoğuna çalışmamızda atıf yapılmıştır.

“Şiddet ile Özdeşleşen Ezârika Fırkasının Bu Bağlamdaki Görüşleri” isimli bir bildiri bulunmaktadır. Ayrıca Düceylî tarafından hazırlanan “Fırkatü'l-Ezârika” adlı Arapça bir çalışma da vardır. Daha önce yapılan bu çalışmalarda Ezârika'nın tarihsel gelişimi ve görüşleri ele alınmıştır. Bizim çalışmamızda ise bunlara ek olarak Ezârika'nın Kur'an'a ideolojik yaklaşımı, onu anlama ve yorumlama usulü, hayata yansıtma biçimi üzerinde durulmuştur. Bu durum çalışmamızı önemli ve özgün kılmaktadır. Bu yönüyle çalışma Tefsir literatürüne Kur'an'ın ideolojik yorumu bağlamında katkı yapmayı hedeflemektedir. Çalışmayı önemli kılan bir diğer husus da günümüzde Müslüman kimliği altında terör faaliyetleri yürüten bazı grupların¹² beslendikleri ana damarın tarihsel arka planını ortaya koymaya çalışmasıdır.

1. Hâricîliğin Ortaya Çıkışı ve Özellikleri

İslam toplumunun genel yapısı içerisinden ayrılarak ilk farklılaşma hareketini oluşturan Hâricîlik, İslam düşünce tarihinde etkilerini hem siyasal hem de sosyal alanda devam ettirerek dikkatleri üzerine çeken bir oluşumdur.¹³ Hâricîliğin ortaya çıkışında “Din veya siyasetin etkili olduğunu söyleyenlerin yanında hem din, hem de siyasetin ikisinin birden etkili olduğunu” savunanlar da vardır.¹⁴ Ancak “siyasi sebeplerle ortaya çıkan Hâricîlik, dinî nasların siyasî tercihler doğrultusunda yorumlanmasıyla dini bir kimliğe bürünmüştür”¹⁵ görüşü daha ağır basmaktadır.

Hâricîliğin ilk ortaya çıkışında bedevî toplumların özelliği olan kabile ve göç olgusunun etkisi vardır. İslam'ın ortaya çıktığı dönemde Arapların bir kısmının kabile hayatı içinde göçebe olarak yaşadıkları görülür. Günlük ihtiyaçların giderilmesi üzerine kurulan göçebe yaşam biçimi insanların olayları yüzeysel ve basit bir şekilde değerlendirmelerinin, bunu bir hayat tarzı edinmelerinin ana sebebi olarak kabul edilir. Bu yüzden farklı fikirlere ve düşüncelere tahammülleri yoktur. Böyle toplumlarda büyük ve hızlı değişimler, tepkisel-kabilevi zihniyetin canlanmasına yol açar.¹⁶ Nitekim “Hz. Osman (öl. 35/656) döneminin son altı yılındaki uygulamaları, Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Hz. Ali'nin (öl. 40/661) hilafeti döneminde meydana gelen Cemal ve Sıffin savaşlarıyla Sıffin Savaşı sonrasında meydana

¹² Bu örgütler erkek, kadın, çocuk ayrımı yapmadan binlerce masum insanı katletmiştir. Örnekleri için bk. Halil İbrahim Karataş. *Eylemleri ve Söylemleri ile İşid: Dînî Siyasi ve Stratejik yapısı*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 84-90, 137-207, 225-247.

¹³ Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 11.

¹⁴ Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 56; Adnan Demircan. *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*. (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 60-62.

¹⁵ Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 56-57; Mahmut Ay. *Mu'tezile ve Siyaset (Mu'tezile'nin İktidar Serüveni)*. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 163.

¹⁶ Sönmez Kutlu. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 21-25.

gelen hakem olayı¹⁷ bu özellikteki insanlar arasında Hâricî fikirlerinin ortaya çıkmasında etkili olan önemli siyasal ve sosyal olaylardır. Bütün bu sebepler ile birlikte Sıffin Savaşının akabinde meydana gelen hakem olayı sonrasında “Lâ hükme illâ lillâh” sloganıyla Hâricîlik zahiren ortaya çıkmıştır.¹⁸ “Lâ hükme illâ lillâh” sloganı Kur'an'dan “Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir”¹⁹ ayetine²⁰ ve muhteva olarak bu ayete benzeyen diğer ayetlere²¹ dayanmaktadır. Çünkü Hâricîlere göre tahkimi kabul etmek, Allah'ın hükmü varken insanların kendi görüşüne göre hüküm vermesini kabul etmektir ki, bu da batıldır.²² Onlar Allah'ın hükmüne göre hareket etmeyen zalim yöneticiye başkaldırmayı vacip gördüklerinden Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Muâviye (öl. 60/680) ve onlara uyanları küfürle itham ederek ümmetin genelinden ayrılmışlardır.²³ Daha sonra Nehrevân Savaşında Hz. Ali tarafından içlerinde sahabenin de bulunduğu binlerce Hâricî öldürülmüş ve bu olay onların düşünce dünyalarında derin izler bırakmıştır.²⁴ Şîî düşüncesinde Kerbelâ neyi ifade ediyorsa, Hâricî düşüncesinde de Nehrevân Savaşının benzer şeyleri ifade ettiği belirtilmektedir.²⁵

Hâricîler Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyen zalim yöneticiye isyan etmenin vacip olduğunu savunduğu için Hz. Ali ve sonrasındaki yöneticilere sürekli savaş ilan etmişlerdir.²⁶

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Sâlim b. Zekvân. *es-Sîre-Bir Hâricî/İbâdî Klasîği*. çev. Harun Yıldız. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 56-68; Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Ezdî el-Kalhâtî. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Seyyide İsmail Kâşif.(Umân: Saltanat-ı Umân Vizâratü't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980), II, 209-240; W. Montgomery Watt. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 13-19.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Tarihu't-Taberî - Tarihu'l-Ümem ve'l-Mulûk*. thk. Mustafa es-Seyyid - Târik Sâlim. (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, 2016), III, 131-136; Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 43-78. Sâlim b. Zekvân, Allah'ın indirdiği ile hükmetmemenin Hz. Osman'ın son altı yıllık döneminde başladığını dile getirmektedir. İbn Zekvân, *es-Sîre-Bir Hâricî/İbâdî Klasîği*, 56-64. Burada Hâricîlerin bu sloganı tahkim olayından sonra sistemli bir şekilde kullandığı ortaya çıkmaktadır. Hz. Ali bu sloganı “batılın kastedildiği hak bir söz olarak yorumlamıştır. Taberî, *Tarihu't-Taberî*, III, 131; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkemim eş-Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Kisra Salih el-Ali. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2019), 136.

¹⁹ *Kur'an Yolu*, (Erişim 25 Ocak 2022), el-Mâide, 5/44.

²⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî. *el-İmâme ve's-Siyâse*. thk. Ali Şeyrî. Beirut: Dâru'l-Edvâ, 1990), I, 161-162; Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), II, 549.

²¹ el-Mâide, 5/45, 47; el-En'âm, 6/57; Yûsuf, 12/40, 67.

²² Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 66-67.

²³ Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırakati'n-Nâciyeti minhum*. thk. Muhammed Fethi en-Nâdî. (Kâhire: Dâru's-Selâm 2016), 101; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 163.

²⁴ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, II, 251-252.

²⁵ Reynold Alleyne Nicholson. *A Literary History of the Arabs*. (Newyork: Charles Scribner's Sons, 1907), 208; Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 83-84.

²⁶ Aycan - Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, 51-54, 56-59; Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 78-93. Nitekim Hz. Ali, İbn Mülcem tarafından hançerlenerek öldürülmüştür. Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, II, 253; Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 78-93.

Onların yönetimde olanlara karşı devamlı isyan içinde olmaları Hâricîlik ile hurûc (isyan) kavramının bir arada anılmasına sebep olmuştur.²⁷

Hâricîler, imamet konusunda “İmamın Kureyş’ten olması gerektiği genel kabulüne” karşı çıkararak kabile ayrımcılığına gitmeden Kur’an ve Sünnet’e uygun hareket ettiği ve zalim olmadığı müddetçe köle veya hür fark etmeksizin herkesin imam olabileceği görüşünü benimsemiştir.²⁸

Hâricîler ameli imandan bir cüz kabul ettiğinden²⁹ “büyük günah işleyen kişinin kâfir olacağını” savunmaktadır.³⁰ Onların en temel konusu iman ve küfür ayrımıdır.³¹ Ancak onların fikri alt yapısının oluşmasında küfür konusu iman konusundan daha çok belirleyicidir.³² Onlarda bulunan tekfir ideolojisi sorun çözmekten ziyade sorun üretmiştir. Toplumun parçalanmasına ve istikrarsızlığına, hatta kendilerinin bile kısa sürede parçalanmalarına ve bölünmelerine sebep olmuştur.³³

Hâricîlerin temel özelliklerinden biri de sürekli ibadetle meşgul olmaları ve Kur’an’ı çok okumalarıdır. Şehristânî (öl. 548/1153) Nehrevân’daki Hâricîler için “ehlü’s-salât ve’s-siyâm” (namaz ve oruç ehli) tabirini kullanmaktadır.³⁴ Başka bir rivayette Ferzadk’ın (öl. 114/732) Ebû Saîd el-Hudrî’ye (öl. 74/693-694) Hâricîleri kastederek “bir toplulukla karşılaştım, bizden hiç kimse onlar gibi namaz kılamaz, onlar gibi Kur’an okuyamaz” dediği nakledilmektedir.³⁵

²⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 133; Ahmet Akbulut. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası – Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 208.

²⁸ Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş’arî. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-Müsallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. (Kahire: Mektebetü’n-Nahda, 1950), I, 189; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 136.

²⁹ Fazlur Rahmân. *İslam*. çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 260.

³⁰ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 157; Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, 101.

³¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal/Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), II, 14-15; Nevin Abdülhâlık Mustafa. *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet - Hz. Muhammed Devrinden Abbasîlerin İkinci Yüzyılına Kadar*. çev. Vecdi Akyüz. (İstanbul: İz Yayınları, 1990), 199.

³² Toshihiko Izutsu. *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 43; Demircan, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, 45.

³³ Ay, *Mu’tezile ve Siyaset*, 166. Hâricîler “Kâfir kimdir?”, bunun aksine Mürcie ise “Mü’min kimdir?” sorusuna cevap bulmaya çalışmıştır. bk. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 217.

³⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 135; Harun Yıldız. “Hâricîlerin Doğuşunda Kurrâ’nın Rolü”. *EKEV Akademi Dergisi*, 8/18, (Erzurum 2004), 279-280.

³⁵ Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî. *et-Tenbîh ve’r-Red ulâ Ehlî’l-Ehvâ ve’l-Bida*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. (Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ - Beyrut: Mektebetü’l-Meârif, 1968), 182.

“el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker” Hâricîlerin temel ilkeleri arasında yer almaktadır. Bu ilke gereği cihat etmek imanın esaslarındanıdır.³⁶ Ancak onlar bu ilkeyi kâfirlerden çok Müslümanlara karşı kullanmışlardır.³⁷

Hâricîler ilk olarak Ezârika, Necedât, Sufriyye ve İbâdiyye olmak üzere Usûlu'l-Havâric diye nitelenen dört ana fırkaya ayrılmış³⁸, bu fırkalar da kendi aralarında çeşitli gruplara ayrılmıştır. Bu ana fırkalardan görüş olarak en katısı ve en radikalinin Ezârika olduğu ifade edilmektedir.³⁹

Yapılan çalışmalarda Hâricîlerin Kur'an'a yaklaşımlarının yüzeysel olduğu, ayetleri bağlamından kopararak lafızcı bir yaklaşım sergiledikleri tespit edilmiştir.⁴⁰ Bunun arka planında kabilecilikle birlikte göçebe hayat olgusunun sonucu olan olayları yüzeysel ve basit bir şekilde değerlendirmenin olduğu söylenebilir.

Hâricîlerin ortaya çıkışı ve özellikleri hakkında genel bir değerlendirmeden sonra asıl konumuz olan Ezârika'ya geçebiliriz.

2. Ezârika'nın Ortaya Çıkışı ve Özellikleri

Ezârika, Hâricîliğin içinden Nâfi' b. Ezrak'ın öncülüğünde ortaya çıkmış, fikirleriyle ve şiddeti yöntem olarak benimsemesiyle geçmişteki ve günümüzdeki radikal eğilimlere rehberlik etmiş aşırı şiddet yanlısı bir fırkadır. Müntesipleri arasında mevâlî olanlar olsa da çoğunluğu Temim kabilesine mensup Araplar oluşturmaktaydı.⁴¹

Doğum tarihi konusunda herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız Nâfi' b. Ezrak'ın etnik kimliği hakkında farklı rivayetler vardır. Literatürde onun Rum asıllı demirci ustasıyken azat edilmiş bir kölenin oğlu, Bekir b. Vâile kabilesinin Hanîfeoğulları⁴² veya Temim kabilesinin

³⁶ Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 121-122; Fazlur Rahmân, *İslam*, 259.

³⁷ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 186, 191-192. Hâricîliğin ortaya çıkışı ve özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Necmettin Çalışkan - Yusuf Okşar. “Hâricîlik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 102-114.

³⁸ Abdullah b. Muhammed en-Nâşi el-Ekber. *Mesâilu'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-Makâlât*. thk. Josef Van Ess - Franz Steiner Verlag. (Beyrut: Dâru'n-Neşr, 1971), 68; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 169; Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 106.

³⁹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Mîlel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal/Dinler ve Mezhepler Tarihi*, III, 108-111, 478-481; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 27-28; Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 45.

⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Mevlüt Erten, “Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)”, *EKEV Akademi Dergisi*, 3/1, (Bahar 2001), 71-72; Uzun, *Hicri II. Asırda Siyâset Tefsiri İlişkisi*, 201-206.

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Öz, “Ezârika”, 12/45-46.

⁴² Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Suheyl Zekkâr - Riyad Zerkây. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), VII, 143.

Hanzele kolundan⁴³ olduğuna dair üç farklı bilgi bulunmaktadır. Ancak Bekir b. Vâile kabilesinin Hanîfeoğulları kolundan olması ön plana çıkmaktadır.⁴⁴

Kur'an'ı öğrenmek için ciddi çaba sarf eden Nâfi' b. Ezrak'ın Kur'an'daki kelimeler ve aklına takılan konular hakkında İbn Abbâs'a (öl. 68/687-88) bazı sorular sorduğu bilinmektedir.⁴⁵ Bir defasında soru sorarken onunla tartıştığı, ona gözü ve kalbi âmâ adam diye hitap ettiği rivayet edilmektedir.⁴⁶ Hâricî fıkıhıyla ilgilenen Nâfi' b. Ezrak, Basra'da Hanîfeoğulları bölgesinde Hâricîlerle birlikte hareket etmiş, onların toplantılarına katılmıştır.⁴⁷ Kendisi Hâricî fikirleri benimsediği için görüş ayrılığı yaşadığı babası vefat ettiğinde cenaze namazını kılmamıştır.⁴⁸

Nâfi' b. Ezrak etrafındakilerle birlikte Emevîlere karşı Mekke savunmasında İbn Zübeyr'e (öl. 73/692) destek olmuştur. Ancak sonrasında İbn Zübeyr'e Hz. Osman ve Hz. Ali'den beri olduğunu ve babası Zübeyr b. Avvâm (öl. 36/656) ve onunla Cemel'de bulunan Talha'yı (öl. 36/656) kâfir ilan ederse, biat edeceklerini söylemişlerdir. İbn Zübeyr bu kimseler hakkında hüsnü şahadetini ortaya koyunca oradan ayrılmışlardır.⁴⁹ Basra'ya dönünce bir grup Hâricî "Aramızdan Allah yolunda hurûc edenler çıksa ne iyi olurdu! Oysa çoktan beri bu olmuyor. Âlimlerimiz kıyam edip yeryüzünde halka ışık olmalı, onları dine davet etmelidir. Takva ve içtihat sahiplerimiz hurûc edip rabbine kavuşarak Allah katındaki şehitlerden olmalıdır" demiştir.⁵⁰ Bu temennilerle birlikte Emevî halifesi Yezid'in (öl. 64/684) ölümünden sonra Basra'da siyasi kargaşa ortaya çıkınca kendilerine Nâfi' b. Ezrak'ı emir seçmişlerdir.⁵¹

Nâfi' b. Ezrak Basra'da Emevî valisi İbn Ziyâd (öl. 67/686) tarafından hapse atılmıştır.⁵² Basra'da ortaya çıkan siyasi belirsizlikten faydalanarak Basra hapisanesinden kaçan

⁴³ Taberî, *Tarihu't-Taberî*, III, 436; Mustafa Öz. "Nâfi' b. Ezrak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2006) 32/289.

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Rıdâ Hasan ed-Düceylî. *Fırkatü'l-Ezârika*. (Necf: Matbaatu Numan, 1973), 66-67; Öz, "Nâfi' b. Ezrak", 32/289; Metin Gönen. *Ezârika'nın Doğuşu ve Görüşleri*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 34.

⁴⁵ Bu sorular hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Celâlû'd-Dîn es-Suyûtî. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb el-Arnaût. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 258-281; Düceylî, *Fırkatü'l-Ezârika*, 67.

⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bk., Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Tefsîru't-Taberî - Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'an*. thk. İslam Mansur Abdulhamid. (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2010), IV, 520.

⁴⁷ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 188; Öz, "Nâfi' b. Ezrak", 32/289-290.

⁴⁸ Düceylî, *Fırkatü'l-Ezârika*, 68; Öz, "Nâfi' b. Ezrak", 32/289-290. Düceylî bunun sebebi olarak "onların arasından ölen hiç kimsenin namazını kıma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah ve resulünü inkâr ettiler ve yoldan sapmış olarak öldüler", et-Tevbe, 9/84; Ayrıca bk. Düceylî, *Fırkatü'l-Ezârika*, 68.

⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred. *el-Kâmil*. thk. Muhammed Ahmed ed-Dâli. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), III, 1205-1211; Taberî, *Tarihu't-Taberî*, III, 434-436.

⁵⁰ Taberî, *Tarihu't-Taberî*, III, 436. Fıglalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 74.

⁵¹ Müberred, *el-Kâmil*, III, 1211; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 144.

⁵² Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 143; Düceylî, *Fırkatü'l-Ezârika*, 68-69.

Hâricîlerin de desteğini alan Nâfi' b. Ezrak, yaklaşık üç yüz kişilik bir grupla birlikte Ahvaz'a gitmiş ve orada hâkimiyeti sağlamıştır.⁵³ Ancak Hâricîlerin önde gelenlerinden Abdullah b. İbâz (öl. 86/705) ve Abdullah b. Saffâr (öl. ?) onlarla birlikte hurûc etmeyerek Basra'da kalmıştır.⁵⁴ Hâricî düşüncedeki ilk bölünme ve ayrışma, Nâfi' b. Ezrak'ın Basra'da kalan Hâricîler hakkında tekfir anlayışına dayanan aşırı fikirler ileri sürmesine sebep olmuştur.⁵⁵

Nafî b. Ezrak, (65/685) yılında İbn Zübeyr'in komutanı Müslim b. Übeys tarafından öldürülünce Ubeydullah b. Mâhûz liderliği devralmıştır. Muhaliflerini öldürmeleri ve yağmalama faaliyetleri sonucunda İbn Zübeyr, Mühelleb b. Ebî Sufre'yi (öl. 82/702) Ezârika üzerine göndermiş ve yapılan savaşta Ubeydullah b. Mâhûz'un (öl. 66/686) öldürülmesinden sonra kardeşi Zübeyr b. Mâhûz (öl. 68/687-688) liderliğe geçmiştir. O da kardeşi gibi muhalifleri öldürmüş, mallarını yağmalamıştır. Ancak (68/687-688) yılındaki savaşta öldürülünce geride kalanlar Kirman dağlarına çekilmiş ve Katarî b. Fucâe (öl. 78/697) etrafında birleşerek Ahvâz'da kontrolü yeniden sağlamışlardır. Emevîler'in Irak valisi Haccâc Basra'da kontrolü sağlayınca Ezârika ile yaptığı savaşlar sonucunda onları geri çekilmeye zorlamıştır. Bu sırada Ezârika'nın içinde bulunan mevâlî ile Araplar arasında anlaşmazlık çıkınca bölünme yaşanmıştır. Bir kısmı Katarî b. Fucâe etrafında kalırken, bir kısmı da Abîde b. Hilal el-Yeşkûrî'nin (öl. 78/697) liderliğini tercih etmiştir. Haccâc'ın askerleri yapılan savaşlar sonucunda Taberistan dağlarında Katarî b. Fucâe ve Kumis'te Abîde b. Hilal el-Yeşkûrî'yi öldürüp taraftarlarını dağıtınca Ezârika 79/698 yılında tarih sahnesinden silinmiştir.⁵⁶

Yukarıdaki açıklamalar Ezârika'nın, Basra'daki siyasi boşluktan istifade edip ortaya çıktığını, önce İbn Zübeyr daha sonra Emevîlere karşı sürekli savaş halinde olduğunu, muhalifleri öldürüp mallarını yağmalaması gibi aşırı sertliği benimsediği için tarih sahnesinden silindiğini göstermektedir. Ezârika'nın sertliği benimsemesinin ve toplumdaki soyutlanmasının arka planında "Ubeydullah b. Ziyâd'ın Hâricîlere karşı sert tutumu, Basra halkının çoğunluğunun Hâricî fikirlere sıcak bakmaması ve Basra'da bulunan Hâricîlerden bazılarının kendisini desteklememesi gibi etkenlerin olduğu" ifade edilmektedir.⁵⁷ Bu açıklama Ezârika'nın aşırı sertliği benimsemesinde etkiye karşı tepki prensibinin etkili olduğunu göstermektedir.

⁵³ Müberred, *el-Kâmîl*, III, 1211-1212; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 144; Öz, "Ezârika", 12/45.

⁵⁴ Taberî, *Tarihü't-Taberî*, III, 436.

⁵⁵ Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 109-110.

⁵⁶ Taberî, *Tarihü't-Taberî*, III, 465-470, 544-549, 574-577, 591-594, 601-603, 663-664, 669-670; Düceylî, *Fırkatü'l-Ezârika*, 91-160; Öz, "Ezârika", 12/45.

⁵⁷ Düceylî, *Fırkatü'l-Ezârika*, 90.

Ezârika'nın, Hâricîlerden farklı olarak kendilerine has ilkeleri vardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür.

1. "Müslümanlardan Ezârika'ya mensup olmayanlar sadece kâfir değil aynı zamanda müşriktirler ve çocukları dâhil hepsi ebedî olarak cehennemde kalacaklardır. Bunların kadınları ile çocuklarını öldürmek veya köle statüsüne geçirmek, ayrıca mallarını yağmalamak câizdir. Zira yaşadıkları topraklar dâru'l-harp sayılır. Çünkü onlar Müslüman da olsa kendilerine muhalif olanların yaşadığı yerlere dâru'l-küfr, kendilerinin yaşadığı yerlere ise dâru'l-hicre derler.⁵⁸
 2. Kendileriyle birlikte düşmana karşı savaşa katılmayan ve Ezârika'nın bulunduğu yere hicret etmeyen diğer Hâricîler de kâfirdir. Bunlardan kendilerine katılmak isteyenler imtihana tâbi tutulmalıdır (İsti'râz)⁵⁹.
 3. İslâm'da recm cezası yoktur. Çünkü Kur'an-ı Kerîm'de böyle bir hüküm bulunmamakta, zina yapanlara dayak atılması emredilmektedir.
 4. Namuslu kadınlara zina isnat ederek bunu şahitlerle ispat edemeyenlere uygulanan ceza aynı şeyi namuslu erkeklere isnat edenler için uygulanmaz. Zira Kur'an'da bunu belirten bir lafız yoktur.
 5. Peygamberlerin nübüvvetle görevlendirildikten sonra büyük veya küçük günah işlemesi câiz olduğu gibi nübüvvetten önce kâfir olan bir kimsenin peygamber olarak gönderilmesi de câizdir.
 6. Vergilerini ödeyen Yahudi ve Hıristiyanların öldürülmesi haramdır.
 7. Kadınların âdet esnasında kılamadıkları namazları kaza etmeleri gerekir.
 8. Çalınan malın miktarı ne olursa olsun hırsıza omuzdan kol kesme cezası uygulanır."⁶⁰
- Düceylî, bunlara "takiyye'nin caiz olmamasını da" eklemektedir.⁶¹

Bu açıklamalar Ezârika'nın düşünce sistematığının oluşmasında siyasi olayların daha etkili ve belirleyici olduğunu göstermektedir. Zira düşünce biçimlerini dini nasları merkeze alarak belirleme yerine yaşadıkları tarihsel, sosyal ve özellikle de siyasal tecrübelerle göre ortaya koymaları bu tespiti teyit etmektedir. Bütün bunlara bağlı olarak kendilerine has bazı özellikleri Ezârika'yı diğer gruplardan ayırmakta ve belli bir ideolojiye sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

3. Ezârika'nın İdeolojik Yorum Örnekleri

Yukarıda fırkaların oluşum sürecinde sebep ne olursa olsun ortaya çıktıktan sonra meşruiyet kazanmak için Kur'an ayetlerini referans göstermelerinin⁶² ayetlere kendi ideolojileri çerçevesinde yaklaşmalarının delili sayılabileceğini ifade etmiştik. Hicrî ilk iki

⁵⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/162; Demircan, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, 47.

⁵⁹ İsti'râz: Hâricîler'in ve özellikle de Ezârika fırkası mensuplarının kendilerinden olmayan Müslümanların din anlayışlarını sorgulamalarını ifade eden bir tabirdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öz. "İsti'râz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/374.

⁶⁰ Öz, "Ezârika", 12/45-46. Ayrıca bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 139-140; Düceylî, *Fırkatü'l-Ezârika*, 79-84.

⁶¹ Düceylî, *Fırkatü'l-Ezârika*, 82.

⁶² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 309; Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, 113. Aycan - Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, 14-15.

asırda ortaya çıkan Hâricîlik, Mürcie, Şîa ve Mu'tezile gibi mezheplerde bunun örneklerini görmek mümkündür.⁶³ Bu durum Hâricî fırkaların görüş olarak en katısı ve en radikali olan Ezârika'da⁶⁴ net bir şekilde görülür. Bu başlık altında bu grubun Kur'an'a yönelik ideolojik okumalarını tespit etmeye çalışacağız.

İslam düşüncesinde büyük günah işleyeninin durumunun tartışılması Hâricîlerle birlikte başlamaktadır. Onların, "büyük günah işleyeninin kâfir olacağını" savunduğunu⁶⁵ ifade etmiştik. Hâricîler içerisinden çıkmış Ezârika da büyük günah işleyeni kâfir kabul ediyordu.⁶⁶ Buna Kur'an'dan İblisin "Ben ondan daha üstünüm; çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın"⁶⁷ demesini delil getirerek onun Allah'ın emrine bir defa karşı gelerek kâfir olduğunu söylüyorlardı. Çünkü o, Allah'ın Hz. Âdem'e secde emrini yerine getirmekten kaçınmıştır.⁶⁸ Hâricîlerde var olan "büyük günah işleyen kişinin kâfir olacağı" düşüncesini Ezârika'nın Kur'an'ı temellere dayandırmaya çalıştığı görülmektedir.

Onların "büyük günah işleyen kişinin kâfir olacağı" düşüncesi diğer mezheplerde farklı şekilde karşılık bulmuştur. Mürcie bu görüşe tepki olarak büyük günah işleyeni mü'min kabul etmiş, ahiretteki durumunu ise Allah'a havale etmiştir. Mu'tezile ise bu ikisi arasında bir görüş belirleyerek "büyük günah işleyeninin mü'min veya kâfir olmadığını, bu ikisi arasında bir durumda (el-menziletu beyne'l-menziletayn) olduğunu savunmuştur.⁶⁹

Yeni bir şirk teorisi geliştiren Ezârika, kendilerinden olmayan-Müslüman da olsa-çocuklar dâhil herkesi müşrik ilan edip onların mallarını, canlarını ve namuslarını helal kabul ediyordu.⁷⁰ Hz. Nûh'un kendisine inanmayanlar hakkında "Rabbim yeryüzünde inkârcılardan hiç kimseyi sağ bırakma! Sen onları bırakırsan kullarını saptırırlar; günahkâr nankör nesillerden başkasını da yetiştirmezler"⁷¹ dediği ayetleri te'vil ederek kendilerinden olmayanların eşleri ve çocuklarının da öldürülmesi gerektiğini savunuyordu. Çünkü Hz. Nuh içinde bulunduğu

⁶³ Uzun, *Hicri II. Asırda Siyâset Tefsir İlişkisi*, 125-137.

⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 139-140; Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 107.

⁶⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 156-157; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 101.

⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 140; Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 123.

⁶⁷ el-A'raf, 7/12; es-Sa'd, 38/76.

⁶⁸ Hasan İbrahim Hasan. *Târîhu'l-İslâm es-Siyâsi ve'd-Dînî ve's-Sekâfî ve'l-İctimâî*. (Beyrut: Dâru'l-Cil - Kâhire: Mektebetu'n-Nahda el-Misriyye, 1996), I, 319; Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 123. Şehristânî, ayeti zikretmemiş ancak açıklamalarından bu ayete dayandığı anlaşılmaktadır. bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 140.

⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu'l-Hasan b. Ahmed Kâdî Abdulcebbar. "Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubâyenetuhum li Sâiri'l-Muhâlifîn". thk. Fuâd Seyyid. *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*. (Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkiyye fi Beyrût, Dâru'l-Fârâbî, 2017), 113, 115; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 19-20.

⁷⁰ Müberred, *el-Kâmîl*, III, 1213; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 113-114.

⁷¹ Nûh, 71/26-27.

toplumda inanmayanların tamamının helakı için dua etmiş, Allah da bunu kabul etmiştir.⁷² Yine Hz. Lût'un kavmi erkek, kadın ve çocuk ayırımına gidilmeksizin hepsi birden helak edilmiştir.⁷³ Nâfi' b. Ezrak Ahvâz'da yönetimi eline aldığı anda kendilerinden olmayanların çocukları öldürdüğüne dair rivayet⁷⁴ onların bu yorumu uygulama alanına taşıdıklarını göstermektedir.

Bu ayetleri te'vil ederken Ezârika'nın aşırıya gittiği görülmektedir. Zira kıyas olarak ortaya koydukları ayette Hz. Nûh dua etse de sonuç olarak kavmini helak eden Allah'tır. Hâricîlik damarından beslenen Necedât fırkasının kurucusu Necde b. Âmir (öl. 72/691 [?]), Hz. Peygamberin çocukların öldürmesini yasaklamasından⁷⁵ ve "Kim doğru yolu seçerse kendi iyiliği için seçmiştir, kim de saparsa kendi zararına sapmış olur. Hiç kimse başkasının günah yükünü üstüne almaz"⁷⁶ ayetinden yola çıkarak kendilerinden olmayan masum çocukların öldürülmesine karşı çıkmıştır.⁷⁷ Bu açıklama Ezârika'nın Kur'an yorumunda sünneti göz ardı etmesi ve ayetlere literal yaklaşması sebebiyle Kur'an'ı ideolojik olarak okuduğunu göstermektedir. Ayrıca Ezârikâ'nın bu görüşleri günümüzde İslam kimliği altında kendilerinden olmayan Müslümanları kâfir kabul edip erkek, kadın ve çocuk ayırımı yapmadan binlerce masumu gözünü kırpmadan öldüren radikal örgütlerle⁷⁸ benzerlik gösterdiği aşikârdır.

Ezârika'nın Kur'an'a yaklaşımında takip ettikleri siyasetin etkisi bariz bir şekilde görülmektedir. Nafî b. Ezrâk, hapisten kaçıp kendisiyle birlikte Emevîlere karşı ayaklanan dostlarını Hz. Peygamberin dostları, düşmanlarını ise Hz. Peygamberin düşmanları gibi göstererek "Allah ve Resulünden, antlaşma yapmış olduğunuz müşriklere karşı fesih bildirimidir"⁷⁹ ayetini okumuştur. Ayrıca "İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin..."⁸⁰ ayetini okuduktan sonra kendilerinden olmayanların velayetinin, onlarla oturmanın, şahitliklerinin, onlardan dinle ilgili bilgi almanın, nikahlanmanın ve kestiklerini yemenin

⁷² Müberred, *el-Kâmîl*, III, 1213; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Mîl ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal/Dinler ve Mezhepler Tarihi*, III, 108-111. Bu görüşü Benî Hâşim'in mevlâsı olan birinden aldığına dair rivayet bulunmaktadır. Müberred, *el-Kâmîl*, III, 1213.

⁷³ Hûd, 11/77-83; Neşvan b. Said el-Himyârî. *Şerhu Risâleti'l-Hûri'l-İyn*. thk. Kemal Mustafa. (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1948) 256.

⁷⁴ Müberred, *el-Kâmîl*, III, 1221-1222.

⁷⁵ Hz. Peygamber savaşta kadın ve çocukların öldürülmesini yasaklamıştır. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*. (Şam - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Cihâd", 147-148 (No, 3014-3015).

⁷⁶ el-İsrâ, 17/15.

⁷⁷ Müberred, *el-Kâmîl*, III, 1215.

⁷⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Karataş, *Eylemleri ve Söylemleri ile İşi: Dînî Siyasi ve Stratejik yapısı*, 84-90, 137-207, 225-247.

⁷⁹ et-Tevbe, 9/1.

⁸⁰ el-Bakara, 2/221.

Allah tarafından haram kılındığını söylemiştir. Yine “İndirdiğimiz açık delillerle hidayet bilgisini -kitapta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra- gizleyenler yok mu, işte onlara hem Allah lânet eder hem de lânet okuyanlar lânet eder”⁸¹ ayetini okuyarak Allah'ın bildirdiklerini gizlememeleri gerektiğini vurgulamıştır. Orada bulunanlar da bunları kabul etmiştir.⁸² Yine O, kendisiyle birlikte hurûc etmeyen Hâricîlere yazdığı mektupta “...Allah sizin için bu dini seçti; öyleyse yalnız O'na teslim olmuş müminler olarak can verin”⁸³ ayetinden sonra Allah'ın dininin bir olduğunu söylemiş, kendilerine gece gündüz zulmeden kâfirlerle birlikte oturmamaları gerektiğini vurgulamıştır. “...Müşriklerle topyekün savaşın...”⁸⁴, ayetiyle Allah'ın onları cihatla görevlendirdiğini, “Kolay da olsa zor da olsa sefere çıkın...”⁸⁵ ayetiyle hiçbir durumda geride kalmanın bahanesinin olamayacağını söylemiştir. Devamında ise “Müminlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturup kalanlar, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihat etmekte olanlara eşit olamazlar...”⁸⁶ ayetiyle de özür sahiplerine izin verildiğini ancak cihat etmenin daha faziletli olduğunu, dünya hayatının kendilerini aldatmaması gerektiğini yazmıştır.⁸⁷ Nâfi' b. Ezrak kendileriyle birlikte hurûc etmeyen Hâricîlere karşı şu ayetleri de kullanmıştır:

“Kendilerine yazık etmekte iken hayatlarını sona erdirdikleri kimselere melekler ‘Ne işte idiniz?’ dediler, (onlar) ‘O yerde zayıf görülenlerden idik’ cevabını verdiler. Melekler ise ‘Allah'ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya!’ dediler. İşte onların barınağı cehennemdir ve orası gidilecek ne kötü bir yerdir!⁸⁸ Allah'ın Resulünün çağrısına uymayarak seferden geri kalanlar yerlerinden ayrılmamış olmaktan dolayı sevinç duydular; canlarıyla mallarıyla Allah yolunda savaşmak istemediler, üstelik ‘Bu sıcakta sefere çıkmayın’ dediler. De ki: ‘Cehennem ateşi çok daha sıcaktır’ anlayabilselerdi!⁸⁹ Bedevîlerden mazeret ileri sürenler kendilerine izin verilmesi için geldiler. Allah ve resulüne inanmayanlar da (münafıklar) oturup kaldılar. Onlardan inkârcı olanlara elem veren bir azap gelecektir.”⁹⁰

Bu açıklamalar Nâfi' b. Ezrak'ın siyasi olarak kendisini desteklemeyen Hâricileri ikna etmek için işine gelen ayetleri bağlamından ve nüzul vasatından kopararak kullandığını göstermektedir.

Ezârika, “İnsanlardan öylesi vardır ki dünya hayatı konusundaki sözleri senin hoşuna gider; o, hasımların en yamanı olduğu halde kalbinde olana Allah'ı şahit de tutar”⁹¹ ayetinde bahsedilen

⁸¹ el-Bakara, 2/159.

⁸² Ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Tarihu't-Taberî*, III, 436-437; Gönen, *Ezârika'nın Doğuşu ve Görüşleri*, 27-28.

⁸³ el-Bakara, 2/132.

⁸⁴ et-Tevbe, 9/36.

⁸⁵ et-Tevbe, 9/41.

⁸⁶ en-Nisâ, 4/95.

⁸⁷ Müberred, *el-Kâmîl*, III, 1219; Fıglalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 80.

⁸⁸ en-Nisâ, 4/97.

⁸⁹ et-Tevbe, 9/81.

⁹⁰ et-Tevbe, 9/90. Müberred, *el-Kâmîl*, III, 1216-1217; Yıldız, *Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 113-114.

⁹¹ el-Bakara, 2/204-205.

kişinin Hz. Ali, “İnsanlardan öylesi de vardır ki, kendisini Allah’ın hoşnutluğunu kazanmaya adanmıştır.”⁹² ayetinde bahsedilen kişinin Hz. Ali’yi şehit eden İbn Mülcem (öl. 40/661) olduğunu iddia etmiştir.⁹³ Ezârika’nın, bu ayeti kendi çıkarları doğrultusunda te’vil ettiği görülmektedir. Kendinden olanı yüceltmış, düşman kabul ettiği kişiyi de ayete dayanarak tahkir etmiştir.⁹⁴ Şîa ise ilk ayette (el-Bakara, 2/204) bahsedilen kişinin Hz. Ömer veya Hz. Muâviye⁹⁵, ikinci ayette (el-Bakara, 2/207) bahsedilen kişinin ise Hz. Ali olduğunu savunmuştur. Çünkü o hicretten önce Hz. Peygamber’in yatağına yatarak kendi nefisini Allah ve Resulüne adanmıştır.⁹⁶ Bu örnek Ezârika’nın ayetleri nüzul vasatını dikkate almadan yorumladığını ortaya koymaktadır. Çünkü bu ayetlerde bahsedilen kişilerin onların iddia ettiği kimselerle alakası yoktur.⁹⁷ Ayrıca aynı ayetlere ideolojik yaklaşım sonucunda farklı yorumların ortaya çıktığını göstermektedir.

Şîa’nın temel esaslarından birini oluşturan takiyye inancının⁹⁸ caiz olup olmadığının ilk olarak Hâricî fırkalar arasında tartışıldığı görülmektedir. Ezârika “...içlerinden bir grup Allah’tan korkar gibi, hatta daha fazla bir korkuyla insanlardan korkuyorlar...”⁹⁹ ve “...Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kinamasından korkmazlar...”¹⁰⁰ ayetlerinden hareketle takiyye’nin caiz olmadığını savunmuştur.¹⁰¹ Ancak Necedât fırkası ise “Firavun ailesinden olup imanını gizleyen bir mümin kişi şöyle dedi”¹⁰² ve “Müminler müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa artık Allah’la olan bağını koparmış demektir. Ancak onlardan gelebilecek bir tehlikeden korunmanız başkadır”¹⁰³ ayetlerini delil göstererek takiyye’nin caiz olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁰⁴ Bu açıklamalar Hâricîlik damarından beslenen iki grubun ayetleri

⁹² el-Bakara, 2/207.

⁹³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 139; Abdullatif Harpûfî. *Kelam Tarihi*. sad. Muammer Esen, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 75.

⁹⁴ İbrahim Bayram. “Şiddet ile Özdeşleşen Ezârika Fırkasının Bu Bağlamdaki Görüşleri”. *Şiddet ve Sosyal Traumalar*. ed. Adem Solak. (Ankara: Hegem Yayınları 2018), I/768.

⁹⁵ Ebu’l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî. *Tefsîru’l-Kummî*. thk. Muhammed Bakır el-Muvahhid el-Ebtahî. (Kum: Müessesetü İmam Mehdî, 1435/2014), I, 109.

⁹⁶ Ebu’n-Nadr Muhammed b. Mes’ûd es-Semî es-Semerkandî el-Ayyâşî. *Tefsîru’l-Ayyâşî*. thk. Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Mahallâfî. (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbûât, 1991), I, 120; Ayrıca bk. Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I, 109.

⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Taberî. *Tefsîru’t-Taberî*, II, 341-344, 351-353.

⁹⁸ Mustafa Öz. “Takiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/453.

⁹⁹ en-Nisâ, 4/77.

¹⁰⁰ el-Mâide, 5/54.

¹⁰¹ Müberred, *el-Kâmil*, III, 1213; Ayrıca bk. Hasan, *Târîhu’l-İslâm*, I, 318.

¹⁰² el-Mü’min, 40/28.

¹⁰³ Âl-i İmrân, 3/28.

¹⁰⁴ İbn Zekvân, *es-Sîre-Bir Hâricî’İbâdî Klasığı*, 71-72; Müberred, *el-Kâmil*, III, 1213-1214; Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 108-109.

yorumlamadaki farklılığı göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca her iki grubun da kendi görüşlerini ayetlere dayandırmaya çalıştığını göstermektedir.

Ezârika, hırsızlık yapan kişinin kolunun omuzdan kesilmesi gerektiğini savunmuştur.¹⁰⁵ Dilsel veriler “yed” kelimesinin “elden omuza kadar olan yer”, “elden dirseğe kadar olan kısım” veya “el” şeklinde anlaşılmasına imkân vermektedir. Ancak Hz. Peygamber ve sahabe, “Hırsızlık edenlerin elinin kesilmesi”¹⁰⁶ emrini, hırsızın sağ el bileğinden kesilmesi şeklinde uygulamıştır.¹⁰⁷ Bu açıklama Ezârika'nın sünnet ve sahabe uygulaması yerine dilsel verilerden kendi görüşünü destekleyen tarafı tercih ettiğini göstermektedir.

Ezârika bazı farklı görüşlere sahip olsa da Hâricîlik çatısı altında vücut bulan bir grup olması sebebiyle kendilerinden önceki Hâricîlerin yolunu takip ettikleri, dolayısıyla onların bazı ideolojik yorumlarını da benimsedikleri söylenebilir. Bu bağlamda şu örneği vermek mümkündür.

Hâricîler “Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin kendileridir”¹⁰⁸ ayetine ve bu anlama gelebilecek ayetlere¹⁰⁹ dayanarak aralarında sahabenin de bulunduğu büyük günah işlediğini iddia ettikleri birçok Müslümanı küfürle itham etmişlerdir.¹¹⁰ Örneğin Hz. Ali tahkimi kabul ettiği için “Allah'ın hükmüyle hükmetmediği” kanısına varılarak kâfir kabul edilmiştir.¹¹¹ Ancak Kur'an'da tahkime benzer uygulamaların olduğu görülmektedir.¹¹² Yine Hz. Osman son altı yılındaki bazı uygulamaları sebebiyle kâfir kabul edilmiştir.¹¹³ Özellikle Sâlim b. Zekvân'ın (öl. 70/689'dan sonra) Hz. Osman'ın bazı uygulamalarını yanlış kabul ederek “Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin kendileridir”¹¹⁴ ayetiyle ilişkilendirmesi dikkat çekicidir.¹¹⁵ Saîd b. Cübeyr, kendisinin müteşâbih kabul ettiği bu ayet hakkında “Hâricîlerin bu ayeti okuduktan sonra “...kâfir olanlar (putları) rablerine eş

¹⁰⁵ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal/Dinler ve Mezhepler Tarihi*, III, 478-479; Öz, “Ezârika”, 12/46.

¹⁰⁶ el-Mâide, 5/38.

¹⁰⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 525-526.

¹⁰⁸ el-Mâide, 5/44.

¹⁰⁹ el-Mâide, 5/45, 47; el-En'âm, 6/57; Yusuf, 12/40, 67.

¹¹⁰ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 548-549.

¹¹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Zekvân, *es-Sîre-Bir Hâricî/İbâdî Klasîği*, 64-68.

¹¹² Örneğin “Ey iman edenler! İhramda iken av hayvanlarını öldürmeyin. Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder. Bunu -Kâbe'ye ulaştırılacak bir kurbanlık olmak üzere- aranızdan adalet sahibi iki kişi takdir eder.” el-Mâide, 5/95. “Eğer karı kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin” en-Nisâ, 4/35; Diğer ayetler için bk. en-Nisâ, 4/83, 128; Ayrıntılı bilgi için bk. Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida*, 47-48.

¹¹³ İbn Zekvân, *es-Sîre-Bir Hâricî/İbâdî Klasîği*, 56-64.

¹¹⁴ el-Mâide, 5/44.

¹¹⁵ İbn Zekvân, *es-Sîre-Bir Hâricî/İbâdî Klasîği*, 56-57.

tutuyorlar"¹¹⁶ ayetini okuduğunu ve 'kim rabbini inkâr ederse ona eş tutmuştur, kim de eş tutmuşsa rabbine şirk koşmuştur' diyerek yöneticinin hak dışında bir şeyle hükmettiğini görünce hemen onu kâfir ilan ettiklerini ve ona karşı ayaklandıklarını" söylemektedir.¹¹⁷

Yukarıdaki açıklamalar Ezârika'nın Kur'an'ı anlamaya çalışırken takip ettikleri siyasetin etkili olduğunu, sadece kendi belirledikleri ilkeler ve görüşler doğrultusunda hareket ettiklerini ortaya koymaktadır. Hâricîlerde olduğu gibi¹¹⁸ hatta onlardan daha ileri bir seviyede naslara yüzeysel yaklaştıkları, ayetleri bağlamından kopararak lafızcı yaklaşım içerisinde oldukları görülmektedir. Onlar siyasi görüşlerini ve sorunlarını dini alana taşıyarak Kur'an'la ilişkilendirmeleri sebebiyle kendi siyasi kanaatlerine dini içerik kazandırmışlardır. Bu durum onların bağlı olduğu ideolojiyle Kur'an'ı yorumlamaya çalıştıklarını göstermektedir.

Sonuç

Ezârika, Hâricîlik içerisinde Nâfi' b. Ezrak'ın öncülüğünde İslam dünyasındaki siyasi boşluktan istifade ederek ortaya çıkan ve radikal görüşleriyle tanınan bir fırkadır. Bu fırka mensupları Abdullah b. Zübeyr ve Emevî yönetimine karşı şiddetle özdeşleşen muhalefetiyle tanınmaktadır. Ayrıca Ezârika'nın Müslümanlar arasında Arap-Mevâlî ayırımına gitmeyerek eşitliği savunması, Kur'an'ı çok okuması ve ibadete düşkün olması gibi bazı güzel hasletleri olmasına rağmen aşırı sertliği ve radikalizmi benimsediği için tarih sahnesinde fazla kalamadığı söylenebilir.

Ezârika, Kur'an'ı anlamaya çalışırken naslara yüzeysel yaklaşmış, sadece kendi belirledikleri ilke ve görüşler doğrultusunda hareket etmiştir. Siyasi görüşlerini ve sorunlarını Kur'an'la ilişkilendirmeleri sebebiyle kendi siyasi kanaatlerine dini içerik kazandırdıkları söylenebilir. Ayrıca Hz. Peygamber ve Sahabenin söylem ve uygulamalarını dikkate almadıkları, ayetlerin tarihi ve sosyal ortamını yani tarihsel bağlamını göz ardı ettikleri ortaya çıkmıştır. Bu durumun Ezârika'nın siyasi ve itikadi düşüncelerini meşrulaştırmak için Kur'an'ı referans alırken öznel ve ideolojik yorumlarına yer açmada kolaylaştırıcı bir rol oynadığını ifade etmek mümkündür.

Ezârika'nın Kur'an'a yaklaşımında takip ettikleri siyasetin etkisi bariz bir şekilde görülmektedir. Kendileriyle birlikte hurûc etmeyenlere karşı birçok ayeti delil getirmeleri

¹¹⁶ el-En'âm, 6/1.

¹¹⁷ İbn Münzir, *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'an*, I, 120-121; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, III, 449-450.

¹¹⁸ Erten, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar", 71-72; Uzun, *Hicri II. Asırda Siyâset Tefsîr İlişkisi*, 201-206.

bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda yeni bir şirk teorisi geliştirerek kendi görüş ve düşüncelerini benimsemeyenleri (diğer Hâricî gruplardan olsa bile) din dışına iten Ezârika, erkek, kadın ve çocuk ayrımı yapmadan (ehl-i kitap dışında) herkesin öldürülmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşlerini ayetler ile temellendirmeye çalışmaları kendi yorumlarını din gibi algıladıklarını göstermektedir.

Ezârika, *isti'raz*, *takiyye* ve *şirk* gibi konular hakkında görüş ileri sürerek bunların diğer ekoller tarafından da tartışılmasını sağlamıştır. Bu tartışmaların İslam dünyasında ilmi canlılığı sağlaması açısından önemli olduğunu ifade etmek mümkündür.

Sonuç olarak Ezârika hakem olayı ile ortaya çıkan Hâricîlerin görüşlerini daha ileriye götürüp Kur'an'dan da referans alarak fikirlerini topluma empoze etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda ilk dönem Hâricîlerinde var olan ideolojik okumanın Ezârika ile doruk noktasına ulaştığı söylenebilir. Ayrıca Ezârikâ'nın görüşlerinin, günümüzde İslam kimliği altında kendilerinden olmayanları (Müslümanlar dâhil) kâfir kabul ederek erkek, kadın ve çocuk ayrımı yapmadan binlerce masumu öldüren radikal örgütlerin fikirlerine arka plan oluşturduğunu ifade etmek mümkündür.

Bu çalışmada Ezârika'nın Kur'an'a ideolojik yaklaşımlarını tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun yanında Necedât ve Sufriyye gibi diğer Hâricî grupların Kur'an'a ideolojik yaklaşımları çalışılabilir. Çünkü fırkalardaki ideolojik okumaların ve görüş ayrılıklarında Kur'an'ın referans olarak kullanılmasının tespit edilmesi önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası – Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset (Mu'tezile'nin İktidar Serüveni)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Aycan, İrfan – Söylemez M. Mahfuz. *İdeolojik Tarih Okumaları Câhuz, İbn Sellâm el-İbâdî, İbn Teymiyye, Makrizî, Tabersî Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Ayyâşî, Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd es-Selemî es-Semerkindî. *Tefsîru'l-Ayyâşî*. thk. Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1991.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkatî'n-Nâciyeti minhum*. thk. Muhammed Fethi en-Nâdî. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2016.
- Bayram, İbrahim. "Şiddet ile Özdeşleşen Ezârika Fırkasının Bu Bağlamdaki Görüşleri". *Şiddet ve Sosyal Travmalar*. ed. Adem Solak. 1/762-791. Ankara: Hegem Yayınları 2018.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Suheyl Zekkâr - Riyad Zerkây. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Şam - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Çalışkan, Necmettin - Okşar, Yusuf. "Hâricîlik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020): 99-124. <https://doi.org/10.33460/beuifd.699688>
- Demircan, Adnan. *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Düceylî, Muhammed Rıdâ Hasan. *Fırkatü'l-Ezârika*. Necef: Matbaatu Numan, 1973.
- Eagleton, Terry. *İdeoloji*. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Erten, Mevlüt. "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)", *EKEV Akademi Dergisi*, 3/1, (Bahar 2001), 65-84.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Müsallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahda, 1950.
- Fazlur Rahmân. *İslam*. çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 13. Basım, 2018.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Gönen, Metin. *Ezârika'nın Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Harpûtî, Abdullatif. *Kelam Tarihi*. sad. Muammer Esen, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Hasan, İbrahim Hasan. *Târîhu'l-İslâm es-Siyâsî ve'd-Dînî ve's-Sekâfî ve'l-İctimâî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil - Kâhire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 14. Basım, 1996.
- Heywood, Andrew. *Siyasi İdeolojiler Bir Giriş*. çev. Ahmet K. Bayram vd., Ankara: Adres Yayınları, 5. Basım, 2013.

- Himyerî, Neşvan b. Said. *Şerhu Risâleti'l-Hûri'l-İyn*. thk. Kemal Mustafa. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1948.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal/Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *el-İmâme ve's-Siyâse*. thk. Ali Şeyrî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990.
- İbn Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim en-Neysebûrî. *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'an*. thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd. 2 Cilt. Medine: Dâru'l-Meâsir, 2002.
- İbn Zekvân, Sâlim. *es-Sîre-Bir Hâricî/İbâdî Klasığı*". çev. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan b. Ahmed. "Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubâyenetuhum li Sâiri'l-Muhâlifîn". thk. Fuâd Seyyid. *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*. 87-368. Beyrut: el-Ma'hedu'l-İlmânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkiyye fi Beyrût, Dâru'l-Fârabî, 2017.
- Kalhâtî, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-Beyân*. 2 Cilt. thk. Seyyide İsmail Kâşif. Umân: Saltanat-ı Umân Vizâratü't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980.
- Karataş, Halil İbrahim. *Eylemleri ve Söylemleri ile İşid: Dînî Siyasi ve Stratejik yapısı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kılıç, Sadık. "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin". *Kur'an ve Dil - Dilbilim ve Hermenötik - Sempozyumu*. 95-105. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001.
- Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. thk. Muhammed Bakır el-Muvahhid el-Ebtahî. 3 Cilt. Kum: Müessesetü İmam Mehdî, 1435/2014.
- Kur'an Yolu*. Erişim 25 Ocak 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir/>.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân. *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ - Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1968.
- Mustafa, Nevin Abdulhâlık. *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet - Hz. Muhammed Devrinden Abbasîlerin İkinci Yüzyılına Kadar*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayınları, 1990.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmîl*. thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Nâşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed. *Mesâilu'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-Makâlât*. thk. Josef Van Ess - Franz Steiner Verlag. Beyrut: Dâru'n-Neşr, 1971.
- Nicholson, Reynold Alleyne. *A Literary History of the Arabs*. Newyork: Charles Scribner's Sons, 1907.
- Öz, Mustafa. "Ezârika". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 45-46. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Öz, Mustafa. "İstî'râz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 374. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Öz, Mustafa. "Nâfi' b. Ezrak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 289-290. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

- Öz, Mustafa. "Takiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 453-454. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Suyûtî, Celâlu'd-Dîn. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- Suyûtî, Celâlu'd-Dîn. *ed-Durru'l-Mensûr et-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kâhire: Merkezu Hicr lil-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Kisra Salih el-Ali. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2019.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu't-Taberî - Tarihu'l-Ümem ve'l-Mulûk*. thk. Mustafa es-Seyyid - Târik Sâlim. 6 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, 2. Basım, 2016.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî - Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'an*. thk. İslam Mansur Abdulhamid. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2010.
- Uzun, Nihat. *Hicri II. Asırda Siyâset Tefsir İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Vatandaş, Saniye. "İdeolojinin Doğuşu ve Bilim Din Ekseninde konumlanması". *ARTS: Artuklu Sanat ve Beşeri Bilimler Dergisi*. 4, (2020), 76-102.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Yıldız, Harun. "Hâricîlerin Doğuşunda Kurrâ'nın Rolü". *EKEV Akademi Dergisi*, 8/18, (Erzurum 2004), 268-280.
- Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. "Kur'ân'ın İdeolojik Yorumu Sorununa Genel Bir Bakış". *Edebali İslamiyat Dergisi*, 1/2 (Kasım/2017), 61-83.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012.

