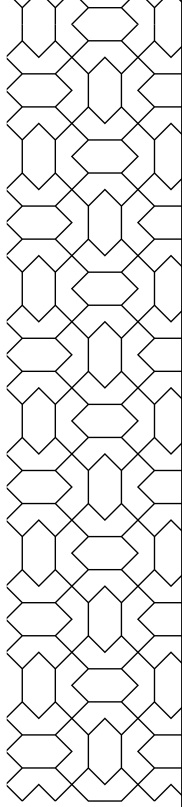


BOZIFDER



e-ISSN 2458-9934

BOZOK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

YIL/YEAR:11
OCAK-HAZİRAN / JANUARY-JUNE 2022
SAYI/ISSUE: 21

BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY



HAKEMLİ DERGİDİR.

BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ [BOZİFDER]
BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY [BOZIFDER]

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi
On Behalf on Yozgat Bozok University Revelation Faculty Owner Dean

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / abdulcadir.dundar@yobu.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü
Responsible Manager

Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / mehmet.tozluyurt@yobu.edu.tr

Baş Editör
Editor-in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Munteha BEKİ
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE/munteha.beki@yobu.edu.tr

Yayın Editörü
Publication Editor

Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ ALTINSOY
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE/tugba.sahbaz@yobu.edu.tr

Arapça Dil Editörü
Arabic Language Editor

Doç. Dr. Suat ERDEM
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / suat.erdem@yobu.edu.tr

İngilizce Dil Editörü
English Language Editor

Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / hatice.goktas@yobu.edu.tr

Alan Editörleri (Temel İslam Bilimleri)
Field Editors (Basic Islamic Sciences)

Doç. Dr. Betül GÜRER bgurer@erbakan.edu.tr
Kurum: Necmettin Erbakan Üniversitesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Dr. Hatice ALSAÇ alsach@ankara.edu.tr
Kurum: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Alper ÇIRPAN alper.cirpan@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Safiye İNCEYILMAZ MÜSLİM safiye.inceyilmaz@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Yunus ÇAKIR yunus.cakir@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Muhammet Ali ERDAL m.ali.erdal@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Yasin CENAN yasin.cenan@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (Felsefe ve Din Bilimleri)
Field Editors (Philosophy and Religious Sciences)

Arş. Gör. Derya EREN CENGİZ derya.eren@marmara.edu.tr
Kurum: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Esmâ AYGÜN YAKIN esma.yakin@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ hatice.goktas@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Rahime Eymen BAKIR rbakir@marmara.edu.tr
Kurum: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (İslam Tarihi ve Sanatları)
Field Editors (Islamic History and Arts)

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer ATEŞ nilufer.ates@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Dr. Yusuf BALUKEN yusuf.baluken@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Emre KARADAVUT emre.karadavut@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Yayın Kurulu
Editorial Board

Prof. Dr. Abdulmecit İSLAMOĞLU
aislam@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Dilaver GÜRER
dgurer@erbakan.edu.tr Kurum: Necmettin Erbakan Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Durmuş ARIK
darik@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ
igorkas@aku.edu.tr Kurum: Afyon Kocatepe Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet YOLCU
myolcu@beu.edu.tr Kurum: Bitlis Eren Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ
talip.ozdes@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ercan ESER
ercaneser59@gmail.com Kurum: Çankırı Karatekin Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Gülhan TÜRK
gulhan.turk@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. İsmail PIRLANTA
ismail.pirlanta@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ
mehmet.altuntas@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet TIRAŞÇI
mtirasci@ybu.edu.tr Kurum: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT
mehmet.tozluyurt@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ
mnecati.baris@hbv.edu.tr Kurum: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Orhan YILMAZ
orhan.yilmaz@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ömer DEMİR
omer.demir@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Suat ERDEM
suat.erdem@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Abdulali ALİEV
a.aliev@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Didar SHAUYENOV
didar.shauyenov@ayu.edu.kz Kurum: Ahmet Yesevi Üniversitesi, KAZAKISTAN
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YAKUT
selahattin.yakut@gmail.com Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Ümit Harun AKKAYA
harunakkaya@kayseri.edu.tr Kurum: Kayseri Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AKGÜL
yusuf.akgul@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Periyot
Period

Yılda 2 Sayı / Biannual

Grafik Tasarım ve
Uygulama
Graphic Design Practice

TAVOOS
Vadi Grafik - Sertifika No: 47479

Basım Yeri
Place of Publication

Baskı Tarihi
Publication Date

HAZİRAN/JUNE 2022

Yazışma Adresi
Correspondence
Address

Yozgat Bozok Üniversitesi Erdoğan Akdağ Kampüsü, İlahiyat Fakültesi,
Atatürk Yolu 7. Km, 66900 Yozgat

Tel /Phone
Faks /Fax

+90 (354) 242 11 20 (pbx)
+90 (354) 242 11 21

URL

<http://dergi.bozok.edu.tr/ilahiyat>
<http://dergipark.gov.tr/bozifder>

e-posta
e-mail

bozokilahiyatdersisi@gmail.com

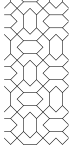
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde 2012 tarihinde yayın hayatına başlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), **ULAKBİM TR DİZİN**, **ASOSINDEX** ve **SOBIAD** tarafından taranan, **EBSCO** ile **İSAM** veri tabanında ve **TÜBİTAK DERGİPARK** grubunda yer alan, yılda 2 kez (Haziran ve Aralık) elektronik olarak yayımlanan süreli, hakemli ve akademik bir dergidir. Yayın dili Türkçedir; desteklediği diller İngilizce ve Arapçadır. Dergimiz, Sosyal ve Beşerî Bilimler, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında yapılmış tüm bilimsel çalışmaları, araştırma makalelerini, bildirileri, bilimsel raporları, gözlemleri ve kitap tanıtımlarını etik kurallar çerçevesinde yayımlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları BOZİFDER'e ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz veya elektronik ortama taşınmaz. Dergimizde **İSNAD** Atıf Sistemi yazım kuralları geçerlidir ve yayımlanan tüm makaleler iThenticate intihal programı ile taranmaktadır.

In Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Bozok University Journal of Faculty of Theology (BOZİFDER), start publication life in 2012, is a periodical, refereed and academic journal which scanned by **ULAKBİM TR INDEX**, **ASOSINDEX** and **SOBIAD**, be included in **EBSCO** with **İSAM** data base and **TUBITAK DERGİPARK** group, published twice a year (June and December) as electronically. Publication language is Turkish; supported languages are English and Arabic. Our journal publishes all scientific studies, research articles, notices, scientific reports, observations and book introductions which studied fields of Social and Human Sciences, Basic Islamic Studies, Islamic History and Arts, Philosophy and Religious Studies within the ethical rules. Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author. All rights of the published materials belong to BOZİFDER. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission. All articles published in our journal are scanned with iThenticate plagiarism program and The **İSNAD** Citation Style spelling rules are valid.

Danışma Kurulu / Advisory Board:

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Adem APAK (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AYTEN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Bahattin YAMAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Baki ADAM (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram AKDOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Durmuş ARIK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Halim ÖZNERHAN (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail KÖZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Kamil ÇAKIN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Sait REÇBER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Nahide BOZKURT (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nihat YATKIN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)

Prof. Dr. Salih KARACABEY (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Selim TÜRRCAN (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaban ALI DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Veli ATMACA (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar TÜRKBEN (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Prof. Dr. Zafer KIZIKLI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet KALAYCI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf YILDIRIM (Cumhuriyet Üniversitesi)



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

- 13 EDITÖRDEN
- ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES
- 19-44 TÜRK ASILLI BİR ARAP ŞAİRİN GÖZÜNDEN
BAĞDAT'IN TAHRİBİ: HUREYMÎ'NİN BAĞDAT
MERSİYESİ
The Destruction of Baghdad through an Arab Poet
of Turkish Origin: al-Huraymî's Baghdad Elegy
Adnan ARSLAN
- 45-64 HACLA İLGİLİ ÂYETLERİN İŞÂRÎ YORUMU:
LETÂ'IFÜ'L-İŞÂRÂT ÖRNEĞİ
Ishâri Tafsîr of Qur'anic Verses Related to
Pilgrimage: The Example of *Laţâ'if al-ishârât*
Enver BAYRAM
- 65-82 TEVEKKÜLÜN NE'LİĞİ ÜZERİNE
(DİN PSİKOLOJİK BİR YAKLAŞIM)
On What is Tawakkul (Religion a Psychological
Approach)
Fatih KANDEMİR
- 83-110 HANEFÎ FIKIH DÜŞÜNÇESİNDE ZEKÂTLA İLGİLİ
HÜKÜMLERE ETKİSİ BAKIMINDAN AYN-DEYN
AYRIMI
The Distinction Between 'Ayn and Dayn in terms of
Its Effect on The Rulings on Zakâh in Ḥanafî Fiqh
Thought
Ünal YERLİKAYA

- 111-141 ARAP ŞİİRİNDE HADİS İLE İKTİBÂS
The Citation with Hadith in the Arabic Poetry
İbrahim SAĞLAM
- 143-172 LİSE ÖĞRENCİLERİNDE MERHAMET VE DİNDARLIK
ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ
An Examination of the Relationship Between
Compassion and Piety in High School Students
İlyas PÜR
- 173-200 HADİSLERDE VEFÂ KAVRAMININ ANLAM SAHASI
ÜZERİNE BİR ÇÖZÜMLEME
An Analysis on the Meaning Field of the Concept
of Faithfulness in the Hadith
Mustafa TANRIVERDİ
- 201-225 EVLİLİĞİN ŐERİ MAKSATLARI
Shar'î Purposes of Marriage
Sezai BEKDEMİR
- 227-255 MEŞRUTİYET'TEN GÜNÜMÜZE YOZGAT LİSESİ
(ÜSLUP, MİMARİ VE TARİHİ ÖZELLİKLERİ İLE)
Yozgat High School from First Constitutional Era to
Today
Rahşan TOPTAŞ
- 257-285 KUR'ÂN'IN ANA KONULARI AÇISINDAN BEDEVİLİK
Bedouinism in Terms of The Main Subjects of The
Qur'ân
Abdülkadir ERKUT
- 287-318 İBN RECEB'İN *FETHU'L-BÂRİ* Sİ ÇERÇEVESİNDE
MUHTELİFÜ'L-HADİS
Mukhtelif al-Hadith in the Frame of Ibn Rajab's
Fethu'l-Bari
Bahadır OPUS

ÇEVİRİ / TRANSLATION

319-330

GOD AND FREEWILL IN SPINOZA

Spinoza'ya Göre Tanrı ve İrade Özgürlüğü

Yaşar TÜRK BEN

KİTAP DEĞERLENDİRME / BOOK EVALUATION

331-339

İNSAN GENOMUNA MÜDAHALE: ETİK

TARTIŞMALAR-FIKHÎ YAKLAŞIMLAR, YAZAR ÜLFET

GÖRGÜLÜ (ANKARA: TÜRKİYE DİYANET VAKFI

YAYINLARI, 2021), 210 SAYFA. ISBN: 978-625-7672-

44-3

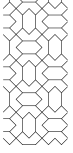
Intervention in the Human Genome: Ethical Discussions-

Fiqhî Approaches, by Ülfet GÖRGÜLÜ (Ankara:

Türkiye Diyanet Vakfı Publishing, 2021), 210 pages.

ISBN: 978-625-7672-44-3

Yusuf BALTA



EDİTÖRDEN

Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak 11. yılına giren yayın hayatı ve 21. sayısı ile yeniden akademik camia ve okurlarıyla buluşmanın sevinçli içindeyiz. Nitelikli ve saygın bir dergi olma yolunda ilerleyen Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20. sayıdan itibaren yalnızca elektronik ortamda yayımlanarak akademik yayıncılığını sürdürecektir. Dergimizin nitelik ve standartlarını daha ileriye taşımak amacıyla yayın kurulu ve editöryal kurulda birtakım değişikliklere gidilmiştir. Söz konusu değişiklik ile editör ve editör yardımcılığı görevinden ayrılan Doç. Dr. Mehmet Altuntaş hocamıza ve Arş. Gör. Esma Aygün Yakın'a, dergimizin bu günlere gelmesinde, akademik niteliğini ve saygınlığını kazanmasında çok değerli katkılarından dolayı teşekkürlerimizi sunuyoruz. Yeni bir ekip ile yine ilkeli ve nitelikli yayın anlayışıyla akademik yayınlarına devam edecek olan dergimizin elinizdeki sayısında on bir bilimsel nitelikli makale, bir çeviri ve bir kitap değerlendirmesi yer almaktadır. Sayının ilk makalesi "Türk Asıllı Bir Arap Şairin Gözünden Bağdat'ın Tahribi: Hureymî'nin Bağdat Mersiyesi" başlığı ile Adnan Arslan tarafından kaleme alınmıştır. Yazar makalesinde Abbâsî döneminin önde gelen şairlerinden biri olan Hureymî'nin dönemin siyasi çekişmelerinin sonucunda tahrip olan Bağdat üzerine yazdığı uzun kasidesinin içerik ve edebî sanatlar açısından inceleme ve değerlendirmesini yapmaktadır. Sayının ikinci makalesi "Hacla İlgili Âyetlerin İşârî Yorumu: *Letâ'ifü'l-İşârât* Örneği" adlı başlık ile Enver Bayram tarafından hazırlanmıştır. Bayram, ele aldığı makalesinde Kuşeyrî'nin sûfî kişiliğinden hareketle hacla ilgili âyetleri tasavvuftaki hal ve makamlar çerçevesinde işârî olarak yorumlamasını incelemektedir. Dergimizin üçüncü makalesi "Tevekkülün Ne'liği Üzerine -Din Psikolojik Bir Yaklaşım-" adıyla Fatih Kandemir tarafından kaleme alınmıştır. Kandemir söz konusu çalışmasında dini bir kavram olarak tevekkülün zaman içinde anlam kaybına uğradığına dikkat çekerek bu kavramın ne olması gerektiğine işaret etmekte ve bireysel psikoloji açısından değeri üzerinde durmaktadır. Dördüncü makalemiz "Hanefî Fı-

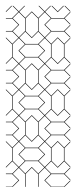
kıh Düşüncesinde Zekâtla İlgili Hükümlere Etkisi Bakımından Ayn-Deyn Ayrımı” başlığı ile Ünal Yerlikaya tarafından hazırlanmıştır. Yazar makalesinde ayn-deyn ayrımı bağlamında zekâta ilişkin birtakım hususların Hanefî fıkıh düşüncesi açısından nasıl cevaplanabileceğini ele almaktadır. Sayının beşinci makalesi ise “Arap Şiirinde Hadis ile İktibâs” başlığı ile İbrahim Sağlam’a aittir. Sağlam söz konusu çalışmasında hadislerin gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse sonrasında şiire ne kadar yansıdığı sorusunu hadis ile iktibâs örneklerine yer vererek yanıtlamaya çalışmış, bu örnekler üzerinden Arap edebiyatı ile hadis ilmi arasında da mukayeseli bir analiz yapma yoluna gitmiştir. Sayının altıncı makalesi “Lise Öğrencilerinde Merhamet ve Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi” başlığı ile İlyas Pür tarafından ele alınmıştır. Yazar çalışmasında ahlaki bir kavram olan merhamet ile dindarlık arasında ne tür bir ilişkinin olduğunu farklı liselerde eğitim gören öğrenciler üzerinden nicel bir araştırmanın verilerinin analizi doğrultusunda tespit etmeye çalışmaktadır. Yedinci makale “Hadislerde Vefâ Kavramının Anlam Sahası Üzerine Bir Çözümleme” adlı başlık ile Mustafa Tanrıverdi’ye aittir. Yazar makalesinde değerlerin aşınmaya uğradığı günümüzde temel hadis kaynaklarında yer alan hadisler çerçevesinde vefâ kavramının anlam sahasını birtakım ilke ve değerler üzerinden yeniden yorumlamaktadır. Sayının sekizinci makalesi ise “Evliliğin Şer’î Maksatları” başlığı ile Sezai Bekdemir tarafından kaleme alınmıştır. Yazar çalışmasında evliliğin birçok yönden ele alınabilecek maslahatları içinde özellikle sükûnetin, evliliğin maksadının gerçekleşmesi noktasında anlam ve önemine dikkat çekmektedir. Dergimizin dokuzuncu makalesi “Meşrutiyet’ten Günümüze Yozgat Lisesi (Üslup, Mimari ve Tarihi Özellikleri ile)” başlığı ile Rahşan Toptaş’a aittir. Toptaş çalışmasında II. Mahmud döneminden itibaren başlatılan eğitimde yenileşme hareketleri çerçevesinde inşa edilen Yozgat Lisesi’nin mimarî açıdan incelenmesini konu edinmektedir. Onuncu makale “Kur’ân’ın Ana Konuları Açısından Bedevilik” başlığı ile Abdülkadir Erkut tarafından kaleme alınmıştır. Yazar söz konusu makalesinde Kur’ân’ın temel konuları olan inanç, ibadet, ahlak ve sosyal hayat bağlamında bedeviliğin yeri ve konumu üzerine bir inceleme yaparak bedevilik üzerinden Kur’ân’ın mesajlarına dikkat çekmeye çalışmaktadır. Sayının son makalesi ise “İbn Receb’in *Fethu’l-bâri*’si Çerçevesinde Muhtelifü’l-Hadis” başlığı ile Bahadır Opus’a aittir. Opus çalışmasında İbn Receb el-Hanbelî’nin *Fethu’l-bâri* adlı eserinde hadisler arasında olduğu düşünülen ihtilafların giderilmesi noktasında birtakım kriterlerden hareketle ne tür bir yöntem takip ettiğini incelemektedir. Sayıda çeviri olarak yer alan çalışma “God

and Freewill in Spinoza” başlığı ile Yaşar Türkben’e aittir. Yazarın Türkçe kaleme aldığı ve yine kendisi tarafından İngilizce’ye aktardığı çalışmasında Spinoza’nın Tanrı-âlem ilişkisine ve bu bağlamda özgür iradeye dair düşüncelerine yer verilmektedir. Dergimizin son çalışması ise bir kitap değerlendirmesidir. Ülfet Görgülü’nün hazırlamış olduğu *İnsan Genomuna Müdahale: Etik Tartışmalar-Fıkhî Yaklaşımlar* adlı kitabın değerlendirmesini Yusuf Balta yapmıştır.

Dergimizin mevcut sayısının ortaya çıkmasında başta bilimsel nitelikteki çalışmalarıyla katkı sunan yazarlarımız olmak üzere, bu çalışmalara vakit ayıran ve emek vererek hakemlik yapan değerli bilim insanlarımıza ve de akademisyenlerimize; bunun yanı sıra katkılarından dolayı değerli yayın kurulu ve danışma kurulu üyelerine; nihai olarak tüm bu süreçte gösterdikleri çaba ve emeklerinden dolayı değerli editör kurulu üyelerimize teşekkürü bir borç biliyorum.

31 Aralık 2022’de yayımlanacak olan bir sonraki sayımızda yeniden buluşmak dileğiyle...

30 Haziran 2022
Dr. Öğr. Üyesi Münteha BEKİ
Editör

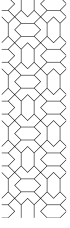


BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLES

YIL / YEAR 11 | SAYI / ISSUE (2022/21)



TÜRK ASILLI BİR ARAP ŞAİRİN GÖZÜNDEN BAĞDAT'IN TAHRİBİ: HUREYMÎ'NİN BAĞDAT MERSİYESİ

The Destruction of Baghdad through an Arab Poet of Turkish Origin: al-Huraymî's
Baghdad Elegy

Adnan ARSLAN

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
Bilecik/Türkiye.

Associate Professor, Bilecik Şeyh Edebalı University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Bilecik/Turkey.

adnan.arslan@bilecik.edu.tr, Orcid: 0000-0002-3989-6612

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 7 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 21 **Sayfa/Pages:** 19-44

Atrf / Citation: Arslan, Adnan. "Türk Asıllı Bir Arap Şairin Gözünden Bağdat'ın Tahribi: Hureymî'nin Bağdat Mersiyesi [The Destruction of Baghdad through an Arab Poet of Turkish Origin: al-Huraymî's Baghdad Elegy]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 21 (Haziran / June 2022): 19-44.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1089215>

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

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

TÜRK ASILLI BİR ARAP ŞAİRİN GÖZÜNDEN BAĞDAT'IN TAHRİBİ: HUREYMÎ'NİN BAĞDAT MERSİYESİ

Öz

Abbâsilerde siyasi açıdan edebiyata apayrı bir değer atfedildiği Halife Hârûnürreşîd döneminde nitelikli şairler büyük ödüller almaktaydı. Halifenin şiire verdiği bu değer Arap olmayan unsurlardan da nitelikli şairlerin saraya yakın olmasına vesile olmuştur. Bu şairlerden birisi de Türk asıllı Ebû Ya'kûb el-Hureymî'dir (öl. 214/829 [?]). Şiirleri pek çok edebiyat kaynağında aktarılan şairin şaheseri sayılabilecek kasidesi, Hârûnürreşîd'in oğulları Me'mûn ve Emîn arasında yaşanan taht kavgası sonucu tahrip edilen Bağdat için söylediği kasidesidir. Arap şiirinde şehir mersiyesi olarak anılan türün ilk örneklerinden kabul edilen bu kaside, Bağdat'ın o tarihlerdeki yıkımını ayrıntılarıyla ele aldığı için tarihi bir vesika olarak da kabul edilmiştir. Bu yüzden ünlü tarihçi Taberî tarafından kasidenin tamamı alıntılanmıştır. Hureymî, kasidesinde şehrin tahrip öncesi ihtişamından bahseder. Taht mücadelesinin başlamasıyla Bağdat'ta yaşanan trajediyi detaylı bir şekilde tasvir eder. Bağdat'ın küffar değil Müslümanlar eliyle yakılıp yıkılmasını, şehirde yaşanan ahlakî yozlaşmanın bir neticesi olarak görür. Çalışmanın girişinde Arap şiirinde mersiye temasına kısaca değinilmiş ve sonrasında şehir mersiyelerinin tarihi seyri tanıtılmıştır. Makalede kaside, içerik ve edebî sanatlar açısından incelenmiştir. Şiirde ağırlıklı olan duygular irdelenmiş ve şairin üslubunun özgünlüğü tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili belagatı, Arap şiiri, Mersiye, Hureymî, Bağdat.

The Destruction of Baghdad through an Arab Poet of Turkish Origin: al-Huraymî's Baghdad Elegy

Abstract

Adept poets were being rewarded by great prizes in the period of Caliph Hârûn al-Rashîd which an extraordinary value was attributed to literature in terms of politics in the Abbasids. This value given to poetry produced that qualified poets to get close to the Caliph's palace among the non-Arab poets. One of these poets is Abû Ya'qûb al-Huraymî who is Turkish origin. The poet's elegy for Baghdad which was destroyed as a result of the confliction between al-Ma'mûn and al-Emîn is cited in many literary sources as his masterpiece. This elegy which is considered as one of the first samples of the city elegy in Arabic poetry has also been accepted as a historical document. That is why it deals with the destruction of Baghdad at that time in detail. Therefore the elegy was cited by the renowned historian al-Ṭabarî. al-Huraymî talked about the pre-destructive splendor of Baghdad in his elegy. He describes in detail the disaster that happened in Baghdad with the start of confliction between two brothers. He was of the opinion that burning and destruction of Baghdad was as a result of the moral corruption in the city. At the beginning of the study, the theme of elegies in Arabic poetry is briefly mentioned and then the historical course of the city dirges is introduced. In the article, the elegy has been studied in terms of content and rhetoric. The dominant emotions in the poem were examined and the originality of the poet's style was argued.

Keywords: Arabic rhetoric, Arabic poetry, Elegy, al-Huraymî, Baghdad.

Giriş

Ölenin veya kaybedilen değerlerin ardından onu öven ve kaybının üzüntüsünü terennüm eden şiirlerin genel adı¹ olarak tanımlanan mersiye, tüm dünya edebiyatlarında şiirde ortak tema olmuş ve tarih boyu insanın sevdikleriyle ebediyen beraber olma arzusunu yansıtmıştır. Arap edebiyatında da bu yansıma doğal olarak mevcuttur ve Cahiliye şiiri denilen İslam öncesi dönemden günümüze kadar pek çok mersiye örnekleri ortaya çıkmıştır. Hansâ'nın (öl. 24/645) kardeşleri² ve Cerîr'in (öl. 110/728 [?]) eşinden, muasır Arap şairlerinden Nizâr Kabbânî'nin (öl. 1998) babasına kadar³ pek çok akraba, şair olan yakınlarının sayesinde hayatlarını divanlar ve edebiyat kaynaklarında sürdürmüşlerdir. Şu var ki Arap şiirinde mersiye sadece vefat eden yakınlar için değil harap olan şehirler için de söylenir olmuştur. Literatüre *risâ'u'l-mudun* “şehir mersiyesi” olarak giren bu ağıtlar, asırlar içerisinde Arap şiirinde epey bir yekûna ulaştığı için hakkında müstakil araştırmalar yapılmıştır.⁴ Zira İslam medeniyetinin inşa ettiği şehirler, tarih boyu hep iç ve dış çekişme/çatışmaların bir şekilde kurbanı olmuştur. Bu yüzden başta Endülüslü şehirleri olmak üzere Bağdat ve Basra gibi önemli merkezler, üzerlerine ağıt yakılacak derecede feci tahribata uğramıştır. Bu acıların tezahürü olan şehir mersiyeleri de ilmî ve edebî çalışmaların ilgisini çekmiştir. Bunlar içerisinde en kapsamlı olduğunu gördüğümüz çalışma Muhammed Hamdân'a aittir. Yazar *Edebu'n-nekke fi't-turâsi'l-'Arabî* başlıklı çalışmasında, İslam öncesi dönemden başlayarak tarih boyu Arap toplumları ve şehirlerinin karşı karşıya kaldığı çatışmalarda tezahür etmiş edebî malzemeyi bir araya getirmiştir.⁵ Munâ Yahyâ Zeyd el-Mahâkirî, hicri

¹ Mehmet Faruk Toprak, “Mersiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/219.

² İlgili bir çalışma için bk. Esat Ayyıldız, “el-Hansâ' Bint 'Amr: Eski Arap Şiirinde Öncü Bir Mersiye Şairi Hanım”, *Mütefekkir* 7/13 (Haziran 2020), 201-224.

³ Nizâr Kabbânî'nin mersiyesine örnek olarak ayrıntı için bk. Yusuf Karataş, “Nizar Kabbânî'nin 'Mersiye Belkis' Adlı Eserinin Söylem Çözümlemesi”, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 15/41 (2015), 1-32.

⁴ Konu hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Mehmet Faruk Toprak, *Endülüslü Şiirinde Mersiye* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990).

⁵ Muhammed Hamdân, *Edebu'n-nekke fi't-turâsi'l-'Arabî* (Şam: Menşûrâtu İttihâdi'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2004).

sekizinci yüzyıla kadar Arap şiirinde şehirler ve beldeler üzerine söylenmiş mersiyeleri, mekân tasvirleri açısından doktora tezinde araştırmıştır.⁶ Şehir mersiyelerini coğrafi açıdan belirli bir bölgeyle sınırlandıran çalışmalar da yapılmıştır. Abdülkâdir Şerîr hazırladığı doktora tezinde, kronolojik olarak İslami fetihlerden Osmanlı dönemine kadar Kuzey Afrika'nın batısında (Mağrib) teraküm etmiş şehir mersiyelerine, sanatsal açıdan yaklaşmıştır.⁷ Fevrâr Muhammed, Endülü's şehir ve emirliklerinin birer birer İspanyolların eline düşmesi sonucu, elden çıkan o topraklara yakılan ağıtları incelemiştir.⁸ Konu ölçekli bu genel çalışmaların yanı sıra tek bir şair özelinde daraltılmış akademik çalışmalar da mevcuttur. Ali Asgar Habîbî, Abbâsî dönemi şairi İbnu'r-Rûmî'nin (öl. 283/896), Basra'da zencilerin kalkıştığı isyan ve akabinde yaşanan talan ve yağma sonucu şehrin harabeye dönmesi üzerine söylediği mersiyesini, özgünlüğü açısından ele almıştır.⁹ Dorâr Nezîhe ve Hatrî Sumeyye ise İbn Hamîs'in şehir mersiyelerini sanatsal açıdan irdelemişlerdir.¹⁰ Şehirler üzerine söylenmiş ağıt temalı şiirlerin incelenmesinin yanı sıra bazı araştırmacılar, eserlerde harap olmuş şehirler üzerine kaleme alınmış romanları da "şehir mersiyesi" başlığı altında tetkik etmeyi tercih etmişlerdir. Süfyân Zeyn ve el-Hâniye Buşeyrî, Cezayirli roman yazarı Vâsinî el-A'râc'ın bir romanını bu çerçeveden araştırma konusu yapmışlardır.¹¹

Benzer başlıklar ve yaklaşımla şehir mersiyeleri teması, Arap dünyasında daha pek çok akademik çalışmada karşımıza çıkmaktadır. Hatta konu, zengin muhtevastan dolayı Arap dünyasının da sınır-

⁶ Munâ Yahyâ Zeyd el-Mahâkirî, *Cemâliyyâtu risâ'i'l-mekân fi'l-edebl-'Arabî hattâ'l-karnî's-sâmîni'l-hicrî* (Mısır: Ayn Şems Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Doktora Tezi, 2005).

⁷ Abdülkâdir Şerîr, *Femû risâ'i'l-muduni fi's-şi'ri'l-Mağribiyyi'l-kadîm* (Cezayir: Hâc Lihadir Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi, Doktora Tezi, 2013-2014).

⁸ Fevrâr Muhammed b. Hıdr, "Kırâatu nemâzic fi risâ'i mudunin ve memâlike Endelûsiyye", *Mecelletu 'ulûmi'l-Luğati'l-'Arabiyye* 1/25 (2009), 130-139.

⁹ Ali Asgar Habîbî, "Risâ'u İbni'r-Rûmî beyne'l-ibtâ ve'l-ibtidâ: Kasîdetu risâ'i'l-Basra nemûzecen", *İdâatun Nakdiyye* 3/1390 (Eylül 2011), 67-89.

¹⁰ Dorâr Nezîhe - Hatrî Sumeyye, "Risâ'u'l-muduni fi's-şi'ri'l-Cezâiriyyi'l-kadîm: İbn Hamîs enmûzecen", *Dirâsâtu Edebiyye* 5 (2017), 234-247.

¹¹ Süfyân Zeyn - Hâniye Buşeyrî, *Risâ'u'l-medîne fi rivâyeti zâkirati'l-mâ' li-Vâsinî el-A'râc* (Cezayir: Muhammed Bodyaf Üniversitesi, Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020-2021).

larını aşmıştır. İranlı Arap edebiyatı araştırmacıları, şehirlere yakılan ağıtlara dair Arap ve Fars şiirinden örnekler getirerek karşılaştırmalı bir edebiyat çalışması ortaya koymuştur.¹² Yakup Göçemen, Câhilî dönemden Endülüs'ün dağılışına kadar geçen süre içerisinde şehir mersiyelerine ait bazı öne çıkan şiirlerden örnekler derlemiş ve bu tür şiirlerin genel anlamda biçim ve içerik özelliklerine, tarihi bağlamlarına değinmiştir.¹³ Abdülhadi Timurtaş ise çalışmasında, Arap şiirinde şehir mersiyesi denildiğinde ilk akla gelen Ebu'l-Bekâ er-Rundî'nin Endülüs mersiyesinin tercümesini yaparak eseri Türkçeye kazandırmıştır.¹⁴

1. Bağdat Mersiyeleri: Tarihi Arka Plan

Hicri ikinci yüzyılda Müslümanlar açısından ilim ve hilafetin merkezi konumunda olan Bağdat'ın, daha sonra şehir mersiyelerine edebî malzeme haline dönüşmesine sebebiyet veren feci hadiselerin fitilini ateşleyen, bir babanın evlatlarına bıraktığı vasiyeti olmuştur. Evet, Abbâsî Devleti'nin en başarılı halifelerinden kabul edilen Hârûnürreşîd (öl. 193/809), iktidarının son yıllarına tekabül eden hicri 186 yılında çocukları ve kurmaylarıyla beraber hac farızasını yerine getirmek için Mekke'ye gitmişti. Devletin beka ve selameti açısından bir tedbirin kaçınılmaz olduğunu düşünerek kendisinden sonra

¹² Hediari M. - Taghizadeh F, "Elegy Of Cities In Arabic And Persian Poetry: A Comparative Study From The Beginning To The End Of The Abbasid Caliphate", *Sher Pazhoji (Journal Of Boostan Adab Of Shriaz University)* 4/14 (2013), 23-42.

¹³ Yakup Göçemen, "Câhiliyeden Endülüs'ün Yıkılışına Kadar Arap Edebiyatında Şehir Mersiyeleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/7 (2020), 277-320.

¹⁴ Abdülhadi Timurtaş, "Bir Şehir Mersiyesi Örneği: Ebu'l-Bekâ Er-Rundî'nin Endülüs Mersiyesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8-36 (Şubat 2015), 217-229. Burada araştırma konumuzla doğrudan alakalı olmayan fakat "şehir mersiyesi" kavramının yaygınlaştığını ve çağdaş araştırmalara ilham verdiğini gösteren birkaç örneğe yer vermek uygun olacaktır. Budhaditya Chattopadhyay adlı çağdaş bir araştırmacı müzikle ilgili bir çalışmasına An Elegy for the City yani "Bir Şehir Mersiyesi" başlığını vermiştir. Bk. Budhaditya Chattopadhyay, "An Elegy for the City: Composing the Urban Character", *Leonardo Music Journal* 24/40 (2014), 49-51. P. Shepherd adında bir bestekâr, Yeni Zelanda'nın güneydoğusunda yer alan Christchurch şehrinde 2011 yılında meydana gelen ve 185 kişinin ölümüyle sonuçlanan depremde enkaza dönen şehir için Elegy for a Fallen City (Düşmüş Bir Şehir İçin Ağıt) başlıklı müzikal bir kompozisyon hazırlamıştır. *Elegy for a Fallen City* (Nota Kâğıdı, 2019), New Zealand: The University of Canterbury, No. KB: 1-6.

hilafete geçecek üç oğlunu sırasıyla [Emîn (öl. 198/813), Me'mûn (öl. 218/833), Mü'temen] tayin etmiş ve onlara biat edilmesi hususunda bir ahitname hazırlamış ve bunun önemine binaen belgeyi Kâbe duvarına astırmıştı.¹⁵ Kendisinden sonra bir iç karışıklığı önlemek için halifenin sağlığında aldığı bu tedbir, niyetinin tam aksiyle sonuçlandı. Halifenin hicri 193 yılında Tûs'ta vefat etmesi üzerine Emîn'e biat edildi. Me'mûn ise o tarihte Merv şehrinde idi.¹⁶ Kaynakların aktardığına göre vezir Fazl b. Rebî' (öl. 208/823-24 [?]), Bağdat'a gelerek Emîn'in, kardeşi Me'mûn'u veliahtlıktan azletmesi ve yerine oğlu Musa'yı veliaht tayin etmesi hususunda ikna etti. Kâtibine yazdırdığı mektubunda Me'mûn'dan derhal Horasan'dan ayrılarak yanına Bağdat'a gelmesini emretti. Bu emre olumsuz karşılık veren Me'mûn'un üzerine her ne kadar ordular gönderilse de hiçbiri başarılı olamadı. Me'mûn daha sonra müdafaa vaziyetinden hücumla geçti. Bir yıl kadar süren Bağdat kuşatmasında şehir mancınık atışlarıyla yerle bir edildi. Şehirde büyük bir açlık ve sefalet hüküm sürdü. Nihayetinde Emîn, Me'mûn'la baş edemeyeceğini anlayınca teslim oldu. Fakat bu aynı zamanda onun sonunu da hazırlamış oldu. Zira Emîn, yaptığı yanlış tercihinin sonucunda 198/813 yılında öldürüldü.¹⁷ Halife Hârûnürreşîd'in vefatından Emîn'in öldürüldüğü ve Bağdat'ın Me'mûn tarafında teslim alındığı süreye kadar geçen beş yıl Bağdat tarihi açısından kâbus denilebilecek olaylara tanıklık etmiştir. Şehirde yaşananlara tanıklık eden pek çok şair, Bağdat üzerine mersiyeler söylemiş ve duydukları acılarını dile getirmişlerdir. Abdullâh b. Ramazân, *Risâ'u Bağdâd ve'l-Basra fi's-şî'ri'l-Arabî* adlı çalışmasının bir bölümünü Bağdat'ın söz konusu tarihlerde yaşadığı tahribat üzerine söylenmiş mersiyelere ayırmıştır. Bu bölümde; Alî b. Ebî Tâlib el-A'mâ, Amr b. Abdilmelik el-

¹⁵ Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Kâmil fi't-târih*, haz. Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1987), 5/326; Hakkı Dursun Yıldız, "Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/112.

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 8/365.