Vakıfların Karşılaştığı Sorunlar ve Bir Çözüm Önerisi Olarak Blok Zinciri Teknolojisinin Kullanımı

Problems Faced by Waqfs and the Proposal to Use Blockchain Technology as a Solution

Lobna JABER

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
PhD Student, Bursa Uludağ University, Social Sciences Institute
Bursa, Turkey

lobnajaber1988@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2343-5683>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2022

Sayı / Issue: 28 Sayfa / Pages: 175-200

Atıf / Cite as: Jaber, Lobna. "Vakıfların Karşılaştığı Sorunlar ve Bir Çözüm Önerisi Olarak Bazı Blok Zinciri Teknolojisinin Kullanımı [Problems Faced by Waqfs and the Proposal to Use Blockchain Technology as a Solution]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 28 (June 2022), 175-200. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1094698>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

Bireyin ve toplumun menfaatini gözetmek İslam Hukukunun temel ilkelerinden biridir. İslam zekât, kefarete ve adak gibi bir kısmı zaruri, bir kısmı da nafîle, sadaka ve vakıf gibi gönüllü olan pek çok kaynağı insanların istifadesine sunmuştur. Vakıfta bulunmanın teşvik edilmesi bu ilkeyi destekleyen uygulamalar olarak sayılabilir. Vakıflar, çeşitli alanlarda yapılabilme ve devamlı olma özelliğinden dolayı, belki de bu uygulamaların en önemlisidir. Vakıflar bulunduğu toplumun kalkınmasında ve gelişmesinde büyük bir rol oynarlar. Kimilerinin zannettiği gibi vakıflar sadece cami inşası gibi dini alanlarda topluma hizmet etmek ve sorunlarını çözmek üzere faaliyet yürütmekle kalmaz önceki dönemlerde görüldüğü gibi hayatın bütün alanlarında etkin bir rol üstlenirler. Toplumdaki birçok rolü nedeniyle vakfın toplumlarda büyük bir önemi vardır ki bu tarih boyunca öğrendiklerimizden ve çeşitli alanlarda sahip olduğu önemli değerden açıkça görülmektedir. Osmanlı vakıfları da bu görüşün en belirgin kanıtıdır. Ticarî, ziraî, endüstriyel, bilimsel vb. birçok alandaki vakıflar sayesinde Osmanlı'nın kendi dönemindeki birçok devletten daha ileride olduğu görülür. Osmanlı vakıflarının başta sosyal ve ekonomik alanlar olmak üzere bireyi ve toplumu ilgilendiren her alanda büyük bir etkisi olduğu bilinmektedir. Ancak daha sonra meydana gelen birçok değişikliğin ardından vakıf sistemi pek çok sorundan mustarip, vakfın hakiki manasının ve rolünün idrak edilmesindeki sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Ayrıca dış devletlerin, vakıf yöneticilerinin veya çalışanların etkisi ile vakıfların idarî, malî vb. birçok sorun ve zorlukla karşı karşıya olduğu görülmektedir. Bu sebeplerden dolayı vakıfların rolü ihmal edilmiş ve faaliyet alanları zamanla engellenerek azalmıştır. Vakıfların toplumdaki rolünün yeniden ihyası gerekmektedir. Bu nedenle vakıfları canlandırmak, problemlere çözüm bulmak, vakfın etkinliğini artırmak amacıyla iktisadi ve teknolojik gelişmelerin yakından takip edilmesi, malî ve idarî işlerin düzenlenmesi gerekir. Ayrıca günümüzde uluslararası örgütler, teknoloji hamleleri ve medya iletişim araçlarına daha kolay erişebilme sayesinde küresel vakıf ortaya çıkmıştır. Küresel vakıf, tüzel veya gerçek kişi olup malik oldukları parayı veya fonları, küresel olma vasfını dikkate alarak, vakfedenin şartlarına ve hükümlerine göre kurulmaktadır. Her ne kadar vakfın şartları ve hükümlerine göre kurulsun da bu vakıflar da birçok problemle karşı karşıya kalmaktadır. Genel olarak vakıfları yönetme ve yatırım yapma yolları hakkında alimlerden fetvalar alınıp vakfın ihtiyacı göz önüne alındığında, toplumdaki rolünü etkin bir şekilde canlandırmak için, karşılaştığı sorunları tespit etmek ve çözüm bulmaya çalışmak gerekmektedir. Makalede vakıf işlemlerinin gerçekleştirilmesinde Blok Zinciri teknolojisinin kullanılması, bazı problemlerin çözümü için önerilmiştir. Bu bağlamda öncelikle vakıfların hem devlet sınırları içinde hem de küresel vakıfların karşılaştığı sorunlar ele alınmıştır. Bu sorunlara idari verimlilik ile ilgili bazı çözümler ve bazı donanım sorunlarına teknolojik bir idari çözüm olarak blok zinciri teknolojisinin kullanılması önerilmiştir. Blok Zinciri teknolojisinin vakıf işlemlerinde nasıl kullanılacağından, vakıflar üzerindeki etkisinden ve vakıflarla ilgili sorunları giderme konusundaki avantajlarından bahsedildikten sonra konuyla alakalı fikhî meseleler; akid meclisi, sigâ, in'ikad şartları ve kabz çerçevesinde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Vakıf, Vakıf Sorunları, Devlet, Blok Zinciri.

Abstract

It is one of the basic principles of Islamic law to protect the interests of the individual and society. Islam presented many mandatory sources such as alms, penance, and votive; and some optional ones such as "charity and foundation". The encouragement of waqf can be considered as one of the practices that support this principle. Waqfs are perhaps the most important of these applications due to their ability to be done in various fields and being continuous. They play a major role in the development and development of society. As some think, they not only operate in religious areas such as the construction of mosques, and operate to solve their problems, but as seen in the previous periods, they play an active role in all fields of life. Due to its many roles in society, the waqf has great importance, and this is clearly seen from what we have learned throughout history. Ottoman waqfs are the most obvious proof of this view. Thanks to waqfs in many fields such as commercial, agricultural, industrial and scientific, it is seen that the Ottoman Empire was further than many states in its period. It is known that Ottoman waqfs have a great influence in every field that concerns the individual and society, especially in social and economic fields. However, after many changes that occurred later, the waqf system suffered from many problems, and realizing the true meaning and role of the waqf became more difficult. In addition, with the influence of foreign states, waqf managers, or employees, it is seen that foundations face many administrative and financial problems and difficulties. For these reasons, the role of waqf was neglected and their fields of activity decreased over time. The role of waqfs in society is required to revive. For this reason, in order to revive them, find solutions to problems, and increase their effectiveness, economic and technological developments should be followed closely and financial and administrative works should be organized. In addition, a global waqf concept has emerged thanks to its easier access to international organizations, technology moves, and media communication tools. The global waqfs are established in accordance with the conditions and provisions of the benefactor, taking into account the characteristics of being global. Although established according to the conditions and provisions of the waqfs, they face many problems. In general, considering the waqfs' needs, fatwas should be taken from scholars about ways to manage and invest in them. In order to effectively revive its role in society, it is necessary to identify the problems it encounters and try to find a solution. In the article, the use of blockchain technology in the realization of waqf procedures is recommended for the solution of some problems. In this context, first of all, the problems faced by waqfs both within the borders of the state and on a global scale are discussed. Some solutions related to administrative efficiency were presented, and blockchain technology has been proposed as a technological solution for some hardware problems. After mentioning how blockchain technology will be used in waqf procedures, its effect and advantages considering relieving their problems, fiqh issues within the frameworks of the subjects such as the contracting assembly, the siga, in'ikad conditions, and kabz are handled.

Keywords: Islamic Law, Waqf, Waqf Problems, State, Blockchain.

Giriş¹

İslâm dini, hayatın her alanında insanı ve toplumu öncelemiş, maddi ve manevî tüm ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmıştır. Toplumsal alanlarda birçok reformlar yapılmış ve bunlar toplum üzerinde büyük ve etkili sonuçlar doğurmuştur. Ne var ki İslâm ülkelerinin zayıflamaya başlamasıyla birlikte bu reformlardan biri olan vakfiye sistemi de nasibini almış ve zayıflama sürecine girmiştir. Bu vaziyet, Müslümanların dağılmaya başladığı ve Osmanlı Hilafetinin sona ermesini izleyen dönemde hızlı bir seyir takip etmiştir. Sömürgeci idareler, devletlerin işlerine karışmış ve özellikle İslâm ülkelerinin idarelerine müdahalede bulunmuştur. Vakıf müessesesi Müslüman toplumlar için bir güç kaynağı olduğu için öncelikli amaçları bu sistemi ortadan kaldırmak olmuştur. Buna karşılık günümüzde vakıfların Türkiye, Cezayir ve Malezya gibi bazı ülkelerde gücünü ve etkinliğini geri kazandığını müşahade ediyoruz.

Vakfın etkin bir şekilde çalışabilmesi için karşılaştığı sorunların tespit edilmesi ve bunlara çözüm bulunmaya çalışılması; mevcut teknolojik gelişme ve dünyanın bazı bölgeleri arasındaki iletişimi kolaylaştıran internetin varlığı ile bazı sorunların çözülerek vakfın yararına değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Blok Zinciri teknolojisinin vakıflar üzerindeki etkisinden ve vakıflarla ilgili sorunları giderme konusundaki avantajından bahsedilecektir.

Bu çalışmada vakfın sömürgecilikten kaynaklanan sorunlarına ve idari sorunlarına değinilecek daha sonra küresel vakfın karşı karşıya kaldığı problemlere ve bu problemlerin çözümüne dair bazı önerilere yer verilecektir.

1. Vakıfların Karşılaştığı Sorunlar

Şüphesiz vakıfların, çoğu zaman başarı elde etmelerine ve bunu devam ettirmelerine rağmen, zaman zaman karşılaştıkları ve çalışmalarını aksatan bazı sorunlar vardır. Bunlar, vakıf kurumlarının kendi içinden kaynaklanan dahili sorunlar olabildiği gibi vakfın çevresinden kaynaklanan harici sorunlar da olabilmektedir. Ayrıca bu sorunlar bir bölgeden

¹ Bu makale, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanmakta olan "Vakıfların İslam İktisadının Gelişmesindeki Etkisi" adlı doktora tezinden üretilmiştir./ This article is extracted from doctoral thesis titled "The Effect of Waqfs on the Development of Islamic Economics", which is being prepared within the body of Bursa Uludağ University, Social Sciences Institute.

diğerine farklılık arz edebilmektedir. Genel olarak vakıfların karşılaştığı sorunlar şu şekilde özetlenebilir:

1.1. Sömürgecilik ve İşgal Sorunu

Vakıflar toplumda oynadığı pek çok rol aracılığıyla, sürekli olarak bizlere, bir güç kaynağı olduğunu ve toplumu birbirine kenetleyen bir unsur olduğunu kanıtlamıştır. Özellikle bu durum Müslüman toplumlarda daha belirgindir. Tek başına vakıflar, bireyi her koşulda destekleyen büyük bir gücü temsil etmektedir.

Bu nedenle sömürgeci ülkeler, vakıfları ortadan kaldırmak veya faaliyetlerini sınırlandırmak için çeşitli girişimlerde bulunmuş ve türlü yollara başvurmuşlardır. Bu girişimlerden bazıları şunlardır:²

- a. Vakfın mülkiyeti böldüğü ve üretimi zayıflattığı, dolayısıyla onu etkin bir şekilde kullanabilen çağdaş bir yönetimin eline geçmesi gerektiği iddiası.
- b. Vakıf gelirlerini merkezi yönetimlere aktararak vakıf ile mevkufun aleyh arasındaki alakayı koparmak. Vakıftan istifade edenler devlet hazinesinden maaş almaya başlayacak ve böylece sömürgeci hükümetlere ve temsilcilerine boyun eğeceklerdir.
- c. Yeni vakıfların ortaya çıkmasını önleyecek kanunlar çıkarmak ve gelecek nesillerin yararına olacak vakıfları ortadan kaldırmak.
- d. Vakıfları tamamen ele geçirmek ve onları, Kuzey Afrika'da olduğu gibi, sömürgeci hükümetlerin hizmetine vermek.

1.2. Yönetimle İlgili Sorunlar

Vakfın karşılaştığı önemli sorunlar arasında idari sorunlar da yer almaktadır. Bunlar; idareden kimin sorumlu olduğu, nasıl yapıldığı ve idarenin bizzat kendisinin nasıl olduğu ile ilgili sorunlardır. Bu sorunlarla ilgili olarak burada bazı ayrıntılı bilgilere yer vermek istiyoruz.

1.2.1. Devletin Vakıfları Yönetmesiyle Alakalı Başlıca Sorunlar

Devletin, vakıflar üzerinde yönetim yetkisine sahip olmasından ve vakıflara ait idari işlerin devlete teslim edilmesinden sonra bazı faydalar gerçekleşmiş, bununla birlikte İslami vakıfların etkinliğini azaltan ve olumsuz şekilde etki eden birçok sorun ortaya çıkmıştır. Bu

² Ahmed Kâsım, *el-Vakf fi Tûnusfi'l-karnayni's-sâmin 'aşar ve't-tâsi' 'aşar* (Dimaşk: el-Me'hadu'l-Feransî li'd-dirâsâti'l-'Arabiyye, 1995), 46; Nasr Muhammed 'Ârif, "el-Vakf ve'l-Âhar: Cedeliyyetu'l-'atâ ve'l-ihtivâ ve'l-ilğâ", *Mecelletu Evkâf* (Küveyt: el-Emânetu'l-'âmmeli'l-evkâf 9, 2005), 14.

sorunların başlıca olanlarını zikrettikten sonra, tali olan ikincil dereceden sorunlara yer vereceğiz.³

İdari işlerle alakalı sorunlar: Bu sorunlar, vakıf sektörünün kademeli olarak devlet bürokrasisine tabi kılınması ve vakıflarla ilgili tüm faaliyetlerin ve kurumların devlet idaresine entegrasyonundan kaynaklanmaktadır.

Medya konularına ilişkin sorunlar: Sebeplerini incelemeden veya ıslah yollarını bulmaya çalışmadan, vakıf kurumlarına yönelik karalama kampanyalarının düzenlenmesi ve bu kurumlardaki çeşitli yolsuzlukların ve idari açıdan yaşanan çöküşün abartılı bir şekilde afişe edilmesi yoluyla gerçekleşmektedir.

Yasamaya ilişkin sorunlar: Vakıf işlerinin yasallaştırılmasına yönelik kanunlar çıkarmak veya mevcut kanunlarda değişiklik yapmaktan dolayı ortaya çıkmaktadır.

Eğitimle ilgili sorunlar: Vakıfların ve onların önemi ile ilgili konuların okul müfredatına veya eğitim ve yetiştirme programlarına dahil edilmemesinden kaynaklanmaktadır.

1.2.2. Devletin Vakıfları Yönetmesiyle İlgili İkincil Dereceden Sorunlar⁴

Vakıf gelirlerinin uygun olmayan şekilde harcanması: Nitekim devlet bazen vakfın şartlarını dikkate almayabilir ve kendisi için uygun şartlar koyabilir. Hatta bu koyduğu şartlar vakfın şartlarına uymasa da bunu yapabilir. Bu durum, vakfın kuruluş amacıyla bağdaşmaz.

Devletin, vakıflara ait mali kaynaklara el koyması: Günümüzde bazı ülkeler, vakıfları, finansal bir kaynak olarak görmüş ve bunları devletin genel bütçesine dahil etmişlerdir. Bu da vakıfların kaybolmasına, sistemlerinin bozulmasına ve hedef kitlenin vakfa ait kaynaklardan mahrum bırakılmasına neden olmuştur.

Vakıfların ulusal rolünün ihmal edilmesi: Ülke dış tehlikelere maruz kaldığında, ulusal direnişi güçlendirmede vakıfların büyük rolü vardır. Bu nedenle, İslam ülkelerine giren yabancı sömürgeciler, ulusal eylemleri desteklemeye yönelik katkılarını önlemek maksadıyla vakıfların sistemine müdahale etmeye gayret ederler. Bunu da onları zorla ele geçirerek veya

³ İbrahim Ğanim, *Tecdîdu'l-va'ybinizâmî'l-vakfi'l-İslâmî* (Mısır: Dâru'l-Beşîrlî's-sekâfetiye'l-'ulûm, 2016), 162.

⁴ Abdullah en-Neccâr, "Velâyetu'd-devle 'alâ'l-vakf el-müşkilât ve'l-hulûl", *el-Mütemeru's-Sânî li'l-evkâf bi'l-Memleketi'l-'Arabîyyeti's-Su'ûdiyye* (es-Su'ûdiyye: Câmî'atu Ümmî'l-Kurâ, 1427/2006), 44-53; Abdülaziz b. Abdullah, *el-Vakf fi'l-fikri'l-İslâmî* (el-Memleketu'l-Mağribiyye, Vezâretu'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1416/1995), 2/311-312.

hükümetlere baskı yaparak onlardan vazgeçmelerini veya onları devre dışı bırakmalarını sağlayarak yaparlar.

Mali güce sahip olanların vakıf kurmaya isteksiz olmaları: Vakıf sistemi, vakıf şartlarına saygı gösterilmesi ve onlara bağlı kalınması esasına dayanmaktadır. Bu bağlılık, insanları hayır yönünde vakıflar yapmaya teşvik etmiştir. Ne var ki devlet, vakıfların yönetimini devraldığı anda, vakıf yapanların koymuş olduğu şartlar heder edilmiş ve vakıflar haksız icraatların ve dış güçlerin güdümüne girmiş olacaktır. İşte bu hususlardan dolayı mali güce sahip olan insanlar, vakıf kurma konusunda daha az istekli davranmaktadırlar.

Devletin vakıf kurmada bireylerin katılımına destek vermemesi: Devletin hayır faaliyetlerini kontrol altına almasının, bireyler ile devlet arasında siyasi, sosyal ve entelektüel bir kopuşa yol açtığı net bir şekilde ortaya çıkmıştır. Öyle ki, devletin kontrol ettiği ya da yönetim yetkisine sahip olduğu işlere bireyler katılmaktan kaçınmış, bu da vakıf sisteminin çökmesine ve tüm ulusun olumsuz etkilenmesine yol açmıştır.

Devlet tarafından gayrimenkul servetine zarar verilmesi: Vakıflar, malın alıkonulması ve faydasının tasadduk edilmesi üzerine kaim olup mülkiyetin bireysel alandan kamu alanına geçmesi esasına dayanmaktadır. Fakat devlet vakıfları kontrol ettiğinde, bu vakıf sisteminde istikrarsızlığa neden olur. Çünkü devlet, vakıflar konusunda, kendince uygun gördüğü şekilde tasarrufta bulunur, bu da kamu yararına zarar verir.

Ekonomik hareket özgürlüğü ilkesinin göz ardı edilmesi: Vakıf işi, bireysel bir kararla başladığı için, hareket özgürlüğünü vurgulayan önemli bir unsur olarak kabul edilmektedir. Ekonomik özgürlük ilkesi, uluslararası etkileşim ve ekonomik değişim alanında yaşanan gelişmelerin gerekli kıldığı küresel bir hedef haline gelmiştir. Ülkeler için önemli olan şey, bu ilkeyi güçlendirmek için çalışmalarınıdır. Ta ki izledikleri yol, genel eğilimle çelişmemiş olsun. Devletin vakıf işlerine müdahalesi, ekonomik özgürlüğün kısıtlanması olarak değerlendirilmekte ve genel ekonomiyi olumsuz etkilemektedir.

Vakfın toplumsal rolünün yok edilmesi: Vakıf düşüncesi sadece ibadete ve onunla alakalı hususlara tahsis edilmiştir. Bunun böyle olmasının sebebi devletin, vakıflar üzerindeki yetkisini kullandığında, bunu Vakıflar ve Diyanet İşleri Bakanlığı aracılığıyla yapmasıdır. Bazı ülkelerde bu bakanlık, bütün gayretini ibadetle ilgili konulara sarf eder ve vakıfların toplum için büyük önem arz eden sosyal rolünden uzaklaşır. Halbuki bu bakanlığın, kâr amacı güden veya hükümet politikalarına boyun eğen kurumlardan uzak bir şekilde, insani ve maddi

yönden insanların ihtiyaçlarına uygun vakıfların kurulmasına önem vermesi ve bunu teşvik etmesi gerekir.

1.3. Yönetişim ve Yanlış Yönetimle İlgili İdari Sorunlar

Devletin vakıfların yönetimi üzerindeki hakimiyeti ve buna bağlı olarak ortaya çıkan yolsuzluk ve idari karışıklığın bir sonucu olarak, vakıfların yönetimi birçok zorlukla karşı karşıya kalmaktadır. Buna ilave olarak, bazı ülkelerdeki vakıf yönetim mekanizmaları, son yıllarda idari sistemlerde yaşanan gelişmelere ayak uyduramamış ve kendilerini yenileyememişlerdir. Sonuç olarak, vakıfların idari reform süreci, kısa ve uzun vadede birtakım politikaların benimsenmesini ve çeşitli tedbirlerin alınmasını gerekli kılmıştır. Vakıf yönetişimi iki düzeyde ele alınabilir; vakıf sisteminin yönetimi ve vakıf kurumlarının yönetimi.

1.3.1. Vakıf Sisteminin Yönetimi

Sistemin yönetimi ile kastedilen şey, vakıflar ile hükümet arasındaki ve vakıfların birbirleri arasındaki ilişkinin yönetilmesidir. Vakıfların yönetişimi çeşitlilik göstermiş ve temelde iki farklı felsefeye dayanmaktadır:

a. Hükümetin tek başına yönetimi üstlenmesi. Ülkedeki hayır vakıflarının yönetimi, idari ve mali açıdan farklı derecelerde bağımsız olmalarına rağmen hükümete ait kurumlar tarafından temsil edilir. Malezya, Mısır ve Ürdün'de durum böyledir⁵. Bu yönetim, aile vakıflarının önemli ölçüde azalmasını ya da bunların tamamen ortadan kaldırılmasını beraberinde getirmiştir⁶. Vakıflar, devletin hayır faaliyetlerine entegre edilmiştir. Vakıfların toplumsal ve sivil özünden yoksun kalması bir kenara bırakılacak olsa bile mali ve idari yolsuzluk fırsatlarının artması bu yöntemi kusurlu hale getirmiştir.

Modern ülkelerin kurulmasından sonra, vakıfların yönetiminde tam bir bağımsızlık elde etmenin ardından, o dönemde temayüz eden merkezi totaliter ekonomik yönetim sürecinin bir parçası olarak İslam ülkelerinde yaygın bir eğilim ortaya çıktı. Zira diğerlerini etkileyen kötü yönetim, bürokratik karmaşıklık ve yolsuzluk onları da etkiledi, bu da vakıfların iç içe girmesi, yönetimde şeffaflığın olmaması ve harcama kaynaklarının

⁵ Muhammed Tahir Sabit Hac Muhammed, "A Proposal for a New Comprehensive Waqf Law in Malaysia", *Malaysiya Waqf Academy* (2013), 3.

⁶ Münir Yaşar Kaya, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Aile Vakıfları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 301-304.

siyasallaştırılması gibi pek çok soruna yol açtı. Güvenin yok olması ve hükümet yönetiminin kifayetsizliği, toplumun yeni vakıflar kurma konusunda isteksiz davranmasına yol açtı.⁷

b. Vakfedenin seçimine bağlı olarak, kamu ya da özel vakıfların, devletle beraber sivil yönetim tarafından birlikte yönetilmesi: Türkiye, İran, Arap Körfezi ülkeleri ve Fas'ta yaygın olan hukuk sistemidir. Bu sistem, özel vakıfların devamlılığını temin etmenin yanı sıra hayır vakıflarına yüksek derecede bağımsızlık fırsatı verir. Ancak bazı durumlarda sivil yönetimin kifayetsizliği, onun için bir kusur olarak düşünülebilir.

Devlet ile özeline birlikte hareket ettiği sisteme tabi olan bazı ülkelerin- devletin atama ve denetimine tabi olsalar bile- kamu vakıflarının ya da sahipleri tarafından devlet yönetiminde olması istenen vakıfların yönetimi için müstakil heyetler oluşturdukları görülmektedir. Buna örnek olarak, devlet denetimine tabi olsa bile, müstakil hüviyete sahip bir devlet kuruluşu olarak Kuveyt Vakıflar Genel Sekreterliği'ni verebiliriz. Sekreterlik, yüksek düzeyde profesyonellik ve şeffaflığın yanı sıra ileri derecede idari yeniliklere, fıkhi güncellemelere ve çeşitli vakıf bankalarına sahiptir. Sudan, Birleşik Arap Emirlikleri ve Katar buna benzer vakıf heyetleri kurmuştur. Aynı şekilde Türkiye'de de "Vakıflar Genel Müdürlüğü" adı altında ülkedeki vakıf sistemine ait politikaları yöneten, kontrol eden ve planlayan benzer bir heyet bulunmaktadır. Bu heyetin yönetim kurulu üyeleri ağırlıklı olarak hükümet tarafından atanmıştır.

Ne var ki bu heyetler, şekil olarak devletten bağımsız olmalarına karşılık genel olarak bakanlıklara tabidirler ve devletin politikaları çerçevesinde vakıf sektörü için planlama yaparlar. Bu nedenle onları, yapı ve amaç bakımından devlet kurumlarından bağımsız toplumsal heyetler olarak görmek mümkün değildir. Kaldı ki bu durum, vakıfları toplumun özünden uzaklaştırır. İslam tarihi tecrübesi, kamu vakıflarını denetlemeyi amaçlayan ilgili heyetlerin, yürütme erkinden bağımsız olarak kadıya (şerî yargıya) bağlı olduğunu belirtir. Bu husus heyetlere, devletin eğilim ve politikalarına karşı siyasi ve hukuki bir dokunulmazlık kazandırmış ve vakıf sistemine, kendi yönelimleri ve vakfedenin istekleri lehinde bir nevi baskı aracı oluşturabilme imkânı tanımıştır.

İslami tarihsel modeller, bu bağlamda, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ve daha az ölçüde Avrupa ülkelerindeki sivil hayır kurumlarının gerçekliğiyle örtüşmektedir. Batılı hayır

⁷ Hac Muhammed, "A Proposal for a New Comprehensive Waqf Law in Malaysia", 3.

kurumları, hükümet kurumlarından bağımsız olarak idare edilirler, yargı denetimine ve gözetimine tabidirler, yürütme veya yasama kurumlarından bağımsızdırlar.⁸

1.3.2. Vakıf Kurumlarının Yönetimi

İslam ülkelerinin çoğunda vakıf kurumları, iyi bir idari sistemden ve yönetim ilkelerinden yoksundur. Bu yüzden İslami vakıflarda yönetim ilkelerinin uygulanması bir zorunluluk haline gelmiştir. Vakıflarla ilgili lazım olan yönetim ilkeleri, aşağıdaki maddelerde sıralanmıştır:⁹

a. Şeffaflık: Kurumda cereyan eden olay ve olguların gerçek yüzünün ortaya çıkarılmasını, kamuoyunda tartışılmasını, vakıfla ilgili bilgilerin; vakfiye kayıtlarının, vakfedenlerin ve vakfedilenlerin haklarının açık bir şekilde yayınlanmasını ifade eder. Aynı şekilde kurumun finansal ve finansal olmayan bilgilerinin, özellikle girdi ve çıktılarla ilgili olanların ilanını da içerir.

b. Hesap Verebilirlik: Değerlendirme anlamına da gelir. Kuruma ait işlerin; girdilerin, çıktıların, performansın, en genç çalışandan idari hiyerarşinin en tepesine kadar vakıf yönetiminden sorumlu olanların değerlendirilmesidir.

c. Yolsuzlukla Mücadele: Özel bir amaca ya da kâr etmeye yönelik olarak kişinin görev veya yetkisini kötüye kullanmasına karşı çıkmayı ve bu uğurda çalışmayı ifade eder. Yolsuzluk, vakıf kaynaklarını kötüye kullanan yönetim kurulları ve çalışanlar aracılığıyla gerçekleşir.

d. Yetkilendirme ve Havale Etme: Burada, kurum idaresinin merkezi değil kurumsal olacak şekilde, daha az sorumlu seviyelere daha fazla yetki verilmesi ve karar verme sürecinde etkili ve en hızlı alternatifin seçilmesi kastedilmektedir.

e. Yanıt Verme: Vakıf kurumu dinamik olmalı; idari, yatırım ya da sosyal herhangi bir süreçte, gelişimine katkı sağlayacak her türlü olumlu göstergeye yanıt verme yeteneğine sahip olmalıdır. Bu yanıt, vakıf yapanlar, yatırımcılar veya vakıflarla ilişkisi olan diğer paydaşlardan geri bildirim alındıktan sonra yapılır. Buna da duyarlı yönetim denir.

⁸ Reyhâm Hafâcî & Abdullah 'İrfân, *İhyâu devri nizâmî'l-vakfî Mısır (Kırâetün fi'n-nemâzicî'l-âlemiyye)* (Kahire: el-Câmi'atu'l-Amrîkiyyebî'l-Kâhire, ts.), 15.

⁹ Sâmi es-Salâhât, *Havkemetu'l-evkâf ve idâretu'amelîyyâtihâ'r-reîsiyye* (Riyad: Müessesetu sâ'ilitatvîri'l-evkâf, 2018), 55-62.

f. Yönetim Tarzı/Vakıfların İdari İşleyişi: Kişi merkezli olmaktan uzak, merkeziyetçi olmayan bir yönetim tarzıyla idare edilmesidir. Böylelikle vakıfların kolektif işleyişi gerçekleşecektir.

g. Vakıf Yapanların Haklarının Korunması: Vakıf yapanların hakları korunmalı ve sahip oldukları vakıfların idaresi ile ilgili olarak onlara, periyodik raporlarla bilgi verilmeli, yapılan harcamalar ve fazla gelirin nasıl kullanıldığı konusunda bilgilendirme yapılmalıdır. Bu insanların yönetim kurulu üyeliği aracılığıyla bir rollerinin olması da mümkündür.

2. Vakıf Sisteminin Pratik Zorlukları (Bir Model Olarak Vakıf Fonları)

Vakıfları işletirken ya da çeşitli yollarla onları yatırıma çevirirken bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Yatırım yollarından biri vakıf fonlarıdır ve burada vakıf fonlarının karşılaştığı bazı problemlerden bahsedeceğiz. Vakıf fonu, yatırım yapmak amacıyla birkaç kişiden bağış veya hisse yoluyla vakıf parası toplanması, sonra bu paraların infak edilmesi veya gelirinin bireylere ve topluma fayda sağlayacak şekilde kamu yararına harcanmasından ibarettir. Buradaki amaç, vakıf sünnetini ihya etmek ve vakıfların millete, topluma ve bireylere umumi ya da hususi fayda sağlayan hayır hedeflerini gerçekleştirmektir.¹⁰

Bu fonlar bir dizi sorunla karşı karşıya kalmakta olup en önemlileri şunlardır: Bu vakıf fonlarının, ister vakıf çalışanları veya dışarıdaki insanlar tarafından, ister ihanet, hırsızlık veya şantaj gibi gayr-ı meşru yollarla, isterse kifayetsizlik ve tecrübesizlik sebebiyle yanlış yönetilmesi ve istismar edilmesi. Denetleme, değiştirme ve kısıtlama yoluyla hükümet yetkililerin bu fonlara müdahale etmeleri de diğer sorunlardır. Burada müdahale bazen vakıf fonunun çıkarına olabilir ama çoğunlukla yapılan müdahaleler olumsuz yöndedir kiva vakıf fonunun çalışmasını zayıflatmakta ve yavaş yavaş onu ortadan kaldırmaktadır.

3. Vakıfların Küresel Sorunları

İçinde bulunduğumuz çağ ve dünya genelinde müşahede ettiğimiz büyük gelişmeler, dünyanın değişik ülkeleri arasındaki iletişim sürecini kolaylaştırmıştır. İşte bu yüzden küresel vakıf olarak adlandırdığımız olguyla karşı karşıya kaldık. Küresel vakıf, vakıf yapanların birkaç ülkeden ya da farklı ülkelerdeki birkaç kurum, şahıs, örgüt veya kuruluştan olup malik

¹⁰ Muhammed ez-Zuhaylî, “es-Sanâdîku'l-vakfiyyetu'l-Mu'âsıra: tekyûfuhâ, eşkâluhâ, hükmuhâ, müşkilâtuhâ”, *Mütemerü'l-evkâf es-sânî fi Câmi'atiÜmmi'l-Kurâ* 1427/2006, 37-39.

oldukları parayı veya fonları, küresel olma vasfını dikkate alarak, vakfedenin şartlarına ve hükümlerine göre ortaklık yapmalarıdır.¹¹

Küresel vakfın ortaya çıkışı ve buna duyulan ihtiyaçla ilgili çeşitli sebepler ve faktörler bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:¹²

- a) Çağdaş hayattaki gelişmelerin ve olayların çokluğu ve bunların karmaşıklığı.
- b) Vakıf projelerinin maliyetlerinin bireysel bütçeyle karşılanamayacak şekilde artması.
- c) Modern çağda büyüyen ekonomik ve finansal bloklarla yüzleşebilmek için ümmet düzeyinde büyük vakıf projelerine ihtiyaç duyulması.
- d) Dünyanın çeşitli yerlerinde haberleşmeyi kolaylaştıran iletişim araçlarının gelişimi ve İnternetin varlığı.
- e) Küresel güçlerin, sömürge döneminden beri İslami vakıfları zayıflatmak için çalışmaları. Bu da vakıf kurumunun yeniden ayağa kaldırılması için birlikte çalışmayı ve yardımlaşmayı gerekli kılmıştır.
- f) İslami vakıfların felaket zamanında insanların yardımına koşmaları. Bu da dinin büyüklüğünü ve hoşgörüsünü göstermektedir.
- g) İslam ümmetinin, hayır işlerinin meyvelerini paylaşmaya olan ihtiyacı. İslam dünyası ülkeleri arasındaki maddi imkanların farklılığı, ülkelerin birbirinden uzak olmaları ve bazı ülkelerin hükümetlerinin İslami vakfın hedefleriyle meşgul olamamaları göz önüne alındığında bu ihtiyaç açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.
- h) Finansman ve destek düzeyinde olduğu kadar teknik ve dijital uygulama düzeyinde, aynı şekilde yasallaştırma ve mevzuat düzeyinde finansal ve ekonomik anlamda sermaye ve istihdama yönelik olan küresel eğilim.

Küresel vakfın karşı karşıya olduğu iç ve dış sorunlar bulunmaktadır¹³. İç sorunlar; Müslümanların zayıf ve parçalanmış olduğu gerçeği, önceliklerin belirlenememiş olması, toplu ve küresel vakıf çalışmalarına olan inancın zayıf olması, dünyaya ait bazı gerçeklerin ve durumların bilinmemesi. Bunların yanı sıra idari, teknik ve teknolojik sorunları da ilave etmek

¹¹ Nureddin el-Hâdimî, "el-Vakfu'l-Âlemîahkâmuhu ve makâsiduhu – müşkilâtuhu ve âfâkuhu", *el-Mütemerü's-sânîli'l-evkâf* (Mekke: Câmî'atu Ümmi'l-Kurâ, 2006), 27-28.

¹² el-Hâdimî, *el-Vakfu'l-Âlemî*, 31-32.

¹³ el-Hâdimî, *el-Vakfu'l-Âlemî*, 2-3.

gerekir. Dış sorunlar; vakfa muhalif olan mezhepsel miras, gergin küresel atmosfer, vakıf ve hayır işlerine karşı rezerv koyan bazı ülkelere ait uluslararası politikalar veya yerel yasalardır.

Bu sorunların çözümleri konusunda ise şu hususlar zikredilebilir; Güç toplamak ve çabaları birleştirmek için formüller oluşturmak, öncelikleri yeniden düzenlemek, vakfın önemi ve özgünlüğü konusundaki farkındalığı pekiştirmek, İslami zihniyeti küresel boyuta hazırlamak, vakıfla ilgili küresel bir proje için planlar, programlar ve bilişsel, metodolojik, anayasal, teknik, idari ve mali politikalar belirlemek ve bunların tamamını kurumsal, kolektif, uzmanlaşmış ve gerçekçi çalışmalara dayandırmak. Ayrıca gerekli araç ve gereçleri temin etmek, bununla birlikte vakıflara ait bu küresel performansın İslami, ahlaki, insani, kalıcı ve umumi oluşunu muhafaza edecek İslami şeri kaide ve kurallara uymak.

3.1. Vakıflara Ait Problemlerin Çözümüne Yönelik Eğilimler

Son yirmi yılda neo-liberal ilkelere ait somut yansımalar ortaya çıkmış ve bu yansımalar, toplumun ve ona ait sivil kurumların etkinliğinin istikrarlı bir şekilde genişlemesini sağlayacak biçimde, devletin rolünün azaltılmasına katkıda bulunmuştur. Neo-liberalizm, bireylerden, topluma ve devlete ait kurumlardan beklenen rollerin kuramsallaştırılmasında, piyasa felsefesinden ve standartlarından esinlenerek kapsamlı bir vizyon oluşturmuştur. Bu yüzden devletin, sosyal hizmetleri sunma konusundaki rolünü azaltmaya çalışmış, bunun yanı sıra ekonominin kendi kendini yönetmesi için daha fazla çaba göstermiştir.¹⁴

Ancak bu ilkeler, ekonomik topluluğa kısa sürede entegre olamayan vatandaşların toplumsal talepleriyle çatıştı. Bu nedenle sivil toplum kuruluşları, bir yandan piyasa hareketi ile devlet arasında, diğer yandan bireylerin beklentileri ile ekonomik ve sosyal talepleri arasında aracılık yapmak üzere görevlendirildi.

Geçen yüzyılda doksanlı yılların ortalarından itibaren neo-liberalizm ilkelerinden ilham alan yapısal uyum politikalarının Arap dünyasında uygulanmasına rağmen bunun, Arap sivil kurumlarının rolünün genişlemesine eşlik etmediği gözlemlenmiştir. Bunun nedeni, Arap ve İslam ülkelerindeki siyasal sistemlerin çoğunun, sosyal hizmetlerin özelleştirilmesi sürecine sıkı sıkıya sarılmalarının aksine, meşruiyetleri için bir temelden yoksun olmalarıdır. Buna binaen, Arap ülkelerinde devrimlerin patlak vermesi ve bunlardan

¹⁴ Brown, Wendy, "American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism and De-Democratization," *Political Theory* 34/6 (Aralık 2006), 693.

önce Türkiye, Malezya ve İran'da demokratik meşruiyetin istikrar bulması, sivil toplum kuruluşlarına, alışılmış hükümet müdahalesi karşısında rollerini genişletmek için devamlı artan bir pay vermiştir.

Bu bağlamda, vakıflardan sağlanan fonlar, devletin yetersiz kalması ve devlete olan güvenin yok olması şeklinde ortaya çıkan kamu politikalarındaki darboğazların çözülmesine, ayrıca kalkınabilmek için gerekli olan yatırım projelerinin finansmanı ve uygulanması ile ilgili büyüyen çatlağın kapanmasına yardımcı olmaktadır. Halihazırda vahim bir hale dönüşen meşruiyet kaybının gölgesi altında, hizmetleri iyileştirme vaadi karşılığında devletin, vatandaşları vergileri artırmaya ikna etmesi zordur. Yolsuzluğun ve kötü yönetimin, hükümet aygıtının iliğine nüfuz ettiği bir ortamda ne vatandaşlar hizmetleri finanse edecektir ne de devlet kolayca yeterliliği artıracaktır. Dolayısıyla vakıf sistemi, devlete uğramaya gerek kalmadan, halk tarafından ve yine halk için, bir refah ve kalkınma sistemi oluşturulması konusunda siyasi bir çözüm sunabilir. Aynı şekilde bu sistem, tüm sektörlerdeki insanların sorunlarına gerçek çözümler sunabilir. Buna ek olarak toplumsal kurumlar, faaliyetleri ile hareketi arasındaki koordinasyonu kolaylaştırmak yoluyla toplumun yeterliliğini artıran güven, davranış kuralları ve ilişkiler ağı gibi sosyal kurumların özellikleri olarak tarif edilen sosyal sermaye için temel bir varlık kabul edilmektedir.

Araştırmacılar, toplumun yeterliliğini artırmanın ekonomik büyümeye dönüştüğüne ve demokratik toplumların sağlığına katkıda bulunduğuna dikkat çekmektedirler.¹⁵Bu bağlamda vakıf kurumları, Arap ve İslam toplumlarında sembolik değeri ve tarihi varlığı olan sosyal kurumlar olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca sadece tarihsel olarak sosyal hizmetlerin sağlanmasında yer alan toplumsal kurumlardan biri olduğu için değil, aynı zamanda İslam medeniyetine sıkı sıkıya bağlı bir değerler manzumesine sahip olması nedeniyle de önem kazanmaktadır. Bu da bu toplumlarda sosyal sermayeye değerli bir katkı sağlamaktadır.

Türkiye tecrübesi bu konuda dikkat çeken bir model sunmaktadır. Nitekim Türk vakıfları ve onların büyüyen sosyal ağları, ekonomik kalkınma sürecine ve çeşitli faaliyetlerine gözle görünür bir sermaye eklemeyi başarmıştır. Özellikle İstanbul'da eğitim ve sağlık hizmetleri ile kalkınmaya yönelik gözle görünür vakıf desteklerinden, ayrıca vatandaşların bilinçlenmesinde önemli rol oynayan pek çok kültürel vakıftan söz etmek mümkündür.

¹⁵ Susannah Morris, *Defining the Non-Profit Sector: Some Lessons from History*, *CivilSocietyWorkingPaper 3* (London: Centre for Civil Society, London School of Economics, 2000), 3-4.

Örneğin “Vefa İlim Yayma Vakfı”, İstanbul ve çevresindeki eğitim ve bilimsel faaliyetlerle ilgili her şeyi desteklemektedir. Vakıfların kurulmasını destekleyen kanunlar, vakıf üniversitelerinin 1993 yılında üç üniversiteden 2010 yılına kadar elli üniversiteye yükselmesine katkıda bulunmuştur¹⁶. Sürekli artan güven, hükümetin gücüyle birleşmiş, uzman kuruluşlarla ve çok sayıda vakıfla iş birliği yaparak, İslami ve küresel çapta cesur kararlar almış ve tutumlar sergilemiştir.

4. Bazı Vakıf Sorunlarının Çözümünde “Blok Zinciri” Teknolojisinin Kullanılması

Geçtiğimiz on yıllar boyunca, özellikle yönetmelik ve kanunların değişmesinden sonra, vakıf yapanlar ile vakfın yönetiminden sorumlu kurumlar arasında bir güven boşluğu ortaya çıkmıştır. Bu kurumlar büyük ölçüde politikacılara ve onların kararlarına tabi hale gelmiş ve bağımsızlıklarını büyük ölçüde kaybetmiştir. Bu da kurumların çöküşüne ve vakıf fonlarının ve hatta varlıklarının büyük bir kısmının kaybolmasına neden olmuştur. Bütün bunlar, vakıf yapanların, mülklerini ve paralarını vakfetme konusunda isteksiz davranmalarına yol açmıştır. Bu sorunlar için öngörülen çözümlerinden biri Blockchain adı verilen yeni bir teknolojinin kullanılmasıdır.¹⁷

Teknoloji dünyasında Blockchain, herkese açık dağıtılmış büyük bir defteri muhafaza eden arka plan veri tabanıdır. İş dünyasında, araçlardan herhangi bir yardım almadan, taraflar arasında işlem, değer ve varlık alışverişini sağlayan bir ağdan ibarettir. Hukuki anlamda ise, işlemlerin doğruluğundan emin olunmasını ifade eder.

4.1. Blok Zinciri Teknolojisinin Vakıflar Açısından Avantajları

Blok Zinciri teknolojisini kullanarak vakıflara olan güveni yeniden tesis etmek ve vakıflarla ilgili veri ve belgelerin eksiksiz bir şekilde temin edilmesine katkıda bulunmak mümkündür. Bu da kolayca gözden geçirilip doğrulanabilen küresel çapta müşterek bir veri tabanının oluşturulmasına yardımcı olacak ve şeffaflığı arttıracaktır.

Şüphesiz bu sözleşmelerin İslam şeriatına uygun olmasının yanı sıra, sözleşme bileşenlerinde yer alan yasal ve işletmeye dair gereklilikleri yerine getirmesi ve sözleşmenin geçerliliğini garanti edecek şartlarla birlikte sahih bir sözleşme için gerekli standartları

¹⁶ Hatice Karacan, “The Impact of waqf Law on the Educational System in Modern Turkey”, *Awqaf* 11/20 (Mayıs 2011), 11-32.

¹⁷ Hâzım Sâsî, “İstihdâm tatbikâtu Blockchain li tatvîri'l-usûli'l-vakfiyye: Waqf Chain Finterra nemûzecen”, *el-Mütemerü'l-âlemî havle'd-dîn ve's-sekâfe ve'l-havkeme fi'l-âlemi'l-mu'âsir* (Malezya: 3-4 Ekim 2018), 20.

sağlaması gerekir. Şeriat hükümlerine uyulmamasının büyük riskleri olup bunları yapısal ve uygulamalı alanlarda görmek mümkündür. Günümüzde standartlar, yönergeler ve kararlar belirlemeye çalışan pek çok uluslararası kurumun, sunulan ürün ve hizmetlerin İslam Şeriatı ile uyumlu hale getirilmesine katkıda bulunduğunu görüyoruz: İslam Konferansı Teşkilatı kararları, İslami Finansal Kuruluşlar Muhasebe ve Denetim Kurumu standartları, İslami Finansal Hizmetler Kurulu yönergeleri ve Uluslararası İslami Finans Piyasası standartları.

Vakıflar alanında Blok Zinciri teknolojisini kullanan ilk platforma örnek olarak ise Finterra WAQF CHAIN'i verebiliriz.¹⁸ Platform, ilgili ülkelerde yalnızca Vakıflar Bakanlığı ya da Vakıflar Heyeti tarafından tescil edilmiş vakıflar üzerinde çalışır. Aile vakıflarının ya da sivil toplum kuruluşları tarafından yönetilen vakıfların buraya dahil edilmesi mümkün değildir. Buradaki amaç, ailevi veya adli sorunları olabilecek vakıfların dahil edilmesinden kaynaklanan sorunları azaltmaya çalışmaktır. Çalışma sistemini aşağıdaki adımlarla izah etmek mümkündür:

- i. Belirli bir ülkedeki Kurum veya Vakıflar Bakanlığı, vakıf projesi kurmak istediği ve yatırıma uygun vakıf arazisini belirler.
- ii. Kurum, vakıf verileri, fizibilite çalışması ve önerilen finansman araçları gibi bir dizi ayrıntıyı içeren bir geliştirme projesi hazırlar.
- iii. Bağımsız bir mali denetçi, Vakıflar Bakanlığı tarafından sunulan proje teklifini inceler ve onaylar.
- iv. Genellikle bir banka olan yetkili fon yönetimiyle, ICO'nun (ilk para teklifinin) başlatılması için görüşülür. Böylece ilgili yatırımcılara kripto jetonları satılarak vakıf projesi geliştirilir.
- v. Finterra platformu, talep edilen sermaye karşılığında her WAQF CHAIN projesine otomatik bir jeton verir.
- vi. İlgili yatırımcılar jetonu satın alırlar ve toplanan fonlar, belirli fon yönetimi (banka) tarafından güvence altına alınan bir hesaba yatırılır. Yatırımcılar jetonu satın aldıklarında, mevcut İslami finansal işlemler arasından seçim yapmakta özgürdürler.
- vii. WAQF CHAIN dört finansal işleme sahip olacaktır: Nakit Vakıf, İslami Karz (borç), Mudarebe (emek-sermaye ortaklığı) ve finansal sertifikalar (sukûk).

¹⁸ Finterra WAQFChain için bkz. <https://finterra.org/waqfchain/> (Erişim 25.01.2022).

- viii. Yeterli sermayeye ulaşıldığında, fon yönetimi projeyi inşa etmeye ve geliştirmeye başlamak için bir inşaat şirketi tayin eder.
- ix. Proje tamamlandıktan sonra fon yönetimi, asıl varlığı işletmek ve sürdürmek için proje yönetimini görevlendirir.
- x. Fon yönetimi, asıl varlığın gerçekleştirdiği bütün gelirleri tahsil eder.
- xi. Toplanan gelirler, kullanılan İslami finansal işlemlere ve temel hüküm ve koşullara göre yatırımcılara dağıtılır.

4.2. Blockchain Teknolojisinin Çağdaş Finansal İşlemler Üzerindeki Fıkhî Etkisi

Bu teknolojiyle ilgili olarak, fukahanın ihtilaf ettiği meseleler genel olarak “akit meclisi, siga, kabz durumu ve süresi” ile ilgilidir.

4.2.1. Blok Zinciri Teknolojisine Dayalı İşlemlerde Akit Meclisi

Akit Meclisi, satış akdi sırasında gerçekleşen toplantı olarak tarif edilmektedir ve Blockchain teknolojisine dayalı akitler iki durumla sınırlıdır:¹⁹ Birinci durum, akit yapan tarafların, bir mekânda hazır bulunarak akdi gerçekleştirmeleridir. Bu, sıradan bir sözleşme modeli olup tarafların aynı mecliste olmaları, icap ve kabulün gerçekleşmesi ve diğer benzer hususlar şart koşulmaktadır. İkinci durum ise akit yapan tarafların bir mekânda hazır bulunmalarına ihtiyaç kalmaksızın, internet üzerinden akdin gerçekleştirilmesidir ve çoğunlukla bu yöntem kullanılmaktadır. Blok zincir ağı vasıtasıyla iki taraf arasında gerçekleştiğinden ve taraflar birbirlerini görmediğinden, iki gaip arasında gerçekleşen akdin hükümleri geçerlidir. Akit işlemi, yazı yani mektup vasıtasıyla gerçekleşmektedir.²⁰

el-Me'âyîru's-şer'iyye isimli esere göre, "Yazılı konuşma, e-posta veya web sitesi aracılığıyla yapılan akit, mektup yoluyla akit yapmak gibidir ve iki gaip arasında gerçekleşen akdin hükümlerine tabidir."²¹

¹⁹ Ömer 'Abbâs el-Cemîlî, *el-'Umlâtu'l-iftirâdiyyevâki'uhâ ve tekyîfuhâ'l-fikhî ve hukmuhâ's-şer'î – el-Bitcoin* (Dubai, el-İmârât: Dâiretu's-suûni'l-İslâmiyye ve'l-'amelu'l-hayrî, 2019), 70.

²⁰ Abdulkayyûm el-Hindî, “Devrutikinniyeti'l-Blockchain fî himâyeti'l-evkâf ve istidâmetihâ”, *Mecelletu'l-iktisâdi'l-İslâmî'l-âlemiyye* (Şubat 2018), 214.

²¹ Heyetü'l-murâca'ave'l-muhâsebeli'l-bunûkve'l-müessesâti'l-mâliyye'l-İslâmiyye, *el-Me'âyîru's-şer'iyye*, no: 38 et-Te'âmulâti'l-mâliyyebi'l-internet (ts.), 629.

Yazı veya mektup yoluyla akit yapma konusunda fukaha iki farklı görüşe ayrılmışlardır. Birinci görüş; genel olarak sahih olup Hanefi²², Maliki²³ ve Hanbeli²⁴ mezheplerinin zâhir görüşü, ayrıca Şafii²⁵ mezhebinin en sahih görüşü bu yöndedir. Bu görüş sahiplerinin delilleri; Alışverişte rıza şart koşulmuştur ve bu rıza akit yapanlar arasında yazılı olarak gerçekleşmiştir. Bu yüzden alışveriş sahihtir.²⁶ Gaip kişiden gelen mektup hazır kişinin konuşması gibidir. Haberci, ulak ve elçi olup onun sözleri gönderen kişinin sözleri gibidir. Hz. Peygamber (s.a.v) bazen sözlü bazen de yazılı olarak haber göndermiştir.²⁷

Günümüzde insanlar arasındaki işlemler alabildiğine genişlemiştir. Örneğin ihracatçı ile tüketici arasında uzak mesafeler olmasına rağmen ithalat ve ihracat işlemleri gerçekleşmektedir. Bazen lafzı şart koşturmak mümkün olmayabilir ve bu yüzden piyasanın ve insanların maslahatına uygun olan işler gerçekleşmeyebilmektedir. Bu yüzden yazının kabul edilmesi gerekir.²⁸Birinci görüşe göre, Blok Zinciri teknolojisine dayalı olarak akdedilen işlemler şeran sahih işlemlerdir.

İkinci görüştekilere göre yazı ya da mektup yoluyla akit yapmak sahih değildir. Bu, Şafi'î mezhebinin diğer görüşüdür.²⁹ Delilleri; asıl olan, ifadenin lafızla olmasıdır. Ancak başka bir şeyin kabulü, bir acziyetin varlığından dolayıdır. Örneğin dilsiz kişinin işaretinin kabul edilmesi gibi.³⁰ Bu delil şu şekilde reddedilmiştir: Konuşmaya gücü yetenden yazı kabul edilmez iddiası, ihtilafa konu bir iddiadır ve delile muhtaçtır. Şâri' tarafından konulmuş olup konuşmaya gücü yeteni yazı yoluyla alışveriş akdi yapmaktan nehyeden açık bir nas yoktur.³¹İkinci görüşe göre, bu teknolojiye dayalı yapılan işlemler sahih değildir.

Yukarıdaki görüşlerden anlaşılıyor ki, ilk görüş birkaç sebepten dolayı tercih edilmektedir. Bunlardan en önemlisi, ilim ehlinin genelinin bu görüşte olmaları ve kuvvetli

²² Nuhbetun mine'l-ulemâ, *Mecelletu'l-ahkâmi'l-'adliyye* (Dâru İbnHazm, 2010), 38.

²³ Muhammed Emin b. Ömer, İbn Âbidîn, *HâşiyetuİbnÂbidîn* (Mısır: Şeriketu mektebeti ve matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî 1966), 4/512. Bu mezhebin zahir görüşüne göre gaip kişiler arasında akitleşme sahihtir. Buna karşılık hazır bulunanların yazılı olarak akitleşmeleri konusunda görüş bildirmemişlerdir.

²⁴ Ebû Muhammed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968) , V, 5/562.

²⁵ Muhammed b. Ahmeded-Desûkî, *Haşiyetu'd-Desûkî 'alâ's-Şerhi'l-Kebîr* (Dâru'l-Fikr, ts.), 2/3.

²⁶ Aynı şekilde mektup gönderilen kişinin, mektuba muttali olması anında kabul etmesi şartını koşturmuşlardır. Bkz. Zekeriya b. Muhammed b. Zekeriya el-Ensârî, *Esnâ'l-metâlib fi şerhi Ravdi't-Tâlib* (Dâru'l-kitâbî'l-İslâmî, ts.), 2/4.

²⁷ el-Behûtî, *Keşşâfu'l-kinâ'*, 3/148. Bu mezhebin zahir görüşüne göre gaip kişiler arasında akitleşme sahihtir. Buna karşılık hazır bulunanların yazılı olarak akitleşmeleri konusunda görüş bildirmemişlerdir.

²⁸ Ebu'l-Hüseyn el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (Cidde : Dâru'l-minhâc, 2000), 5/16.

²⁹ Muhammed b. Ahmed eş-Şerbînî, *Muğnî'l-muhtâc* (Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1994), 2/329.

³⁰ el-Ensârî, *Esnâ'l-metâlib*, 2/4.

³¹ Muhammed b. Feramurz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâmşerhuĞureru'l-Ahkâm* (Darü ihyâi'l-kütübî'l-'Arabiyye, ts.), 2/144.

delillere dayanmalarındır. Ayrıca bu görüşün hem zamanımıza hem de insanların maslahatına uygun olmasıdır.

4.2.2. Blok Zinciri Teknolojisine Dayalı İşlemlerde Sığa

Sığa ile kastedilen şey icap ve kabuldür. Bunlar, fukahanın ittifakıyla, akdin rükünlerindedir. Sözlü sığa ve fiili sığa olmak üzere ikiye ayrılır. Blockchain teknolojisine dayalı akitler fiili sığadır ve bu tür akitler, fukahanın geçmişte bahsettiği yazı ve mektupla akitleşmeyedahl edilmiştir. Akitlerin yazı ile gerçekleştiğini kabul eden görüşe göre, Blockchain teknolojisi ile yapılan işlemler sahih sığaya sahip işlemlerdir.

Açık defterde, karşı tarafın malik olduğunun anlaşılması durumunda kabul gerçekleşmiş olur. Bu da blokun, genellikle birkaç dakika süren ve işlemi doğrulamak için madencilik aşamasından geçmesinden sonra meydana gelir.³² İnternet üzerinden gerçekleştirilen mali akitlerde, icap ve kabul ile alakalı olarak *el-Me'âyîru's-şer'iyye* isimli eserde şunlar zikredilmiştir:

“İnternet ortamında gerçekleştirilen mali akitlerde icap ve kabulün ifadesi, sözleşmeyi akdeden tarafların rızasını gösteren her şey ile yapılır. Kararlaştırılan akde ilişkin elektronik ileti, tüm hak ve yükümlülükleri içerecek şekilde web sitesi veya e-posta yoluyla gönderilmişse ve gönderici, karşı tarafın kabul etmesi halinde sözleşmeyi reddetme hakkına sahip değilse, bu ileti icap olarak kabul edilir. Kararlaştırılan akde ilişkin elektronik ileti, hak ve yükümlülükler belirtilmeden web sitesi veya e-posta yoluyla gönderilmişse ya da bu iletiyi gönderen veya sitede neşreden kişi, diğer taraftan önce dahi olsa sözleşmeyi reddetme hakkını kendine şart koşmuş ise, bu durumda ileti, bir reklam ya da akit yapmaya davet sayılır ve icap olarak kabul edilmez.”

Web sitesi sistemi akit yapanın kabulünü şart koşmuyorsa, web sitesi üzerinden sözleşme yapılırken kabul simgesine tıklamak, şeran geçerli bir kabul addedilir. Şayet site tarafından belirlenen herhangi bir yöntemle onay isteniyorsa, kabul, ancak bu onayın verilmesiyle gerçekleşir.³³

Blok Zinciri teknolojisinin kendine has bir özelliği vardır. Bu nedenle icap ve kabul, daha önce belirtildiği gibi gerçekleşir. Gönderenin, blok göndermesi halinde, reddetme hakkı yoktur ve blok açık defterde kayıt altına alınır.

³² Dibyân b. Muhammed ed-Dibyân, *el-Mu'âmelâtu'l-mâliyyeasâleten ve mu'âsıraten* (Riyad: 2. Baskı, 2015), 1/366.

³³ Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcihmine'l-hilâf*, Matba'atu's-Sünne'l-Muhammediyye, 1953, 4/264.

4.2.3. Blok Zinciri Teknolojisine Dayalı İşlemlerde Kabz Durumu ve Etkisi

Akitlerde kabzın iki vasfı vardır. Birincisi, hakiki kabz olup satılanı elden almak, nakletmek ve satın alan kişinin mülkiyetine devretmek, ölçüleni ölçmek, tartılanı tartmak, sayılanı saymak ve benzeri şeylerdir. İkincisi, hükmî kabz olup hissi olarak kabz gerçekleşme bile tasarruf imkânı verebilecek şekilde tahliye edilmesidir.

Eşyaları kabzetme şekli, onların durumlarına ve onları kabzetmenin ne olduğuyla ilgili örflerin muhtelif olmasına göre farklılık gösterir.³⁴ Bu yüzden kabz şer'i olarak "Bir eşyayı ve onun hükmünde olan şeyi örfe göre sahiplenmek" şeklinde tarif edilmiştir.³⁵ Hakiki ve hükmî kabzı içermesi için, bunun yanı sıra, kabzedilen şeylerin farklı oluşuna göre kabz şeklinin değişiklik gösterdiğine işaret etmek için bu şekilde tarif edilmiştir.

Blok Zinciri teknolojisine dayalı olan işlemlerdeki kabz hükmî kabz kabilinden olup kabz işlemi, blokun, blok zincirine kaydedilmesi ve yeni malikin cüzdanına aktarılmasıyla gerçekleşir.³⁶ Mecme' u'l-Fıkhî'l-İslâmî'nin konu ile ilgili kararı şu şekildedir:

"Şerî ve örfî olarak kabul edilen hükmî kabz şekilleri arasında şunlar vardır: 1-Müşterinin hesabındaki bir miktar para için banka kaydı... 2-Müşterinin hesabına doğrudan veya banka havalesi yoluyla bir miktar para yatırılmışsa..."³⁷

Blok zincirinde bloğun kaydedilmesi banka kaydı yerine geçerken, Blok Zincirinde yeni malikin cüzdanı banka hesabı mesabesinde.

4.2.4. Blok Zinciri Teknolojisinde Kabz Süresi ve Etkisi

Blok Zinciri teknolojisinde işlemin yapılması, örneğin birkaç dakika gibi kısa da olsa zaman almaktadır. Fakat işlemin madenciler tarafından incelenmesi vakit almaktadır. Bu vaktin kabza etkisi üzerinde durulacaktır.

Kabz açısından akitler, iki durumdan birine tabidirler. Birinci durum; Kabzın, bağlayıcı (lazım) satışta ve bağlayıcı rehinde olduğu üzere, akdin ortaya çıkarttığı sonuçlardan ve ona ait gerekliliklerden olması. Kabzın gecikmesinden dolayı yasal açıdan mahzurlu herhangi bir şey yoktur. Böyle bir durumda muhayyerliğin ve vadenin şart koşulmasının önünde bir mâni

³⁴ Heyetu'l-murâca'a, *el-Me'âyîru's-şer'iyye*, 521.

³⁵ İbrahim b. Muhammed b. Ahmed Yahya, *en-Nakdu'l-iftirâdî -el-BitcoinÜnmûzecen-*, Câmî'atu'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Merkezi't-temeyyüzi'l-bahsî fî fikhi'l-kadâyâ'l-mu'âsıra (es-Su'ûdiyye: 1440/2019), 20.

³⁶ Karârunedveti'l-Berekeli'l-iktisâdî'l-İslâmî, Rakam: 4, ed-Devretu't-tâsi' 'aşar, Tarih: 6-7 Ramazan 1420.

³⁷ Mecelletu mecma'i'l-fıkhî'l-İslâmî et-tâbi' limunazzamati'l-mütemeri'l-İslâmî bi Cidde, Karâru mecma'i'l-fıkhî'l-İslâmî'd-devlî, rakam: 6/4/55. Bişeni'l-kabd: suvaruhu ve bihâssetin el-müsteceddetüminhâ ve ahkâmuhâ, 6/592; ed-Dibyân, *el-Mu'âmelâtu'l-mâliyye*, 2/450.

yoktur. İkinci durum; Kabzın, akdin tamamına dahil olması. Tıpkı selemde ücretin alınması ve ribevî mallarda tarafların elden kabzetmeleri gibi. Şayet akit yapan taraflar kabzetmeksizin ayrılırlarsa bu durumda akit batıl olur. Çünkü kabzın tehir edilmesi, yasal açıdan mahzurlu duruma düşürmektedir ve bunun giderilmesi de ancak kabz ile mümkündür. Bu yüzden ne muhayyerliğin ne de vadenin şart koşulması sahih olmaz. Çünkü bunlardan birinin var olması, kabzın gerçekleşmesine manidir.³⁸

Bunlara ilave olarak, şayet alışveriş işlemi Blok Zinciri aracılığıyla ve kambiyo gibi, iki bedeli kabzetmenin gerekli olduğu bir şekilde yapılıyorsa, bu durumda iki şey şart koşulur: Altın ya da nakit paradan oluşan bedelin hazır olması ve onayın gerçekleşmesini beklemek. Onay, madenciler tarafından tasdikin yapılması ve blokun genel kayıtlarda görünmesiyle olur. Bundan önce ayrılık olması durumunda akit geçerli değildir. Şayet alışveriş işlemi, sermayenin teslim edilmesini gerektiriyorsa –ki bu selem akdidir-, bu durumda onay gerçekleşene kadar beklemek gerekir. Onay, madenciler tarafından tasdikin yapılması ve blokun genel kayıtlarda görünmesidir. Bundan önce ayrılık olması durumunda akit geçerli olmaz ve işlem borcun borçla satışına dönüşür.³⁹*el-Me'âyîru's-şer'iyye* isimli eserde şunlar zikredilmiştir: “*Ribeûî malın başka ribeûî bir malla satışı akdinde, kambiyo gibi, illette müşterek olmaları halinde, akit meclisinde, her iki bedelin hakikaten ya da hükmen derhal kabzedildiğinin tespit edilmesi gerekir. Aynı durum selem akdinde, selem sermayesi için de geçerlidir.*”⁴⁰

4.2.5. Blok Zinciri Teknolojisiyle Yapılan Akitlerde Muhayyerliğin Sabit Oluşu

Blok Zinciri teknolojisinin dayandığı ilkelere biri, kayıt işlemlerinin geri döndürülemez olmasıdır. Bu teknikle yapılan anlaşma kesindir ve meclis muhayyerliğine yer yoktur. Tarafların bu teknik üzerinden akit yapmaya girişmeleri, muhayyerliği akit öncesi düşürmeyi şart koşmaları mesabesindedir.⁴¹ Akitten önce muhayyerliğin düşürülmesinin şart koşulması meselesi, meclis muhayyerliğini kabul edenler arasında ihtilafli bir mevzu olup konu ile ilgili olarak üç görüş vardır:

³⁸ Yahya, *en-Nakdu'l-iftirâdî*, 19.

³⁹ Mecelletu mecma'î'l-fıkhî'l-İslâmî et-tâbi' limunazzamati'l-mütemeri'l-İslâmî bi Cidde, Karârü mecma'î'l-fıkhî'l-İslâmî'd-devlî, rakam: 6/4/55. Bişeni'l-kabd: suvaruhu ve bihâssetin el-müsteccedetüminhâ ve ahkâmuhâ, 6/592; Heyetu'l-murâca'a, *el-Me'âyîru's-şer'iyye*, 256.

⁴⁰ Yahya, *en-Nakdu'l-iftirâdî*, 20.

⁴¹ ed-Dibyân, *el-Mu'âmelâtu'l-mâliyye*, 2/452.

Birinci görüş; Şart sahihtir ve akit geçerlidir. Bu görüş Hanbelilerin⁴² mezhebidir ve Şafîilerin⁴³ bir görüşü bu yöndedir. Şartın ve akdin geçerli olduğunu söyleyen birinci görüşün sahipleri şu delilleri öne sürmüşlerdir: Abdullah b. Ömer'den (ra) rivayetle Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Tercihli alışveriş olması durumu hariç alışveriş yapan taraflar birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe muhayyerdirler. Şayet alışveriş muhayyerlik üzere kurulursa alışveriş vacip (bağlayıcı) olur.”⁴⁴ İstidlal şekli, mecliste tarafların birbirlerini akdin başında ya da sonrasında muhayyer bırakmaları arasında herhangi bir fark yoktur. Hadiste geçen “vecebe” kelimesinin anlamı “lezime”dir.⁴⁵ Dolayısıyla tarafların akitten önce muhayyerlik şartını düşürmeyi tercih etmeleri caizdir. Meclis muhayyerliği risktir. Şayet alışveriş onunla sahih oluyorsa, onsuz sahih olması daha evladır.⁴⁶

İkinci görüş; Şart sahih değildir ve akdi geçersiz kılar. Şafîî mezhebine göre en sahih görüş budur.⁴⁷ Hanbelilerden gelen bir rivayete göre de sahihtir.⁴⁸ Şartın ve akdin geçerli olmadığını söyleyen ikinci görüşün sahipleri şu delilleri öne sürmüşlerdir: Abdullah b. Ömer'den (r.a) rivayetle Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Alışveriş yapanların her biri ayrılmadıkları müddetçe diğerine karşı muhayyerdir. Tercihli alışveriş olması durumu hariç.”⁴⁹İstidlal şekli; Hadis, alıcı ile satıcının ayrılmadıkları veya tercih yapmadıkları sürece muhayyer olduklarını ispatlamaktadır. Tercih ise ancak satıştan sonra gerçekleşir. Çünkü akit gerçekleşmeden önce onlara alıcı ve satıcı denmez.⁵⁰ Bütün bunları teslim ettikten sonra, muhayyerleşme satıştan önce de sonra da olabilir, bunda bir fark yoktur. Ayrıca taraflara, akdin tamamlanmasından önce alıcı ve satıcı denilmesi doğrudur. Çünkü bir şeye yaklaşan onun hükmünü alır. Akdin gereklerine aykırı olup satılanı teslim etmemesi şart koşulmuş gibidir.⁵¹Şu hususun da tartışılması mümkündür: Akdin gereklerine aykırı olduğunu teslim ettikten sonra, bu durumda muhayyerlik sadece tarafların hakkını korumak için vardır. Eğer karşılıklı rızaya dayalı olarak bu muhayyerlik şartını düşürmek isterlerse bunu yapabilirler.

⁴² Yahya, *en-Nakdu'l-iftirâdî*, 20.

⁴³ Heyetu'l-murâca'a, *el-Me'âyîru's-şer'iyye*, 521.

⁴⁴ el-Ensârî, *Esnâ'l-metâlib*, 2/48.

⁴⁵ el-Merdâvî, *el-İnsâffîma'rifeti'r-râcihmine'l-hilâf*, 4/372.

⁴⁶ el-İmrânî, *el-Beyân fimezhebi'l-İmâmeş-Şâfi'î*, 5/23.

⁴⁷ Yahya, *en-Nakdu'l-iftirâdî*, 19.

⁴⁸ el-Merdâvî, *el-İnsâffîma'rifeti'r-râcihmine'l-hilâf*, 4/372.

⁴⁹ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Halep:Mektebu'l-matbû'âtî'l-İslâmiyye, 2. Baskı, 1986), “Buyû”, 11 (No: 4477); Buhârî, “Buyû”, 44 (No: 2111); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed FuâdAbdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Buyû”, 43 (No: 1531).

⁵⁰ el-Behûtî, *Keşşâfu'l-kinâ'*, 3/200.

⁵¹ el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, 5/23.

Tamamen rehin vermek gibi. Satış onsuz geçerli olur, çünkü satıcının hakkını korumak için vardır. Eğer satıcı bunu istemezse bunu yapmaya hakkı vardır ve satış geçerli olur.

Meclis muhayyerliği, satışın tamamlanmasından sonra gerçekleşir. Dolayısıyla bundan önce düşürülmesi -şüf'a muhayyerliğinde olduğu gibi- caiz değildir. İkisini birbirinden ayırarak tartışmak mümkündür. Çünkü meclis muhayyerliği, akit yapan tarafların hakkını korumak için vardır, bu yüzden akitten önce onu düşürmeleri caizdir. Lakin şüf'a muhayyerliği, akit yapmayan ortağın hakkıdır. Bu yüzden akitten önce düşürülmesi caiz değildir.

Üçüncü görüş; Şart sahih değildir ama akit geçerlidir. Şafiî mezhebinin bir görüşüdür.⁵²Şartın geçersiz ama akdin sahih olduğunu söyleyen üçüncü görüşün sahipleri şunu delil getirmişlerdir: Bu şart ne bedelin ne de bedeli ödeyecek kişinin bilinmezliğine yol açmaz, dolayısıyla sırf bu yüzden akit geçersiz olmaz.⁵³

Muhayyerlik hakkının akit yapan taraflara ait olduğunu söyleyen ikinci görüşün delilleri tartışılırken şu husus da tartışılabilir: Şayet taraflar karşılıklı rızaya dayalı olarak bu muhayyerlik şartını düşürmek isterlerse bu onların hakkıdır. Şartlarda asıl olan ilke, helali haramı da helal kılmadığın sürece caiz olmasıdır. Muhayyerlik şartının düşürülmesine haramı helal yapmakta ne de helali haram kılmaktadır.

Görüşleri ve onlara ait delilleri sunduktan sonra, şartın ve akdin sahih olduğunu söyleyen birinci görüşün tercihe şayan olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu görüşün delilleri güçlüdür. Ayrıca bir insan, hakkından vazgeçebilir ve buna hakkı vardır. Muhayyerlik de akit yapan tarafların hakkıdır. Bunu kendi istekleriyle düşürürlerse bu onların hakkıdır.

Sonuç

Bu çalışma sonucunda öncelikle devletin, vakfın menfaat ve amacına aykırı olarak vakıf yönetimine müdahalesi sebebiyle idari sorunlar ve kötü yönetimden kaynaklanan problemlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Ayrıca vakıfların oynadığı rolün medya tarafından ihmal edilmesi, eksik anlatılması ve toplum için bir öncelik haline getirilmemesi nedeniyle malî sorunlar yaşanmaktadır. Bu yüzden yönetimle ilgili sorunlardan kaçınmanın yanı sıra vakıflar için doğru ve uygun yönetim kuralları olan İslâmî kurallara riayet edilmelidir.

⁵² el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, 5/23.

⁵³ el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, 5/23.

Günümüzde dünyanın çeşitli bölgeleri arasındaki iletişim kolaylığı, 'küresel vakıf' adının öne çıkmasını sağlamıştır. Bunun da normal vakıflar gibi iç ve dış sorunları bulunmaktadır. Bu sorunların çözümü için kullanılan Blok Zinciri teknolojisi, vakıflara ilişkin idarî sorunların ve iletişim problemlerinin çözümü için kullanılan araçlardan biridir. Hanbelîlerin benimsediği, muhayyerliği düşürme şartının sahih ve akdin geçerli olduğunu söyleyen görüşe göre, Blok Zinciri platformu üzerinden gerçekleşen akitler geçerlidir. Şafiîlerin benimsediği, muhayyerliği düşürme şartının sahih olmadığını ve akdin geçersiz olduğunu söyleyen görüşe göre, Blok Zinciri platformu aracılığıyla işlem yapmak doğru değildir. Şartın geçersiz ama akdin sahih olduğunu söyleyen üçüncü görüşün ise, bu meselede tatbik edilmesi mümkün değildir, çünkü işlemler elektronik olarak geri döndürülemez, bu nedenle muhayyerliğin uygulanmasına yer yoktur. Çoğunluk, Blok Zinciri teknolojisi ile yapılan akitlerin sahih olduğu görüşünü kabul etmektedir.

Okullar, kurslar ve sosyal medya aracılığıyla insanlara, özellikle de yeni nesillere vakfın niteliği, önemi ve rolü etkin bir şekilde anlatılmalıdır ve vakıfların rolü konusunda periyodik olarak çalışmalar yapılmalı, etkileri ölçülmeli, aktif olarak çalışmalarını engelleyen sorunları tespit edilmelidir. Ayrıca vakıfların rolünü geliştirmek ve etkinleştirmek için dünya ülkeleri arasında küresel vakıf sistemi desteklenmelidir. Bunun yanı sıra teknoloji yakından takip edilmeli, vakıfların rolünü ve yasal temellerini geliştirecek ve güçlendirecek yollar bulunmalıdır. Öte yandan toplumun ihtiyaç duyduğu sektörlerde vakıfların rolü etkinleştirilmeli, vakıf sistemine olan güven arttırılmalı ve toplum tarafından fark edilir hale getirilmelidir.

Kaynakça

- ‘Ârif, Nasr Muhammed. “el-Vakf ve’l-Âhar: Cedeliyyetu’l-‘atâ ve’l-ihтивâ ve’l-ilğâ”, *Mecelletu Evkâf*. Küveyt: el-Emânetu’l-‘âmmе li’l-evkâf 9, (2005), 13-32.
- Abdullah, Abdülaziz. *el-Vakf fi’l-fikri’l-İslâmî*. el-Memleketu’l-Mağribiyye, Vezâretu’l-Evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Brown, Wendy. “American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization,” *Political Theory* 34/6 (Aralık 2006), 690-714.
- Cemîlî, Ömer ‘Abbâs. *el-Umlâtu’l-iftirâdiyye vâki’uhâ ve tekyîfuhâ’l-fikhî ve hukmuhâ’ş-şer’î – el-Bitcoin*. Dubai, el-İmârât: Dâiretu’ş-şuûni’l-İslâmiyye ve’l-‘amelu’l-hayrî, 2009.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Haşiyetu’d-Desûkî ‘alâ’ş-Şerhi’l-Kebîr*. Dâru’l-Fikr, ts.
- Dibyân, Dibyân b. Muhammed. *el-Mu’âmelâtu’l-mâliyye asâleten ve mu’âsıraten*. Riyad: 2. Baskı, 2015.
- Ensârî, Zekeriya b. Muhammed b. Zekeriya. *Esnâ’l-metâlib fi şerhi Ravdi’t-Tâlib*. Dâru’l-kitâbi’l-İslâmî, ts.
- Finterra WAQF CHAIN <https://finterra.org/waqfchain/>, Erişim: 25.01.2022.
- Ğânim, İbrahim. *Tecdîdu’l-va’y bi nizâmî’l-vakfi’l-İslâmî*. Mısır: Dâru’l-Beşîr li’s-sekâfeti ve’l-‘ulûm, 2016.
- Hac Muhammed, Muhammed Tahir Sabit. “A Proposal for a New Comprehensive Waqf Law in Malaysia”, *Malaysiya Waqf academy* (2013), 1-22.
- Hâdimî, Nureddin, el-Vakfu’l-‘Âlemî ahkâmuhu ve makâsiduhu – müşkilâtuhu ve âfâkuhu, el-Mütemerü’s-sânî li’l-evkâf. Mekke: Câmi’atu Ümmi’l-Kurâ, 2006.
- Hafâcî, Reyhâm & ‘İrfân Abdullah. *İhyâu devri nizâmî’l-vakf fi Mısır (Kırâetün fi’n-nemâzici’l-‘âlemiyye)*, Kahire: el-Câmi’atu’l-Amrîkiyye bi’l-Kâhire, ts.
- Heyetu’l-murâca’a ve’l-muhâsebe li’l-bunûk ve’l-müessesâti’l-mâliyye’l-İslâmiyye, *el-Me’âyîru’ş-şer’iyye*, no: 38 et-Te’âmulâti’l-mâliyye bi’l-internet, (ts.).
- Hindî, Abdulkayyûm. “Devru tikinniyyeti’l-Blockchain fi himâyeti’l-evkâf ve istidâmetihâ”, *Mecelletu’l-iktisâdî’l-İslâmî’l-‘âlemiyye* (Şubat 2018), 35-37.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Hâşiyetu İbn Âbidîn*. Mısır: Şeriketu mektebeti ve matba’ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Hâşiyе*. III, Beyrut: Darü’l-fıkr, 1992.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed el-Makdisî. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü’l-Kâhire, 1968.
- İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *el-Hidâye me’a Fethi’l-Kadîr*, VI, Darü’l-kütübi’l-ilmîyye, 2. Baskı, 2003.
- İmrânî, Ebu’l-Hüseyn. *el-Beyân fi mezhebi’l-İmâm eş-Şâfi’î*. Cidde: Darü’l-minhâc, 2000.
- Karacan, Hatice. “The Impact of waqf Law on the Educational System in Modern Turkey”, *Azwqaf* 11/20 (Mayıs 2011), 11-32.
- Karâru nedveti’l-Bereke li’l-iktisâdî’l-İslâmî, Rakam: 4, ed-Devretu’t-tâsi’ ‘aşar, Tarih: 6-7 Ramazan 1420.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd. *Bedâi’u’s-Sanâ’i*, V, Darü’l-kütübi’-ilmîyye, 2. Baskı, 2003.
- Kâsım, Ahmed. *el-Vakf fi Tûnus fi’l-karnayni’s-sâmin ‘aşar ve’t-tâsi’ ‘aşar*. Dimaşk: el-Me’hadu’l-Feransî li’d-dirâsâti’l-‘Arabiyye, 1995.
- Kaya, Münir Yaşar. *İslâm Hukukunda Ve Osmanlı Tatbikatında Aile Vakıfları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Mecelletu mecma’i’l-fikhî’l-İslâmî et-tâbi’ li munazzamati’l-mütemeri’l-İslâmî bi Cidde, Karâru mecma’i’l-fikhî’l-İslâmî’ d-devlî, rakam: 6/4/55.

- Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. Matba'atu's-Sünne'l-Muhammediyye, 1953.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramurz. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Ğureru'l-Ahkâm*. Darü ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Morris, Susannah. "Defining the Non-Profit Sector: Some Lessons from History", *Civil Society Working Paper 3*, London: Centre for Civil Society, London School of Economics, (February 2000).
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*.nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Neccâr, Abdullah. "Velâyetu'd-devle 'alâ'l-vakf el-müşkilât ve'l-hulûl", *el-Mütemeru's-Sânî li'l-evkâf bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Su'ûdiyye*. es-Su'ûdiyye: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1427/2006.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Halep: Mektebu'l-matbû'âtî'l-İslâmiyye, 2. Baskı, 1986.
- Nuhbetun mine'l-'ulemâ, *Mecelletu'l-ahkâmi'l-adliyye*, Dâru İbn Hazm, 2010.
- Salâhât, Sâmî. *Havkemetu'l-evkâf ve idâretu 'ameliyyâtihâ'r-reîsiyye*. Riyad: Müessesetü sâ'î li tatvîri'l-evkâf, 2018.
- Sâsî, Hâzim. "İstihdâm tatbîkâtü Blockchain li tatvîri'l-usûli'l-vakfiyye: Waqf Chain Finterra nemûzecen", *el-Mütemerü'l-âlemî havle'd-dîn ve's-sekâfe ve'l-havkeme fi'l-âlemi'l-mu'âsır*. Malezya: 3-4 Ekim 2018.
- Şerbînî, Muhammed b. Ahmed. *Muğnî'l-muhtâc*. Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994.
- Yahya, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed. *en-Nakdu'l-iftirâdî -el-Bitcoin Ünmûzecen-*, Câmi'atu'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Merkezu't-temeyyüzi'l-bahsî fî fikhi'l-kadâyâ'l-mu'âsıra, es-Su'ûdiyye 1440/2019.
- Zuhaylî, Muhammed. "es-Sanâdîku'l-vakfiyyetu'l-Mu'âsıra: tekyîfuhâ, eşkâluhâ, hükmuhâ, müşkilâtuhâ", *Mütemerü'l-evkâf es-sânî fî Câmi'ati Ümmi'l-Kurâ*, 1427/2006.

Sünnet Olarak Nitelendirilmesi Açısından Sahâbe Ameli

The Acts of the Companions in terms of Qualification as Sunnah

Mesut BAYAR

Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Dicle University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
Diyarbakır, Turkey
mesalem6@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0119-7792>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2022

Sayı / Issue: 28 Sayfa / Pages: 201-224

Atıf / Cite as: Bayar, Mesut. "Sünnet Olarak Nitelendirilmesi Açısından Sahâbe Ameli [The Acts of the Companions in terms of Qualification as Sunnah]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 28 (June 2022), 201-224. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1095001>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

Dinin esaslarının bize ulaşmasında Hz. Peygamber'den (s.a.v) sonra en büyük katkı sahâbeye aittir. Hz. Peygamber'e (s.a.v) en zor zamanlarda iman etmiş ve O'nunla beraber olmuş bu güzide neslin dinî hükümlerdeki fonksiyonu tabii olarak büyük önem teşkil etmektedir. Söz konusu merkezî konuları sayesinde sahâbe, tarihsel süreçte Müslümanlar nezdinde haklı bir saygınlık kazanmış ve İslâmî ilimlerin tamamında kendilerine özel bir değer atfedilmiştir. Fukahâ nezdinde de sahâbenin amelleri özel bir değerlendirmeye tabi tutulmuş, görüşleri sahâbî kavli adıyla hüccet olarak görülmüş ve belirli şartlarla deliller hiyerarşisinde yerini almıştır. Fıkhın ikinci kaynağı olan hadislerin nakledilmesinde sahâbe kuşağının cerh ve ta'dil uygulanmadan rivayetlerinin kabul edilmesi onların hukukî otoriter kişiliklerine verilen değer başka bir örneğidir. Onlara verilen değer bir göstergesi de onların amellerinin sünnet olarak kabul edilmesi görüşünün ortaya çıkmasıdır. Bu görüşün oluşmasında Hz. Peygamber'den (s.a.v) farklı bir şey yapamayacakları ön kabulü bulunmaktadır. Sünnet kavramı tarihsel süreç içerisinde kutsal bir hüviyet kazanmış, Hz. Peygamber'den (s.a.v) sahîh bir nakille gelen her türlü söz ve davranış için kullanılmıştır. Sahâbeye verilen hukuki değer bir sonucu olarak bazı fakihler, sahâbenin amelini de sünnetin kapsamında değerlendirmişlerdir. Tabiûn döneminden itibaren sahâbe ameli, sünnet kategorisinde değerlendirilmeye başlanmış ve bu anlayış Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin kuruluş döneminde yaygınlaşmıştır. İmam Şâfiî'nin sünnet lafzının sadece Hz. Peygamber'e (s.a.v) has kullanılması gerektiği yönündeki görüşü ile birlikte ibre de bu yönde gelişmiş, sonraki dönemlerde sahâbe amelinin sünnet çerçevesinde değerlendirilmesi unutulmaya başlanmıştır. Birkaç asır sonra ise özellikle Mâlikî usûlcüler, sünnetin iki anlamda da kullanılabileceğine dair görüş beyan etmişlerdir. Bazı hukukçular sahâbe amelinin sünnetle ilişkisine açıktan değinip konu ile ilgili görüşlerini beyan etmişlerdir. Ancak diğerlerinde açık bir görüş beyanı bulunmamaktadır. Onların görüşleri sahâbe kavli, hadislerin rivayetlerine verilen isimler ve başka meselelerde ortaya çıkmıştır. Sünnetin kapsamı ile ilgili söz konusu iki görüş sahiplerinin de kendi görüşlerini desteklemek için getirmiş oldukları bazı delilleri vardır. Bu delillerin bir kısmı makalede zikredilmiştir. Geç dönemde ise sünnet, tamamen gidilen yol anlamında kullanılmaya başlanmış ve daha geniş bir içeriğe bürünmüştür. Ancak olumlu anlamı devam etmiş olumsuz yolları ifade etmek için bidat sözcüğü kullanılmaya başlanmıştır. Sünnet gibi İslâm'ın temel kavramlarının incelenmesi önemlidir. Bu incelemelerin de önce lafız manalarından başlanması kavramın genel mahiyetini daha doğru bir şekilde açıklayacaktır. Lafız manaları konusunda görüşler ışığında lafzın manası daha iyi öğrenilecektir. Bu sebeple çalışmamızda her ne kadar lafız açıklanıyor ise de lafzın anlamına yönelik görüşler ve bu görüşlerin tarihsel süreci ön planda tutulmuştur. Konunun anlaşılabilmesi için ilk önce kavramlar açıklanmış, kavramların açıklanmasından sonra konu ile ilgili olan bazı terimler ilgileri oranında izah edilmiştir. Ardından esas konumuz olan sahâbe amelinin sünnet ile ilişkisine geçilmiştir. Ancak sünnetin dar anlamıyla çerçevesi genel olarak bilindiği için geniş anlamıyla sünnet görüşünün anlaşılması gaye edilmiştir. Bu çalışmayla çok önemli bir kavramın İslâm tarihinde önemli bir yeri olan kuşakla ilişkisinin bir nebze de olsa anlaşılacağı ümit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Usûl, Sünnet, Sahâbe, Amel.

Abstract

After the Prophet, the greatest contribution belongs to the Companions in the transfer of religious principles. The function of this distinguished generation, who believed in the Prophet in the most difficult times and were with him, in religious decrees is of course of great importance. Thanks to their central position in question, the Companions gained a rightful prestige in the eyes of Muslims during the historical process and a special value was attributed to them in all Islamic sciences. The deeds of the Companions were also subjected to a special evaluation by the fuqaha; their views were seen as proof under the name of Companion's Qawl and took their place in the hierarchy of evidence under certain conditions. Accepting the narrations of the Companions without applying cerh and ta'dil in the transmission of hadiths, which are the second source of fiqh, is another example of the value given to their legal authoritarian personalities. Another indication of the value given to them is the view that their deeds should be accepted as sunnah. In the formation of this view, there is the presupposition that they cannot do anything different from the Prophet (PBUH). The concept of sunnah has gained a holy identity in the historical process and has been used for all kinds of words and behaviors that come from the Prophet (PBUH). As a result of the legal value given to the Companions, some jurists evaluated the actions of the Companions within the scope of the sunnah. From the Tabiun period, the deeds of the companions began to be evaluated in the category of Sunnah, and this understanding became widespread in the founding period of the Hanafi, Maliki, and Hanbali sects. With Imam Shafii's view that the word sunnah should be used only for the Prophet (PBUH), the tradition turned in this direction, and in the following periods, the evaluation of the deeds of the companions within the framework of sunnah began to be forgotten. A few centuries later, especially the Maliki scholars stated that sunnah can be used in both senses. Some jurists have openly mentioned the relationship between the practice of the Companions and the sunnah and expressed their views on the subject. However, others do not have a clear statement of opinion. Their views emerged in the Companions' Qawl, the titles used for the narrations of the hadiths, and other issues. The holders of both opinions regarding the scope of the sunnah have some evidence to support their views. Some of this evidence is mentioned in the article. In the late period, sunnah began to be used to describe the way taken and took on a wider content. However, the word bidat has been used to describe false beliefs whose positive meaning endured. It is important to examine the basic concepts of Islam, such as the Sunnah. Starting this study with the literal meanings of quotations of sunnah will explain the general nature of the concept more accurately. The meaning of the word will be learned better in the light of the opinions about their meanings. For this reason, the word is explained in our study, and the views on the meaning of the word and the historical process of these views are kept in the foreground. In order to understand the subject, the concepts were explained first, and then, some terms related to the subject were explained in proportion to their relevance. Later, the relationship between the deeds of the Companions and the sunnah, which is our main topic, has been examined. However, since the narrow meaning of the sunnah is generally known, it is aimed to understand the sunnah view in its broad meaning. With this study, it is hoped that the relationship of a very important concept with the generation, which has an important place in the history of Islam, will be understood to some extent.

Keywords: Islamic Law, Usûl, Sunnah, Companions, Deed.

Giriş¹

Hz. Peygamber'in (s.a.v) dava arkadaşları olan sahâbe, aynı zamanda onun öğrencileri ve ilminin ilk varisleridir. İslâm'ın mesajının sonraki nesillere aktarılmasında sahâbenin etkisi büyüktür. Kur'ân'ın ve sünnetin yaşatılması ve başkalarına tebliğ edilmesinde bu güzide neslin özel bir gayreti olmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v) arkadaşları olmaları, vahiy nüzûluna şahitlik etmeleri ve kendileri hakkında bulunan övücü naslar sahâbeyi diğer kuşaklardan farklı bir konuma yükseltmiştir. Sahâbeye verilen değer bir sonucu olarak zaman içinde kimi fakihlerce sahâbe sözleri ve davranışları sünnetin kapsamı çerçevesinde tartışılmaya başlanmıştır.

Amacımız, İslâmî ilimlerin her alanında özel yerleri olan sahâbenin amelinin sünnet kapsamında değerlendiren görüşü tahlil ve bunun kapsamını tespit etmektir. Bundan hareketle sahâbenin izlediği yol, rivayet ettikleri haberler ve sahâbe kavli ismiyle ünlenen bireysel içtihatları, sünnetin kapsamında değerlendirilmesi imkânı çerçevesinde açıklanacaktır.

Sahâbenin sünnet anlayışlarının ele alındığı çağdaş araştırmalarda sahâbe uygulamalarının sonraki nesiller tarafından sünnet olarak değerlendirilme meselesine de yer verdikleri görülmektedir. Ancak konunun bir bütün olarak ele alındığı çalışma bulunmamıştır. Bu çalışmada esas olarak sahâbe amelinin sünnet kapsamında değerlendirilmesinin doktrine yansımalarına değinilecek ve sahâbe amelinin sünnetten sayanların da kapsamı açısından farklı görüşlere sahip oldukları ortaya çıkarılmış olacaktır. Son olarak bu görüşler ışığında konu ile ilgili değerlendirme yapılacaktır. Konu ile ilgili farklı bakış açılarına geçmeden önce çalışmanın esas kavramları olan sünnet ve sahâbe kavramları kısaca açıklanacaktır.

¹ Bu Makale 10-11.06.2021 tarihinde online gerçekleştirilen "Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I" sempozyumunda sözlü olarak sunulan "Oluşum Dönemi Fakihlerine Göre Sahâbenin Sünnet Değeri" isimli bildiriden derlenmiş ve yeniden ele alınmıştır./ This article has been compiled and rearranged from the presentation titled "The Sunnah Value of the Companions According to the Faqih's of the Formation Period" presented orally at the "International Symposium on Perception of Islamic Sciences Today" held online on 10-11.06.2021.

1. Sahâbe ve Sünnet Kavramları

1.1. Sahâbe Kavramı

Sahâbe; sözlükte arkadaşlık ve beraberlik gibi anlamlara gelmektedir.² Terim olarak sahâbenin tanımında çeşitli görüşler ileri sürülmüşse de iki ana bakış açısı bulunmaktadır. Çoğunluğu muhaddislerin oluşturduğu geniş bakış açısına göre sahâbe, Hz. Peygamber'le (s.a.v) karşılaşan ve îmân üzerine ölen herkese denir.³ Diğer görüş ise Hz. Peygamber'le (s.a.v) bir süre görüşmüş olmayı ve O'nun sohbetine bulunmayı şart koşan görüş olup usûlcülerin çoğunluğu tarafından tercih edilmiştir.⁴ İctihad için belli bir birikim gerektiğinden usûlcülere göre sahâbe sayılabilmek için belli bir süre Hz. Peygamber'le (s.a.v) beraber yaşamış olmak şarttır.⁵

1.2. Sünnet Kavramı

Sözlükte sünnet; iyi veya kötü çığır, gidişat, huy ve yöntem gibi birçok anlamda kullanılmaktadır.⁶ Hem iyi hem kötü anlamıyla sünnet, sıfat tamlaması ve izafe yoluyla gelmektedir.⁷ Cahiliye döneminde sünnet, sözlük anlamı çerçevesinde iyi ve kötü gidilen yol anlamıyla kullanılmıştır. Bu anlamıyla sünnet, İslâm geldikten sonra da telaffuz edilmeye devam etmiştir. Nitekim bir hadiste sünnet; sünnet-i hasene (iyi çığır) ve sünnet-i seyyie (kötü çığır) şeklinde taksim edilmektedir.⁸

Dinî bir terim olarak ise sünnet, sadece olumlu olarak kelimenin başına elif-lam getirilerek (السنة) "belirli bir sünnet" anlamıyla mutlak olarak geçmekte ve Hz. Peygamber'e (s.a.v) nispet edilmektedir. Bu yönüyle sünnetin çeşitli ilim dallarında birbirine yakın birçok

² Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Sîde el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-A`zam*, thk. Abdülhamîd Hindavî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), "shb", 3/167; Muhammed Ravvas Kal'acî, *Mu'cemü'lügati'l-fukahâ* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1408/1988),"shb", 270.

³ İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîh-i nuhbeti'l-fiker fi mustalah-i ehli'l-eser*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîl (Riyad: Matbaatü Sefir, 1422/2001), 140.

⁴ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem'ânî, *Qavâtu'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasen İsmâil (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye,1418/1999), 1/393; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk: Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 130.

⁵ Benzer bir tespit için bk. Salih Erden, *Ebû Hanîfe'nin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kavlinin Konumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 56.

⁶ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî, *Mu'cemü Makâyisi'l-lügâ*, thk. Abdüsselâm Mahmûd Hârûn (b.y: Dârü'l-Fikr, 1399/1979), "sünne", 3/60-61; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Manzûr Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1414/1994.), "sünne", 13/226.

⁷ Yusuf el-Karâdâvî, Çev. Hanifi Akın, *Sünneti Anlamada Yöntem* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2008), 45.

⁸ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi u's-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî: ts.), "Zekât", 20.

tanımı yapılmıştır. Sünnetin çeşitli alanlarda değişik şekillerde tarif edilmiş olması, sünnetin mahiyetine yönelik olmayıp tarifi yapanların uzmanlık alanı açısından sünnetin gördüğü işlev ile ilgilidir. Usûlcülere göre sünnet, Hz. Peygamber'den (s.a.v) sadır olan Kur'an dışındaki söz, fiil ve takrirlerdir. Muhaddisler de buna yakın bir anlam vermekte ancak fakihlerden farklı olarak peygamberlik öncesinde de Hz. Peygamber'den (s.a.v) sadır olan söz ve fiilleri sünnetin kapsamına almaktadır. Usûlcülerin çoğunluğuna göre hadis sözlü sözlü sünnete karşılık gelirken muhaddislere göre hadis ve sünnet eş anlamlıdır. Fakihlere göre ise Şâri'in bağlayıcı olmayan bir tarzda talep ettiği fiildir.⁹ Tüm tanımların "Hz Peygamber'den (s.a.v) sadır olan övülmeye layık her türlü fiil"¹⁰ tarifi etrafında birleştiğini söylemek mümkündür. Kullanımlarda dikkat çeken bir başka husus da sünnetin kitapla beraber ve kitapta olmayan şeylerden bahsedilmesi karşılığında zikredilmesidir.¹¹

Sünnet kavramı, bazen de izafe yoluyla kullanılmakta ve birbirlerinden kısmen farklı anlamlara gelmektedir. Sünnet kavramı, Allah'a izafe edildiğinde Allah'ın kullar için çizdiği değişmez, genel ve belirli periyodlarla tekrarlanan toplumsal yasalar kastedilmektedir.¹² Sünnetullah teriminin İslâm öncesi Arap edebiyatında kullanımının tespit edilmediği belirtilmektedir.¹³

İzafe yoluyla geldiğinde sözlük anlamının bir sonucu olarak herhangi bir kişiye veya topluma nispet edilmesi de mümkündür. Bu açıdan izafe yoluyla sünnetin sahâbeye nispet edilebileceği konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak herhangi bir izafe olmadan sahâbeye mutlak olarak nispet edilip edilemeyeceği çerçevesinde değişik görüşler bulunmaktadır.¹⁴

⁹ Muhammed Salih Ekinci, Çev. Metin Yiğit, *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019), 55-60.

¹⁰ Murteza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/150.

¹¹ Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 26.

¹² Kur'an'da sünnetullah lafzı, fiziksel yasalardan ziyade, toplumsal yasalar anlamında kullanılmaktadır. Bk. el-Ahzâb 33/38,62; el-Feth 48/23. Fiziksel yasalar ise takdirullah kavramıyla karşılanmıştır. Bk.el-Furkân 25/2; Yâsîn 36/38.

¹³ Emin İshak Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 30.

¹⁴ İbrâhim Sâlih Mahmûd, "Kavlü's-Sahâbi mine's-sünne beyne'l vakf ve ref", *Mecelletü Külliyyeti'd-Ulûmi'l-İslâmiyye* 6/12 (1433/2012), 182; Zübeyde Özben-Hayati Yılmaz, "Sahâbe ve Tâbiûnun Rivayette Kullandığı Lafızlar Bağlamında Sünnetin Kapsamı Tartışması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/ 35 (Haziran 2017), 31-32.

2. Sahâbe Ameli

Amel; sözlükte kişiden sadır olan tüm his, düşünce ve davranışları kapsayan bir anlama sahip iken¹⁵ fıkıh terimi olarak kişinin dış dünyaya aktardığı söz ve davranışları ifade etmektedir.¹⁶ Sahâbe ile ilgili teşri içerikli kullanılan en kapsamlı kavram sahâbe ameli kavramıdır. Buna göre sahâbe ameli ile sahâbenin inanç ve düşünce dünyaları, tatbikatları, içtihatları ve hadis rivayetleri kastedilmektedir.¹⁷ Nitekim Şâtıbî (öl.790/1388), amel kavramının onların hem rivayet ve içtihadlarını içerdiğine hem de sünnet olarak ifade edilebileceğine işaret etmektedir.¹⁸ Bununla birlikte sahâbe ameli doktrinde daha ziyade onların içtihadlarını ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Bu yönüyle sahâbî kavli ifadesiyle benzerlik arz etmektedir.

2.1. Sahâbî Haberi

Sahâbî haberi ile onların konuşmaları ve bu konuşmalarının nakledilmesi kastedilmektedir. Bu yönüyle sahâbe amelinden ayrılmakta ve ondan daha sınırlı bir anlam ifade etmektedir. Hadis ilminde haber yerine daha çok hadis kavramı geçmektedir. Mutlak olarak haber veya hadis birçok yönden tasnif edilmiştir. Çalışma konumuz açısından haberin aktarılırken kime nispet edildiği ve hangi tür habere sünnet denileceği önem arz etmektedir. Muhaddislere göre haberin Hz. Peygamber'e (s.a.v) nispet edilerek aktarılmasına merfû', sahâbeye nispet edilerek aktarılmasına mevkûf, tâbîine nispet edilerek aktarılmasına maktû denilmektedir. Mevkûf için eser tabirini kullananlar da vardır.¹⁹

Sahâbe, nebevî sözlerin ilk ravileri olduklarından aktardıkları haberlerin hangilerinin kendilerinin içtihatları hangilerinin de nakil veya sünnetin bir parçası olduğu tartışma konusu olmuştur. Merfû' haberlerde, her ne kadar söz sahâbeden sadır olmuşsa da isnad Hz. Peygamber'e (s.a.v) yapılmış olduğundan sünnet kategorisindedir. Bu sebeple sadece mevkûf rivayetlerin, sahâbeye nispeti ünlenmiştir. Buna kimi zaman sahâbe ameli de denilmiştir.

Bazı haber türleri ise aslen mevkûf hükmen merfû olarak görülmüştür. Sahâbînin "şöyle emredildik" veya "bu sünnettendir" şeklindeki yorumları çoğunluğa göre hükmen

¹⁵ İbn Fâris, *Mu`cemü Makâyisi'l-lüğa*, "amel", 4/145.

¹⁶ İbrahim Kafi Dönmez, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/16.

¹⁷ Rif'at b. Fevzi Abdulmuttalib, *Tevsîku's-Sünne fil-Karnis-Sâni'î'l-Hicri Essesehu ve İtticahatühu*, Mısır: Mektebetü'l-Hinaneci, ts.,13.

¹⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan (b.y.: Dârü İbni Affân, 1417/1997), 4/289-294.

¹⁹ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Nureddîn İtr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1406/1986), 45-47.

merfûdur.²⁰ Çünkü burada her ne kadar rivayet sahâbîden olsa da Hz. Peygamber'e (s.a.v) veya onun dönemine nispet edilmiştir.²¹ İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) kadim görüşünde sahâbenin bir şeye "sünnettendir" demesi ile o şey sünnet olur. Ancak yeni görüşü konusunda değişik görüşler bulunmaktadır.²² İbn Hazm'e (öl. 456/1064) göre de sahâbî bir şeye bu "sünnettendir" veya "şununla emredildik" derse bu sünnet sayılmaz ve hükmen de olsa merfû sayılmaz.²³

Hükmen merfû aslında takriri sünnete de işaret etmektedir. Sahâbenin "böyle yapardık" sözünde dolaylı olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v) onları ilgili işi yaparken gördüğü ve tepki göstermediği anlamı ortaya çıkmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse hükmen merfû rivayetler sahâbe amelinin sünnet değerini ortaya koymaktadır. Ayrıca muhaddislerin hükmen merfû hükmü diğer alanlarda da sahâbe uygulamalarına sünnet denilmesinin kapısını açmıştır.

Sahâbeden nakledilen haber türlerinin hangi adla anılabileceği ile ilgili tespitlerden sonra konuyu biraz daha sınırlandırarak sahâbî kavlini ve içtihadını ele alabiliriz.

2.2. Sahâbî Kavli

Sahâbî kavli, içtihadı dayalı sahâbe söz ve fiillerinin ve verdikleri yargı kararlarının tamamı için kullanılmaktadır. Bu sebeple kimi zaman sahâbî fetvası ve sahâbî mezhebi gibi ifadelerle de karşılanmıştır.²⁴

Sahâbî kavli ifadesinde ölçüt, sahâbînin nakil yapmaması ve yorum yapan konumunda olmasıdır. Kavil kelimesinin söz anlamına geldiğinden hareketle aynı ifade için "sahâbî sözü" teriminin kullanıldığı da görülmektedir. Ancak sözün kavil karşılığında kullanılması kanaatimizce isabetli bir yaklaşım değildir. Çünkü kavil kelimesinde sözün yanı sıra görüş ve itikat gibi anlamlar da bulunmaktadır.²⁵ Ancak sahâbî sözü sahâbî kavlinin bir kısmını

²⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li marifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, thk. Muhammed 'Osmân el-Huş (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî,1405/1985), 33.

²¹ Yusuf Akay, *Sahâbenin Hz. Peygamber Zamanına Nispet Ettiği Fiiller* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020 6.

²² Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâf fi usûli'l-fıkh* (y.y: Dârü'l-Kütübî, 1414/994), 6/300.

²³ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Dârü'l-âfâki'l-Cedîde, ts.), 2/72.

²⁴ Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî, *Şerhu'l-Varakât fi ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Huzeyfe b. Husamuddî Affâne v.d. (Filistin: Câmî'atü'l-Kuds, 1420/1999), 188; İbrahim Halil Demir, *Usûlü'l-Fıkhta Sahâbî Kavlinin Kaynak Olması* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 13.

²⁵ "Kavlu's-sahâbî," *el-Mevsûta'ül-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1409/1989, XVI, 34/81.

oluşturmaktadır. Sahâbî kavli sahâbînin düşünce ve içtihatlarını da içerdiğinden hadisçilerin tarif ettiği ve Hz. Peygamber'i (s.a.v) bir iki defa görmüş olan sahâbînin kavli olmadığı, usûlcülerin açıkladığı ve Hz. Peygamber'i (s.a.v.) uzun süre gören ve fetva verebilen sahâbî olduğu bazı araştırmacılar tarafından ifade edilmiştir.²⁶ Ancak kanaatimizce bu görüş, usûlcülerden müteşekkil olan bir grubun görüşü olup çoğunluk tarafından kabul görmemektedir.

Sahâbe kavli, doktrinde Hz. Peygamber'den (s.a.v) sonraki sahâbe içtihatlarını ifade etmek için kullanılsa da sünnetle ilişkisinin sağlıklı bir şekilde tespit edilebilmesi için konuyu Hz. Peygamber'in (s.a.v) yaşarken muttali olduğu sahâbî görüşlerine kadar götürmek daha doğru olacaktır. Yukarıdaki tarifi açısından sahâbenin kavli, öncelikle Hz. Peygamber'in (s.a.v) muttali olduğu içtihatları ve muttali olmadığı içtihatları olmak üzere iki kısımda değerlendirilebilir. Zira muttali olduğu amelleri onun muttali olmadığı amellerin hükmü hakkında da bir fikir vermiş olacaktır.

2.2.1. Hz. Peygamber'in (s.a.v) Muttali Olduğu Sahâbî Kavilleri

Hz. Peygamber'in (s.a.v) muttali olduğu sahâbî kavilleri Hz. Peygamber'in (s.a.v) bizzat görerek ve kendisine durum belirtilme şeklinde gerçekleşir. Bunu da herhangi bir tepki vermediği içtihatları ve teyit ettiği içtihatları (kavilleri) olmak üzere iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Teyit edilen içtihadın/kavlin kavli sünnetin bir parçası haline gelmiş olduğu konusunda şüphe yoktur. Hz. Peygamber'in (s.a.v) muttali olduğu ancak tepki vermediği veya en azından inkâr etmediği sahâbî içtihatları da büyük çoğunluğa göre takrîrî sünnetin parçasıdır. Çünkü şer'i meselelerle alakalı olan konularda Rasûlullâh'ın (s.a.v.) hata yapan birini onaylaması düşünülemez.²⁷ Bu sebeple takriri sünnet de merfû haber kategorisinde değerlendirilmiştir. Bunun önemli delillerinden biri de muhaddislerin takrirleri merfû hadisler kategorisi altında ele almalarıdır. Takrîrî sünnetin değişik şekilleri varsa da çoğu sahâbe içtihatlarından oluşan söz ve davranışlardır.²⁸ Takrîrî sünnetin şartlarından biri olan Hz. Peygamber'in (s.a.v) olayı bilmesi ve muttali olması bu bağlamda çok önemlidir.