¹⁷ Olayların pek çok klasik tarih kaynaklarından bir araya getirilerek serdedildiği ayrıntılı bir çalışma için bk. İbrâhîm Mahmûd İbrâhîm Ferac, *el-Halîfetu'l-Abbâsiyyu'l-Emîn Muhammed b. Hârûn er-Raşîd* (Gazze: Gazze İslâm Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

Verrâk, el-Huseyn b. ed-Dahhâk, İbrâhîm b. Muhammed el-Mehdî, Abdurrahmân b. el-Hudâhud ve Ebû Ya'kûb el-Hureymî'nin kasidelerinden örnekler derlemiştir.¹⁸

2. Hureymî'nin Bağdat Mersiyesi

Bu mersiyeler içerisinde uzunluk ve edebî nitelik bakımından öne çıkan kasidenin Hureymî'ye ait olduğu görülmektedir. Muhtelif edebiyat kaynaklarında dağınık bir surette bulunan şiirleri içerisinde en çok bilinen ve aktarıla gelen bu kaside, Bağdat'ta yaşananları tafsilatlı bir surette aktardığı ve çoğunlukla da anlatımcı (*Narrative/er-Rivâ'i*) bir teknik kullanıldığı için tarihi bir vesika olarak görülmüştür. Nitekim İslam tarihi kaynakları içerisinde önemli birer klasik olan *Taberî Tarihi*, kasidenin tamamına yer vermiş,¹⁹ İbn Kesîr'in *el-Kâmil'i* ise “Bağdat'ta kuşatma yıllarında) yaşanan her ne varsa hepsini anlatmıştır” diyerek -uzunluğundan dolayı- şiire sadece atıfta bulunmuştur.²⁰

Tam adı Ebû Ya'kûb İshâk b. Hassân b. Kûhî el-Hureymî olan²¹ şairin, 135 beyitlik uzun sayılabilecek kasidesi yukarıda atıfta bulunduğumuz çalışmanın dışında daha pek çok akademik araştırmanın ilgisini çekmiştir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ne “Hureymî” maddesini kaleme alan İsmail Durmuş'a göre şair, *sadece bu kasidesiyle bile Abbâsî devrinin en büyük şairlerinden sayılmaya hak kazanmış* bir isimdir.²² Biyografi kaynaklarının aktardığına göre mersiyede oldukça mahir bir şair olan Hureymî,²³ Türk asıllı olmasına rağmen²⁴ *müvelled* şairlerin en iyisidir.²⁵ Şiirlerinde *Maṭbû'* yani, tekellüf ve tasannudan uzak tabii ve

¹⁸ Abdullâh b. Ramazân es-Sinânî, *Risâ'u Bağdâd ve'l-Basra fi's-sî'ri'l-Arabî* (Taybe: Taybe Üniversitesi, Edebiyat ve Beşeri İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 45-88.

¹⁹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 8/448-454.

²⁰ İbn Kesîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/396.

²¹ Carl Brockelmann, *Târihu'l-edebî'l-Arabî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 2/19.

²² İsmail Durmuş, “Hureymî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/386.

²³ Ebû'l-Kâsım Kemâlüddin Ömer b. Ahmed İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-taleb fi târihi Haleb*, thk. Suheyl Zekkâr (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/457.

²⁴ Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz-Billâh, *Ṭabaqâtü's-şu'arâ (i'l-muḥdeşin)*, thk. Abussettâr Ahmed (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 293.

²⁵ Şemsüddîn ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 5/272.

sade bir dil kullandığı ifade edilen şaire, neden insanların onun şiirlerini beğendiği sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “Ben şiir yazarken sözlerin tabii bir şekilde gelmesine özen gösteririm. Onu duyan herkes kolaylıkla sever ve kabul eder.”²⁶

Sihâm Sugayrî, kasideyi yüksek lisans tezinde, ağırlıklı olarak edebî sanatlar ve içerik bakımından incelemiştir.²⁷ Mûsâ ‘Âlem, kasidedeki müzikal ahenk ve şiirsel ritmi makale düzeyinde araştırmıştır.²⁸ Âmâl Yâsîn Abdulhâlik, tahribin Bağdat’ta meydana getirdiği çevresel değişimler gibi oldukça ilginç bir açıdan kaside içeriğini incelemeye tabi tutmuştur.²⁹ Emîra Mahmûd Abdullâh ise kasideyi yine makale düzeyinde üslup açısından ele almaya değer bulmuştur.³⁰ Yakup Göçemen, *Câhiliyeden Endülüs’ün Yıkılışına Kadar Arap Edebiyatında Şehir Mersiyeleri* başlıklı makalesinde şairin kasidesine yer vermiş ve şiir hakkında kısaca tanıtımda bulunmuştur.³¹ Kaside çerçevesinde akademik olmayan fakat edebiyat sitelerinde okunmaya değer tanıtım ve şerh yazıları da bulunmaktadır. Hüdâ Kuza’³² ve ‘Ureyb Muhammed Eid³³ serbest edebiyat sitelerinde yorumlarda bulunmuşlardır. Hureymî’nin şairliği genel olarak da incelenmiştir. ‘İsâm Halef Kâmil ve Hasen İsmâil Abdulganî edebiyat kaynaklarında şaire nispet edilen şiirler üzerinden Hureymî’nin üslubunu ortaya koymaya çalışmışlardır.³⁴ Görüldüğü gibi Hureymî’nin mersiyesi

²⁶ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dimaşk*, thk. Rûhiye en-Nehâs (Şam: Dâru’l-Fikr, 1984), 4/290. (Çeviri İsmail Durmuş’a aittir.).

²⁷ Sihâm Sugayrî, *Bukâu’l-evtân fî kasideti risâ’i Bağdâd li-Hureymî* (Cezayir: Muhammed Haydar Üniversitesi, Edebiyat ve Dil Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015-2016).

²⁸ Mûsâ ‘Âlem, “el-Mueşşirâtu’l-mûsikîyye fî mersiyesi Bağdâd li’l-Hureymî beyne vak’i’l-fecâ ve hendeseti’t-tevzî”, *Maaref* 12/12 (2017), 323-342.

²⁹ Âmâl Yâsîn Abdulhâlik, “el-Eseru’l-İkulûcî fî risâ’i Bağdâd li’l-Hureymî”, *Mecelletu Kulliyetu’l-Âdâb Câmiatu’l-Feyyûm* 14/1 (Ocak 2022), 1219-1252.

³⁰ Emîra Mahmûd Abdullâh, “Mersiye’u’l-Hureymî li-Bağdâd: Dirâsetun Uslûbiyye”, *Mecelletu Kulliyeti’t-Terbiye* 4 (2009), 78-95.

³¹ Göçemen, “Câhiliyeden Endülüs’ün Yıkılışına Kadar Arap Edebiyatında Şehir Mersiyeleri”, 290.

³² Hüdâ Kuza’, “Kırâatun fî kasideti’l-Huraymî”, *el-Hivârû’l-Mutemeddin* (Erişim 13 Ocak 2022).

³³ ‘Ureyb Muhammed Eid, “el-Hureymî fî risâ’i Bağdâd”, *‘Udu’n-net Mecelletun Sekâfiyyetun Fasliyye* (Erişim 13 Ocak 2022).

³⁴ Nâsır Muhammed Sa’d el-‘Acmi, “Şi’ru Ebî Ya’kûb el-Hureymî: Dirâsetun mevdû’iyye”, *Mecelletu’d-Dirâsâti’l-Arabiyye* 23/3 (2011), 1345-1400.

pek çok açıdan araştırılmaya değer bulunmuştur. Bu çalışmalarda şairin hayatı, edebî kişiliği ve kasidenin yazılmasına neden olan tarihi arka plan detaylı bir şekilde ele alınmış olduğu için bir kısım çalışmalara atıfta bulunarak³⁵ burada doğrudan kasidenin incelemesine geçilecektir.

2.1. Kasidenin Yapısı

Hureymî'nin Bağdat'ın başına gelenleri anlattığı kasidesi Münserih bahri ile söylenmiştir. İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) yaklaşık 150 beyittir demesine karşılık Taberî (öl. 310/923), tam 135 beyit ile kasidenin tamamına yer vermiştir. İbn Kesîr'in beyit sayılarını dakik olarak saymadığı ve takribi konuştuğu anlaşılmaktadır. Revi harfi "ra" olan kasideye Zirikî, "Onun Me'mûn ile Emîn arasındaki fitneyi anlattığı bir Râiyye'si vardır" demektedir.³⁶ Daha önce de bahsedildiği gibi şair çoğunlukla anlatıcı bir teknik kullandığı için kaside içi tutarlı bir bütünlüğün korunması kolay olmuştur. 135 beyit kendi içerisinde şu konulara göre birbirinden belirgin çizgilerle ayrılmıştır:

Bağdat'ın Eski İhtişamı ⇨ Şehrin Savaş Hali ⇨ Halkın Hataları ⇨ Savaşın Seyri ⇨ Tavsiyeler/Hikmetli Sözler ⇨ Kurtuluş ve Me'mun'a Övgü

2.2. Kasidede Söz Sanatları

Daha önce zikredildiği gibi Hureymî, tekellüften uzak, sade ve olabildiğince samimi bir dille şiir söylemeye önem veren bir şairdir. Şuna dikkat çekmek gerekir ki şairin böyle bir eğilime sahip olduğunu açıkça ifade etmesinin ve edebiyatını da bu felsefe üzere bina etmesinin anlamlı bir tarafı vardır. Zira Arap şiirinde doğallık ve sadelikten uzaklaşılarak yapmacık ve zorlama sanatlarla edebiyatın ruhundan uzaklaşıldığı hususunda çok erken dönemlerden itibaren uyarılarda bulunulmuş ve kimi şairler bu açıdan eleştirilmiştir. Hureymî sonrası Arap şiirinde git-tikçe daha fazla yaygın hale gelecek bu zorlamalar, söz sanatlarına yoğunlaşıp mananın ikinci plana itildiği dönemlere damgasını vuracaktır.

³⁵ Durmuş, "Hureymî", 18/386.

³⁶ Hayreddin Zirikî, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/294.

Şevkî Dayf'ın tahliline göre Beşşâr b. Burd (öl. 167/783-84), Ebû Nuvâs (öl. 198/813 [?]) Buhturî (öl. 284/897) ve İbnü'r-Rûmî'nin (öl. 283/896) şiiri bir sanat olarak gören yaklaşımlarının yerini Velîd b. Muslim (öl. 208/823), Ebû Temmâm (öl. 231/846) ve İbnü'l-Mu'tezz'in (öl. 296/908) temsil ettiği lafzî süsleme eğilimi galebe çalacaktır.³⁷ Dolayısıyla burada, şairin kasidesindeki söz sanatlarına bakılırken tekellüften ne kadar uzak olduğu ve duygularını ifade ederken ne denli -olduğu gibi- görünmeye çalıştığına dikkat edilecektir. Söz sanatlarının çokluğu ve bilimsel bir makalenin araştırma sınırlılığı göz önünde bulundurularak bu sanatlar içerisinde en belirgin olanlarının üzerine yoğunlaşmıştır.

2.2.1. Tıbâk

Sadece Arap şiirinde değil antik çağlardan beri edebî eserlerde zıt olan eşyanın bir araya getirilmesinin yahut birbirlerine ayna misali mukabil gelecek şekilde tutulmasının hoş bir ahengi yansıtacağı dolayısıyla söze estetik bir değer katacağı ifade edilmiştir.³⁸ Arap edebiyatında tıbâk/tezat/mutabakat gibi kavramlarla ifade edilen bu söz sanatı, başta Kur'ân olmak üzere hadislerde ve tüm edebî metinlerde karşılık bulmaktadır. Varlık üzerinde adeta ilahi bir yasa hükmünde olan zıt eşyanın bir araya getirilmesi, edebiyatta böyle bir sanat olarak karşılık bulmuştur. Zira gece denildiğinde gündüz, iyilik denildiğinde kötülük, savaştan bahsedildiğinde barış akla gelir. Dolayısıyla tahribe uğrayan Bağdat'ın da ne korkunç hallere duçar olduğunu anlatmak gibi bir amaç, tıbâk sanatını doğal olarak gerekli kılmıştır. Bu sanatın örnekleri kaside boyunca defalarca karşımıza çıkmaktadır:

وقل معسورها وعاسرها

درت خلوف الدنيا لساكنها

*Dünya hazineleri oranın halkına aktı; fakiri ve garibi az oldu.*³⁹

Halife Hârûnurreşîd zamanında pek çok açıdan en görkemli zaman-

³⁷ Şevkî Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuhû fi'ş-şî'ri'l-'Arabî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 9.

³⁸ İbn Hâzım el-Kârtacennî, *Minhâcu'l-buleğâ ve sirâcu'l-udebâ*, thk. Muhammed el-Habîb b. el-Hüca (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 48.

³⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/448-454. (Çalışmanın bundan sonraki kısmında Taberî'nin *Târîhi*'nde altı sayfalık yer işgal eden Hureymî'nin kasidesi incelenecektir. Dolayısıyla makalede iktisatlı davranarak sayfa sayısını artırmamak amacıyla her beyit için tekrar tekrar atıfta bulunulmayacaktır.)

larını yaşayan Abbâsîler Devleti'nde nüfusu 1 milyonu aşan Bağdat, *Dicle Nehri'nin iki yakasına kurulmuş, Halife'ye ve Bermekîler'e ait pek çok saray ve köşklele dünyanın en güzel şehirlerinden biri haline gelmişti*.⁴⁰ Fetih hareketlerinin doruk noktasına ulaşmasıyla ülkeye dünyanın muhtelif beldelerinden gelirler akıyordu. Tarihi kaynaklar Bağdat'ın tahrip edilmesine kadar geçen süre içerisinde şehrin her açıdan cennet misali bir harikuladeliğe büründüğünden bahsetmektedir.⁴¹ Şair bu tarihi bilgiyi doğrularken Arapçada akmak, yağmak, dökülmek gibi çokça gelmek anlamına gelen *derra* (درا) fiilini kullanmıştır.⁴² Bu fiilin zıddı ise az olmak, kıt bulunmak anlamında gelen *qalle* (قل) fiilidir. Şair bu iki zıt fiili tek beyitte kullanarak tıbâk sanatına diğer bir örneği de göstermiş bulunmaktadır.

Diğer bir örnekte de şair Bağdat'ı güzel bir geline benzetirken bu sanata başvurur:

مشوق للفتى وظاهرها

إذ هي مثل العروس باطنها

Öyle ki o (Bağdat) içi ve dışı delikanlıyı mest eden bir gelin gibidir.

Şair bu beyitte Bağdat şehrini evlenme aşamasında olan bir geline benzetir. Gelin, düğün günü en güzel bir şekilde damadın ve düğün gelenlerin huzuruna çıktığı gibi Bağdat da her açıdan bakanların gözlerini alıcı bir güzelliğe sahiptir. İçi ve dışı ifadeleriyle muhtemelen şair, Bağdat'ın herkes tarafından görünen kamusal alanlarını ve sadece aile bireylerinin vâkıf olduğu hane içi güzellikleri kastetmektedir. Şair birbirine zıt anlamlı olan iki kelimeyi yani *باطنها* ve *ظاهرها* kelimelerini aynı beyitte kullanmıştır. Diğer taraftan *العروس* ve *الفتى* kelimeleri de gelin-damat anlamına gelmekle söz konusu *tıbâk* sanatına diğer bir örnek olmaktadır.

Bağdat'ın tahrip olmadan önceki cezbedici halinin tasvir edildiği bu beyitlerin tam aksine şair, ileri fasıllarda yine tıbâk sanatını kullanmaktadır. Bu beyitte göz kamaştırıcı bir gelin olan Bağdat, aşağıdaki beyitte kan ağlayan ve iffeti halel görmüş kadınların kâbus yaşadığı bir hayalet

⁴⁰ Nahide Bozkurt, "Hârûnürreşid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/261.

⁴¹ Ahmed Emîn, *Hârûn er-Raşid* (Kahire: Muessesetu Hindâvi, 2014), 43-55.

⁴² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 4/280.

şehre döner. Kasidede dikkat çekecek derecede tekrar edilen bir husus, şehrin çatışmaya tanıklık ettiği süre içerisinde en çok kadınların tehlikeye maruz kalmasıdır. Şairin bu konuya odaklanması bir bakıma şiirin ilk faslında sarayın kadınlar ve dansözlerle gösterişli olduğunu anlatmasını anlamlı kılmaya yöneliktir. Buna göre şairin kurguladığı didaktik anlatı şu şekildedir: *Hilafet ve ilmin merkezi Bağdat'a asla yakışmayacak şehvi ve sefihane sahnelerin süsü olarak kullanılan kadın, şehre ilahi azabın gelmesinin bir müsebbibi olmuş ve neticede en çok musibet ve belaya da onlar duçar olmuştur.* Şairin vermek istediği bu örtülü mesajın şu beytin satır aralarında gizlendiği görülür:

للناس منشورة غداؤها

بيضة خدر مكنونة برزت

Nice iffetli kadınlar saçları açık halde (can havliyle) insan içine atıldılar.

Bağdat kadını, evinden dışarı çıkarken dinî bir vecibe olarak başını örterdi. Hâlbuki Bağdat'ta yaşananların fecaati öyle müthiş bir dereceye varmıştı ki kadınlar korku ve telaştan dolayı başlarını bile örtmeye fırsat bulamadan dışarıya kaçıyorlardı. Deprem ve yangın gibi afetlerde ancak meydana gelebilecek böyle bir manzaranın tasviri ile şairin, şehrin tahribatının ne seviyede olduğunu anlatmak istediği anlaşılmalıdır. Şair, hadisenin dehşetinin anlatırken yine tıbâk sanatını tercih etmiştir. Beyitteki “gizli” ve منشورة “saçılmış” kelimeleri anlamca birbirine zıt anlamlıdır. Saklanmış inciler gibi tertemiz ve iffetli kadınlar savaşın dehşeti ile oraya buraya saçılmış ve atılmış değersiz bir meta haline dönmüşlerdir. Kasidedeki tıbâk sanatına örneklik teşkil edecek beyitler hayli fazla olduğu için burada bu alıntılar ile yetinilmiştir.

2.2.2. Cinaz

Bir şiirde kulağa hoş gelecek ritmi ve dolayısıyla da melodik ahengi sağlayan en önemli unsurlardan birisi de kullanılan lafızların ses bakımından ahenk içerisinde olmasıdır. Bu ahengi en belirgin şekilde şiire dökme vasıtalarından birisi de cinastır. Cinaz, dinleyicinin kulağına hoş gelecek bir nağme ile onun ilgisini muhtevaya çekecek ve ibarenin kulaktan zihne doğru adeta akıp gitmesini sağlayacak cazip bir sanat-

tır.⁴³ Farklı anlamdaki aynı yahut yakın sesli kelimelerin kullanımı olan cinas,⁴⁴ Hureymî'nin kasidesinde oldukça titiz ve kulağı rahatsız etmeyecek bir doğallıktadır. Hatta kasidenin *matlainı* teşkil eden ilk beyti dahi ifade çeşitlerinden istiareyi, söz sanatlarından ise cinası tercih etmiştir.

Herhangi bir yerde acı verici bir değişikliğin meydana geldiğini anlatmak için o yerde daha önce kurulmuş olağanüstü güzellikleri betimlemek gerekmektedir. Şair bu açıdan oldukça mantıklı matla ile kasideye başlamıştır. Bağdat'ın tahrip edilmeden önceki halini en güzel ifade biçimleriyle tasvir eder ve kasidesine şöyle başlar:

وتعثر بها عواثرها

قالوا: ولم يلعب الزمان ببغداد

Şöyle derler: Zaman Bağdat'la oynayamadı. Orada zorluklar tökezledi.

Şair bu matlada *kapalı istiare* sanatını kullanmaktadır. İlk mısradaki zamanı yahut feleği bir insana benzetmiştir. Bu insan zarar vermek istediği kişilere oyun yapan ve hilelerle onları perişan eden kötü bir kişiliktir. Fakat bu hilekâr zaman, söz konusu Bağdat olduğunda eli kolu bağlı kalmıştır. Bağdat'a herhangi bir zarar verememiştir. İkinci mısradaki da aynı şekilde aksilikler ve zorluklar bir ata benzetilmiştir. At hızla koşarken ayağı tökezleyip hedefine ulaşamadığı gibi musibetler de Bağdat'a ulaşmamıştır. Bu ilk beyitte şairin edebî sanatlardan olan *cinası* kullandığı da görülür. Zira *تعثر* ve *عواثر* lafızları aynı kökten türemiş kelimelerdir. Bu tür cinasa *cinas-ı iştikâkî* denilmektedir. Şair bundan sonraki yaklaşık on beyitle Bağdat'ın kuşatma tarihine kadar ne kadar güzel bir şehir olduğunu anlatacak ve şehrin başına gelen yıkımın boyutlarını gösterebilmek için ön tasvirlerde bulunacaktır.

Cinas sanatına diğer bir örnek ise Me'mûn'un Bağdat'ı tamamen ele geçirdiği ve savaşın sonlandığı fasılda geçmektedir. Şair kasidenin yaklaşık son yirmi beytini Me'mûn'un methine tahsis etmiştir. O, burada Halife'ye dönerek anlaşılması gayet kolay sade bir ifade kullanır:

اوجب فضل المنزید شاکرها

فاشکر لذي العرش فضل نعمته

Arşın sahibinin nimetinin fazlına şükret ki O,

⁴³ Mustafa es-Seyyid Cebr, *Dirâsâtun fi 'imi'l-bedî'* (b.y.: Dureym li't-Tıbâ'a, 2008), 118.

⁴⁴ Aysel Meydanoglu, "Arap Dili ve Belâgatı'nda Cinâs Sanatı", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Bahar 2019), 157.

şükreden kuluna fazlını ziyadesiyle vacip kılmıştır.

Bu beytin başında olan فاشكر emir fiilinin ism-i faili olan kelime sonra tekrar edilmiştir. Bu da iştikâkî cinasa örnektir. Şair tüm kaside boyunca bu türden cinas kullanımlarına sıklıkla yer vermiştir. Aynı kökten türeyen ve çoğunlukla da ism-i fail ve ism-i mefullerin tekrarıyla elde edilen bu cinas kullanımlarına tablo halinde bakmak Hureymî'nin üslubunu anlamak açısından faydalı olacaktır:

Beyit	İlk Kelime	İkinci Kelime
4	معسورها	عاسرها
19	مسجورها	ساجرها
22	زاهرة	زاهرها
32	مجبورها	جابرها
32	حراسها	حارسها
39	محبورها	حابرها
٤٩	دارت	دوائرها
56	العبيد	استعبدت
63	منصورها	ناصرها
64	الأقدار	قادرها
70	عبارها	عائرها
76	خطارة	خاطرها
80	أشهرها	شاهرها
117	مأمورها	آمرها
118	يصدر	صادرها
130	بأكر	بأكرها
134	ينشر	ناشرها

135 beyitlik bir kasidede aynı cinas türünün bu kemiyette kullanılması şairin cinas konusundaki üslubunu yansıtmaları bakımından önemli ve anlamlıdır denilebilir. Anlaşılan Hureymî, şiirinde çoğunlukla anlaşılması ve hafızada kalması kolay bir dil kullanmak istemiştir. Zihni

zorlayan ve tekellüfe müsait bir cinas türü olan cinas-ı tam yerine (farklı anlama gelen sestesh kelimelerin kullanımı) aynı kökten türemiş yakın sesli lafızların daha sade ve anlaşılır olduğunu düşünmüştür.

2.2.3. Müvâzene

Bir bedî' ilmi kavramı olarak nesir ya da şiirde kullanılan kelimelerin kafiye bakımından değil de vezin açısından birbirlerine uyumlu olması anlamına gelen müvâzene,⁴⁵ özellikle şiirde estetiği sağlayan cazip bir ritmik unsurdur. Hureymî'nin bu sanatı kasidesinde kullandığı görülmektedir. Aşağıda tablo şeklinde verilecek beyitlerin mısralarının son kelimelerine bakıldığında vezin açısından birbirlerine uyumlu olduğu görülecektir.

Beyit	İlk mısra	İkinci Mısra
2	مشوق للفتي وظاهرها	إذ هي مثل العروس باطنها
8	فيها وقرت بها منابرها	دار ملوك رست قواعدها
32	وأين مجبورها وجابرها!	فأين حراسها وحارسها
46	من حادث الدهر أو بياكرها	لا تعلم النفس ما يبائتها
121	قد فارقت هديها وأخرها	أصبحت في أمة أوائلها
122	فهل على الحق أنت قاسرها!	وأنت سرسورها وسائسها

2.2.4. Tekrarlar

Kasidenin belki de en dikkat çekici yanı içerisinde benzer üslup ve ifade biçimlerinin sıklıkla tekrar edilmiş olmasıdır. Arap edebiyatında kadim bir olgu olan tekrarlar bilindiği üzere Kur'ân'da da mevcuttur ve makamın iktizasına göre söylenmiş mükerrer ifadeler belagatin bir gereği olarak görülmüştür. Şair özellikle Bağdat'ta savaş sonrası meydana gelen feci hadiseleri tasvir ederken sıklıkla “ey!” nida harfini kullanır. Nida harfinden sonra gelmesi beklenen münadayı hazfededen şairin, mükerrer bir surette inşai cümlelerle seslenmesi şiirde vaaz dilinin baskın olduğunu göstermektedir. Hazfedilmiş bu münadalarda kastedilen,

⁴⁵ Ebû Muhammed Zekiyüddin İbn Ebû'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr (fî şimâ'ati's-şî'r ve'n-negr ve beyâni 'câzi'l-Kur'ân)*, thk. Hafnî Muhammed Şerîf (b.y.: Lecnetu İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 386.

muhtemelen Bağdat'ın halini gören ve görüp de ibret alması gereken halktır. Şehirde yaşananlar Bağdat gibi bir şehirde hiç beklenmedik olaylardır ve bunun sorumlusu da en başta zevk ve sefa uğruna günahlara dalmış tüm kesimleriyle Bağdat halkıdır. Dolayısıyla şair, Bağdatlılara tekrar tekrar yüksek sesle hitap etmeyi gerekli görmüş olmalıdır:

يا هل رأيت الأملاك ما صنعت

Ey (Bağdatlı!) Meliklerin (Me'mûn ile Emîn) ne yaptığını gördün mü?

Şair 14. beyitte başladığı bu münada üslubunu kasidesinin pek çok yerinde tekrar edecektir. Bunların tamamına yer vererek sözü uzatmak istemediğimiz için birkaçına işaretle iktifa edeceğiz:

يا هل رأيت الجنان زاهرة

Ey (Bağdatlı!) Bahçeleri ıslıl ıslıl parlarken gördün mü?

وهل رأيت القصور شارعة

Kanunlar koyan sarayları gördün mü?

Şairin “Gördün mü?” şeklindeki tekrarlı ifadeleri yağmalanmış ve harabeye dönmüş bir hayalet şehrin vaziyetine dikkat çekmek içindir. Benzer bir şekilde Hureymî, kasidesinde dört kere أين “Nerede?” diyerek sarayları, kadınları, bahçeleri ve tüm güzellikleriyle kaybolup gitmiş eski Bağdat'ı sorar. Bu istifhamın da defalarca tekrar edilmesi şairin yaşananlardan ibret çıkarma amacına uygundur. Bu tekrarlı istifhamlara çalışmanın ilerleyen kısımlarında değinilecektir.

2.3. Bağdat Mersiyesinde Duygu

Bağdat mersiyesinde şairin, dinleyicisinin karşısına başlıca iki duygu ile çıktığı görülür. Birisi, bir mersiyeden beklenileceği gibi hüzündür. Şair, Bağdat'ın yıkım öncesi haline dikkat çekerek bu hüznü zirveye çıkarmaktadır. Kasidenin önemli bir kısmına damga vuran bu duyguyu, kimi zaman korkunç savaş sahnelerinin tasviri gölgede bırakmış olsa da genel anlamda hüznü hemen hemen tüm beyitlerde hissetmek mümkündür. Şairin hüznü vurgusunu yansıtan mükerrer ibareler vardır: “Ne kadar da tuhaf”; يا بؤس بغداد “Ey Bağdat'ın kederi”; لا تعلم النفس “Kimse bilemez”; “Ah nerede” vb. ifadelerle şair, kasidenin yazılma sebebi olan ağıt halet-i ruhiyesini devamlı bir surette vurgula-

mak ister. Dolayısıyla hüznü ifade eden lafız, terkip ve üsluplar üzerine çok durmanın gereği olmadığı söylenebilir. Kasidede dikkat çeken ve diğer şehir mersiyelerinde görmediğimiz başka bir duygusal boyut daha bulunmaktadır. Bu da şairin Bağdat halkına duyduğu derin sitemin izleridir. Kaside ile şair, sanki halka yönelerek “Hak ettiniz bunu” dercesine bir tutum içerisinde. Yukarıda da kısmen örneklerine yer verdiğimiz beyitlerde Hureymî, Bağdat halkının içine düştüğü ahlaksızlık ve manevi yozlaşma halinin bu musibeti celp ettiği için altını çizer. Yaşananlar karşısında üzüntüsünü dile getiren bir şairden ziyade şehrin harap olmasındaki sorumluluğu yine o şehrin halkına yükleyen ve onları adeta azarlayan bir vaiz tavrını takınır. Örneğin; Hureymî sıklıkla saray içinde ve dışında şehirde öne çıkan eğlence aracı kadınların önceki ve sonraki hallerinden bahseder. “Nerede o kadınların meftun eden güzellikleri” diyerek Bağdat’ın bu hale gelmesinde, kadın düşkünlüğünün rol oynadığını ifade etmek ister. کم قد رأينا من المعاصي ببغداد. “Bağdat’ta nice günahlara şahit olduk” diyerek şehrin harabiyetini, manevi harap oluşun bir neticesi olarak göstermek ister. Bu açıdan kasidede, Bağdat için dökülen gözyaşlarının arkasında derinden derine bir şikâyet ve sitem duygularının yüklü olduğu söylenebilir.

2.4. İçerik Açısından Kasideye Panoramik Bir Bakış

İlk on iki beyit kasidenin tümü açısından bakıldığında bir fasıl teşkil etmektedir. Bu fasıl Bağdat’ın ihtişamlı zamanlarını tasvir etme amaçlı olduğu için şair bu amacına uygun düşecek kelimeler seçmiştir. Bu fiillere tablo halinde bakmak faydalı olacaktır:

العروس	Gelin
خلف الدنيا	Dünya hazineleri
جنة خلد	Ebedî cennet
دار مغبطة	Gıpta edilen bir yer
مشوق	Şevk verici
انفجرت بالنعيم	Nimetler fişkırdı

انتجعت بلذاتها	Lezzetlerle mamur
روضة أنف	Cennet
دار ملوك	Kralların memleketi
مفاخر	İftihar vesileleri
قرت بها منابرها	Taht sahiplerinin göz nuru

Görüldüğü gibi şair ilk fasılda Bağdat'ın doğal güzelliklerinden ziyade fetih hareketleriyle akıp gelen vergi, ganimet, cizye vb. gelirlerle bayındır olmasını ön plana çıkarmıştır. Hilafetin merkezi konumunda oluşundan kaynaklanan kamusal imkânlar ve sosyal refahın tezahürlerine dikkat çekmektedir.

Bu fasıldan sonra kaside tam aksine yani tahrip, talan ve saldırıya uğramış bir Bağdat tasvirine yer verecektir. Bu faslın girişinde yaşananların asıl nedeni olan hususa özellikle şu şekilde işaret eder:

حتى تساقط كأسا مثملة من فتنة لا يقال عاثرها

Ta sarhoş edici bir fitne kâsesi dökülünceye kadar.

Şair, Bağdat'ın tahrip edilmesine neden olan temel faktöre fitne kelimesi ile işaret etmektedir. Me'mûn ve Emîn arasındaki taht çekişmesinin sonucunda ortaya çıkan iç savaşı şair "fitne" olarak değerlendirmektedir. Burada şair iç savaş hadisesini Bağdat şehrini hatta halkını adeta sarhoşa çeviren bir şarap şeklinde tasvir eder. Kadehin içindeki şarap, vakur ve onurlu insanların aklını başından alıp onları sarhoşlukla zelil ve zavallı bir hale döndürdüğü gibi Bağdat'a içi fitne şarabıyla dolu bir kadeh dökülmüş ve onurlu insanları zelil bir hale dönüştürmüştür. Dostunu düşmanını birbirinden ayıramaz hale getiren bu sarhoşluğun etkisiyle de düne kadar birbirleriyle ülfet ve muhabbet üzerine omuz omuza yaşayan kitleler birbirlerini boğazlar hale gelmişlerdir. Şair, Bağdatlılar için acı verici bu sonucu şu şekilde ifade eder:

وافترقت بعد ألفة شيعا مقطوعة بينها اواصرها

Ülfetten sonra kardeşler, aralarında bağlarını koparıp birbirine düşüverdi.

Hureymî bu beyitten sonra tekrar ilk fasılda anlatılan Eski Bağdat'ın tasvirlerine yeniden başlar. Fakat bu fasılda farklı olarak modern anlatım tekniklerinden olan *flashback/geri dönüş* tekniğini andırır bir

şekilde eski Bağdat günlerine geri döner. İç savaş çıkmış ve bir anda harabeye dönmüş olan şehrin eski haliyle kıyaslanmasını ister. Bu beyitlerde hâkim olan duygu derin bir hasret ve eseftir. İslam beldelerinde hâkimiyet çekişmelerinin nelere mal olduğunu hissettirmek istediği kullandığı üsluptan anlaşılmaktadır. Nitekim şair bu türden şehir mersiyelerinde sıklıkla kullanılan أين “Nerede?” istifham ismini kullanarak inşaiyye cümleleri ile geçmiş günlerin özlemine ve şimdiki zamanın sefaletini gözler önüne sermek istemektedir:

أين الأطباء الأبقار في روضة الملك
أين غضاراتها ولذتها
فأين رقاصها وزامرها
وأين خصيانها وحشوتها
فأين حراسها وحارسها

Halifenin bahçesindeki ter ü taze ceylanları (kadınlar) nerede?

Nerede onların tazeliği ve lezzeti?

(Bağdat'ın) dansözleri ve çalgıcıları nerede?

Nerede hadım edilmiş köleler ve hizmetkârlar?

Nerede koruyucuları ve muhafızları?

Şairin “Nerede?” diyerek hasretle terennüm ettiği eski günler geçmişte kalmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla saray tahrip edildiği için saray bahçesindeki ceylanlar ya ölmüş ya da kaçmıştır. Sarayda bulunan cariyeler ve görevliler şehri terk etmiştir. Sarayda eğlence ve sefanın sembolü dansözler ve şarkı söyleyenler ortadan kaybolmuşlardır. Şairin bu dizelerinden anlaşıldığı kadarıyla Bağdat'ın göz alıcı tarafı daha ziyade saray etrafında teşekkül etmiş gösterişli lüks tarafıdır.

Yukarıdaki “Nerede?” istifham cümlelerine benzer bir şekilde şair aynı zamanda هل رأيت “Gördün mü?” ifadelerini üç beyitte tekrarlamıştır. Bunların da Bağdat'ın eski günlerini zihinde canlandırma amaçlı olduğu anlaşılmaktadır.

Bundan sonraki fasıllarda şairin burada atıfta bulunduğu güzelliklerin tarumar olacağını ifade edeceği anlaşılmaktadır. Zira şair, şehir mersiyesinde nasıl bir yöntem izleyeceğinin ipuçlarını vermektedir.

Hureymî, tabakat kaynaklarının belirttiğine göre fakih ve müte dey-

yin bir şahsiyettir. Bağdat'ın tahrip olması gibi bir akıbetin, halkının hataları sonucu olduğu şeklinde bir düşüncesi vardır. Bu düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir:

يارت على أهلها دواترها	يا يؤس بغداد دار مملكة
لما أحاطت بها كباثرها	أمهلها الله ثم عاقبها
بالحرب التي أصبحت تساورها	بالخسف والقذف والحريق و
فهل ذو الجلال غافرها!	كم قد رأينا من المعاصي ببغداد

Ey hilafet merkezi Bağdat'ın sefaleti! Halkının başına ne büyük bir bela geldi. Allah bu belaları erteledi lakin büyük günahlar tamamen kuşatınca sonra geldi çattı.

Yerle bir etme, atma, yangın ve gelip giden bir savaş ile.

Bağdat'ta nice günahlar gördük. Allah affeder mi ki?

Bu beyitlerde görüldüğü gibi şair Bağdat'ın bu hale gelmesine halkının içine düştüğü isyankâr ve gaflet dolu halin sebebiyet verdiğini düşünmektedir. Onun bu düşüncesi daha önce dile getirdiği refah ve eğlence tasvirlerini de anlamlı kılmıştır. Şair Bağdat ve halkının başına gelenlerde işlenmiş günahların ve Müslümanlığa yakışmayan gafil tavırların etkisi olduğu düşüncesini defalarca dile getirmiştir. Ona göre; fazilet sahiplerinin hafife alınması, kölelerin efendilerine gereken saygıyı göstermeyişi, özgür kadınların köleleştirilmesi, Bağdat'ta yaşanan bu felaketin manevi sebepleri arasındadır.