²⁶ Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözü'nün Hukuki Değeri", *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 324.

²⁷ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, I/312; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed el-Uveyze (Beyrut: Darü'l Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/187; Abdolvahhâb Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh* (b.y: Mektebetü'd-Daveti'l-İslâmiyye, ts.), 36.

²⁸ Hüseyin Vuruşkan, *Takrîrî Sünnet ve Değeri* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 74.

2.2.2. Hz. Peygamber'in (s.a.v) Muttali Olmadığı Sahâbe Kavilleri

Sahâbî kavlinden maksat onların akıl sahası içinde olan ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) muttali olmadığı bireysel içtihatlarıdır. Hz. Peygamber (s.a.v) yaşarken bu kavilleri kendisine ulaşmamış veya vefat ettikten sonra sahâbe içtihad etmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'in (s.a.v) yaşarken veya vefatından sonra akıl ve içtihadın sahası dışında kalan sahâbî kavillerinin sünnetin kapsamı içinde olduğu konusunda icmâ vardır.²⁹ Zira akıl sahası dışında bir konuda içtihat edilmesi düşünülemez. Bu ancak vahiy bilgisine dayanabilir ve bunu onların Hz. Peygamber'den (s.a.v.) duydukları düşünülmelidir. Aynı şekilde akıl sahası içinde olan ve icmâ hâsıl olan sahâbe içtihatları da onlardan sonra gelenler için ittifakla hüccet kabul edilmiştir.³⁰ Sahâbî kavlinin başka bir sahâbî için hüccet olmadığı konusunda da ittifak vardır. İcmâ edilen veya ihtilaf edilen sahâbî sözleri de başka sahâbîye söz ulaştığı için sahâbî kavli sayılmaz. Hatta sahâbe arasında yaygınlık kazanmış olup olmadığı da önemli değildir. Burada ölçü sahâbe arasında yaygınlık kazanmamış ve ihtilaf edilmemiş bireysel bir sahâbî görüşünün tabiîn ve sonraki dönem müçtehitler nezdindeki hukukî değeridir.³¹

Sahâbî kavli ile ilgili olarak biri mutlak anlamda hüccet olduğunu diğeri ise mutlak anlamda hüccet olmadığını belirten iki ana görüş bulunmaktadır. Bir de belirli şartlarla hüccet kabul edenler mevcuttur. Çalışma konumuz sahâbî kavlinin hüccet olup olmadığı değil de sünnet ile ilişkisi olduğundan bu başlıkta kısaca şunu ifade etmenin yeterli olduğunu düşünüyoruz. Cumhur sahâbî kavlinin hüccet olduğu kanaatindedir. Mezhep içinde farklı düşünenler varsa da genel anlamda Şâfiîler hüccet olarak kabul etmezler.³²

Sahâbî kavline bakış açısı sahâbe amelinin sünnetle ilişkisi ile ilgili görüşlere kısmen ışık tutmaktadır. Bu bağlamda sahâbe kavlini mutlak anlamda hüccet olarak kabul etmeyenlerin sahâbe amelinin sünnetle özdeşleştirmeleri düşünülemez.

²⁹ Zuhaylî, *el-Veciz fi usûli'l-fıkhı'l-İslâmî*, 271-272; Talat, Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980), 217.

³⁰ İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülbekir el-Bekrî (Mağrib: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387/1967), 4/267.

³¹ Apaydın, "Sahâbî Sözü'nün Hukukî Değeri", 325-326.

³² Sahâbî kavline fakih ve usûlcülerin bakış açısı ile ilgili geniş bilgi için bk. Recep Özdemir, *İmam Mâlik ve Sahâbe Kavline Yaklaşımı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 103-115; Taha Nas, *İmam Şafî'ye Göre Sahâbe Kavlinin Kaynak Değeri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 42; Necmettin Kızılkaya "Fıkıh Usulünde Sahâbe Fetvasının Kaynaklık Değeri ile İlgili Yaklaşımlar ve Bunların Tahlili", *İLEM Yıllık*, 4 (2009), 34.

3. Sünnet Olarak Nitelendirilmesi Açısından Sahâbe Ameli

Gerek haberin merfû veya mevkuף olarak taksim edilmesinde gerekse de sahâbî kavlinin hüccet değeri oluşmasında fakihlerin farklı değeriendirmeleri zikredildi. Bu bölümde görüş sahipleri ve dayanakları ele alınacaktır. Konuyu sünnet lafzını sadece Hz. Peygamber'e (s.a.v) has kılanlar veya onun dışındakilere de teşmil edenler olmak üzere iki üst başlık altında tutmak mümkündür. Onun dışındakilere teşmil edenleri de sahâbeye ve diğer kuşaklara teşmil edenler olmak üzere iki kısma ayırabiliriz. Diğer kuşaklara teşmil edilip edilmeyeceği meselesi araştırmamızın dışında kalmaktadır. Sahâbeye teşmil edenlerin de tüm sahâbe ameline teşmil edenler ve dört halifenin tatbikatları ile sınırlı tutanlar olmak üzere iki kısma ayrıldıkları görülmektedir. Bu başlıkta mezkûr bakış açıları değeriendirilecektir.

3.1. Sünnet Lafzını Hz. Peygamber'in (s.a.v) Ameline Has Kılanlar

Çalışmanın başında sünnet kavramının İslâm geldikten sonra Hz. Peygamber'in (s.a.v) söz, fiil ve takrirleri için kullanılarak terim haline geldiği belirtilmişti. Bunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Dolayısıyla ihtilaf, Hz. Peygamber (s.a.v) için kullanılıp kullanılmayacağı ile ilgili değil ayrıca sahâbeyi de kapsayıp kapsamadığı konusundadır. Bu gerçeğe binaen sahâbe uygulamalarını sünnet kapsamında görenlerin sünneti bazen sadece Hz. Peygamber'in (s.a.v) ameli anlamında da kullanmaları herhangi bir çelişki oluşturmamaktadır.

Tarihsel sürece bakıldığında başta sahâbe döneminin ilk yıllarında olmak üzere sünnet lafzının genel anlamda Hz. Peygamber'e (s.a.v) has olarak kullanıldığı görülmektedir. Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) ve Hz. Ömer (öl. 23/644) gibi sahâbe, bu yıllarda sünneti Hz. Peygamber'e (s.a.v) has olarak ele almışlardır. Onlara göre rivayetle gelen bir hüküm her zaman içinde içtihadattan önce idi. Hz. Ebû Bekir haber-i vâhidle gelen hadisleri kendi içtihadına tercih etmiş ve aldığı bu haberi sünnet olarak zikretmiştir. Nitekim ninenin mirası ile ilgili soru soran bir kadın için *"Senin hakkında Allah'ın kitabında hiçbir hüküm bulunmamaktadır. Rasûlullâh'ın sünnetinde de herhangi bir şey olup olmadığını bilmiyorum"* demiştir.³³ Hz. Ömer de sünneti Hz. Peygamber'e (s.a.v) has olarak kullanmaktadır. Kendisine bu konuda isnad edilen rivayetlerin en meşhuru, Kadi şurayh'a (öl: 18/639) gönderdiği mektubunda geçen *"Allah'ın kitabıyla*

³³ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İşhâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), "Ferâiz" 18 (2894).

*hükmet. Allah'ın kitabında bulunmazsa Rasûlullâh'ın sünnetiyle hükmet.*³⁴ şeklindeki tavsiyeleridir.

Bu iki örneğin sahâbenin ilk dönemlerinde sünnet lafzının kapsamını göstermesi açısından yeterli olduğunu düşünüyoruz. Görüldüğü üzere başta hidayet imamları bu dönemde sünneti Hz.Peygamber'e (s.a.v) has olarak kullanmışlardır. Zaten bu dönemde farklı bir bakış açısının olması beklenemez.

Tabiûn dönemiyle beraber sahâbe için de sünnet kavramı kullanılmaya başlanmış, Hanefî ve Mâlikîlerle devam etmiştir. Ancak İmam Şâfiî, sünneti merfû haberlerle sınırlandırmıştır. Başka bir ifadeyle sünnetin sadece Hz. Peygamber'e (s.a.v) has olarak kullanılabileceğini ve sahâbe uygulamalarının sünnet olarak yorumlanmayacağını ifade etmiştir.³⁵ İmam Şâfiî'nin bu görüşe meyletmesinde sünnetin bir kısmını, vahyin bir parçası olarak görmesi etkili olmuştur. Ayrıca kendisi rivayetle gelen hükümlere işlerlik kazandırmaya çalışmıştır.

İmam Şâfiî'den sonra bu görüş âlimlerce benimsenmeye başlanmış ve muhaddislerle usûlcülerin oluşturduğu cumhurun görüşü haline gelmiştir. Cumhura göre mutlak olarak sünnet lafzından kasıt, Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetidir. Nitekim sünnet bu anlamıyla yaygınlık kazanmıştır. Bu görüşte olanlara göre sahâbenin tüm söz ve davranışlarına sünnet hükmünü koymak mümkün değildir.³⁶ Hanefîlerden Pezdevî de (öl. 493/1100) bu görüşe meyletmış³⁷ ve geç dönem Hanefîlerin de bu görüşte meyletmelerinde etkili olmuştur.³⁸ Hatta onlara göre aslında erken dönem Hanefîler de cumhurla bu konuda aynı görüştedir.³⁹

Bu görüş sahiplerine göre sahâbelerin her içtihadında Hz. Peygamber'den (s.a.v.) duymuş olmaları ihtimalini görmek doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü kendileri her şeyi Hz.

³⁴ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen* thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbuât el-İslâmiyye, 1406/1986), "âdâbu'l-kudât",49 (5399).

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Ahmed Bedruddin Hassûn, (Beyrut: Dârü Kuteybe, 1996), 15/162.

³⁶ Mustafa Sibâî, *es-Sümne ve mekânetuha fi't-teşri'l-İslâmî* (b.y: Dârü'lVerrâk, 2000), 65; Zübeyde Özben-Hayati Yılmaz, "Sahâbe ve Tâbiûnun Rivayette Kullandığı Lafızlar Bağlamında Sünnetin Kapsamı Tartışması", 34.

³⁷ Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-hüceci's-şeriyeye*, thk. Abdülkâdir b. Yâsîn (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 117.

³⁸ Zübeyde Özben-Hayati Yılmaz, "Sahâbe ve Tâbiûnun Rivayette Kullandığı Lafızlar Bağlamında Sünnetin Kapsamı Tartışması", 35-36.

³⁹ İbn Emîri'l-Hâc, Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999) 2/150.

Peygamber'den almış değillerdi.⁴⁰ Ayrıca onlar, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aldıklarını zaten merfû haber lafızlarıyla bize ulaştırmış, duymadıklarını zaten aktarmamışlardır.⁴¹

Bu görüş sahiplerinin sahâbî kavlini belirli şartlarla hüccet olarak kabul etmelerine karşılık sünnet lafzıyla telaffuz edilmeyeceğine dair yorumları, onların sünnet lafzının tahrif edilmemesine yönelik hassasiyetlerinden kaynaklandığını düşünmekteyiz.

3.2. Sahâbe Amelini de Sünnet Kapsamına Dâhil Edenler

Bu görüşte olanları; herhangi bir şahıs ayrımı yapmadan tüm sahâbenin amellerini sünnet kapsamında görenler ve sünnet lafzının sadece râşid halifelerle sınırlı tutanlar olmak üzere iki kısma ayırabiliriz. Bunlara geçmeden önce şunu hatırlatmakta fayda görüyoruz. Sahâbeye bu kavramın uygun görülmesi aslında hükmen sayılmalıdır. Zira bu görüşte olanlar nihai anlamda sözü Hz. Peygamber'e (s.a.v) nispet ediyorlar.

3.2.1. Sünnet Lafzını Sadece Râşid Halifelere Teşmil Edenler

Geniş anlamıyla sünnet lafzının geniş anlamıyla gelebileceği görüşünün ilk örneğini râşid halifeler oluşturmaktadır. Bu görüşün oluşmasında “Sünnetimi ve benden sonra gelecek olan hidayete erdirici râşid halifelerin sünnetini tavsiye ederim”⁴² hadisi etkili olmuştur. Hasan Basrî (öl. 110/728), Ömer b. Abdülaziz (öl. 101/720) ve Zührî'den (öl. 124/42) bu bakış açısı çerçevesinde nakiller yapılmıştır.⁴³ Râşid halifeler hakkındaki varit olan hadisler onların Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında olmayan bazı uygulamaları ihdas etmelerinin bid'at olarak nitelendirilmesini engellemektedir. Zira hadis, asla bidate uymayı tavsiye etmez. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde olmayıp halifeler döneminde gündem haline gelen birçok uygulama mevcuttur.

Râşid halifelerin uygulamalarının diğerlerinden önemli olduğu ve amellerinin sünnet olarak görülmeye daha müsait olduğu çeşitli rivayetlerden anlaşılmaktadır. Mesela Amr b. As'ın (öl. 43/664) bir konuda neden kendisi gibi davranmadığını sorduğu Hz. Ömer “Ben yaparsam sünnet olur”⁴⁴ diye cevap vermiştir. Burada sünnet uyulması vacip olan yol anlamına

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *İhtilafu'l-hadis*, thk. Muhammed Ahmed Abdulaziz (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.), 87.

⁴¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 104.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y: Dârü İhyâi Kütübî'l-Arabî, ts.), “Mukaddime”, 6 (No.42).

⁴³ Söz konusu nakiller için bk. Arif Ulu, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 158-159.

⁴⁴ Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî. *el-Muvatta*; thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), “Tahâret”, 83.

gelir. Halifelik görevini yüklenmeleri ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) nübüvvet dışındaki misyonunu yüklediklerine olan inanç sebebiyle insanların râşid halifeleri önder kabul etmeleri diğer sahâbeye göre daha kolay gerçekleşir.

Râşid halifeler içinde de Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in sözleri diğer halifelerin sözlerinden bir derece daha ön planda tutulmuştur. Çünkü onlara uyulmasının tavsiye edildiği ancak sünnet lafzının kullanılmadığı bir hadis nakledilmiştir.⁴⁵ Bunda iki büyük sahâbînin devamlı Hz. Peygamber'le (s.a.v) beraber olmaları sebebiyle onu daha iyi tanıdıkları ön kabulü bulunmaktadır.

3.2.2. Sahâbenin Tümünün Amelini Sünnet Kapsamına Dâhil Edenler

Tüm sahâbenin adil olduğu konusunda görüş birliği olmakla beraber hepsinin sözlerinin hukuki değeri olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Usûlcüler belirli bir ilmi seviyesi olana sahâbî demişlerdir. İşte burada bütün sahâbe derken bu seviyede olanlar kastedilmektedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetini ön planda tutmalarının bir sonucu olarak sahâbe, kendi görüşlerini bağlayıcı hale getirmekten uzak durmuş, kendilerini hükümde önder ve otoriter görmemişlerdir. Yukarıda sahâbîlerin bazı rivayetlerinin "bunlar sünnettendir" şeklinde geçtiği belirtilmişti. Bu şekildeki rivayetler onların sünnet lafzını kendilerine nispet etmediklerini göstermektedir. Bununla beraber bu dönemde re'y adıyla içtihatlar başlamıştır. İlk dönemde icmâ ile gerçekleşen içtihatlar İslâm devletinin büyümesi ve ilk ayrılıkların başlaması ile yerini kişisel içtihatlar bırakmıştır.

Tâbiinden itibaren sahâbî kavlinin hüccet olarak görülmesiyle sünnet lafzı sahâbe için de kullanılmaya başlanmıştır. Çünkü sahâbenin önemi ve değeri ancak tâbiîn döneminde ortaya çıkmıştır. Tabiîn döneminde sünnet denildiğinde ilk anlaşılan Hz. Peygamber'in (s.a.v) uygulamaları olmakla beraber, bazen sahâbe uygulamaları anlamında da ifade edilmiştir. Fakat sünnet ifadesinin sıkça kullandığı mana, Hz. Peygamber'in örnek davranışları ve uygulamaları olmuştur.⁴⁶

Sünnetin sahâbe için de kullanılmaya başlanması ile sünnet tekrar sözlük anlamı çerçevesinde geniş kapsamlı ele alınmıştır. Ancak sözlük anlamının aksine çoğu zaman sadece

⁴⁵ Ebû İsâ Muhammed b. İisâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2.Basım, 1395/1975), "Menâkib", 46 (3662).

⁴⁶ İshak İslamoğlu, *Şâfiî Öncesi Dönemde Sünnetin Hüccet Oluşu* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 31.

iyi ameller karşılığında bidatin zıddı ve takip edilen yol gibi anlamları da içerecek şekilde kullanılmıştır. Tâbiûn döneminin büyük fakihlerinden olan Saîd b. Müseyyeb'in (öl.94/713) ve Zührî'nin "مضت السنة" (sünnet böyle süregeldi) şeklindeki ifadeleri, onların sünneti kendi dönemlerine kadar geçen tatbikatlar olarak yorumladıklarını göstermektedir.⁴⁷ Bu dönemden Mekhûl'un (öl.112/730) "Sünnet iki çeşittir. Alınması farz terki küfür olan sünnet ile alınması fazilet terkedilmesi sakıncası olmayan sünnet"⁴⁸ şeklindeki ifadesi ise sünnetin değişik ilim alanlarında yapılan ve kısmen farklı olan tanımlara kaynaklık teşkil etmektedir.

İmam Ebû Hanîfe (öl. 150/767) sünneti dinde izlenen yol ve sahâbeden aktarılan söz ve davranışlar anlamında kullanmıştır.⁴⁹ Hanefî mezhebinin kuruluş döneminin mutlak müçtehitlerinden Ebû Yûsuf da (öl. 182/798) sünneti bu çerçevede kullanmıştır.⁵⁰ Bu söylemler, sonraki dönem Hanefî usûlcülerin bu görüşe meyletmelerinde etkili olmuştur. Kendisi fakihlerin sünnet böyle olageldi söylemelerine ise karşı çıkar. En azından lafzın sahâbeye izafe edilmesi gerektiğini belirtir. Şeybânî de (öl.189/805) Ebû Yûsuf kadar olmasa da sünneti sahâbe uygulamaları anlamında kullanmaktadır.⁵¹ Ancak genel anlamda toplumsal uygulamaya teşri nitelik kazandırılmasına ikisi de karşıdır. Buna göre Hanefî mezhebinin kuruluş döneminde sünnet lafzının sahâbeyi içine alacak şekilde kullanımı yaygın bir hal almıştır.

İmam Mâlik'in de (179/795) Muvatta' adlı eserinde "السنة عندنا" şeklinde geçen kavramlar kendi zamanına kadar süregelen uygulamalara kendisinin sünnet dediğini göstermektedir.⁵² İmam Mâlik'in bu tür sözlerini Medine ameline verdiği değer olarak da görmek mümkündür. Zira amel ve sünnet kavramları birbirlerine yakın anlamlar ihtiva etmektedir. Aslında İmam Mâlik bu tür ifadelerle icmâyla veya en azından cumhura göre hüküm vermenin ne denli önemli olduğuna işaret etmektedir. Nitekim kendisi Medine amelinin mevkûf rivayetlere tercih etmektedir.⁵³ İmam Ahmed (öl. 241/855) ise özel anlamda sünneti Hz. Peygamber (s.a.v) ve

⁴⁷ Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada EhI-i Rey EhI-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybanî*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 8-9; Aktepe, 105-108.

⁴⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî, *Sünenü'd-Dârimî* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Müğni,1412/2000), "Mukaddime" (No: 609).

⁴⁹ Ebû Hanife'nin bu bağlamdaki ifadeleri için bk. Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 76-78.

⁵⁰ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *r-Red ale's-Siyeril-Evzâî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efgânî (Haydarabad: Lecnetu İhyâil-Maârif en-Nu'mâniyye, ts.), 57; Aktepe, 142.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Hüccce ala ehli'l-Medine*, thk. Mehdi Hasan el-Kilani (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983), 387-393; Aktepe, 155.

⁵² Mâlik, "Cuma", 18; Aktepe, 179-186, 206.

⁵³ Mâlik, "Cihad" 12.

râşid halifelerle sınırlandırmakta ancak örfen genel anlamını tüm sahâbelere teşmil etmektedir.⁵⁴

Erken dönem için aktarılan bu bilgilerin bir sonucu olarak sonraki dönem Hanefîler, Mâlikîler ve Hanbelîler çoğunlukla sünneti sahâbe amelini de kapsayacak şekilde kullanmaya devam etmişlerdir. Ancak yukarıda zikredildiği kadarıyla Hanefî usûlcülerde Pezdevî sonrasında bu bakış açısı terkedilmeye başlanmıştır. Geç dönemde İmam Şâfiî'nin bakış açısı cumhurun görüşü haline gelmiştir.

Tarihsel süreç içinde sünnetin özel ve geniş/genel anlamı beraber tarif edilmiştir. Bu tariflerde iki görüşün bakış açısı bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Nitekim İbn Receb Hanbelî (öl. 795-1393), sünneti Hz. Peygamber'in (s.a.v) ve râşid halifelerin kendisine göre hayat sürdürdükleri itikad, söz ve fiillerinin toplamı olarak tarif etmekte bunu da kâmil sünnet olarak değerlendirmektedir.⁵⁵ Şâtibî'ye (öl.790/1388) göre de sünnet özel anlamda Hz. Peygamber'den (s.a.v) kitap dışında nakil yoluyla gelenlere denilmektedir. Sünnet ayrıca bidatin zıttı olarak gelir. Üçüncü maddede ise sahâbenin amelini sünnetin bir türü zikretmektedir.⁵⁶ Sahâbe amellerini sünnetten sayan Şâtibî'ye göre, sahâbe bu amelleriyle; ya kendileri yanında sabit fakat bize nakledilmemiş bir sünnete ittiba etmektedirler ya da kendileri veya onların halifelerinden gelip, üzerinde icmâ' hâsıl olan bir ictihâda dayanmaktadırlar.⁵⁷ Kısaca ifade etmek gerekirse bu bakış açısıyla sünnet, geniş anlamıyla nebevî asrın ve râşid halifeler döneminin davranışları ve itikadî bakışları olarak tarif edilmiştir.⁵⁸

Bu görüş sahiplerinin eserlerinde söz konusu açıklamalar bulunmakta ancak peygamber sünnetinin sahâbe sünnetinden daha kuvvetli olduğu, sahâbe sözlerinin /fiillerinin ise sünnet olarak değerlendirildiği belirtilmektedir.⁵⁹ Dolayısıyla sahâbe sünneti Peygamber

⁵⁴ Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ ed-Dûmî ed-Dımaşkî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdullâh Abdulmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, ts.), 199; Ahmet Uyar, *Hicri İlk Üç Asırda Sünnet Anlayışı* (Kayseri: Kayseri Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 80-81.

⁵⁵ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-ülûm ve'l-hikem*. Şuayb Arnavut-İbrahim Bacs (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, Beirut, 1422/2001), 1/ 20.

⁵⁶ Şâtibî, *el-Muwâfakât*, 4/289-294; Harun Karipçin, *Şâtibî'nin el-Muwâfakât'ında Hadis ve Sünnet Anlayışı* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 59-61.

⁵⁷ Karipçin, *Şâtibî'nin el-Muwâfakât'ında Hadis ve Sünnet Anlayışı*, 61.

⁵⁸ Serkan Başaran, *Sahâbe Algısında Sünnet-İctihad İlişkisi Abdullah b. Mes'ûd Örneği* (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 4.

⁵⁹ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî* (b.y: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/308.

sünnetiyle eş değer olan ayrı bir sünnet olarak değil, Peygamber sünnetinin vasıtası olarak görülmelidir. Belki de sünnet kapsamında değerlendirilmesinin sebeplerinden biri de budur.⁶⁰

Bu görüşe meyledenlerin en önemli dayanaklarından biri Hz. Peygamber'in (s.a.v) kendisiyle beraber râşid halifelerin sünnetinden de bahsetmiş olmasıdır.⁶¹ Ancak iki sahâbe üzerinden bunun tüm sahâbelere teşmil edilebileceğini düşünmek bizce isabetli gözükmemektedir.

Sünneti; geniş anlamıyla ele alarak bidatlere karışmamış olmayı, sahâbe ve tâbiînin takip ettiği ve ana akımda yürüyen âlimlerin çoğunluğunun oluşturduğu yol olarak telaki edenler sünnet lafzının izafesiz de sahâbeye nispet edilebileceğini düşünmüşlerdir. Kimi ilim ehli için senetlerinde zayıflıklar bulunduğu belirtilse de sahâbeden herhangi birisine uyulması durumunda hidayete erileceği ile ilgili rivayetler⁶² Hanefî mezhebinin bu bakış açısında etkili olmuştur. Nitekim Serahsî, onlara iktida etmenin onları taklid değil yollarında yürümek olduğunu belirtmektedir.⁶³

Bazı Hanefîlerin tariflerinde geçen "*Hz. Peygamber'den (s.a.v) sadır olan sözler, fiiller, gözle gördüğü iş hakkındaki sükûtu ve sahâbenin yoludur*" şeklindeki tanım ve tahliller sünnetin sahâbeye nispetinin onların her birinin kişisel amelinden ziyade onların izledikleri yol ve üzerinde buldukları itikat anlamında tarif edildiğini göstermektedir.⁶⁴

Sünnetin fûrû fıkhıta tanımı yapılırken bu iki bakış açısının tariflere yansıdığı görülmektedir. Hanefîler sahâbe kavli ve amelini sünnetin bir parçası olarak gördükleri için bazı eserlerinde sünneti tarif ederken "*Hz. Peygamber'in (s.a.v) ve sahâbîlerinin tuttuğu yol, işledikleri ameller ve özürsüz nadiren terk ettikleri*" şeklinde açıklamalar getirmişlerdir.⁶⁵ Şâfiîler ise sahâbe kaydını koymamaktadır. Burada iki görüşün sünnetin fûrûa yansımadaki tariflerinde de farklı bakış açılara sahip oldukları anlaşılmaktadır. Söz konusu farklı bakış

⁶⁰ Aynur Uraler, *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 285.

⁶¹ İbn Mâce, *Sünen*, "Mukaddime", 6 (No.42).

⁶² İbn Abdilber, hadisi kitabında zikretmekte ve zayıf olduğu kaydını eklemektedir. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zehîrî (Suudi Arabistan: Dârü İbni'l-Cevzî, 1414/1994), 2/925 (No:1760).

⁶³ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 1/113-114.

⁶⁴ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muyyiddîn el-Meys (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 77-78; Özben-Yılmaz, "Sahâbe ve Tâbiünun Rivayette Kullandığı Lafızlar Bağlamında Sünnetin Kapsamı Tartışması", 31.

⁶⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/308.

açları iki tarafın nass ve otorite mefhumların farklı olmasından kaynaklanmaktadır.⁶⁶ Bilindiği üzere fıkıh usulü eserlerinin sünnet tanımlarında Hz. Peygamber'den (s.a.v) sadır olan söz, fiil ve takrirlerden bahsedilmektedir.⁶⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.v) fiilleri de yine sünnet ile takyid edilerek müekked sünnet ve gayr-ı müekked sünnet olarak iki kısımda ele alınmıştır. İşte bu noktada Ebu'l-Hac, sahâbe sünnetini kavli, fiilî ve takrîrî sünnetten sonra sünnet şekillerinin dördüncüsü olarak zikretmektedir. Ona göre sahâbe sünneti ile takriri sünnet arasındaki fark birisine Hz. Peygamber'in (s.a.v) muttali olmaması diğerine ise bir şekilde muttali olmasıdır. Bununla birlikte sahâbe sünnetinin diğer üç çeşidi gibi güçlü olmadığını belirtmektedir.⁶⁸

İki görüşün de oluşmasında sünnet kavramının nakil yoluyla kullanımının etkisi vardır. Zira bazı rivayetlerde sünnetin Hz. Peygamber'in (s.a.v) has olduğu bazı rivayetlerde ise üzerinde bulunulan yol anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bundan yola çıkarak iki görüşün de kendi içinde doğruluk barındırdığını söyleyebiliriz.

4. En Geniş Anlamıyla Sünnet Yorumları

Sünnet İslâm ile beraber sadece olumlu anlamıyla kullanılmış ve günümüze kadar devam etmiştir. İslâm'ın ilk dönemlerinde sadece Hz. Peygamber'in (s.a.v) söz, fiil ve takrirleri olarak tanımlanan sünnet, zaman içinde sahâbe uygulamalarını da içine alacak şekilde kullanılmış, daha sonraları bunu da aşarak dinde izlenen yol ve bidatın zıddı anlamını kazanarak en geniş anlamına kavuşmuştur. Ebû Gudde'ye göre bu anlamdaki sünnet başta Kur"ân olmak üzere dinî herhangi bir delile dayanan bütün uygulamaları kapsamaktadır.⁶⁹ Yine Süleyman en-Nedvî'ye göre sünnet, tevatür yoluyla bize ulaşan peygamber, sahâbe, tâbiîn ve müteakip kuşaklar tarafından tatbik edilen ve her kuşakta tatbik edildiğine dair tevâtür bulunan uygulamalara/amellere verilen isimdir.⁷⁰ Başka bir ifadeyle Hadis'le ve Kur'an-ı Kerimle amel etmenin tevatüre dayalı yoludur.⁷¹

⁶⁶ Osman Taştan, "İslam Hukukunda Sahabî Otoritesinin Kaynağı ve Niteliği", *İslami Araştırmalar*, 8/2 (1995), 117-118.

⁶⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh* (Mısır: Mektebetü's-Sabîh, ts.), 2/3.

⁶⁸ Ebu'l-Hâcc, Salah Muhammed Sâlim, "Şumûlu mefhûmî's-Sünne li't-tasarrufâtî's-sahâbe inde'l-Hanefiyye", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, 22 (Temmuz 2014), 104-105.

⁶⁹ Abdülfettâh Ebû Ğudde. *Lemeât min Târîi's-Sünne* (Beirut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 13-14; Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 73.

⁷⁰ Kavaklıoğlu, Mahmut, "Sünnet'i Anlamaya Çalışmak ve Sünnet'e Olan İhtiyaç: Tahkîku Ma'ne's-Sünne ve beyânu'l-Hâceti İleyha", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 / 2 (Aralık 2002): 285.

⁷¹ Kavaklıoğlu, "Sünnet'i Anlamaya Çalışmak", 286.

Önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi sünnetin bireysel ameller karşılığında kullanımı sadece Hz. Peygamber'e (s.a.v) hasredilmelidir. Ancak gidilen ortak yol anlamıyla kullanıldığı zaman sahâbe veya diğer önder kuşaklara da teşmil edilebilir.

Sonuç

Sünnet, İslâm'la beraber olumlu manasıyla örnek alınacak davranış anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Zira hangi bakış açısıyla bakılırsa bakılsın sünnetin anlam dünyasında örnek alınma ve amel edilme özelliği bulunmaktadır. Sünnetin karşılığında kullanılan bidatin sonradan ortaya çıkan delilsiz ameller ve düşünceler anlamında olması da sünnetin böyle bir fonksiyonunun olduğunu göstermektedir.

Bireysel bir görüşün sünnet addedilmesi zorlama bir yorum gibi gözükmektedir. Zira sünnetin anlam dünyasında toplumsallık ve süre gelen adet gibi anlamlar bulunmaktadır. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v) ümmetin önderi olduğu için bireysel olarak da her türlü ameli sünnete kaynaklık edebilir. Râşid halifeler ve diğer sahâbîlerin örnekliğini daha ziyade gidilen ortak yol şeklinde anlamının daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Buna göre sünnetin sahâbe ile ilişkilendirilmesinde aslında fikhî ve amelî bir bakıştan çok itikadî ve siyasi bir bakış açısı bulunmaktadır. Nitekim tarihsel süreç içerisinde sahâbe yolunun önemsenmesi sonucunda sünnet bidatin zıddı olarak kullanılagelmiştir

Sahâbînin söz ve davranışlarının hüccet olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Hüccet olarak kabul edenlerin de bunu sünnet ile ilişkilendirme konusunda farklı görüşleri bulunmaktadır. Bu çalışmayla bu görüşlerden bir kesit sunulduğu düşünülmektedir.

Sünnetin sahâbe söz ve davranışlarını kapsayıp kapsamadığı yönündeki ihtilafın sünnet kavramının geniş anlamı ile dar anlamına farklı bakış açısından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünneti, önderlik anlamında bir sünnettir. Sahâbenin sünneti ise bir topluluk oldukları için akım ve yol gibi anlamlara gelmektedir. Sünnetin geniş anlamını kazanması süreç içerisinde gerçekleştirmiş, ilk dönemlerdeki ihtilaf bu şekilde ortak bir noktada buluşturulmuştur. Sünnetin iki anlamda da kullanılmasında iki doğrultuda da gelen rivayetlerin etkisi vardır.

Sahâbenin tasarruflarının sünnet olup olmadığı konusu, fukahâ ve usûlcülerin sahâbeye bakış açısına da yansımıştır. Bu farklı bakış açıları, sahâbe kavlinin deliller hiyerarşisindeki konumunu etkilemiştir. Sahâbe kavlini sünnetten bir parça olarak görenlerin

bu kavilleri kıyasa tercih ederken karşı görüşte olanların kıyası ön planda tutmaları bunu göstermektedir.

Makaleden elde edilen bilgiler ışığında sahâbenin tüm fiil ve hareketlerini sünnet kapsamında kabul etmemenin, diğer kuşaktakilerin görüşlerinden daha fazla önemsemenin, tüm sahâbenin sülûk ettiği ortak yolu, özel olarak ise râşid halifelerin tahkim ve tanzim meselelerindeki uygulamalarını sünnet olarak kabul etmenin en doğru bakış açısı olduğu sonucuna vardığımızı belirtmek isteriz.

Kaynakça

- Akay, Yusuf. *Sahâbenin Hz. Peygamber Zamanına Nispet Ettiği Fiiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Aktepe, Emin İshak. *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Apaydın, Yunus. "Sahâbî Sözü'nün Hukuki Değeri". *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990): 323-353.
- Askalânî, İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîh-i nuhbeti'l-fiker fî mustalah-i ehli'l-eser*. thk. Abdullâh b. Dayfillâh er-Rahîlî. Riyad: Matbaatü Sefir, 1422/2001.
- Başaran, Serkan. *Sahâbe Algısında Sünnet-İctihad İlişkisi Abdullah b. Mes'ûd Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Bedir, Murteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/150-153. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed el-Uveyze. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1418/1997.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî. *Sünenü'd-Dârimî*. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü'l-Müğni,1412/2000.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halil Muyyiddîn el-Meys. Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2001.
- Demir, İbrahim Halil. *Usûlü'l-Fıkhta Sahâbî Kaolinin Kaynak Olması*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Amel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/16-20. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Ğudde, Abdülfettâh. *Lemeât min Târîhi's-Sünne*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Risale ila Osman el-Bettî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd. el-Kûfî. *er-Red ale's-Siyeri'l-Evzâî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî Haydarabad: Lecnetu İhyâi'l-Maârif en-Nu'mâniyye, ts.
- Ebu'l-Hâcc, Salah Muhammed Sâlim."Şumûlu mefhûmi's-Sünne li't-tasarrufâti's-sahâbe inde'l-Hanefiyye". *Usûl İslâm Araştırmaları* 22 (Temmuz 2014): 87-114.
- Ekinci, Muhammed Salih. Çev. Metin Yiğit. *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019.
- Erden, Salih. *Ebû Hanife'nin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kaolinin Konumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Erul, Bünyamin. *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *İlmu usûli'l-fikh*. b.y: Mektebetü'd-Daveti'l-İslâmiyye, ts.

- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî vd. 24 Cilt. Mağrib: Vizaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387/1967.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zehîrî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü İbni'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Emîri'l-Hâc, Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1419-1999.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mu'cemü Makâyisi'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Mahmûd Hârûn. 6 Cilt. b.y: Dârü'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y: Dârü İhyâi Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 3. Basım, 1414/1994.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem*. Şuayb Arnavut vd. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1422/2001.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. thk. Nûreddîn İtr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-A'zam*. thk. Abdülhamîd Hindavî. 11 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbrâhim Sâlih Mahmûd, "Kavlu's-Sahâbî mine's-sünne beyne'l vakf ve ref", *Mecelletü Külliyyeti'd-Ulûmi'l-İslâmiyye*. 6/12 (Musul 1433/2012): 170-198.
- İslâmoğlu, İshak. *Şâfi'î Öncesi Dönemde Sünnetin Hüccet Oluşu*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kal'acî, Muhammed Ravvas. *Mu'cemü lügati'l-fukahâ*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 1408/1988.
- Karâdâvî, Yusuf. Çev. Hanifi Akın. *Sünneti Anlamada Yöntem*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2008.
- Karipçin, Harun. *Şâtîbî'nin el-Muvâfakât'ında Hadis ve Sünnet Anlayışı*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kavaklıoğlu, Mahmut. "Sünnet'i Anlamaya Çalışmak ve Sünnet'e Olan İhtiyaç: Tahkkîku Ma'ne's-Sünne ve beyânu'l-Hâceti İleyha". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/2 (Aralık 2002): 273-293.
- "Kavlu's-Sahâbî," *el-Mevsûta'ül-fıkhiyye*. 1409/1989. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 34/, 81-83.
- Kızılkaya, Necmettin. "Fıkıh Usulünde Sahâbe Fetvasının Kaynaklık Değeri ile İlgili Yaklaşımlar ve Bunların Tahlili". *İLEM Yıllık*. 4 (2009): 29-41.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstilahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî. *Şerhu'l-Varakât fi ilmi usûli'l-fikh*. thk. Huzeyfe b.Husamuddî Affâne v.d. (Filistin: Câmi'atü'l-Küds,1420/1999.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî. *el-Muvaţta'*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dârü İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî: ts.

- Nas, Taha. *İmam Şafii'ye Göre Sahâbe Kavlinin Kaynak Değeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbuât el-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. thk. Muhammed 'Osmân el-Huşt (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1405/1985.
- Özben, Zübeyde - Yılmaz, Hayati. "Sahâbe ve Tâbiûnun Rivayette Kullandığı Lafızlar Bağlamında Sünnetin Kapsamı Tartışması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/ 35. (Haziran 2017), 27-48.
- Özdemir, Recep. *İmam Mâlik ve Sahâbe Kavline Yaklaşımı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Özşenel, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Eh-i Rey Eh-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybanî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Ma'rifetü'l-hüceci's-şeriyeye*. thk. Abdülkâdir b. Yâsîn (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Rif'at b. Fevzi Abdulmuttalib. *Tevsîku's-Sünne fil-karnis-sânii'l-hicrî esasüh ve İtticahatüh*. Mısır: Mektebetul Hinaneci ,ts.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Kavâtu'u'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasen İsmâîl. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye,1418/1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetuha fi't-teşrî'l-İslâmî*. b. y: Dârü'l-Verrâk, 2000.
- Şâfiî Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *İhtilafu'l-hadis*. thk. Muhammed Ahmed Abdulaziz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs *el-Üm*. thk. Ahmed Bedruddin Hassûn. 15 Cilt. Beyrut: DârüKuteybe, 1996.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Girnâtî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen. 7 Cilt. b.y: Dârü İbni Affân, 1417/1997.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Hücce ala ehli'l-Medine*. thk. Mehdi Hasan el-Kilânî. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983.
- Taştan, Osman, "İslâm Hukukunda Sahabî Otoritesinin Kaynağı ve Niteliği". *İslâmi Araştırmalar*. 8/2 (1995): 115-121.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. 2 Cilt. *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh*. Mısır: Mektebetü's-Sabîh, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd). *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Ulu, Arif. *Tabiûnun Sünnet Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Uraler, Aynur. *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Uyar, Ahmet. *Hicri İlk Üç Asırda Sünnet Anlayışı*. Kayseri: Kayseri Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Vuruşkan, Hüseyin. *Takrîrî Sünnet ve Değeri*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,2007.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Bahrü'l-muhîţ fi usûli'l-fıkh*. 8 Cilt. y.y: Dârü'l-Kütübî, 1414/1994.

Zuhaylî, Muhammed Vehbe b. Mustafa. *el-Veciz fi usûli'l-fıkhü'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 2. Basım, 1427/2006.



Kur'ân'da Geçen İvec Kavramının Delaleti Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Signification of the Concept of Ivec in the Qur'an

Metin ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Science, Department of Tafsir
Ağrı, Turkey

mcetin@agri.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6414-5469>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2022

Sayı / Issue: 28 Sayfa / Pages: 225-248

Atıf / Cite as: Çetin, Metin. "Kur'ân'da Geçen İvec Kavramının Delaleti Üzerine Bir Değerlendirme [An Evaluation on the Signification of the Concept of Ivec in the Qur'an]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* – *Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 28 (June 2022), 225-248.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1085866>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

Kur'ân'da geçen kelime ve kavramların detaylı bir şekilde incelenmesi, ilahi mesajın daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Bu açıdan son ilahi kitap olan Kur'ân da hedefini en iyi şekilde ifade edecek kavramları seçmiş ve kullanmıştır. Bu çalışmanın konusu Kur'ân'da yer alan *ıvec* / العَوْج kavramıdır. Çalışma sadece ıvec kavramının geçtiği âyetlerle sınırlandırılmıştır. Çalışmanın amacı ise ıvec kavramının delalet ettiği muhtemel manaları ortaya çıkartmak böylece verilen mesajların daha iyi kavranılmasını sağlamaktır. Zira Kur'ân'da, İslâm'a ve Kur'ân'a muhalif olanların ve ona engel olmaya çalışanların faaliyetleri bu kavram ile dikkate sunulmakta; bu çalışmaların bir kısmına yine bu kavram ile cevap verilmektedir. Batı hegemonyası altında bulunan ve bilgi çağı olarak adlandırılan günümüzde ise İslâm'ın ve Kur'ân'ın, egemen kültür ve medya tarafından olduğundan farklı gösterilmeye çalışıldığı bir zamanda ıvec kavramının mahiyetinin üzerinde durulması önem arz etmektedir. Böylece İslâm'ı ve Kur'ân'ı yanlış tanıtmaya ve çarpıtma girişimlerine, Kur'ân'ın üzerinde durduğu yöntemle cevaplar verilmiş olacak, saptırma gayretlerinin akim kalmasına küçük bir katkı sağlanmış olacaktır. Kur'ân'da kullanılan kelimelerin İslâm öncesi günlük hayattaki kullanım alanı, âyetlerin doğru anlaşılması açısından önemlidir. Bu bakımdan Kur'ân kelimelerinin dil ve tefsir kitaplarında semantik incelemeye tabi tutulduğu görülmektedir. İlk tefsir kitaplarında farklı sûrelerde geçtiği halde genel olarak eğrilik, saptırma ve çarpıklık olarak anlaşılan ıvec kelimesi ile neyin hedeflendiği üzerinde detaylı açıklama yapılmadığı görülmüştür. Daha sonraki tefsirlerde ise dönemin siyasal, sosyal ve ekonomik değişim ve dönüşümleri göz önünde bulundurularak kelimenin olası anlamlarının detaylandırıldığı görülmektedir. Özellikle Müslümanların gerileme sürecine girdiği dönemde yazılan tefsirlerde, bu kelimenin kapsam alanına girdiği düşünülen bazı görüşler üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir. Kur'ân'daki kelimelere bütüncül bir bakış açısı ile bakılmadığı zaman yanlış sonuçlara varılması muhtemeldir. Yapılan bu çalışma ile söz konusu kavramın geçtiği âyetler filolojik, semantik, siyak-sibak, nüzul sebebi ve genel Kur'ân anlayışı içinde değerlendirilmiştir. Daha sonra ise, tefsir kültüründe bu kelimenin nasıl görüldüğü, alanda yetkin kabul edilen başlıca tefsirlerden örnekler vermek sureti ile açıklanmıştır. Son aşamada ise kelimenin ifade ettiği mana genel Kur'ân bağlamı içinde değerlendirilmiştir. Netice itibari ile sözlükte eğrilme, saptırma ve çarpıtma gibi anlamlara gelen ıvec kavramı Kur'ân'da yedi farklı sûrede dokuz defa geçmektedir. Ivec kavramının Tâhâ sûresi 107 ve 108. âyetlerde, eğrilik, çukur ve yan çizme gibi sözlük anlamında kullanıldığı tespit edilmiştir. Diğer âyetlerde ise şu manalara geldiği tespit edilmiştir: Kur'ân'ın kaynağı bizzat Yüce Allah'tır. Kur'ân'a herhangi bir ekleme yapılmamış, ondan herhangi bir şey de çıkarılmamıştır. Kur'ân hem lafız hem de mana itibari ile yüce Allah'a aittir. Kur'ân her açıdan sağlam, tutarlı olup eğrilik ve çarpıklıktan uzaktır. Âyetler arasında bir çelişki ve ihtilaf bulunmamakta, aksine bütün âyetler birbirini desteklemektedir. Yahudi ve Hristiyanlar Hz. Peygamber'in nübüvvetini ve Kur'ân'ın içindeki hakikatleri bilerek reddetmişlerdir. Kur'ân'da ifade edilen sosyal, siyasal ve iktisadi hükümlerin uygulanması kolay olup bu hükümlerde insanlığın faydası gözetilmiştir. Bu hükümler varlığını devam ettirmektedir yani nesh edilmemiştir. Kur'ân'ın diğer ilahi kitaplarda da ifade ettiği tevhid, nübüvvet ve ahiret anlayışlarında herhangi bir değişiklik ve sapma bulunmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Ivec, Saptırma, Eğrilik.

Abstract

Examining the words and concepts in the Qur'an in detail contributes to a better understanding of the divine message. In this respect, the last divine book, the Qur'an, has chosen and used the concepts that will best express its goal. The subject of this study is the concept of Ivec / عوج in the Qur'an. The study is limited only to the verses in which the concept of Ivec is mentioned. The aim of the study is to reveal the possible meanings of the concept of Ivec, so that the messages given are better understood. Because in the Qur'an, the activities of those who oppose Islam and the Qur'an and those who try to prevent their propagation are brought into consideration with this concept; some of these efforts are answered with this concept. In today's world, which is under the hegemony of the West and is called the information age, it is important to focus on the nature of the concept of Ivec at a time when Islam and the Qur'an are tried to be shown differently by the dominant culture and media. Thus, attempts to misrepresent and distort Islam and the Qur'an will be answered with the method emphasized by the Qur'an, and a small contribution will be made to the failure of the diversion efforts. The context of pre-Islamic daily life is important for the correct understanding of the verses in the Qur'an. In this respect, it is seen that the words of the Qur'an are subjected to semantic analysis in language and tafsir books. Although it was mentioned in different suras in the first tafsir books, it was seen that there was no detailed explanation about what was aimed with the word Ivec', which was generally interpreted as curvature, deviation, and distortion. In the later interpretations, it is seen that the possible meanings of the word are detailed by considering the political, social, and economic changes and transformations of the period. Especially in the commentaries written during the period of Muslim regression, the focus is on some views that are thought to be within the scope of this word. When the words in the Qur'an are not evaluated from a holistic perspective, it is possible to reach wrong conclusions. With this study, the verses in which the concept in question is mentioned have been evaluated in terms of philology, semantics, contextuality, the reason for the revelation, and a general understanding of the Qur'an. Then, how this word is seen in the commentaries is explained by giving examples from major commentaries that are accepted as competent in the field. In the last stage, the meaning of the word was evaluated in the general Qur'anic context. As a result, the concept of Ivec', which means skewing, deflection, and distortion in the dictionary, is mentioned 9 times in 7 different suras in the Qur'an. It has been determined that the concept of 'Ivec' is used in the dictionary meaning of crookedness, pit, and sidestepping in the 107th and 108th verses of Sūrat Tā Hā. In other verses, it has been determined to mean the following: The source of the Qur'an is Almighty Allah Himself. No additions were made to the Qur'an, and nothing was removed from it. The Qur'an belongs to Almighty Allah both in wording and in meaning. The Qur'an is solid and consistent in every aspect and is free from aberration and distortion. There is no contradiction or conflict between the verses, on the contrary, all the verses support each other. Jews and Christians deliberately rejected the prophethood of the Prophet and the truths in the Qur'an. The social, political, and economic provisions expressed in the Qur'an are easy to implement and the benefit of humanity is considered in these provisions. These provisions continue to exist, that is, they have not been abrogated. There is no change or deviation in the understanding of tawhid, prophecy, and the hereafter that the Qur'an expresses in other divine books.

Keywords: Tafsir, The Qur'ān, 'Ivec, Deviation, Aberration.

Giriş

Yüce Allah, insanları Dünya'ya gönderdikten sonra başıboş bırakmamış, onların hidayete ermeleri için peygamberler ve kitaplar göndermiştir.¹ Fakat insanlar ilk zamanlardan itibaren farklı saiklerle verilen mesajlara kulak tıkamış, o mesajları çarpıtma ve saptırmaya çalışarak geçersiz kılmak istemişlerdir.² Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde de müşrikler, Yahudi ve Hristiyanlar inanmak istemedikleri için, İslâm, Kur'ân ve Hz. Peygamber ile ilgili gerçekleri saptırma ve çarpıtma gayretine girmişlerdir. Kur'ân, onların bu türden girişimlerini *ıvec* kelimesi ile ifade etmektedir. Bu kavram tefsirlerde genel olarak İslâm'ın tevhid, nübüvvet ve ahiret gibi temel ilkelerinde çarpıklık ve tezat olduğunu iddia ederek, insanların akıllarını karıştırmak ve kalplerinde şüphe oluşturmak şeklinde karşılık bulmuştur. Bu zamanda ise İslâm'ın temel değerlerini çarpıtma girişimlerinin çok boyutlu alanlara yayıldığı görülmektedir. Bu açıdan söz konusu kavram çerçevesinde bu girişimlerin ele alınması ve tuzaklarının tespit edilip akim bırakılması için böyle bir çalışma yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu çalışmada *ıvec* kavramı çerçevesinde bu çarpıtmalar incelenmiş, iddiaların temelden yoksun olduğu ortaya konmuştur. Yöntem olarak öncelikle bu kelimenin geçtiği âyetler tespit edilmiş, kelime filolojik olarak tahlil edilmiştir. Daha sonra ilgili âyet siyak-sibak, sebep-i nüzul ve Kur'ân bütünlüğünde müfessirlerin de tespitleri göz önünde bulundurularak tahlil edilmiştir. Daha önce bu kavram çerçevesinde yapılan bir çalışma "Tebgûnehâ ıvecâ" ifadesi ile sınırlı tutulmuş, konu daha çok irab ve i'câzü'l-Kur'ân çerçevesinde işlenmiştir.³ Diğer bir çalışma da ise kavram irab, belagat ve kıraat vecihleri açısından incelemeye tabi tutulmuştur.⁴ Bu çalışma ise *ıvec* kavramının geçtiği bütün âyetleri kapsamakta ve tefsir ilmi açısından bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve

Kur'ân nazil olduktan sonra müşrikler ve Ehl-i kitap için sorun teşkil eden önemli hususların Kur'ân'ın kaynağı, muhtevası ve Hz. Peygamber'in şahsı olduğu görülmektedir. Bundan dolayı Kur'ân, vahyin kaynağı hususundaki sorular ve şüpheler üzerinde durmuş

¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), el-Bakara 2/136; Âli İmran 3/3, 4, 84; el-Mâide 5/44; el-Hadîd 59/26; el-A'lâ 87/18, 19.

² Hûd 11/91; Tâhâ 20/88; ez-Zuhuf 43/23, 24.

³ bk. Qays Abdullah Mohammed, "el-İsrârü'd-delâliyye fî Kavlihî Teâlâ "Tebgûnehâ İvecen" ve İşâretuhâ alâ Tenevvui Esâlibi'l-Keyd li'l-İslâm" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2015/1, c. 14/27, s. 203-222.

⁴ bk. Mâcid Muhammed Halife, "Âyâtü'l-Ivec fi'l-Ķur'âni'l-Kerim" *Mecelletü Bühûsi Külliyyeti'l-Adâb*, 2018 c.113 s.1370-1399.

bunlara anlaşılır, net ve kesin cevaplar vermiştir.⁵ Verilen cevaplarda üzerinde durulan en önemli husus, Kur'ân'ın tamamen yüce Allah tarafından indirildiği, gayrın müdahalesinin olmadığı gerçeğidir.⁶ Ayrıca Hz. Muhammed'in yüce Allah tarafından elçi olarak görevlendirildiği de defaatle dikkate sunulmuştur.⁷ Buna rağmen inkârcıların İslâm, Kur'ân ve Hz. Peygamber hakkında, insanları dinden uzaklaştırmak ve dine nefretlerini celbetmek amacıyla birçok yalan söyledikleri ve iftira attıkları görülmektedir. Kur'ân onların bu faaliyetini farklı fiil kalıpları bir yana bırakılacak olursa *تَبَعُوهَا عَوْجًا* ifadesi ile dikkate sunmaktadır. Bu terkipteki ilk kelime “بعا” (Beğâ) fiil kökünden gelmekte ve sözlükte arzulamak, talep etmek ve istemek anlamına gelmektedir.⁸ İkinci kelime *ıvec*, köken olarak *عَوَجٌ/يَعْوَجُ/عَوَجٌ* fiilinden gelmektedir. 'Avıce (عَوَج) kelimesi ise sözlükte ayakta olan bir şeyin eğilmesi, bükülmesi ve kıvrılması; bir şeyin başka bir şeye meyiletmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda okun, kamışın bükülmesi ve duvarın eğilmesi bu kelime ile ifade edilmektedir.⁹ Şair Lebîd b. Rebîa (öl. 40/660) *فَأَوْرَدَهَا عَلَى عَوْجٍ طَوَالَ* “Sürü toplandığı zaman iki tarafı bir araya getirdi sonra da onları uzun kıvrımlı nehre yönlendirdi.” beytinde *ıvec* kelimesini nehrin, eğri, kıvrımlı ve zikzaklı oluşunu ifade etmek için kullanmaktadır.¹⁰ Rü'be b. Accâc (öl. 145/762) *وَأَنْعَاجٍ عُودِي كَالشَّطِيفِ الْأَحْشَنِ* “Asam sert ve kuru bir dal gibi büküldü” beytinde kelimeyi eğilmek/bükülmek manasında kullanmaktadır.¹¹ Söz konusu âyetlerde geçen el-ıvecu (العَوْجُ) ise bu fiilin ismidir. Sözlük anlamından hareketle *ıvec* kelimesinin düz olmayan yerleri tarif etmek için kullanıldığı görülmektedir. Örneğin bu arazide *ıvec* var dendiğinde o toprakların düz olmaması kastedilmektedir. Nitekim Tâhâ sûresinde “*Orada ne*

⁵ en-Nahl 16/103-105; el-Furkân 25/4-6.