Bu bağlamda şairin bir serzeniş dikkat çekicidir. Şöyle ki şair o zamanda yaşadığını gözlemlediği bir olumsuzluğu dile getirmek için şu ifadeleri kullanır: “Bağdat'ın fâcîr yani günahkâr kimseleri mütedeyyin olanlardan daha fazla itibar sahibi olmuştur.”

Şairin şiirinde dikkat çektiği diğer bir ahlakî bozukluk ise kendini talan ve yağmacılıkta göstermektedir. Şehir saldırıya uğrarken haliyle dükkânlar, iş hanları ve varlıklı kimselere ait malikâneler de zarar görmüştür. Şehrin bu kahredici halini çıkara dönüştürmeye çalışan fırsatçılar o tarihte de var olmuştur:

ويشتفي بالنهاب شاطرها	يحرقها ذا وذاك يهدمها
<i>Biri şehri yakar, diğeri yerle bir eder;</i>	
<i>fırsatçılar da yağma ederek bunu lehine çevirmeye çalışır.</i>	

Şehir yerle bir olup felaketi yaşarken buradan kendi yararına bir şeyler koparmaya çalışan fırsatçılar hakkında şair, onlar hakkındaki fiilini ustaca seçmiştir. Şöyle ki شفي şifa bulmak/iyileşmek kökünden ifti'âl babında türeyen اشتفى fiilinin müzarisi olan يشتفي fiilinin anlam örgüsü içerisinde intikamını alma manası da bulunmaktadır. Buna göre Bağdat gibi refah seviyesi yüksek olan bir şehirde maddi durumu iyi olmayan yahut işleri bir sebeple kesat giden kimseler de yer almaktadır. Böyle kimseler başkalarının refah düzeyini kıskanmakta ve derinden derine onlara veya daha doğrusu şehre karşı bir kin, öfke halindedirler. Şehrin bir anda savaş ve kargaşa ortamına dönüşmesi böyle kimselerin zenginlere ve zenginliğe karşı içlerinde sakladığı derin öfke ve hasedi dışarı vurmalarına imkân tanımıştır. Şair ويشتفي بالنهاب وشاطرها ifadesiyle yaşanan talan ve intikam duygularına göndermede bulunmaktadır. Şair şehirde adeta pusuda bekleyen düşük karakterli ve şeref yoksunu kimselerin bu savaşı fırsata dönüştürmeye çalıştıklarına dair tasvirlerini pekiştirmek ister. Birkaç beyit sonra da şöyle der: أخرجت الحرب من سواقطها “Savaş şehrin rezil insanlarını ortaya çıkardı.” Aslında şairin dikkat çektiği husus Bağdat'ta ahlakî zaafı olan insanların şehrin görkemli zamanlarında yetişmiş olmasıdır. Buna göre maddi imkânlar ve refah içerisinde iken dinî ve ahlakî terbiyeden mahrum kalmış kimselerin tahripkâr gerçek yüzü savaş ortamında ortaya çıkmıştır. Şairin, toplumdaki ahlakî yozlaşmanın bir gün nelere mal olabileceği gerçeğini şiiri üzerinden anlatmaya çalıştığını kolaylıkla söylemek mümkündür.

Şair bununla yetinmez. Kadınların evlerine isabet eden mancınık atışları yahut alev toplarından dolayı evlerinden kaçışlarını anlatırken detaylara iner: تعثر في ثوبها وتعجلها *Elbiseleri ve acelesinden dolayı ayakları tökezledi.* Kadınların telaşlı bir halde kaçışlarının sahnelendiği bu mısradada, oldukça makul bir mübalağaya başvurulmuştur. Kadınlar dışarıya kaçarken uygun bir kıyafet giyemedikleri için kaçış esnasında elbiseleri ayaklarına takılmış ve anlaşılabilir görünmemesi gereken yerleri görünmüştür. Kadınlar, elbiseleri ayaklarına dolanmış sendeler bir halde kaçı-şırken şair olayın vahametini şu şekilde dramatize eder:

والنار من خلفها تبادرها

تسأل أين الطريق والهة

Alevler onun peşinden koşarken

kendini kaybetmiş bir halde sorar: Yol nerede?

Bu beyitte şairin kelimelerini büyük bir ustalıklı seçtiği göze çarpmaktadır. Şöyle ki evinden üstü başı namüsaid bir halde korkuyla çıkan kadın her gün gelip geçtiği Bağdat sokaklarını tanımaz. Şehrin tahribatı o dereceye varmıştır ki sokağın sakini olan kişiler dahi nerede yaşadıklarını bilemeyecek derecede şehirlerine yabancılaşmıştır.

Herhangi bir savaş vuku bulduğunda kadınlar ve çocukların evlerde kalması, yetişkinlerin ise ellerine silah ve teçhizatlarını alarak meydana çıkması beklenir. Hâlbuki Bağdat kuşatmasında durum kısmen böyle olmamıştır. Şehre hâkim noktalardan gelişigüzel atılan alevli mancınık atışları bugünkü tabirle sivil yerleşim yerlerine isabet etmiş ve kadınlar ve çocuklar evlerinden canhıraş bir şekilde kaçmaya çalışmışlardır. Bunun neticesinde çocuklar sokaklarda ölmüşlerdir. Şair dehşet verici bu manzarayı şu şekilde dile getirir:

في الطرق تسعى والجهد باهرها!

يا هل رأيت الثكلى مولولة

Yollarda çocuğu ölmüş kadınları vaveyla ederken,

Yorgunluk onları nefes nefese bırakırken gördün mü?

Şairin tasvirine göre sokaklar cesetlerle dolmuştur. Anneler orada burada çocuklarını aramaktadır. Çocuğunun parçalanmış cesedi başında feryat eden çaresiz bir annenin çığlıklarına kulak veren şair sahneyi şu şekilde canlandırmaktadır:

وجارى الدموع حادها

تنظر في وجهه وتهتف بالثكل

Gözyaşları sel olmuş bir halde kadın, çocuğunun yüzüne evlat acısı

çekerek bakıyor.

Savaşın dehşetini olabildiğince yansıtmak isteyen Hureymî, saldırıların gerçekleştiği yerlerde yaşanan trajediyi birbirinden korkunç karelerle göstermek istemektedir. Bunlardan birisi de ortalıkta sahipsiz kalan cesetlerin köpekler tarafından parçalanmasıdır. İslam toplumunda insanların naaşı da kutsaldır. Bu yüzden mürtet olarak ölmek koşuluyla kişinin cenazesi yıkanır, kefenlenir ve cenaze namazı kılınarak defnedilir ki bu farz-ı kifayedir. Hâlbuki hilafetin merkezi olan

Bağdat'ın başına öyle feci bir musibet gelmiştir ki savaş, ortalıkta ölenlerin cenazesine son vazifelerini yapmalarına müsaade etmeyecek kadar acımasız ve hukuksuz olmuştur. Sokaklarda sahipleri tarafından alınmaya ve defnedilmeye cesaret edilemeyen cesetleri ortadan kaldırma görevi köpeklere kalmıştır. Köpekler cenazeleri vahşice parçalamakta ve kendilerine besin yapmaktadırlar:

مخضوبة من دم أطافرها

باتت عليه الكلاب تنهشه

Üzerlerinde köpekler cesetlerini parçalar durur;

Tırnaklarının kanları ile üzerleri hep boyanmıştır.

Köpekler cesetleri pençeleri ile parçalarken üzerlerine kanlar sıçramış ve bedenleri tamamen kan kırmızı boyanmıştır.

Sonuç

Bir zamanlar İslam medeniyetinin belirgin bir sembolü iken kardeşler arasında devlete hâkim olma mücadelesinin kurbanı olarak yerle bir olan Bağdat şehri, kendisine kalbini bağlamış sakinlerinin kalbinde derin yaralar açmıştır. Dört başı mamur bir şehrin maruz kaldığı tahribatın büyüklüğü Bağdatlıları, sevgilisi ansızın ölüp gitmiş bir aşğın vaziyetine getirmiştir. Ölmüş olan mahbuplara mezarı başında yakılan ağıtlar misali sokakları, bahçeleri, sarayları ve hanları tarumar edilmiş şehre mersiyeler söylenmiştir. Edebiyat kaynakları bu türden şiirleri “Bağdat mersiyesi” olarak isimlendirmiş ve bu mersiyeler bir dönemin olaylarının ayrıntılı vesikası addedilip tarih kaynaklarına girmiştir. Araştırma konumuz olan Hureymî'nin râiyye kasidesi bunlardan sadece birisi değil, uzunluğu ve sanatsal başarısı ile birincisi olmuştur. Bağdat mersiyesinde şairin sadeliği ve duygularını tekellüfsüz bir dille ifade ettiği görülmüştür. Şairin hissettirmek istediği esef ve acılara tıbâk, cinas ve müvâzene gibi söz süsleme sanatlarını yoğun bir şekilde kullanması mani olmamıştır. Kasideyi konularına göre orantılı bir şekilde fasıllara ayırmış ve şairin asıl maksadı olan irşat ve vaazı sezdirmeden bu fasıllar içerisinde serpiştirmiştir. İlk fasıllarda Bağdat'ın debdebeli ve şaşaalı haline dikkat çekerek şehrin duçar olduğu felaketin, aşırılıkların sonucunda başa geldiği düşüncesini paylaşmak istemiştir. Daha ziyade anlatımcı

yöntemin kullanıldığı şiirde, şair soğukkanlılığını koruyabilmiş ve didaktik bir edebiyat ürünü ortaya koymuştur. Bu yüzden kaside tarihi bir belge olma hüviyetini kazanmıştır.

Kaynakça

- Abdullhâlik, Âmâl Yâsîn. “el-Eseru’l-îkulûcî fî risâ’i Bağdâd li’l-Hureymî”. *Mecelletu Kulliyetu’l-Âdâb Câmiatu’l-Feyyûm* 14/1 (Ocak 2022), 1219-1252.
- Abdullâh, Emîra Mahmûd. “Mersiyetu’l-Hureymî li-Bağdâd: dirâsetun uslubiyye”. *Mecelletu Kulliyeti’t-Terbiye* 4 (2009), 78-95.
- ‘Acmî, Nâsir Muhammed Sa’d. “Şi’ru Ebî Ya’kûb el-Hureymî: dirâsetun mevdû’iyye”. *Mecelletu’d-Dirâsâti’l-‘Arabîyye* 23/3 (2011), 1345-1400.
- ‘Âlem, Mûsâ. “el-Mueşşirâtu’l-mûsikıyye fî mersiyeti Bağdâd li’l-Hureymî beyne vak’i’l-fecîa ve hendeseti’t-tevzî”. *Maaref* 12/12 (2017), 323-342.
- Ayyıldız, Esat. “el-Hansâ’ Bint ‘Amr: Eski Arap Şiirinde Öncü Bir Mersiye Şairi Hanım”. *Mütefekkir* 7/13 (Haziran 2020), 201-224. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.757993>
- Bozkurt, Nahide. “Hârûnürreşîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/258-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu’l-edebî’l-‘Arabî*. Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.
- Chattopadhyay, Budhaditya. “An Elegy for the City: Composing the Urban Character”. *Leonardo Music Journal* 24/40 (2014), 49-51.
- Dayf, Şevkî. *el-Fennu ve mezâhibuhû fi’ş-şî’ri’l-‘Arabî*. Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.
- Durmuş, İsmail. “Hureymî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/385-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Eid, Ureyb Muhammed. “el-Hureymî fî risâ’i Bağdâd”. *‘Udu’n-Net Mecelletun Sekâfiyyetun Fasliyye*. Erişim 13 Ocak 2022. <https://www.oudnad.net/spip.php?article2024>
- Elegy for a Fallen City* (Nota Kâğıdı, 2019). New Zealand: The University of Canterbury, No. KB: 1-6. <https://ir.canterbury.ac.nz/>
- Emîn, Ahmed. *Hârûn er-Raşîd*. Kahire: Mu’essesetu Hindâvi, 2014.
- Ferac, İbrâhîm Mahmûd İbrâhîm. *el-Halîfetu’l-Abbâsiyyu’l-Emîn Muhammed b. Hârûn er-Raşîd*. Gazze: Gazze İslâm Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Göçemen, Yakup. “Câhiliyeden Endülüs’ün Yıkılışına Kadar Arap Edebiya-

- tında Şehir Mersiyeleri”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/7 (2020), 277-320. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.691213>
- Habîbî, Ali Asgar. “Risâ’u İbni’r-Rûmî beyne’l-itbâ’ ve’l-ibtidâ’: kasîdetu risâ’i’l-Basra nemûzecen”. *İdââtun Nakdiyye* 3/1390 (Eylül 2011), 67-89.
- Hamdân, Muhammed. *Edebu’n-nekbe fi’t-turâsi’l-’Arabî*. Şam: Menşûrâtu İttihâdi’l-Kitâbi’l-’Arabî, 2004.
- İbn Ebû’l-İsba’, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn. *Tahrîrû’t-tahbîr fi şinâ’ati’ş-şî’ri ve’n-neşr ve beyânî i’câzi’l-’Kur’ân*. thk. Hafnî Muhammed Şerîf. b.y.: Lecnetu İhyâi’t-Turâsi’l-’Arabî, ts.
- İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ. *el-Kâmil fi’t-târih*. haz. Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1987.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu’l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn. *Muhtaşaru târihi Dımaşq*. thk. Rûhiye en-Nehhâs. 29 Cilt. Şam: Dâru’l-Fikr, 1984.
- İbnu’l-’Adîm, Ebû’l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed. *Buğyetu’t-taleb fi târihi Haleb*. thk. Suheyl Zekkâr. 12 Cilt. b.y.: Dâru’l-Fikr, ts.
- İbnu’l-Mu’tezz Billâh, Ebû’l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *Tabakâtü’ş-şu’arâ (i’l-muhtesîn)*. thk. Abussettâr Ahmed. Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.
- Karataş, Yusuf. “Nizar Kabbâni’nin ‘Mersiyetu Belkis’ Adlı Eserinin Söylem Çözümlemesi”. *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 15/41 (2015), 1-32.
- Kârtacennî, İbn Hâzım. *Minhâcu’l-buleğâ ve sirâcu’l-udebâ*. thk. Muhammed el-Habîb b. el-Hûca. b.y.: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, ts.
- Kuza’, Hüdâ. “Kırâatun fi kasîdeti’l-Huraymî”. *el-Hivârû’l-Mutemeddin*. Erişim 13 Ocak 2022. <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=286832>
- M., Hediari – F., Taghizadeh. “Elegy of Cities in Arabic and Persian Poetry: A Comparative Study from the Beginning to the End of the Abbasid Caliphate”. *Sher Pazhoji (Journal of Boostan Adab of Shriaz University)* 4/14 (2013), 23-42.
- Mahâkîrî, Munâ Yahyâ Zeyd. *Cemâliyyâtu risâ’i’l-mekân fi’l-edebi’l-’Arabî hattâ’l-karnî’s-sâmini’l-hicrî*. Mısır: Ayn Şems Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Doktora Tezi, 2005.
- Meydanoğlu, Ayşe. “Arap Dili ve Belâgatı’nda Cinâs Sanatı”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Bahar 2019), 155-166.
- Muhammed, Fevrâr b. Hıdr. “Kırâatu nemâzic fi risâ’i mudunun ve memâlike

- Endelûsiyye”. *Mecelletu ’ulûmi’l-lugati’l-’ Arabiyye* 1/25 (2009), 130-139.
- Nezîh, Dorâr - Sumeyye, Hatrî. “Risâ’u’l-muduni fi’ş-şî ri’l-Cezâirîyyi’l-kadîm: İbn Hamîs enmûzecen”. *Dirâsâtun Edebiyye* 5 (2017), 234-247.
- Seyyid Cebr, Mustafa. *Dirâsâtun fi ’ilmi’l-bedî’*. b.y.: Dureym li’t-Tıbâ’a, 2008.
- Sinânî, Abdullâh b. Ramazân. *Risâ’u Bağdâd ve’l-Basra fi’ş-şî ri’l-Arabî*. Taybe: Taybe Üniversitesi, Edebiyat ve Beşeri İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Sugayrî, Sihâm. *Bukâu’l-evtân fi kasîdeti risâ’i Bağdâd li-Hureymî*. Cezayir: Muhammed Haydar Üniversitesi, Edebiyat ve Dil Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015-2016.
- Şerî, Abdülkâdir. *Fennu risâ’i’l-muduni fi’ş-şî ri’l-Mağribiyyi’l-kadîm*. Cezayir: Hâc Lihadir Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi, Doktora Tezi, 2013-2014.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed. *Târihu’t-Taberî*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.
- Timurtaş, Abdülhadi. “Bir Şehir Mersiyesi Örneği: Ebu’l-Bekâ Er-Rundî’nin Endülüs Mersiyesi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8-36 (Şubat 2015), 217-229.
- Toprak, Mehmet Faruk. *Endülüs Şiirinde Mersiye*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Toprak, Mehmet Faruk. “Mersiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/219-221. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Emîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/112-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zehebî, Şemsuddîn. *Târihu’l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd. 15 Cilt. b.y.: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2003.
- Zeyn, Süfyân - Buşeyrî, el-Hâniye. *Risâ’u’l-medîne fi rivâyeti zâkirati’l-mâ’ li-Vâsinî el-A’rac*. Cezayir: Muhammed Bodyaf Üniversitesi, Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020-2021.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A’lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 2002.



HACLA İLGİLİ ÂYETLERİN İŞÂRÎ YORUMU: LETÂ'İFÜ'L-İŞÂRÂT ÖRNEĞİ

Ishârî Tafsîr of Qur'anic Verses Related to Pilgrimage:
The Example of *Latâ'if al-ishârât*

Enver BAYRAM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Tefsir Anabilim Dalı,
Tokat, Türkiye.

*Associate Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic
Islamic Sciences, Department of Tafsir,
Tokat, Turkey.*

enver.bayram@gop.edu.tr, Orcid.org/0000-0001-7624-4528.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Ocak / January 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 06 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 21 Sayfa/Pages: 45-64

Atrif / Citation: Bayram, Enver. "Hacla İlgili Âyetlerin İşârî Yorumu: *Letâ'ifü'l-İşârât* Örneği [Ishârî Tafsîr of Qur'anic Verses Related to Pilgrimage: The Example of *Latâ'if al-ishârât*]. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 21 (Haziran / June 2022): 45-64.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1057067>

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

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

HACLA İLGİLİ ÂYETLERİN İŞÂRÎ YORUMU: LETÂ'İFÜ'L-İŞÂRÂT ÖRNEĞİ

Öz

Bu makalede Kuşeyrî'nin, hacla ilgili âyetleri yorumlarken işârî tefsiri kullanımının mahiyetini ve bu bağlamda âyetleri te'vil biçimini inceleyeceğiz. Tarihsel süreçte müfessirlerin, mensup oldukları ekolün ilkelerini Kur'ân yorumunda dikkate aldıkları görülmektedir. Bu ekollerden biri olan işârî tefsir okulunda müfessirler zâhirî anlamın yanı sıra bâtinî (işârî) mânaya da yer vermiştir. Hatta kimi zaman bu müfessirler zâhirî anlamdan ziyade işârî mânayı önceleyebilmiştir. Bu ekole mensup müfessirlerden biri de Kuşeyrî'dir. Kuşeyrî, işârî tefsir alanında özgün yorum biçimi geliştiren ender müfessirlerdendir. Onun sûfî bir müfessir olmasının rolü bunda yadsınamaz. O, tefsirinde itikâd ve muamelatla ilgili konular yanında ibadetle alakalı hususlarda da işârî yorumlara yer vermiştir. Benzer biçimde müfessir, hac ile ilgili âyetlerin tefsirinde işârî yorumu ön plana çıkarmakta; zâhirî anlamı ikincil olarak değerlendirmektedir. Kuşeyrî hac ibadeti ile ilgili yaptığı işârî yorumları Allah'a yakınlaşma vesilesi olarak değerlendirmiştir. Kuşeyrî'ye göre hac ibadetini yerine getiren kimse çeşitli makamlardan geçerek Allah'a ulaşma noktasında mesafe kat edecektir. Ancak hac ibadetini ifa etmeyenler bu imkândan mahrum kalacaktır. Bu çalışmada Kuşeyrî'nin *Letâ'ifü'l-İşârât* adlı tefsirinde yer alan hacle alakalı işârî yorumlar ele alınacaktır. Öncelikle işârî tefsirin tanımı ve mahiyetine yönelik kısa bir bilgi verilip ardından da Kuşeyrî'nin hac ile ilgili âyetler hakkında yaptığı işârî yorumlar incelenecektir. Bunun yanında tefsirinde geçen bazı tasavvufî kavramlar da açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kuşeyrî, İşârî Tefsir, İbadet, Hac.

Ishârî Tafsîr of Qur'anic Verses Related to Pilgrimage: The Example of *Laṭā'if al-ishārât*

Abstract

We will examine the nature of al-Qushayrî's use of ishârî tafsîr while exegeting the verses about pilgrimage, and in this context, the form of ta'vil of the verses in this article. It seems that in the historical process, mufassirs take into account the principles of the schools they belong to while interpreting the Qur'an. In the ishârî tafsîr school, one of these cults, the mufassirs gave place to the esoteric (ishârî) meaning as well as the apparent meaning. Sometimes these mufassirs were able to prioritize the ishârî meaning rather than the apparent meaning. One of the mufassirs belonging to this school is al-Qushayrî. al-Qushayrî is one of the rare mufassirs who developed an original form of interpretation in ishârî tafsîr. The role of his being a Sufi commentator is undeniable in this. He, in his tafsîr, he included ishârî interpretations on matters related to worship as well as issues related to faith and treatment. Similarly, the mufassir brings the ishârî interpretation to the fore in the tafsîr of the verses about the pilgrimage and considers the apparent meaning as secondary. al-Qushayrî evaluated his ishârî interpretations about the pilgrimage to get closer to Allah. According to al-Qushayrî, a person who performs the pilgrimage will go through various stages and go a long way in reaching Allah. However, those who do not perform the pilgrimage will be deprived of this opportunity. In this study, the ishârî interpretations of the pilgrimage in al-Qushayrî's al-tafsîr named *Laṭā'if al-ishārât* will be discussed. First of all, a brief information about the definition and nature of ishârî tafsîr will be given, and then al-Qushayrî's ishârî interpretations about the verses related to pil-

grimage will be examined. In addition to this, some sufistic concepts in his tafsîr will also be tried to be explained.

Keywords: Tafsîr, al-Qushayrî, Ishârî Interpretations, Worship, Pilgrimage.

Giriş

İslâm dini, ibadetlere Allah-insan münasebeti bağlamında önem atfeder. Zira ibadetler kulu Allah'a yaklaştıran önemli eylemlerdendir. Bu ibadetlerden biri de hacdır. Hür, sıhhatli, zengin, akıllı ve baliğ her Müslümâna ömründe bir defa haccetmek farz kılınmıştır.¹ “Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir.”² âyeti bu duruma işaret etmektedir. Bunun yanında hac, Müslümanlar arasında evrensel İslâmî kardeşliği tesis etmenin en önemli unsurlarından biridir.³ Hac ibadeti Mekke'nin fethinden önce farz kılınmış, fakat müşriklerle ilişkilerin iyi olmaması sebebiyle Müslümanlar ancak fetih-ten sonra hacca gidebilmişlerdir.⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de namazdan, zekâtta ve oruçtan daha genel anlamda bahsedilirken hacdan ise daha ayrıntılı bir şekilde söz edilmektedir. Söz konusu âyetlerde⁵ haccın hikmeti, ihtiva ettiği ibadetlerin ifa şekli, hac yasakları, haccın cereyan ettiği mekânların tarihçesiyle ilgili önemli bilgi ve hükümlerin yer aldığı görülmektedir.⁶ Bununla ilgili bilgilerin tafsîlâtına dirâyet ve işâret tefsirlerinde değinilmektedir. Dirâyet tefsirinin bir türü olarak değerlendirebileceğimiz işâret tefsirlerinde ise konunun işâri/bâtınî boyutuna yer verilmektedir. Bu tefsirlerden biri de Kuşeyrî'nin yazdığı tasavvufî tefsirdir.

Kuşeyrî; tefsir, tasavvuf, fıkıh, kelâm hadis, gramer, lügat ve edebiyat

¹ 'Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li tâlîli'l-muhtâr* (Beyrut: er-Rissâletü'l-Âlemiyye, 2009), 1/433.

² Âl-i İmrân 3/97.

³ Mehmet Altuntaş, “Evrensel İslâm Kardeşliğinin Tesisi Ve Kur'ân'da Hac İbadeti”, *Sosyolojik ve Psikolojik Boyutlarıyla Hac* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 53.

⁴ Abdülkerim Özaydın, “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/386.

⁵ Hac ile ilgili âyetlere bk. el-Bakara 2/125-128, 158, 189, 196-203, 217; Âl-i İmrân 3/96-97; el-Mâide 5/1-2, 95-97; et-Tevbe 9/1-3, 19; el-Hac 22/25-37; el-Feth 48/25-27.

⁶ Rahmi Yaran “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/410.

gibi ilim dallarında ilim tahsil etmiş küllî bir âlimdir. Birçok ilimde geniş bir bilgi birikimine sahip olmasının yanında mutasavvıf kimliğiyle de ön plana çıkmış ve meşhur tefsiri *Letâ'ifü'l-işârât*'ı kaleme almıştır. *Letâ'ifü'l-işârât*, işârî tarzda yazılmış bir tefsirdir. Kuşeyrî, söz konusu eserde itikâda ve muamelata dair konuları işârî tarzda yorumladığı gibi amelle ve ahkâmla ilgili meselelere de işârî yorumlar getirmekten geri durmamıştır.⁷ O, tefsir ettiği âyetlerin önce zâhirî anlamına değinmiş, ardından söz konusu âyeti işârî olarak yorumlamıştır. Bununla beraber o, bazen sadece âyetin zâhirî anlamına değinmekle yetinmiş, bazen de doğrudan işârî mânaya yönelmiştir.⁸ Kuşeyrî'nin bu metotla ele alıp incelediği âyet gruplarından biri de amel ile ilgili âyetlerdir. Bu itibarla Kuşeyrî, haccın kapsamına giren konu ve kavramları tefsirinde işârî yönden izah etmiştir. Kuşeyrî'nin hac ile ilgili âyetleri nasıl ele aldığı, hangi metot çerçevesinde tefsir ettiği, bu hususta işârî mânadan ne derece istifade ettiği çalışmamızın amacını oluşturmaktadır. Çalışmamızda öncelikle işârî tefsir kavramı ele alınacak, daha sonra Kuşeyrî'nin hac ile ilgili âyetlere yaklaşımı incelenecektir.

1. İşârî Tefsir ve Mahiyeti

Ş-v-r kökünden türeyen işâret kelimesi sözlükte, “bir nesneyi gösterme; bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, kaş ve göz ile işaret etme, latif olmasından dolayı ibare ile anlatılmayan hususları dolaylı ve kinâyeli bir sözle anlatma”⁹ gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvufî ıstılahta ise işâret, “maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılmayan, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mâna”¹⁰ olarak tanımlanmaktadır.

⁷ ‘Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî (Mısır: el-Hey'eti'l- Mısıriyyeti li'l-Kitâb, ts.), 1/165.

⁸ Bk. Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/35,136, 144,155; 2/632, 580; 3/451, 697.

⁹ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcî'l-luğa*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), “Şvr”, 2/704-705; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sadr, 1414h.), “Şvr”, 4/436; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, çev. Abdullah el-Khalidî (Lübnan: y.y., 1996), 1/201; Refik Acem, *Mevsûatü mustalahâtü't-tasavvufi'l-İslâmî* (Lübnan: y.y., 1999), 62; İsmail Durmuş, “Kinaye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/34; Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/424.

¹⁰ Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/424; Durmuş, “Kinaye”, 26/34; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*

Keşf ve ilhamla Kur'ân âyetlerinin bir kısmının ya da tamamının yorumlandığı tefsirlere işârî (remzî) tefsir denir. Başka bir deyişle işârî tefsir, “Yalnız tasavvuf erbabına açılan bir takım gizli anlamlar ve işaretler yoluyla Kur'ân'ı açıklamak” demektir.¹¹ Bu açıdan İbn Acîbe (öl. 1224/1809) de işârî tefsiri şöyle izah etmektedir: “İşâret ehlinin tefsiri, lafızdan anlaşılan (zâhirî mâna) ortaya konulduktan sonra lafzın zâhirinin muktezasının dışında, âyetten onlara açılan birtakım semboller ve ince mânalardan ibâret (olan bir tefsir)dir.”¹² Yani sûfînin yaptığı tefsir beş duyu organının, aklın, vahyin ve mütevâtir haberin yanı sıra havâtır, ilm-i ledün, müşâhede, mükâşefe, keşif, ilham, muhâdese, mârifet, basîret, feth, ferâset, rüya, tecelli, yakîn, vârid gibi¹³ mânevî yollara dayanmaktadır.¹⁴ Ancak bâtinî/işârî mâna zâhir mânanın alternatifini değil, onun tamamlayıcısıdır.¹⁵

Sûfî müfessirin yaptığı tefsir, onun, içinde bulunduğu makamda iç dünyasında hâsıl olan ilham ve işaretlere dayanmaktadır. Bu nedenle de sûfîlerin ortaya koydukları tefsire tefsir değil, “işâret” adı verilmiştir. Yine tasavvufî tefsire de “işârî tefsir” denilmiştir.¹⁶ Fakat bu durum “işârî tefsiri” ilk olarak ortaya koyana göre böyledir. Yoksa onu nakledene nispetle bir “işârî tefsir” değildir.¹⁷ Var olan bilginin daha sonra başkası tarafından aktarılması ise bir rivâyetten ibarettir.¹⁸

(Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 19; Ahmet Yıldırım, “İslam Düşünce Geleneğinde İşârî ve İrfânî Yorum”, *İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* (Malatya: TDV Yayınları, 2017), 2/468.

¹¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/261; Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhîlu'l İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 2/66; Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/424; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 19; Muhammed Ali Sâbunî, *et-Tibyân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: y.y., 1981), 169.

¹² Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-kebir*, thk. Bessâm Mahmûd Bârûd (Abu Dabi: el-Mücemmeu's-Sekâfî, 1999), 1/133; Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/425.

¹³ Tasavvufî kavramlar için bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Ağaç Yayınları, 2009).

¹⁴ Ali Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (2002), 61-62.

¹⁵ Hüseyin Çelik, *Kur'ân'a İşârî Yaklaşımlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021), 40.

¹⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 19.

¹⁷ Mahmut Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 106.

¹⁸ Çelik, *Kur'ân'a İşârî Yaklaşımlar*, 21.

İşârî bir yorumun makbul addedilebilmesi için şu şartları taşıması gerekmektedir:

1. Bâtînî mânâ zâhirî mânâ ile çelişmemelidir.
2. Varsayılan bâtinî/işârî mânaya muhâlif şer'î veya aklî bir muâriz bulunmamalıdır.
3. Varsayılan bâtinî/işârî mânanın doğruluğuna dair başka bir nas ya da açık bir delil bulunmalıdır.
4. Bâtînî/işârî mânanın tek/yegâne mânâ olduğu ileri sürülmemelidir.¹⁹

İşârî yorumun iki maksadı vardır: Birincisi, âyetlerin ikincil mânalarına gidip onların mânevî hayatla irtibatlı hükümlerini ortaya çıkarmaktır. İşte “işâret” ifadesi de bunu karşılamaktadır. Örneğin birincil anlam olarak cihatla ilgili bir âyetten savaş hukukuna yönelik hükümler çıkartmak mümkündür. Bunun yanında sûfinin söz konusu âyetten çıkaracağı işâret “nefisle cihat yapmak” olacaktır. İkinci maksadı ise ahlâkla ilgili âyetlerin yorumlanmasıdır.²⁰ Yine “İbrâhîm ve İsmâîl”e, ‘Tavaf edenler, ibadete kapananlar, rükû ve secde edenler için evimi temiz tutun.’ diye emretmiştik.”²¹ âyetinin işârî yorumuna göre Kâbe’nin temiz tutulmasındaki maksat kalplerin temiz tutulması ve onun nefsanî ve şeytanî düşüncelerden arındırılmasıdır. Zira kalp Allah’ın kiblesidir.²² Şimdi Kuşeyrî’nin, *Letâ’ifü’l-İşârât* tefsiri bağlamında hac ibadetine yönelik yer verdiği işârî yorumlarını ele alabiliriz.

2. Hacla İlgili Âyetlerin İşârî Yorumu

Kuşeyrî’nin hacla ilgili âyetleri işârî olarak yorumlamasını haccin tanımını, mahiyeti ve hacla ilgili bazı kavramlar çerçevesinde ele alıp inceleyeceğiz.

¹⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 21; Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/425.

²⁰ Ekrem Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur’an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi]* 40 (2013), 127.

²¹ el-Bakara 2/125.

²² Ebû Muhammed Sadrüddin Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *Arâisü’l-beyân fî Hakâiki’l-Kur’an*, thk. Ahmed Ferid (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2008), 1/62, 69-70; 2/535-536. Ayrıca bk. Enver Bayram, “Rûzbihan-ı Baklî’nin Arâisü’l-Beyân’ında İbadetlere Dair Bazı İşârî Yorumlar”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Amasya İlahiyat Dergisi = Amasya Theology Journal]* 7/11 (2018), 201-219.

2.1. Haccın Tanımı ve Mahiyeti

Hac kelimesi sözlükte, “gitmek, yönelmek; ziyaret etmek” gibi anlamlara gelmektedir.²³ Bir fıkıh terimi olarak ise hac, “İmkânı olan her Müslümanın belirlenmiş zaman içinde Kâbe, Arafât, Müzdelife ve Mina’yı ziyaret etmek ve belli bazı dinî rükünleri yerine getirmek suretiyle yaptığı ibadeti ifade etmektedir.”²⁴

İslâmî kaynaklara göre haccın Hz. Âdem dönemine kadar uzanan bir tarihi vardır. Bir kısmı İsrâiliyattan olan rivâyetlere göre Kâbe’yi önce melekler tavaf etmiş, ardından da Hz. Âdem, Allah’ın emriyle Mekke’ye gitmiş, Arafât’ta Hz. Havvâ ile buluşup kendisine Kâbe’nin etrafındaki hacla ilgili mukaddes yerleri gösteren meleklerin rehberliğinde haccetmiştir. Hz. Şîr’in peygamberliği esnasında tamir ettiği Kâbe, Nûh tûfanının ardından uzun zaman yer altında kalmış ve sonunda Hz. İbrâhîm ile oğlu İsmâil tarafından eski temelleri bulunarak yeniden inşa edilmiştir. Bu duruma “Bir zamanlar İbrâhîm, İsmâil ile beytin temellerini yükseltirken...”²⁵ âyetiyle işaret edilmektedir.²⁶

İşâret yorumunda haccın “yönelmek” anlamına geldiğini beyan eden Kuşeyrî, bunun ise ya Hakk’ın evine ya da Hakk’a yönelmek olduğunu dile getirmektedir. Hakk’ın evine yönelmenin avamın, Hakk’a yönelmenin ise seçkinlerin haccı olduğunu beyan etmektedir. Kuşeyrî, “Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin; engellenirseniz kolayınıza gelen bir kurban gönderin.”²⁷ âyetinin tefsirinde haccın tamamlanabilmesi için onun rükünlerinin, sünnetlerinin ve diğer şartlarının yerine getirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bunun yanında o, bazı durumlar hariç zorunlu olan kurbanın kesilmesinin gerekliliğini belirtmektedir.²⁸ Böylece haccın şartlarına ve rükünlerine dikkat çeken

²³ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzumî - İbrâhîm es-Semaraî (b.y: y.y., ts.), “Hacce”, 3/9; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414h.), “Hacce”, 2/226.

²⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-muhtâr* 1/433; Râğîb İsfahânî, *el-Müfredât*, çev. Yûsuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 366; Ömer Faruk Harman, “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/382.

²⁵ el-Bakara 2/127.

²⁶ Özeydî, “Hac”, 14/386.

²⁷ el-Bakara 2/196.

²⁸ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-ışârât*, 1/163.

Kuşeyrî, haccın yönelmek anlamına geldiğini belirtmekte, bunu da zâhiri ve işârî yönden izah etmektedir.