⁶ bk. Hûd 11/1, 2; Furkân 25/1, 5, 6; eş-Şuarâ 26/192-195.

⁷ el-Bakara 2/119, 151, 52; Âl-i İmrân 3/108, 144; en-Nisâ 4/79; A' râf 7/158; Zuhruf 43/31, 32; Fetih 48/29.

⁸ Ebü'l Kasım Mahmud b. Amr ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk Muhammed Basil, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), “Bğy”, 1/70; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), “Bğy”, 14/75; Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon, (Dâru'l-Hidâye, ts), “Bğy”, 6/53.

⁹ Ebü Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), “Avc”, 2/184; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts), “Avc”, 4/179; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “Avc”, 2/331, 332; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “Avc”, 6/120-122.

¹⁰ Ebü Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-cîm*, thk. İbrahim el-Enbârî, (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmmetü li-Şüûni'l-Metâbii'l-Emîriyye, 1974), “Hvz” 1/200; Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), “Hvz” 5/133.

¹¹ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, “Avc”, 2/184; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “Avc”, 2/332.

bir eğrilik ne de bir tümsek göremezsin" âyetinde yeryüzünde herhangi bir eğrilik olmayacağı vurgulanmıştır.¹²

İsim olarak kullanılan *ivec* kelimesinin farklı harekelenmesi, farklı anlamları da beraberinde getirmektedir. Dil bilginlerine göre kelime *ivec* şeklinde *ayn* harfi kesreli olarak yazılırsa (عَوَج), gözle görülmeyen soyut şeylerdeki eğrilik, çarpıklık ve yamuklukları ifade etmektedir. Bu açıdan din, ahlak ve gidilen yoldaki eğrilik *ivec* ile ifade edilmektedir. Şayet kelimedeki *ayn* harfi fethalı yani *'avec* şeklinde olursa (عَوْج) o zaman da gözle görülen somut varlıklardaki eğrilik ve yamukluklar ifade edilmektedir. Dolayısı ile *ivec* mana ile *'avec* ise madde ile ilgilidir.¹³ Arapların günlük hayatta *ivec* kelimesini, dizginle devenin başını eğmek için kullandıkları görülmektedir ki bu da maddi anlamdaki bir eğilmeye işaret etmektedir.¹⁴ Cürcânî (öl. 816/1413) istikamet kelimesinin tanımını yaparken *ivec* kelimesinden türeyen *i'vicâc'*ın *istikamet'*in zıttı olduğunu;¹⁵ Feyyûmî (öl. 770/1368-69) ise *'avec* kelimesinin *itidal'*ın zıttı olduğunu ifade etmektedir.¹⁶

Ivec kelimesi hadislerde de geçmektedir. Hz. Peygamber'in bazı vasıflarının önceki ilahi kitaplarda bildirildiği bilinmektedir. Bu vasıfları açıklayan bir hadiste Hz. Peygamber'in, eğriliğe girmiş yani hak yoldan çıkmış ve tevhidin özünden uzaklaşmış olan insanları hak dine getirmek için mücadele edeceği vurgulanmaktadır.¹⁷ Hadiste hak yoldan sapanlar الْمِلَّةَ الْعَوْجَاء (Eğriliğe giden millet) şeklinde geçmektedir. Terkipte bulunan تَبَّعُوا kelimesindeki zamir ise müzekker ve müennes olarak kullanılabilen "sebil" kelimesine racidir.¹⁸

¹² Tâhâ: 20/107.

¹³ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh Tâcü'l-luğa ve Şihâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), "Avc", 1/330; İbn Fâris, *Mekâyîsi'l-luğa*, "Avc", 4/180; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, "Avc", 1/682; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, "Avc", 2/331, 332; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr fi ğarîbi's-şerhi'l-kebîr*, (Beyrut: el-Mektebetü'l İlmîyye, ts), "Avc", 2/435; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru't Tunusiye, 1984), 4/26.

¹⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, "Avc", 3/31; Cevherî, *eş-Şihâh* "Avc", 1/331.

¹⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1983), 19.

¹⁶ Feyyûmî *el-Mişbâhu'l-münîr*, "Avc", 2/435

¹⁷ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır, (b.y: Dâru Tavki'n-necat, 2001), "Büyü", 50 (No. 4838).

¹⁸ Al-i İmrân 3/99; el-A'râf 7/146; Yûsuf 12/8; bk. Ebü Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l Arabî, 1999), 8/308; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8B/134.

2. Ivec Kelimesinin Geçtiği Âyetlerin Tahlili

Ivec kelimesinin geçtiği âyetlerin siyak ve sibak, nüzul sebepleri ve genel Kur'ân bağlamı açısından değerlendirilmesi konuya açıklık kazandıracaktır. *Ivec* kelimesi farklı formlarda 7 sûrede ve 9 âyette geçmektedir.¹⁹ Söz konusu kelimenin kullanıldığı bağlamı iki temel grupta toplamak mümkündür.

2.1. Kur'ân'la İlgili Olmayan Kullanımlar

2.1.1. Tâhâ Sûresi 107 ve 108. Âyetler

Kelime ilk olarak sûrenin 107. Ayetinde geçmektedir. *“لا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا”* “Orada artık ne bir kıvrım ne de bir tümsek görürsün.” Âyetlerin bağlamına bakıldığı zaman, ahiret sahnelerinden bir sahnenin aktarıldığı görülmektedir. Buna göre Zikr olarak tanımlanan Kur'ân'a sırt çevirenlerin kıyamet günü ağır bir yük yüklenecekleri, o günün onlar için zor geçeceği, suçlu oldukları için sura üfürüldükten sonra korkudan gözlerinin donuk olarak diriltilecekleri haber verilmektedir.²⁰ Sûrenin 105-107. âyetlerinde konu değişmekte, Hz. Peygamber'e dağların durumu ile ilgili sorulan bir soruya dikkat çekilmektedir. Bu soruyu soranların Sakif kabilesinden oldukları, haşre inanmayan müşrikler oldukları veya bilgilenmek için müminler oldukları şeklinde rivayetler bulunmaktadır.²¹ Yüce Allah dağların un ufak edileceğini, yeryüzünde hiçbir eğrilik ve tümsek olmayacağını bildirmek sureti ile bu soruya cevap vermiştir. Bu sorunun gündeme getirilmesinin sebebi ise, inanmayanların dağları delil göstererek kıyametin kopmasını uzak görmeleri bundan dolayı da ahireti inkâr etmeleridir. Onlara göre dağların fiziki yapıları, insanların yeniden dirilmesine, sözel ve görsel iletişim kurmalarına engel teşkil etmektedir. Bu kişilerin, dağlar gibi coğrafik yapıların zamanla azalarak yok olması gerektiğini, dolayısı ile uzun yıllardan beri varlığını olduğu gibi devam ettiren dağların yok olamayacağını düşünmeleri de bir sebep olarak zikredilmektedir.²²

Sûrenin 107.âyetinde yeryüzünün dümdüz kalacağı ifade edilirken herhangi bir kıvrım/eğrilik olmayacağını ifade etmek için *vec* kelimesi kullanılmıştır ki sözlük anlamı

¹⁹ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l- Marife, 2012), 700, 701.

²⁰ Tâhâ 20/99-102.

²¹ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Bahrü'l-'ulûm*, (b.y: yayın evi yok, ts), 2/412; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el- Mehdi, (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 2001), 3/176; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/100; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*, (Kahire: Mecmûatu Buhûsi'l-Kitab ve's-Sünne, 2008), 7/4698; Ebû Hafs Siracuddin Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fi Ullûmi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998), 13/388.

²² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/100; Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, (Kahire: Matbaati Mustafa'l-Bâbi, 1946), 16/151.

itibari ile kullanıldığı görülmektedir. Bazı müfessirlere göre âyetteki *wec* kelimesi *çukur* anlamında kullanılmıştır.²³ Bazılarına göre ise *wec* yeryüzündeki çatlaklar ve vadilerdir. İbn Abbâs'tan gelen bir görüşe göre ise *wec* "pürüzsüz toprak veya beyaz toprak" anlamına gelmektedir.²⁴ Çağdaş müfessir Mevdûdî (1903-1979) ise bu âyetten hareketle inananlara vadedilen cennetin yeryüzünde olduğunu, kıyamet günü Dünya'nın başka bir yeryüzüne evrileceğini ileri sürmektedir.²⁵

Sûrenin 108. âyetinde ise *wec* kıyamet günü insanları davet eden bir davetçinin sıfatı olarak kullanılmaktadır. "O gün *يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا* "O gün insanlar, davetçiye uyacaklar. Ona karşı yan çizmek yoktur. Artık, çok esirgeyici Allah hürmetine sesler kısılmıştır. Bu yüzden, fısıltıdan başka bir ses işitemezsin."²⁶ Bu âyette kıyamet günü kendisinde *wec* bulunmayan bir çağrıcıya herkesin uyacağı ifade edilmektedir. Âyette kullanılan *wec* kelimesinin anlamı hakkında çeşitli yorumlar yapıldığı görülmektedir. Genel olarak âyetteki *wec*, kıyamet günü insanların çağrıcının sözünden çıkmamaları, ondan yüz çevirmemeleri, ister istemez ona gelmeleri ve zorunlu olarak onu takip etmeleri şeklinde tefsir edilmiştir.²⁷

Bazı müfessirler kendisinde *wec* bulunmayan varlığın, kıyametin kopuşunu haber vermekle görevli olan İsrâfil adlı melek olduğunu ifade etmişlerdir. Bu görüşte olanlara göre, söz konusu âyette *wec* kelimesi ile vurgulanan özellik, meleğin çağrısının arada bir engel olmadan herkese ulaşması ve sağa sola sapmadan insanların ona yönelip gelmesi demektir.²⁸ Bazı müfessirler ise âyetteki çağrıcının meleğin kendisi değil de "çağrısı" olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre o çağrıda bulunmayan *wec* ise bu çağrıya kimsenin kayıtsız kalamaması ve herkesin toplanması demektir.²⁹

Dünya'da insanlar hak dine davet edildikleri zaman tercihleri doğrultusunda davetçiye uymamayı dileyebilir, ondan yüz çevirir ve onu takip etmeyebilirlerdi. Fakat

²³ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîr*, (Kahire: Dâru'l Fikri'l İslâmî el-Hadise, 1989), 466; Ebü'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevi,(Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2/384.

²⁴ Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 18/372; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/176.

²⁵ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefsîrümü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 3/275.

²⁶ Tâhâ 20/108.

²⁷ Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, (b.y.: y.y., ts.), 240; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 18/374; Ebü İshâk İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 3/377.

²⁸ Ebü'l Kasım Mahmud b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmi'izi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 3/88; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/101; Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l- Mısriyye, 1964), 11/246; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl* 2/384).

²⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/101; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/391.

kıyamet günü bu tercih hakkı ellerinden alınacağı için bütün insanlar, sağa sola sapmadan ve itiraz etmeden mahşer meydanına toplanmak için o çağrıcıya uyarlar.³⁰ Bütün insanların hesaba çekileceğini, bundan kurtuluşun olmayacağını ifade eden âyetler de bu çıkarımı desteklemektedir.³¹ Genel Kur'ân bağlamında bakıldığında yukarıda ifade edilen âyetin bize verdiği en önemli mesaj; kıyamet günü insanların hayatlarının hesabını verecekleri gerçeğidir. Zira bütün sırların açığa çıkacağı kıyamet günü hiç kimse hesap vermekten kaçamayacak, kendisini unutturamayacak ve hayatının muhasebe edilmesinden kurtulamayacaktır.³²

2.2. İslâm Dini ve Kur'ân ile İlgili Kullanımlar

Kur'ân'da kullanılan bir kavram konteksti, sûre içi ve Kur'ân bütünlüğündeki bağlamı ile okunduğunda daha derin bir bilgi kaynağı olduğu görülmektedir. Bu açıdan *vec* kelimesinin yer aldığı âyetler bağımsız olarak tahlil edilecek ve genel bir değerlendirme yapılacaktır.

2.2.1. Âl-i İmran Sûresi 99. Âyet

Mushaf'ta 3. sırada yer alan Âl-i İmran sûresinin muhtevası genel olarak Ehl-i kitap olarak tanımlanan Yahudi ve Hristiyanların inançları, iddiaları, itirazları vb. konulardır.³³

Ehl-i kitap daha önceki kutsal kitaplarda yazılan bilgilere vakıf oldukları halde farklı saiklerle Kur'ân'ı kabul etmemişler, onu olduğundan farklı göstermeye çalışarak düşmanlık etmişlerdir. “*قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَن آمَنَ تَبِعُونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِعَاقِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ*” *De ki: “Ey Ehl-i kitap! (Gerçeği) görüp bildiğiniz halde niçin Allah'ın yolunu eğri göstermeye yeltenerek müminleri Allah yolundan çevirmeye kalkışıyorsunuz? Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.”*³⁴ âyeti onların bu durumunu dikkate sunmakta ve bu girişimlerini *vec* olarak tanımlamaktadır. Taberî (öl. 310/923) Yahudi ve Hristiyanların hidayetten sapmalarının *vec* kelimesi ile ifade edildiğini düşünmektedir.³⁵ Bu âyetin nüzul sebebi hakkında iki görüş bulunmaktadır. Tefsir

³⁰ bk. Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 7/310; İbrahim Hüseyin eş-Şâribî Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü's-Şuruk, 1992), 4/2352; Muhammed el-Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîr, (el-Havâtır)*, (b.y: Metâbiu Ahbârî'l-Yevm, 1997), 15/9394; Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîrü'l-Vesît li'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Kahire: Dâru Nehdati'l-Mısır, 1998), 9/153.

³¹ el-İsrâ 17/52; Kâf 50/ 41, 42; el-Kamer 54/6-8.

³² Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 16/152).

³³ Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/457-463; Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 1/389, 390), 1/307-309.

³⁴ Âl-i İmran 3/99.

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/53.

kitaplarında 99 ve 100. âyetin, Evs ve Hazreç kabilelerinin Müslüman olmalarını, aralarındaki ülfeti sindiremeyen, onları eskisi gibi birbirine düşürmeye, aralarına çeşitli şekillerde fitne sokmaya çalışan ve Yahudi olduğu belirtilen Şa's b. Kays'ın yürüttüğü faaliyetler üzerine nazil olduğu ifade edilmektedir. Yapılan ifsat çalışmaları neticesinde silahlarına sarılan iki kabileyi Hz. Peygamber uyarılmış, savaşmalarına ve kardeşkanı dökmelerine engel olmuştur.³⁶ Şa's b. Kays ifsat faaliyetini yaşanan acı günleri hatırlatmak ve üstünlük duygusunu harekete geçirmek üzerine kurmuştur. Bugün de Müslüman toplumların aynı yöntemlerle aldatıldıkları ve birbirlerine düşürüldükleri görülmektedir.

Tefsir kitaplarında bu âyetlerin Tevrat ve İncil bilgisine sahip Yahudiler ve Hristiyanlar hakkında indiği de ifade edilmiştir ki bu sebep âyetin manasına daha uygun düşmektedir. Zira Hz. Peygamber'e risalet geldikten sonra insanlar Yahudi bilginlerine gelerek, son peygamberin vasıflarının kendi kitaplarında bulunup bulunmadığını sormuşlar, onlar da Hz. Peygamber'in özellikleri ve son peygamber olacağı kitaplarında bildirildiği halde yalan söyleyerek böyle bir bilgi bulunmadığını ifade etmişlerdir.³⁷ Bu bilgilere göre Ehl-i kitap, Hz. Peygamber ve O'nun getirdiği vahyin hakikat olduğunu bildikleri halde gizlemişlerdir. Zira söz konusu âyetteki *وأنتم شهداء* "Onun vasıflarını kitaplarınızda gördüğünüz halde" ifadesi de bu anlamı pekiştirmektedir.³⁸

Âyetin bağlamına bakıldığı zaman şu hususlar dikkat çekmektedir. Tevrat ve İncil'deki bilgilere sahip olan Ehl-i kitap bilerek Allah'ın yolu olan İslâm'ı çarpık göstermeye çalışmışlardır. Zira sûrenin 3. âyetinde Kur'ân'daki temel bilgilerin Tevrat ve İncil'de de olduğu, dolayısı ile üç kitabın kaynağının bir olduğu vurgulanmakta, bu bilgilerin yeni olmadığı dikkate sunulmakta böylece Ehl-i kitabın bu bilgilerden haber oldukları bildirilmektedir. Yine Ehl-i kitabın bildiği şu hususlar da bildirilmektedir. İlahi dinlerin temel ilkesi olan tevhid inancı; Hz. Zekeriya'nın peygamber olması, Hz. Meryem gerçekliği, Hz. İsa'nın peygamberliği ve mucizeleri, Hz. İbrahim'in hanifliği, Hz. Peygamber'in takip ettiği yolun Hz. İbrahim, İsmail, İshak, Yakup ve torunları ile Mûsâ ve İsa'nın yolu olması.³⁹ Verilen bu örnekler, Kur'ân'ın Allah tarafından gönderildiğini ve içindeki bilgilerin doğru olduğunu

³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/54-56; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/392; Muhammed Reşid b. Ali Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1990), 4/14; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 1/641.

³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/57; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Basîf fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk: Komisyon, (Riyâd: İmâdetü'l-Bahsi'l-İslâmî, 2009), 5/456; Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/389, 390.

³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/57.

³⁹ Âl-i İmrân 3/ 35-68.

göstermektedir. Fakat Ehl-i kitap bu bilgilerden haberdar oldukları halde iman etmedikleri gibi Allah'ın hak olan yolunu eğri bögürü göstermek sureti ile insanların bu dinden nefret etmeleri için çalışmışlardır. Ehl-i kitabın Kur'ân üzerinde kuşku uyandırma ve *vec/çarpıtma* girişimlerinden birine ayrıca bu sûrede değinilmiştir. Buna göre sabah iman ettiklerini söyleyecekler akşam ise bu dinin hak din olmadığını, beklentileri karşılamadığını ifade ederek İslâm'dan çıkacaklar, böylece hedeflerine ulaşmaya çalışacaklardır.⁴⁰

Zemahşerî (öl. 538/1144) bu âyette kullanılan *vec* ile iki durumun kastedilmiş olabileceği üzerinde durmaktadır. Birincisi, bilgiye hâkim olanların insanların aklını karıştırmaları. Örneğin, Hz. Mûsâ'nın şeriatının nesh edilmediğini iddia etmek sureti ile Hz. Peygamber'in peygamberliği hususunda insanları şüpheye düşürmek. İkinci olarak da onların Kur'ân ve Hz. Peygamber hususunda gerçeğe değil de heva ve heveslerinin peşinden gitmeyi tercih etmeleri.⁴¹

Fahredden Râzî (öl. 606/1210) söz konusu âyette kullanılan *vec* kelimesini nübüvvet ile ilişkilendirmekte, bağlam açısından Yahudilerin şüphelerini izale ettiğini vurgulamaktadır. Zira Yahudiler Hz. Musa'nın getirdiği şeriatın hükümlerinin devam ettiğini bundan dolayı da yeni bir peygamberi kabul etmediklerini ileri sürüyorlardı. Onların bu iddialarına sûrenin 93. âyetinde cevap verilmiş, Tevrat indirilmeden önce Hz. Yakub'un kendisine haram kıldığı bazı yiyecekler haricinde bütün yiyeceklerin helal olduğu vurgulanmış, böylece şeriatın değiştiği bildirilmiştir.⁴² Ayrıca Hz. Musa'nın şeriatında helal olan bazı yiyeceklerin, zulmetmeleri, insanların hidayetine engel olmaları, faiz yemeleri ve azgınlıklarından dolayı haram kılındığı bildirilmesi şeriatlerin değiştiğinin başka bir göstergesidir.⁴³ Onların ikinci şüphesi ise namaz esnasında Kâbe'ye yönelme ve hac için oraya gitme zorunluğudur. Bu iddiaya ise yine sûrenin 96 ve 97. âyetlerinde cevap verilmiştir. Buna göre yeryüzünde Allah'a ibadet etmek amacıyla kurulan ilk ev Kâbe'dir. Bundan dolayı da imkânı olanların orayı haccetmesi ve namaz kılarken oraya yönelmesi gerekmektedir.⁴⁴

Seyyid Kutub (öl. 1906) bu vb. âyetlerde Yüce Allah'ın, Ehl-i kitabın asıl yüzünü ortaya çıkarttığını, inkârları ile yüzleşmelerini istediğini, kendileri inkârcı oldukları halde din ve

⁴⁰ Âl-i İmrân 3/ 7.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/392.

⁴² Âl-i İmrân 3/93; bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8/306.

⁴³ en-Nisâ 4/160-161; el-En'âm 6/146.

⁴⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8/306, 307.

iman kisvesine bürünerek, Allah'ın âyetleri yerine nefislerinin arzu ve isteklerine uyduklarını ifade etmektedir.⁴⁵

Genel Kur'ân bağlamında bakıldığı zaman birçok âyette olduğu gibi⁴⁶ bu âyetlerde Ehl-i kitabın, gerçekleri çarpıtmalarından dolayı uyarıldığı ve tehdit edildiği görülmektedir. Zira onlar Kur'ân'daki gerçeklerin farkında oldukları halde bilerek inkâr etmiş, başkalarının da iman etmesine ve hakikatleri görmesine engel olmuşlardır.

2.2.2. A'râf Sûresi 45. Âyet

A'râf sûresi Mushaf'ta 7. sırada yer almakta, iman ve ahiret gibi temel konuları peygamberlerin mücadeleleri çerçevesinde işlemektedir.⁴⁷ *Ivec* kelimesi sûrede iki âyette yer almaktadır. Birincisi 45. âyette yer almakta ve 86. âyette geçen kullanımdan farklı bir mahiyet arz etmektedir. Bundan dolayı ayrı ayrı değerlendirilecektir. Sûrenin 45. âyette şöyle buyrulmaktadır. *الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ* " Onlar, Allah yolundan alıkoyan ve onu eğip bükmek isteyen zalimlerdir. Onlar ahireti de inkâr edenlerdir." Söz konusu âyetin kontekstine bakıldığında şu bilgilere ulaşılmaktadır. Söz konusu âyette kullanılan *vec* kelimesi, şirk koşmaları nedeniyle zalim olarak nitelendirilen ve cehenneme giren insanların bir özelliği olarak dikkate sunulmaktadır. Burada kullanılan *vec'in*, Allah'ın insanlar için yol olarak seçtiği İslâm dinini eğri ve çarpık gösterme, dinin hükümlerini değiştirme, dinin temel ilkeleri hakkındaki delillerle ilgili akıl ve kalplerde kuşu uyandırma olduğu belirtilmiştir.⁴⁸

Söz konusu âyetteki *vec* yani eğrilik ve çarpıklığın çeşitli alanlarda olduğu görülmektedir.

1. Tevhid inancında eğrilik ve çarpıklık oluşturma. Tevhid inancını bulandırma, Allah'ın dışındaki varlıklara kulluk ve dua etme. Allah'a şirk koşmak, başka varlıkların ilah olduğunu, onlardan yardım istenebileceğine ve onların şefaatçi olarak kabul edilebileceğine inanmak.⁴⁹

2. Dini tahrif etmek amacıyla hurafelere sarılmak ve bidatler ortaya çıkarmak. Vahye dayanmayan ayrıca aklın ve bilimin de tasvip etmediği şeyleri dinde varmış gibi göstermek sureti ile dinde eğrilik ve saptırma meydana getirmek. Zamanın gereklerine uygun şekilde

⁴⁵ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/436.

⁴⁶ el-Bakara 2/109; Âl-i İmrân 3/64-72; en-Nisâ 4/153; el-Mâide 5/18, 77; el-Beyyine 98/6.

⁴⁷ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/530.

⁴⁸ el-A'râf/44; bk. Taberî, *Câmi`u'l-beyân*, 12/448; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/123; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/247; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 9/124.

⁴⁹ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l- Menâr*, 8/380; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 8/157.

dinde reform ve yenilik yapmak gerektiğini belirtenler buna örnek olarak verilebilir ki sonradan ihdas edilen şeyler Allah'ın kitabında ve resulünün sünnetinde bulunmayan şeylerdir. Bu açıdan entelektüel teoriler, diyalektik yorumlar, felsefe ile dini uzlaştırma gayreti ile inanç alanında reform ve yenilik yapma dini eğriltme ve çarpıtma girişimlerdir. Bu açıdan ibadetler hususunda da kitap ve sünnette yeri olmayan fazlalıklar, ibadetler hususundaki *ıvec*/sapma olarak görülmektedir. Örneğin doğum günü kutlamaları, özel cenaze merasimleri, mum ve kandil yapmak, kabirler üzerine mescitler inşa etmek, taziyelerde ziyafetler vermek gibi.⁵⁰

3. Kur'ân'ı olduğundan farklı gösterme sadece müşrikler ve Ehl-i kitapta görülmemektedir. İslâm dünyasında çeşitli saiklerle oluşturulan şîi, tasavvufî ve bâtinî doktrinler ile de bu din tahrif edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca İslâm dinini, kendi kadim toplumlarının kültür ve değerleri ile özdeşleştirme de *ıvec* olarak görülmektedir.⁵¹

4. İbadetler, haram ve helallerin hükümleri hususunda Kitap ve sünnete ilaveler yapmakla İslâm'ın kolaylık emrini zorluğa çevirmek, enginliğini daraltmak, gündelik menfaatleri düşünerek helal şeyleri haram, haram şeyleri helal kılmak da *ıvec* olarak görülmektedir.⁵²

5. İnsanlar arasında hüküm verirken haklı olan tarafı araştırmamak, adalet terazisini kurmamak, insanlar arasında adaletle hükmetmemek, öyle ki kişinin veya toplumun inancı, mezhebi, zenginliği-fakirliği gibi sebepleri göz önünde bulundurarak adaletten sapma da *ıvec* olarak görülmektedir.⁵³ Genel Kur'ân bağlamında bakıldığında Kur'ân'da çarpıtma ile ilgili aşağıdaki veri her şeyi öz bir şekilde ortaya koymaktadır.

“Her ne kadar bütün inkârcılar cehenneme atılacaksa da burada insanları Allah yolundan alıkoyma ve bu dosdoğru yolu eğri büğrü göstermeye kalkışma suçunun özellikle zikredilmesi, ayrıca bunu yapanların “zalimler” diye nitelendirilmesi oldukça önemlidir. Bu bilgiler bize, ilâhî dine, onun öğretilerine, kutsal değerlerine, kurumlarına ve bağlarına karşı kin ve düşmanlık besleyen; duruma göre yalan, iftira, hakaret, hile, tehdit, fiziksel şiddet ve baskı gibi haksız ve zalimce yöntemlere başvurarak insanların İslâm'ı ve onun ilkelerini benimsemelerine engel olan; bedenî, ilmî, malî, sosyal ve siyasî gücünü hak dine karşı kullanıp onunla ilgili şüpheler uyandırmaya, onu zaafa düşürmeye, zararlı göstermeye kalkışan “zalimler”in, lânete uğramayı yani Allah'ın rahmet ve inâyetinden büsbütün mahrum kalmayı gerektiren bir suç işlediklerini göstermektedir.”⁵⁴

⁵⁰ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l- Menâr*, 8/381; Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 8/157, 158.

⁵¹ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l- Menâr*, 8/381.

⁵² Reşid Rızâ, *Tefsîru'l- Menâr*, 8/382; Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 8/158.

⁵³ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l- Menâr*, 8/382; Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 8/158.

⁵⁴ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/530.

2.2.3. A'râf Sûresi 86. Âyet

A'râf sûresinde peygamberlerin tevhid mücadelelerine geniş yer ayrılmıştır. Bu peygamberlerden bir tanesi de Hz. Şuayb'tır. O da diğer peygamberler gibi toplumu tevhid inancına davet etmiş ve Allah'ın emir ve yasakları çerçevesinde yaşamalarını öğütlemiştir. وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَن آمَنَ بِهِ وَتَبْغُوهَا عِوَجًا وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْتُمْ وَاَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ "İnananları tehdit edip Allah yolundan alıkoyarak ve onu eğri göstermek amacıyla her yolun başında oturmayın. Düşünün ki, siz az sayıdaydınız, sonra O sizi çoğalttı. Bozguncuların sonunun nasıl olduğunu da düşünün!"⁵⁵ âyeti onun bazı uyarılarını dikkate sunmaktadır. Âyetin siyak sibakına bakıldığı zaman Hz. Şuayb'ın kavmini Allah'tan başkasına kulluk etmemeleri, ölçü ve tartıda hile yapmamaları, insanların malları üzerinde haksız bir tasarrufta bulunmamaları ve yeryüzünde bozgunculuk yapmamaları hususlarında uyardığı görülmektedir.⁵⁶ Kavim ise, Hz. Şuayb'ın getirdiği gerçekleri kabul etmedikleri gibi yeni dini kabul etmek isteyen insanları da tehdit ediyor, bu dini olduğundan farklı, eğri ve çelişkili göstermeye çalışarak onları vaz geçirmeye çalışıyordu.⁵⁷ Kurdukları ekonomik düzende zenginleşen kavmin önde gelenleri yeni dine girenleri öldürmekle tehdit ediyor, Hz. Şuayb'ın getirdiği hakikatlerin halk tarafından benimsenmemesi için de onu yalancılıkla suçluyorlardı.⁵⁸ Hz. Şuayb'ın kavmi gibi Mekke müşrikler de Kur'ân'ın Allah tarafından gönderilmediği hususunda yalan söyleyerek hem Hz. Peygamber'i hem de ona inananları tehdit ediyor insanların ona iman etmelerini engelliyorlardı.⁵⁹ Bu anlamda âyetteki *vec'in*, insanların akıllarına ve kalplerine hak din hakkında şüpheler düşürmek ve hak dinden uzaklaştırma gayreti olduğu görülmektedir.⁶⁰

Kur'ân bütünlüğü açısından bakıldığında inançlara karşı tahammülsüzlüğün bir *vec* olduğu, din ve vicdan hürriyetinin olmadığı görülmektedir. Bundan dolayı inananları, inançlarından dolayı tehdit edip yurtlarından çıkarmak neredeyse bütün peygamberlerin maruz kaldığı bir durumdur ki günümüzde de bu tarz davranışlar varlığını sürdürmektedir.⁶¹

⁵⁵ el-A'râf 7/86.

⁵⁶ el-A'râf 7/85; bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/312-314.

⁵⁷ el-A'râf 7/86.

⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/556; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/127, 128.

⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/127, 128; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muħît*, (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1999), 5/106.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/315; Ebû Said Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1997), 3/23.

⁶¹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/301; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/555.

2.2.4. Hûd Sûresi 19. Âyet

Mushaf'ta 11. sırada yer alan Hûd sûresinin temel konuları tevhid, ahiret ve nübüvvettir.⁶² Hûd sûresindeki bu âyet ile yukarıda tahlili yapılan A'râf sûresi 45. âyet arasında bir paralellik bulunmaktadır. A'râf sûresinde *vec* vasfı cehenneme giren zalimlerin bir vasfı olarak verilirken burada Kur'ân hususunda iftira atanların bir vasfı olarak verilmektedir. Hûd sûresinde yer alan âyet şudur: الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ "Onlar, (insanları) Allah'ın yolundan alıkoyan ve onu eğri göstermek isteyenlerdir. Ahireti inkâr edenler de onlardır."⁶³ Âyetin bağlamına bakıldığı zaman inkârcıların iki iddialarının dikkate sunulduğu görülmektedir. Birincisi Hz. Muhammed'in peygamber olmadığı ikincisi ise Kur'ân'ın O'nun tarafından uydurulduğu ve Allah'a ait olmadığı. Ayrıca peygamberse kendisine bir hazine verilmesini veya kendisini tasdik eden bir melekle beraber gelmesini iman etmenin ön şartı olarak ileri sürdükleri de görülmektedir.⁶⁴ Buna karşın Yüce Allah Kur'ân'ın kaynağı hususunda şüphe duyanların, uydurma da olsa bir veya on sûre ya da benzerini getirmelerini istemekte, getirmediikleri takdir de ise Kur'ân'ın kaynağının Allah olduğu fikrini kabul etmekten başka seçeneklerinin kalmadığını bildirmektedir.⁶⁵ Hûd sûresinde ifade edilen bu âyetlerdeki muhatapların, Tevrat'ın açıkça zikredilmesinden dolayı Yahudiler olduğu görülmektedir Zira Kur'ân'daki itikad, nübüvvet ve ahiretle ilgili konular orada da anlatılmış, Yahudilerin Tevrat'taki bilgiye vakıf oldukları halde Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'i inkâr etmelerinin tezatlığı üzerinde durulmuştur. Bu şekilde davrananların yalan sözlerle Allah'a iftira ettikleri, bundan dolayı da cezalandırılacakları ifade edilmektedir.⁶⁶ Yahudilerin muhatap olduğu bu âyetlerin o dönemdeki muhatapları şüphesiz ki aynı yolu takip etmeye çalışan müşriklerdir.⁶⁷

Fahredden Râzî söz konusu âyette kullanılan *vec* kelimesinin bir konu hakkındaki bilgi eksikliği veya cehaletten kaynaklanmadığını, fikrin doğruluğunu bildiği halde bilerek eğiltme, saptırma ve çarpıtmaya çalışmak olduğunu vurgulamaktadır ki bu da gerçeğin bilerek tahrif edilmesidir.⁶⁸ Bu davranış biçiminde kendisi inanmadığı halde başkalarını da

⁶² Karaman vd., Kur'ân Yolu, 3/142.

⁶³ Hûd 11/19.

⁶⁴ Hûd, 12; bk. Muhammed b. Muhammed Ebüssuûd el-İmâdî, *İrşâdü'l Aklî's-Selîm ila Mezâya'l-Kitabî'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l Arabî, ts.), 4/196.

⁶⁵ el-Bakara 2/23; Yûnus 10/37-38; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/32.

⁶⁶ Hûd 11/17-21; bk. Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 4/1864, 1865; Şa'râvî, *Tefsîr*, 10/6404.

⁶⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/285; Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 4/1867.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 17/332.

İslâm'dan ve Kur'ân'dan saptırma gayesinin baskın olduğu görülmektedir.⁶⁹ Âlûsî (öl. 1270/1854) söz konusu âyette muzafın hafzedilmiş olabileceğini o zaman mananın da şöyle olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Ona göre âyet *ويرتدوا عنها ينحرفوا عنها* yani "İstiyorlar ki İslâm'a inananlar bu dinden sapsınlar ve o dinden dönsünler."⁷⁰

Genel olarak Allah'a iftira atan, elçisini ve vahyi kabul etmeyenler doğruluğun peşinden gitmek istemezler. Onlar o yolun kendi arzu, şehvet, vehim, hurafe ve kaprislerine uygun dolambaçlı hale getirilmesini isterler. Bunun için de İslâm'ı olduğundan farklı göstermeye ve kötülemeye çalışmaktadırlar.⁷¹

2.2.5. İbrahim Sûresi 3. Âyet

Mushaf'ta 14. sırada yer alan İbrahim sûresinde imanın temel konuları olan Allah'a iman, peygamberlere iman, öldükten sonra dirilme ve hesap ele alınmaktadır.⁷² Yüce Allah bu sûrede de inkârcıların İslâm'ı ve Kur'ân'ı tahrif etme çabalarını bildirmekte ve şöyle buyurmaktadır: *الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ* "Onlar, dünya hayatını ahirete tercih eden, Allah yolundan alıkoyan ve onu eğri göstermek isteyenlerdir; işte onlar derin bir sapkınlık içindedirler."⁷³ Bu âyetin bağlamına bakıldığı zaman *vec* kelimesinin Yüce Allah'ın sırat-ı müstakim olarak tanıttığı yola yönelenleri engellemeye dönük faaliyetleri tanımlamak için kullandığı görülmektedir. Sûre, Kur'ân'a vurgu yaparak başlamakta ve kitabın insanları her açıdan karanlıklardan çıkarıp aydınlığa ulaştırmak için nazil olduğunu ifade etmektedir. Bir sonraki âyette ise bu kitabın indiriliş gayesini ve muhtevasını bildiği halde görmezden gelerek inkâr edenleri acıklı bir azabın beklediği vurgulanmakta, onların dünya hayatını ahiret hayatına tercih ettikleri için de inanmadıklarını ve başkalarını da bu yoldan alıkoymaya çalıştıklarını dikkate sunmaktadır.⁷⁴ Bu açıdan söz konusu âyette *vec* kelimesi ile eğri ve çarpık gösterilmeye çalışılan *sebilillah* kelimesinden kastın, İslâm'ın temel kaynağı Kur'ân olduğu anlaşılmaktadır. Sonraki âyetlerde nübüvvetten bahsedilmekte Hz. Musa'nın peygamber olarak gönderildiği, kavmini karanlıklardan

⁶⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, 6/113; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'ân*, 9/19; Ebü'l Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1999),4/314.

⁷⁰ Şihabuddin Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 6/232.

⁷¹ Mevdûdî, *Tefhîm*, 2/385.

⁷² Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 3/300.

⁷³ İbrahim: 14/3.

⁷⁴ İbrahim: 14/1-3.

aydınlığa çıkarması için kendisine Tevrat'ın verildiği hatırlanmakta bir anlamda sünnetullah'ın böyle cereyan ettiği üzerinde durulmaktadır.⁷⁵ Bu açıdan özellikle Yahudilerin ve onlardan ders alan müşriklerin aynı yolu takip ettikleri, İslâm'ı ve Kur'ân'ı eğri büğrü ve çarpık göstermeye çalıştıkları, insanların gözünde değersizleştirmeye çalıştıkları böylece de insanların İslâm'dan nefret etmelerini hedefledikleri görülmektedir.

Söz konusu âyetin tefsirine bakıldığı zaman şu yorumlar dikkat çekmektedir. İlk müfessirlerden olan Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) âyetteki *vec* kelimesini Allah'ın yolu olan İslâm dininin eğri, sapkın, yanlış meyilli ve çarpık bir şekilde gösterilmeye çalışılması olarak yorumlamaktadır.⁷⁶ Taberî, yalan ve iftira ile Allah'ın dinini tahrif ve tebdil etme şeklinde anlamlandırmaktadır.⁷⁷ İbn Ebû Zemenîn (öl. 399/1008) *vec* kelimesini şirk koşmak olarak ifade etmekte,⁷⁸ Sûfî müfessir Kuşeyrî (öl. 465/1072) kendilerinin sayıca çokluklarını, Müslümanların ise azlıklarını ileri sürerek bunu İslâm dinindeki eğrilik ve saptalara bağladıkları üzerinde durmaktadır.⁷⁹ Merâğî (öl. 1883-1952) Kur'ân'da ifade edilen hadlerin Araplar için geçerli olduğunu ve uygulama alanı kalmadığını ileri süren beyanları *vec* olarak değerlendirmekte; İslâm şeriatının nice zamanlar hâkim olduğunu, birçok toplumu olumlu yönde değiştirdiğini ve hükümlerinin insanlık için faydaları olduğunu ifade ederek bu itirazları reddetmektedir.⁸⁰

Netice itibari ile günümüzde İslâm'ın karalanması, terör, fakirlik ve çağdışılık gibi özelliklerle bir arada anılmasının sebebi İslâm'ı kendi hedefleri önünde bir engel olarak görmeleridir. Zira yeryüzünde talan düzeninin kurulması önündeki engel sadece İslâm'dır.⁸¹

2.2.6. Kehf Sûresi 1. Âyet

Mushaf'ta 18. sırada yer alan Kehf sûresi Allah'ın yüceliği, Kur'ân'ın üstünlüğü, kâfirlerin inatçı tutumları karşısında üzülen Hz. Peygamber'in durumu ve ashab-ı Kehf gibi konular işlenmektedir.⁸² Sûreye göre Kur'ân, inkârcıları uyarmak, iyilere müjde vermek, bilgi sahibi olunmayan konularda bilgi vermek, dünya hayatının yaratılış amacının imtihan

⁷⁵ İbrahim: 14/4-5.

⁷⁶ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2003), 2/397; bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2011), 5/167.

⁷⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/515; bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 5/3770, 3771.

⁷⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîz*, (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 2/361.

⁷⁹ Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât*, (Kahire: el-Hey'tü'l-Mısriyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâbi, ts.), 2/239.

⁸⁰ Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 13/125.

⁸¹ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 4/2086, 2087.

⁸² Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 3/533.

olduğunu, dünya metanın bu amaca hizmet ettiğini vurgulamak, bu hayatın geçici olduğunu ve “Allah evlat edindi” demek sureti tevhitten sapanları uyarmak üzere nazil olmuştur.⁸³ Bu açıdan sûrede yer alan *vec* kelimesinin Kur’ân’a yönelik olduğu görülmektedir. الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَمَمْ يُجْعَلْ لَهُ عِوَجًا *“Hamd, kuluna Kitab’ı (Kur’ân’ı) indiren ve onda hiçbir eğrilik yapmayan Allah’a mahsustur.”*⁸⁴ Zira bu âyet Kur’ân’da *vec* yani eğrilik, çarpıklık, düzensizlik, yanlışlık, bozukluk, tahrif, ihtilaf, çelişki, tahvil ve tebdil olmadığını vurgulanmaktadır. Kur’ân kendisini bir sonraki âyette ise *kayyim* yani kusursuz ve müstakim olarak nitelemekte⁸⁵ barındırdığı bilgilerin hakikat olduğunu bildirmektedir. *Vec ve kayyim* birlikteliği Arapçada kullanımı yaygın olan bir kullanımdır. Bu açıdan şayet bir şeyde *vec/çarpıklık* yoksa o zaman o *kayyim/kusursuz* demektir.⁸⁶ *Kayyim* vasfı aynı zamanda Kur’ân’ın diğer kitaplar üzerinde bulunduğunu ve onlardaki doğru bilgileri tasdik edip koruduğunu da göstermektedir.⁸⁷

Sûrenin birinci âyetinde müfessirlerin çoğunluğu bir takdim ve tehir olduğunu dile getirmektedir. Bu açıdan âyetin iki vechi vardır. Birinci vecih: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ *“Kuluna kitabı kusursuz bir şekilde indiren ve onda hiçbir eğrilik yapmayan Allah’a hamdolsun.”*⁸⁸ İkinci vecih: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَمَمْ يُجْعَلْ لَهُ عِوَجًا *“Kuluna indirildiği kitabı eğri böğrü yapmayan bilakis kusursuz bir şekilde indiren Allah’a hamdolsun.”*⁸⁹ Fahreddin Râzî ise farklı düşünmekte ve şöyle demektedir:

“Bir şeyin zatında kâmil olması gerekir ki başkalarını tamamlayıcı ve mükemmil özelliği olsun. Bu anlamda Kur’ân öncelikle kendisinde herhangi bir kusur, çelişki ve çarpıklık bulunmadığını ifade etmek sureti ile kâmil olduğunu, ardından da kayyim sıfatı ile de mükemmil olduğunu vurgulamıştır. Bu açıdan da Kur’ân’daki bu tertip bu mananın anlaşılması açısından daha uygun bir tertiptir ve âyette takdim tehir bulunmamaktadır.”⁹⁰

Söz konusu âyette *vec ve kayyim* kavramları ile Kur’ân’ın şu özelliklerine vurgu yapılmıştır:

⁸³ el-Kehf 18/2-8.

⁸⁴ el-Kehf 18/1.

⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 12/503.

⁸⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, 7/113.

⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/591.

⁸⁸ Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Mısır, ts.), 2/133; İbn Kuteybe, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, 223; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/63.

⁸⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, 7/113.

⁹⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 21/422, 423).

1. Uzun bir sürede nazil olmasına rağmen, Kur'ân âyetleri arasında herhangi çelişki bulunmamakta, aksine hepsi birbirini tasdik etmekte ve birbirine destek vermektedir.⁹¹

2. Kur'ân'ın tevhid, nübüvvet ve ahiret anlayışında herhangi bir çarpıklık ve değişiklik bulunmamaktadır. Bu ilkeler sonsuza kadar değişmeyecek ve nesh edilmeyecektir.⁹²

3. Gayb âleminde gelip ahiret âlemine giden insanın uzun yolculuğunda ihtiyaç duyduğu her şey bu kitapta açıklanmıştır. Bu açıdan Kur'ân kayyımdır ve içinde bir eğrilik yoktur.⁹³

4. Kur'ân, Tevrat, İncil ve diğer kutsal kitaplarda tevhid inancı ve Hz. Muhammed'in özellikleri hususunda onlara muhalefet eder tarzda bir beyanda bulunmamıştır.⁹⁴

5. Kur'ân'ın manasında olduğu gibi lafzında da herhangi bir kusur bulunmamakta, her açıdan ifrat ve tefritten uzaktır, karma karışık ve kararsız değildir.⁹⁵

6. Kur'ân'daki ifadeler net ve kesindir. Kur'ân, her anlama gelebilecek, eğri böğrü ve ne anlama geldiği belirsiz, yuvarlak ifadelerle yer vermeyen tutarlı bir kitaptır.⁹⁶

7. Kur'ân'ın hükümleri geçmiş ümmetlere nazaran daha kolay kılınmıştır. İsyân ve zulümlerinden dolayı eski semavi dinlere mensup olanların şeriatlarının daha ağır olduğu çeşitli âyetlerde vurgulanmaktadır. Bu açıdan Kur'ân'da *ıvec* bulunmaması hükümlerinin hafif ve kolay olması demektir.⁹⁷ Nitekim birçok âyette geçmiş ümmetlerin ahkâmının daha ağır olduğu haber verilmektedir.⁹⁸

8. Son ve bozulmamış tek ilahi kitap olması açısından Kur'ân, daha önce gönderilen semavi kitapların tahrif edildiğine de bir *kayyim* yani şahittir. Bu açıdan Kur'ân, geçmişte diğer kitaplarda yapılan fazlalık, eksiklik, değişim ve tahrif boyutu ile her şeye *kayyim* yani şahit olduğunu bildirmektedir. Zira geçmiştekiler, kitaplarının nazmını, hükümlerini ve şeriatlarını bozdular. Kur'ân ise onların bozdukları şeyleri haber verip düzelten bir şahit konumundadır.⁹⁹

⁹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 21/422; Mâturîdî, *Te'vilât*, 7/133, 134; Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 15/115.

⁹² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 21/422; Mâturîdî, *Te'vilât*, 7/133.

⁹³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 21/422, 423).

⁹⁴ Ebû Tahir Muhammed b. Yakub Firûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 243.

⁹⁵ Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 15/114; Mevdûdî, *Tefhîm*, 3/151; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, 3/252.

⁹⁶ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 4/2257.

⁹⁷ Abdülkerim Yûnus Hatîb, *et-Tefsîrü'l- Qur'âni li'l- Qur'ân*, (Kahire: Dâru'l Fikri'l-Arabî, ts), 8/581-583.

⁹⁸ en-Nisâ 4/160; el-En'âm 6/146; en-Nahl 16/124.

⁹⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, 7/133.

2.2.7. Zümer Sûresi 28. Âyet

Mushaf'ta 39. sırada bulunan Zümer sûresinin temel konusu Allah ve âhiret inancıdır. Sûre, Kur'ân'ın aziz ve hakîm olan Allah tarafından indirildiğini bundan dolayı da sûrenin muhtevasına uygun bir şekilde sadece Allah'a kulluk edilmesi gerektiğini vurgulayarak başlamaktadır.¹⁰⁰ Dolayısı ile sûrenin 28. âyetinde geçen *vecleğrilik* kavramının Kur'ân'ın içeriği ile ilgili olduğu görülmektedir. Konu ile ilgili âyet şudur: قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

“Biz onu, Allah'a karşı gelmekten sakınsınlar diye hiçbir eğriliği bulunmayan Arapça bir Kur'ân olarak indirdik.” İlgili âyetin bağlamına bakıldığı zaman şu hususlar dikkat çekmektedir. Yüce Allah insanın gönlünün İslâm'a açılmasından bahsetmekte, İslâm'a sahip olan kişinin bir nur üzere olduğunu bildirmektedir. Buradan da İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân'a vurgu yapmakta, kitabın bu amacı gerçekleştirmek için nazil olduğunu bildirmektedir. Bu açıdan âyette sözü edilen nurun, insanları karanlıklardan çıkarıp aydınlığa götüren Kur'ân olduğu anlaşılmaktadır. Sonrasında ise dünya ve ahiret saadetini sağlayacak olan bu kitapta her şeyin örneklerle açıklandığı ve bu kitapta bir eksiklik, kusur ve çelişki olmadığı vurgulanmaktadır.¹⁰¹

Bazı müfessirler âyetteki *vec* kelimesini Kur'ân'da herhangi bir karışıklık, anlaşmazlık ve şüpheye yer olmadığı şeklinde yorumlamışlardır.¹⁰² Bazıları ise Kur'ân'ın diline vurgu yapıldığı, Arapların bilmediği bir dilde indirilmediği, bundan dolayı onda bir eğrilik bulunmadığı şeklinde açıklamışlardır. Böylece bu kitaptaki bilgilerin herkesin anlayabileceği bir şekilde ifade edildiği vurgulanmaktadır.¹⁰³ Bazıları ise *vec* kelimesinin Kur'ân'a önünden ve ardından batılın ulaşamayacağı şeklinde yorumlamışlardır.¹⁰⁴

İbn Abbâs'a isnat edilen bir görüşe göre âyetteki *vec* kelimesinden maksat Kur'ân'ın mahlûk olmaması demektir.¹⁰⁵ Bu rivayetin söz konusu âyetin bağlamı açısından değerlendirildiğinde doğru olmadığı görülmektedir. Zira Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusu çok sonraları tartışılmaktadır.¹⁰⁶ Ayrıca konu ile ilgili Hz. Peygamber'den geldiği iddia

¹⁰⁰ ez-Zümer 39/1, 2; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 4/594, 595.

¹⁰¹ Zümer 39/22-28; bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/440-450; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/96.

¹⁰² İbn Mücâhid, *Tefsîr*, 578; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/283; Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, ts.), 5/124; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/125.

¹⁰³ Mevdûdî, *Tefhîm*, 5/107.

¹⁰⁴ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 2/239.

¹⁰⁵ Semerkandî, *Bahrü'l-ülûm*, 3/184.

¹⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 11/371-375.

edilen hadislerin doğru olmadığı, mevzu olduğu, senet açısından da sahih olmadığı görülmektedir.¹⁰⁷ Söz konusu âyette *vec* kelimesi nekre olarak geldiği için Kur'ân'ın akla gelebilecek her türlü olumsuzluktan uzak olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁸

Sonuç

Bu çalışmada Kur'ânî bir kavram olan *vec* kavramı çalışılmıştır. Bu kavram Kur'ân'da 7 sûre ve 9 âyette yer almaktadır. Kelimenin sözlük anlamı genel olarak eğrilik, çarpıklık ve saptırmadır. Farklı sûrelerde geçmekte olan *vec* kelimesine, sûrenin temel konuları ve âyetlerin bağlamı göz önünde bulundurulmadan hep aynı manayı vermek, verilen mesajın doğru olarak anlaşılmasına engel olmaktadır. Bundan dolayı söz konusu kavramın delalet ettiği olası manalar için alanda yetkin sözlükler ve tefsir kitapları incelenerek aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Ivec kavramı iki âyette sözlük anlamında kullanılmıştır. Bu kullanımlardan birisi maddi bir eğriliği ifade ederken diğeri manevi bir eğriliğe delalet etmektedir.

2. Diğer âyetlerde İslâm dininde *vec*'in arzulanması ve Kur'ân'da *vec*'in olmamasının şu manalara gelmekte olduğu tespit edilmiştir: Kur'ân, lafız ve mana itibari ile Yüce Allah'a ait olup, değişikliğe uğramamıştır, âyetleri sağlam ve tutarlı olup eğrilik ve çarpıklıktan uzaktır. Kur'ân âyetleri arasında herhangi çelişki bulunmamaktadır. Kur'ân'ın tevhid, nübüvvet ve ahiret anlayışında herhangi bir çarpıklık ve değişiklik bulunmamaktadır. Kur'ân'ın manasında olduğu gibi lafzında da herhangi bir kusur yoktur, ifrat ve tefritten uzaktır. Kur'ân'daki ifadeler net ve kesindir. Bu yönüyle Kur'ân, her anlama gelebilecek, eğri böğrü ve ne anlama geldiği belirsiz, yuvarlak ifadelere yer vermeyen tutarlı bir kitaptır. Kur'ân'da ifade edilen sosyal, siyasal ve iktisadi hükümlerde insanlığın faydası gözetilmiştir.

3. Tevhid inancında eğrilik ve çarpıklık oluşturmakla kuşkular uyandırmak, dini tahrif amacıyla hurafeler ve bidatler ortaya çıkarmak, ibadetler ve hükümlerde eksiltme ve ilaveler yapmak başka bir *vec* çeşididir.

4. Ehl-i kitabın Kur'ân'daki tevhid, nübüvvet ve ahiret inancını bilerek inkâr etmeleri, din ve vicdan hürriyetinin olmaması, İslâm'ı kendi arzuları doğrultusunda değiştirmek

¹⁰⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Haşidî, (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1992), 1/583; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 1/107, 108, 109, 276.

¹⁰⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 12/250.

çabaları, İslâm'ın karalanması, terör, fakirlik ve çağdışılık gibi özelliklerle bir arada anılması da bu kapsamda değerlendirilmiştir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2012.
- Âlûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdullah. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbâri Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Beydâvî, Ebû Said Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *el-Esmâ' ve's-şifât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Haşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1992.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed b. Nasır en-Nasır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *eş-Şihâh fi'l-luğa*. thk. Ahmed Abdülğafur Atâr. 6 Cilt. 4. Basım. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melayîn, 1987.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muhtâ*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1999.
- Ebüsuûd, Muhammed b. Muhammed el-Amâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l Arabî, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 2001.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Mişbâhu'l-münîr fi ğarîbi's-şerhi'l-kebîr*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhtâ*. thk. Muhammed Nuaym el-Arkasûsî. 2. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Tenvîrü'l-miğbâs min Tefsîri İbn 'Abbâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'ayn*. 8 Cilt. b.y.: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Hatîb, Abdülkerim Yûnus. *et-Tefsîrü'l-Kur'âni li'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l Fikri'l-Arabî, ts.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Siracuddin Ömer b. Ali. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't Tunusiyye, 1984.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîz*. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris, Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selamet. 8 Cilt. 2. Basım. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Ġarîbü'l-Kur'ân*. thk. Said Lihâm. b.y.: y.y, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdi, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *el-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.

- Karaman, Hayreddin vd. *Kur-an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *Letâ'ifü'l-işârât*. 3 Cilt. 3. Basım. Kahire: el-Hey'tü'l-Mısriyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâbi, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş, 20 Cilt. 3. Basım. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Kutub, Seyyid b. Kutub b. İbrahim eş-Şâzilî. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. 12. Basım. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1992.
- Mâverdî, Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahman, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*. thk. Komisyon. 13 Cilt. Kahire: Mecmûatu Buhûsi'l-Kitab ve's-Sünne, 2008.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrû'l-merâğî*. 30 Cilt. Kahire: Matbaati Mustafa'l-Bâbi ve Evladüh, 1946.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayani vd., 8 Cilt. 2. Basım. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-kebîr (Tefsîru Mukâtil b. Süleymân)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2003.
- Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*. Kahire: Dâru'l Fikri'l İslâmî el-Hadise, 1989.
- Nesefî, Ebü'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevi, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan ed-Davûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 30 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l Arabî, 1999.
- Reşid Rızâ, Muhammed Reşid b. Ali Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîrû'l-Menâr)*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1990.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahrü'l-'ulûm*. 3 Cilt. b.y: y.y., ts.
- Şa'râvî, Muhammed el-Mütevellî. *Tefsîr (el-Havâtır)*. 20 Cilt. Mısır: Metâbiu Ahbâri'l-Yevm, 1997.
- Şeybânî, Ebû Amr İshâk b. Mirâr. *Kitâbü'l-cîm*, thk. İbrahim el-Enbârî, 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmmetü li-Şüûni'l-Metâbii'l-Emîriyye, 1974.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları 2012.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *el-Basîṭ fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Komisyon. 25 Cilt. Riyâd: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/371-375. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2011.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon, 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l Kasım Mahmud b. Amr. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücihi't-te'vîl*. 4 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1986.
- Zemahşerî, Ebü'l Kasım Mahmud b. Amr. *Esâsü'l-belâğa*. 2 Cilt. thk. Muhammed Basil, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

el-Mesâilu's-seferiyye fi'n-naḥv İsimli Eser Bağlamında İbn Hişâm'ın Bazı Mansûb
Kelimleri Ele Alma Metodu

Ibn Hisham's Method of Handling Some Mansûb Words in the Context of al-Masâilu's-seferiyye fi'n-naḥv

Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU

Dr. Öğr. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and
Rhetoric
Van, Turkey

muhammed_yyu@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3894-2231>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Ocak / January 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2022

Sayı / Issue: 28 **Sayfa / Pages:** 249-265

Atıf / Cite as: Hakçioğlu, Muhammed Meşhud. “*el-Mesâilu's-seferiyye fi'n-naḥv* İsimli Eser Bağlamında İbn Hişâm'ın Bazı Mansûb Kelimleri Ele Alma Metodu [Ibn Hisham's Method of Handling Some Mansûb Words in the Context of *al-Masâilu's-seferiyye fi'n-naḥv*]”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 28 (June 2022), 249-265.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1060908>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

Dil, bir kültürün aktarılmasında ve anlaşılmasında önemli bir etkidir. Bundan dolayıdır ki tarih boyunca toplumlar, dillerini bozulmalardan ve yanlışlardan korumak için birçok ilmi çalışma yürütmüştür. Arapçanın Kur'an dili olması hasebiyle bu dile büyük teveccüh gösterilmiştir. İslamiyet'in Arap Yarımadasından çıkıp diğer milletlere ulaşması, Arap olmayan milletlerin Arapların içine karışması ve bunun neticesinde Arap dili kullanımında hataların ortaya çıkmaya başlamasından ötürü bazı dil bilginleri nahiv ilminin tespit ve tedvini hususunda çalışmalar ortaya koymuşlardır. İslam medeniyetinin doğuşundan günümüze kadar sayısız âlim yetişmiş olup bu âlimler, dinî ilimlerde olduğu gibi Arap dili alanında da çok sayıda kitap telif etmişlerdir. Te'lif edilen bu eserler, dilin hatadan korunmasında önemli bir rol oynamıştır. Birçok eserle bu gayeye katkıda bulunan ve adından söz ettiren âlimlerden biri de İbn Hişâm el-Ensârî'dir. İbn Hişâm, tefsîr, hadîs ve fıkıh gibi birçok ilimde söz sahibi olmakla birlikte özellikle nahiv ve dil alanında önemli bir şöhreti elde etmiştir. Birçok âlim kendisinin, sonraki âlimlerin ulaşmak için çabalayıp da ulaşamadığı bir seviyeye ulaştığını, Arapçada ders arkadaşlarını ve hatta hocalarını geride bırakacak seviyede bilge biri olduğunu rivayet etmiştir. Ayrıca nahiv ilmindeki derinliğini, kabul etmediği görüşlere yaptığı eleştirilerle, yapmış olduğu tercihlerle ve ortaya koymuş olduğu özgün fikirleriyle perçinlemiştir. İbn Hişâm'ın basılmış eserlerinin yanı sıra, sayısı tam olarak bilinmeyen çok sayıda mahtût eseri vardır. Bununla birlikte kendisine nispet edildiği halde ona ait olmayan eserler de vardır. Te'lif etmiş olduğu eserlerden biri de bazı kelimelerin i'râbını yapmış olduğu *el-Mesâilu's-seferiyye fi'n-naḥv* isimli risâlesidir. Bu eserde; *faḍlen* (فَضْلًا), *luḡaten* (لُغَةً), *ḥilâfen* (حِلَافًا), *eyḍan* (أَيْضًا) ve *helumme cerran* (عَلْمُجَرًّا) ifadelerindeki mansûbluk yönünü eleştirel bir bakış açısıyla açıklamaya çalışmıştır. Zira her dilde olduğu gibi Arap dilinde de tam olarak anlaşılamayan, anlaşılması için çaba ve emek sarf etmeyi gerektiren kelimeler, lafızlar bulunmaktadır. Bu lafızlar kimi zaman kendi içerisinde garipten kimi zaman bir terkip içinde i'râb bakımından gariptir. İbn Hişâm, bu kelimeleri tahlil ederken birçok dil bilgininin konu hakkındaki görüşlerini de zikretmiş, Kur'ân-ı Kerîm, hadîs-i şerîf ve şiiirden delil getirmiştir. Risâlenin girişinde kendisinin yolculukta olduğunu ve arkadaşlarının kendisinden bazı kelimeleri açıklamasını istediğini ifade ederek eseri kaleme alma sebebini ortaya koymuş ve bu kelimelerin i'râbının problemliliğini açıkça beyan etmiştir. Zira Arapçada bir i'râb alâmetinin birden fazla öğeyi göstermede ortak kullanılması kelimenin konumunu, dolayısıyla da cümlenin anlamını etkileyebilmektedir. Dolayısıyla bir kelimenin cümle içerisindeki konumu, kelimenin sonunda var olan alâmetlerle belirlendiğinden ve bu alâmetlerin her zaman kelimenin konumuna açıkça delalet etmemesinden ötürü bazen karışıklık meydana gelmekte ve kelimenin konumu tam olarak bilinmemektedir. Bir kelimenin manası, cümle içindeki konumuna göre değişebilmektedir. İbn Hişâm da bu eserinde muğlak ve kapalı bazı ifadeleri i'râb açısından açıklamaya çalışmıştır. Yorum, açıklama, seçim ve tercihleriyle her zaman kabul gören İbn Hişâm, kendisinin Arap dili ve gramerinin önderleri arasında bulunduğunu ispat etmiştir. Bu çalışmamızda İbn Hişâm'ın şahsi ve ilmi hayatı hakkında kısa bir bilgi verilecek, ardından eserin içeriği, metodu ve eserde ele alınan kelimeler sırasıyla incelenecektir. Bu itibarla çalışmanın bir nebze de olsa bilim camiasına faydalı olacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, İbn Hişâm, el-Mesâilu's-Seferiyye, İrâb, Problem.

Abstract

Language is an important factor in the transfer and understanding of a culture. That is why throughout history, societies have carried out many scientific studies to protect their languages from corruption and mistakes. Since Arabic is the language of the Qur'an, great favor has been shown to this language. Some linguists have carried out studies on the determination and compilation of nahw science because of the spread of Islam from the Arabian Peninsula to other nations, the mixing of non-Arab nations with the Arabs, and as a result, errors in the use of the Arabic language. From the birth of the Islamic civilization to the present day, countless scholars have been trained, and these scholars have written many books in the field of Arabic language as well as in religious sciences. These copyrighted works played an important role in protecting the language from error. One of the scholars, who contributed to this goal with many works and made a name for himself is, Ibn Hisham al-Ansari. Although Ibn Hisham had a say in many sciences such as tafsir, hadith, and fiqh, he had an important reputation, especially in the field of syntax and language. Many scholars have narrated that he reached a level that later scholars could not reach, and that he had a scholarly personality that surpassed his classmates and even his teachers in Arabic. In addition, he riveted his depth in the science of nahw with his criticisms of the views he did not accept, the choices he made, and the original ideas he had put forward. In addition to his published works, Ibn Hisham has many written works, the exact number of which is unknown. However, there are also works that were mistakenly attributed to him. The booklet *al-Mesâilu's-seferiyye fi'n-naḥv* is one of the works he wrote, in which he made the i'râb of some words. He tried to explain the mansub aspects of the expressions like Faḍlen (فَضْلاً), Luġaten (لُغَةً), Ḥilâfen (حِلَافًا), Eyḍan (أَيْضاً) and Helumme cerran (هَلْمَجْرًا) from a critical point of view. Because, as in every language, there are words and phrases in the Arabic language that cannot be fully understood and require effort to be understood. While these words are sometimes strange in themselves, sometimes they are strange in terms of i'râb in a combination. While analyzing these words, Ibn Hisham also mentioned the views of many linguists on the subject and brought evidence from the Qur'an, hadith, and poetry. In the introduction to the treatise, he stated that he was on a journey and that his friends asked him to explain some words, and he revealed the reason for writing the pamphlet and clearly stated that the interpretation of these words was problematic because the common use of a sign in Arabic to show more than one element can affect the position of the word and thus the meaning of the sentence. When the position/i'râb of a word differs, its meaning also changes. In this work, Ibn Hisham also tried to explain some vague and obscure expressions in terms of i'râb. He proved that he is among the leading scholars of Arabic language and grammar, as his comments, explanations, choices, and preferences are widely accepted in the field. In this study, brief information about Ibn Hisham's personal and scientific life will be given, and then the content of the work, its method, and the words discussed in the work will be examined respectively. In this respect, it is hoped that the study will be beneficial to the scientific community.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ibn Hisham, *al-Mesâilu's-seferiyye*, İrâb, Problem.

Giriş

Dil, insanoğlu için en önemli iletişim aracıdır. İhtiyaçlarını tek başına karşılayamayan insanoğlu dil aracılığıyla başkalarından yardım almak zorundadır. Ancak dil, yalnızca bir iletişim aracı olarak kalmayıp aynı zamanda bir milletin inancını, kültürünü, hayat anlayışını, yaşam tarzını ve düşünme biçimini yansıtan bir ayna konumundadır. Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de bu dili konuşan insanların düşünce yapısı, inanç ve kültür özelliklerini görmek mümkündür.

Arap gramerinin önemli terimlerinden olan ve cümle içerisindeki konumlarına göre kelimelerin sonlarında meydana gelen hareke veya harf değişiklikleri olarak adlandırılan *i'râb*, cümlelerin hangi yargıları ifade ettiğini belirlemede başat rol oynayan bir olgudur. Kur'ân-ı Kerîm açısından bakıldığında bu olguyu önemli kılan husus, bir kelimenin *i'râb*'ının birkaç ihtimale açık olmasıdır. Arapçada bir *i'râb* alâmetinin birden fazla öğeyi belirlemede ortak kullanılması kelimenin konumunu, dolayısıyla da cümlenin anlamını etkileyebilmektedir. Bu durum âyetler için de söz konusudur. Zira âyetteki bir kelimenin farklı *i'râb* ihtimaline sahip olması anlamı etkileyen unsurlardan birisidir. Bununla birlikte her dilde olduğu gibi Arap dilinde de mecazî ifadeler, kapalı cümleler, müphem lafızlar bulunmaktadır. İbn Hişâm el-Ensârî (öl. 761/1360) de nahiv ilminde birçok eser te'lif eden, eserlerinde kapalı ve muğlak ifadeleri açıklamaya çalışan mümtaz bir şahsiyettir. Bu konuda kaleme aldığı eserlerden biri de isminden de anlaşılacağı üzere yolculuktayken yazmış olduğu *el-Mesâilu's-seferiyye fi'n-naḥv* isimli risâlesidir. İbn Hişâm bu eserinde insanların çokça kullandığı fakat *i'râb* hususunda birçok ihtilafın bulunduğu bazı ifadeleri ele almış ve kendisine göre doğru *i'râb* yönünü ortaya koymuştur. Eser bu yönüyle önemlidir ve bilim camiasına tanıtılması gereken çalışmalardandır. Ayrıca İbn Hişâm'ın, bu kelimelerin *i'râb* hususunda kendi ifadesiyle¹ farklı yerlerde ve eserlerde ortaya konulmuş görüşleri bir yerde toplayıp eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmesi eser için bir yenilik olarak görülebilir. Bu çalışmada öncelikle İbn Hişâm'ın şahsi ve ilmi hayatı hakkında kısa bir bilgi verilecek ardından da eserin içeriği, metodu ve eserde ele alınan kelimeler incelenecektir.

¹ Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye fi'n-naḥv*, thk. Hatem Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1983), 40.

1. İbn Hişâm'ın Şahsi ve İlmi Hayatı

İbn Hişâm el-Ensârî, 708/1309 tarihinde Kahire'de doğmuş olup tam ismi; Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm'dır. Künyesi; İbn Hişâm ve Ebû Muhammed, lakabı ise Cemâluddîn'dir. Kabilesine nispetle el-Ensârî, el-Hazrecî; yaşamış olduğu yere nispetle el-Mısırî; fikhî mezhebine nispetle el-Hanbelî; meşhur olduğu ilme nispetle en-Nahvî nispetleriyle tanınmaktadır. İbn Hişâm, 761/1360 tarihinde Kahire'de vefat etmiştir.²

İbn Hişâm, doğumundan vefatına kadar geçen yaklaşık elli üç yıllık sürenin çoğunluğunu dönemin kültür ve medeniyet merkezlerinden biri olarak kabul edilen Kahire'de geçirmiştir. İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib* isimli eserindeki açıklamalarından anlaşıldığına göre, kendisinin Mekke ve Mısır'da da bir müddet kaldığı anlaşılmaktadır.³

İbn Hişâm'ın eğitim gördüğü hocalarına baktığımızda; Arapçayı Şihabuddîn Abdullatif b. Murahhal (öl. 744/1343), İbnu Serrâc (öl. 747/1346), Tâcuddîn Fâkihânî, (öl.731/1331) ve Tâcuddîn Tebrîzî'den (öl. 746/1345) okuduğunu görmekteyiz. Ebû Hayyân el-Endelüsî'den (öl. 745/1344) Zuheyir b. Ebî Sulmâ'nın (öl. 609) divanını okumuştur. Mısır'ın meşhur âlimlerinden Şâfi'î fakîhi ve muhaddis olan Tacûddîn et-Tebrîzî'den hadis ve Şâfi'î fıkhu öğrenmiş ve Tâcûddîn el-Fâkihânî'den onun *Şerhu'l-İşâre* adlı eserini ders almıştır. İbn Cemâ'a'dan (öl. 733/1333) ders dinlemiş ve yine ondan Muhammed eş-Şâtîbî'nin (öl. 590/1333) manzûm eseri olan *eş-Şâtîbiyye*'yi rivayet etmiştir.⁴

İbn Hişâm tefsîr, hadîs ve fıkıh gibi birçok ilimde söz sahibi olmakla birlikte özellikle nahiv ve dil alanında önemli bir şöhrete sahiptir. Birçok âlim kendisinin, sonraki âlimlerin ulaşmak için çabalayıp da ulaşamadığı, Arapçada ders arkadaşlarını ve hatta hocalarını bile geride bırakan bir âlim olduğunu rivayet etmiştir.⁵

² Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-nuḥât* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/69; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi meḥâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Beirut: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 1998), 1/276; Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*, thk. Abdulkâdir Arnâud Mahmûd (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1992), 8/330; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Duraru'l-kâmine fi 'ayâni'l-mieti's-sâmine* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1993), 2/308-309; Ebû Ğays Muhammed Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 4/147.

³ Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, thk. Mâzin el-Mubârek vd. (Beirut: Dâru'l-Fikir, 1979), 1/12.

⁴ el-Askalânî, *ed-Duraru'l-kâmine fi 'ayâni'l-mieti's-sâmine*, 3/178-179; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/277; Mehmet Reşit Özbalkıç, "İbn Hişâm en-Nahvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 08 Ocak 2022).

⁵ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-nuḥât*, 2/69; el-Askalânî, *ed-Duraru'l-kâmine fi 'ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/309; Ferhat Arıcı, "İbn Hişâm el-Ensârî'nin el-İ'râb 'An Kavâ'idil-İ'râb Adlı Eserindeki Metodu", *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 34; Şehmus Ülker, "İbn Hişâm'ın Şerhu Katri'n-Nedâ Adlı Eseri Bağlamında Dilcilere Karşı Tutumu", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Haziran 2021), 368-369.

İbn Hişâm'ın basılmış eserlerinin yanı sıra, sayısı tam olarak bilinmeyen çok sayıda mahtût eseri vardır. Bununla birlikte kendisine yanlışlıkla nispet edilmiş eserler de mevcuttur.⁶ Bu çalışmada İbn Hişâm'ın çokça kullanılan bazı ifadelerin i'râbını ele aldığı *el-Mesâilu's-Seferiyye fi'n-naḥv* isimli eserini inceleyip değerlendirmeye çalışacağız.

2. İbn Hişâm'ın *el-Mesâilu's-seferiyye fi'n-naḥv* İsimli Eseri

İbn Hişâm'a ait olan bu risâle, birçok isimle tanınmaktadır. Şöyle ki: Londra nüshasında *مَسَائِلُ فِي النَّحْوِ وَأَجْوِبَتِهَا* "*Mesâil fi'n-naḥv ve ecvibetuhâ*" (Nahivdeki bazı meseleler ve cevapları) ismiyle, Berlin ve Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye nüshasında *رسالة في انتصاب لغة وفضلا وخلافا* "*Risâle fi'ntiṣabi luġaten, faḍlen, ḥilâfen, eyḍan ve helumme cerran*" (Luġaten, faḍlen, ḥilâfen, eyḍan ve helumme cerran ifadelerindeki nasb yönü hususundaki risâle) ismiyle, Tunus'taki Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye nüshasında *رسالة في توجيه النصب* "*Risâle fi tevcihi'n-naṣb*" (Nasb yönünü belirleme hususundaki risâle) ismiyle basılmıştır. Diğer nüshalarda isimsiz olarak basılmıştır. Fakat *el-Mesâilu's-seferiyye fi'n-naḥv* ismi diğerlerinden daha meşhur olmuştur.⁷ Bu ismi diğerlerinden meşhur kılan sebeplere bakıldığında Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *Buġyetu'l-vu'ât* eserinde, İbnu'l-İmâd'ın (öl. 1089/1679) *Şezerâtu'z-zeheb* eserinde ve diğer terâcim kitaplarında risâlenin, bu isimle zikredildiği görülmektedir.⁸ Ayrıca İbn Hişâm'ın, risâlenin başında kendisinin seferdeyken bu eseri kaleme aldığını söylemesi⁹ risâlenin isminin bu şekilde olduğunu kuvvetlendirmektedir.

2.1. Eserin Konusu

İbn Hişâm bu risâlesinde insanların çokça kullandığı fakat i'râbı hususunda birçok ihtilafın bulunduğu bazı kelimeleri incelemiş ve kendisine göre doğru i'râb yönünü eleştirel bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Bu risâlede i'râbı yapılan kelime veya ifadeler, Faḍlen (فَضْلًا), Luġaten (لُغَةً), Ḥilâfen (خِلَافًا), Eyḍan (أَيْضًا) ve Helumme cerran (هَلُمَّ جَرًّا) şeklinde

⁶ Eserlerin neler olduğu hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 4-8; Yusuf Sancak, "İbn Hişâm El Ensârî: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Gramerle İlgili Bazı Görüş ve Tercihleri Üzerine Bir Deneme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Haziran 1999), 203-209; Yusuf Seller, "Önde Gelen Bir Nahiv Âlimi Olarak İbn Hişâm ve el-Câmi'u's-Sağîr Adlı Eseri", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 5 (Haziran 2018), 62-67.

⁷ İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 9.

⁸ es-Suyûtî, *Buġyetu'l-vu'ât fi ṭabakâti'l-Luġaviyyîn ve'n-nuḥât*, 2/69; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 8/330; İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 9.

⁹ İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 11.

olup İbn Hişâm, bu ifadelerdeki nasb durumunu açıklamaya çalışmıştır. Bu açıklamaları yaparken ileride de görüleceği üzere Basralıların ve Kûfelilerin bu konudaki görüşlerine değinmiş, Kur'ân-ı Kerîm, hadîs-i şerîf ve şiirlerden kendisine delil getirmiştir. Risâlenin girişinde kendisinin yolculukta olduğunu ve arkadaşlarının kendisinden bazı kelimeleri açıklamasını istediğini ifade ederek eseri kaleme alma sebebini ortaya koymuştur. Ayrıca bu kelimelerin i'râbının problemlili olduğunu açıkça beyan etmiştir. Hatta insanlar nezdinde meşhur olmakla birlikte bazı kelimelerin Arapça olması hususunda şüpheli olduğunu, bazısının açıklamasını hiçbir yerde bulmadığını, bazısının ise yeterli derece tefsir edilmediğini söyleyerek risâlenin önemine dikkat çekmiştir.¹⁰ İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) de *el-Fevâidu'l-'acîbe fi i'râbi'l-kelimâti'l-ğarîbe* isimli risâlesini hazırlarken İbn Hişâm'ın mezkûr eserinden etkilenmiş ve o eserde şerh edilen beş kelimeye bazı kelime veya ifadeleri de ekleyerek toplamda 25 kelimenin tahlilini yapmıştır.¹¹ Dolayısıyla İbn Hişâm'ın, ardından İbn Âbidîn'in çok kullanılan bazı kelimelerin i'râbını ele alması, kendisinin İbn Hişâm'dan etkilenmesini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

İbn Hişâm bu eserini te'lîf ederken İbnu'l-Enbârî'nin (öl. 328/940) *ez-Zâhir fi'l-luğâ'sı*, Zeccâcî'nin (öl. 337/949) *Muhtasaru'z-Zâhir'i*, Cevherî'nin (öl. 400/1009) *Şihâhu'l-luğâ'sı*, İbn Sîde'nin (öl. 458/1066) *el-Muħkem ve'l-muħîtu'l-a'zam'ı*, İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin (öl. 643/1245) *Şerhu müşkili'l-Vasîṭ'i* ve İbnu'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) *el-Emâli'n-naħviyye* isimli eseri gibi birçok kaynaktan alıntı yapmış ve katılmadığı görüşlere itirazda bulunmuştur. Bazen de eser ismi vermeden Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791), Sîbeveyhi (öl. 180/796), Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830), İbnu's-Sikkît (öl. 244/858), Zeccâc (öl. 311/923), Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987), İbn Cinnî (öl. 392/1002), Zemahşerî (öl. 538/1144), Ebû Şâme el-Makdisî (öl. 665/1267), İbn Usfûr el-İşbîlî (öl. 669/1270), İbn Mâlik et-Tâî (öl. 672/1274) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi bazı dil bilginlerin isimlerini zikretmekle yetinmiştir.¹²

Elimizdeki eser, Hâtem Sâlih Dâmin tarafından edisyon kritiği yapılmış olup 1983/1403 tarihinde Muessesetu'r-Risâle yayınevi tarafından neşredilmiştir ve toplamda 51 sayfadan oluşmaktadır.

¹⁰ İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 11.

¹¹ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *el-Fevâidu'l-'acîbe fi i'râbi'l-kelimâti'l-ğarîbe*, thk. Hâtem Sâlih Dâmin (Beyrut: Dâru'r-Ra'idi'l-'Arabi, 1990).

¹² İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 9-10.

2.2. Eserde İ'râbı Yapılan İfadeler

Yukarıda da zikredildiği üzere risâlede toplam beş tane nasb konumunda bulunan kelimenin i'râbı üzerinde durulmuştur.. Şimdi sırasıyla bu kelimeleri ele alacağız:

2.2.1. Faḍlen (فَضْلًا) Kelimesi

İbn Hişâm, bu kelimeyi şu örnek içinde kullanarak i'râbını yapmıştır:

فَلَانٌ لَا يَمْلِكُ دِرْهَمًا فَضْلًا عَنْ دِينَارٍ “Falan kişi, bir dinarı bırak bir dirheme dahi sahip değildir.”

Bu cümlelerin “falan kişinin ne dirhem, ne dinar hiçbir şeye sahip olmadığı” yani dinara sahip olmamasının dirheme sahip olmamasından deha evla olduğu anlamına geldiğini söyleyerek cümleye açıklık getirmiş ve faḍlen (فَضْلًا) kelimesinin sadece nefiyden sonra kullanıldığı ifade etmiştir.¹³

Faḍlen فَضْلًا kelimesinin nasb yönü iki şekilde açıklanabilir. Birincisi, mahzûf bir fiilin mastarı yani mef'ûlü mutlakı olup fiille beraber önceki nekire kelimenin sıfatı olmasıdır. Kelamın takdiri دِرْهَمًا يَفْضُلُ فَضْلًا عَنْ دِينَارٍ şeklinde olur. İkincisi ise فَضْلًا kelimesinin hâl üzere mansûb olmasıdır. İbn Hişâm, يَفْضُلُ فَضْلًا şeklindeki fiil cümlesinin sıfat olmasının Farisî'den rivayet edildiğini fakat kendisine göre kuvvetli olan sıfat olsa da fiil cümlesinin hâl de olabileceğini söyleyerek Fârisî'nin görüşü dışında yeni bir vecih ortaya koymuştur. Cümlelerin hâl olması durumunda ise sâhibu'l-hâl, يَمْلِكُ الْمَلِكُ şeklinde mef'ûlun takdiriyle يَمْلِكُهُ fiilinde mahzûf olan zamirdir. İbn Hişâm, يَمْلِكُهُ fiilinde mansûb konumundaki zamirin دِرْهَمًا kelimesine değil de الْمَلِكُ kelimesine dönmesinin sebebini fiilin hem zahir isme hem de zamirine aynı anda muteaddî olamaması şeklinde açıklamıştır.¹⁴

İbn Hişâm'a göre sâhibu'l-hâl دِرْهَمًا kelimesi de olabilir. Bu durumda nekire olan bir kelimenin nasıl sâhibu'l-hâl olabileceği? sorusuna Sîbeveyhi'ye göre bunun câiz fakat meşhur görüşe göre câiz olmadığını ifade etmiştir. Sadece iki şekilde sâhibu'l-hâlin nekire gelmesi câiz olur. Birincisi, nekire olan kelimenin nefiyden sonra gelmesi, bu durumda umum ifade ettiğinden kendisine hâl alabilir. Buna göre دِرْهَمًا يَفْضُلُ فَضْلًا عَنْ دِينَارٍ cümlesinde nekire

¹³ İbn Hişâm, *el-Mesâilü's-seferiyye*, 11-12.

¹⁴ İbn Hişâm, *el-Mesâilü's-seferiyye*, 13; İbn Âbidîn, *el-Fevâidü'l-'acibe*, 55.

olan درهماً kelimesi nefiyden sonra geldiği için عَنْ دِينَار cümlesi kendisinin hâli olabilir. İkincisi ise nekireden sonra gelen kelime veya cümlenin sıfat olmasının zayıf veya mümteni olmasıdır. Buna şu âyet örnek olarak verilebilir:

“Yahut harap olmuş bir köye uğrayan kimsenin durumu gibi.”¹⁵ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ

Zira bu âyette هِيَ خَاوِيَةٌ cümlesi başına vâv harfini aldığı için nekire olan قَرْيَةٍ kelimesinden sonra gelmesine rağmen sıfat olamaz. İbn Hişâm, görüşlerini ifade ederken Zemahşerî, Ebû Hayyân ve İbn 'Uşfûr'un görüşlerine yer vermiş ve katılmadığı görüşlere cevap vermiştir.¹⁶

İbn Hişâm لا يَمْلِكُ دَرَاهِمًا فَضْلًا عَنْ دِينَار cümlesinin ne anlam ifade ettiği hususunda da risâlesinde geniş bir yer ayırmış, murâd edilen manayı ifade etmesinin zor olduğunu söylemiştir. Bu konudaki görüşleri ortaya koyduktan sonra görüş sahiplerini eleştirmiş ve kendisine göre bu cümlenin normalde iki cümleden oluştuğunu, fakat ikinci cümlede çok hazif olduğu için birinci cümleye dâhil olduğunu ifade etmiştir. Şöyle ki: bu cümle أَمْ يَمْلِكُ فُلَانٌ “Falan kişi dinara sahip mi?” şeklinde soru soran kişinin veya فُلَانٌ يَمْلِكُ الدِينَار “Falan kişi dinara sahiptir.” şeklinde bir haberi veren kişinin cevabı konumundadır. Cevap veren kişi ilk başta فُلَانٌ يَمْلِكُ الدِرْهَمَ “Falan kişi dirheme sahip değildir.” cümlesini kullanır ardından da dinara sahip olmadığını söyler. İkinci cümleden fiil hezfedilmiş ve geriye kalan عَنْ دِينَار ifadesi birinci cümleye dâhil olmuştur. Böyle bir cümle kullanmanın amacı kişinin az olan şeye sahip olmaması nedeniyle daha çok olana sahip olmasının imkânsızlığını ortaya koymaktır. Yani falan kişi dirheme sahip değilken dinara nasıl sahip olabilir?¹⁷

Sonuç itibariyle عَنْ دِينَار cümlesini şu şekilde i'râb etmemiz mümkündür: فُلَانٌ: mübteda, لا: nefiy harfi olduğundan i'râbta mahalli yok, يَمْلِكُ: muzari fiil, mübtedaya dönen faili cevâzen müstetir هو zamiri, دَرَاهِمًا: mef'ûl bih, فَضْلًا kelimesi ise ya mahzûf olan يَمْلِكُ fiilin mef'ûlü mutlakı, فَضْلًا فَضْلًا cümle olarak دَرَاهِمًا kelimesinin sıfatı olur, ya da فَضْلًا kelimesi hâl konumundadır. Sâhibu'l-hâl de دَرَاهِمًا kelimesidir. Sâhibu'l-hâlin nekire gelmesi

¹⁵ Bakara Süresi, 2/259.

¹⁶ İbn Hişâm, el-Mesâilu's-seferiyye, 13-15.

¹⁷ İbn Hişâm, el-Mesâilu's-seferiyye, 19-20.

nefiyden sonra geldiğinden ötürü câiz görülmüştür. عَنْ دِينَار: câr ve mecrûr فَضْلاً kelimesine müteallık olur.

2.2.2. Luğaten (لُعَّةً) Kelimesi

İbn Hişâm, bu kelimeyi şu cümle içinde kullanarak örnek vermiştir: الإِعْرَابُ لُعَّةً: البَيَانُ “İrâb lüğatte beyan/açıklamak demektir.” ardından bu kelimenin írâbı hususunda birkaç vechin düşünüldüğünü zikretmiştir. Bu vecihlerden en yakın olanı ise şudur: cümledeki لُعَّةً kelimesi harfi cerin hazfedilip kelimenin mansûb kılınmasıdır yani “mansûbun bi nez’îl-hâfid” kabilindedir. Kelamın takdiri اللُّعَّةِ البَيَانُ فِي الإِعْرَابِ şeklinde olur. Fakat İbn Hişâm’a göre bu írâb iki yönüyle sorunludur. Birincisi, bu gibi cümlelerde “mansûbun bi nez’îl-hâfid” olgusu kıyâsî değildir. İkincisi ise لُعَّةً kelimesi bu gibi cümlelerde devamlı nekire olarak kullanılıyorken “mansûbun bi nez’îl-hâfid” durumu söz konusu olsaydı marife olarak mansûb olması gerekirdi. Ayrıca bazılarına göre eğer kelamın takdiri bu şekildeyse câr – mecrûr’un tealluk edeceği bir âmilin olması gerekir ki âmil de yoktur ve harfi cerin hazfedilip kelimenin mansûb kılınması orada bir âmilin bulunmasına bağlıdır. Fakat cümlede mutaallak veya bir âmil olmadığından “mansûbun bi nez’îl-hâfid” olduğu söylenemez. İbn Hişâm ise şayet böyle olması durumunda الإِعْرَابُ فِي اللُّعَّةِ البَيَانُ şeklinde bir cümlenin câiz olamayacağını söyleyerek karşı çıkmıştır. Ona göre bu cümledeki câr-mecrûr mukadder olan أَعْنِي fiiline müteallık olup fiil cümlesi ara cümle konumunda olduğundan írâbta mahalli yoktur.¹⁸

İbn Hişâm, câr-mecrûrun haber konumunda olan البَيَانُ kelimesine müteallık olup olamayacağı hususunda ise bunun mana ve nahiv ilmi bakımından probleme yol açacağını zikretmiştir. Mana yönünden írâb, luğattaki beyan anlamına gelir ki luğat dışındaki beyanı kapsamayacağından problemlidir. Nahiv yönünden ise البَيَانُ kelimesi mastar olduğundan mastarın mamulü mastarın önüne geçemeyeceğinden böyle bir írâb problemlidir. İbn Hişâm, câr ve mecrûrun nereye tealluk edeceği hususunda karşılıklı soru sorulara

¹⁸ İbn Hişâm, *el-Mesâilü's-seferiyye*, 21.

cevap vermiştir.¹⁹ Dolayısıyla cümledeki câr-mecrûrun mukadder olan *أَعْنِي* kelimesine tealluk etmesi doğru görüş olarak görünmektedir.

Cümledeki *لَعْنَةً* kelimesinin *i'râbı* hususundaki ikinci vecih ise bu kelimenin *temyîz* olmasıdır. Fakat *temyiz*in ya müfred bir kelimeye ya da cümlelerin nisbetinde bir kapalılığı ortadan kaldırması bakımından bu cümlede *temyiz*den önce kelime veya cümlede bir kapalılık olmadığından *لَعْنَةً* kelimesinin *temyîz* olmasının problemleri olduğu görülmektedir. Bu problemi, *temyiz*den önce bir kapalılığı takdir ederek bertaraf etmek mümkündür. Şöyle ki: *i'râb* kelimesinin luğatta mı yoksa terminolojide mi beyan/açıklama anlamına geldiği hususunda bir kapalılık söz konusudur. *لَعْنَةً* kelimesi de bu mananın luğatte olduğunu ifade ederek kapalılığı kaldırmıştır. İbn Hişâm bu konuda da farklı görüşleri öne sürmüştür ve cevap vermiştir. Ona göre *temyiz*in bir kapalılığı kaldırması durumu bu cümlede sıkıntıya yol açmaktadır. Zira cümlede *لَعْنَةً* kelimesinden önce bir kapalılığın olduğu söylenemez.²⁰

İbn Hişâm'ın *لَعْنَةً* kelimesi için zikrettiği üçüncü *i'râb* vechi ise İbn Hâcib'e dayandırdığı görüş olup²¹ bu kelimenin *mef'ûlü* mutlak olmasıdır. Fakat bu *i'râb*ın yanlış olduğunu zikrederek karşı çıkmıştır. Zira *لَعْنَةً* kelimesi, bir eylemin ismi olmadığı için *mastar* olmadığından *mef'ûlü* mutlak olduğu söylenemez.²² *لَعْنَةً* kelimesi için muhtemel dördüncü *i'râb* ise bu kelimenin *mef'ûlün* li eclih olmasıdır. Cümlelerin takdiri *تفسيرُ الإعرابِ لأجل اللغَةِ البَيَانِ* şeklinde olur. Fakat bu *i'râb*ın da doğru olduğu söylenemez. Zira *mef'ûlün* li eclih olan öğenin *لَعْنَةً* "ona saygıdan ötürü ayağa kalktım." örneğindeki gibi *mastar* olması gerekir ki *لَعْنَةً* kelimesi *mastar* olmadığı için *mef'ûlün* li eclih olamaz.²³

لَعْنَةً kelimesi için ortaya konulan beşinci *i'râb* şekli ise bu kelimenin *muḥâf*ın takdiriyle hâl konumunda olmasıdır. Cümlelerin takdiri *تفسيرُ الإعرابِ مَوْضُوعِ أَهْلِ اللغَةِ البَيَانِ* şeklinde olup cümlede *muḥâf* konumundaki iki kelime olan *مَوْضُوعِ أَهْلِ* ifadeleri hezfedilmiş, *muḥâf* ileyih olan

¹⁹ İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 22-24.

²⁰ İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 24-25.

²¹ Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *el-Emâli'n-naḥviyye* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1975), 4/61.

²² İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 25-26.

²³ İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 26; İbn Âbidîn, *el-Fevâidu'l-'acibe*, 35-37.

اللُّغَةِ kelimesi muzâfın yerine geçerek hâl konumunda mansûb olmuştur.²⁴ Sonuç itibariyle İbn Hişâm, لُغَةً kelimesinin i'râbı hususunda beş farklı vecih ortaya koymuştur. Bu vecihleri teker teker ele almış, zayıf taraflarını delilleriyle açıklamıştır. Dolayısıyla الإِعْرَابُ لُغَةَ الْبَيَانُ cümlesinin i'râbı şu şekilde yapılabilir: الإِعْرَابُ: Mübteda, لُغَةً: ya “mansûbun bi nez'î'l-hâfid”; ya temyîz; ya da hâl, الْبَيَانُ: haber.

2.2.3. هِلَافَةً (خِلَافَةً) Kelimesi

İbn Hişâm, bu kelimeyi şu cümlelerin içinde kullanarak örnek vermiştir: يَجُوزُ كَذَا خِلَافاً لِفُلَانٍ “Falan kişiye aykırı olarak bu şekil câiz olmaktadır.” Bu cümledeki هِلَافَةً (خِلَافَةً) kelimesi için iki i'râb söz konusudur. Birincisi, bu kelimenin mastar olması yani mef'ûlü mutlak olmasıdır. Bu durumda mastarın fiilinin اِخْتَلَفُوا kelimesi mi خَالَفُوا kelimesi mi olduğu hususunda sorun ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki: fiil اِخْتَلَفُوا kelimesi olsa bu fiilin mastarı خِلَافاً değil de اِخْتِلَافاً olmalıdır. Eğer خَالَفُوا fiili takdir edilirse bu fiil harf-i cersiz muteaddî olduğundan cümledeki لِفُلَانٍ ifadesi uygun düşmemektedir. Fakat câr-mecrûr لِفُلَانٍ ifadesini lâm harfiyle muteaddî olan mukadder bir âmîle tealluk ederek bu itiraz ber taraf edilebilir.²⁵

خِلَافاً kelimesi için ortaya konulan ikinci i'râb vechi ise bu kelimenin hâl konumunda olmasıdır. Hâl konumunda olan kelimenin müştak olması gerektiğinden خِلَافاً kelimesini مُخَالَفَةً şeklinde te'vil etmek ve hâl olan kelimedede amel eden bir âmili takdir etmek gerekmektedir. Dolayısıyla cümlelerin takdiri أَقُولُ مُخَالَفَةً لِفُلَانٍ “Falan kişiye aykırı olarak söylüyorum.” şeklinde olur.²⁶ Dolayısıyla كَذَا خِلَافاً لِفُلَانٍ cümlesini şu şekilde i'râb etmemiz mümkündür: يَجُوزُ: fiil, كَذَا: Mahallen merfû fail, خِلَافاً: mef'ûlü mutlak veya hâl, لِفُلَانٍ: câr-mecrûr خِلَافاً kelimesine müteallık.

²⁴ İbn Hişâm, *el-Mesâilü's-seferiyye*, 27.

²⁵ İbn Hişâm, *el-Mesâilü's-seferiyye*, 28.

²⁶ İbn Hişâm, *el-Mesâilü's-seferiyye*, 28; İbn Âbidîn, *el-Fevâidü'l-'acibe*, 66.

2.2.4. Eyḍan (أَيْضاً) Kelimesi

Eyḍan (أَيْضاً) kelimesi أَضَ fiilinin mastarı olup bu fiilin etimolojisine bakıldığında ya أَضَ اهلِهِ “ailesine geri döndü” örneğinde görüldüğü gibi “dönmek” anlamında tam fiillerden olduğu²⁷ ya da nakıs fiillerden olup صَارَ “dönüştü” anlamına geldiği görülmektedir.²⁸

“O da söyledi.” cümlesindeki أَيْضاً kelimesinin i'râbına bakıldığında İbn Hişâm'a göre bu kelimeyi رَاجِعاً إِلَى الْقَوْلِ anlamında قَالَ fiilinin faili olan هُو zamirine hâl yapmak doğru değildir. Zira bu kelimeyi hâl konumunda i'râb yapmak ancak bu sözden önce başka bir söz olduğunda mümkün olur. Çünkü أَيْضاً kelimesi dönmek anlamına geldiği için döndüğü bir yer olmalıdır. İbn Hişâm'a göre أَيْضاً kelimesi ya âmili mahzûf olan mef'ûlû mutlak ya da âmili ve sâhibu'l-hâl mahzûf olan hâl konumundadır. Hâl olduğunda kelamın takdiri / قَالَ فُلَانٌ أُخْبِرُ / şeklinde olup أَيْضاً “falan kişi dedi, ben de aynı şekilde haber veriyorum/anlatıyorum” şeklinde olup sâhibu'l-hâl أُخْبِرُ veya أُخْبِي fiilinin faili olan müstetir mütekellim zamiridir.²⁹

Ayrıca أَيضاً kelimesi ancak birbiriyle arasında uyumlu ve birbirinden bağımsız iki şey zikredilirken kullanılır. Bundan dolayı أَيضاً عمرو ومضى جاء زيد “Zeyd geldi, Amr da aynı şekilde gitti” denilmez. Çünkü جاء ve مضى kelimeleri karşıt anlamlı iki fiildir.³⁰

2.2.5. Helumme Cerran (هَلُمَّ جَرًّا) İfadesi

İbn Hişâm, bu ifade hususunda kendi görüşünü dile getirirken önce İbnu'l-Enbârî, Ebû Hayyân gibi âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Bu ifade Arapça'da çokça görülen kullanımlardandır. هَلُمَّ kelimesi تعال “gel” veya “devam et” anlamına gelmektedir. Tenbih hâ'sı ve 'kendini bize kat' anlamına gelen هَلُمَّ kelimesinden oluşmaktadır. Bu kelimenin هَلُمَّ، هَلُمَّ، هَلُمَّوا

²⁷ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnu'l-Enbârî, *ez-Zâhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs / ez-Zâhir fi'l-luğa*, thk. Hâtem Sâlih Dâmin (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1992), 1/168.

²⁸ İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 29; Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 1998), 1/352.

²⁹ İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 30.

³⁰ İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 31; İbn Âbidîn, *el-Fevâidu'l-acibe*, 27.

... şeklinde yani isnâd edildiği faile göre muttasıl zamir aldığı ve her durumda هَلَمْ şeklinde aynı kaldığı yani değişmediği cihetiyle iki farklı kullanımı söz konusudur.³¹ İbnu'l-Enbârî, هَلَمْ جَرَّ cümlesinin تَتَّبِعُوا فِي سَبِيلِكُمْ وَلَا تَجْهَدُوا أَنْفُسَكُمْ "yerinizde kalın, kendinizi yormayın" gibi anlamlara geldiğini zikrederken; İbn Hişâm onun bu sözüne kimsenin bu ifade için böyle bir anlam ortaya koymaması ve böyle bir mananın murad edilen manaya uygun olmaması bakımından iki yönden itirazda bulunmuştur. Zira ona göre bu ifade, kendisinden önce zikredilen şeyin devamlılığına delalet etmektedir.³² İbnu'l-Enbârî, جَرَّ kelimesinin aslında "koyun ve develerin yolda otlanmalarına izin verilerek rahat bir şekilde sürülmeleri" anlamına gelen الْجَرُّ فِي السَّوْقِ ifadesinden alındığını zikretmiştir.³³ Dolayısıyla هَلَمْ جَرَّ ifadesinde olağan bir şekilde yola devam etmek anlamı olduğu anlaşılır. هَلَمْ جَرَّ ifadesini ilk kullanan kişinin 'Âiz b. Yezîd el-Yeşkurî olduğu söylenir. Zira o, bu ifadeyi şu beytinde kullanmıştır:³⁴

وإن جاوزت مُقْفِرَةً رَمَتْ بي / إلى أخرى كتيلك هَلَمْ جَرَّ

Her ne kadar bu şekilde beni bir çölden diğerine atan bir çölü aşsam da.

İbn Hişâm, yukarıda da zikredildiği gibi جَرَّ kelimesinin i'râbı hususunda ilk önce İbnu'l-Enbârî ve Ebû Hayyân'dan nakilde bulunmuştur. Bu iki dil bilgini bu kelimenin mansûb olmasını üç farklı yönden değerlendirmişlerdir. Birincisi, master olan bu kelimenin hâl konumunda olmasıdır. Cümlenin takdiri هَلَمْ جَارَيْنِ "yerinizde olduğunuz halde devam edin" şeklinde olur. Bu şekildeki i'râb, Basralı dil bilginlerinin görüşüdür. جَرَّ kelimesinin ikinci i'râb vechi, bu kelimenin mef'ûlü mutlak olmasıdır. Zira هَلَمْ kelimesinde جَرَّ anlamı olduğundan cümlenin takdiri جَرُّوا جَرَّ şeklinde olur. Bu da Kûfeli dil bilginlerinin görüşüdür. Üçüncü i'râb vechi ise جَرَّ kelimesinin هَلَمْ kelimesinin açıklayıcısı olarak temyîz konumunda

³¹ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr 'Atâr (Beyrut: Dâru'l-'Ulûm li'l-Melâyîn, 1990), 2/611; İbnu'l-Enbârî, *ez-Zâhir*, 1/371, 2/253-254; Ebu'l-Fadl el-Meydânî, *Mecme'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn (Dâru'l-Fikir, 1393), 2/402-403.

³² İbnu'l-Enbârî, *ez-Zâhir*, 1/371; İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 36.

³³ İbnu'l-Enbârî, *ez-Zâhir*, 1/371.

³⁴ el-Meydânî, *Mecme'u'l-emsâl*, 2/403.

olmasıdır.³⁵ İbn Hişâm, *جَرَّ هَلُمَّ* ifadesinin Arapça olup olmaması hususunda şüpheli davranmış ve kendisini bu şüpheyi düşüren sebepleri açıklamıştır.³⁶ Bu konu hakkında görüşleri açıkladıktan sonra *هَلُمَّ* kelimesinin Arapça varsayılması durumunda bu kelimenin *تَعَال* “gel” anlamına geldiğini fakat bu durumda iki tane mecâzî kullanımın olduğunu söylemiştir. Birincisi, buradaki “gelme” ifadesi hissi gelmek değil de bir şeye devam etmek anlamındadır. Aynı şekilde *جَرَّ* kelimesi “bir şeyi hissi olarak çekmek” değil “genellemek” anlamına gelmektedir. İkinci mecâzî kullanım ise “gel” ifadesindeki emir siğası talep anlamında değil, gelme eylemini haber vermek anlamındadır. Zira *كَانَ ذَلِكَ عَامَ كَذَا وَهَلُمَّ جَرَّ* “falan yılda bu oldu ve devam etti.” cümlesinde matûf ve matûf aleyh olan cümleler arasında ihbârî ve inşâî bakımından aykırılık olacağından *هَلُمَّ* kelimesini “devam etti/geldi” anlamında kullanmak gerekir. İbn Hişâm, sonuç olarak *جَرَّ* kelimesinin ya mef’ûlü mutlak ya da hâl konumunda olduğunu zikretmiştir. Şöyle ki: *كَانَ ذَلِكَ عَامَ كَذَا وَهَلُمَّ جَرَّ* “bu, falan tarihte oldu ve günümüze kadar devam etti” cümlesi ya *اسْتَمَرَ ذَلِكَ فِي بَقِيَّةِ الْأَعْوَامِ اسْتِمْرَارًا* “ bu iş, diğer yıllar da devam etti” anlamında olup *جَرَّ* kelimesi mef’ûlü mutlak konumundadır. Ya da *اسْتَمَرَ مُسْتَمِرًّا* “devam ederek bu iş devam etti” anlamında hâl-i müekkide olur.³⁷

İbn Hişâm, risâlesinin sonunda karşılıklı soru-cevap şeklinde konuların derinlemesine ve dallı budaklı bir şekilde ele aldığını şu sözleriyle ortaya koymuştur:

فَإِنْ قُلْتُ: قَدْ اشْتَمَلَتْ هَذِهِ التَّوْجِيهَاتُ الَّتِي وَجَّهْتُ بِهَا هَذِهِ الْمَسَائِلَ عَلَى تَقْدِيرَاتٍ كَثِيرَةٍ وَتَأْوِيلَاتٍ مُتَعَقِدَةٍ، وَلَمْ يُعْهَدْ فِي كَلَامِ النَّحْوِيِّينَ مِثْلَ ذَلِكَ. قُلْتُ: ذَلِكَ لِأَنَّكَ لَمْ تَقِفْ هَلُمَّ عَلَى كَلَامٍ عَلَى مَسَائِلٍ مُتَعَقِدَةٍ مُشْكَلَةٍ اجْتَمَعَتْ فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ، وَلَوْ وَقَفْتَ هَلُمَّ عَلَى ذَلِكَ لَوَجَدْتَ فِي كَلَامِهِمْ مِثْلَ ذَلِكَ، وَأَمثاله كَثِيرَةٌ وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ.

Eğer desen ki: bu meseleleri yönlendirmiş olduğun yönler birçok karışık takdiri ve te’vilatı kapsamaktadır. Nahivcilerin sözlerinde böyle bir şey duyulmamıştır. Ben de derim ki: bunun sebebi, problemlili ve karışık meseleler hususunda nahivcilerin sözlerine senin aynı yerde vakıf olmamandır. Şayet onların bu konudaki sözlerine vakıf olsaydın bunun gibi şeyler bulurdun, bunun örnekleri çoktur.³⁸

³⁵ İbnu'l-Enbârî, *ez-Zâhir*, 1/371; İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 33-34.

³⁶ İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 34-36.

³⁷ İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 39-40; İbn Âbidîn, *el-Fevâidu'l-'acibe*, 24-25.

³⁸ İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-seferiyye*, 40.

İbn Hişâm, diğer eserlerinde olduğu gibi bu risâlesinde de nahiv ilmindeki derinliğini gözler önüne sermiştir.

Sonuç

İbn Hişâm el-Ensârî, içinde bulunduğu ilmî ortamdan hakkıyla istifade ettiğinden ötürü nahiv ilminde derin bir kavrayış ve ilme ulaşmıştır. İlim yolundaki sabır, azim ve keskin zekâsıyla bu ilimde ismini altın harflerle yazmıştır.

İbn Hişâm, tefsîr, hadîs ve fıkıh gibi birçok ilimde söz sahibi olmakla birlikte özellikle nahiv ve dil alanında önemli bir şöhrete sahiptir. Birçok âlim kendisinin, sonraki âlimlerin ulaşmak için çabalayıp da ulaşamadığı, Arapçada ders arkadaşlarını ve hatta hocalarını bile geride bırakan bir âlim olduğunu rivayet etmiştir.

İbn Hişâm'ın basılmış, mahtût ve miktarı tam olarak bilinmeyen birçok eseri bulunmaktadır. Bu çalışmada İbn Hişâm, *el-Mesâilu's-Seferiyye fi'n-naḥv* isimli risâlesinde insanların çokça kullandığı fakat i'râbı hususunda birçok ihtilafın bulunduğu bazı ifadeleri incelemeye çalışmıştır.

Bu eserde Fadlen (فَضْلًا), Luğaten (لُغَةً), Hılâfen (حِلَافًا), Eydan (أَيْضًا) ve Helumme cerran (هَلُمَّ جَرًّا) şeklindeki kelime veya ibârelerdeki nasb durumu açıklanmaya çalışarak eleştirel bir bakış açısıyla i'râblarını yapmıştır.

İbn Hişâm, bu ifadelerin i'râbını yaparken Basralıların ve Kûfelilerin bu konudaki görüşlerine değinmiş, birçok dil bilgininden nakilde bulunmuş, katılmadığı görüşlere delilleriyle itirazda bulunmuştur. Kur'ân-ı Kerîm, hadîs-i şerîf ve şiiirlerden kendisine delil getirmiştir.

İbn Hişâm bu eserinde yorumlarıyla, açıklamalarıyla, seçim ve tercihleriyle kabul edildiği gibi kendisinin Arap dili ve gramerinin önderleri arasında bulunduğunu ispat etmiştir. Ayrıca nahiv ilmindeki derinliğini, kabul etmediği görüşlere yaptığı eleştirilerle, yapmış olduğu tercihlerle ve ortaya koymuş olduğu özgün fikirleriyle kuvvetlendirmiştir.