Kuşeyrî, “Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur. Ne hayır işleseniz Allah onu bilir. Azık edin; kuşkusuz azığın en hayırlısı takvâdır. Öyleyse bana saygı duy, ey akıl sahipleri!”²⁹ âyetinin tefsirinde haccın zamanına da değinmektedir. Ona göre hac belli bir vakitte eda edilir. İhram ancak hac aylarında giyilebilir. O vakti kaçıran kimse ise haccı kaçırmış olur. Kuşeyrî, bedenle yapılan haccın belli aylarda olduğunu vurguladıktan sonra bu hususla ilgili işârî yorumlara yer vermekte ve şunları ifade etmektedir: “Kalplerin haccının da belli vakitleri vardır. Bu hac, o vakitlerde sahih olabilir. Bunlar gençlik günleridir.”³⁰ Yine o, âyetteki “günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur.” ifadesinin tefsirinde irade sahibi bir kimsenin iradesine sahip çıkarak gerek nefsin hazları gerekse dünya malı, makam sevgisi gibi nedenlerden dolayı kimseyle kavga edilmemesinin lüzumuna dikkat çekmektedir. Bunun yerine hacca niyet eden kimse, Allah’ın ihsanını ve rızasını istemeyi, azabı iktiza eden şeylerden uzaklaşmayı, günahlardan ve isyandan geri durmayı irade etmelidir.³¹

Kuşeyrî, haccın yapılışına dair kendi görüşlerini aktarmakta ve bu hususta haccın nefisle ya da kalple yapılabileceğini beyan etmektedir. Nefsiyle hacceden kimsenin önce ihrama girdiğini, vakfesini yaptığını, sonrasında Kâbe’yi tavaf ettiğini ve sa’y ibadetini yapıp tıraş olduğunu bildirmektedir. Kalbiyle hacceden kimsenin de aynı sırayı takip ettiğini belirten Kuşeyrî, bu kimselerin ihram giymelerinin açık bir niyet üzere sahih bir inançla gerçekleştiğini, sonra şehvet ve günah elbisesinden soyutlanıp sabır ve fakr³² elbisesi kuşandığını ifade etmektedir. Bunun yanında hazlarından kendini koruyup düşüncesinden de kuruntuları-

²⁹ el-Bakara 2/197.

³⁰ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-ışârât*, 1/165.

³¹ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-ışârât*, 1/166.

³² Fakr, “İnsanın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak imkânlardan yoksun olması veya kendisini her zaman Allah’a muhtaç bilmesi anlamında tasavvuf terimidir.” Bk. Süleyman Uludağ, “Fakr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 1995), 12/132-134.

nı temizlediğini beyan etmektedir.³³ Görüldüğü gibi Kuşeyrî, zâhiren haccın nasıl yapıldığını ifade ettikten sonra haccın nasıl yapılması gerektiğine dair işârî görüşlerini de aktarmaktadır.

En faziletli haccın “succ” ve “acc” diye isimlendirildiğini belirten Kuşeyrî; succ’un kan akıtmak, acc’ın ise telbiyede sesi yükseltmek olduğunu izah etmektedir. Bunun yanında o, nefsin kötü özelliklerinin yok edilmesi adına “nefis” kanının da akıtılmasının önemine dikkat çekmekte ve sürekli yardım istemekle de “sır”rın³⁴ sesinin yükseltilebileceğini beyan etmektedir. Hakk’ın çağrısına icabet etmenin ise yakınlık mekânlarında durmakla gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.³⁵ Yine o, bu meyanda Hac sûresinin 28. âyetinin tefsirinde kurban kesmek ve sadaka vermekle Hakk’a yaklaşılabileceğini, kuruntu ve iradenin “umutsuzluk” bıçaklarıyla kesilmesi gerektiğini beyan etmektedir.³⁶ Böylece Kuşeyrî, en faziletli haccın çeşitlerine değindikten sonra bu hususta işârî yorumlara yer vermektedir.

Kuşeyrî, “Sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Onda savaşmak büyük günahdır. Allah’ın yolundan menetmek ve O’nu inkâr etmek, Mescid-i Harâm’dan (insanları) engellemek, halkını oradan çıkarıp sürmek ise Allah katında daha büyük günahdır.”³⁷ âyetinin tefsirinde hac aylarından olan haram aylarda savaşmanın fenalığına da dikkatleri çekmektedir. Bu hususta o, günahların bir kısmının diğer kısmına oranla daha şiddetli, mâna bakımından da daha çetin olduğunu beyan etmektedir. Bu nedenle nefis hata yaptığında ona verilecek ceza yanma iken kalp hatasının sonucu ise ayrılıktır. Öyle ki gafletin kalp üzerindeki etkisi günahın nefisler üzerindeki zararından daha çoktur. Zira nefis hazdan, kalp ise Hak’tan ayrı düşmektedir.³⁸

Kuşeyrî, “Gerçek şu ki, insanlar için yapılmış olan ilk ev, âlemlere

³³ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-İşârât*, 1/163.

³⁴ “Sır” kelimesi, “sadece Allah’ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi” ve “ruhun bir idrak mertebesi” şeklinde iki anlamda kullanılmaktadır.” Bk. Necdet Tosun, “Sır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2009), 37/115.

³⁵ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-İşârât*, 1/163.

³⁶ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-İşârât*, 2/540.

³⁷ el-Bakara 2/217.

³⁸ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-İşârât*, 1/175.

bir hidâyet ve bir bereket kaynağı olan Mekke'deki evdir.”³⁹ âyetinin tefsirinde haccı, Kâbe'yi ve Kâbe'nin sahibini ziyaret etmek olarak ikiye ayıran görüşü nakletmektedir. Buna göre nefsiyle niyetlenenler Kâbe'yi ziyaret ederken kalbiyle yönelenler ise evin sahibini müşâhede⁴⁰ ederler. Bu nedenle Kâbe'ye giden yol çeşitli nedenlerle engellense de evin sahibine giden yol asla kapanmaz.⁴¹ Nihâyetinde Kuşeyrî, bir taraftan bedenle haccını yerine getirirken diğer taraftan da kalp ile bu ibadete hazır olmanın ve kalbi buna açmanın önemine vurgu yapmaktadır.

2.2. Hacla İlgili Bazı Kavramlar

2.2.1. İhram

İhram kelimesi sözlükte, “haram kılmak, mahrum bırakmak, haram aylarına veya Harem bölgesine girmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁴² Terim olarak ise, “Hac veya umreye niyet eden kimsenin diğer zamanlarda yapması helâl olan bazı davranışları, hac ve umrenin rükünlerini veya bütün âdâbını tamamlayıncaya kadar kendine haram kılmasını ifade etmektedir.”⁴³

Haccedecek kimsenin ihrama girmesinin gerekliliğine vurgu yapan Kuşeyrî, kişinin nefsiyle yani bedeniyle ihrama girdiği gibi mânevî olarak da ihrama girmesinden bahsetmektedir. Ona göre bu, ancak sahih niyetle, günahlardan soyutlanmakla ve düşüncesini kurntularından temizlemekle mümkün olmaktadır.⁴⁴ Nasıl ki zâhirî hac anında hastalık ya da başka bir nedenden dolayı kişi ihramdan çıkmak zorundan kalıyorsa aynı şekilde kalbe gelen vâridât hasta olduğunda

³⁹ Âl-i İmrân 3/96.

⁴⁰ Müşâhede sözlükte “görmek, şahitlik etmek, gözlemlemek; bir nesnenin hakikatine vâkıf olmak” anlamlarına gelmektedir. Bir tasavvuf terimi olarak ise, “Allah'ın zuhur ve tecellilerini görmeyi, seyir ve temaşa etmeyi ifade eder.” Müşâhedenin; gözün, kalbin, ruhun ve sırrın müşâhedesini gibi mertebeleri vardır. Bk. Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/152-153.

⁴¹ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/260.

⁴² İbn Manzûr, “Hrm”, 12/122.

⁴³ Salim Ögüt, “İhram”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/539.

⁴⁴ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/163-164.

veya niyetler bozuk olduğunda iş teklife⁴⁵ dönmektedir.⁴⁶ Bu nedenle kalbiyle ihrama giren kimse bu yoldan kendisini döndürmeye çalışan her engeli aşmalı, her niyeti geri çevirmelidir. Niyetini temizleyen kimse mahcubiyet suyuyla başkasının tesirlerinin kirlerinden temizlenir. Sonra o kimse hayâ sonra vefâ sonra safâ suyuyla temizlenir. Elbisesinden soyutlandığında ise bütün kötü ahlâkından uzaklaşır. Nefsinin ihramından çıkıp Rabbinin evine yönelen kimse kalbiyle yeni bir ihrama girmiş olur. Nefsinin evinden çıkıp Rabbinin evine yöneldiği gibi Rabbinin evinden de tekrar Rabbine doğru çıkar.⁴⁷ Görüldüğü gibi Kuşeyrî, bedenle beraber kalbiyle ihrama girmenin sadece bedeniyle ihrama girmekten daha önemli olduğunu belirtmekte ve bu durumu işârî tarzda ele almaktadır.

Allah'ın bazı hayvanları helâl, bazı hayvanları da haram kılmasının bir illete binaen olmadığını beyan eden Kuşeyrî, “Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin. İhramda bulunduğunuz sırada avlanmayı helâl saymamanız şartıyla, size bildirilecek olanlar dışındaki “en’âm” denen hayvanlar sizin için helâl kılınmıştır. Şüphesiz Allah dilediği gibi hükmeder.”⁴⁸ âyetinin tefsirinde Allah'ın ihramlıya avlanmayı özellikle yasakladığını ifade etmektedir. Zira ihramlı kimse Allah'a yönelmiş olmakla nefsinin nasibinden uzaklaşmış demektir. Dolayısıyla ona yakışan şey canlılara eziyet vermekten kaçınmaktır.⁴⁹ Ayrıca ârif, Hakk'ın avıdır. Avın ise avı olmaz. İhramlı kişi bir av öldürdüğünde ona kefarete gerekir. Ârif kimseye de Allah'tan başkasına meylettiğinde, istek ve arzularını hesaba kattığında onun da kefarete ödemesi gerekir. Onun kefareti de Allah'tan başka her şeyden soyutlanmaktır.⁵⁰ Dolayısıyla Kuşeyrî, ihramlı kimsenin ihram yasaklarına dikkat etmesinin lüzumuna değinmekte, ayrıca bu durumu işârî yönden yorumlamaktadır.

⁴⁵ Teklif, “Allah'ın kulumu bir işi yapma veya yapmama hususunda yükümlü tutması anlamında terim.” Bk. Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/385.

⁴⁶ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-İşârât*, 1/163.

⁴⁷ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-İşârât*, 1/264.

⁴⁸ el-Mâide 5/1.

⁴⁹ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-İşârât*, 1/397.

⁵⁰ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-İşârât*, 1/449.

2.2.2. Kâbe-Tavaf

Kâbe sözlükte, “küp şeklinde nesne” anlamına gelmektedir.⁵¹ Terim olarak, “İslâm inancına göre yeryüzünde yapılan ilk mâbed, Müslümanların kiblesi olan evdir.”⁵² Tavaf ise sözlükte, “bir şeyin çevresinde dönmek, dolaşmak”⁵³ anlamına gelirken terim olarak, “Kâbe’nin etrafında usulüne uygun biçimde dönmektir.” Kâbe’nin etrafında her bir dönüşe “şavt” denir. Yedi şavt ise bir tavafı oluşturur.⁵⁴

Kâbe’nin taştan bir yapı olmasına rağmen Allah’ın onu ezeliğe izafet ettiğini beyan eden Kuşeyrî, Kâbe’ye yaratılmışlığı yönüyle bakan kimsenin ondan uzaklaşacağını, ona izafe edildiği şeyi dikkate alarak bakan kimsenin ise ona ulaşacağını beyan etmektedir.⁵⁵ Ona göre ev, yani Kâbe taştan yapılmışken insan çamurdan yaratılmıştır. Allah, hac-cı farz kılmakla adeta taşı çamura bağlamıştır. Dolayısıyla çamur taşla beraberdir.⁵⁶ Buradan hareketle Kuşeyrî, yaratılmışların ve “başka” denilen şeylerin ezeli olan Allah’a ulaşmasının gerçek anlamda mümkün olamayacağını belirtmektedir.⁵⁷ Yine Kuşeyrî, Allah’ın taştan yarattığı evin bu denli değerli olduğundan hareketle evin sahibinin değerinin bundan kat kat fazla olacağını ifade etmekte ve nasıl ki çeşitli tehlikeler ve uzun mesafeler aşılarak bu eve ulaşıyorsa aynı şekilde meşakkatlere tahammül etmeden ve rahatlığı bırakmadan bu evin sahibine ulaşamayacağını beyan etmektedir.⁵⁸ Başka bir deyişle “eve girmek” gerçekte nefsin alışkanlıklarından çıkmakla mümkündür.⁵⁹ Görüldüğü gibi Kuşeyrî, bir taraftan Kâbe’nin maddî olan yapı malzemesine dikkat çekerken diğer taraftan da mânevî durumuna işaret etmektedir.

Kâbe’nin yerinin uygun kılındığını belirten Kuşeyrî, “İbrâhîm’i

⁵¹ Ferâhidî, “Ka’b”, 1/207; İbn Manzûr, “Ka’b”, 1/718.

⁵² Sadettin Ünal, “Kâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/14.

⁵³ Ferâhidî, “Tv’f”, 7/458; İbn Manzûr, “Tv’f”, 9/225.

⁵⁴ Salim Öğüt, “Tavaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/14; Hayreddin Karaman vd., *İlmihal İman ve İbadetler* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.) 1/529.

⁵⁵ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-ışârât*, 1/122-123.

⁵⁶ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-ışârât*, 1/261.

⁵⁷ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-ışârât*, 1/449.

⁵⁸ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-ışârât*, 1/261.

⁵⁹ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-ışârât*, 1/262.

Beytullah'ın bulunduğu yere yerleştirdiğimizde de şöyle demiştik: 'Bana hiçbir şeyi ortak koşma; tavaf edenler, kıyamda duranlar, rükûa ve secdeye varanlar için evimi tertemiz tut.'⁶⁰ âyetinin tefsirinde Kâbe'nin, Nûh tûfanı sırasında dördüncü kata yükseltildiğini, daha sonra Allah'ın Hz. İbrâhîm'e Kâbe'yi daha önceki temellerine göre inşa etmeyi emrettiğini beyan etmektedir. Bunun yanında o, söz konusu âyette geçen "evimi tertemiz tut." ifadesini de işârî tarzda yorumlamaktadır. Buna göre Kâbe'nin temiz tutulması kalbin Allah'ın zikri dışında her şeyden boşaltılmasıdır.⁶¹ Ayrıca o, Bakara sûresinin 125. âyetinin tefsirinde işâret dilinde Allah'ın evinin insanın kalbi olduğunu ifade etmekte ve bu durumu tasavvuftaki hal ve makamlara göre şöyle açıklamaktadır:

Evin temizlenmesi onu kir ve pisliklerden arındırmak demek iken kalbin temizlenmesi başkalarını ve hemcinslerini dikkate almaktan kalbi korumak demektir. Hacıların Kâbe'yi nasıl tavaf edecekleri şeriatla mâlumdur. Mânaların tavafı ise hakikat ehline bilinir. Âriflerin kalplerini mânalar tavaf eder. Muvahhidlerin kalplerinde ise hakikatler itikâfa girer. Onlar telvîn (değişim), diğerleri temkin (sübût) ehlidir. Niyet sahiplerinin kalpleri sürekli cömertlik kapısına boyun bükmeyle durur. Muvahhidlerin kalpleri her zaman vuslat yaygısında rükû edicidir. Vecd⁶² sahiplerinin kalpleri her zaman Kur'ân nurunda secde edicidir.⁶³

Kâbe'nin Allah katındaki değerine değinen Kuşeyrî, "Allah Kâbe'yi, Beytülharâm'ı, haram ayı, boyunları bağısız ve bağlı kurbanlıkları insanların maddî ve mânevî hayatları için destek kıldı. Bu, Allah'ın göklerde ve yerdeki her şeyden haberdar olduğunu ve Allah'ın her şeyi bildiğini anlamanız içindir."⁶⁴ âyetinin tefsirinde Allah'ın dünyada Kâbe'nin bir sığınak olmasına hükmettiğini beyan etmektedir. Öyle ki her emel sa-

⁶⁰ el-Hac 22/26.

⁶¹ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-İşârât*, 2/538.

⁶² Vecd, "Arapça, bulmak anlamındadır. Sâlikin zorlaması, istemesi olmadan kalbe gelen hâle vecd denir. Hakk'ın sırrına muttali olduğu zaman, ruhun ulaştığı huşûya denir. Bir başka tanıma göre vecd; zikrin tatlılığı hissedildiğinde, ruhun şevkin galebesine tahammülden âciz kalmasıdır." Bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Ağaç Yayınları, 2009), "Vecd", 285.

⁶³ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-İşârât*, 1/122-123.

⁶⁴ el-Mâide 5/97.

hibi oraya sığınır. İstikâmetten ayrılan her kimse orayı ziyaret etmenin bereketiyle tekrar hidâyete erişir.⁶⁵

İnsanın hem bedeniyle hem de kalbiyle Kâbe'yi tavaf ettiğini belirten Kuşeyrî, kalplerin tavafının izzetin müşâhedesi etrafında gerçekleştiğini beyan etmektedir.⁶⁶ Yine o kimse nefsiyle Kâbe'nin etrafında dönerken kalbiyle semânın melekûtunda, sırrı ile melekût mekânlarında dönmektedir.⁶⁷ Bu meyanda Kuşeyrî, “O zaman biz Kâbe'yi insanların gidip gelip ziyaret edecekleri bir makam ve bir güvenlik yeri yaptık.”⁶⁸ âyetinin tefsirinde Allah'ın Kâbe'yi insanlar için bir ziyaretgâh ve sığındıkları bir güven yeri yaptığını belirtmektedir. Öyle ki Kâbe ve civarına giren kimse emniyet mahalline girmiş olur. O öyle bir evdir ki kendisini tavaf edeni kalbiyle tavaf eder. Onu ziyaret eden her zaman kazançlı çıkar.⁶⁹ Görüldüğü gibi Kuşeyrî, tavafın sadece bedenle olmadığını, mamafih asıl olması gerekenin bedenle beraber kalbin de tavaf etmesi olduğunu işârî tarzda beyan etmektedir.

Kuşeyrî, “Siz de İbrâhîm'in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin.”⁷⁰ âyetinin tefsirinde Allah için bir adım atan Hz. İbrâhîm'in ayak izinin kıyamete kadar bir ikram olarak bütün Müslümanların kiblesi olduğunu beyan etmektedir.⁷¹ İbrâhîm makamı işârî yorumda Hz. İbrâhîm'in himmetleriyle durduğu yerdir. Bir başka görüşe göre de İbrâhîm'in makamı Hakk'a teslim olmaktır.⁷² Böylece Kuşeyrî, İbrâhîm makamını zâhirî anlamda açıkladıktan sonra onun işârî boyutuna değinmektedir.

2.2.3. Safâ-Merve ve Sa'y

Sa'y sözlükte, “çalışmak; yürümek, koşmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁷³ Bir fıkıh terimi olarak ise, “Hac ve umre tavaflarından

⁶⁵ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/449.

⁶⁶ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/163.

⁶⁷ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 2/540.

⁶⁸ el-Bakara 2/125.

⁶⁹ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/122-123.

⁷⁰ el-Bakara 2/125.

⁷¹ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/123.

⁷² Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/262.

⁷³ Ferâhidî, “Sa'y”, 2/202; İbn Manzûr, “Sa'y”, 14/385.

sonra Safâ tepesinden başlayarak dördü gidiş, üçü dönüş olmak üzere Safâ ile Merve tepeleri arasında toplam yedi defa gidip gelmeyi” ifade etmektedir.⁷⁴

Safâ ve Merve'nin Kâbe'nin etrafında bulunduğunu belirten Kuşeyrî, sa'y olayının Safâ ve Merve arasında gerçekleştiğini beyan etmektedir. Safâ ve Merve'nin Allah'ın işaretleri olduğuna değinen Kuşeyrî, “Safâ ile Merve Allah'ın nişanlarındandır.”⁷⁵ âyetinin tefsirinde bunların müşâhede ve resimler⁷⁶ olduğunu ifade etmektedir. Öyle ki bu işaretler yüceltilir ve ziyaret edilir. Zira onlar sevenlerin işaretleridir.⁷⁷ Ona göre sırların da sa'yı vardır. Sırların say etmesi ise celalin keşfi ve cemalin lütfundan ibaret olan iki safâ arasındadır.⁷⁸ Bunun yanında o, Safâ ve Merve arasında sa'y yapan kimsenin her türlü beşerî kirden ve insani afetten arınacağını belirten Kuşeyrî, saçın kesilmesiyle de kendisinde kalmış bütün alaka ve ilgilerden kesileceğini beyan etmektedir.⁷⁹ Böylece Kuşeyrî, Safâ ve Merve arasında gerçekleşen sa'y olayını zâhirî yönden açıkladıktan sonra bu olayın işârî boyutunu ele almaktadır.

2.2.4. Arafât-Vakfe

Arafât kelimesi sözlükte “bilme, anlama, tanıma; güzel koku” gibi mânalara gelmektedir.⁸⁰ Terim olarak, “Mekke'nin doğusunda, haccın en önemli rüknü olan vakfenin yapıldığı yerdir.”⁸¹ Vakfe ise sözlükte, “durmak, ayakta durmak, bir yerde beklemek” gibi anlamlara gelirken⁸² terim olarak, “Hac ibadetini yerine getiren kişinin belirli bir zaman di-

⁷⁴ Salim Ögüt, “Sa'y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/206.

⁷⁵ el-Bakara 2/158.

⁷⁶ Resm, “Arapça bir şeyin izi, örf ve alâmet gibi mânalara gelir. Ezelde nasıl cereyan etmişse ebedde de aynı şekilde cereyan eden nitelik. Zira mahlûkat ve sıfatları, tamamen Allah'ın takdiriyledir.” Bk. Cebecioğlu, “Resm”, 217.

⁷⁷ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-İşârât*, 1/141.

⁷⁸ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-İşârât*, 1/164.

⁷⁹ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-İşârât*, 1/264.

⁸⁰ Ferâhidî, “Arf”, 2/121; İbn Manzûr, “Arf”, 9/236.

⁸¹ İsfêhânî, “Arf”, 999; Abdullah A. Boks, “Arafât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/261.

⁸² Ferâhidî, “Vkf”, 5/223; İbn Manzûr, “Vkf”, 9/359.

liminde belirli yerlerde bir süre durmasını ifade etmektedir.” Vakfenin yapıldığı Arafât ve Müzdelife bölgelerine de “mevkıf” denilmektedir.⁸³

Nefislerin vakfe yerinin Arafât olduğunu belirten Kuşeyrî, kalplerin vakfe yerinin ise Hakk’a kavuşturan şeyler olduğunu beyan etmektedir.⁸⁴ Kuşeyrî, “Arafât’tan dalga dalga indiğinizde Meş’ar-i Harâm’da Allah’ı zikredin; O’nu, size gösterdiği şekilde zikredin; kuşkusuz siz bundan önce yolunu şaşırmışlardan idiniz.”⁸⁵ âyetinin tefsirinde vakfenin, Allah’ın talebini yerine getirmek için yapıldığını açıklamaktadır. Dolayısıyla Allah insandan, kendisine olan ihsanını zikretmesi gerektiğini beyan etmektedir. Zira o seni irade ettiğin zaman sen O’nu irade etmemiştin. Ancak O seni seçmeseydi sen O’nun rızasını tercih etmezdin.⁸⁶ Bunun yanında o, bu dönemlerde insanın zâhiren diğer insanlardan ayrışmamasını, sıradan insanlardan birisi gibi olması gerektiğini belirtmekte, aksi takdirde o kimsenin gizli şirke düşülebileceğini ifade etmektedir.⁸⁷ Görüldüğü gibi Kuşeyrî, nefislerin vakfesi yanında kalplerin vakfesinden de bahsetmektedir.

Vakfe yerine ulaşan kimse kalbiyle ve sırrıyla bir iradesi olmaksızın ya da tahsise itirazı olmaksızın Hakk’ın onu durdurduğu yerde vakfesini yapar. Yine Arafât’ta vakfe yapan kimse Hakk’a dair mârifet elde eder, Allah’ın onun üzerindeki hakkını öğrenir. Allah’a, kendisi hakkındaki güç ve kuvvetinden uzaklaştığını bildirir. Allah da güç ve kudretiyle ona tanınır. Meş’ar-i Harâm’a ulaştığında ise nefisini unutarak Rabbini hatırlar.⁸⁸

2.2.5. Mina-Şeytan Taşlama

Mina, Mekke ile Müzdelife arasında Kâbe’nin yaklaşık 7 km. kuzeydoğusunda ve Harem sınırları içinde bulunan ve hac ibadetlerinin yapıldığı yerdir. Haccın vaciplerinden biri olan şeytan taşlama da Mina’da

⁸³ Menderes Gürkan, “Vakfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/463.

⁸⁴ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-işârât*, 1/164.

⁸⁵ el-Bakara 2/198.

⁸⁶ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-işârât*, 1/166.

⁸⁷ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-işârât*, 1/166.

⁸⁸ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-işârât*, 1/264.

yapılmaktadır.⁸⁹ Kuşeyrî, “Belirlenmiş günlerde Allah’ı zikredin. Allah’a saygılı olan için iki günde (dönmekte) acele edene günah yoktur; daha uzun kalana da günah yoktur. Allah’a saygılı olun. Bilin ki sizler O’nun huzurunda toplanacaksınız!”⁹⁰ âyetinin tefsirinde insanların, Mina’da bulunma, oradan ayrılma ya da hızla hareket etme hususunda muhayyer bırakıldıklarını bildirmektedir. Bunu da Allah’ın, insanların yüklerini hafifletmesi olarak görmektedir. Daha sonra o, söz konusu âyetin işârî yorumunu şöyle yapmaktadır: “Nefsi ezilen, kalbi hayat bulan ve sırrı müşâhede hakikatleriyle devam eden kişiden, evrâdın ferlerinden birisi düşerse huzur âdâbından hangisine devam ediyorsa kaçırdığı şeyin yerini o alır.”⁹¹

Mina’ya ulaşan kimsenin talep ve isteklerini kalbinden sildiğini dile getiren Kuşeyrî, aynı şekilde bütün hevâ ve şehveti de kalbinden attığını belirtmektedir. Taşları attığında ise kalbinden dünya ve ahiretle ilgili tüm alakaları atacağını ve sırrından onları sileceğini ifade etmektedir. Kurbanı kesmesiyle de arzularının hepsini kestiğini beyan etmektedir. Böylece onun Allah’a yakınlaşacağını belirtmektedir.⁹² Görüldüğü gibi Kuşeyrî, insanın Mina’da şeytanı taşlamasının bir nevi kendi nefsinin taşlaması olarak kabul etmekte ve böylece kişinin Allah’a daha da yakınlaştığını ifade etmektedir.

Sonuç

İşârî ya da tasavvufî tefsir zâhirî anlamın ötesinde var olan mânaya işaret edebilmektir. Bir mânanın işârî mânâ olabilmesi de zâhirî anlamdan ilişkisini koparmamasına bağlıdır. Aksi takdirde zâhirî anlamdan kopuk bir mânâ işârî tefsir açısından makbul bir mânâ olmamaktadır. Kuşeyrî’nin *Letâ’ifü’l-İşârât* adlı eseri işârî tarzda kaleme alınmış bir Kur’ân tefsiridir. İşârî tefsirde zâhirî anlamın yanı sıra işârî mânâ da ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle Kuşeyrî bazı âyetlerin tefsirinde

⁸⁹ Mehmet Şener, “Mina”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/96.

⁹⁰ el-Bakara 2/203.

⁹¹ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-İşârât*, 1/169.

⁹² Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-İşârât*, 1/264.

zâhirî ve bâtinî/işârî mânayı beraber zikretmiş, bazı âyetlerin tefsirinde ise doğrudan işârî anlama yönelmiştir. Kuşeyrî, tefsirinin genelinde uyguladığı bu yöntemi hac ile ilgili âyetlerin tefsirinde de icra etmiştir.

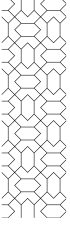
Kuşeyrî, hac ile ilgili âyetleri tefsir ederken zâhirî anlamda salt bilgi verme kaygısına düşmemiştir. Bilakis o, sûfi kişiliğinden hareketle söz konusu âyetlerin tefsirinde tasavvufdaki hal ve makamlar çerçevesinde işârî yorumlarda bulunmuştur. Bu nedenle Kuşeyrî, zâhirî anlamdan ziyade bu âyetleri işârî olarak tefsir etme yoluna gitmiştir. Bunu yaparken o, öncelikle kendi görüşlerini zikretmiş, ardından da var olan görüşleri nakletmiştir. Böylece Kuşeyrî, söz konusu âyetlerin yorumunda ortak payda olarak Allah'a yakın olmak temasına vurgu yapmış ve böylece *Letâ'ifü'l-işârat*'ın bir işârî/tasavvufî tefsir olma özelliğini ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Acem, Refik. *Mevsûatü mustalahâtî't-tasavvufî'l-İslâmî*. Lübnan: y.y., 1999.
- Akpınar, Ali. "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (2002), 53-92.
- Altuntaş, Mehmet. "Evrensel İslâm Kardeşliğinin Tesisi ve Kur'an'da Hac İbadeti". *Sosyolojik ve Psikolojik Boyutlarıyla Hac*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Ay, Mahmut. "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 103-148.
- Baklı, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr. *Arâisü'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'an*. thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Bayram, Enver. "Rûzbihan-ı Baklı'nın Arâisü'l-Beyân'ında İbadetlere Dair Bazı İşârî Yorumlar". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Amasya İlahiyat Dergisi = Amasya Theology Journal]* 7/11 (2018), 201-219.
- Boks, Abdullah A. "Arafât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/261-263. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Ağaç Yayınları, 2009.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luga*. thk. Ahmed 'Abdülğafûr Attar. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Çelik, Hüseyin. *Kur'an'a İşâri Yaklaşımlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021.
- Demirli, Ekrem. "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşâri Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşâri Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi]* 40 (2013), 121-142.
- Durmuş, İsmail. "Kinaye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/34-36. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ferâhîdî, Ebû 'Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi Mahzumî-İbrâhîm es-Semaraî. b.y: y.y., ts.
- Gürkan, Menderes. "Vakfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/463-465. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Harman, Ömer Faruk. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/382-386. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî. *Tefsîru'l-Fâtihati'l-kebir*. thk. Bessâm Mahmûd Bârûd. Ebû Dabi: el-Mücemmeu's-Sekâfi, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr. h. 1414.
- İsfahânî, Rağîb. *el-Müfredât*. çev. Yûsuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayreddin vd. *İlmihal İman ve İbadetler*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.
- Kuşeyrî, 'Abdülkerîm. *Letâ'ifü'l-işârât*. thk. İbrâhîm el-Besyûnî. Mısır: el-Hey'eti'l-Mısriyyeti li'l-Kitâb, ts.
- Mevsilî, 'Abdullâh b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009.
- Öğüt, Salim. "İhram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/539-542. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Öğüt, Salim. "Sa'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/206-207. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

- Özaydın, Abdülkerim. “Hac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/386-389. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y., 1981.
- Sinanoglu, Mustafa. “Teklif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/385-387. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Şener, Mehmet. “Mina”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/96-97. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, çev. Abdullah el-Khalidî. Lübnan: y.y., 1996.
- Tosun, Necdet. “Sır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/115-116. Ankara: TDV Yayınları 2009.
- Uludağ, Süleyman. “Fakr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/132-134. Ankara: TDV Yayınları 1995.
- Uludağ, Süleyman. “İşârî Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. “Müşâhede”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/152-153. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Ünal, Sadettin. “Kâbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/14-21. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Yaran, Rahmi. “Hac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/410-413. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Yıldırım, Ahmet. “İslam Düşünce Geleneğinde İşârî ve İrfani Yorum”. *İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. Malatya: TDV Yayınları, 2017.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-İrfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1996.



TEVEKKÜLÜN NE'LİĞİ ÜZERİNE (DİN PSİKOLOJİK BİR YAKLAŞIM)

On What is Tawakkul (Religion a Psychological Approach)

Fatih KANDEMİR

Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı,
Erzincan/Türkiye.

*Assoc. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology Department of Psychology of Religion,
Erzincan/Turkey.*

ffatihkandemir@gmail.com, Orcid: 0000-0002-4988-2716

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 21 **Sayfa/Pages:** 65-82

Atıf / Citation: Kandemir, Fatih. "Tevekkülün Ne'liği Üzerine (Din Psikolojik Bir Yaklaşım) [On What is Tawakkul (Religion a Psychological Approach)]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 21 (Haziran / June 2022): 65-82.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1103397>

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

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

TEVEKKÜLÜN NE'LİĞİ ÜZERİNE (DİN PSİKOLOJİK BİR YAKLAŞIM)

Öz

Bu çalışmanın amacı, tevekkülün ne olmadığından ziyade ne olduğunu betimlemeye çalışmaktır. Bilindiği üzere dinî bir kavram olan tevekkül, tarihsel süreç içerisinde, zaman zaman özünden saptırılmıştır. Diğer bir ifadeyle, dinin özellikle bireyin motivasyonel gücünü artırarak çalışma hayatına dinamizm sağlayan önemli bir değeri olan tevekküle, gerçek anlamının dışında bir anlam yüklediği görülmektedir. Bunda yanlış din eğitim ve öğretiminin de etkisiyle oluşan çarpık bir kader inancının etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum, “kişinin yapmayı planladığı işin, arzu ettiği sonucu doğurması için, sebeplere sarıldıktan sonra o işin sonucunu Allah’a havale etmesi ve O’ndan gelecek her türlü sonuca rıza göstermesi” şeklinde tanımlanabilecek olan tevekkül kavramının zaman zaman istismar edilmesini de beraberinde getirmiştir. Böylece, dinin özüne aykırı yanlış bir tevekkül inancının önü açılmıştır. Bu durum, kaçınılmaz olarak hem bireysel hem de toplumsal bağlamda atalet ve tembellikle sonuçlanmıştır. Bu nedenle çalışmada, birincil ve ikincil kaynaklar bağlamında tevekkülün ne’liği konusu ele alınmıştır. Bununla birlikte çalışmada, tevekkülün dinî bir kavram olduğu düşünüldüğünde, yeri geldikçe Kur’an ve sünnete atıfta bulunulmuştur. Böylece doğru bir tevekkül anlayışının ne olmadığından ziyade ne olduğu üzerine odaklanılarak bu kavramın bireysel psikoloji açısından değeri vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Din, Dindarlık, Tevekkül, Yanlış Tevekkül İnancı, Doğru Tevekkül İnancı.

On What is Tawakkul (Religion a Psychological Approach)

Abstract

The aim of this study is to try to describe what tawakkul is rather than what it is not. As it is known, tawakkul, which is a religious concept, has been deviated from its essence from time to time in the historical process. In other words, it is seen that tawakkul, which is an important value of religion that provides dynamism to working life by increasing the motivational power of the individual, has a meaning other than its real meaning. It is possible to say that a distorted belief in destiny, which is also caused by the wrong religious education and training, has an effect on this. This situation has brought along the abuse of the concept of tawakkul from time to time, which can be defined as “a person’s transferring the outcome of the work to Allah after he clings to the reasons in order for the work he plans to do to produce the result he desires, and consenting to all kinds of results that will come from Him”. . Thus, a false belief in tawakkul, contrary to the essence of religion, was paved. This has inevitably resulted in inertia and laziness, both individually and socially. For this reason, the subject of tawakkul in the context of primary and secondary sources is discussed in this study. However, in the study, considering that tawakkul is a religious concept, references are made to the Qur’an and the Sunnah when appropriate. Thus, by focusing on what a correct understanding of tawakkul is rather than what it is not, the value of this concept in terms of individual psychology is emphasized.

Keywords: Psychology of Religion, Religion, Religiosity, Tawakkul, False Tawakkul Belief, True Tawakkul Belief.

Giriş

Dinî bir terim olarak, “insanın her türlü işinde sadece Allah’a güvenmesi” şeklinde tanımlanan tevekkül,¹ Bulut’a göre, kişinin Allah’a olan bu güveni nedeniyle olumlu ya da olumsuz her türlü sonuç karşısında hayır ve umut içinde olması anlamına gelir. Böylece insan, her şeyin kendi elinde olmadığı bilinciyle hareket ederek hiç beklemediği sıkıntı ve zorluklara karşı bir direnç geliştirir.² Ancak buradaki kritik nokta, kişinin “elinden gelen tüm çabayı sarf ettikten sonra işin sonucunu güven temelinde Allah’a havale etmesidir.” Aksi halde tevekkülün, kişinin yaşadığı zorluklar karşısındaki fonksiyonel değerinden söz etmek pek mümkün değildir. Bu noktada Yazır, Râzî’nin, “Tevekkül, bazı cahillerin zannettiği gibi insanın kendini ihmal etmesi değildir. Şayet böyle olsaydı, o zaman müşavere emri³ tevekküle engel olurdu. Bu nedenle tevekkül, insanın zahiri sebeplerin gereğini yerine getirmesi, ancak kalbini bu sebeplere bağlamayıp, tamamen Allah’a güvenmesidir”⁴ şeklindeki düşüncesinden hareketle tedbir almanın tevekküle engel teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir.⁵

Akto ise, Hz. Peygamberin “Siz Allah’a gerçek anlamda tevekkül etmiş olsaydınız, Allah, kuşları rızıklandığı gibi sizleri de rızıklandırır. Nitekim kuşlar sabahleyin yuvalarından aç çıkarlar da akşamleyin yuvalarına tok olarak dönerler”⁶ hadisini zikrettikten sonra konuyla ilgili önemli bir noktaya dikkat çekmiştir. Ona göre hadiste göze çarpan ilk şey, rızık elde edilebilmesinin temel şartı olarak sağlıklı bir tevekkül anlayışı olduğu hususu olsa da tevekkül, hiçbir zaman tembelliğin ve üretimsizliğin adresi değildir.⁷ Her ne kadar Allah’a güvenerek bütün işlerin sonucu-

¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtilu'l-ğayb et-Tefsiru'l-kebir* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 8/347-350.

² Aytekin Bulut, *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 132.

³ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), Âl-i İmrân 3/159.

⁴ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 3/1218.

⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2891.

⁶ Muhammed b. İsa b. Sevre b. Müsâ b. ed-Dahhâk Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), “Zühd”, 33.

⁷ Akif Akto, “Allah-İnsan Arasında Ontolojik, Epistemolojik ve Varoluşsal Bir İlişki Biçimi: Tevekkül”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2016), 885.

nu O'ndan beklemek, bir atalet ve tembellik gibi gözüксе de tevekküle niyetlenen kişi, öncelikle kendi üzerine düşenleri yaptığı için böyle bir durum söz konusu değildir. Tam da bu noktada Gazâlî (1058-1111), tevekkülü yanlış yorumlayarak onu kendi tembelliklerinin “kılıfı” haline getirenlere karşı bir uyarıda bulunmuştur. Gazâlî'ye göre tevekkül bir makamdır ve bu makamın *ilim, hal ve amel* olmak üzere üç bileşeni bulunmaktadır. Buna göre o, tevekkülün tahkik noktasında *halden* ibaret olduğunu, *ilmin* de onun temelini oluşturduğunu belirtir ve tevekkülün meyvesi olarak da *ameli* görür. Onun bir hal olarak gördüğü tevekkülün en önemli unsuru “Allah'ın kefillik ve inayetine olan güven”dir. Gazâlî, tasavvufî gelenekte tevekkül için kullanılan “gassâlin önündeki meyyit” anlayışının, sebeplere sarılmaksızın her şeyi Allah'tan beklemek şeklindeki uygulamasına da tevekkülün ruhuna aykırı bir davranış olduğu gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Zira ona göre, “ben mütevekkilim” diyerek tevekkülün şartı olan “çalışmayı” terk etmek, “toprağa tohum ekmeden Allah'tan ürün vermesini beklemek” gibi “sünnetullah” a aykırı bir davranıştır.⁸ Gazâlî'nin bu noktada, tevekkülün istismar edilmesine karşı çıktığı anlaşılmaktadır. İstiklâl şairi Mehmet Akif'in de “dinin ‘çalış’ emrinin terk edilerek” tevekkül kavramının istismar edilmesine oldukça sert bir tepki gösterdiği bilinmektedir.⁹

Allah'a mutlak bir güven anlamına gelen tevekkül, insanın bütün gücü kendi nefsinde bulmak yerine, Allah'ın her şeyin üstünde hüküm ve egemenlik sahibi olduğunu hissetmesidir. Bu bağlamda tevekkül, sebeplerin terk edilmesi anlamına gelmeyip bireyin sınırsız bir kaynaktan beslendiği bilinciyle hareket etmesidir. Böylece insanı daha kararlı ve gayretli olmaya iten tevekkül, onu akıl almaz bir iç zenginliğe ve atılım coşkusuna ulaştırmaktadır.¹⁰ Ayrıca içten doğma bir değer olarak tevekkül, başa çıkma sürecinde de önemli bir fonksiyona sahiptir.

⁸ İmâm-ı Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, çev. Mehmed Müftüoğlu (İstanbul: Tuğra Yayınları, 1989), 4/446, 449-450, 456.

⁹ ‘Kadermiş!’ Öyle mi? Hâşâ, bu söz değil doğru; Belâm istedin, Allah da verdi... Doğrusu bu; ‘Çalış!’ dedikçe şeriat, çalışmadın, durdun; Onun hesabına birçok hurâfe uydurdun!; Sonunda bir de ‘tevekkül’ sokuşturup araya; Zavallı dîni çevirdin onunla maskaraya! Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 229.

¹⁰ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011), 212.

Bu bağlamda, “sebepleri yerine getirdikten sonra...” ilkesi gereğince, sebeplere tevessül ettikten sonra işin Allah’a havale edilmesi anlamına gelen tevekkül, işbirlikçi başa çıkmanın önemli unsurları arasında yer alır. “Devesini bağlayarak işlerini Allah’a havale edenlerin” düşüncelerini yansıtan bu tür tevekkül anlayışı, Hz. Peygamber’in bir hadisinde veciz bir şekilde ifade edilmiştir. Şöyle ki, bir sahâbînin “*Ey Allah’ın Rasûlü! Devemi bağlayıp da mı tevekkül edeyim? Yoksa sahverip de mi tevekkül edeyim?*” şeklindeki sorusuna Hz. Peygamber, “*Deveni bağla ve tevekkül et*”¹¹ cevabını vermiştir.

Tedbirden sonra gelen tevekkül, bireyin sahip olduğu imanın olgunluk düzeyi ile de yakından ilgilidir. Zira gerçek anlamda tevekkül sahibi bireyin imanının olgunlaşmış olduğunu söylemek mümkündür.¹² Aksi bir durum, Öztürk’ün ifadesiyle tevekkülü, “Allah’ın bizim namımıza amelelik yapmasını istercesine, tevekkülün tam tersi bir mânâya bağlamak”tır ki bu durum, imanı zedeler. Halbuki Kur’an-ı Kerîm, bu tehlikeyi önlemek için şöyle bir emir vermiştir:¹³ “*İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah’a tevekkül et, (O’na dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever.*”¹⁴ Görüldüğü üzere yaratıcı, tevekkülün öncülü olarak işe girişmeyi olmazsa olmaz bir koşul olarak ileri sürmüştür. Aksi bir durum, yani işe girişmek yerine tevekküle sarılmak, bir yönüyle Allah ile alay etmek anlamına gelir.¹⁵ Bu nedenledir ki tevekkül, *her şeyi yaratan*,¹⁶ *ezeli ve ebedî olan*,¹⁷ *sonsuz merhamet sahibi*,¹⁸ *kullarından hiçbir zaman yardımını esirgemeyen*,¹⁹ *onları koruyup kollayan*,²⁰ Sim ve Loh’un *güvenli sığınak* ya da *temel güven* olarak gördükleri yaratıcıya²¹ imanın bir sonucudur. Böyle bir tevek-

¹¹ Adem Dölek-M. Abdullah Arslan, *Necip Fazıl 101 Hadis: Manzum-Meal-Tefsir* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2021), 127.

¹² Osman Güner, “Tevekkül Nedir, Nasıl Anlaşılmalıdır?”, *ResearchGate* (Erişim 08 Şubat 2022).

¹³ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an ve Sünnete Göre Tasavvuf* (İstanbul: Yeni Boyut, 1995), 168.

¹⁴ Âl-i İmrân 3/159.

¹⁵ Öztürk, *Kur’an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 168.

¹⁶ ez-Zümer 39/62.

¹⁷ el-Furkân 25/58.

¹⁸ el-Mâide 5/98.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/122.

²⁰ el-En’âm 6/61.

²¹ Fatma Gül Cirhinlioğlu, *Din Psikolojisi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 11.

kül anlayışında birey, yaşadığı sıkıntıların üstesinden gelebilmek için öncelikle yaratıcının kendisine verdiği potansiyel güçlerine başvurarak “elinden geleni ardına koymadan” çalışacak, sonra da gücü nispetinde sebepleri yerine getirmenin verdiği rahatlıkla işin sonucunu yukarıda belirtilen sıfatlara sahip Allah’tan bekleyecektir.

Bireyin, Allah’a güvenerek yapacağı her türlü işin olumlu sonuçlanması için elinden gelen çabayı sarf edip sonucu O’ndan beklemesi anlamına gelen tevekkül, inanç sahibi bireylerin tümünü bağlayıcı bir değerdir. Diğer bir ifadeyle tevekkül, hiçbir kişinin tekelinde olmayan bir kavramdır. Ancak tarihsel sürece bakıldığında, tevekkülün daha çok tasavvufun temel kavramlarından biri olarak ele alınıp incelendiği görülmektedir.²² Bununla birlikte, tevekkül kavramının ne yazık ki toplumun birçok kesimi tarafından istismar edilerek bir tembellik aracı yapıldığı da bir gerçektir. Bu nedendir ki tevekkülün, bireylerin çalışma hayatına dinamizm sağlama noktasında yetersiz kaldığı ifade edilebilir. Elbette ki bu durumda, birçok faktörün etkili olduğunu söylemek mümkündür. Ancak çalışmanın sınırlılıkları dikkate alındığında tüm bu olası faktörleri izah etmek pek de mümkün değildir. Bu noktada sağlıklı bir din eğitiminin, bireylerin dinî öğretileri yanlış algılamalarında önemli bir tetikleyici unsur olduğu, bunun da büyük bir olasılıkla insanları dışsal denetim odağına sahip bireyler haline dönüştürdüğü ifade edilebilir. Bu durumun onları, kendi yaşamlarına dair her şeyin tamamıyla Allah’ın kontrolünde olduğu ve kendilerinin bu hususta herhangi bir tasarruflarının bulunmadığı yanlıgısına sürükleyerek²³ yanlış bir tevekkül anlayışının yeşerip kökleşmesine zemin hazırladığı söylenebilir.

Bir tür kadercilik olarak da ifade edebileceğimiz yanlış tevekkül anlayışı, Türk toplumu da dahil olmak üzere, hemen hemen tüm Müslüman toplumlarda yaygın olarak görülmektedir. Kur’an’ın tevekkül öğretilerine aykırı olan bu anlayışın, Müslümanların ağırlıklı olarak takip ettikleri veya “Allah’ın mutlak kudreti karşısında insanın hiçbir şey yapamayacak durumda olduğu”nu savunan Eş’arî düşünceden ve/veya

²² Mirza Tokpınar, *Hangi Doğru? Tevekkül: Hadisler Işığında Yeni Bir Tanım* (İstanbul: Kitabi Yayınevi, 2009), 54.

²³ Ali Ayten, *Tanrı’ya Sığınmak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 71.

panteist sufizmden kaynaklandığı söylenebilir. Zikredilen bu anlayışa göre, insan pasif bir varlıktan öte bir şey olmadığı gibi, onun benliği ve iradesi de yoktur.²⁴ Bu durumun, ister istemez, tevekkülün “bireyin elinden gelen çabayı sarf ettikten sonra...” ilkesini maskeleyerek yanlış bir tevekkül anlayışının doğmasına zemin hazırladığını ifade etmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, tevekkül kavramı üzerinde yapılan çalışmaların temel olarak, “tevekkülle çalışıp kazanma ve sebeplere yönelme arasındaki ilişkiler” bağlamında yürütülmesi²⁵ oldukça doğaldır. Ancak tevekkülle ilgili olarak yürütülen çalışmaların hatırı sayılır bir bölümünün, din eğitimi,²⁶ tasavvuf²⁷ ve kelam²⁸ gibi din psikolojisinin dışındaki disiplinler tarafından yapılması, din psikolojisi alanında yapılan çalışmaların ise genellikle tevekkülün ne olmadığından ziyade ne olduğu üzerine odaklanması, bu kavramın anlaşılmasını sınırlayıcı bir durum arz etmektedir. Buradan hareketle çalışmada, “doğru bir tevekkül anlayışının ne olmadığından hareketle ne olduğu” üzerine odaklanılarak bu konuda bir farkındalık oluşturulması amaçlanmaktadır.

1. Tevekkülün Ne'liği

1.1. Tevekkül, Tembellik Etmek Değil, Proaktif Bir Pozisyon Alıştır

Çağdaş dünyanın kültürel iklimi, insanın varoluşsal eğilimlerinden olan “bağımsızlık” duygusunun altını özellikle çizerek, bu duyguyla insanın Allah'a karşı minnettarlık borcu arasındaki gerilim ve çatışmayı

²⁴ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 194-195; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 27, 77; Fazlur Rahman, *Ana Komularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 46.

²⁵ Meryem Şahin, *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 19.

²⁶ Bk. Rabiye Solmaz, *Din Eğitimi Açısından Kur'an ve Sümmette Tevekkül Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

²⁷ Bk. Halil Bozkurt, *Ebü Tâlib el-Mekki'nin Kütü'l-Kulüb Adlı Eserindeki Tevekkül Kavramının Tasavvufî Seyrindeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); bk. Zahit Enes Çakar, *Gazali'de Kesb ve Tevekkül Anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

²⁸ Bk. Mustafa Göregen, *İmam-ı Gazali'nin Tevekkül Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

sürekli olarak körüklemektedir. Bu durum, bireyin dinî tutum ve davranışlarının en önemli motivasyonlarından biri olan “dinî vazife” şuurunun zayıflamasına yol açmaktadır.²⁹ Böyle bir anlayışın gelişmesinde, bireyin kendi sorumluluklarını yeterince iyi kavrayamaması, yanlış ve eksik kader anlayışı gibi faktörlerin etkisinin olduğu ifade edilebilir.³⁰ Böylece birey, bir işin sorumluluğunu üzerine alarak, sebeplere tevessül edip ardından da sonucu Allah’tan beklemek yerine, sebeplere tevessül etmeksizin gözlerini O’na dikmektedir. Bu açıdan bakıldığında, tevekkülün çoğu zaman kişinin atalet ve tembelliğinin temel dayanak noktası yapıldığı görülmektedir. Ancak kişinin, üzerine düşen işi yapmak yerine onu doğrudan Allah’a havale etmesi olarak ifade edilen böyle bir durumun dinî bir temeli bulunmamaktadır.

Her ne kadar tevekkülden doğan psikolojik rahatlık, insanın tembelliğine kapı aralayan bir durum olarak algılansa da böyle bir düşünce doğru değildir. Bilakis tevekkül, kişinin ihtiyaçlarını giderebilmesi için gerekli motivasyonu kendisine sağlayan önemli bir güçtür.³¹ Tevekkülün bu motivasyonel değerine dikkat çeken Tarhan’a göre, insanın elinden gelen her şeyi yaptıktan sonraki kabullenme halini ifade eden tevekkül, gayret ve gayretin ardından gelen teslimiyetin bizzat kendisidir. İnsanın yanlış bir kader inancının etkisiyle, alinyazısına inanmasını ve daha işin başındayken, “Kaderde ne varsa o olur” şeklindeki anlayışını da reddeden Tarhan, böyle bir kader anlayışının kişiyi bencilce tembelleşmeye iteceği kanaatindedir.³² Bu nedenledir ki, gerçek anlamda mütevekkil bir insanın, kendi etki dairesinde üzerine düşeni yaptıktan sonra işin sonucunu tamamen Allah’a havale etmesi ve ister olumlu olsun isterse de olumsuz olsun bu sonucu içselleştirmesi gerekmektedir.³³ Allah’a yönelik böyle bir güven ve bağlılık duygusu, insanın çalışmayı terk ederek kaderciliğe düşmesi anlamına gelmeyip *işleri dumura uğratan bir miskinlik ya*

²⁹ Hayati Hökeleklî, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 107-180.

³⁰ Ayten, *Tanrı’ya Sığınmak*, 71.

³¹ Kasım Karataş-Mustafa Baloğlu, “Tevekkülün Psikolojik Yansımaları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2019), 114.

³² Nevzat Tarhan, *Duyguların Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 151.

³³ Karataş-Baloğlu, “Tevekkülün Psikolojik Yansımaları”, 111.

da tembellik de değildir.³⁴ Bilakis tevekkül, her meşru ve hayırlı bir işte önemli bir motivasyon, güç ve cesaret duygularını besleyen bir huzur kaynağıdır.³⁵ Bu nedenledir ki Cevizci, tevekkülün yaşanan sıkıntılara pasif bir tavır alma ve boyun eğme tavrı olmayıp bundan daha fazla bir şey olduğu kanaatindedir.³⁶

Kader ile tevekkülü birlikte değerlendiren Günaltay da Cevizci ile aynı düşünceyi paylaşmaktadır. Ona göre bu iki kavram, insanlara yanlış bir şekilde anlatılıp aktarılmıştır. Böylece yanlış kader anlayışı, İslâm dünyasını tembelliğe, oradan sefalete, oradan da çöküşe sevk etmiştir. Tevekkülün de bu zillet ve hakarete tahammül olarak anlaşıldığını ifade eden Günaltay, böyle bir düşüncenin asla kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre gerçek bir tevekkül, sünnetullah ve tabiat kanunlarının gereğini yerine getirdikten ve başvurmadık sebep bırakmadıktan sonra sonucu Allah'tan beklemektir.³⁷

Dinî esaslardan biri olan tevekkül, hiçbir zaman bir tedbirsizlik, başıboşluk, miskinlik ve tembellik gibi anlamlara gelmemektedir. Bu nedenledir ki doğru bir tevekkül anlayışı, hayatın sıkıntı ve zorluklarını aşma noktasında kişi için büyük bir manevî destek işlevi görmektedir.³⁸ Böylece insan, “zamanından önce değişiklik yaparak önlem alma; önceden davranılma” gibi anlamlara gelen proaktif davranışlar³⁹ için motivasyonel bir güç toplamaktadır. Bu bağlamda proaktif bir pozisyon olarak düşünülen tevekkül, insanın sadece sözüyle değil, aynı zamanda hâl ve hareketleriyle de sebepleri yaratan Allah'tan talepte bulunmasıdır. Aksi takdirde, sadece sözde kalan tevekkülün

³⁴ Tuğba Sağıroğlu, *Mevlânâ'nın Mesnevi Adlı Eserinde Tevekkül Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 1.

³⁵ Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009), 111.

³⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 44.

³⁷ Şemseddin Günaltay, *Zulmetten Nura* (İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1341), 269.

³⁸ Hulusi Arslan, “Mehmet Akif'in Kader ve Tevekkül Anlayışı”, *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/13 (Ocak-Haziran 2014), 20.

³⁹ Sezai Tunca vd., “Proaktif Kişilik Yapısının ve Yenilikçi Davranışın Görev Performansına Etkisi”, *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2018), 326.

tembellik olacağı, bunun da insanın doğasına aykırı bir durum oluşturacağı ifade edilebilir.⁴⁰

1.2. Tevekkül, İnsanın Olaylara Sadece Kendi Açısından Değil, Yaratıcı Açısından da Bakabilmesidir

Tevekkül, “neden” veya “niçin” soruları içerisinde boğuşan kişiye bir çıkış yolu gösterme potansiyeline sahiptir. Zira tevekkül sayesinde insan, kendi yaşamı başta olmak üzere, diğer canlılara ve yeryüzünde meydana gelen olaylara sadece kendi bakış açısından bakmakla kalmaz, yaratıcı açısından da bakmasının gerekli olduğu bilinciyle hareket eder. Böylece, yaratılan her şeyin, işlerin ve oluşların anlam bulduğu bir bakış açısı, kişiyi rahatlatarak, onun yaşamdan tat almasına katkıda bulunur.⁴¹ Esasen Kur’an’ın tevekkülle ilgili ayetlerine dikkatlice bakıldığında yaratıcının, insanları olayların görünür sebep ve sonuçlarının dışında farklı bir iç yüzünün olabileceğini kabullenmeye davet ederek⁴² yaşanan olumsuzluklar nedeniyle onlara nedensiz sorgulamalar yapmayı telkin etmektedir.⁴³ Böylece insan, her şeyin kendi kontrolünde olmadığı bilinciyle hareket ederek, olan her şeyde yalnızca yaratıcının bildiği bir hikmetin olduğuna inanarak durumu kabullenme yolunu tercih edebilir. Bu kabullenme ise hayatın daha anlamlı yaşanmasına katkıda bulunur.⁴⁴

Olaylara yaratıcı açısından bakabilme becerisine sahip olan insan, Kutub’un da ifade ettiği üzere, elinden gelen her şeyi yaptıktan sonra kendisi için takdir edilmeyen hiçbir şeyin kendi başına gelmesinin söz konusu olamayacağı düşüncesiyle hareket eder. Bu nedenle insan, ni-

⁴⁰ Karataş-Baloğlu, “Tevekkülün Psikolojik Yansımaları”, 111.

⁴¹ Karataş-Baloğlu, “Tevekkülün Psikolojik Yansımaları”, 115.

⁴² Zuhâl Ağılıkaya Şahin, “Din ve Psikoloji Arasındaki Uçurum Gerçekten Ne Kadar Derin? Psikoterapilerdeki Dini İzler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 1624.

⁴³ Detaylı bilgi için bk. Kehf 18/65-82. İlgili ayetlerde Hz. Mûsâ ile Kur’an’ın “kul” (ki çoğunluğun görüşüne göre bu “kul” Hızır (a.s.)’dır) olarak bahsettiği bir kişinin birlikte yaptıkları yolculuk esansında yaşanan olaylar anlatılmaktadır. Bu olayların görünür nedenlerine Hz. Mûsâ’nın itirazı ve bu itirazlara “kul”un cevapları konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunabileceği düşünülmektedir.

⁴⁴ Ağılıkaya Şahin, “Din ve Psikoloji Arasındaki Uçurum Gerçekten Ne Kadar Derin? Psikoterapilerdeki Dini İzler”, 1624.

met karşısında şımarıklık göstermeyeceği gibi, sıkıntılı zamanlarında da feryat etmez. Diğer taraftan kişi, iş olup bittikten sonra korunmak için “bu şekilde” ya da kazanmak için “böyle” veya “şöyle” yapmadığına üzülmez. Dahası, harekete geçmeden önce yapacağı iş için değerlendirme, planlama, görüş bildirme ve istişare süreçlerinden geçen insan, kendi bilgisi ve Allah’ın emir ve nehiyelerinin sınırları içinde değerlendirme ve planlama yaptıktan sonra harekete geçtiğinde meydana gelen her şeyi; güven, hoşnutluk ve teslimiyetle karşılar. Zira mütevekkil birey, meydana gelen her şeyin Allah’ın kaderi, planı ve hikmeti uyarınca gerçekleştiğine inanır. Bütün sebepleri bizzat yerine getirmiş olsa da insan, her şeyin Allah’ın takdir ettiği şekilde olacağı kanaatindedir. Böyle bir teslimiyet, görevi yerine getirme ve tevekkül arasındaki denge sayesinde insan, doğru yolda olduğunu düşünerek, vicdanî bir huzura kavuşur. Diğer taraftan, yanlış bir tevekkül anlayışına sahip kişi ise, kararsızlık ve bunalım içinde hareket ederek, sürekli olarak “şayet...”, “olmasaydı...”, “keşke olsaydım...” ve “eyvah...”lar içinde bocalamaya mahkûmdur.⁴⁵ Bu nedendir ki anlamsız gibi gözükten tevekkül ve pişmanlığın, taşıdığı anlamın ötesinde bir anlam söz konusudur.⁴⁶

1.3. Tevekkül, İnsanın Davranışı İnkâr Etmesi Değil, Bilakis Sınırsız Bir Kaynaktan Beslendiği Bilinciyle Hareket Etmesidir

Sayar, tevekkülü “İnsanın bütün gücü kendi nefsinde bulması değil, bilakis yaratıcının her şeyin üstünde hüküm ve egemenlik sahibi olduğunu kabul etmesidir”⁴⁷ şeklinde tanımlamıştır. Öztürk de Sayar’ın tevekkülle ilgili düşüncelerine katılmakla birlikte, ondan farklı olarak tevekkülün motivasyonel değerine özellikle dikkat çekmiştir. Ona göre tevekkül, insanın bir fiil ve ameli inkâr etmesi değil, aksine sınırsız bir kuvvetten beslendiğine inanmasıdır. Bu durumun, insanı fiili terke değil, fiilde kararlı ve gayretli olmaya teşvik edeceğini ifade eden Öztürk, böyle bir tevekkül anlayışının, insanı akıl almaz bir iç zenginliğe ve

⁴⁵ Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 2/222.

⁴⁶ Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji*, çev. Ender Gürol (İstanbul: Payel Yayınları, 2006), 152.

⁴⁷ Kemal Sayar, *Sufî Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 36.

atılım coşkısına ulaştıracağı kanaatindedir.⁴⁸ İnsan, istişare edip, araştırma ve değerlendirme yaptıktan sonra, yapmayı planladığı işi en güzel şekilde yapmaya çalışır ve bu işin hayırlı bir şekilde sonuçlanması için Allah'a dua eder, O'na güvenir ve tevekkülde bulunur. Ancak insan, her ne kadar yapmayı planladığı işlerle ilgili tedbirler olsa da hiç ummadığı, beklemediği, düşünmediği bir terslik ya da engel nedeniyle işler yolunda gitmeyebilir.⁴⁹ Hal böyle iken insanın, Allah'ın çalışıp azmedenlerden yardımını esirgemeyeceğine,⁵⁰ onun imdadına koşarak onu her türlü tehlikeden koruyacağına⁵¹ olan inancı sayesinde umutsuzluğa düşmeyip, adeta “nerede kalmıştık” düşüncesiyle hareket ederek yoluna devam edebilme cesaretini kendinde bulabileceği söylenebilir. Böylece insanın, yapacak olduğu yeni işler için taze bir güce kavuştuğu duygusuyla hareket edeceğini ifade etmek mümkündür.

Şüphesiz ki, insanların zaman zaman yaşamlarının amaçlarını sorguladıkları bilinmektedir. Bu sorgulamalar neticesinde olumlu cevaplara ulaşabilen kişilerin anlam dünyaları zenginleşmektedir. Ancak bu sorgulamalar olumsuz sonuçlandığında ise insanların varoluşsal boşluğa düşmeleri mümkündür. Bu noktada dinî inançtan beslenen tevekkül, insanın hayata anlam yükleme mekanizması olarak işlev görmektedir. Ayrıca her insanı stres, kaygı, ızdırap, çaresizlik, umutsuzluk ve ölüm korkusu gibi içten ve dıştan tehdit ederek onun güven duygusunu zedeleyen birçok olumsuzluklar bulunduğu da bir gerçektir. Bununla birlikte insan, varoluşsal olarak bu gibi durumlarla başa çıkma yetisine güvenme eğilim ve arayışı içerisinde.⁵² Bu noktada din, Allah'a yönelik mutlak güven duygusu olan ve sonsuz bir kaynaktan beslenen tevekkül⁵³ aracılığı ile bu durumdaki bireye yardım elini uzatır. Şöyle ki dinler, sıkıntılı anlarında bireye bu durumdan kurtulabilmesi için Allah'a güven temelinde tevekkül etmesi için telkinde bulunur. “*Gevşemeyin, hüüzünlenmeyin. Eğer (gerçekten) iman etmiş kimseler iseniz üs-*

⁴⁸ Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 169.

⁴⁹ Hüseyin Peker, *Allah'ın Boyası ile Boyanmak* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 203.

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/195.

⁵¹ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), 195.

⁵² Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 112.

⁵³ Karaca, *Din Psikolojisi*, 212.

*tün olan sizlersiniz*⁵⁴ şeklinde bireye bir özgüven aşıl原因an din, “... *Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et...*”⁵⁵ âyetiyle de Allah'a tevekkül etmesi halinde ona, sıkıntılarından kurtulabileceğini ve tüm kontrolün yaratıcısının teminatı altında bulunduğunu bildirir. Böylece tevekkül, bir taraftan bireyin Allah'a olan güvenini güçlendirirken⁵⁶ diğer taraftan ise yapacağı tüm işlerde ona sırtını dayayacağı kesintisiz bir kaynak işlevi görür.

1.4. Tevekkül, Kişinin Sadece Kalbî Olarak Sebeplere Sığınması Değil, Yaratıcıya Güven Temelinde Elinden Geleni Yaptıktan Sonra Sonucu O'na Havale Etmesidir

Tevekkül kavramının, “kadere boyun eğmek” şeklinde ifade edilen anlamından hareketle bireyin edilgenliğine işaret ettiği düşünülse de esasen böyle bir düşünce, Kur'anî bir değer olan tevekkül erdemine aykırıdır. Zira Kur'an'ın emrettiği tevekkül, bireyin yapmayı planladığı iş için elinden gelen çabayı sarf etmesi, ancak sonucu o sebeplere bağlı görmeyerek Allah'a sığınmasıdır. Bu durum, tevekkülün evrenin yegâne hâkimi, bütün güç ve kudretin tek sahibi olan bir tanrı inancıyla yakından ilişkili olduğu anlamına gelmektedir.⁵⁷

Bilindiği üzere tevekkül, Allah'a güven duygusu temelinde yükselen bir değerdir. Bu nedenledir ki sebeplerin terki anlamına gelmeyen tevekkül, mütevekkil insanın sebeplere sarılması, ancak onlara değil, bizzat Allah'a güvenmesidir. Aksi halde, sebeplere güvenmek demek, onları Allah'a şirk koşmakla eşdeğerdir. Bu durum, sebepleri yerine getirip sonucu Allah'tan bekleyen kişinin, O'ndan başkasına kul olmayı reddetmesi anlamına gelir. Bu noktada Hz. Peygamber'in daima sebepleri yerine getirdikten sonra Allah'a güvendiği bilinmektedir. Örneğin o, hicret etmeden önce bir yıllık yiyeceğini biriktirdiği gibi hicret esnasında kendilerine rehberlik etmesi için müşrik bir kılavuz tutmuştur.⁵⁸ Buradan da

⁵⁴ Âl-i İmrân 3/139.

⁵⁵ Âl-i İmrân 3/159.

⁵⁶ Karaca, *Din Psikolojisi*, 213.

⁵⁷ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 109.

⁵⁸ Karaca, *Din Psikolojisi*, 212-213.

anlaşılacağı üzere *İslâmî gelenekte tevekkül, kişinin sünnetullahın gereğini yerine getirmesine engel değildir.*⁵⁹ Bununla birlikte, tevekkül eyleminde müminin, tevekkülün gerektirdiği davranışları doğal ve ilâhî kanunların özüne uygun olarak yerine getirdikten sonra Allah'a güvenmesi gerekir.⁶⁰ Diğer bir ifadeyle tevekkül, bireyin zahiri sebepleri görüp gözetmesi, ancak o sebeplere kalben dayanıp güvenmemesidir.⁶¹ Bu bağlamda Gazâlî, tevekkül ve sebeplere tevessül konusunda bir noktaya özellikle dikkat çekmiştir. Şöyle ki, ona göre birey, rızık için sebeplere sarılır; ancak bu sebepler “Her Şey” değildir. Gazâlî'ye göre bireyin rızka sebep olan şeylere asla bakmaması, onlara bel bağlamaması ve onlar üzerinde durmaması gerekir. Ona göre rızkı takdir eden Allah olduğu için rızık arayan insan bakışlarını O'na çevirmelidir. Gazâlî bu durumu dilenci örneğinde olduğu gibi metaforik bir tarzda izah etmeye çalışır. Ona göre bir dilenci, eline aldığı bir kap ile insanlardan bir şeyler dilenmiş olsun. Esasen dilencinin, insanların verdiklerini kaba koymalarına rağmen kap bir sebep olduğu için kaba bakmadığını ifade eden Gazâlî, “*Kim, insanların en zengini olmak isterse kendi elindekinden ziyâde Allah'ın yanındakine güvensin, ona itimat etsin!*” hadisinden hareketle, mütevekkilin bütün nazarının sebeplerde değil, bilakis Allah'ta olması gerektiğine işaret etmektedir.⁶² Bununla birlikte, Kur'anî bir tevekkül anlayışına aykırı durumların olduğu da bir gerçektir. Bu bağlamda özellikle tasavvuf geleneğinde, tevekkülün bir üst hali olarak ifade edilen bir anlayışın varlığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu anlayışa göre kişi, Allah'a olan sonsuz güveni nedeniyle sebeplere tevessül etmez. Öyle ki tedbir almaktan bile utanır. Bu bağlamda, Ebû Hamza'nın (ö. 289/901), “Ben tok bulunduğum zaman yolculuk yapmak için çöle girmek konusunda Allah'tan utanırım, çünkü tevekkül esasına göre hareket etmeye azmetmişimdir. Böylece yolculuk esnasında tokluğa ve yanıma aldığım azığa güvenmemeye gayret etmişimdir” şeklinde bir düşünceye sahip olduğu rivayet edilmektedir.⁶³ Her ne ka-

⁵⁹ Alper, İmanın Psikolojik Yapısı, 109.

⁶⁰ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 174.

⁶¹ Alper, İmanın Psikolojik Yapısı, 109.

⁶² Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İlâhî Nizam*, çev. Yaman Arıkan (İstanbul: Uyanış Yayınları, 1986), 205.

⁶³ Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Ali Arslan (Ankara: Alperen Yayınları, 2003),

dar, tevekkülle ilgili bu türden açıklamaları Gazâlî, “sebeplere sarılmakta mütevekkilin halleri” bağlamında belli şartlara bağlayarak izah etmeye çalışmış⁶⁴ olsa da esasen bu türden açıklamaları istisna kabul etmenin daha uygun olduğunu kabul etmek gerekir.⁶⁵ Aksi halde yaratıcının rızasına aykırı böyle bir tevekkül anlayışının, insanları tembellik ve miskinliğe sürüklemesi kaçınılmazdır.

Sonuç

Tevekkülün “bir işin istenildiği şekilde gerçekleşmesi için bireyin elinden geleni yaptıktan sonra, o işin sonucunu Allah’a havale etmesi” şeklindeki teknik tanımı, bireylerin din algılarına göre değişiklik gösterebilmektedir. Diğer bir ifadeyle, dinî bir kavram olan tevekkül, bireylerin dini içselleştirme şekillerine göre değer biçilen bir kavramdır. Bu durum, tevekkülün değerine gölge düşürme riskini de beraberinde getirmektedir. Şöyle ki, “yaşanılan din” anlayışının hâkim olduğu dindarlığın, bireyin tevekkül etme sürecine olumlu yansıtacağı; ancak “kullanılan din” anlayışının hâkim olduğu dindarlığın ise bu sürece etkisinin olumsuz olacağı düşünülmektedir. Tevekkül üzerine yapılan teorik ve spekülatif düzeydeki çalışmalarda, ifade edilmiş olan risklere dikkat çekildiği görülmektedir. Ancak tevekkülün, dinî inancın teori-den pratiğe geçirilmiş hali olan dindarlıktan beslendiği düşünüldüğünde, ifade edilen çalışmaların bu kavramın insan psikolojisine katacağı dinamizmi yeterince izah etmediği açıktır. Ayrıca bu durumun, dinî anlamda doğru bir tevekkül ile dinin onaylamadığı yanlış bir tevekkül anlayışı arasındaki farklılığın berraklaşmasına da katkı sunması pek mümkün değildir. Bu noktada din psikolojisi biliminin özellikle tecrübî temelde yapacağı çalışmaların verilerine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda yapılacak çalışmaların, bireylerin yanlış ve doğru tevekkül algıları üzerine odaklanmaları gerekmektedir. Böylece, ilgili araştırma bulgularının, tevekkülün anlaşılmasındaki zikredilen eksikliğin giderilmesine bir nebze de olsa katkı sunacağı düşünülmektedir. Yapıla-

303-304.

⁶⁴ Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 4/470-474.

⁶⁵ Alper, İmanın Psikolojik Yapısı, 110.

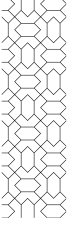
çalışmaların bir diğer katkısı da tevekkülün ne'liği üzerine yapılan tartışmalardan kaynaklanan problemlerin çözümüne tecrübî bir zemin hazırlamak olacaktır.

Kaynakça

- Ağılkaya Şahin, Zuhâl. “Din ve Psikoloji Arasındaki Uçurum Gerçekten Ne Kadar Derin? Psikoterapilerdeki Dini İzler”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 1607-1632.
- Akto, Akif. “Allah-İnsan Arasında Ontolojik, Epistemolojik ve Varoluşsal Bir İlişki Biçimi: Tevekkül”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2016), 878-902.
- Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Arslan, Hulisi. “Mehmet Akif’in Kader ve Tevekkül Anlayışı”. *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/13 (Ocak-Haziran 2014), 11-27.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Bozkurt, Halil. *Ebû Tâlib el-Mekki'nin Kütü'l-Kulûb Adlı Eserindeki Tevekkül Kavramının Tasavvufî Seyrindeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bulut, Aytekin. *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. *Din Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.
- Çakar, Zahit Enes. *Gazalî'de Kesb ve Tevekkül Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Dölek, Adem - Arslan, Mahmut Abdullah. *Necip Fazıl 101 Hadis: Manzum-Meal-Tefsir*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2021.
- Ersoy, Mehmet Âkif. *Safahat*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. çev. Mehmed Müftüoğlu. 4 Cilt. İstanbul: Tuğra Yayınları, 1989.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İlâhî Nizam*. çev. Yaman Arıkan. İstanbul: Uyanış Yayınları, 1986.
- Göregen, Mustafa. *İmam-ı Gazâlî'nin Tevekkül Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

- Günaltay, Şemseddin. *Zulmetten Nura*. İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1341.
- Güner, Osman. “Tevekkül Nedir, Nasıl Anlaşılmalıdır?”. *ResearchGate*. Erişim 08 Şubat 2022. <https://www.researchgate.net/publication/335774395>.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Hökekleli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009.
- Jung, Carl Gustav. *Analitik Psikoloji*. çev. Ender Gürol. İstanbul: Payel Yayınları, 2006.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011.
- Karataş, Kasım - Baloğlu, Mustafa. “Tevekkülün Psikolojik Yansımaları”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2019), 110-117.
- Kur’ân-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2007.
- Kuşeyrî, Abdulkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Ali Arslan. Ankara: Alperen Yayınları, 2003.
- Kutub, Seyyid. *Fi Zilâli'l-Kur’ân*. çev. Salih Uçan vd. 2 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur’an ve Sünnete Göre Tasavvuf*. İstanbul: Yeni Boyut, 1995.
- Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.
- Peker, Hüseyin. *Allah’ın Boyası ile Boyanmak*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur’an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtilhu'l-ğayb et-Tefsîru'l-kebir*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Sağiroğlu, Tuğba. *Mevlânâ'nın Mesnevî Adlı Eserinde Tevekkül Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Sayar, Kemal. *Sufî Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Solmaz, Rabiye. *Din Eğitimi Açısından Kur’ân ve Sünnette Tevekkül Kavramı*. İ-

- tanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şahin, Meryem. *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Tarhan, Nevzat. *Duyguların Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. ed-Dahhâk. *el-Câmi' u'l-kebir*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Tokpınar, Mirza. *Hangi Doğru? Tevekkül: Hadisler Işığında Yeni Bir Tanım*. İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2009.
- Tunca, Sezai vd. "Proaktif Kişilik Yapısının ve Yenilikçi Davranışın Görev Performansına Etkisi". *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2018), 325-335.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.