Kaynakça

- Arici, Ferhat. "İbn Hişâm el-Ensârî'nin el-İ'râb 'An Kavâ'idî'l-İ'râb Adlı Eserindeki Metodu". *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 32-48.
- Askalânî, İbn Hacer. *ed-Duraru'l-kâmine fi 'ayâni'l-mieti's-sâmine*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1993.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr 'Atâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Ulûm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *el-Fevâidu'l-'acibe fi i'râbi'l-kelimâti'l-ğaribe*. thk. Hâtem Sâlih Dâmin. Beyrut: Dâru'r-Ra'idî'l-'Arabi, 1990.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf. *el-Mesâilu's-seferiyye fi'n-naħv*. thk. Hatem Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1983.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*. thk. Mâzin el-Mubârek vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 5. Basım, 1979.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsim. *ez-Zâhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs / ez-Zâhir fi'l-luğa*. thk. Hâtem Sâlih Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1992.
- İbnu'l-Hâcib, Osmân b. Ömer. *el-Emâli'n-naħviyye*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1975.
- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed. *Şezerâtu'z-zeheb fi aħbâri men zeheb*. thk. Abdulkâdir Arnâûd Mahmûd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992.
- Meydânî, Ebu'l-Fadl. *Mecme'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn. Dâru'l-Fikir, 3. Basım, 1393.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "İbn Hişâm en-Nahvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 08 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hisam-en-nahvi>
- Sancak, Yusuf. "İbn Hişâm El Ensârî: Hayatı, şahsiyeti, eserleri ve gramerle ilgili bazı görüş ve tercihleri üzerine bir deneme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Haziran 1999), 201-218.
- Seller, Yusuf. "Önde Gelen Bir Nahiv Âlimi Olarak İbn Hişâm ve el-Câmi'u's-Sağîr Adlı Eseri". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 5 (Haziran 2018), 97-117.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-nuhât*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Ahmed Şemsuddin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 1998.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *el-Bedru't-ţâli' bi meħâsini men ba'de'l-ğarni's-sâbi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 1998.
- Ülker, Şehmus. "İbn Hişâm'ın Şerhu Katri'n-Nedâ Adlı Eseri Bağlamında Dilcilere Karşı Tutumu". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Haziran 2021), 364-380. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.878254>
- Ziriklî, Ebû Ğays Muhammed Hayruddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Arap Edebiyatında Şiirsel Tarih Düşürme Sanatı ve Siirt Nezdinde Bazı Örnekleri

The Art of Poetic Chronogram in Arabic Literature and Some Examples from Siirt

Sedat AKAY

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Bölümü

Assistant Professor, Siirt University, School of Foreign Languages, Translation and Interpreting (Arabic) Siirt, Turkey

sedatakay56@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2210-7696>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2022

Sayı / Issue: 28 Sayfa / Pages: 266-283

Atıf / Cite as: Akay, Sedat. "Arap Edebiyatında Şiirsel Tarih Düşürme Sanatı ve Siirt Nezdinde Bazı Örnekleri [The Art of Poetic Chronogram in Arabic Literature and Some Examples from Siirt]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 28 (June 2022), 266-283. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1094068>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

Tarih düşürme, önem atfedilen veya dikkat çeken bir hadisenin meydana geliş tarihini göstermek amacıyla ebced hesabını kullanarak bir mısra, beyit, kıt'a veya gazel söyleme sanatıdır. Söz konusu sanat; doğum, ölüm, tayin, bir görevden azledilme, sünnet, evlenme, bir takım mühim yapıların inşası, onarımı, savaş ve barış gibi hayatın hemen her alanında kullanılmıştır. Arap alfabesi ile kaleme alınan edebî metinlerde zaman zaman harflerin ifade ettiği seslerden veya kelimelerin anlamlarından ziyade rakamsal değerlerine vurgu yapılmıştır. Bu tür şiirlerin en önemli özelliklerinden birisi de kaleme alındıkları dönemdeki mühim bir olayın tarihini kaydetmesi veya tarihçiler tarafından kaydedilmiş bir hadisenin tarihini tescil etmesidir. Harf ile rakamların birlikte raks ettikleri estetik sunum eşliğinde icra edilen bu sanatta, harflerin ebced hesabına göre sayısal değerleri hesaplanarak bir olayın tarihini verecek biçimde, maharet ve ustalık gerektiren bir kelime veya mısra söylenir. Belâgat ilminde bedî' sanatları arasında zikredilen tarih düşürme sanatı ile ilgili manzumelerde ebced hesabının yanında anlam, vezin ve kafiye gibi unsurlara da dikkat edilmesi gerektiği için yoğun bir zihinsel çabayı gerektirmektedir. Klasik Arap edebiyatı harf mühendisliği ve söz mimarisi denilebilecek tarih düşürme sanatı ile ilgili ürünler bakımından oldukça zengindir. Şahsî veya genel kütüphanelerde, cami, medrese, minare levhalarında, her biri bir sanat galerisini andıran kabristanlarda bulunan mezar şâhidelerinde, saraydan başlayarak kervansaray, han, hamam ve konakların girişlerinde sıklıkla rastlayabileceğimiz bu eserler, derin bir birikim ile birlikte maharet sahibi bir şairin dil fırçası eşliğinde, rakam ve harflerin el ele vererek ortaya çıkardığı anlam tablosu özelliğini taşıdığı gibi tarihî bir belge hüviyetini de taşımaktadır. Yazılış sebebine bağlı olarak söz konusu şiirler öncelikle sedaları kubbeleri süsleyen gazelhanlar ya da çığlıkları matem çadırında yankılanan mersiyehanlar tarafından gönüllere işlenmiş, daha sonra harflerin bestekârı ve kelimelerin mimarı hattatlar tarafından kâğıda nakşedilmiş ve nihâyet taşları dantel gibi işleyen hakkâklarca mermere veya taşlara kazınmak suretiyle gelecek asırlara miras bırakılmıştır. İslâmî ilimlerin her alanında telif, tercüme, şerh ve haşiye türünde eser üreten Siirtli âlim, edip ve şairler bahse konu mirasa ilgisiz kalmamış ve "sayısal şiir" olarak da adlandırabileceğimiz bu alanda da çeşitli vesilelerle manzum eserler kaleme almışlardır. Yaşadıkları toplumu ve dönemi etkileyen önemli olayları, imar ve inşaa faaliyetlerini, devrin önde gelen şahsiyetlerinden birisinin ölümü ve birçok konuyu şiirlerine aktarmak suretiyle tarihî vesika kıymetindeki edebî eserleri gelecek nesillere armağan etmişlerdir. Çalışmamızda öncelikle tarih düşürme sanatının tanımı, özellikleri, edebî çehresinin yanı sıra tarih açısından önemi üzerinde durulacak, Arap alfabesindeki harflere verilen rakamsal değerleri ifade eden "ebced hesabı" ve özellikleri ile ebced hesabına dayanarak yazılan manzumelerde dikkat edilmesi gereken başlıca hususlara dair genel bir çerçeve çizilecektir. İkinci bölümde ise tarih düşürme ile ilgili şiirlerin etrafında döndüğü başlıca konular ve kullanım alanlarına dair bilgiler verildikten sonra Osmanlı Devleti zamanında dünyaya gelmiş Siirtli âlim, edip ve şairlerin söz konusu alanda verdikleri ve halen keşfedilmeyi beklemekte olan eserlerinden örnekler aktarılacak suretiyle konu detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Arap Edebiyatı, Tarih, Ebced, Siirt, Şiirsel Tarih.

Abstract

A chronogram in the form of poetry is the art of writing a verse, a couplet, a stanza, or a ghazal using the gematria to show the date of an important or notable event. The art in question has been used in almost all areas of life such as birth, death, appointment, dismissal from a duty, circumcision, marriage, construction of some important structures, their repairment, war, and peace. In literary works created with the Arabic alphabet, sometimes emphasis was placed on their numerical value, rather than on the sound expressed by letters or the meaning of words. One of the most important features of such poems is that it records the history of an important event in the period when they were written or confirms the history of an event recorded by historians. In this art, a word or verse that requires dexterity and mastery is expressed in a way that gives the date of an event by calculating the numerical values of the letters according to the gematria. It requires intense mental effort, as elements such as meaning, measure, and rhyme should also be paid attention to besides the gematria in the chronogrammatic poems, which are mentioned among the *bedi'* arts in the science of rhetoric. In classical Arabic literature, art products related to chronogrammatic, which can be called letter engineering and word architecture, have quite interesting examples. These artifacts, which we can often come across in private or public libraries, mosques, madrasahs, on minaret signboards, tombstones, and at the entrances of caravanserais, inns, baths, mansions, and palaces, carry the identity of a historical document along with the feature of a semantic table created by a skillful poet. Depending on the reason for writing, the poems in question were first expressed orally by ghazal citers or mourners, then engraved on paper by calligraphers, and finally engraved on marble or stones by the etchers and were handed down to the centuries to come. Scholars, writers, and poets from Siirt who produce works of compilation, translation, commentary, and annotation in every field of Islamic sciences did not remain indifferent to the heritage in question and wrote poetic works on various occasions in this field, which we can also call "numerical poetry". They gifted literary works that are valuable as historical documents to future generations by transferring many subjects such as important events affecting the society and period in which they lived, zoning and construction activities, death of prominent figures of the era. In our study, first of all, we will focus on the definition of the art of chronogrammatic, its features, its literary face, as well as its importance in terms of history, then a general framework will be drawn about the "gematria calculations", which expresses the numerical values given to the letters in the Arabic alphabet, and its features and the main points to be considered in the poems written based on the gematria. In the second part, after giving information about the main topics and usage areas of the chronogrammatic poems, the subject will be discussed in detail by giving examples from the works of scholars, writers, and poets from Siirt who were born in the age of Ottoman Empire.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Literature, History, Gematria, Siirt, Poetic History.

Giriş

Tarih düşürme, önem verilen ya da dikkat çeken bir olayın tarihini göstermek üzere, ebced hesabıyla bir cümle, bir mısra ya da beyit söyleme sanatıdır.¹ Bu tür şiirlerin en mühim yönü nazmedildikleri dönemdeki önemli bir olayın tarihini tescil etmesi veya tarihçilerce kaydedilmiş bir olayın tarihini doğrulamasıdır. Dil malzemesinin matematik ile birlikte estetik sunumuyla icra edilen bu sanatta, bir olayın tarihini verecek şekilde ustalıkla bir kelime veya mısra söylenir. Daha sonra bu kelime veya mısrayı oluşturan harflerin ebced hesabına göre rakamsal değerleri hesaplanarak o olayın tarihi ortaya konulur. Söz konusu hesaba göre harfler; ا ب ج د ه و ز ح ط ی ک ل م ن /ebced, هوز /hevvez, حطی /huttî, کلمن /kelemen, سعفص /sa'fes, قرشت /karaşat, نخذ /sehaz ve ضغط /dazığ sözcüklerinde yer alan harflerden oluşmakta ve buna göre sıralanmaktadır. Ebced elifbâsı adı verilen bu sistemde harflerin Arap alfabesindeki sıralaması değil sayısal değerleri esas alınmıştır. Rakamsal karşılıkları harften ibaret olan bu hesaba "hisâbu'l-cumel / cümlelerin hesabı" denmektedir.² Ebced hesabında kullanılan harflerin sayısal karşılıkları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 1. Ebced harflerinin sayı değeri

کلمن			حطی			هوز			ابجد				
ن	م	ل	ک	ی	ط	ح	ز	و	ه	د	ج	ب	ا
50	40	30	20	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1

ضغط			نخذ			قرشت			سعفص				
غ	ظ	ض	ذ	خ	ث	ت	ش	ر	ق	ص	ف	ع	س
1000	900	800	700	600	500	400	300	200	100	90	80	70	60

Arap edebiyatında tarih düşürme şiire dayandığı için "et-Târîhu'-ş-şî'rî / şiirle tarih" olarak adlandırılmakta veya harf hesabına dayandığı için "et-Târîhu'l-harfî / harf ile tarih"

1 Kenan Demirayak, "Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Tarih Düşürme Şiirleri ya da Şiirle Tarih Düşürme", Şarkiyat Mecmuası 25/2 (2014), 88; Turgut Karabey, "Tarih Düşürme Geleneği", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/80.

2 Şeyh Emîn Bekrî, Mu'âla'ât fi'ş-şî'rî'l-Memlûkî ve'l-'Osmânî, (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1986), 169-170; Demirayak, "Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Tarih Düşürme Şiirleri", 88; Mehmet Elaldı, "Bursalı İbrahim Râzî Divanı'ndaki Tarih Manzumeleri", İstem 17/34 (2019), 386; M. A. Y. Saraç, Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat, (İstanbul: Bilimevi, 2. Basım, 2001), 271.

şeklinde isimlendirilmektedir. Öte yandan bu sanata Türk edebiyatında “*tarih düşürme, tarih koyma, tarih çekme ve tarihlemek*”; tarih düşürene de “*tarihçi/müverrih*” denmektedir.³

1. Tarih Düşürme Sanatı

Belâgat kitaplarında bedî’ sanatları arasında sayılan tarih düşürme ürünlerinde ebced hesabının yanı sıra vezin, kafiye ve anlam gibi unsurlar da önemli olup yoğun bir zihnî mesaiyi gerektirmektedir. Bu doğrultuda şair önce ebced hesabını kullanarak hadisenin vuku bulduğu yılı gösterecek şekilde bir mısra yazar, ardından tarihini düşürdüğü olay ve bu olayla ilgili şahıs adları yanında gerekli remiz ve mazmunları zikrederek şiirini tamamlar.⁴

Şiirle tarih düşürme sanatında ebced hesabı ortaya konurken dikkat edilmesi gereken başlıca hususlar şunlardır:

a. Tarihin zikredileceği kelimelere geçmeden önce: “*أَرَّحَ*”, “*يُؤَرِّحُ*”, “*مُؤَرِّحًا*”, “*تَارِيحِهِ*” gibi “*tarihlendirme*” manası taşıyan kelimelerden birinin bulunması ve bu kelimelerden sonra tarih hesaplanırken dikkate alınmaması gereken bir kelimeye yer verilmişse şair tarafından buna işaret edilmelidir.

b. Harflerin rakamsal değerleri ortaya konurken harflerin telaffuzları değil yazılışları esas alınmalıdır. Örneğin “*سَلَمَى*” kelimesindeki elif-i maksure / / elif değil / / yâ olarak kabul edilmeli ve böylece zikredilen kelimenin ebced hesabı yapılmalıdır.

c. Arapçada bulunmayan ve Farsçadan alınarak Osmanlıcada kullanılan: “*پ*”, “*ج*”, “*ز*”, “*گ*” harfleri rakamsal değerleri açısından sırasıyla; “*ب*”, “*ج*”, “*ز*”, “*ك*” harflerine eşit sayılmalıdır.

d. Hesaplama esnasında, “*الفتاة*” kelimesindeki gibi müenneslik tâ’sının, / / açık tâ; uzun okunan harflerin tek harf; vasl hemzesinin, okunmamasına rağmen / / elif; fethalı tenviden sonra yazılan / / elif’in yine / / elif; “*الصَّلَاةُ*” kelimesindeki / / vav harfinin, yazıldığı gibi / / vav; “*عَمْرُو*” kelimesindeki / / vav’ın da yine / / vav olarak kabul edilmesi; “*أَوْلِيَاكَ*”

³ Demirayak, “Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Tarih Düşürme Şiirleri”, 89; Turgut Karabey, “Tarih Düşürme Geleneği”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/80.

⁴ Karabey, “Tarih Düşürme Geleneği”, 40/80.

kelimesindeki, و/ vav ile “جُزءٌ” veya “أجزاءٌ” kelimelerinde olduğu gibi herhangi bir harf üzerinde yer almayan ء/ hemze'nin ise hesaba katılmaması gerekir.

e. “أَرَحْتُ”, “أَرَحْنَا”, “يُورِخُهُ”, “تاريخه”, “مؤرخين” vb. kelimelerde olduğu gibi “أَرَحٌ” kelimesine doğrudan bitişmiş (muttasıl) zamirler sayısal açıdan değerlendirilmediği halde “أَرَحْتُ به”, “أَرَحْنَا له” gibi yerlerde ise herhangi bir sebeple bu kelimedenden ayrı yazılmış ise hesaba dahil edilmelidir. Ayrıca zikredilen örneklerde yer alan “به”, “له” kelimelerindeki harfler sayılmalı ve “أَرَحُوا” gibi tarihlendirmenin bulunduğu ifadelerle bitişen /elif ve و/vav harflerinin sayısal değerleri hesaplanmalıdır.

f. “الله” lafzı haricindeki şeddeli harfler tek harf olarak kabul edilmelidir.

g. “أَرَحٌ”, “مُورِخًا”, “تاريخه” vb. kelimelerden sonra gelen ve olayın tarihini ifade eden cümle veya kelimenin sadece ilgili beyti tamamlama amacıyla getirilmemesine ve şiirin diğer kısımlarıyla anlamca bir bütünlük içinde olmasına dikkat edilmelidir.

h. Tarih birden fazla beyitte değil şiirin son beytinde -özellikle- acuz kısmında bulunmalıdır. Ayrıca dikkat çekilmek istenen tarihin acuz kısmında mümkün olduğu kadar kısa bir cümle veya kelime hâlinde yazılmasına özen gösterilmelidir.

j. Tarih düşürülürken kullanılan kelime yahut cümlenin anlaşılır, garabetten uzak ve edebî bir nükteye sahip olması, mümkünse hakkında tarih düşürülen olayı, varlığı veya kişiyi çağrıştıracak bir ipucuna yer vermesi ihmal edilmemelidir.⁵

2. Tarih Düşürme Şiirlerinin Kullanım Alanları ve Siirt Ulemasından Örnekler

Tarih düşürme doğum, sünnet, evlenme, ölüm, padişahın tahta çıkışı, tayin, bir görevden azledilme, mimari yapı, yapıların onarımı, sefer, barış, zafer ve anlaşma gibi hayatın hemen her alanına nüfuz etmiştir. Bu bağlamda cami, minare, çeşme, mezar taşları, saray, han, hamam ya da tarihi yapıların üzerinde tarih düşürülmüş mısraların yer aldığı söylenebilir.⁶ Bahsi geçen bu önemli olay ve olgular âlimlerin ve şairlerin düşürdüğü tarihler aracılığıyla kayıt altına alınarak geleceğe intikal ettirilmiştir. Siirtli birçok âlim ve şair de

⁵ Demirayak, “Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Tarih Düşürme Şiirleri”, 89-90; Bekrî, *Muâla'ât*, 170.

⁶ Demirayak, “Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Tarih Düşürme Şiirleri”, 89; Karabey, “Tarih Düşürme Geleneği”, 40/80; Serhan Alkan İspirli, “Türk Edebiyatında Tarih Düşürme Geleneği”, *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*/14 (2000), 80; Mehmet Nuri Çınarcı, “Mecmû'atü't-terâcim Tezkiresinde Bulunan Tarih Manzumeleri”, *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 6/11 (Aralık 2020), 97.

çeşitli vesilelerle söz konusu alanda dikkat çekici eserler vermişlerdir. Onların bu doğrultuda kaleme aldıkları eserlerin şu konular etrafında toplandığı söylenebilir:

2.1. Vefatlar

Devlet ricâlinin, mevki sahibi kimselerin, sevilen bir dost veya akraba ile devrin önde gelen şahsiyetlerinden birinin vefatı tarih düşürülen olayların başında gelmektedir. Onların vefatları sebebiyle vücuda getirilen şiirlerde şairin muhayyilesine göre harfler karalar bağlayarak taziye evinde yan yana oturdukları rakamlar vasıtasıyla yürekleri dağlayan hüznünlü bir sayha veya teselli edici nevhalar/ağıtlarla tarihi ilan eder.

Siirt'in meşhur âlimlerinden Molla Halil es-Siirdî'nin (öl. 1843) torunu Molla Hamit Efendi'nin (öl. 1936) Rusya'da şehit düşen Nasrettin bin Molla Hüseyin el-Abbasî için yazdığı/düşürdüğü tarih şu şekildedir:

غريباً بتا القبرِ و ضيفَ إلهنا	قضى الله نصرالدين أن صيرت ساكننا
فَسَقَاتَكَ أَقْدَارُ الْحَكِيمِ إِلَى هُنَا	تَغَرَّبْتُ مِنْ اسْعِرْدَ لِلْعَلْمِ طَالِبَا
مَلَأَتِ الْقُلُوبَ بِالتَّأْسَفِ وَ العنَا	بِمَنْعَاكَ أَبَكَيْتِ الْعَيُونَ دَمًا وَ قَد
وَ أَنْسَهُ وَاجْعَلُهُ بِفَضْلِكَ آمِنَا	أَيَا رَتْنَا أَحْفِفُ بِالْمَرَا حِمِ قَبْرِهِ
"نزلت مكانا فيه أصبحت بالمنى"	وَ قَد قُلْتُ فِي تَارِيخِهِ مَتَفَجِّلَا

Ey Nasrettin gurbet elde mesken tuttun bu kabri

Takdir-i Huda böyle, oldun Tanrı misafiri

İlim talebiyle Siirt'ten göçtün yabana

Allah'ın hikmetidir sevk etti o mekâna

Vefatınla kan ağladı bütün gözler

Gönülleri dağladı hüznün ve keder

Ey Rabbim, kuşat mezarını rahmetinle

Emin kıl azaptan, yoldaş ol kereminle

Uğur sayarak ses verdim tarihine

Bir menzile varıp erdin dileğine

Son mısra olan "نزلت مكانا فيه أصبحت بالمنى" cümlesindeki harfler ebced hesabıyla

1328/1910 tarihini vermektedir.⁷

⁷ Hamid b. Mustafa, *Divan* (Hasip Durceylan Kitaplığı), 16a.

Molla Hamit Efendi'nin vefatına, oğlu Molla Abdurrakip tarafından yazılan ve aynı zamanda mezar kitabesine işlenen şiir ve tercümesi şu şekildedir:

قد كُنْتَ فِي الْإِسْلَامِ رَكْنًا شَاحِنًا به يُسْتَعَانُ وَ فِي الْعُلُومِ إِمَامًا
فَتَحِيَّةُ الْمَوْلَى الْكَرِيمِ السَّرْمَدِ يَا حَامِدُ تُقْرَى عَلَيْكَ سَلَامًا
نَادَتْكَ حَوْرٌ فِي الْخِيَامِ وَ أَرْحَتْ "بُشْرَى لَقَدْ حَزَتْ الْمُنَى إِنْعَامًا"

Yüce bir sütun idin din-i İslam'da

Medet istenen önder, cümle ulûmda

Yüce Mevlâ'nın rahmeti selam ile

Yağsın ebedî lütfu devam ile

Huri seslendi cennetten, söyleyip tarihini

Sana müjde! Erdin işte, al sana dileğini

Son mısra olan "بُشْرَى لَقَدْ حَزَتْ الْمُنَى إِنْعَامًا" cümlesindeki harfler ebce hesabıyla 1355/1936 tarihini vermektedir.⁸

Şeyh Süleyman el-Halidî'nin (Yüksek) Siirt'in önde gelen mutasavvıflarından Şeyh Muhammed el-Hazin Efendi'nin torunu Şeyh Muhammed Abdülbaki için yazdığı şiir ise bir başka örnek olarak zikredilebilir.

إِنَّ الْوَفَىَّ مُحَمَّدَ الْبَاقِي هُوَ نَجَلُ الْقُطْبِ الْعَارِفِينَ فَخِرَالدِّينِ
قَدْ كَانَ رَكْنًا فِي الْعُلُومِ وَالصَّلَاحِ وَكَانَ مِنْ أَحْفَادِ شَيْخِنَا الْحَزِينِ
لَقَدْ تَوَفَى سَنَةَ الْأَلْفِ مَعَ حَسَابِ شَيْنٍ ثُمَّ جِيمٍ ثُمَّ سَيْنٍ

Ariflerin kutbu Şeyh Fahreddin oğlu

Muhammed Baki'dir tanıyın onu

Cümle ulum ve ehliyetin sütunu

Şeyhü'l-Hazin'in sevgili torunu

Vefat tarihi için topla bini

Şin ile cim'le sonra ekle sin'i

Bu şiirde düşürülen tarih beytin tamamına yayılmış olup kelimelerden ziyade yazarının zikrettiği harflerin toplamından oluşmaktadır.⁹

(Elf /1000+ Şin/300+Cim/3+ Sin/60=1363)

⁸ Sedat Akay, *Belgelerle Siirt'in Manevi Dinamikleri, Âlimleri ve Eserleri*, ed. Abdurrezzak Çelik (Siirt: Siirt Birlik Gazetecilik ve Matbaacılık 2020), 81.

⁹ Süleyman Yüksek, *Divan* (İdris İğrek şahsi kitaplığı), 50a.

2.2. Cami ve Minare Gibi Dinî Yapıların İnşası veya Tamiri

Anadolu'daki pek çok cami ve minarenin kitabesinde inşa tarihi açıkça belirtilebildiği¹⁰ gibi bazen de tarih düşürme yolu ile bu bilgiye işaret edilmiştir. Genellikle dönemin idarecileri, eşrafı veya hayırseverleri tarafından yapılan cami ve minare gibi dinî yapıların inşası veya tamiri, şairler tarafından tarih düşürülen konuların başında gelmektedir. Dinî yapılar için yazılan şiirlerde “nun” ters çevrilip kubbe hâlini alır, harfler “elif” minaresinin merdivenlerini sayarak şerefede tarih müezzinliği yapar.

Şeyh Celaleddin (Kardeş) Efendi'nin (öl. 1973) Şeyh Cerrah Camii minaresinin inşasına düşürdüğü tarih şu şekildedir:

أَحْسِنُ بِشَأْنِ مَنَارَةٍ قَدْ شُيِّدَتْ لِيُنْشَأَ فِيهَا الدِّينَ دِينَ مُحَمَّدٍ
يَزْهَوُ بِمَادَّتْهَا حَسَنَ نِظَامِهَا وَ عَالَاهَا كُلَّ مَوْدَّنٍ وَ مُمَجَّدٍ
هِيَ آيَةُ الدِّينِ وَ رَأْيُهُ الَّتِي مِنْهَا اسْتَنَارَ قَلْبُ كُلِّ مَوْحَدٍ
وَ لَهَا جَلَالُ الدِّينِ أَرْخَ: "إِنَّهُ بِكَمَالِهَا كَمُلَ نِظَامُ الْمَسْجِدِ"

Ne güzeldir inşa edilen bu minaresi

Yankılansın diye Muhammedî dinin nağmesi

Cümle müezzin ve zâkirlerin iftihar ettiği

Ne güzeldir şekli, tertibi, yüceliği

Dinin alameti ve dalgalanan bayrağıdır

Muvahhitlerin kalbi onunla nurlanır

Celaleddin tarih eyledi bu nazmı

Kemal'ıyla kâmil oldu, mescidin nizamı¹¹

Son mısra olan “إِنَّهُ بِكَمَالِهَا كَمُلَ نِظَامُ الْمَسْجِدِ” cümlesindeki harfler 1374/1954 tarihini göstermektedir.¹²

Siirt'in önde gelen âlimlerinden Molla Hamit Efendi (öl. 1936), Hıdırlı-ahdar Camii'nin Halil Hulki (Aydın) Efendi (öl. 1940) tarafından yenilenen minaresi için düştüğü tarih şöyledir:

مَنَارَةُ سَرِّتِ النَّاسِ بِمَنْظَرِهَا غَدَتْ بِبَهْجَتِهَا الْأَيَّامُ تَفْتَحِرُ

¹⁰ Anadolu'da pek çok cami ve minarenin kitabesinde inşa tarihleri açıkça yazılmıştır. Örnek için bk. Orhan Oğuz – Emin Cengiz, “Karaman”da Bulunan Eski Mimari Yapıların Kitabe ve Süslemelerinde Kullanılan Arapça Yazılar Üzerine Bir İnceleme”, *Karaman Araştırmaları II*, ed. Hüseyin Muşmal vd., (Konya: Palet Yayınları, 2019), 141,144,145.

¹¹ Son beyitteki Celaleddin, Şeyh Celaleddin Kardeş; Kemal ise cami müezzininin adıdır.

¹² Akay, *Belgelerle Siirt'in Manevi Dinamikleri*, 168.

بُشْرَى لِمَنْ قَدْ سَعَى اللَّهُ مَجْتَهِدًا
فِيهَا فَيَا فَوْزَهُ يَا حَبْدًا الْأَثْرُ
نَادَى الْهَوَاتِفُ تَبْرِيكًا مَوْزَحَةً
"وَالْأَجْرُ لِلْسَّعَى عِنْدَ اللَّهِ مَعْتَبَرٌ"

Göreni mesrur eden acip bir minare

Devran iftihar eder eşsiz görkemiyle

Allah için uğraşana verelim müjdeler

Bu ne güzel kazançtır ne kadar tatlı eser

İlham, tebrik için tarihi etti nida

Gayret kabul görür yüce Allah katında¹³

Son mısra olan "وَالْأَجْرُ لِلْسَّعَى عِنْدَ اللَّهِ مَعْتَبَرٌ" cümlesindeki harfler 1343/1925 tarihini vermektedir.

Siirt'in meşhur âlimlerinden Molla Halil es-Siirdî'nin torunu Molla Hamit Efendi'nin Abdi Efendi adındaki bir hayırsever tarafından Babu'd-darb Camii revakları inşa edildiği zaman şu tarihi düşmüştür:

مسجدٌ ذو بهجةٍ بالنَّاسِ
جاد بالأموال في تعميره
قد غدا عبدي أفندي ساعيا
ربنا اشكر سعيهم واكتبهم كلهم
قلتُ لَمَّا تَمَّ في تاريخه:
صاح أن أجيئوا من دعاكم للفلاح
حسبةً لله أصحاب السَّماح
فيه و المولى له الأمر أتاح
في دفتر أهل الصَّلاح
"عاملُ الخيرِ يفوز بالرباح"

Bu görkemli mescit şöyle nida eylemekte

Tabi olun sizi felaha davet edene

Allah için niyet edip kerem ehli

Tamirine harcadı nice malları

Abdi Efendi uğraştı didindi

Rabbi de ona çok yardım eyledi

İlahi mükâfat ver gayretine

Yaz onları salihler defterine

Bitince inşası dedim tarihini

Hayır sahibi kat kat alır ecrini¹⁴

¹³ Hamid b. Mustafa, *Divan*, 9b

¹⁴ Hamid b. Mustafa, *Divan*, 19a.

Son mısra olan “عامل الخير يفوز بالرياح” cümlesindeki harfler 1329/1911 tarihini vermektedir.

2.3. Köşk veya Konak Gibi Yapıların İnşası

Şairlerin tarihlerinde yer verdiği bir diğer husus ise inşa edilen köşk ve konaklardır. Herhangi bir konak, ev veya köşkün yapımı tarih düşürme sanatı için şairlere bir fırsat sunmaktadır. Onlar için yazılan şiirlerde her bir pencereden harfler el sallayıp bahçede kol kola gezdiği rakamlarla birlikte tarih nağmesini şakımışlardır.

Nitekim Eski Siirt müftüsü ve aynı zamanda “Siirt Tarihi” adlı eserin yazarı olan Ömer Atalay’ın (öl. 1954) Sabri Efendi isimli bir dostunun yaptırdığı konak sebebiyle sunduğu tebrik şöyledir:

و للمكارم و الإفضال معناها	دارٌ على العزِّ و التوفيق مبناهها
و بالمواهب فيها ساد مولاها	دارٌ تباهي بها العرفان والأدب
ايوان كسرى و في عليها أدناها	فاقت سُرَادِفُها في حسن منظرها
على التقى و جزيل الخير منواها	و إثمًا كعبه الحاجات قد أسست
"فالسعدُ قد حلَّ مسرورا تولَّاهها"	و كوكب المشتري بشرَّ تاريخها:

Bir hane ki izzet ve tevfik ile binası

Lütuf ve ikram ile akla gelir manası

Sahibi keremle meşhur yüce bir insan

Bu evle iftihar eder edep ve irfan

Otağı daha güzeldir Kisra Sarayı’ndan

Temeli daha ulu ve yücedir damından

Muhtaçların durağı ve hacetler kâbesi

Takva ve hayırla yapılmıştır binası

Müşteri yıldızı muştuladı tarihini

Talih oldu bu konağın bahtiyar sakini¹⁵

Son mısra olan “فالسعدُ قد حلَّ مسرورا تولَّاهها” cümlesindeki harfler 1367/1947 tarihini vermektedir.

Molla Hamid Efendi’nin Hamza Efendi adlı bir eşrafın yeni yaptığı evi için düştüğü tarih ise şöyledir:

¹⁵ Akay, *Belgelerle Siirt’in Manevi Dinamikleri*, 159.

يا حسن دارٍ قد بناها ذوالكرم
صُنِّها من الحشا يا ربِّ ولا
وانشر على ذِيها و جملةِ أهله
واجعل اقامتهم بما مقرونةً
بارك لهم في كلِّ ما أعطيتهم
قد قلتُ إذ تمَّ البناءُ مؤرخاً:
عالي الجناب حمزةُ الحسنُ الشَّيَم
تجعلها يدخل أكداژ و غمّ
فضلا حجاب الأمن من كلِّ الأزم
بالعزِّ والفرح الخليّ عن السدم
وامنحهم الشكر على تلك التعم
"يا حبذا الدارُ بما فرح أمّ"

Alicenap, güzel huylu, mert insanın otağı

Pek şirindir Hacı Hamza Bey'in konağı

Koru Ya Rab belalardan bu evi

Uzak tut görmesin hiç elem ve kederi

Serilsin ehline emanet yaygısı

Sakın çekmesinler meşakkat kaygısı

Huzur meskeni olsun belaya bulanmasın

Cümlesi ailenin mutlulukla yaşasın

Mübarek olsun onlara bahsettiklerin

Lütfet şükrünü, verdiği nimetlerin

Tarihi geldi dile, bitince inşası

Sevinç yumağıdır, pek tatlıdır binası¹⁶

Son mısra olan "يا حبذا الدارُ بما فرح أمّ" cümlesindeki harfler 1325/1907 tarihini vermektedir.

2.4. Kitap Telifi

Kitabın bittiği tarihi belirtmek amacıyla tarih düşürme ince zevkin ve estetik bir anlayışın ürünüdür. Bu tarz manzumeler adeta ISBN numarası işlevini görmektedir. Yaygın bir gelenek olarak kitapların bitiş veya istinsah bilgileri eserin sonunda kaydedilir. Bazı kitapların yazılış tarihleri ise yazar tarafından ebced hesabına göre tarih düşürülerek belirlenmiştir.¹⁷

Yeni bir eserin telifini haber alan şairler kaleme sarılarak tarih düşürecekleri yıl adedince harf incilerini sayı zincirine dizmişler ve eşsiz gerdanlıklar meydana getirmişlerdir.

¹⁶ Hamid b. Mustafa, *Divan*, 20b.

¹⁷ Oğraş, "Türk Edebiyatında Kitap Yazımına ve Basımına Tarih Düşürme Geleneği", 648-668.

Bazıları da sayılar adedince kandiller yakıp harfleri buhur gibi kullanarak kitabı tütsülemişlerdir.

Halil Hulki Efendi (Aydın), Esirüddin Ebherî'nin (öl. 663/1265) *Îsâgûcî* isimli mantık kitabını nazmettiği "*Siracî fi nazm-i Îsâgûcî*" adlı eserine:

أَرْحَهُ خُلُقِي بِأَجْهِ نُورِي "أضَاءَ بِهِ مَصْبَاحَ فِرِّ الْمَنْطِقِ"

Süsleyip kitabını Hulkî, söyledi tarihini

Aydınlattı mantık ilminin kandilini¹⁸

Dizeleriyle tarih düşürmüştür.

Bu beyitte ikinci mısra olan "أضَاءَ بِهِ مَصْبَاحَ فِرِّ الْمَنْطِقِ" cümlesindeki harfler 1310/1892 tarihine karşılık gelmektedir.

Yine Halil Hulki Efendi, İbnü'l-Lebban'ın (öl. 402/1011) *Kitâbü'l-Î'câz* adlı kitabını nazmettiği *Muziletu'l-ğavâmid fi fenni'l-ferâid* adlı eserine şu dizelerle tarih düşürmüştür:

أَيَّامُهَا عَدًّا "قَسِيمٌ" لَأَيْحَةَ تَارِيحُهَا "هَبِّ لِلْحَقِيرِ الْفَاتِحَةَ"

"Kasîm" olur sayarsan bütün beyitleri

Oku düşküne bir Fatiha'dır tarihi¹⁹

Bu beyitte ikinci mısra olan "هَبِّ لِلْحَقِيرِ الْفَاتِحَةَ" cümlesindeki harfler 1305/1887 tarihini vermektedir. Ayrıca "قَسِيمٌ" kelimesinin harflerinin karşılığı olan 210 sayısı beyitlerin adedini vermektedir.

Bir eser için farklı kişiler tarafından birden fazla tarih düşürülmesi o eserin beğenilmesi ve kabul görmesi gibi sebeplere bağlanabilir. Bu konudaki ilginç örneklerden biri Halil Hulki Efendi'nin, İmam Birgivî ismiyle meşhur olan Muhammed b. Ali Zeynüddîn'in (öl. 981/1573) *Izhâri'l-esrâr*'ını nazmettiği *Muktetafu'l-ehzâr fi nazmi izhâri'l-esrâr* adlı eserine yazılan takrizlerde yer almaktadır. Eser ile ilgili yazılmış üç ayrı tarih bu konudaki kombinasyonların ne kadar zengin olduğunu gözler önüne sermektedir. Eserle ilgili Halil Hulki Efendi şöyle bir tarih düşürmüştür:

الْفَيْئَةُ تَمَّ بِهَا الْكَلَامُ أَرْحَتْ "فَالْمِسْكَ لَهَا خَتَامُ"

Elfiyyede son buldu kelam

Tarih budur "Misk oldu hitam"²⁰

¹⁸ Halil Hulki Aydın, *Siracî fi nazm-i Îsâgûcî*, (İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1310/1892), 16.

¹⁹ Halil Hulki Aydın, *Muziletu'l-ğavâmid fi fenni'l-ferâid*, (İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1311/1893), 15.

²⁰ Halil Hulki Aydın, *Muktetafu'l-ehzâr fi nazmi izhâri'l-esrâr*, (İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1311/1893), 61.

Son mısra olan "فالمسك لها ختام" cümlesindeki harfler 1308/1890 tarihine delalet etmektedir.

Şeyh Mahmud Cemaleddin el-Halidî'nin bu esere yazdığı takriz ise şöyledir:

فَرَنْدُ فِكْرِكَ قَدْ أَوْرَى لَنَا نُورًا	كُنْ يَا خَلِيلُ بِمَا أَبَدَيْتَ مَسْرُورًا
إِظْهَارِ أَسْرَارِ فَنِّ التَّحْوِ مَاجُورًا	عُقْدًا مِنَ الدَّرِّ مَنْظُومًا نُحُوتَ بِهِ
بِجَمْعِ مَا كَانَ فِي الْأَسْفَارِ مَنثورًا	أَلْفَتَهُ أَلْفَ بَيْتٍ عَدَّةً ضَمَّنْتَ
خَيْرًا وَ دَامَ لَكَ المَعْمُولُ مَشْهُورًا	جُزَيْتَ عَنِ عَمَلٍ أَصْبَحَتْ عَامِلُهُ
"أَقْدَتَ جِدًّا وَ كَانَ السَّعْيُ مَشْكُورًا"	بُشْرَاكَ فَالَسَّعْدُ يُؤْرَخُهُ

*Ey Halil Hulki mutlu olup yaşa sevinçle
Aydınlandık fikir çakmağıyla yaktığın ateşle
Bu uğurda nazmettin inci gerdanlık eseri
Nahvin esrarını izhar edip aldın ecrini
Dağılmış bilgileri derledin bin bir gayretle
Bir araya toplayarak anlattın bin beyitle
Bulasın sevabını Hak huzurunda
Eserin meşhur olsun bütün cihanda
Müjdeler olsun, talih dedi tarihini
Fayda verdin Hak kabul etsin gayretini²¹*

Son mısradaki "أَقْدَتَ جِدًّا وَ كَانَ السَّعْيُ مَشْكُورًا" cümlesini meydana getiren harfler 1308/1890 tarihine işaret etmektedir.

Aynı esere Şeyh Ahmet Hilmi el-Halidî tarafından ise şu şekilde tarih düşülmüştür:

صُنِعَ البَدِيعِ الغَالِ مَفْقُودِ المِثَالِ	اللَّهُ دَرْكُ يَا خَلِيلَ الخَلْقِ فِي
فِي مُدَّةِ شَهْرٍ بِنِظْمِ اللُّؤَالِ	وَلَقَدْ أَصَبَتْ بِمَا أَتَيْتَ فَرِيدَةَ
خَيْرِ الجَزَا المُولَى بِأَعْدَادِ الرِّمَالِ	فَجَزَاكَ عَمَّنْ قَدْ تَصَدَّى لِحَفْظِهَا
يَجْلَى القُلُوبِ يُبْرَأُ لِحَنِّ المِقَالِ	وَلَقَدْ جَنَيْتَ مِنْ ثَمَارِ العِلْمِ مَا
مَهْمَا يَرَى الأشْكَالَ يَدِينِهِ المِحَالِ	يُوقَى لِسَانَ المِرَا عَنْ عَيْبِ الخِطَا
أَلْفِيَّةً تُعْطَى الجَوَابَ للسُّؤَالِ	وَاللَّهُ مَا شَاهَدْتُ قَطَّ مِثْلَهَا
لَا تُنْكَرُوا الحَقَّ فَهَذَا التَّنْظِمُ غَالِ	يَا أَيُّهَا الوَاشُونَ خَافُوا رَبَّكُمْ
مَنْ لَمْ يَكُنْ يَرْضَى بِإِعْطَاءِ التَّوَالِ	اللَّهُ يُعْطَى الفِضْلَ مِنْهُ مَنْ يَشَا

²¹ Aydın, *Muktefa*, 4.

أَرْخُتْهُ وَالصَّدْرُ يُهْدِيهِ الدَّعَا: "رَبِّي يَكُنْ زُخْرًا لَهُ يَوْمَ لِنَوَال"

Ey Halil Hulki aferin sana

Eşsiz bir eser koydun meydana

Benzersiz bir mücevher kutusunda

İnciler dizdin bir ay zarfında

Hıfzetmek isteyen bir talebenin namına

Eriştirsin Mevlâ kumlar kadar sevabına

Bilgi meyvelerinden öyle şeyler devşirdin

Kalpieri cilaladın, sözden pası giderdin

Dilden uzak tutar yanlışı, aybı

Görünce zorluğu gösterir gaybı

And olsun yoktur Elfiyye'nin bir misali

Cevapsız bırakmaz asla hiçbir suali

Allah'tan çekinin ey koğucular

Yok saymayın, bu nazmın çok hakkı var

Mevlâ verir kimine fazileti

Kim reddeder kabul etmez nimeti

Söyledim tarihini dua ederken kalbim

'Bu nazmı nevale eyle hesap günü Rabbim'

Son mısra olan "رَبِّي يَكُنْ زُخْرًا لَهُ يَوْمَ لِنَوَال" cümlesindeki harfler 1308/1890 tarihine karşılık gelmektedir.²²

2.5. Yeni Bir Vazife veya Makama Tayin

Osmanlı bürokratik hayatı içerisindeki devlet adamlarının önemli bir paye ile ödüllendirilmelerine de tarihler düşülmüştür. Bu paye kimi zaman bir kadılık, kimi zaman bir vezirlik, kimi zaman da bir valilik veya sadrazamlık vazifesi olmuştur. Hatta bütün bu payelerin üstünde yer alan hükümdarlık tahtına yeni bir padişahın oturmasına da tarih düşülmüştür.²³

²² Aydın, *Muktefa*, 5.

²³ Çınarcı, "Mecmû'atü't-terâcim Tezkiresinde Bulunan Tarih Manzumeleri", 101.

Harf mühendisi veya kelime mimarı olarak da adlandırabileceğimiz şairler önemli bir makama tayin edilen devlet ricalini karşılamak amacıyla rakamlara süslü elbiseler giydirip onları harflerle birlikte elçi olarak göndermişler ve devletlilere tebrike gitmişlerdir.

Molla Hamid Efendi (öl. 1936) Bitlis'e vali olarak tayin edilen Ahmet Nedim Paşa için biri hicrî, diğeri rumî olmak üzere şu tarihleri düşürmüştür:

بِمَقْدَمِ صَاحِبِ الْهِمَمِ الْعَوَالِي	أَيَا بَدْلِيْسُ حَقِّ لِكِ افْتِخَارِ
دَفَعْتُ السَّوْءَ عَنْكَ بِذِي الْجَلَالِ	غَدَوْتُ فِي الْوَلَايَاتِ عَرُوسَا
بِهِ أَسَّ الْعَدَالَةَ بِاخْتِفَالِ	أَهْلَى أَمْرِهِ يَسَّرَ وَ شَيِّدُ
عَلَيْهِ مِنْ شَأْبِيْبِ النَّوَالِ	وَطَوَّلَ عَمْرَهُ بِالْعَزِّ وَاصْبِ
بِحَيْرِ قُدُومِهِ رَفْعَهُ الْأَهَالِي	أَلَا تَشْرِيْفَهُ بَدْلِيْسِ أَرْخِ

Gelişiyile yüce himmet sahibinin

Ey Bitlis iftihar et hakkındır senin

Gelin misali oturdun, etrafında şehirler

Teslim ettim Allah'a, Irak olsun kötülükler

İlahî! Âsan eyle bütün işlerini

Zatıyla mamur kul adalet temelini

Ömrü şan ve şerefle boylansın

Sağanak gibi nimetler yağsın

Uyan ey tarih, ver Bitlis'e teşrif haberini

'Hayırlı kudümünle refaha erişti ahali'

Bu şiirde son mısra olan "بحير قدومه رفعة أهالي" cümlesindeki harfler hicrî takvime göre 1330/1912 tarihini göstermektedir.

Molla Hamid Efendi aynı şiirin son mısraına yazdığı "بحير قدومه رفعة أهالي" (Hayırlı gelişinle kurtuluşa erdi ahali) cümlesindeki harfler ise rumî 1328/1912 tarihini vermektedir.²⁴

Sonuç

Sayısal şiir/tarih düşürme doğum, ölüm, tayin, bir görevden azledilme, sünnet, evlenme, bazı yapıların inşası, onarımı, savaş ve barış gibi önemli sayılan bir hadisenin

²⁴ Hamid b. Mustafa, *Divan*, 14b.

tarihini tescil etmek amacıyla ebced hesabının kullanıldığı edebî ürünleri kapsayan bir sanattır.

Klasik Osmanlı-Arap edebiyatında bu geleneğe bağlı olarak ortaya konulan sanatsal faaliyet ve edebî ürünlerin ilginç ve dikkat çekici türleri bulunmaktadır. Kitap sayfalarında, dinî yapıların bazı bölümlerinde, saray veya konakların girişlerinde ve mezar taşlarında sıklıkla rastlayabileceğimiz bu eserler sayılar ve harflerin el ele vererek oluşturduğu anlam tablosu özelliğinin yanında derin bir bilgi ve maharet gerektirmekle birlikte tarihî bir belge hüviyetini de taşımaktadır.

Siirtli şairler de bu geleneğe uyarak çeşitli konularla ilgili şiirlere imza atmışlardır. Böylece yaşadığı toplum ve dönemin tarihî olaylarını, imar faaliyetlerini ve birçok konuyu şiirlerine taşımak suretiyle devrine ışık tutan birer tarihî vesika değerindeki eserleri ve önemli bir birikim ve maharet gerektiren edebî şaheserleri miras bırakmışlardır.

Kaynakça

- Akay, Sedat. *Belgelerle Siirt'in Manevi Dinamikleri, Âlimleri ve Eserleri*. Ed. Abdurrezzak Çelik. Siirt: Siirt Birlik Gazetecilik ve Matbaacılık, 2020.
- Aydın, Halil Hulki. *Muktefa'fı'l-ehâr fi nazmi izhâri'l-esrâr*. İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1311/1893.
- Aydın, Halil Hulki. *Muziletu'l-ğavâmiğ fi fenni'l-ferâid*. İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1311/1893.
- Aydın, Halil Hulki. *Siracî fi nazm-i İsâgûcî*. İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1310/1892.
- Bekrî, Şeyh Emîn. *Muâla'ât fi's-şî'ri'l-Memlûkî ve'l-'Osmânî*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1986.
- Çınarcı, Mehmet Nuri. "Mecmû'atü't-terâcim Tezkiresinde Bulunan Tarih Manzumeleri". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 6/11 (Aralık 2020), 81-107.
- Demirayak, Kenan. "Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Tarih Düşürme Şiirleri ya da Şiirle Tarih Düşürme". *Şarkiyat Mecmuası* 25/2 (2014), 87-124.
- Elaldı, Mehmet. "Bursalı İbrahim Râzî Divanı'nda Tarih Manzumeleri". *İstem* 17/34 (2019), 385-401.
- Hamid b. Mustafa. *Divan*, Hasip Durceylan Kitaplığı, 1a-21b.
- İspirli, Serhan Alkan. "Türk Edebiyatında Tarih Düşürme Geleneği", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14 (2000), 79-88.
- Karabey, Turgut. "Tarih Düşürme Geleneği". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/80-82. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Oğraş, Rıza. "Türk Edebiyatında Kitap Yazımına ve Basımına Tarih Düşürme Geleneği". *Turkish Studies* 2/4 Kış (2007), 647-669.
- Oğuz Orhan - Cengiz Emin. "Karaman'da Bulunan Eski Mimari Yapıların Kitabe ve Süslemelerinde Kullanılan Arapça Yazılar Üzerine Bir İnceleme". *Karaman Araştırmaları II*. ed. Hüseyin Muşmal vd., Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Saraç, M. A. Y. *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâğat*. İstanbul: Bilimevi, 2. Basım, 2001.
- Yüksek, Süleyman. *Divan*, İdris İğrek Şahsi Kitaplığı, 1a-97a.

Hz. Peygamber'in Hadislerinde Politik Bozgunculukla Mücadele Yöntemi

Methods of Combating Political Corruption in the Prophet Muhammad's Hadiths

Tahsin KAZAN

Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Associate Professor, Fırat University, Faculty of Divinity, Department of Hadith
Elazığ, Turkey

tkazan12@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7675-9000>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22 Ocak / January 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Mart / March 2022

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2022

Sayı / Issue: 28 **Sayfa / Pages:** 284-302

Atıf / Cite as: Kazan, Tahsin. "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Politik Bozgunculukla Mücadele Yöntemi [Methods of Combating Political Corruption in the Prophet Muhammad's Hadiths]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 28 (June 2022), 284-302. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1061549>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

Devlet, asırlar boyu insanlık için var olmuş bir olgudur. Hayatı düzene koyma faaliyetinin önemli bir parçası olan devlet, karmaşık bir örgütlenme biçimi ve idaresidir. Bu müessesenin bulunmadığı bir toplum yapısı görülmemektedir. Devlet, bireyleri bir arada tutan, toplumsal bütünleşmeyi sağlayan ve içtimaî asayişin teminatı olan bir kurumdur. Yönetim, siyasetten ekonomiye, aile hayatından insanî ilişkilere tüm alanlarda var olan bir olgudur. İslâm toplumu da varlığını devam ettirmek için bu kurumsal yapıya ihtiyaç duymuştur. Nitekim İslâm Devleti, Allah Rasûlü'nün Medine'ye hicreti neticesinde oluşmaya başlamış, Mekke'nin fethedilmesi ile resmî olarak varlığını ortaya koymuştur. Allah Rasûlü'nün peygamberlik misyonunun, bireylere imanî ve ahlâkî boyutta örneklik teşkil etmesinin yanı sıra içtimaî hayatın düzenini ve siyasî otoriteyi sağlama olduğu da unutulmamalıdır. Hz. Peygamber'in toplumun tüm alanına yayılan şümüllü idaresi, hikmet ve hoşgörü temelli bir lider olmasının sonucudur. İdare, hikmet ile yönetirse toplumu mutlu eder. Hikmet her şeyi yerinde ve gerektiği kadar kullanmaktır. İslâm medeniyetinde idare sanatı, büyük emanet olarak telakki edilmektedir. Siyaset, toplumu yönetme sanatı olduğundan siyasî ve idarî kadrolardaki bozulmanın, toplumun geri kalan kısımlarına da belirgin ve hızlı bir şekilde sirayet edeceği bilinen bir husustur. Zira idareciler toplumsal yapı içerisinde karar alma sürecinde olduklarından onların fesadı sadece kendileri ile sınırlı kalmayıp toplumun tamamını etkileyecek bir özellik taşımaktadır. İdarenin olmadığı veya tam işlemediği bir dünyada kargaşa ve çatışma kaçınılmaz bir sonuçtur. Ehliyet ve hikmetin dışına çıkılırsa fitne ve fesâd meydana gelir. Fesâd, ıslâhın zıddı olup itidalin yani olmasi gerekenin dışına çıkmaktır. İfsâd kavramı içtimaî, dinî, siyasî, hukukî ve ahlâkî konuların herhangi biri için kullanıldığında belli bir düzen veya dengenin bozulmasını tehdit eden bir unsur ifade etmektedir. Fesâd, insanlık tarihinin her döneminde var olmuştur. Beşeriyetin vücut bulduğu her asırda bu illete şahit olunmaktadır. Bütün sistemler, toplumsal düzenin sağlanması için ifsâd ile farklı yöntemlerle mücadele etmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm de bozulmuş kimi toplumları örnek babında zikretmiş, sağlam bir toplumun inşasının hayatın müstakîm ilkelerine bağlı kalmakla mümkün olacağını açıklamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de fesâd kavramının zıddı salâh, ifsâdın ıslâh ve müfsidin de muslihtir. Fesâd, münafıkların ve günahkârların, salâh da Müslümanların vasfıdır. Müslümanlar bu vasıflarıyla Cenab-ı Hakk'ın emir ve yasaklarını gözeterek dünyada kurulması gereken denge ve düzeni sağlamışlardır. Bu Kur'ânî îzahlar, her yönden denge ve itidalin gerekli olduğunu göstermektedir. Bu yüzden Kur'ân ve sahih hadislerde ideal bir toplumun ilkeleri ortaya konulmuştur. Tarihte bu ilkelerden sapma, toplumun bozulmasına yol açacak sonuçlar doğurmuştur. Hadis, Hz. Peygamber'in söz, fiil, takrir, halkî/yaratılış veya hulkî/huyla ilgili bir vasıf olarak Allah Rasûlü'ne isnad edilen her şeydir. Allah Rasûlü, hadislerinde toplumun salah ve felahını hedeflemiştir. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in hadislerinden hareketle fesâd olgusu ele alınmış, toplumsal fesâdın önüne geçmek için hadislerde yer alan tedbirler ele alınarak bunlar doğru bir şekilde tahlil edilmeye çalışılmıştır. Konuyla alakalı sorunların hem teşhisine hem de çözümüne dair yöntemler Kur'an ve hadisler ışığında değerlendirilerek fesâdın bir toplumda yol açabileceği yıkımlar üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Fesâd, Yönetim, Mücâdele, Adalet.