HANEFÎ FIKİH DÜŞÜNÇESİNDE ZEKÂTLA İLGİLİ HÜKÜMLERE ETKİSİ BAKIMINDAN AYN-DEYN AYRIMI

The Distinction Between 'Ayn and Dayn in terms of Its Effect on The Rulings on Zakâh in Hanafî Fiqh Thought

Ünal YERLİKAYA

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı,
Isparta/Türkiye.
Assoc. Prof., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law,
Isparta/Turkey.
unalyerlikaya@sdu.edu.tr, Orcid: 0000-0003-2068-4887.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 21 **Sayfa/Pages:** 83-110

Atıf / Citation: Yerlikaya, Ünal. "Hanefî Fikih Düşüncesinde Zekâtlarla İlgili Hükümlere Etkisi Bakımından Ayn-Deyn Ayrımı [The Distinction Between 'Ayn and Dayn in terms of Its Effect on The Rulings on Zakâh in Hanafî Fiqh Thought]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 21 (Haziran / June 2022): 83-110.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1093773>

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

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

HANEFİ FIKİH DÜŞÜNCESİNDE ZEKÂTLA İLGİLİ HÜKÜMLERE ETKİSİ BAKIMINDAN AYN-DEYN AYRIMI

Öz

Hanefî fıkıh düşüncesinde zekâtlarla ilgili kimi hükümlerin kendine özgü biçimde açığa çıkmasına kaynaklık eden hususlardan biri, ayn-deyn ayrımıdır. Bu ayrımı Hanefî fıkıh düşüncesi bakımından işlevsel kılan, mahiyeti itibarıyla deynin anlaşılma biçimidir. Ayn-deyn ayrımı ile zekâtlarla ilgili hükümler arasındaki ilişki bakımından dört husus öne çıkmaktadır ki bu hususlar aynı zamanda çalışmanın kapsamını belirlemektedir. Bunlardan ilki, tam mülkiyet-nâkıs mülkiyet ayrımı ile ayn-deyn ayrımı arasında ne tür bir ilişki bulunduğu; ikincisi, hangi türden deynin zekâta tabi mal kapsamına girdiği; üçüncüsü, kâmil edâya elverişli mal-nâkıs edâya elverişli mal ayrımı ile ayn-deyn ayrımı arasında nasıl bir ilişki olduğu; dördüncüsü ise, zekât yükümlülüğünün deynle edâsının mümkün olup olmadığıdır. Sözü edilen dört hususun Hanefî fıkıh düşüncesi açısından cevaplanması, bu çalışmanın amacını teşkil etmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre, borçlunun zimmetinde bulunan deyn (hükmi mal), alacaklıya nispetle mâl-i dimâr niteliğinde olup tam mülkiyet kapsamına girmemektedir. İmâmeyne göre ise deyn, iki istisnası dışında tam mülkiyetin konusu olup zekâta tabidir. Alacakları; kuvvetli, orta ve zayıf alacak şeklinde tasnif eden Ebû Hanîfe'ye göre kuvvetli alacaklar zekâta tabidir, zayıf alacaklar ise değildir. Kuvvetli alacakların zekâta tabi olması, onların zekâta tabi bir aynın deyne dönüşümü sonucu açığa çıkmış olmaları sebebiyledir. Orta kuvvette alacaklar konusunda ise Ebû Hanîfe'den, onların zekâta tabi olduğu ve olmadığı biçiminde iki farklı görüş nakledilmiştir. Ayn-deyn ayrımı sebebiyle Hanefî fıkıh düşüncesinde, zekât yükümlülüğünün alacakla edâsı, bir istisnası dışında, meşru görülmemiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Fıkıhı, Hanefî Fıkıh Düşüncesi, Zekâtlarla İlgili Hükümler, Ayn, Deyn.

Abstract

One of the factors leading to the emergence of some rulings (hukms) related to zakâh in Hanafî fiqh thought peculiarly is the 'ayn-dayn distinction. What makes this distinction functional in terms of Hanafî fiqh thought is the way in which the dayn is interpreted in terms of its nature. Four issues come into prominence in terms of the relationship between the 'ayn-dayn distinction and the rulings on zakâh. These issues determine the scope of this article. The first of these is what kind of relationship exists between the full ownership-incomplete ownership (al-milk al-tâm and al-milk al-nâqıs) distinction and the 'ayn-dayn distinction. The second is which type of dayn is subject to zakâh. The third is what kind of a relationship exists between the perfect execution (al-adâ' al-kâmil)-incomplete execution (al-adâ' al-nâqıs) distinction and the 'ayn-dayn distinction. The fourth is whether it is possible to pay the zakâh with the dayn. Answering the mentioned four issues in terms of Hanafî fiqh thought constitutes the purpose of this article. According to Abû Hanîfa, dayn (al-mâl al-hukmî) on debtor's dhimma has the quality of mâl al-dimâr and is not within the scope of full ownership for the creditor. According to Imâmeyn, dayn is included in full ownership and is subject to zakâh, except for two exceptions. According to Abû Hanîfa, who classifies the receivables as strong, medium and weak receivables, strong receivables are subject to zakâh, but weak receivables are not. The fact that strong receivables are subject to zakâh is due to the fact that they have emerged as a result of the conversion of a ayn which is subject to zakâh to dayn. Two different views have been reported from Abû Hanîfa regarding the medium receivables. As a result of the 'ayn-dayn distinction,

in Hanafî fiqh thought, the execution of zakâh obligation with debt was not seen as legitimate except for one exception.

Keywords: Islamic Fiqh, Hanafî Fiqh Thought, Rulings on Zakâh, 'Ayn, Dayn.

Giriş

Hanefî düşüncede ayn-deyn ayrımına, borçlar, eşya ve şirketler hukukuna ilişkin malî-hukukî nitelikli düzenlemeler bakımından olduğu gibi ibadetler ve özellikle zekâtla ilgili düzenlemeler bakımından da oldukça işlevsel bir ölçüt işlevi yüklenmiştir. Öyle ki, zekât yükümlülüğünün mala ilişkin şartlarından olan tam mülkiyetin kapsamına hangi türden malların dâhil olduğu; tam mülkiyet-nâkıs mülkiyet ayrımında hangi ölçütün belirleyici olduğu; hangi türden alacakların zekâta tabi olduğu ve hangi türden alacakların tabi olmadığı; alacak sebebiyle açığa çıkan zekât yükümlülüğü ile ayn sebebiyle açığa çıkan zekât yükümlülüğü arasında bir fark bulunup bulunmadığı; alacağın, kendisiyle zekât yükümlülüğünün yerine getirilebileceği bir mal niteliği taşıyıp taşımadığı ve şayet taşıyorsa bunun koşullarının ne olduğu gibi hususlar hemen tümüyle ayn-deyn ayrımına referansla ele alınmakta ve temellendirilmektedir. Bu sebeple, Hanefî düşüncede ayn-deyn ayrımının ne tür bir ayrımı ifade ettiği; mahiyeti itibarıyla deynin, deyne konu maldan (hükâmî maldan) mı yoksa deyne konu malın teslimini temsil eden fiilden mi ibaret olduğu; tam mülkiyetin kapsamının belirlenmesinde ayn-deyn ayrımının ne tür bir işlev gördüğü; alacakların zekâta tabi olup olmadığı veya hangi türden alacakların zekâta tabi olduğu konusunda ayn-deyn ayrımının bir işlevinin bulunup bulunmadığı; zekât yükümlülüğünün alacakla edâsının imkânı ile ayn-deyn ayrımı arasında bir ilişki bulunup bulunmadığı gibi hususların yeter düzeyde bilinmesi, Hanefî fıkıh düşüncesi açısından zekâtla ilgili birçok düzenlemenin kavranabilmesi bakımından oldukça önemlidir.

Sözü edilen önemi sebebiyle bu çalışmada, ayn-deyn ayrımı ile zekâtla ilgili düzenlemeler arasındaki ilişkinin en belirgin şekilde ortaya konabilmesi amacıyla, ayn ve deyn kavramları; tam mülkiyetin kapsamının belirlenmesinde ayn-deyn ayrımının yeri ve işlevi; mahiyeti itibarıyla deynin kavranış biçiminin, zekâta tabi alacakların kapsamının belirlenmesi-

ne etkisi ve nihayet ayn-deyn ayrımı ile zekât yükümlülüğünün alacakla edâsının imkân ve meşruiyeti arasındaki ilişki ele alınmıştır.

1. Ayn ve Deyn Kavramları

Ayna nispetle daha teknik bir kavramsal içeriğe sahip olan deyn, klasik Hanefî fıkıh literatüründe, “zimmette sabit olan şey”,¹ “zimmette sabit olan (şer’î/hukukî) vasıf”,² “zimmette sabit olan hükmî mal”,³ “zimmette bulunan vâcib fiil (deyne konu malın alacaklıya temlik ve teslimini temsil eden fiil)”⁴ ve “istikraz, istihlak, iştirâ, kefâlet gibi bir sebeple zimmette, yani bir şahsın uhdesinde sabit olan şey”⁵ biçiminde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Konu unsurundan sarf-ı nazar edilerek en genel anlamıyla değerlendirildiğinde, deynin, *kişinin/borçlunun zimmesinde sabit olan şeyi* ifade ettiği görülmektedir.⁶ Dolayısıyla deyn bakımından en tanımlayıcı unsur, *onun zimmette sabit bir şey oluşudur. Çünkü en genel anlamıyla deyn, malî nitelikli borçlar dışında, namaz ve oruç gibi ibadet borçları ile ortak işçi ile yapılan iş sözleşmesinde olduğu gibi*⁷ belli nitelikteki işi/ameli de

¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 15/140; İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 4/299.

² Serahsî, *el-Mebsût*, 13/70; Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semerkandî, *Tarîkatü'l-hilâf beyne'l-e'immeti'l-eslâf* (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2007), 417; Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003), 9/286; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısri, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003), 9/286; İbnü'l-Hümâm Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003), 5/190; İbn Nuceym Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1418/1997), 4/623; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/299.

³ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î fi tertibi's-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2010), 6/577.

⁴ Üsmendî, *Tarîkatü'l-hilâf*, 419-420; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 2/391; Şeyhizâde Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecca'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-eblhur ve maahû ed-Dürri'l-müntekâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1998), 3/173.

⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 6/11.

⁶ M. Akif Aydın, “Deyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/266.

⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/104; Burhânuddîn Ebu'l-Ma'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhtârü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2004), 7/587.

kapsamaktadır. Kısacası en genel anlamıyla deyn, *zimmette sabit olan şeyi* ifade etmektedir.

Konusu malî nitelikte olan borçlarla sınırlandırılarak ele alındığında ise, deynin, Hanefî terminolojide bazı teknik detaylar içerdiği görülmektedir. Bu detaylar deynin, *zimmette sabit olan şey* olarak tanımlanmasının bir sonucudur. *Çünkü* bu tanım, sadece maddi varlığından soyutlanabilen ve kişinin zimmetinde bir vasıf (vasıfları belirlenmiş hükmî mal) olarak bulunmaya elverişli olan malların deyn olabileceğini ifade etmektedir. Maddi-somut varlığından soyutlanabilen mallar ise, altın, gümüş ve paralar ile bunlar dışında kalan mislî mallardan ibarettir. Dolayısıyla deynin Hanefî terminolojideki teknik içeriğinin kavranabilmesi, deyn ile malların nitelikleri arasındaki ilişkinin bilinmesine bağlıdır.

Altın, gümüş ve paralar bakımından deyn, iki farklı anlama gelmektedir. Onlardan ilkinde göre deyn, karz akdi veya bir malın altın, gümüş veya para karşılığı veresiye satımı sonucu açığa *çıkması* olup borçlunun veya müşterinin zimmetinde bulunan altın, gümüş veya para borcunu ifade etmektedir ki esasen bu, deynin bilinen yaygın anlamıdır. Altın, gümüş veya para bakımından ikinci anlamıyla ise deyn, bir malın altın, gümüş veya para karşılığı peşin satımı *işleminde, satım bedeli olarak müşterinin elinde mevcut fakat henüz satıcıya teslimi gerçekleştirilmemiş altın, gümüş veya parayı ifade etmektedir*. Bu; altın, gümüş ve paranın tayinle taayyüne (ferden tayine) elverişli olmamalarının⁸ bir sonucudur. Dolayısıyla bu türden malların deyn olma vasfı, ancak satıcıya teslimiyle sona ermektedir. Esasen Hanefî literatürde sarf akdinin *deynin deynle mübâdelesini*;⁹ bir malın para karşılığı peşin satımının dar ve teknik içeriği bakımından *aynın deynle mübâdelesini* biçiminde¹⁰ tanımlanması da altın,

⁸ Debûsi Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Umer b. Îsâ, *Taḥvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 347-348; Serahsî, *el-Mebsût*, 14/15; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 1/38; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 7/217; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 3/471; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 7/127.

⁹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/7; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 6/534; Bâbertî, *el-Înâye*, 6/230-231; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/438.

¹⁰ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/7; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 6/534; Bâbertî, *el-Înâye*, 6/230; İbn

gümüş ve paranın, teslimine kadar deyn özelliğini koruyor olmaları sebebiyledir.

Deynin mislî mallar bakımından tanımı, büyük ölçüde paralar bakımından tanımına benzemektedir. Bu, mislî malların maddi varlıklarından soyutlanabilip zimmette bir vasıf/hükmî mal olarak bulunmaya ve para işlevi görmeye elverişli olmalarının bir sonucudur.¹¹ Buna göre, mislî mallar bakımından ilk olarak deyn; karz akdi, bir malın mislî mal karşılığı veresiye satımı veya benzeri bir işlem ya da durum sonucu açığa çıkmış olup borçlunun veya müşterinin zimmetinde bulunan mislî malı ifade etmektedir. Bu türden mislî malların deyn olma özelliği, tıpkı paralarda olduğu gibi, ancak onların alacaklıya teslimiyle sona ermektedir.¹² Mislî mallar bakımından ikinci olarak ise deyn, mislî mallardan oluşan bir mal kümesinde, kümeyi oluşturan her bir mislî malın ferden birbirinden ayrıştırılmamış (taayyün etmemiş) halini ifade etmektedir. Burada maddi olarak mevcut fakat benzerlerinden henüz fert olarak ayrılmamış bir malın varlığı söz konusudur. Bu yönüyle deyn, kümeyi oluşturan mislî nitelikli mallardan her birinin muayyen hale getirilmemiş halini ifade etmektedir.¹³ Mislî malın mevcut ve ferden tayin edilmiş olması durumunda ise, deyn ile ilişkileri bakımından para ile mislî mallar arasında fark açığa çıkmaktadır. Bu fark; altın, gümüş ve paraların tayinle taayyüne elverişli olmamalarına karşılık mislî malların elverişli olmasından kaynaklanmaktadır. Tayinle ferden muayyen hale getirildiklerinde artık mislî mallar, deyn niteliğini kaybetmekte ve ayn niteliği kazanmaktadır. Söz gelimi, bir malın küme halde bulunan mislî mallardan ferden tayin edilmiş birine karşılık satımının *aynın ayna karşılık satımını* ifade etmek üzere mukāyede (trampa) olarak isimlendirilmesi bu sebeptir.

Deynin kavramsal çerçevesinin sözü edilen şekliyle ortaya konmuş olması, aynı zamanda aynın kavramsal çerçevesinin anlaşılır biçimde

Nüceym, *el-Baḥrūr-râ'ik*, 5/438.

¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/242.

¹² Kâsânî, *Bedâ'î'u's-šanâ'î*, 7/220-221; Ebü Bekr Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira şerḥu Muḥtaşari'l-Kudûri fi furû'îl-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/491-492; İbn Nüceym, *el-Baḥrūr-râ'ik*, 6/217; İbn Âbidîn, *Reddül-muḥtâr*, 7/412.

¹³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 6/11.

belirlenmesine imkân vermektedir. Buna göre modern dönem çalışmalarında *mevcut, hazır ve belirlenmiş mal; mevcut ve müşahhas olan şey; deyn mukabili olan şey* ve *çıplak olarak mal* biçiminde farklı şekillerde tanımlanan ayn,¹⁴ klasik Hanefî literatürde ilk olarak, *somut/hakikî varlığı bulunan kıyemî malı* ifade etmektedir. Mislî olmamasının bir sonucu olarak bu mallar, maddi varlığından soyutlanıp yalnızca zimmette bir vasıf/hükûmî mal olarak bulunmaya elverişli olmayan türden mallardır.¹⁵ Bu yönüyle kıyemî mallar, deyn olmaya elverişli değildir. Esasen Hanefî literatürde, *kıyemî malların ancak ayn olarak akde (satım akdine) konu olabileceğinin*¹⁶ ifade edilmiş olması da bu sebeptir. Ayn ikinci olarak, *altın, gümüş ve para dışında olup küme halde bulunan misli mallardan herhangi birinin veya her birinin, benzerlerinden ayrıştırılarak ferden muayyen/müşahhas hale getirilmiş halini*; üçüncü olarak ise *mahiyetleri gereği tayinle taayyüne elverişli olmayan altın, gümüş ve paranın alacaklı tarafından fiilen kabzedilmiş halini* ifade etmektedir.

2. Tam Mülkiyetin Kavramsal İçeriğinin Belirlenmesine Etkisi Bakımından Ayn-Deyn Ayrımı

Zekât yükümlülüğünün açığa çıkabilmesi için mala ilişkin belli şartlar öngörülmüştür. Bu şartlardan biri, malın *tam mülkiyet* niteliği taşıyor olmasıdır. Hanefî terminolojide tam mülkiyetin kavramsal içeriğinin belirlenmesinde ilki *rakabe* ve ikincisi *yed* olmak üzere iki tanımlayıcı unsura başvurulmakta ve tam/mutlak mülkiyet niteliği taşıyan mal da *rakabeten ve yeden mâlik olunan mal* biçiminde ifade edilmektedir.¹⁷ Bir malın tam mülkiyete konu olabilmesinin iki şartı bulunmaktadır ki onlardan ilki, malın kendisinin (aynının) ve kullanım hakkının (menfaatinin) aynı kişiye ait olmasıdır. İkincisi ise malın, mâlikin tasarrufuna/istifadesine elverişli olmasıdır. Bu da ancak, mâlikin malı üzerin-

¹⁴ Hayreddin Karaman, “Ayn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/257-258.

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/39; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 7/217; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-kadîr*, 6/241-242.

¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/39; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 7/217; İbn Nüceym, *el-Baḥrür-râ'ik*, 5/463.

¹⁷ Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 2/388; İbn Nüceym, *el-Baḥrür-râ'ik*, 2/355.

de fiilî egemenliğin (zilyedlik) bulunmasıyla mümkündür.¹⁸ Hanefî terminolojide bir mala *yeden malik olma* ile kastedilen, mâlikin malı üzerinde fiilî egemenliğin bulunması halidir. Şu halde tam mülkiyet, “malın hem kendisinin (ayn), hem de kullanım hakkının (menfaat) hukukî bakımdan aynı kimseye ait olması yanında, o kimsenin mal üzerinde fiilî egemenliğin (zilyedlik) ya da fiilî egemenlik imkânının bulunması”nı¹⁹ ifade etmektedir. İnkâr edilen ve hukuken ispat edilemeyen alacak; kaybolmuş, denize düşmüş veya devlet tarafından müsadere yoluyla el konulmuş mal örneklerinde olduğu gibi, kişinin mâliki olduğu maldan, fiilî zilyedliğinin bulunmaması sebebiyle faydalanma imkânının bulunmadığı durumlarda tam mülkiyet gerçekleşmemektedir. Mâlikinin kendisinden faydalanma imkânının bulunmadığı bu tür mallara *mâl-i dımâr* denilmektedir.²⁰

Hanefî fıkıh düşüncesinde, mâlikinin mülkünde ayn niteliğinde ve tasarrufa elverişli biçimde bulunan malların tam mülkiyetin konusu olduğu hususunda herhangi bir yaklaşım farklılığı bulunmamaktadır. Mâlikinin mülkünde deyn olarak bulunan malların (alacakların) tam mülkiyetin konusu olup olmadığı hususunda ise, Ebû Hanîfe'nin yaklaşımı ile İmâmeynin yaklaşımı arasında farklılık bulunmaktadır. Bu yaklaşım farklılığının temelinde, mahiyeti bakımından deynin ne olduğu, nasıl anlaşılması gerektiği ve mâl-ı dımâr ile deyn arasında bir benzerlik ilişkisi kurulup kurulamayacağı sorunu yatmaktadır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe ile İmâmeyn, hakikî anlamı itibarıyla deynin, alacağın konusu olan mal mı yoksa alacağın alacaklı tarafa teslimini (edâ/fiil) mi ifade ettiği; deynin, kabzı tasavvur edilebilen bir şey mi yoksa tasavvur edilemeyen bir şey mi olduğu; deyn ile mal arasında ne tür bir ilişki bulunduğu ve nihayet deynin, bir aynın satımında olduğu gibi, aynın bedeli olarak açığa çıkması ile mehir alacağında olduğu gibi herhangi bir aynın bedeli olmaksızın

¹⁸ Tam mülkiyetin kavramsal çerçevesi hakkında bk. Yusuf Şen, “Riskli Alacakların Zekâtı ve Alacağın Zekâta Mahsup Edilmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 300-301.

¹⁹ Talip Türcan, “Zekât ve Fıtır Sadakası”, *İslâm İbâdet Esasları*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 189.

²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/171; Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/388; Bâbertî, *el-İnâye*, 2/174; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/362.

açığa çıkması arasında ne tür bir fark bulunduğu gibi hususlarda farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır.²¹ Esasen Hanefî imamların alacakların zekâtı konusunda farklı yaklaşımlara sahip olmaları, burada sözü edilen hususlardaki yaklaşım farklılıklarının bir sonucudur.

İmâmeyne göre, âkile üzerindeki diyet²² alacağı ile kitâbet bedeli²³ olarak açığa çıkan alacak dışındaki bütün alacaklar tam mülkiyetin konusudur.²⁴ Buna göre ister karz akdi sonucu ister zekâta tabi bir aynın/malın satımı sonucu ister zekâta tabi olmayan bir aynın satımı sonucu isterse herhangi bir aynın bedeli olmaksızın açığa çıkmış olsun, hukuken sabit olan bütün alacaklar tam mülkiyetin konusudur. Onlara göre, bir alacağın borçlu hayatta iken kendisinden ve öldükten sonra terekesinden talep edilebiliyor olması, o alacağın tam mülkiyetin konusu sayılabilmesi için yeterlidir.²⁵ Diğer taraftan, her ne kadar alacaklıya teslimine kadar borçlunun zimmetinde hükmî bir mal olarak bulunuyor olsa da deyn, kabzı tasavvur edilebilen bir şeydir ve kabzla birlikte ayna dönüşmektedir. Bu açıdan bakıldığında deyn, gerçekte, hukuken açığa çıkması öngörülen bir aynın bedeli olarak borçlunun zimmetinde hükmî bir mal olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla İmâmeyne göre, tam mülkiyete konu olma niteliği bakımından deyn, yukarıda belirtilen iki istisnası dışında, ayn gibi değerlendirilmelidir.²⁶

Ebû Hanîfe'nin yaklaşımına göre ise deyn, hakikî anlamı bakımından borca konu olan malı değil, borçlunun zimmetinde vâcib olan *fiili* ifade etmektedir ki o da borcun *temlik* ve *tesliminden* ibarettir.²⁷ Çün-

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195-196; 9/14; Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/390-391.

²² "Kasıt unsuru bulunmayan bir öldürme veya yaralama hadisesinde suçlu adına diyet ödemeyi yüklenen şahıslar topluluğu" anlamına gelen âkilenin hukukî mahiyeti ve âkile üzerindeki diyet yükümlülüğünün hukukî detayları için bk. Hamza Aktan, "Âkile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/248-249.

²³ Klasik İslam hukuk terminolojisinde, *köle veya cariyesinin, bir bedel karşılığında hürriyetini elde edebilmek için efendisiyle yaptığı anlaşmayı ifade eden kitâbetin hukuki mahiyeti ve ilgili detay düzenlemeler hakkında* bk. Fahrettin Arar, "Mükâtebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/531-533.

²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/294; Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/390; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 2/176.

²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195; İbn Mâze, *el-Mulhîtü'l-Burhânî*, 2/305.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195; Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/390.

²⁷ Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 420; Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/391.

kü nasıl ki namaz vâcibtir dendiğinde, hakikatte namaz kılmayı temsil eden fiil kastediliyor ise, deynin vâcib olduğundan bahsedildiğinde de deyne konu olan malın alacaklıya teslim ve temlikini temsil eden fiil kastedilmektedir.²⁸ Bu, vucûb hükmünün ve vâcib vasfının, *ayn-lara değil fiillere özgü oluşunun* zorunlu bir sonucudur.²⁹ Alacağın konusu olan hükmî malın bizatihi kendisinin deyn olarak ifade edilmesi, mecâzî bir kullanımdır. Bu kullanımdaki mecâzî yön, borçlunun zimmetindeki vâcib fiilin/teslimin ancak mal vasıtasıyla gerçekleşebiliyor olması ve vâcib fiilin gerçekleşmesi anında alacaklı bakımından hakikî mal olan aynın vücut bulmasıdır.³⁰ İşte alacağı konu olan malın deyn olarak isimlendirilmesinin mecâzî oluşu, teslim fiilinin ancak mal yoluyla gerçekleşebiliyor ve gerçekleşmesi anında da hakikî mal olan ayn açığa çıkıyor olması yönüyledir. Bu da göstermektedir ki, deynin kabzı anına kadar, üzerinde fiilî egemenliğin tesis edilebileceği ve dolayısıyla kendisinden istifadeye elverişli bir malın varlığından söz etme imkânı bulunmamaktadır. Bu yönüyle deyne konu olan mal ile mâl-i dımâr arasında bir benzerlik söz konusudur.

Ebû Hanîfe'ye göre, her ne kadar hükmî mal olarak nitelense de deyn, gerçekte kabzı tasavvur edilemeyen bir şeydir.³¹ Öyle gözükmektedir ki Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu gerekçelendirmede izah güçlüğü bulunmaktadır. Anlayabildiğimiz kadarıyla ifade etmemiz gerekirse, kabzının tasavvur edilememesi, deynin, kabz anına kadar borçlunun zimmetinde yalnızca bir vasıf olarak bulunuyor olması sebebiyledir. Zira ancak bu anlayış biçimi esas alındığında, deynin kabzının niçin tasavvur edilemeyeceği hususu kavranabilmektedir. Detaylandırmak gerekirse, hâlihazırda borçlunun elinde borca konu olan malın birebir benzerleri (misli) bulursa ve bu mallar borcun edası anına kadar

²⁸ Üsmendî, *Ṭarîkatü'l-İhlâf*, 420; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 2/391; Mergînânî, *el-Hidâye*, 7/190-191; Bâbertî, *el-İnâye*, 7/191; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 7/582; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/390.

²⁹ Üsmendî, *Ṭarîkatü'l-İhlâf*, 420; Mergînânî, *el-Hidâye*, 7/191; Bâbertî, *el-İnâye*, 7/191; Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 7/582.

³⁰ Bâbertî, *el-İnâye*, 7/192; Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 7/582.

³¹ Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 2/391.

borçlunun elinde bulunmaya devam etse, yine de deynin kabzı tasavvur edilemez. Çünkü o mallardan hangisinin alacaklıya ait olduğu ancak kabz anında belli olmaktadır. Bu durumda, Ebû Hanîfe'nin yaklaşımı bakımından, deynin kabzından değil, kabzın aynı/malı açığa çıkarıldığından bahsetmek anlamlı olacaktır. Dolayısıyla deyn konusu mal, kabz anına kadar, alacaklının üzerinde fiilî egemenlik kurma imkânına sahip olmadığı ve dolayısıyla mâl-i dımâr hükmünde olan bir maldır.³² Bu yaklaşımında Ebû Hanîfe'nin tam mülkiyete konu olan mal ile ayn (hakikî mal) arasında bir özdeşlik kurduğu görülmektedir.

Deynin mal niteliği taşımadığı ve tam mülkiyete elverişli olmadığı anlayışının bir diğer gerekçesi de, deynin, deyn olma özelliğini devam ettirdiği sürece alacaklı tarafın mala özgü ihtiyaçlarını karşılamaya elverişli olmamasıdır. Çünkü mal, gerçekte, kişinin mala özgü ihtiyaçlarının kendisiyle karşılanabildiği şeydir. Deyn ise, kabzdan önce alacaklı tarafın ihtiyaçlarını karşılamaya elverişli değildir.³³ Çünkü kabzdan önce, borçlunun elindeki mallardan herhangi biri üzerinde alacaklı tarafın mülkiyeti müşahhas olarak tahakkuk etmemektedir. Dolayısıyla alacaklı taraf bakımından, kabzdan önce, kendisiyle mala özgü ihtiyaçların karşılanabildiği bir malın varlığından söz etme imkânı bulunmamaktadır. Bu ise deynin, tam mülkiyete konu olan mal niteliği taşımadığının bir diğer göstergesidir.

Burada özellikle belirtilmesi gereken husus, Ebû Hanîfe'nin deynin mahiyetine ilişkin yaklaşımının, bir aynın satım bedeli olsun veya olmasın, tüm deyn türlerini kapsayacak genişlikte bir yaklaşım mı yoksa sadece bir aynın satım bedeli olmaksızın ilk kez deyn olarak açığa çıkan deyne ilişkin bir yaklaşım mı olduğudur. Bilindiği üzere deyn, ya bir aynın deyne karşılık satımında olduğu gibi aynın bedeli olarak ya da mehir alacağında olduğu gibi herhangi bir aynın bedeli olmaksızın açığa çıkmaktadır. Hanefî fıkıh kaynaklarının ilgili kısımları incelendiğinde, Ebû Hanîfe'nin yaklaşımının, kimi fakihler tarafından tüm deyn türlerini kapsayacak genişlikte bir yaklaşım olarak anlaşıldığı, buna kar-

³² Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/391.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/14.

şılık kimi fakihler tarafından da yalnızca bir aynın bedeli olmaksızın açığa çıkan deyne özgü bir yaklaşım olarak anlaşıldığı görülmektedir.

Bu anlayış farklılığının sebebi, öyle gözükmemektedir ki, kabz edilip üzerinden bir yıl geçmeden önce orta alacağın zekâta tabi olup olmadığı hususunda Ebû Hanîfe'den iki farklı görüş nakledilmiş olmasıdır.³⁴ Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşlerden ilkinde göre orta alacak, açığa çıktığı andan itibaren üzerinden bir yıl geçmesi durumunda zekâta tabi mal niteliği taşır ve kabz edildiğinde, şayet üzerinden yıl/yıllar geçmiş ise, geçmiş yılın/yılların zekâtının da verilmesi gerekir.³⁵ İkincisine göre ise orta alacak, ancak kabz edilip üzerinden bir yıl geçtikten sonra zekâta tabi mal niteliği kazanır.³⁶ Anlaşılacağı üzere orta alacak ilk görüşte kuvvetli alacak gibi, ikinci görüşte zayıf alacak gibi değerlendirilmiştir. Öyle anlaşılmaktadır ki orta alacağın zekâtı hususunda ilk görüşü benimseyen Hanefî fakihler, Ebû Hanîfe'nin deynin mahiyetine ilişkin yaklaşımının yalnızca bir aynın bedeli olmaksızın ilk kez deyn olarak açığa çıkan deyne özgü olduğunu düşünmüşlerdir.³⁷ Çünkü ancak bu şekilde düşünüldüğünde orta alacağın kabzdan önce tam mülkiyete konu olması ve zekâta tabi mal özelliği taşıması mümkündür. Buna karşılık ikinci görüşü benimseyen fakihler ise, Ebû Hanîfe'nin deynin mahiyetine ilişkin yaklaşımının tüm deyn türlerini kapsayacak genişlikte bir yaklaşım olduğunu düşünmüşlerdir.³⁸ Buna göre henüz kabzı gerçekleşmemiş hiçbir alacak, tam mülkiyete konu olan mal niteliği taşımamaktadır. Deyn, ayna dönüşmekle tam mülkiyete konu mal niteliği kazanır ve üzerinden bir yıl geçmesi halinde zekâta tabi olur. Ticaret malının satım bedeli olarak açığa çıkan deynin kabzdan önce

³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195-196; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/294; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 2/390; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/363; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/238.

³⁵ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/294; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 2/390; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 2/176; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/363; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/238.

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/294; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 2/390; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/363; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/238.

³⁷ Örnek olarak bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195-196.

³⁸ Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 2/391. Ebû Hanîfe'nin (deynin mahiyeti konusunda) benimsediği genel ilke bakımından orta alacağın zayıf alacak gibi değerlendirilmesinin daha doğru olduğu hakkında bk. Cessâs Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, Şerhu Muhtaşari't-Teahâvî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 2/341-342.

zekâta tabi mal niteliği taşıması, burada bir çelişki oluşturmamaktadır. Çünkü zekâta tabi ticaret malının deyn karşılığı satıma konu edilmesi durumunda deyn, zekâta tabi aynın bedeli olduğu için, zekâta tabi olma niteliği asıldan/ayndan bedele/deyne geçmektedir.³⁹ Kanaatimize göre, bir aynın bedeli olarak açığa çıkmış olsun veya olmasın, kabzdan önce hiçbir deynin alacaklı tarafa nispetle mal olmadığı ve dolayısıyla tam mülkiyete konu olma niteliği taşımadığı biçimindeki yaklaşımın Ebû Hanîfe'ye nispeti daha tutarlı gözükmektedir. Zira Ebû Hanîfe'nin, zekât konusu dışında, müflis meyyitin borçlarına hiçbir kimsenin kefil olamayacağı biçimindeki görüşü de deynin gerçekte mal değil borçlunun zimmetinde vâcib bir fiil olmasıyla gerekçelendirilmektedir.⁴⁰ Hâlbuki müflis meyyitin borçlarının, bir aynın satım bedeli olmaksızın doğrudan deyn olarak açığa çıkması söz konusu olabileceği gibi bir aynın satım bedeli olarak da açığa çıkması söz konusu olabilmektedir.

3. Ayn-Deyn Ayrımının Alacakların Zekâtına İlişkin Hükümlere Etkisi

Hangi tür alacakların zekâta tabi olduğu hususunda, deyn-tam mülkiyet ilişkisinin kavranış biçimine bağlı olarak, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. İmâmeyne göre, âkile üzerindeki diyet alacağı ile kitâbet bedeli olarak açığa çıkan alacak dışındaki bütün alacaklar tam mülkiyetin konusudur. Dolayısıyla İmâmeyne göre, sözü edilen iki istisnası dışında tüm alacaklar, zekâta tabidir. Zekâta tabi olma bakımından alacaklar ile kişinin elindeki zekâta tabi mallar (aynlar) arasında fark bulunmamaktadır.⁴¹ Onlar arasındaki yegâne fark, kişinin elindeki mallar bakımından edâ yükümlülüğünün, kişiye zekâtın farz olduğu anda, buna karşılık alacaklarda ise alacağın kabzı anında açığa çıkmasıdır.

Ebû Hanîfe ise alacakları; *kuvvetli*, *orta kuvvette* ve *zayıf alacak* biçiminde üçe ayırarak ele almaktadır. Alacakları sözü edilen tasnifle ele alıp hükme bağlaması, onun, deynin mahiyeti konusunda kendine özgü bir

³⁹ Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/391.

⁴⁰ Üsmendî, *Ṭarîkatü'l-hilâf*, 420; Mergînânî, *el-Hidâye*, 7/190-191; Bâbertî, *el-İnâye*, 7/191; Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 7/582; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/390.

⁴¹ Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/390.

yaklaşım ortaya koyması ve ayn-deyn ayırımına bir ölçüt işlevi atfetmesinin bir sonucudur. Kuvvetli alacak, borç olarak verilen paralar ile ticaret malının satım bedeli olarak açığa çıkan alacağı ifade etmektedir.⁴² Kişinin/mâlikin elindeki para ve ticaret mallarının ayn niteliğinde mallar olduğu dikkate alındığında, kuvvetli alacağın, ilk kez deyn olarak değil aynın deyne dönüşmesi sonucu açığa çıkan bir alacak olduğu görülmektedir. Buna göre bir kimseye borç para verme veya deyn karşılığı bir malı satma işlemleri, borç veren veya malını satan kimse açısından gerçekte birer aynı deyne dönüştürme işleminden ibarettir. Dolayısıyla kuvvetli alacak, borçlunun zimmetinde zekâta tabi bir aynın bedeli olarak bulunan alacaktır. Esasen kuvvetli alacak bakımından bilinmesi gereken en temel husus da budur. Orta kuvvette alacak, mâlikinin elinde ticaret malı niteliğinde bulunmayan bir malın/aynının deyn karşılığı satımı sonucu açığa çıkan alacaktır.⁴³ Kuvvetli alacakta olduğu gibi, orta alacak da, ilk kez deyn olarak değil aynın deyne dönüşmesi sonucu açığa çıkan bir alacaktır. Şu farkla ki, kuvvetli alacakta zekâta tabi aynın deyne dönüşmesi, orta alacakta ise zekâta tabi olmayan bir aynın deyne dönüşmesi söz konusudur. Aşağıda değinileceği üzere, kuvvetli alacak ile orta kuvvette alacak arasındaki bu farklılık, orta kuvvetteki alacağın zekâta tabi olup olmadığı hususunda yaklaşım farklılıklarının açığa çıkmasına zemin hazırlamıştır. Zayıf alacak ise, mehir alacağında olduğu gibi, herhangi bir aynın bedeli olmayıp ilk kez deyn olarak açığa çıkan alacaktır.⁴⁴ Anlaşılabacağı üzere, diğer alacak türlerinden farklı olarak zayıf alacakta, aynın deyne dönüşmesi söz konusu değildir.

Alacak türlerinden hangilerinin zekâta tabi olduğu konusuna gelince, kuvvetli alacağın zekâta tabi olduğu hususunda herhangi bir yaklaşım farklılığı söz konusu değildir. Ebû Hanîfe'nin deynin mahiyeti

⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195; Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/390; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, 2/303; İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 2/363.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195; Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/390; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, 2/303; İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 2/363.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195; Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/390; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, 2/303; İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 2/363; Muhammed b. Alî b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenwîri'l-ebşâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 133.

ve deyn-tam mülkiyet ilişkisine yönelik yaklaşımının, bir aynın bedeli olmaksızın açığa çıkan deyne özgü olduğunu savunan Hanefiler bakımından kuvvetli alacağın zekâta tabi olduğu açıktır. Çünkü kuvvetli alacak borçlunun zimmetinde zekâta tabi bir aynın bedeli olarak bulunmaktadır ve bu yönüyle tam mülkiyetin konusudur.⁴⁵ Ebû Hanîfe'nin deynin mahiyetine ilişkin yaklaşımının, bir aynın bedeli olsun veya olmasın bütün deyn türlerini kapsayacak genişlikte olduğunu savunan Hanefiler de yaklaşık aynı gerekçeyle, kuvvetli alacağın zekâta tabi olduğu düşüncesindedirler. Onlara göre kuvvetli alacak, zekâta tabi bir aynın bedeli olarak borçlunun zimmetinde bulunduğu için, zekâta tabi olma hususunda ayn gibi değerlendirilmektedir.⁴⁶

Ebû Hanîfe'nin deynin mahiyeti ve deyn-tam mülkiyet ilişkisine yönelik yaklaşımının, ister bir aynın bedeli olmaksızın açığa çıkan deyne özgü olduğu isterse bütün deyn türlerini kapsayacak genişlikte olduğu kabul edilsin, herhangi bir aynın bedeli olmayıp ilk kez deyn olarak açığa çıkan zayıf alacak, her iki durumda da tam mülkiyete dâhil değildir. Zayıf alacakta tam mülkiyete konu olma niteliği, her iki yaklaşım bakımından da ancak kabz ile birlikte açığa çıkmaktadır.⁴⁷ Buna göre kabz edilip üzerinden bir yıl geçmedikçe zayıf alacak, zekâta tabi mal niteliği taşımaz.⁴⁸ Görüldüğü üzere zayıf alacağına ilişkin bu hükmün öngörülmesine, zayıf alacağın açığa çıkmasında, belli bir aynın deyne dönüşümünün söz konusu olmaması gerekçe gösterilmektedir.

Yukarıda ifade edildiği üzere, orta kuvvetteki alacağın tahsil/kabz edilmeden önce zekâta tabi olup olmadığı hususunda Ebû Hanîfe'den iki farklı görüş nakledilmiştir. Onlardan ilkinde göre orta kuvvetteki alacak, açığa çıkmasının üzerinden bir yıl geçmesi halinde; ikincisine göre ise, kabz edilip üzerinden bir yıl geçmesi halinde zekâta tabi olur.⁴⁹ Zekâta tabi olma bakımından orta alacak, ilk görüşte kuvvetli

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195.

⁴⁶ Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 2/391.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195.

⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 2/390; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/294; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/363.

⁴⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Ṭahâvî*, 2/341-342; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195-196; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/294; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 2/390; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/363;

alacak gibi, ikinci görüşte⁵⁰ zayıf alacak gibi değerlendirilmiştir. Aşağıda detaylandırılacağı üzere Hanefî fakihlerden kimi ilk görüşün kimi de ikinci görüşün daha sahîh olduğunu savunmuşlardır.

Zekâta tabi olma bakımından orta alacak ile kuvvetli alacağı aynı çerçevede değerlendiren yaklaşımı es-Serahsî'nin gerekçelendirme biçimi üzerinden detaylandırmak gerekirse; öncelikle orta kuvvette alacak, mal niteliği taşımayan ve kabzı tasavvur edilemeyen bir şey değildir. Çünkü her ne kadar zekâta tabi olmasa da, bir aynın bedeli olarak borçlunun zimmetinde bulunmaktadır. Orta alacak, aynın deyne dönüşümü sonucu açığa çıkması yönüyle kuvvetli alacağa; zekâta tabi olmayan bir aynın deyne dönüşümü sonucu açığa çıkması yönüyle (aslî yönüyle) de zayıf alacağa benzemektedir. Çünkü orta alacağın açığa çıkmasına kaynaklık eden ayn, şayet satıma konu edilmeyip sahibinin elinde bulunmaya devam etseydi zekâta tabi olmayacaktı. Görüldüğü üzere orta alacağın hem kuvvetli alacağa hem de zayıf alacağa benzer yönleri bulunmaktadır. Her iki yöne de itibar edilerek değerlendirildiğinde orta alacağın, kabz edilmeden önce üzerinden bir yıl geçmesi durumunda zekâta tabi olduğu; edâ yükümlülüğünün açığa çıkması için toplam alacağın en az nisap miktarı kadarının kabz edilmiş olması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır.⁵¹ Buna göre kuvvetli alacak ile orta kuvvette alacak arasındaki yegâne fark, kabzedilmeden önce zekâta tabi olup olmama (sebebü'l-vücûb) değil, edânın vücûbiyeti (vücûbu'l-edâ) noktasında açığa çıkmaktadır. Çünkü kuvvetli alacakta edânın vücûbiyeti için, alacağın, nisap miktarının beşte biri oranında tahsil edilmiş olması yeterli iken, orta kuvvette alacakta, alacağın en az nisap miktarı oranında tahsil edilmiş olması gerekmektedir. İmâm Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Aşl'*inde Ebû Hanîfe'ye bu görüş nispet edilmektedir.⁵²

Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 133; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/238.

⁵⁰ Hanefî kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu görüşün İbn Semâa (ö. 233/848) tarafından nakledildiği belirtilmektedir. Hanefî mezhebinde müctehid bir âlim ve Irak Hanefî fıkhının otoritelerinden olan İbn Semâa'nın hayatı hakkında bk. Cengiz Kallek, "İbn Semâa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/313-314.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195-196.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Aşl'* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 2/93-94.

Zekâta tabi olma bakımından orta alacağı tümüyle zayıf alacak gibi değerlendiren Hanefî fakîhler ise, bu yaklaşımlarını kısmen farklı şekillerde gerekçelendirme çabası içinde olmuşlardır. Ebû Hanîfe'nin deynin mahiyetine ilişkin yaklaşımının, bir aynın bedeli olsun veya olmasın bütün deyn türlerini kapsayacak genişlikte olduğunu savunan el-Kâsânî'ye göre orta alacağın zekâta tabi olmaması, onun gerçekte mal olmayıp borçlunun zimmetinde vâcib bir fiil olması ve dolayısıyla kabzı tasavvur edilemeyen bir şey olması gerekçesine dayanır. Zekât yükümlülüğü kişinin tam mülkiyetine dâhil bulunan mallara yöneliktir. Orta alacağın ise, gerçekte ne mal olma niteliği ne kabzı tasavvur edilebilen bir şey olma niteliği ve dolayısıyla ne de tam mülkiyete konu olma niteliği bulunmaktadır.⁵³ Özetle el-Kâsânî'ye göre, Ebû Hanîfe'nin yaklaşımında, kabzedilip üzerinden bir yıl geçmedikçe hiçbir deyn/alacak zekâta tabi mal niteliği taşımamaktadır. Bunun tek istisnası, karz veya zekâta tabi bir malın satımı sonucu açığa çıkan kuvvetli alacaktır ki bu da *bedel aslın hükmünü alır* kaidesinin bir sonucudur.⁵⁴

İbn Mâze ise, zekâta tabi olma bakımından orta alacağın niçin zayıf alacak gibi değerlendirilmesi gerektiğini ve niçin Ebû Hanîfe'den bu yönde nakledilen görüşün daha sahih olduğunu, orta alacak ile kuvvetli alacak arasında mukayese yaparak temellendirmeye çalışmıştır. İbn Mâze'nin gerekçelendirme biçiminin kavranabilmesi için bilinmesi gereken öncelikli husus, kişinin mülkiyetindeki aynın (ayn niteliğindeki malın) ticarete tümüyle elverişli olmasına karşılık deynin/alacağın kısmen elverişli olmasıdır. Çünkü Hanefî düşüncedeki genel ilkeye göre, kişinin mülkiyetindeki aynın satış yoluyla herkese temlîki mümkün iken deynin/alacağın yalnızca borçluya temlîki mümkündür. Daha açık bir ifadeyle deynin, borçlu kimse dışında bir başkasına satımı hukuken geçerli değildir.⁵⁵ Deynin kısmen ticarete elverişli olmasının anlamı da budur. Ticarete kısmen elverişli olma bakımından ifade edilmesi ve do-

⁵³ Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 2/391.

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 2/391.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 6/577; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, 2/303-304; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/198; Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 427.

layısıyla hatırdâ tutulması gereken en önemli husus ise, ticarete kısmen elverişliliğin tek başına, deyne, zekâta tabi mal niteliği kazandırmıyor olmasıdır. İbn Mâze'nin izahına göre, kuvvetli alacağın açığa çıkması, tümüyle ticaret malı niteliği taşıyan aynın kısmen ticaret malı niteliği taşıyan deyne dönüşümünün sonucudur. Burada dönüşüm tümüyle ticarete elverişli olandan kısmen ticarete elverişli olana (ayndan deyne) doğrudur. Bu ise ayna ilişkin hükmün illetinin, bir diğer ifadeyle *zekâta tabi olma niteliğinin* deyne geçtiği anlamına gelmektedir. İletin aynadan deyne geçişi hükmün geçişini de beraberinde getirmektedir. Zekâta tabi olma bakımından kuvvetli alacak, bedeli olduğu aynın (ticaret malının) hükmünü almaktadır. Orta kuvvette alacak bakımından ise durum farklıdır. Çünkü orta kuvvette alacak, zekâta tabi olmayan bir aynın deyne dönüşümü sonucu açığa çıkmıştır. Dolayısıyla bu dönüşümde, aynda illet (zekâta tabi olma niteliği) ve hükmün bulunmamasının bir sonucu olarak, ayndan deyne, illet ve hüküm geçişi söz konusu değildir. Diğer taraftan, kısmen ticarete elverişli oluşu, tek başına deyne, zekâta tabi mal niteliği kazandırmaya yeterli değildir. Sonuç olarak hem kendi niteliği hem de bedeli olduğu aynın niteliği dikkate alındığında, orta alacağı zekâta tabi kılmamızı gerektirecek bir gerekçe bulunmamaktadır.⁵⁶

4. Zekât Yükümlülüğünün Alacakla Edâsının İmkânı ile Ayn-Deyn Ayrımı Arasındaki İlişki

Rüknü itibarıyla zekât, *belli nitelikteki malın şer'an belirlenmiş belli miktarının Allah (c.c.) adına fakir kimseye temlikinden ibaret bir ibadettir.*⁵⁷ Buna göre zekâtın özünü, *temlik* işlemi oluşturmaktadır. Temlik işleminin Şâri'in öngördüğü şekilde yerine getirilmiş sayılabilmesi için, zekât yükümlüsü (müeddî) ve zekât alacaklısı (müeddâ ileyh) için belirlenen şartlar yanında ayrıca zekâtın kendisiyle edâ edileceği şey/mal (müeddâ) hakkında da belli şartlar öngörülmüştür. Çalışmanın sınırları gereği burada, zekâtın kendisiyle edâ edileceği şey/mal ile ilgili şartlar

⁵⁶ İbn Mâze, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, 2/303-304.

⁵⁷ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/305; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 2/454; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 126.

ele alınacaktır. Zekât yükümlülüğünün alacakla edâsının imkânı konusunu Hanefî fakihler, üç husus çerçevesinde ele almışlardır. Onlardan ilki, zekâta tabi malın ayn veya deyn oluşu ile zekâtın kendisiyle edâ edileceği malın ayn veya deyn oluşu arasında ne tür bir ilişki bulunduğu; ikincisi, zekâtın edâsının istisnasız bir biçimde yalnızca ayn niteliği taşıyan bir mal ile mi yapılması gerektiği; üçüncüsü ise deynin/alacağın temlik elverişli olup olmadığı, şayet elverişliyse bunun hangi koşullar ve çerçeveye sınırlı olduğudur.

Zekât yükümlülüğünün alacakla edâsının imkânına ilişkin Hanefî yaklaşımın kavranabilmesi, öncelikle, Hanefî düşüncede ayn-deyn ayırımına bağlı olarak *tam mâliyet niteliğine sahip mal-tam mâliyet niteliğine sahip olmayan mal, temlikte tümüyle elverişli mal-temlikte kısmen elverişli mal, kâmil edâya elverişli mal-nâkıs edâya elverişli mal* ve *kâmil edâ-nâkıs edâ* ayrımlarının yapılmış olduğunun bilinmesine bağlıdır. Bu ayrımlarda, *tam mâliyet niteliğine sahip mal, temlikte tümüyle elverişli mal* ve *kâmil edâya elverişli mal* tabirleriyle mâlikinin mülkünde *ayn* olarak bulunan mal; *tam mâliyet niteliğine sahip olmayan mal, temlikte kısmen elverişli mal* ve *nâkıs edâya elverişli mal* tabirleriyle mâlikinin mülkünde *deyn/alacak* olarak bulunan mal; *kâmil edâ* ile zekât yükümlülüğünün *ayn ile edâsı* ve *nâkıs edâ* ile ise zekât yükümlülüğünün *deyn ile edâsı* kastedilmektedir. Burada geçen *mâliyet niteliği* tabiri, bir malın iktisadi değerini değil, onun *hakikî mal niteliğinde* mi yoksa *hükâmî mal niteliğinde* mi olduğu hususunu ifade eden bir tabirdir.⁵⁸ *Temlikte kısmen elverişli mal* tabiri ise, borçlu dışında başka kimseye temlik hukuken mümkün olmayan malı/*deyn/alacağı* ifade etmektedir.⁵⁹ Hanefî düşüncede deyn, temlik yalnızca borçluya mümkün olan hükâmî maldır. Öyle anlaşılmaktadır ki Hanefîler, ayn-deyn ayırımına, borçlar hukukuyla ilgili birçok meselede olduğu gibi, zekâta ilgili düzenlemelerin şekillenmesinde de işlevsel bir ölçüt işlevi yüklemişlerdir.

Zekât yükümlülüğünün alacakla edâsının imkânı konusu Hanefî düşüncede, hemen tümüyle zekâta tabi malın ayn veya deyn olma nite-

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/35; Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/462; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, 2/278.

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/70; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, 9/78; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 543.

liği ile zekâtın kendisiyle edâ edileceği malın ayn veya deyn olma niteliği arasında eşleştirme yapılarak ele alınmıştır. Bu eşleştirmeye göre beş farklı durum ortaya çıkmaktadır: 1. Ayn niteliğindeki malın zekâtının yine ayn niteliğindeki malla edâsı. 2. Deynin/alacağın zekâtının ayn niteliğindeki malla edâsı. 3. Ayn niteliğindeki malın zekâtının deyn niteliğindeki malla edâsı. 4. Deyn niteliğinde olup hukuken ayna dönüşmesi öngörülen zekâta tabi malın zekâtının deyn niteliğindeki malla edâsı. 5. Deyn niteliğinde olup hukuken ayna dönüşmesi öngörülmeyen zekâta tabi malın zekâtının deyn niteliğindeki malla edâ edilmesi.⁶⁰ Burada dördüncü eşleştirmede geçen *hukuken ayna dönüşmesi öngörülen mal* tabiri, zekâta tabi olup alacaklısı tarafından tahsil ve kabz edilmesi öngörülen deyni; beşinci eşleştirmede geçen *hukuken ayna dönüşmesi öngörülmemeyen mal* tabiri ise zekâta tabi olup alacaklısı tarafından borçluya hibe veya tasadduk edilen deyni ifade etmektedir.⁶¹

Aynın zekâtının yine aynla edâsının cevâzı hususunda herhangi bir sorun olmadığı açıktır. Çünkü zekâta tabi mal ayn olduğu için kâmil edâyı gerektirmektedir ve aynla yapılan edâ kâmil edâdır.⁶² Aynı şekilde zekâta tabi deynin zekâtının ayn niteliğindeki malla edâsının cevâzı hususunda da herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Zira burada mal olma vasfı bakımından tam mâliyet niteliğine sahip olmayan malın/deynin (hükmî malın) zekâtı, tam mâliyet niteliğine sahip aynla edâ edilmektedir.⁶³ En az nisap miktarı ve üzerinde bir yıl geçmiş alacağı olan kimsenin, bu alacak sebebiyle açığa çıkan yükümlülüğünü, hâlihazırda mülkiyetinde ayn olarak bulunan maldan edâ etmesi bu durumu örneklemektedir.

Zekâta tabi olup mâlikinin mülkünde ayn niteliğindeki malın zekâtının, deynle/alacakla edâsı Hanefî yaklaşımda câiz görülmemiştir.

⁶⁰ Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/462-463; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/370; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/190.

⁶¹ Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/462-463; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/370; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/190.

⁶² Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/462; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/370; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/190.

⁶³ Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/462; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/370; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/190.

Çünkü sözü edilen durumda yükümlülük, ayna taalluk etmektedir ve kâmil edâyı gerektirmektedir. Kâmil edâ ise ancak ayn ile mümkündür. Buna göre, bir başkasından alacağı olan kimsenin, elinde bulunan ayn niteliğindeki malı sebebiyle açığa çıkan zekât yükümlülüğünü, alacağını zekâta sayarak edâ etmesi, kendisini zekât yükümlülüğünden kurtarmamaktadır. Zira bu kişi, kâmil edâyı gerektiren bir durumda nâkıs edâda bulunmuştur.⁶⁴ Ayna taalluk eden yükümlülüğün deynle edâsı hususunda hatırdâ tutulması gereken en önemli husus, deynin ancak alacaklı tarafından kabzedilmesiyle ayna dönüşebiliyor ve dolayısıyla kâmil edâyâ elverişli bir mal/ayn niteliği kazanıyor olmasıdır.⁶⁵ Bu sebeptendir ki alacağın zekâta sayılması durumunda, kabz bulunmadığı için, kâmil edâyâ elverişli bir malın ve dolayısıyla kâmil edânın varlığı söz konusu değildir. Hanefiler, ayn niteliğindeki malı sebebiyle açığa çıkan zekât yükümlülüğünü alacağı ile edâ etmeyi amaçlayan kişinin, elindeki ayndan borçluya zekâtını vermesi ve verdiği miktardan borcunu tahsil etmesinin câiz olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁶ Hanefî yaklaşıma göre, ayna taalluk eden zekât yükümlülüğünün deynle edâsı, ancak deynin ayna dönüşme durumu söz konusu olduğunda câiz olmaktadır. Söz gelimi, elinde zekâta tabi ayn niteliğinde malı ve bir başkasından da zekât yükümlülüğünü karşılayacak miktarda alacağı bulunan kişi, fakir olan üçüncü bir kimseyi alacaklısına yönlendirerek kendisi adına ve zekât olarak alacağını tahsil etmesini istese, bu durumda, ilerleyen süreçte fakir kimse tarafından alacağın tahsil edilmesi koşuluyla, zekât yükümlülüğünü yerine getirmiş olur. Çünkü fakir kimse tarafından tahsil edildiği anda deyn, ayna dönüşmektedir. Bu durumda, ayna taalluk eden yükümlülüğün deynle edâsı değil, aynla edâsı söz konusu olmaktadır.⁶⁷ Bu durum, elindeki ayn nitelikli zekâta tabi malı sebebiyle yükümlü olan kişinin, fakir kimsede bulunan alacak hakkından vazgeçerek onu zekâta saymasından farklıdır. Çünkü alacağın doğrudan zekâta sayılması durumunda, ortada herhangi bir kabz ve tahsil işlemi

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/203; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 2/462.

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/203.

⁶⁶ Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 2/462; İbn Nüceym, *el-Baḥrür-râ'ik*, 2/370.

⁶⁷ İbn Nüceym, *el-Baḥrür-râ'ik*, 2/370; İbn Âbidîn, *Reddül-muḥtâr*, 3/190.

olmaması sebebiyle, deynin ayna dönüşmesi söz konusu değildir. Buna karşılık fakir kimsenin alacaklıya yönlendirilip alacağın fakir kimse tarafından zekât olarak tahsil edilmesi durumunda ise, tahsil anında deyn ayna dönüşmekte ve ayna taalluk eden yükümlülüğün de deynle değil aynla edâsı söz konusu olmaktadır.

Deyn niteliğinde olup ayna dönüşmesi öngörülen zekâta tabi malın zekâtının deynle edâsı, Hanefilere göre câiz değildir ve kişiyi zekât yükümlülüğünden kurtarmaz. Çünkü sözü edilen durumda, deyne taalluk eden yükümlülüğün deynle edâsı değil ayna taalluk eden yükümlülüğün deynle edâsı söz konusu olmaktadır.⁶⁸ Söz gelimi, fakir bir kimseden, üzerinden bir yıl geçmiş nisap miktarı zekâta tabi alacağı bulunan kimse, bu alacağın bir miktarını (edâya yetecek miktarını) zekâtına sayarak kalan kısmını günü geldiğinde tahsil etme hakkını elinde bulundursa, bu kişi zekât yükümlülüğünü yerine getirmiş sayılmaz. Çünkü günü gelip alacaklı tarafından tahsil edildiğinde deyn, kabz işlemiyle birlikte deyn niteliğini kaybetmekte ve ayna dönüşmektedir. Bu durumda kişi, ayna taalluk eden yükümlülüğünü deynle edâ etmiş olur ki bu da câiz değildir.⁶⁹ Çünkü ayna taalluk eden yükümlülük, kâmil edâyı gerektirmektedir. Deynle yapılan edâ ise, nâkıs edâdır. Benzer durum, bir kimseden üzerinden bir yıl geçmiş nisap miktarı zekâta tabi alacağı, bir başka fakir kimseden de bir miktar alacağı (zekât yükümlülüğünü edâya yetecek miktar alacağı) bulunan ve fakir kimsede bulunan alacağını zekâta tabi diğer alacağın zekâtına sayan kimse için de söz konusudur. Çünkü zekâta tabi alacak, günü gelip tahsil edildiğinde artık deyn ayna dönüşmekte ve deyne taalluk eden değil ayna taalluk eden bir yükümlülüğün varlığı söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla kişi fakir kimseden olan alacağını zekâta saymakla, ayna taalluk eden ve kâmil edâyı gerektiren yükümlülüğünü, deynle edâ etmiş ve nâkıs edâda bulunmuş olmaktadır.⁷⁰

Deyn niteliğinde olup hukuken ayna dönüşmesi öngörülmeyen

⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/203; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şânâ'î*, 2/462-463; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, 2/278; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'îk*, 2/370; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 3/190.

⁶⁹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 3/190.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/203; Kâsânî, 2/462-463.

zekâta tabi malın zekâtının deyn niteliğindeki malla edâsı câizdir ve kişi zekât yükümlülüğünü yerine getirmiş olur. Çünkü söz konusu durumda yükümlülük deyne taalluk etmektedir ve edâ da deynle yapılmaktadır.⁷¹ Örneğin, fakir kimseden üzerinden bir yıl geçmiş nisap miktarı zekâta tabi alacağı bulunan kimse, bu alacağın bir miktarını (edâyaya yetecek miktarını) zekâtına sayarak kalan kısmını da o kimseye tasadduk veya hibe etse, zekât yükümlülüğünü yerine getirmiş olur. Çünkü burada borçluya hibe veya tasadduk edilmiş olması sebebiyle zekâta tabi deynin, artık ayna dönüşmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla sözü edilen durumda deyne taalluk eden yükümlülük deynle edâ edilmiş olmaktadır.⁷² Benzer durum, bir kimseden üzerinden bir yıl geçmiş nisap miktarı zekâta tabi alacağı, bir başka fakir kimseden de bir miktar alacağı (zekât yükümlülüğünü edâyaya yetecek miktar alacağı) bulunan ve fakir kimsede bulunan alacağını zekâta tabi diğer alacağın zekâtına sayan, bu arada da zekâta tabi alacağını borçluya hibe veya tasadduk eden kimse için de söz konusudur. Çünkü burada zekâta tabi alacağın, borçluya hibe veya tasadduk edilmesi sebebiyle artık ayna dönüşmesi ve dolayısıyla ayna taalluk eden bir zekât yükümlülüğünün varlığı söz konusu değildir. Bu durumda deyne taalluk eden yükümlülük deynle yerine getirilmiş olmaktadır. Her iki örnek bakımından burada vurgulanması gereken önemli husus, alacağın zekâta sayılmasıyla gerçekleşen edânın, yalnızca, zekâta tabi olup borçluya tasadduk veya hibe edilen deyn sebebiyle açığa çıkan yükümlülüğü karşılıyor olmasıdır. Dolayısıyla alacaklı kişinin ayn niteliğinde olup zekâta tabi diğer malları sebebiyle açığa çıkan yükümlülük yerine getirilmiş olmaz. Çünkü bu durumda ayna taalluk eden yükümlülüğün deynle edâsı söz konusu olur ki bu da câiz değildir.

Sonuç olarak denilebilir ki, Hanefî fıkıh düşüncesinde zekât yükümlülüğünün alacakla edâsının imkân ve cevâzı, tahsil edilmesi ve dolayısıyla alacaklısının elinde ayna dönüşmesi öngörülme-yen deyn sebebiyle açığa çıkan yükümlülüğün edâsıyla sınırlıdır. Bir diğer ifadeyle

⁷¹ Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/463; İbn Nüceym, *el-Baḥrür-râ'ik*, 2/370.

⁷² Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 2/463.

deynle edâ, ayna dönüşmesi öngörülmeleyen deyn sebebiyle açığa çıkan yükümlülüğün edâsıyla sınırlıdır. Çünkü deynle edâ bir nâkıs edâdır ve ancak, nâkıs edâyla yerine getirilebilen bir yükümlülüğün varlığı halinde câiz olur. Nâkıs edâyla yerine getirilebilen yükümlülük ise, tahsili (ayna dönüşmesi) öngörülmeleyen bir deyn sebebiyle açığa çıkan yükümlülüktür.

Sonuç

Hanefî fıkıh düşüncesinde zekâtla ilgili kimi hükümlerin, özellikle de alacaklarla ilgili hükümlerin gerekçelendirilme biçimleri incelendiğinde, bu hükümlerin, ayn-deyn ayrımını merkeze alan bir düşüncenin ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Ayn-deyn ayrımının zekâtla ilgili hükümler bakımından hatırı sayılır düzeyde belirleyici bir işlevinin bulunması, öyle anlaşılmaktadır ki, deynin mahiyetinin anlaşılma biçiminden kaynaklanmaktadır. Çünkü deynin mahiyeti konusunda, daha açık bir ifadeyle deynin, alacaklıya ait olup borçlunun zimmetinde bulunan hükmî bir maldan mı yoksa borçlunun zimmetinde bulunan bir fiilden (borca konu malın temlik ve teslimini temsil eden fiilden) mi ibaret olduğu hususunda benimsenen yaklaşım, deyne konu malın alacaklıya nispetle tam mülkiyet kapsamında mı yoksa mâl-i dimâr kapsamında mı değerlendirilmesi gerektiği konusunda benimsenen yaklaşıma kaynaklık etmektedir.

Hanefî kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen yaklaşıma göre, konusu itibarıyla her ne kadar alacaklıya ait olup borçlunun zimmetinde hükmî bir mal olarak bulunuyor olsa da, deyn, alacaklıya nispetle tam mülkiyet kapsamında değerlendirilemez. Çünkü konusu değil, mahiyeti itibarıyla deyn, borca konu malın alacaklıya teslim ve temlikini temsil eden bir fiilden ibarettir. Esasen deynin, kabzı tasavvur edilemeyen bir şey olarak nitelendirilmesi de bu sebeptir. Deyne konu malın tam mülkiyet kapsamında değerlendirilebilmesi ancak onun alacaklıya tesliminden sonra söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla deynin, alacaklıya teslimine kadar, tam mülkiyet değil mâl-i dimâr kapsamında değerlendirilmesi gerekmektedir. İmâmeyn ise, deynin mahiyeti ko-

nusunda Ebû Hanîfe'den farklı bir düşünceye sahip olmalarının sonucu olarak, alacaklı tarafa nispetle deyne konu malı, mâl-i dımâr değil tam mülkiyet kapsamında değerlendirmektedir. Dolayısıyla İmâmeyne göre, âkile üzerindeki diyet alacağı ile kitâbet bedeli olarak açığa çıkan alacak dışındaki tüm alacaklar, zekâta tabidir.

Deynin mahiyeti ve tam mülkiyetle ilişkisi bakımından kendine özgü bir yaklaşım ortaya koymasının bir sonucu olarak Ebû Hanîfe, alacakları, kuvvetli, orta kuvvette ve zayıf alacak biçiminde üç kısma ayırmıştır. Ona göre kuvvetli alacak, zekâta tabi bir aynın deyne dönüşmesinin bir sonucu olarak açığa çıktığı için zekâta tabidir. Bu tür alacaklarda deynin aslının/aynının hükmü, aslın/aynının bedeli olan deyne geçmektedir. Zayıf alacaklar zekâta tabi değildir. Çünkü bu türden alacaklar, zekâta tabi bir aynın deyne dönüşümü sonucu değil, ilk baştan deyn olarak açığa çıkmıştır. Dolayısıyla kuvvetli alacaktan farklı olarak, asıldan bedele yani ayndan deyne hüküm geçişi söz konusu değildir. Orta kuvvette alacakların zekâta tabi olup olmadığı konusunda ise Ebû Hanîfe'den, ilki, onların kuvvetli alacaklar gibi olduğu ve ikincisi de zayıf alacaklar gibi olduğu yönünde iki farklı görüş nakledilmiştir. Ebû Hanîfe'nin deynin mahiyeti konusundaki yaklaşımını ön plana çıkararak kimi Hanefî fakihler, orta kuvvetteki alacakların zayıf alacaklar gibi olduğu yönündeki görüşün; kimi Hanefî fakihler ise İmâm Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Asl*'ında Ebû Hanîfe'ye nispet edilen rivayeti esas alarak, orta kuvvetteki alacakların kuvvetli alacaklar gibi olduğu yönündeki görüşün sahih olduğunu savunmuşlardır.

Hanefî düşüncede zekât yükümlülüğünün deynle edâsının imkân ve cevazı konusunda da belirleyici ölçüt, zekât yükümlülüğünün ayn sebebiyle mi yoksa deyn sebebiyle mi açığa çıktığıdır. Çünkü ayn sebebiyle açığa çıkan zekât yükümlülüğü kâmil edâyı gerektirmektedir ve kâmil edâ da ancak ayn niteliğindeki bir malla gerçekleşmektedir. Deyn sebebiyle açığa çıkan yükümlülüğün yerine getirilmesinde ise nâkis edâ (deyn niteliğindeki hükmî malla gerçekleştirilen edâ) yeterlidir. Şu şartla ki, zekât yükümlülüğünün açığa çıkma sebebi olan deynin, ayna dönüşmesi (borçludan tahsili) öngörülmeleyen bir deyn olması

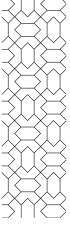
gerekmektedir. Sonuç olarak zekât yükümlülüğünün alacakla edâsının imkân ve cevâzı, hibe veya tasadduk edilmiş olması sebebiyle tahsil edilmesi (ayna dönüşmesi) öngörülmeyen deyne taalluk eden yükümlülüğün edâsıyla sınırlıdır.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fâhri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Aktan, Hamza. "Âkile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Atar, Fahrettin. "Mükâtebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/531-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aydın, M. Akif. "Deyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/266-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-ğadîr*'i ile birlikte). 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Bedrüddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1990.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtaşari't-Ṭahâvî*. 8 Cilt. thk. Muhammed İsmetullah b. İnâyetullah - Saîd Bekdaş - Muhammed Ubeydullah Han - Zeyneb Fülâte. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2010.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Umer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*. 3. Baskı. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Haddâd, Ebû Bekr Alî b. Muhammed. *el-Cevheratü'n-neyyira şerhu Muhtaşari'l-Kudûri fî furûn'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Haskefî, Muhammed b. Alî b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-muhtâr*

- şerhu Tenvirî'l-ebşâr*. 1. Baskı. thk. Abdulmun'im Halil İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 10 Cilt. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvid. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Mâze, Burhânuddîn Ebu'l-Ma'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muhtâ'ül-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. 9 cilt. thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzî'd-dekâ'ik*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-ğadir*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Kallek, Cengiz. "İbn Semâa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/313-314. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Karaman, Hayreddin. "Ayn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/257-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-şanâ'î fi tertibi's-şerâ'î*. 10 cilt. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Mergînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi* (İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-ğadir*'i ile birlikte). 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şen, Yusuf. "Riskli Alacakların Zekâtı ve Alacağın Zekâta Mahsup Edilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 295-328.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Aşl*. 13 Cilt. thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2012.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur ve maahû ed-Dürri'l-muntekâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.

- Türcan, Talip. “Zekât ve Fıtır Sadakası”. *İslâm İbâdet Esasları*. ed. Talip Tür-
can. 185-212. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin es-
Semerkandî. *Ṭarîkatü'l-ḫilâf beyne'l-e'immeti'l-eslâf*. thk. Muhammed
Zekî Abdülber. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2. Basım, 2007.



ARAP ŐİRİNDE HADİS İLE İKTİBÂS

The Citation with Hadith in the Arabic Poetry

İbrahim SAĞLAM

Dr. Öğretim Üyesi, Ahievran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Hadis Anabilim Dalı
Kırşehir/Türkiye.

*Doctor Lecturer, Ahievran University Faculty of Islamic Studies Department of Basic Islamic Sciences, Department of Hadith
Kırşehir/Turkey.*

ibrahimsaglam74@gmail.com, Orcid: 0000-0002-8706-7181.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 6 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 21 **Sayfa/Pages:** 111-141

Atıf / Citation: Sağlam, İbrahim. "Arap Őirinde Hadis ile İktibâs [The Citation with Hadith in The Arabic Poetry]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 21 (Haziran / June 2022): 111-141.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1070258>

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

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

ARAP ŞİİRİNDE HADİS İLE İKTİBÂS

Öz

Şairler; sözü kaynağından alıp anlamı pekiştirme, dilin beyan gücünü etkili bir şekilde kullanma, insanları hayra yönlendirme ve sözü güzelleştirme gibi gerekçelerle şiirde hadis ile iktibâs yöntemini kullanmışlardır. Şiir her ne kadar vezinli ve kafiyeli söz söylemek gayesi ile yazılan edebî bir eser olsa da içinde barındırdığı mesajın da sahîh olması gereklidir. Edebiyatçılar şiirlerin sanat yönünü ortaya koyarken muhaddisler de beyit içindeki hadislerin sıhhat durumlarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Câhiliye döneminde şiir, hayatın ayrılmaz bir parçası görülmüş, Kur'an-ı Kerim de şiir, belâgat ve edebiyatın güçlü olduğu bir topluma indirilmiştir. Hz. Peygamber sahâbenin şiir söylemesine müsaade etmiş, sözleri ile şairlere ilham vermiştir. Fakat onun sözlerinin gerek kendi döneminde gerekse daha sonraki asırlarda şiire ne kadar yansıdığı sorusu cevap arayan önemli bir konudur. Araştırmada; hadis tarihinde rivayet dönemi esas alınarak sahâbe ve sahâbe sonrası Arap şiirinde hadis ile iktibâs örneklerine değinilmiş ve bu örnekler üzerinden ilgili soruya cevap aranmıştır. Ayrıca iktibâs konusu değişik yönleri ile ele alınmış, iktibâs ile ilişkisi bulunan *telmih* ve *tenâsüb* gibi sanatlara da yer verilmiş; iktibâsın ne olduğu, yapıma sebepleri ve bu konuda yazılan eserlere temas edilmiştir. Şiirler arasında yer verilen hadislerin sıhhat durumu ile ilgili muhaddislerin bakış açıları ortaya konmaya çalışılmıştır. Hadis rivayet yolları arasında şiir, bilinen ve uygulanan bir hadis rivayet yöntemi olmadığı için şiir ile hadis rivayeti konusuna değinilmemiştir. Araştırmanın hadis ile iktibâsa dair hadis ve Arap dili sahasında yapılan çalışmalara katkı sağlayacağı varsayılmaktadır. Çalışmada; seçilen örnek şiirler üzerinden Arap edebiyatı ile hadis ilminin verileri doğrultusunda mukayeseli bir analiz yapılması hedeflenmiştir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Arap Dili ve Edebiyatı, Hadis ile İktibâs, Arap Şiiri, Müştehir Hadis.