Abstract

The state is a phenomenon that has always existed in human history. It is a complex form of organization and administration which is an important part of the activity of ordering life. There is no social structure that lacks a public administration and governance. The state, in this sense, is the guarantor of social security, keeping people together, and providing social integration. It is a phenomenon that is effective in almost every sphere of life from politics to the economy, from family life to human relations. The Islamic society also needed this institutional structure to continue its existence. As a matter of fact, the Islamic State began to form with the migration of the Messenger of Allah to Medina and revealed its existence with the conquest of Mecca. The prophetic mission of the Messenger of Allah is not only to set an example for individuals in terms of faith and morality but also to provide the order of social life and political authority. The comprehensive administration of the Prophet, which spread to all areas of society, is the result of being a leader based on wisdom and tolerance. If the governmental authority is exercised with wisdom, it makes society happy. Wisdom is to use everything in its proper place and as needed. In Islamic civilization, the art of administration is considered a trust with great importance. Since politics is the art of governing society, it is a known fact that the deterioration in the political and administrative staff will spread to the rest of the society clearly and rapidly. Because administrators are in the decision-making process within the social structure, their corruption is not only limited to themselves but also has a feature that will affect the entire society. In a world where there is no administration or if there is, is not functioning properly, turmoil and conflict are inevitable. If one goes beyond power and wisdom, public unrest (fitna) and corruption will occur. Corruption is the opposite of reform and it is digressing moderation. The concept of corruption expresses an element that threatens the disruption of a certain order or balance when used for any of the social, religious, political, legal, and moral positions. Corruption has existed in every period of human history. All systems have struggled against corruption with different methods in order to ensure social order. The Qur'an also mentions some corrupt societies as examples and explains that the construction of a sound society will be possible by adhering to the stable principles of life. In the Qur'an, the opposite of corruption is reform, and the opposite of corrupting is reforming. Corruption is the attribute of sinners and hypocrites, and reformer is the attribute of believers. With these qualities, believers have exhibited attitudes and behaviors that maintain the balance and order that should be established on earth by observing Allah's orders and prohibitions. These Qur'anic explanations show that balance and moderation are necessary for all aspects of life. Therefore, the principles of an ideal society are revealed in the Qur'an and sound hadiths. Deviation from these principles in history has resulted in the deterioration of societies. Hadith is everything that is attributed to the Prophet: his words, deeds, disposition, or character. In the hadiths, the Messenger of Allah aimed at the righteousness and prosperity of society. In this study, the phenomenon of corruption has been discussed based on the hadiths of the Prophet, and the measures to prevent social corruption in the hadiths have been analyzed. Methods for both the diagnosis and solution of this problem are evaluated in the light of the Qur'an and hadiths, and the destruction that corruption can cause in society is emphasized.

Keywords: Hadith, Corruption, Governance, Combatting, Justice.

Giriş

Bir toplumun ayakta durması ve bozulmadan hayatına devam etmesi; toplumun adalet, hakkaniyet, istişare gibi temel ilkelere bağlı kalınarak idare edilmesine bağlıdır. Güven ve huzur her toplumun hak ettiği temel değerlerdendir. Bu koşullar göz önünde bulundurulmadan sosyal ve iktisadî gelişmelerde yol kat etmek mümkün değildir. Bu değerler yerel olmaktan öte evrenseldir. Adil bir dünyanın inşası için bu değerlerin gerekliliği bir realitedir. Fesadın ortadan kaldırılması için bu temel kuralların baskın hale getirilmesi ve bu yönde mücadelenin gerekliliği de bedîhîdir. Zira idarenin olmadığı bir dünyada kargaşa ve çatışma kaçınılmaz bir sonuçtur. Bir Müslümanın inancında din ve hayat bütünlüğü vardır. Bu itibarla Müslüman ferde göre, Kur'an ve sahih hadislerde ideal bir toplumun ilkeleri ortaya konulmuştur. Bu ilkelerden sapma, toplumun bozulmasına yol açacaktır. Zira ahlaki tutum ve davranışların benimsenmediği bir toplum, çürümeye, yozlaşmaya ve bozulmaya mahkumdur.¹

Siyaset, toplumu yönetme sanatı olduğundan siyâsî ve idarî kadrolardaki bozulmanın, toplumun geri kalan kısımlarına da belirgin ve hızlı bir şekilde sirayet edeceği bilinen bir husustur. Zira idareciler toplumsal yapı içerisinde karar alma sürecinde olduklarından onların fesadı sadece kendileri ile sınırlı kalmayıp toplumun tamamını etkileyecek bir nitelik taşımaktadır. Buradan hareketle toplumsal çöküşü, doğru analiz edebilmek ve toplumsal yapı hakkında doğru fikir edinebilmek için idarede bulunan kişilerin tavır ve davranışlarının iyi tahlil edilmesi gerektiğinin altını özellikle çizmek lazımdır. Zira böylesi yaklaşım toplumsal değişme, sapma, toplumsal çöküşü ve helâk sebeplerini tespit etmeye imkân sağlar.² Hz. Peygamber idarî fesâdı, ümmetin fesâdı olarak görmüş ve bu durumu nezîr vasfıyla ikaz sadedinde şöyle dile getirmiştir: "İnsanlardan iki sınıf vardır ki onlar iyi olursa bütün insanlar ıslah olur; (o iki sınıf) bozulursa tüm insanlar bozulur. Onlar âlimler ve idarecilerdir."³ Bu rivayet hadis tekniği açısından zayıf olmakla birlikte anlam olarak doğrudur.

Sosyal hayat karşılıklı ilişkilere dayalı bir süreçtir. Bu ilişkinin sağlıklı işleyişi manevî değerler doğrultusunda devam eder. Fesâd; ıslâhın zıddı olup itidalin yani olması gerekenin

¹ Ali Akdoğan, "Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç ve İslam", *Ekev Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 183.

² Duran Ali Yıldırım, "Ayetler Işığında Bireysel ve Toplumsal Fesad Sebepleri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Nisan 2016), 124.

³ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012), 1/311 (No: 5047).

dışına çıkmaktır. Nasıl ki, bedeninin bozulması, hasta olması ve gücünü kaybetmesi şeklinde tezahür ediyorsa, toplumsal yapının bozulması da ahlaki değerlerden sapma ile ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Mübârek'in (öl. 181/797) yer verdiği bir haberde Haccâc (öl. 95/714)'ın öldürmek istediği yöneticisi Fudayl b. Bezvân'ın fesâd olmadan mı?⁴ sözü bu kavramın idare ile yakın ilişkisini göstermektedir.

1. Fesâdın Anlamı

Lügat âlimleri, fesâd kavramının ıslahın zıddı olduğu hususunda ittifak etmişler. Râgıb el-İsfahânî (öl. 5/11. yüzyılın ilk çeyreği), fesâdı az ya da çok itidâlin dışına çıkmak olarak ifade etmektedir.⁵ Cürçânî (öl. 816/1413) ise maddeden suretin ayrılması olarak değerlendirmektedir.⁶ İktisâdî ifsâd; malın zulmen ve haksız yere alınması olarak tanımlanırken aklın ifsâdı ise; doğrunun ve hikmetin dışına çıkmak olarak yorumlanmaktadır. Beyhakî, (öl. 458/1066) *Sünen* kitabında aklî fesadın bedenî fesattan daha zararlı olduğunu belirtmekte⁷ olup malî ve idârî fesadın kaynağı açısından bu değerlendirmesi kanaatimizce önemlidir. Fukahâ, fesâdı sıfatları değil, aslı itibariyle meşru olmayan hükümler olarak tarif etmişlerdir.⁸

Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hadislerine göre fesadın asıl nedeni insandır.⁹ Hz. Peygamber "Ümmetimin fesadı Kureyş kabilesinden sefih çocuk yöneticilerle olacaktır."¹⁰ buyurarak idaredeki fesadın tehlikesine ve kaynağına dikkat çekmiştir. Zira bu idarecilerin hâkim olduğu bir coğrafyada can ve mal güvenliğinden söz etmek mümkün değildir.¹¹

Hz. Peygamber, hadislerinde toplumun salah ve felahını hedeflemiştir. O, fesâdın, toplumun tümünü etkileyeceğinin mesajını şu örnek üzerinden vermiştir: "Şunu bilin ki, bedende öyle bir et parçası vardır ki o, iyi olursa bütün beden iyi olur; o bozulursa bütün

⁴ Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî, *ez-Zühed ve'r-Rekâik*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 235.

⁵ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnân ed-Dâvudî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412), 636.

⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 164.

⁷ Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 9/583.

⁸ Muhammed Mustafa Vehbe ez-Zühaylî, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fikhi'l-İslâmî* (Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 1427/2006), 1/426.

⁹ Rûm, 30/41.

¹⁰ Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 13/404 (No: 8033).

¹¹ Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî* (Mısır: el-Matbaa'tü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323), 10/170.

beden bozulur. Bilin ki, o, kalptir.”¹² Buhârî'nin (öl. 256/870) bu hadisi “Din ve Şerefi Korumanın Fazileti Hakkındaki Bab” başlığında zikretmesi önemli olduğu kadar üzerinde düşünülmesi gereken ince bir mesajdır. Nitekim İbn Hacer'in (öl. 852/1449) toplumun hukukunu gözetmek için gereken hassasiyeti imanı tamamlayan bir unsur olarak değerlendirmesi bu hususu teyit etmektedir.¹³ Bir başka hadiste de Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ameller ancak kapta (bulunan madde) gibidir. En altı güzelse en yukarı da güzel olur ve en altı bozulursa en üst kısmı da bozulur.”¹⁴ Suyûfî (öl. 911/1505), kabın, içinde bulunan maddeyi yansıttığını belirtirken¹⁵ aslında insanın iç dünyasının dışa er geç yansıtacağına da dikkat çekmek istemiştir. Bu husus da yönetime talip olanların sözlerinden daha çok kişiliklerinin nazarı itibara alınması gerektiğini de ortaya koymaktadır.

Fesâdın her türlüsüne karşı ümmet uyarılmış ve toplumsal bozulmaya karşı alınması gereken tedbirler ifade edilmiştir. Nitekim Allah Rasûlü, fesâdın oluşmasına neden olan insanları cehennem azabıyla ikaz etmiştir. Dolayısıyla fesadın sebep olduğu, fert ve cemiyetten devlet erkine varıncaya kadar yansıyabilecek yozlaşma ve çürümenin önüne geçebilmek için hadislerde yer alan tedbirlerin dikkate alınması ve bunların doğru şekilde tahlil edilerek usûlüne uygun tarzda hayata yansıtılması gerekliliğini önemle ifade edebiliriz. O halde hadislerde bu anlamda hangi tedbirlerden bahsedildiğine değinmemiz gerekmektedir.

2. Fesada Düşmeye Engel Olabilecek Tedbirler

2.1. İman ve Karakter Eğitiminin Verilmesi

Allah, insana yeryüzünü idare etme görevini vermiş, onu iyiliğe de şerre de meyyal olarak yaratmıştır. Hadisler, iyi birey olmanın yolunu göstermiş, kötülüğün tercih edilmesi durumunda sadece bireyin değil toplumun da menfi etkileneceğini açıklamıştır. Hz. Peygamber, bi'setten önce yaşadığı cahiliyye dönemi ahlaki sorunlarının etkisini, toplum üzerinde bizzat görmüştür. Bu dönemin sosyokültürel yapısını Cafer b. Ebî Talib (öl. 8/629) Habeş kralına hitaben yaptığı uzunca bir konuşmasında şöyle dile getirmektedir: “Ey

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır (Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), “İmân”, 39.

¹³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/126.

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, Sünen, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai Kütübî'l-Arabiyye), “et-Tavakkî ale'l-amel”, 20, (No: 4199).

¹⁵ Suyûfî, *Misbâhu'z-Züccâce*, Karaçi, ts., 309.

Hükümdar! Biz cahiliye zulümâtı içerisinde yaşayan bir toplumduk. Putlara tapar, leş yer ve günahlardan kaçınmazdık. Akrabalarla ilişkiyi koparır, komşulara kötü davranırdık. Kuvvetli olanlar, zayıfları ezerdi. Bizler bu durumda iken Allah soyunu, doğruluğunu ve dürüstlüğünü bildiğimiz içimizden birini bize peygamber olarak gönderdi. Allah'ın gönderdiği bu elçi, bizi atalarımızın kulluk ettiği putları terk etmeye, tek olan Cenab-ı Hakk'a inanmaya ve sadece O'na ibadet etmeye çağrıda bulundu. Bize hakikati söylemeyi, emaneti yerine getirmeyi, akrabalık hukukunu korumayı, komşularla iyi geçinmeyi, günahlardan ve insanları öldürmekten imtina etmeyi emretti. Yalandan, yetim malı yemekten, fuhuştan ve iffetli kadınlara iftira atmaktan menetti. Biz de ona iman edip getirdiği dini tasdik ettik. Onun Allah Teâla'dan getirip bildirdiği şeylere ittibâ ettik. Namazı, zekâtı ve orucu bize emretti. Haram kıldığını haram; helal kıldığını mubah kabul ettik. Bu yüzden kavmimiz bize düşmanlık yaparak zulümde bulundu. Bizi dinimizden çevirmek ve Allah'a ibadetten alıkoyup putlara taptırmak için çeşit çeşit işkenceler yaptılar. Biz de bütün bu nedenlerden dolayı yurdumuzu ve ailemizi terk ederek ülkene iltica ettik. Birçok hükümdar arasında seni seçtik. Senin nezdinde zulme uğramayacağımızı umarak geldik.”¹⁶ Cafer'in son cümlesi, idarede işlerin adalet prensibine göre icra edilmesinin gerekliliğini aksi durumun zulüm olacağına beyanı niteliğindedir.

İdarede fesâd, sistemin tüm sacayaklarının bozulması şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in risâletinden önceki hayata cahiliye devri denilmesi bu dönemin tamamen batıl ve müfsid bir düzen olduğundan değildir. Cahiliye toplumunda hiçbir erdemli davranışın olmadığını iddia etmek gerçekliğe aykırıdır. Zira Hz. Peygamber başlamış olan bozulmanın önüne geçmek ve eksik olan değerleri tamamlamak için gönderildiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla tümünden olmasa bile kimi noktalarda bozulmanın yaşanması toplumun cahiliye toplumu olarak tavsif edilmesine mâni değildir. Çünkü o dönemin en belirgin özelliği menfi bir anlayış ve yaşam felsefesinin baskın olmasıdır. Hz. Cafer'in tasvir ettiği o günkü toplumun karakterini Hz. Peygamber, bir devrim niteliğinde tersyüz etmiştir. Hz. Peygamber'in hadislerindeki tezkiye metodunu şu şekilde sıralamak mümkündür.

2.1.1. Yönetimde Adalet

Adalet tüm zaman ve zeminlerde gerekli olan bir sıfattır. Bu niteliğin en çok yakıştığı yer ise yönetimdir. Adaletin olmadığı yerde zulüm, haksızlık ve düzensizlik vardır. Adalet

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/263 (No: 1740).

herhangi bir kayıtla kayıtlanmamalıdır. Yakınımız da olsa hakikat söylenmeli ve adaletten ayrılmamalıdır. “Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adaleti ayakta tutun, Allah için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar) zengin olsunlar, yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hislerinize uyup adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.”¹⁷

Yönetimde adalet kişi, konum veya siyasi duruma göre şekil almaz. Hz. Peygamber’in “Sizden önceki insanların helâk olmalarının sebebi, aralarında ileri gelen (zengin) kimseler hırsızlık yapınca cezasını vermeyip zayıf (ve fakir) kimseler hırsızlık yapınca ceza uygulamalarıdır. Bu canı bu tende tutan (Allah)a yemin ederim ki Muhammed’in kızı Fâtıma hırsızlık yapsa, onun da elini keserdim!”¹⁸ Adalet o kadar gerekli bir nitelik ki, sadece yönetimde değil haberlerin naklinde ve kabulünde de temel şart olması bu sıfatın şumulüne karinedir.

Müslümanların yönetim anlayışını yansıtan ve fesadın önüne nasıl geçtiklerini ispat eden olay Hz. Ömer’in şu tutumunda görmek mümkündür. Suriye’de Gassânî devletinin son hükümdarı olan Cebele iman etmiş, Medine’ye gelmiş ve halife olan Hz. Ömer de melikin iman etmesinden hoşnut olmuştu. Hz. Ömer hac için yola çıkınca Cebele de ona eşlik etmiştir. Kâbe ziyareti esnasında, binlerce hacı arasında bir köle, Gassânî hükümdarı Cebele’nin eteğine dikkatsizlikle basıvermiş, Cebele öfkesine yenik düşerek bir yumruk vurmuş kölenin burnunu kırmıştı. Köle, bu durumu Hz. Ömer’e şikâyet edince, halife de Cebele’yi sorguya çekmiştir:

-Köle, eteğime bastı. Saygısızca davrandı. Kâbe olmasaydı, başını kılıçla ikiye bölecektim, diye cevap verince, Halife Ömer:

- Sen suçunu itiraf ettin. Şimdi, onun gönlünü almaya çalış! Aksi durumda aynı muameleyi sana yapmasını emredeceğim, dedi. Cebele:

- Ya Halife! Bu nasıl olur? Ben hükümdarım. O, değersiz bir köle değil mi? Hz. Ömer:

- İslâm ikinizi aynı yere konumlandırdı. Bir Müslüman diğer Müslümanlardan ancak takva ile ayrılır.¹⁹

¹⁷ Nisa, 4/135.

¹⁸ Müslim, “Hudûd”, 9.

¹⁹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Müntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ ve Mustafa Abdülkadir 'Atâ, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 5/257-258.

2.1.2. Kullukta İhlâs

Ruh terbiyesinde ihlâs, temel kıstas olup dine içtenlikle bağlanmaktır. Hayatı Allah'a tahsis etmek Hz. Peygamber'in üzerinde önemle durduğu bir husustur. Müslüman Allah'ın murakabesinde olduğunu düşünerek tasarrufta bulunmalıdır. Bu bilinçle hareket eden idareci attığı her adımda ve aldığı her kararda topluma hesap vermeden önce Allah'a hesap vereceğini düşünerek hareket eder. Zira Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmaktadır: "Kıyâmet gününde (dört) şeyden hesaba çekilmedikçe, kulun ayakları yerinden kımıldamaz: Ömründen; onu nasıl yok etti? Gençliğinden; onu nerede yıprattı? Malından; onu nereden kazandı ve nereye harcadı? İlminden; onunla amel edip etmediği?"²⁰ Bu hadisi şerh eden Mübârekpûrî (1865-1935), malın kaynağının haram veya helal mi olduğu ayrıca nasıl tüketildiğinin kıyamette sorulacak sorular arasında olduğunu belirtmektedir.²¹ Sadece kazanırken değil tüketirken de özellikle idareci israftan kaçmalıdır. Hz. Peygamber bir hadiste bu hususu şöyle ifade etmiştir: "Allah Teâlâ buyurdu ki: Ben ortakların ortaklıktan en zengin olanıyım. Kim bir amel işler, buna benden başkasını da ortak kılsa, o kişiyi de ortak koştüğünü da reddederim."²² Nevevî (öl. 676/1277) bu hadisi, devlet ricâline yönelik yordakçılığı cehenneme sürükleyen söz olarak görmektedir.²³

İhlasın sadece ibadetlerde aranan bir nitelik değil bilakis toplum ilişkilerinde ve idarede de esas olduğu bilinen bir durumdur. İhlasın daraltılması toplumsal yapıda fesada yol açacaktır. Kur'an'da hayatın tamamını Allah'a tahsis etmenin gerekliliği şöyle ifade edilmektedir: "De ki: 'Kuşkusuz benim namazım, ibadetim, hayatım ve ölümüm âlemlerin Rabbi Allah içindir.'"²⁴ Namaz ve hac ibadeti gibi hayatında Allah'a tahsis edilmesi ihlasın yaşamı kuşatan yönünü ortaya koymaktadır.

2.1.3. Yöneticilerin Denetlenmesi

Toplumunu idare edenlerin Allah'ın murakabesini düşünmeleri ve ona göre hareket etmeleri elzemdir. "Akıllı kimse, nefsine hâkim olan ve ölümden sonrası için gayret

²⁰ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Mustafâ el-Bâbî, 1395/1975), "Kıyâme", 1, (No: 2416).

²¹ Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 7/85.

²² Müslim, "Zühd", 46.

²³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Kahire: el-Matbaa'tü'l-Mısriyye, 1347/1929), 18/117.

²⁴ En'am, 6/162.

edendir.”²⁵ İnsan zaafalarını dikkate alan halifeler, idarî görevlendirmelerinde suistimallerin önüne geçmek için birtakım tedbirlere başvurmuşlardır. Hz. Ebû Bekir Yemen’den dönen Muâz b. Cebel’e hesap sormuştu.²⁶ Halife Ömer ise idarî hatalara karşı sıfır tolerans gösterirdi. Bir gün etrafında oturanlara “En hayırlı kişiyi görevlendirip emirlerim doğrultusunda adil hareket ederse üzerimde bulunan sorumluluğumu yerine getirmiş olur muyum? dedi. Onlar da evet dediler. Emirü’l-müminin olan Ömer, hayır! Emrime uygun davrandıklarını denetlemediğim sürece.”²⁷ diye cevap vermiştir. Hz. Ömer sadece tavsiyelerde bulunmamış geliştirdiği sisteminin işleyip işlemediğini de bizzat denetlemiştir. O, O aynı zamanda Muhammed b. Mesleme’yi de yöneticileri denetlemek ve yerinde şikâyetleri rapor etmek için görevlendirmiştir.²⁸

2.1.4. Güzel Ahlak

İslâm, fıtrata ve toplumun yararına olan davranışları ahlak-ı hasene; uygun olmayan davranışları seyyie olarak değerlendirmektedir. Kötü davranışların başında Müslümanların malını idare görevini suistimal ederek çalmak gelmektedir. Her şeyin mübah olduğu bir toplumda kuralsızlık hâkim olacaktır. Zira ideal ve yaşanabilir bir toplumda sınırsız özgürlük, diğer insanların hak ve hukuklarının ihmali ile neticelenecektir.

Hz. Peygamber, müminleri zahirî ibadetlere yöneltmekle iktifa etmemiş bilakis onları ahlaki meziyetlere sahip olmaları için de eğitmiştir. Ahlâkla ilgili hadislerde ahiret vurgusu önemli bir yer tutmaktadır. “Kıyamet günü Mümin kişinin mizânında güzel ahlâktan daha ağır bir şey bulunmaz.”²⁹ Tîbî’nin (öl. 743/1343) bu hadisi şerh ederken yaptığı değerlendirme hadisin idare ile ilgisini şöyle ortaya koymaktadır: “Güzel ahlak: gizli ve açık durumlarda toplumu memnun etmektir. Güzel ahlakın en küçük mertebesi, toplumdan gelen eleştirilere göğüs germek ve karşılık beklemeden hareket etmektir.”³⁰ Bu da Müslümanların idarî davranışlarında ahireti unutmamaları için önemli bir ikazdır. Hz. Peygamber ahlâkî meziyetler konusunda sadece tavsiyede bulunan biri olmamış bizzat yaşantısıyla da Müslümanlar için model oluşturmuştur. Hz. Âişe onun ahlâkını soranlara; “Siz Kur’an’ı

²⁵ Tirmizî, “Sifatü’l-Kıyâme”, 25.

²⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *‘Uyûnu’l-ahbâr* (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418), 1/125.

²⁷ Faruk Saîd, *el-İdâretü’l-İslâmiyye fi ‘ahdi Ömer b. Hattâb* (Kahire: Dâru’n-Nahdeti’l-Arabiyye, 1991), 215.

²⁸ Ali Muhammed es-Salâbî, *Emîrü’l-Müminin Ömer b. Hattab* (Birleşik Arap Emirlikler: Mektebetü’s-Sahâbe, 1423/2006), 404.

²⁹ Tirmizî, “Birr”, 62, H. No: 2002.

³⁰ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tibî, *el-Kâşif ‘an Hakâiki’s-Sünen*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Riyad: Mektebetü Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 10/3235.

okuyorsunuz değil mi? O'nun ahlakı Kur'an'dır" şeklinde cevap vermiştir.³¹ Allah Rasûlü'nün Kur'ânî ahlâkından kasıt, Kur'ân'ın sınırlarını aşmamak, önceki toplumların ahlâkî yozlaşmalarından ders çıkartmak ve marufu hâkim kılmak için mücadele etmesidir.³²

2.1.5. Aklın Kullanılması

Tefekkür eden akıl, kişiliğin olgunlaşmasında önemli bir faktördür. Akıl, kulun sorumlu kabul edilmesi için göz önünde bulundurulması zorunlu olan bir olgu ve nimetler içerisinde en yüce olanıdır. Hz. Âişe'den mervî olan şu rivayet aklın tefekkürüne ve yönetimdeki fonksiyonelliğine dair önemli mesajlar içermektedir: "Bir gün Âta b. Ebî Rebâh ile Ubeyd. b. Umeyr, Hz. Âişe'nin yanına gittiler. Hz. Âişe ona şöyle dedi: 'Ey Ubeyd! Bizi ziyaret eder miydin?' Ubeyd 'Ziyaretinizden beni meneden, Hz. Peygamber'in şu hadisidir: 'Ziyaretlerini aralıklarla yap ki sevgin ziyadeleşsin!' Bu sırada İbn Umeyr, 'Ya Âişe! Rasûlullah'tan gördüğün en tuhaf şeyi bize anlatır mısın?' dedi. Ümmü'l-Müminîn bu soru karşısında gözyaşlarını tutamadı ve şunları söyledi: 'Allah Rasûlü'nün her şeyi garipti. Bir gece bana teni tenime dokununcaya kadar yaklaştı, sonra şöyle buyurdu: 'Beni bırak! Cenab-ı Hakk'a kulluk yapayım!' Elbisesi ıslanuncaya kadar gözyaşı döktü. Daha sonra secdede iken yer ıslanuncaya kadar ağladı. Sonra yanı üzerine uzandı. Ne zaman ki Bilâl gelip sabah ezanını okudu ve 'Hak Teâla senin geçmiş ve gelecek kusurlarını bağışladığı halde sana bu kadar gözyaşı döktüren nedir ey Allah Rasûlü?' deyinceye kadar bu vaziyette kaldı. Sonra Bilâl'e şöyle buyurdu: 'Allah'ın rahmeti üzerine olsun ya Bilâl! Beni ağlamaktan alıkoyan nedir? Cenab-ı Allah bu gece bana şu ayet-i kerîmeyi inzâl etti: Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda elbette akliselim sahipleri için ibretler vardır.'³³ Sonra şöyle buyurdu: 'Azap o kimseyedir ki bu ayeti okur, fakat mânâsını düşünmez!'" Evzaî'ye, 'Gökler ve yer, gece ve gündüzün birbirini izlemesi konusundaki tefekkürün maksadı nedir?' diye suâl olundu. Evzaî, şöyle cevap verdi: 'Söz konusu ayet-i kerîmeleri okuyup bu ayetlerde üzerinde durulan şeyleri tefekkür etmektir.'³⁴ Bu hadis doğrudan idarede fesâdla ilgisi olmakla birlikte akliselimin hayatın tüm alanlarında özellikle yönetimde de ne kadar elzem olduğunu

³¹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi' u's-sahîh*, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî ts.), "Salatü'l-Müsafirîn", 139.

³² Muhammed Emîn b. Abdullah el-Üremî, *el-Kevebü'l-vehhâc ve'r-raudu'l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b.Haccâc* (Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 9/391.

³³ Âl-i İmran/190.

³⁴ Ebü'l-Hasen Emîr Alâüddîn Alî b. Balabân b. Abdillâh el-Mısırî İbn Balabân, *el-İhsân fî takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 2/387.

göstermektedir. Hz. Süleyman'ın gönderdiği mektuba, Belkıs'ın savaşın yol açacağı tahribatı düşünerek verdiği cevap³⁵ aklın işlevselliğine ve yönetsel lüzumiyetine güçlü bir delildir.

2.1.6. Salih Arkadaşları Dost Edinmesi

Salih insanlarla arkadaşlığın, şahsiyetin oluşmasındaki tesiri inkâr edilemez. Devlet ricâlinden birbirine yakın olanların takva ve manevî değerlere bağlılıklarının diğer bireyleri de etkileyeceği kabul edilmektedir. Zira kişi yakın ilişki içerisinde bulunduğu fertlerin ahlakından etkilenir. Hz. Peygamber'in "Kişi dostunun dini üzeredir. Bu yüzden her biriniz, kiminle dostluk kuracağına dikkat etsin."³⁶ ifadesi iyi veya kötü insanların toplumun dönüşmesindeki etkisini göstermektedir. Salih insanların idarî veya şahsî günahlarındaki hassasiyetini Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerinden Hanzala el-Useydî'de görmekteyiz. Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) Hz. Hanzala'ya, "Nasılsın Hanzala?" diye sorunca o, "Hanzala münafıklardan oldu!" diye karşılığa bulundu. Hz. Ebû Bekir şaşkınlığını gizleyemeyerek, "Sübhânallâh! Ne diyorsun?" dedi. Bunun üzerine Hz. Hanzala; "Hz. Peygamber'in huzurunda iken o bize cennet ve cehennemi anlattığında onları gözümüzle görmüş gibi oluyoruz. Rasûlullah'ın yanından çıkıp çoluk çocuğumuza karışarak işlerimizin başına geçtiğimizde ise, o işittiklerimizden pek çoğunu hatırlamıyoruz." şeklinde yakındı. Ardından Hz. Ebû Bekir ona, "Ya Hanzala! Cenab-ı Hakk'a yemin ederim ki biz de aynı durumdayız." diyerek Hz. Peygamber'e gitmeyi teklifte bulundu ve birlikte gittiler. Hz. Hanzala, Hz. Ebû Bekir'le paylaştığı sıkıntısını Allah Rasûlü'ne de arz etti. Onu dikkatle dinleyen Rasûlullah, şöyle söyledi: "Bana hayat veren Hak Teâla'ya yemin olsun ki siz, daima yanımdan kalktığınız gibi kalsaydınız melekler, oturmuş olduğunuz yollar üzerinde ve döşeklerinizde sizinle musafaha ederlerdi. Fakat ey Hanzala! (İnsan bu) Bazen öyle, bazen böyle!"³⁷

Nevevî'nin hadisin metninde geçen الصَّيِّغَاتِ kelimesini sanatsal ve mali açıdan yaşam için gerekli olan mâişet olarak açıklaması, her ferdin özellikle de idari konumda olanların dikkat etmesi gereken tehlikeyi göstermektedir.³⁸ Hanzala'nın dünyevi işlerle haddinden fazla ilgilenmeyi nifâkî olarak algılaması sahâbenin hassasiyetini göstermektedir. Bu olayda Hz. Peygamber'in genelde tüm müminlerin özelde de idarecilerin kalplerine yerleştirdiği ahlaki

³⁵ Neml/32.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/142, (No: 8417).

³⁷ Müslim, "Tevbe", 12.

³⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, 17/66.

değerlerin tesiri müşahede edilmektedir. Nitekim ahlaki değerleri içselleştirenlerin kamu hukukuna riayet etmede daha fazla itina gösterdikleri tecrübe edilmektedir.

2.2. İdari Sistemin Fesada Uğramaması İçin Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

2.2.1. Liyakate Öncelik Vermek

Hz. Peygamber devlet idaresinde görevlendireceği kişilerin liyakatini ve işe olan uygunluklarını esas alırdı. Zira akrabalık veya başka gerekçelerle hareket etmek görevlendirilen kişiye olduğu kadar kamuoyuna da hakarettir. Zayıf karakterli insanların iş başına getirilmesi, toplumsal bozulma sürecini hızlandırır. Nitekim Allah Rasûlü, konu ile ilgili şöyle buyurmaktadır: “İnsanlar ihsanda bulunurlarsa biz de ihsanda bulunuruz; zulmederlerse biz de zulmederiz’, diyen zafiyet sahibi kimseler gibi olmayın. Bilakis insanlar ihsanda bulduklarında onlara iyilikte bulunmayı, zulmettiklerinde ise onlara zulmetmemeyi içinize (bir prensip olarak) yerleştirin.”³⁹ et-Tîbî, hadiste yer alan *إمعة* kelimesini, her türlü görüşten etkilenen ve özgün görüşlere sahip olmayan kişi⁴⁰ olarak açıklamıştır. Yani hadis, idarede zayıf karakterli ferdlerin toplumu sürükleyeceği tehlikeye dikkat çekmiştir. Hz. Ebû Bekir de Yezîd b. Ebû Süfyan’a (öl. 18/639) idari noktada birtakım tavsiyelerde bulunarak kendisinden en çok korktuğu hususun iltimas olduğunu belirtmiş ve Hz. Peygamber’in: “Müminlere ait bir işin başına geçip de iltimas eseri olarak o işe birini tayin eden kişiye Cenab-ı Hakk’ın laneti uğrar. Hak Teâla ondan bir özür veya fidye kabul etmez ve onu cehenneme atar.”⁴¹ sözünü hatırlatarak idarî atamalarda dikkate alınması gereken temel ilkeye açıklık getirmiştir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra devleti ehil olan kişilerin yönetmesi gerektiği ilkesinden dolayı Müslümanlar tarih boyunca ciddi problemler yaşamışlardır. Buna hilafet problemi denilebilir. Bu mesele Müslüman fırkalar arasında uzun bir dönem tartışılmış ve hadis kaynaklarında konuyla alakalı birçok rivayet yer almıştır. Halifede liyakatle beraber Kureyşli olmasını şart koşanlar olduğu gibi özellikle Harici ve İbadiyye geleneği, devleti yönetecek kişide “ehil olma/liyakat” ehli olmayı tek şart olarak görmüşlerdir.⁴² Buradan hareketle Hz. Ebû Bekir’in yönetim anlayışında Hz. Peygamber’in tatbikatlarını esas aldığı söylemek mümkündür.⁴³

³⁹ Tirmizî, “Birr”, 63.

⁴⁰ et-Tîbî, *el-Kâşif*, 10/3256.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/202, (No: 21).

⁴² Geniş bilgi için bk. Ahmet Özdemir, *İbâdiyye’nin Ana Hadis Kitabı*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 296-301.

⁴³ Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi II* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 50.

İdarî görevde makam talebinde bulunan kişi, ehil değilse talebi geri çevrilmelidir. Hz. Peygamber'in Ebû Zer el-Gıfârî'nin (öl. 32/653) görev talebini reddetmesi, görevlendirmede liyakatin önemini göstermektedir. Ebû Zer, olayı şöyle anlatmaktadır: "Ya Rasûlallah! Beni görevlendirir misin?" dedim. Bunu söylemem üzerine, elini omzuma vurdu ve sonra da: "Ya Ebû Zer, görüyorum ki sen zayıfsın. O (yönetim mes'ûliyeti) ise, bir emanettir. O, onu (yönetimi) hakkıyla alan ve o hususta üzerinde olanı yerine getiren kişi haricinde, kıyamet günü utanç ve nedamet duymaktır."⁴⁴ buyurdu. Nevevî, ilgili hadisin, ehil olmadığı halde görev talebinde bulunmanın ne kadar yanlış olduğunu ortaya koyarken liyakatli insanların da toplumu yönetmesinin bir o kadar doğru ve gerekli olduğunu belirttiğinin altını çizdi.⁴⁵

Hz. Peygamber'in Ebû Zer'in görev talebini reddetmesi, idarî vazifeyi emanet olarak telakki ettiğine işarettir. Yine yönetimde ehliyetsizliğin uhrevî cezasının olacağını belirtmesi, üzerinde durulması gereken bir diğer husustur. Kaldı ki, Hz. Peygamber bir başka hadisinde görevde liyakatsizliği kıyamet alametlerinden addetmiştir. O şöyle buyurmuştur: "Emanet zayi edildiğinde kıyameti bekle. Denildi ki: "Emanet nasıl zâyi olur?" Buyurdu ki: "Vazife, ehil olmayan kimseye verildiği zaman kıyameti bekleyin."⁴⁶ Emanetin zayi edilmesi, yönetici vasfına sahip olmayan kişilerin toplumun idaresini eline geçmesidir.⁴⁷ Hz. Peygamber'in Ebû Zer'in zayıflığını redde sebep olarak kabul etmesinde şu ayetlerin tesir ettiği düşünülebilir: "O iki kızdan biri, "Ey babacığım, onu ücretle tut. Çünkü ücretle istihdam edeceğin en iyi kimse, güçlü ve güvenilir olandır" dedi."⁴⁸ "Kral dedi ki: "Onu bana getirin, onu şahsî danışmanım edineyim." Onunla konuşunca, "Bugün sen katımızda yüksek yeri olan, emîn birisin" dedi."⁴⁹

2.2.2. Akrabaya Yönetimde Yer Vermemek

İslamî idarede liyakat esastır. Devlet kadroları liyakatleri dikkate alınmaksızın mahzâ akrabaların yerleştirileceği alanlar değildir. Hz. Peygamber kamu malına o kadar dikkat ederdi ki, küçük torunlarını sıradan bir olaydan bile sakındırması idarede önemli mesajlar içermektedir. Söz konusu vakıa şöyledir: "Rasûlullah'a hurma dolu bir sepet getirilmişti. Hasan ile Hüseyin bu hurma ile oynamışlardır. Onlardan biri bir hurma tanesini alarak ağzına

⁴⁴ Müslim, "Kerâhetü'l-İmâre", 16.

⁴⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, 12/210.

⁴⁶ Buhârî, "İlim" 2.

⁴⁷ İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl Emîr es-San'ânî, *et-Tenvîr şerhu Câmi i's-sağîr*, thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrahim (Riyad: Dâru's-Selâm, 1432/2011), 2/230.

⁴⁸ Kasas, 26.

⁴⁹ Yûsuf, 54.

götürmüştür. Allah Rasûlü bunu görünce torununun ağzından hurmayı çıkarmış ve: 'Sen âl-i Muhammed'in sadaka yemediğini bilmiyor musun?' buyurmuştur.⁵⁰ Hz. Peygamber'in bu tavrı günümüz yönetimlerinde esas alınırsa fesâdın asgari düzeye indirilmesini sağlayacaktır. Akrabaların idareye sadece akraba oldukları için atanmalarının doğru olmadığı hususunda Hz. Peygamber ve halifelerin uygulamalarına bakmak yeterli olacaktır. Hz. Ömer idari bir görevlendirmede yakın arkadaşları ile istişare etmiş ve güçlü, emîn ve Müslüman birini atamak istediğini belirtmiştir. İstişare heyetinden biri, "Ben size bu iş için ideal olan Abdullah b. Ömer'i önerebilirim." demiş bunun üzerine Hz. Ömer de "Yazıklar olsun! Vallahi onu kastederek istişare etmiş değilim,⁵¹ demek suretiyle akraba atamalarının doğru olmayacağını açıklamıştır.

2.2.3. Rüşvetin Her Türüsüne Kapıyı Kapatmak

Rüşvet, kamuda görevli olan bireyin vazifesini yerine getirirken meşru olmayan bir kazanç elde etmesidir. Rüşvet almak tüm toplumlarda büyük bir cerime olarak değerlendirilmektedir. Rüşvet adalet duygusunun zedelenmesine yol açar. Bu durum da toplumda güven duygusunun zarar görmesine neden olacaktır. Haksız kazanç, toplumun hukukunu ve mali imkânlarını suistimal ile gasp etmektir. Rüşvet, vazifeyi ticarete dönüştürme aracıdır. Rüşveti teklif edip verene râşî, alana mürteşî, râşî ile mürteşî arasında aracılık yapana râiş denilir. Kur'an bu hususta şu ikazı yapmaktadır: "Birbirinizin malını haksız sebeplerle yemeyin. Bile bile, halkın bir kısım malını bilerek günah yollardan yemek için hâkimlere başvurmayın."⁵² Başka bir ayette ise "Onlar, yalanı çok dinler, haramı çok yiyenlerdir."⁵³ Bu bozulmayı Yahudileşme temayülünün ilk adımı olarak değerlendirmek de mümkündür. Yahudiler, Hz. Peygamber tarafından Hayber'de memur olarak görevlendirilen Abdullah b. Revâha'ya kadınlarının ziynet eşyalarını rüşvet olarak kendisine vermeyi teklif etmişlerdir. Abdullah b. Revâha'nın "Teklif ettiğiniz bu rüşvet bir suhttür, biz onu yemeyiz" diye cevap vermesi⁵⁴ ayette geçen "suht" kavramı ile rüşvet arasındaki yakın ilişkiye de açıklama getirmektedir. Sosyo-tarihî hastalıklardan biri olan rüşvetin tüm ilâhî dinlerde yasak kabul edildiği bilinen bir husustur. Nitekim Roma hukukunda rüşvet alan yargıç için ölüm

⁵⁰ Buhârî, "Zekât", 58.

⁵¹ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Menâkibü Ömer b. el-Hattâb* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1412/2001), 108.

⁵² Bakara, 2/188.

⁵³ Maide, 42.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî, *el-Muvaţta'*, thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî (İmarât, Muessesetü Zâyid b. Sultan, 1425/2004), "Müsâkât", 4, (No: 2595).

cezası verilmiş olup memurların gündelik eşyalar dışında hediye kabul etmesi yasaklanmıştır.⁵⁵

Hız. Peygamber rüşvet alan ve haksız kazanç elde edenleri şöyle ikaz etmiştir. “Cenab-ı Hakk’ın lâneti rüşvet alan ve verenin üzerindedir.”⁵⁶ “Allah Rasûlü’nün mahkemede görülecek bir dava için rüşveti verene de alana da lânet ettiği bilinmektedir.”⁵⁷ Rüşvet almanın özellikle yargı ve idarî kadrolarda hiçbir şekilde caiz olmayacağı vurgulanmıştır.⁵⁸ Hatta hâkimin rüşvet alması bir nevi küfür olarak görülmüştür.⁵⁹

2.2.4. Zulümden Dolayı Helalleşmek

İslam haksız kazancı ve adaletsizliğin her türlüşünü yasaklar. İdarede fesâdın meydana gelmesi durumunda ise hak sahibi ile helalleşmeyi tavsiye eder. Zira değerler, maddi olan nesnelere ölçülmez. Ebû Hureyre’den gelen şu rivayet bu hususa açık bir işarettir. “Kimin üzerinde din kardeşinin ırzı, namusu veya başka bir şey ile ilgili bir zulüm varsa, altın ve gümüşün bulunmayacağı kıyamet günü gelmeden evvel onunla helalleşsin”⁶⁰ Bu hadis, idarede hata veya haksız kazanç elde etmenin önünde bir engeldir. Hız. Peygamber idarî konumdan dolayı alınan hediyeleri doğru kabul etmemiş aklî gerekçelerle bu hususu izah etmiştir. Hediye alınırken herhangi bir çıkar gözetilmemeli, yanlış anlaşılmaya mahal verecek durumdan kaçınılmalıdır. Allah Rasûlü, Ezd kabilesine mensup olan İbnü'l-Ütbiyye isminde bir şahsa zekât toplama görevini vermişti. Bu zât verilen görevi yerine getirdikten sonra Rasûlullah’a gelerek, “Bunlar size ait olan zekât malları, şu mallarda bana hediye olarak verildi” demiştir. Zekât toplamakla görevlendirilen memurun bu söylem ve tutumuna karşı Allah Rasûlü minbere çıkıp şöyle buyurmuştur: “Bu kimseye ne oluyor ki, ‘şu mallar sizin, bunlar da bana hediye olarak sunuldu’ diyor. Bu kimse hânesinde oturuyor olsaydı kendisine bu hediyeler verilir miydi?” buyurmuştur.⁶¹ Hız. Peygamber’in fesâdın her türlüşüne karşı yapılan ıslâh çalışmalarını cihad ve şehadet olarak kabul etmesi, idarede fesâda karşı yapılması istenen mücadelenin kutsallığını göstermektedir. O, şöyle buyurmuştur:

⁵⁵ Saffet Köse, “Rüşvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/303.

⁵⁶ İbn Mâce, *es-Sünen*, “et-Tağlîs fi'l-hayf ve'r-rüşve”, 2.

⁵⁷ Tirmizî, “Ahkâm”, 9.

⁵⁸ Suyûtî, *Misbâhu'z-Zücâce*, 167.

⁵⁹ Ebû Amr er-Rebî' b. Habîb b. Amr el-Ezdî el-Ferâhîdî el-Basrî, *el-Câmi'u's-sahîh (el-Müsned)*, tash. İmâm Nureddîn Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, (Beyrut: Dâru'l-Feth, ts.), 1/200, H. No: 759; ayrıca İbâdiyye'nin hadis kaynakları için bk. Ahmet Özdemir, “İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Aralık/ 2019) 36: 523-554.

⁶⁰ Buhârî, “Mezâlim”, 10; “Rikâk”, 48.

⁶¹ Buhârî, “Cuma” 29, “Zekât” 67, “Eymân” 3, “Ahkâm” 24.

"Ümmetimin bozulduğu zamanda, sünnetime sıkı sarılan kimseye, şehid sevabı vardır."⁶² Maddi ve manevi değerlerle beslenen Müslüman toplumunda fesâdın yaygın görülmesi manidardır. Bu ise Hz. Peygamber'in toplum için ortaya koyduğu değerlerden uzaklaşıldığını göstermektedir.

Sonuç

Devlet, asırlar boyunca tüm birey ve toplumların yaşamlarında var olmuş ve onların hayatlarını etkilemiştir. Manevi değerlerin zayıfladığı bir toplumda içtimaî çözümlerin ve çürümelerin görülmesi tabii bir durum olarak kabul edilmektedir. Bu vakıa, toplumda ahlâkî zaaf, yalancılık, hırsızlık, haksız kazanç, günümüz ifadesiyle hortumlama, yolsuzluk vb. davranışlar şeklinde tezahür etmektedir. Her şeye madde temelli bir nazarla bakan ve tüm yaşamını bu şiar üzerine temellendiren insanlar, hayatlarının anlamını kaybetmişler demektir. Hz. Peygamber'den itibaren İslâm medeniyeti, insanlar için kültürel ve yönetsel olarak zengin bir miras bırakmıştır.

İslâm'ın bidayetinden günümüze kadar tevarüs eden medeniyet ve idari sistem, ahlaki değerler üzerine kurulmuştur. Hz. Peygamber'in hadislerinde ahiret vurgusunun öne çıkmasını bu minval üzerine değerlendirmek gerekir. Hadislerde idarede fesâd bireysel bir yanlış olarak tavsif edilmemiş bilakis toplumsal yapının bozulmasının ilk ve esas adımı olarak ortaya konulmuştur. İdeal bir sistemin inşası ve ibkası için uyulması zorunlu olan prensipler; idarede samimiyet, hesap verebilirlik, ilahi murakabe/denetim, selim akıl ile yönetmek, iyi ve dürüst bir kadrodur.

İdari sistemin fesâda uğramaması için dikkat edilmesi gereken hususlar; liyakate öncelik vermek, mahzâ akraba olması sebebiyle akrabaya yönetimde yer vermemek, rüşvetin her türlüüne kapıyı kapatmak ve idarî kadronun hatalarından dolayı toplumla helalleşmesi ve toplumdan irak kendi dünyaları dışında bir hayatın var olduğuna inanmaları gerekir.

⁶² Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târik b. İvadullah (Kahire: Daru'l-Haremeyn, 1415/1995), 5/315, (No: 5414).

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürsid vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslâm Tarihi II*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Akdoğan, Ali. "Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç ve İslam". *Ekev Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 179-194.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *'Uyûnu'l-ahbâr*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Emîr es-San'ânî, İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. *et-Tenvîr Şerhu Câmi'i's-Sağîr*. thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm, Riyad: Dâru's-Selâm, 1432/2011.
- İbn Balabân, Ebü'l-Hasen Emîr Alâüddîn Alî b. Balabân b. Abdillâh el-Mısırî. *el-İhsân fî Takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Menâkibü Ömer b. el-Hattâb*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1412/2001.
- İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ ve Mustafa Abdülkadir 'Atâ. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Mübârek, Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî. *ez-Zühd ve'r-Rekâik*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyai Kütübî'l-Arabiyye, 2012.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-sârî*. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323.
- Köse, Saffet. "Rüşvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/303-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnân ed-Dâvudî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Rebî b. Habîb, Ebû Amr er-Rebî b. Habîb b. Amr el-Ezdî el-Ferâhîdî el-Basrî. *el-Câmi'u's-sahîh (el-Müsned)*. tash. İmâm Nureddîn Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî. Beyrut: Dâru'l-Feth, ts.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Câmiu's-Sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Saîd, Faruk. *el-İdâretü'l-İslâmiyye fî 'ahdi Ömer b. Hattâb*. Kahire: Dâru'n-Nahdeti'l-Arabiyye, 1991.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Emîrü'l-Mümînîn Ömer b. Hattab*. Birleşik Arap Emirlikler: Mektebetü's-Sahâbe, 1423/2006.
- Malik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî. *el-Muvaţta'*. thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî. İmarât: Muessesetü Zâyid b. Sultan, 1425/2004.
- Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-Ahvezî Şerhu Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî ts..
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Kahire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1347/1929.
- Özdemir, Ahmet, "İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık/ 2019, 36.
- Özdemir, Ahmet. *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kitabı*. Ankara: Aratışma Yayınları, 2020.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târik b. 'İvadullah. Kahire: Daru'l-Haremeyn, 1415/ 1995.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâşif 'an Hakâiki's-Sünen*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Riyad: Mektebetü Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Mısır: Mustafâ el-Bâbî, 1395/1975.
- Üremî, Muhammed Emîn b. Abdullah. *el-Kevkebü'l-Vehhâc ve'r-Ravdu'l-Behhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Dâru'l-Minhâc. 1430/2009.
- Yıldırım, Duran Ali. Ayetler Işığında Bireysel ve Toplumsal Fesâd Sebepleri. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Nisan 2016), 123-147.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa Vehbe. *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Dımeşk: Dâru'l-Hayr, 1427/2006.



Düzeltilme Notu:

Dergimizin 11. Cilt 25. Sayısında yayımlanmış olan bir makaleye dair makale yazarının düzeltme notu aşağıdaki şekildedir:

“Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nin 15 Aralık 2020 tarihli 11. Cilt, 25. sayısının 682-713 sayfaları arasında yayımlanan “Müslüman Azınlıklar Fıkhnının Kavramsal Analizi” adlı makalede sayfa 703’te “Hasdemir, Merve Sena. *Çağdaş Dönemde Müslüman Azınlıklar Fıkhı (Fıkhü’l-Ekalliyyât) Tartışmaları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.” adlı çalışmaya atıf yapılması gerekirken sehven gözden kaçmıştır. Bu hususta yazardan özür diler gerekli düzeltmelerin yapılarak makalenin güncel pdf dosyasının yeniden yayımlandığını beyan ederim.”

Öğr. Gör. Dr. Mehmet Hicabi SEÇKİNER

YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

Yayıncı – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şırnak Üniversitesi (Şırnak/Türkiye) tarafından yayımlanır.

Kapsam – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi dinî araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar.

Yayın Sıklığı – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (15 Haziran ve 15 Aralık) olarak elektronik ortamda (çevrimiçi) yayımlanan çift taraflı kör hakemli bir dergidir.

Makale Değerlendirme Süreci – Dergimize gönderilen yazılar, önce Dergi Yayın Kurulunca dergi ilke ve formatına uygunluk açısından incelenir. Değerlendirme için uygun bulunan yazılar ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur. Hakem raporlarından biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

Yayın Dili – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yayın dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda, yayımlanan makale sayısının üçte birini geçmeyecek şekilde İngilizce yazılara da yer verilebilir. Makaleler, Türkçe ve İngilizce başlık, özet (450-500 kelime arası), anahtar kelimeler (5-8 kavram) ve İSNAD atfı stilinde hazırlanan kaynakçayı içerir.

Atf ve Referans Sistemi – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi makale yazım kuralı olarak (dipnot ve kaynak gösterme biçimi, başlıklar, öz/abstract, anahtar kelimeler/keywords, kısaltmalar vb.) İSNAD-dipnotlu atf sistemini (www.isnadsistemi.org) esas almaktadır. Dergimize gönderilecek makalelerin bu formata uygun biçimde hazırlanıp gönderilmesi gerekmektedir. İSNAD atf sistemine uygun olmayan makaleler değerlendirmeye alınmamaktadır.

İntihal Tespit Politikası – İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Açık Erişim Politikası – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Arşivlenme – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu tarafından belirlenen ulusal ve uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir hafta içerisinde gönderilir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Telif Hakkı – Yazarlar, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır.

Makale Kabul – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilecek yazıların; ilgili alanda bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olması şartı aranır. Makalelerin Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanabilmesi için daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş veya kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek ve tam metinleri yayımlanmamış olmak şartıyla kabul edilebilir. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla iki çalışma (farklı yayın türlerinden olmak kaydıyla) yayımlanabilmektedir. Derginin ardışık sayılarında aynı yazara ait makalelerin yayımlanmaması esastır.

Sayfa Düzeni – Yazı dosyasına sayfa numarası eklenmemeli, üst bilgi ve alt bilgi konulmamalı, gönderilen metinler dergi internet sitesinde yer alan makale şablonuna uyarlanmalıdır. Aşağıda belirtilen biçimsel özelliklere göre düzenlenen makaleler 8000 kelimeyi aşmamalıdır.

Kâğıt Boyutu:	A4 Dikey
Sayfa Kenar Boşlukları:	Sağ: 2,5 cm- Sol:2,5 cm- Üst:2,5 cm- Alt: 2 cm
Yazı Tipi/Karakteri:	Palatino Linotype
Yazı Puntosu (Metin):	11
Yazı Puntosu (Dipnot):	9
Paragraf Aralığı (Başlık):	Önce 6 nk – Sonra 6 nk
Paragraf Aralığı (Metin):	Önce 0 nk – Sonra 0 nk
Paragraf Aralığı (Dipnot):	Önce 0 nk – Sonra 0 nk
Satır Aralığı (Metin):	1,5
Satır Aralığı (Dipnot):	Tek
Paragraf Girintisi (Metin):	İlk satır – 1,25 cm
Paragraf Girintisi (Kaynakça):	Asılı – 1,25 cm