The Citation with Hadîth in The Arabic Poetry

Abstract

Poets; they used the method of the citation with hadîth in their poems for reasons such as taking the word from its source and reinforcing the meaning, using the expressive power of the language effectively, directing people to good, and making words beautiful. Although the poem is a literary work written with the aim of uttering rhyming words, the message it contains must be correct. While the literati reveal the artistic side of the poems, the scholars have tried to reveal the status of the hadîths inscribed into couplets according to the Hadîth method criteria. Pre-Islamic period, poetry was seen as an inseparable part of life, and the Qur'an was sent down to a society where poetry, eloquence and literature were strong. The prophet Muḥammad was used by telling the poems of the companions, and inspiring praise with his words. However, the question of how much his words were reflected in poetry both in the period of the prophet Muḥammad and in the following centuries is an important issue that seeks an answer. In the research, based on the narration period in the history of hadîth, examples of hadîth and quotations in Arabic poetry during the period of the companions and after the companions were given, and an answer to the related question was sought through these examples. In the research, hadîth and the art of the citation with hadîth in the Arabic poetry were dealt with in different aspects, and the arts of *telmih* and *tenasub*, which are related to the citation, were included. Based on the period of narration in the history of hadîth, the examples of the citation with hadîth in the Arabic poetry of the companions and after the companions are mentioned. Since poetry is not a known

and applied method among the hadîth transmission methods, the subject of poetry and hadîth transmission is not mentioned. It is assumed that the research will contribute to the studies in the field of hadîth and language on the citation with hadîth. In the study, it is aimed to make a comparative analysis on the selected sample poems in line with the data of Arabic literature and hadîth science.

Keywords: Hadîth, Arabic language and literature, The citation with hadîth, Arabic poetry, Mustahir hadîth.

GİRİŞ

Arabın en fasihi Hz. Peygamber; sözün hikmet, hakikat ve estetik yönünü dengeli bir şekilde kullanmıştır. Onun sözleri, hakikatin meşalesi, edip, şair ve hikmet ehlinin ilham kaynağı, İslâm medeniyetinin temel taşı olmuştur.

İslâm'ın ilk dönemlerinde Arap şiiri, Câhiliye şiirine dayanmakta; terkibi, edebî sanatları ve üslubu gibi konularda ona benzemektedir. Câhiliye döneminde yetişen Ebû Muhammed Abdullah b. Revâha (öl. 8/629), en-Nemr b. Tûleb el-Uklî (öl. 14/635), Ümmü 'Amr Tûmâdir bint. 'Amr b. el-Hâris el-Hansâ (öl. 24/645), Kâ'b b. Mâlik (öl. 50/670), Hassân b. Sâbit (öl. 60/680 [?]) gibi muhadram şairlerin İslâm'a girmeleriyle şiirin temasında ve söylenme gayesinde büyük değişim yaşandı.¹ Onlar şiirleriyle; dini tebliğ ve irşatta,² kıtlık, salgın, savaş ve iç karışıklık gibi sosyal hadiselerde halkı sağduyuya davette,³ düşmanın hicivli şiirlerine karşılık vermede,⁴ orduyu cesaretlendirmede,⁵ mescit inşası,⁶ hendek kazımı⁷ ve uzun çöl yolculukları⁸ gibi meşakkatli işleri hafifletmede Hz.

¹ Nâhî İbrahim el-'Abidî, "Kırâatün fi hasâisi'l-fenniyye li's-şiri'l-İslâmî fi 'aşri şadri'l-İslâm ve'l-Emevi", *el-Câmiatü'l-İrâkiyye Mecelletü Midâdi'l-Âdâb* 8 (2011), 248.

² Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Adil Mürşid (Ürdün: Dâru'l-Alâm, 2002), 620; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi' uş-şâhîh*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Edeb", 90 (No. 6148).

³ İbn Abdilberr, *İstî'âb*, 620; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 2009), 3/140.

⁴ Buhârî, "Meğâzî", 30 (No. 4106); 35 (No. 4145); Muhammed b. İsmâ'îl et-Tirmizî, *el-Câmi' uş-şâhîh*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Edeb", 70 (No. 2850); İbn Hişâm, *Siretü'n-nebeviyye*, 3/10-28, 113, 118.

⁵ İbn Abdilberr, *İstî'âb*, 620.

⁶ İbn Hişâm, *Siret*, 1/448.

⁷ İbn Hişâm, *Siret*, 3/178.

⁸ Buhârî, "Edeb", 95 (No. 6161).

Peygamber'in en büyük destekçisi oldular. Hz. Peygamber; Abdullah b. Revâha ve Hassân b. Sâbit gibi şair sahâbilerle kendi sözlerini şiirlerinde kullanmalarına müsaade etmiştir. Daha sonraki dönemlerde sözün tesirini artırmak, estetik hale getirmek, hikmet ile bezemek, insanları hayra teşvik etmek, duyguları harekete geçirmek vb. gayelerle şair ve edipler nazım ve nesir türü yazılarda hadisler ile iktibâsta bulundular.

Sözlükte “ateşten köz almak, ilim almak, faydalanmak” manasında kullanılan iktibâs,⁹ manayı güçlü kılmak, kelama estetik kazandırmak amacıyla bir şair veya nâşirin, ayet ve hadislerin bir kısmını veya tamamını, manen veya telmih yoluyla alıntılanmasına denilmektedir.¹⁰ Sahâbe neslinden itibaren Kur'ân'dan yapılan iktibâs, âlimler tarafından caiz görülmüştür.¹¹ Fakat genel kabul, hadislerden de iktibâs yapılmasının caiz olduğudur. Hatîb el-Kazvîni (öl. 739/1338) iktibâsı; “Kur'ân-ı Kerîm ve hadisten bir parçanın -ondan alındığına işaret etmeden- sözün içeriğine alınmasıdır.”¹² diye tarif eder. İktibâs esnasında kafiye veya vezni korumak gayesiyle bazen hadisin metninde takdim, tehir, hareke ve i'râb gibi ufak bazı değişiklikler yapılmaktadır.¹³ İslâm âlimleri bu tür değişikliklerde bir sakınca görmemiştir.¹⁴ İlk dönemlerde iktibâs, *tazmin* kapsamında değerlendirilmiştir. Kur'ân'dan yapılan alıntılar iktibâs, hadis iktibâslarının ise *tazmin* kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini düşünenler de vardır.¹⁵ Modern dönem Arap edebiyatında iktibâs, “*et-tanâs*” kelimesi ile ifade edilmeye başlanmıştır.¹⁶

⁹ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerrâî (Bağdat: Mektebetü'l-Hilâl, 1980), 5/86; İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisâni'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 6/167.

¹⁰ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-îcâz*, thk. Nasrullah Hacı Müftüoğlu (Beirut: Dâru Sâdir, 2004), 173; Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Muhtaşaru'l-Me'ânî* (Karaçi: el-Mektebetü'l-Büşra, 2010), 1/323; İsmail Durmuş, “İktibâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/52; Abdussamed Yeşildağ, “Arap Şiirinde Ayet İktibâsı”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası* 27/2 (2015), 45.

¹¹ Celâlüddin Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-Hâvi li'l-fetâvî* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1973), 1/248.

¹² Hatîb Kazvîni, *Telhîs ve Tercümesi*, nşr. Nevzat H. Yanık vd. (İstanbul: Huzur Yayınları, ts.), 258.

¹³ Samî Mekki el-'Anî, *el-İslâm ve'ş-şî'r* (Kuveyt: Amiru'l-Meârif, 1985), 195.

¹⁴ Teftâzânî, *Muhtaşaru'l-me'ânî*, 1/325.

¹⁵ Durmuş, “İktibâs”, 22/52.

¹⁶ Yeşildağ, “Arap Şiirinde Ayet İktibâsı”, 60.

İktibâsın çeşitli yapılaş biçimleri vardır. İktibâsta, alıntı yapılan ayet ve hadis, başka bir manaya tahvil edilmeden kullanılabileceği gibi başka bir manaya tahvil edilerek de kullanılabilir.¹⁷ Bunun yanında iktibâs, bazen ayet veya hadis metninin tamamının (*tam*) veya bir parçasının (*nâkıs*); bazen ayet ve hadisin birebir aslının (*lafzen*) veya onlardan verilmek istenilen mananın (*manen*) nazma dökülmesi şeklinde gerçekleşebilir. Yine iktibâs bazen *telmih* bazen de *tenâsüb* yolu ile yapılabilmektedir.¹⁸ *Telmih*, ayet ve hadis ile anlatılan konunun tamamına değinmeden sadece anlatılan olayı hatırlatan bir gönderme yapmak için kullanılır. Ancak bu gönderme bazen açık bazen de kapalı şekilde gerçekleşir.¹⁹ *Tenâsüb* ise aralarında manası ile ilgisi bulunan ayetler ile hadislerin sıralama gayesi gütmeksizin beyitte birbirinin peşi sıra getirilmesidir. Tenâsüb, dinî metinlerde bazen ayetler bazen hadisler bazen de ayet ve hadisler arasında gerçekleşebilmektedir. Tenâsübde alıntı yapılan ayet veya hadis telmihten daha kolay anlaşılabilir.²⁰ Buna göre iktibâs, aşağıdaki şekillerde gerçekleşebilir:

1. Tam iktibâs
2. Nâkıs iktibâs
3. Lafzî iktibâs
4. Manevî iktibâs
5. Telmih yolu ile iktibâs
6. Tenâsüb yolu ile iktibâs

Hadis tarihinde Arap şiirinde hadis ile iktibâs örneklerine yer veren çalışmalar bulunmaktadır. Bu konuda Celâlüddîn Abdurrahman es-Süyûtî (öl. 911/1505) bir cüz neşretmiştir. Müellif burada şiirde hadis ile iktibâs yapılmasının gerekçelerinden bir kısmını şu şekilde sıralamaktadır:

- a. Hadisin sıhhatine dair şiir ile delil getirmek,
- b. İmlâ meclislerinde, rivayet edilen hadise uygun şiir söylemek,

¹⁷ Kazvînî, *Telhîs*, 258, 259.

¹⁸ Emel Nalçacıgil Çopur, “İktibâs Sanatı ve Mazmûn”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 10/1 (Bahar/2019), 168-170.

¹⁹ Mustafa İsmet Uzun, “Telmih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/408.

²⁰ Çopur, “İktibâs Sanatı ve Mazmûn”, 173.

c. Edebî sanatlar sahasında iktibâs, akd ve insicam gibi yöntemlerle hadisi şiirde kullanmak.²¹

Süyûtî çalışmasında, Arap şiirinde hadis ile iktibâsa dair örnekler vermiştir. Bu esnada alıntı yaptığı şiirlerin geçtiği kaynaklara işaret etmiştir. İlgili cüzde yer alan ve bu araştırmada kaynak gösterilen eserlerden bir kısmı şu şekilde sıralanabilir:

- a. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm (öl. 218/833), *es-Sîretü'n-nebeviyye*,
- b. Muhammed b. Yezîd el-Müberred (öl. 286/900), *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb ve'n-naħv ve't-taşrîf*,
- c. İbn Ebû Hâtim Abdurrahman b. Muhammed (öl. 327/938), *Zühdü's-şemâniye mine't-tâbi'in*,
- d. el-Mu'âfâ b. Zekeriyâ b. Yahyâ en-Nehrevânî (öl. 390/1000), *el-Celîsü's-şâlihü'l-kâfi ve'l-enîsü'n-nâşihü's-şâfi*,
- e. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî (öl. 400/1009'dan sonra), *Cemheretü'l-emşâl*,
- f. Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî (öl. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği), *Muḥâzarâtü'l-üdebâ ve muḥâverâtü's-şu'arâ ve'l-bülegâ*,
- g. Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî (öl. 458/1066), *Şu'abü'l-îmân*,
- h. Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*,
- i. Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî (öl. 476/1083), *el-Elkâb*,
- j. Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdilazîz el-Bekrî (öl. 487/1094), *Faşlü'l-makâl fi şerhi Kitâbi'l-Emsâl*,
- k. İbn Asâkir Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen (öl. 571/1176), *Târîhu medîneti Dimaşk*.

Arap şiirinde hadis ile iktibâs, Hz. Peygamber döneminden beri bilinen ve uygulanan bir yöntemdir. Ayet veya hadis ile iktibâsın değişik gerekçeler ile yapıldığı söylenebilir. Araştırmada sahâbe dönemi ve sahâbe sonrası Arap şiirinde hadis ile iktibâs örneklerine yer verilmiştir. Hadis

²¹ Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İzdihâr fi mâ 'akadehu's-şu'arâ mine'l-ehâdisi ve'l-âşâr* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâm, 1991), 2.

edebiyatında; her kesimden meslek erbabı ve avâm arasında şöhret bulan ve mahiyeti tam olarak ortaya konmak üzere oluşturulan müştehir hadis türü eserlerin yazıldığı görülmektedir.²² Bu sahadaki çalışmalarda; halk arasında dolaşan hadislerin veya hadis diye bilinen sözlerin bazen lafzen bazen mana ile şiirler arasında iktibâs, telmih veya tenâsüb yolu ile kullanıldığına dair örnekler bulunmaktadır. Fakat bu eserlerin yazılış gayesi –edebiyatçılardan farklı olarak– şiir içinde iktibâs veya telmih yolu ile yer verilen bu hadislerin sıhhat durumunu tespit etmektir.

Gerek yurt içinde gerekse yurt dışında Arap şiirinde ayet veya hadis ile iktibâsa dair çalışmalar bulunmaktadır.²³ Bu çalışmalar daha ziyade Arap dili ve edebiyatı sahasında kaleme alınmıştır. Araştırmada; Arap şiirinde hadis ile iktibâs konusu, hadis tarihindeki rivayet dönemleri göz önünde bulundurularak, değişik yönleriyle ele alınmış; iktibâs ile ilişkili *telmih* ve *tenâsüb* sanatlarına da değinilmiştir. Diğer yandan araştırmada şiirlerde iktibâs edilen hadislerin sıhhat durumuna dair muhaddislerin bakış açıları ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışmanın hedefi; Arap şiirinden seçilen örnekler üzerinden hadis disiplini ile Arap dili ve edebiyatı disiplininin verileri doğrultusunda mukayeseli bir analiz yapmaktır.

1. ARAP ŞİİRİNDE HADİS İLE İKTİBÂS ÖRNEKLERİ

1.1. Sahâbe Dönemi Hadis ile İktibâs Örnekleri:

Sahâbe dönemi şiirinde, iktibâs ile ilgili örnekler hadis eserlerinden ziyade tarih ve edebiyat türü eserlerde rastlanmaktadır. Bununla beraber hadis kaynaklarında şairlik yönü ile tanınan bazı sahâbenin Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini şiirlerinde az da olsa kullandıkları görülmektedir. As-

²² İbrahim Sağlam, *Müştehir Hadisler* (Ankara; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 65, 376.

²³ Arap şiirinde iktibâs ve ayet ile iktibâsa dair şu kaynaklara bakılabilir: Çopur, "İktibâs Sanatı ve Mazmûn", 165-179; İbrahim Kara, "Arap Belâgatında İktibas Sanatı", *Artuklu Akademik Dergisi* 8/1 (2021), 77-98; İlhan Bilge, "Âşık Ruhsatı'nın Şiirlerinde Kur'an'ın Yansımaları: Ayet İktibasları", *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Ümit Güneş vd. (Isparta: İlmi Etütler Derneği, 2016), 4/9-23; İbrahim Akça, "Klasik Sonrası Çağatay Türkçesi Dönemi Sufi Şairlerinden Baba Rahîm Meşreb'in Şiirlerinde Kur'an'ın Yansımaları: Ayet İktibasları Üzerine Bir İnceleme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2020), 139-158; Yakup Göçemen, "Modern Mısır Şiirinde Kur'an-ı Kerim'den İktibaslar", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1363-1392; Yeşildağ, "Arap Şiirinde Ayet İktibâsı", 43-66; Abîdî, "Kırâatün fi hasâisi'l-fenniyye liş-şiri'l-İslâmî fi 'aşri şadri'l-İslâm ve'l-Emevi", 248-288.

lında şiir, hadis naklinde kullanılan bir yöntem değildir. Bununla birlikte edebî bir üslup ile rivayet edilmiş bazı hadislere rastlanmaktadır.

Kâ'b b. Mâlik, İslâm ile şereflenmesinin ardından şahit olduğu olaylar karşısında söylediği şiirlerle İslâm tarihine ışık tutmuştur. O, Bedir Gazvesi'ni *telmih* yoluyla şöyle anlatmaktadır:

رَسُولُ اللَّهِ يَقْدُمُنَا بِأَمْرٍ	مِنْ أَمْرِ اللَّهِ أَحْكَمَ بِالْقَضَاءِ
فَمَا ظَفَرَتْ فَوَارِسُكُمْ بِنَدْرِ	وَمَا رَجَعُوا إِلَيْكُمْ بِالسَّوَاءِ
فَلَا تَعْجَلْ أَبَا سُفْيَانَ وَارْتَبْ	جِيَادَ الْخَيْلِ تَطْلُعُ مِنْ كَدَاءِ
بِنَصْرِ اللَّهِ رُوحَ الْقُدْسِ فِيهَا	وَمِكَالَ فَيَا طِيبَ الْمَلَاءِ

*Resûlullah (s.a.v.) bize emir veriyor...Allah'ın emrinden, kesin bir hüküm ile Süvarileriniz Bedir'de zafer kazanmadı...ve size aynı şekilde dönmediler Ey Ebû Süfyân! Acele etme, gözetle...Kedâ'dan yüksele en cins atları Allah'ın yardımı ile Rûhu'l-kudüs orada idi...ve Mikâil, Ey meleklerin en temizisi!*²⁴

Abdullah b. Revâha, İslâm'a girdikten sonra sanatını her fırsatta insanların sevinçlerine, korkularına ve heyecanlarına tercüman kılmıştır. O, Hz. Hamza'nın şehit edilmesinden dolayı Hz. Peygamber'in ve Müslümanların duyduğu üzüntüyü *telmihen* şöyle aktarır:

بَكَتْ عَيْنِي وَحَقَّ لَهَا بَكَاهَا	وَمَا يُعْنِي الْبُكَاءُ وَلَا الْعَوِيلُ
عَلَى أَسَدِ الْإِلَهِ عَدَاةَ قَالُوا	أَحْمَرَةٌ ذَاكُمْ الرَّجُلُ الْقَتِيلُ
أَصِيبَ الْمُسْلِمُونَ بِهِ جَمِيعًا	هَذَاكَ وَقَدْ أُصِيبَ بِهِ الرَّسُولُ
بَا يَعْلى لَكَ الْأَرْكَانُ هُدَّتْ	وَأَنْتَ الْمَاجِدُ الْبِرَّ الْوُصُولُ

*Gözüm ağladı ki haklıdır onun için ağlaması...Ağlamak ve ağıt yakmak fayda vermez Sabaha kadar Allah'ın Aslan'ına...Dediler ki: "Şu öldürülen adam Hamza mı?" Orada Müslümanların hepsi musibete uğradı...Resûl (s.a.v.) de maruz kaldı sıkıntıya. Ey Ebû Ya'la (Hamza)! Yıkıldı senin için rükünler... Sensin, toprağa kavuşan şerefli!*²⁵

²⁴ İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye*, 3/25.

²⁵ İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye*, 3/140.

Hassân b. Sâbit'in İslâm tarihinde hicret sonrası meydana gelen sosyal hadiseler ile ilgili şiirlerine sıklıkla rastlanılmaktadır. Bir seferinde Medine'de Seleme oğulları kendileri için bir reis seçmek üzere toplanmışlardı. Hz. Peygamber: « يَا بَنِي سَلَمَةَ مَنْ سَيَدُّكُمْ الْيَوْمَ؟ قالوا: الْجَدُّ بْنُ قَيْسٍ، وَلَكِنَّا نُبِخَلُّهُ. قَالَ: «عَ أَيُّ دَاءٍ أَدَوَى مِنَ الْبُخْلِ؟ وَلَكِنَّ سَيِّدُكُمْ عَمْرُو بْنُ الْجُمُوحِ Kim?» diye sordu. Onlar da: “el-Cedd b. Kays’dır, fakat biz onu cimri görürüz.” dediler. Hz. Peygamber: “Cimrilikten daha kötü bir hastalık var mı?” diye sordu ve “Başkanınız ‘Amr b. el-Cemûh’dur.” buyurdu.”²⁶ O, Hz. Peygamber’den izin isteyerek ilgili görüşmeyi aşağıdaki şekilde *lafzen* ve *tam* iktibâs ile şu şekilde nazma dökmüştür:

يَقُولُ رَسُولُ اللَّهِ وَالْحَقُّ قَوْلُهُ	فَقَالَ لَنَا مَنْ ذَا تَعُدُّونَ سَيِّدًا
فَقُلْنَا لَهُ جَدُّ ابْنِ قَيْسٍ عَلَى الَّذِي	نُبِخَلُّهُ فِينَا وَقَدْ نَالَ سُودًا
فَقَالَ وَأَيُّ الدَّاءِ أَدَوَى مِنَ الَّذِي	رَمَيْتُمْ بِهِ جَدًّا وَأَعْلَىٰ بِهَا يَدَا
فَسَوَّدَ بَشْرَ ابْنِ الْبَرَاءِ بِجُودِهِ	وَحَقَّقَ لِبَشْرِ ابْنِ الْبَرَاءِ أَنْ يُسَوِّدَا
إِذَا جَاءَهُ السُّؤَالُ أَنْتَهَبَ مَالَهُ	وَقَالَ خُدُوهُ إِنَّهُ عَائِدٌ غَدَا
فَلَوْ كُنْتُ يَا جَدُّ بْنُ قَيْسٍ عَلَىٰ التِّي	عَلَىٰ مِثْلِهَا بَشْرٌ لَكُنْتُ الْمُسَوِّدَا

Şöyle buyurdu Allah Resûlü (s.a.v.) -ki hak onun sözüdür-... “Kimi sayarsınız başkan?”

Haber verdik ona “Cedd b. Kays... Aramızda cimri görsek de olmuş başkan”

Buyurdu: “En büyüğü hangisi hastalığın... Cedd’i de suçladığımız cimrilikten?”

Cömert iken ‘Amr b. el-Cemûh’u seçin başkan... Hakkıdır seçilmek cömert olan ‘Amr’ın

Malını serer, önüne gelince el açan... ve dedi ki: “Onu seçin, zira dönecek yarın”

Ey Cedd b. Kays! Eğer sen de olsa idin ‘Amr gibi... Elbette olurdu başkan.

Hz. Peygamber bu şiiri dinledikten sonra “Şiirde elbette hikmet vardır.” buyurmuştur.²⁷ Hassân b. Sâbit’in *Divân*’ı günümüze ulaştırmıştır. Eserde Hz. Peygamber’in ahlâkını, şemâilini ve üstün vasıflarını öven,

²⁶ Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, thk. Abdu’l-Âli Abdulhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 13/295 (10358).

²⁷ İbn Asâkir Ebü’l-Kâsım Alî b. el-Hasen, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbuddîn Ebî Sa’îd (Bejrût: Dâru’l-Fiker, 1995), 12/413.

müşrikleri hicveden şiirler ve İslâm tarihinde yaşanan önemli hadiseleri anlatan beyitler yer almaktadır.²⁸

Câhiliye döneminde şiir ile uğraşan en-Nemr b. Tûleb, İslâm ile şereflendikten sonra şiir söylemeyi sürdürmüştür. O, Hz. Peygamber'in "كَفَى بِالسَّلَامَةِ دَاءٌ", "Selamet, dert olarak yeter."²⁹ hadisini, *lafzen* ve *tam* iktibâs ile şu şekilde nazma dökmüştür:

وَدَعَوْتُ رَبِّي بِالسَّلَامَةِ جَاهِدًا لِيُصِحِّبَنِي فَإِذَا السَّلَامَةُ دَاءٌ

*Rabbime sağlık için ettim dua... iyileştirsin diye beni. Ama ömrün uzaması, derttir.*³⁰

Câhiliye dönemi şairlerinden Humeyd b. Sevr el-Hilâlî (öl. 30/650), Huneyn Gazvesi'ne müşriklerle beraber katılmış ve bu ana kadar da İslâm ile şereflenmemiştir. O da yukarıda geçen hadisi şiirinde *lafzen* ve *tam* iktibâs ile nazma dökmüştür:

أَرَى بَصْرِي قَدْ رَأَيْتِي بَعْدَ صِحَّةٍ وَحَسْبُكَ دَاءٌ أَنْ تَصِحَّ وَتَسْلَمَا
وَلَنْ يَلْبَثَ الْعُضْوَانِ يَوْمًا وَلَيْلَةً إِذَا اخْتَلَفَا أَنْ يُدْرِكََا مَا تَبَيَّمَا

İyileştikten sonra gözüme bakıyorum, endişe veriyor bana... Sihat ve selamet, dert olarak yeter sana,

*Bu gözler gece, gündüz durmaz asla... Arzuladığı şeye erişmeden ayrıldığında.*³¹

Ömer b. Ebî Sehba (öl. ?) bir keresinde Ebû Hureyre'yi (öl. 58/678); uzanmış, başının altına elbisesini koymuş ve Hz. Peygamber'in "زُرْ غَيْبًا" "Ziyareti seyrek yap ki sevgi artsın."³² hadisini iktibâs ederek şu şekilde *nağme* yaparken gördüğünü söylemektedir:

²⁸ Hassân b. Sâbit, *Divân*, nşr. Abd Ali Mühenna (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994).

²⁹ Muhammed b. Sellâme el-Kudâi, *Müsnedü's-şihâb*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 2/302 (No. 861).

³⁰ Muhammed Nebil et-Tarîfî, *Divânu en-Nemr b. Tûleb el-Ukli* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2000), 142.

³¹ Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-luġa ve'l-edeb ve'n-naħv ve't-taṣrîf*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kâhire: Dâru'l-Fikeri'l-Arabiyye, 1997), 3/94; Süyûtî, *el-İzdihâr*, 6.

³² Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 3/347; Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, 10/568 (No. 8008).

وَالِيَّ حِينَ أَغْيَبَ صَبَا	لَمَّا رَأَيْتَكَ لِي مَجِيَا
حَدَّثْتُ وَلَا اسْتَحَدْتُ دَنْبَا	أَعْرَضْتُ لَا لِمَالَةٍ
زُورُوا عَلَيَّ الْأَيَّامَ غَيْبَا	إِلَّا لِقَوْلِ نَبِيِّنَا
مِنْكُمْ يَزِدَادُ حَبَّ	وَلِقَوْلِهِ مَنْ زَارَ غَيْبَا

*Seni kendim için bir dost gördüğümde... ve özlemi de kendimden uzaklaştırırken
Arz ettim ama usandırma için değil... Rivayet ettim ama günah aktarma arzusuyla değil
Ancak Nebi'nin sözü diye... "Ey İnsanlar! Ziyareti seyrek yapın."*

Sizden kim bu söze uyarak ziyareti seyrek yaparsa... Muhabbeti artar.³³

Hiz. Peygamber bir defasında kendisini dinleyenlere; kişinin malı, ameli ve ailesi ile ilişkisini, üç kardeşi bulunan kimseye benzeterek anlatmıştı. Dinleyenler arasında şairliği ile tanınan Abdullah b. Kurz el-Leysî de (öl. ?) bulunmaktaydı. Abdullah, Hiz. Peygamber'in konuşmasını şiir şeklinde söylemek için ondan izin istemiş, Hiz. Peygamber'in izin vermesi üzerine o, bu konuşmayı şu şekilde *lafzen* ve *tam* iktibâs ile nazma dökmüştür:

كَدَاعٍ إِلَيْهِ صَحْبُهُ ثُمَّ قَائِلِ	وَأِنِّي وَأَهْلِي وَالَّذِي قَدَّمْتُ يَدِي
أَعِينُوا عَلَيَّ أَمْرِي بِي الْيَوْمِ نَازِلِ	لِإِخْوَتِهِ إِذْ هُمْ ثَلَاثَةٌ إِخْوَةٌ
فَمَاذَا لَدَيْكُمْ فِي الَّذِي هُوَ غَائِلِ	فِرَاقٍ طَوِيلٍ غَيْرٍ مُشْفَقٍ بِهِ
أُطِيعُكَ فِيمَا شِئْتُمْ قَبْلَ التَّرَائِلِ	فَقَالَ أَمْرٌ مِنْهُمْ أَنَا الصَّاحِبُ الَّذِي
لَمَّا بَيْنَنَا مِنْ خَلَّةٍ غَيْرٍ وَأَصِلِ	فَأَمَّا إِذَا جَدَّ الْفِرَاقُ فَيَأْنِ
سَيَسْأَلُكَ بِي فِي مَهَبَلٍ مِنْ مَهَابِلِ	فَخُذْ مَا أَرَدْتَ الْآنَ مِنِّي فَإِنَّ

*Şüphesiz ben, ailem ve amellerim... Dostları çağıran sonra şöyle diyen kişi gibiyim:
Kardeşlerine, -ki onlar üç kardeştir-... Bugün bana musallat olan şeye yardım edin
Uzun ve dayanılmaz ayrılık... Bu sıkıntı karşısında yanınızda neyiniz vardır?
Birisini der ki: "Ben bir dostum ki... Ayrılık olmadığı sürece dilediğin gibi itaat ederim.
Ayrılık gerçekleşirse o zaman benimle... Aramızda ulaşılmayan bir dostluk kalacak.
Benden dilediğini şimdi al... Zira o, beni tehlikeden tehlikeye sürükleyecektir."³⁴*

³³ İbn Asâkir, *Târihu medineti Dimaşk*, 2/376; Süyûtî, *el-İzdihâr*, 4.

³⁴ el-Hasen b. Abdîrahmân er-Râmihürmüzî, *Emsâlü'l-ğadısi*, thk. Ahmed Abdulfettâh Temmâm

Hiz. Peygamber'in en zor zamanlarında yanında bulunan Hiz. Ebû Bekir (öl. 13/634) hicret esnasında Sevr Mağarası'nda yaşadıkları o anı *telmih* yolu ile şu şekilde nazma dökmüştür:

قال النبي ولم أجزعُ يُوقرنِي
وَنحن في شِدَّةٍ مِن ظِلْمَةِ العَارِ
لَا تَخشِ يَغَا فَإِن الله ثَالثنا
وقَد تَوَكَّلَ لي مِنه بِإِظْهَارِ

*Allah Resûlü yatıştırmak için şöyle buyurdu... -Biz, zifiri karanlık mağarada iken:-
"Üçüncümüz Allah iken hiçbir şeyden korkma!"... Açıkça güven verdi bana ondan.³⁵*

Şairlik yönü ile tanınan sahâbe; Hiz. Peygamber'i öven, müşrikleri hicveden, Müslümanları cesaretlendiren, teşvik eden, teselli eden, İslâm tarihindeki önemli olaylara ışık tutan mersiye, kaside, medih, hiciv, gazel türü şiirler yazmışlardır. Sahâbe şiirlerinden bir kısmı daha sonraları dîvân şeklinde günümüze kadar ulaşmış bir kısmı ise değişik edebî eserler arasında varlığını sürdürmüştür.³⁶ Söz konusu şiirlerde sahâbenin Hiz. Peygamber'in sözleri ile iktibâsı daha az tercih ettiği söylenebilir. Hadis rivayeti ile tanınan Abdullah b. Revâha gibi bazı şair sahâbilerin Kur'ân ile iktibâs yaptığı halde hadis ile iktibâsı tercih etmedikleri görülmektedir.³⁷ Şairliği ile tanınan sahâbenin böyle bir yol izlemesinde sade ve açık şekilde konuşan Hiz. Peygamber'in beyanlarında şiir üslubunu benimsememesi, Hiz. Peygamber ile sohbetlerinin az olması, daha çok betimleme, hiciv, hamaset, mersiye, medih türü şiire yönelmeleri, zühdiyyât, hikemiyât içerikli şiir yazımını daha az tercih etmeleri, toplumda şiire ve şairlik mesleğine menfi bakış, şiirlerin tamamının günümüze kadar gelmemesi gibi sebepler sayılabilir. Yine nazma dökülen hadislerin de temel hadis kaynaklarından ziyade tarih, ahlâk ve edebiyat

(Beyrut: Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1988), 111, 112. Hadis münekkitleri haberin zayıf hatta münker olduğuna ifade etmişlerdir. Bk. Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzi, *el-İleli'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-nâhiye*, nşr. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403), 2/889.

³⁵ Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî, *Ahbârü Mekke fi kâdimi'd-dehr ve hadîsih*, thk. Abdülmelik Abdullah Dehş (Beyrut: Dâru Hızır, 1414), 4/83.

³⁶ Hassân b. Sâbit, *Divânü*; Velid Kassâb, *Divânü Abdillâh b. Revâha ve dirâse fi sîretihî ve şi'rihî* (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1981); Sami Mekki 'Anî, *Ka'b b. Mâlik el-Enşâri* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1990), 75-116.

³⁷ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1989), 1/230-240; Velid Kassâb, *Divânü Abdillâh b. Revâha*, 92, 95.

türü eserlerde bulunduğu gözlenmektedir. Hadis eserlerinde geçen örneklerin ise daha çok zikri geçen hadisin sahîh olduğunu desteklemek üzere getirildiği söylenebilir.

1.2. Sahâbe Sonrası Hadis ile İktibâs Örnekleri:

Hicrî ikinci asırda tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde hadislerin tedvîn ve tasnîfi gerçekleşmiş, hicrî üçüncü asır ve sonrası dönemde *sahîh, sünen, müsned, mu'cem* türünde eserler kaleme alınmıştır. Hadis tarihinde bu gelişmeler yaşanırken Emevî ve Abbâsîler döneminde Arap edebiyatı yükselişini sürdürmüştür; kaside, methiye, mersiye, hiciv ve gazel türü şiir yazımı şairler arasında revaç bulmuştur. Özellikle Emevîler döneminde zühd ve tasavvuf hareketleri yaygınlaşmış, halk hatipleri diye bilinen kussâslar rağbet görmeye başlamıştır. Bu durum edebiyat ve şiire de yansımış, hikmet ve mev'iza konulu şiirler yazılmıştır. Abbâsîler döneminde kasideler kısalmış, diğer şiir türleri kıta düzeninde yazılmış, lafzî süslerin yoğunluk kazandığı ve edebî sanatın en güzel örneklerinin verildiği bed'î türü şiir yazımı yaygınlaşmıştır.³⁸

Sahâbe sonrası farklı meslek sahiplerinin iktibâs yaptığına dair örnekler görülmektedir. Yine hadis imlâ meclislerinde bulunan ve şairlik yönü ile tanınan muhaddisler, rivayet edilen hadisi lafzen veya manen şiirleri içinde iktibâs etmişlerdir. Daha sonraları iktibâsın bir edebî sanat şeklinde kullanımının yaygınlaştığı söylenebilir.

1.2.1. Farklı Meslek Erbabının Şiirlerinde Hadis ile İktibâs:

Hadis, fıkıh, kelâm, edebiyat, dil ve tasavvuf sahasında öne çıkan müellifler; eğitim, irşat, insanları hayra teşvik, İslâm edebini öğretmek, dini tebliğ etmek vb. maksatlarla hadisleri, bazen *lafzen* bazen de *manen*, şiir içinde iktibâs etmektedirler. Muhaddislerden İbn Şihâb ez-Zührî (öl. 124/742), Hz. Peygamber'den rivayet edilen “*اَلْتَمَسُوا الرِّزْقَ فِي خَبَايَا الْاَرْضِ*” “Rızkı yerin derinliklerinde arayın.”³⁹ hadisini *manen* şöyle iktibâs etmiştir:

³⁸ İsmail Durmuş, “Şiir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/150.

³⁹ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 2/440 (No. 1179).

لَعَلَّكَ يَوْمًا أَنْ تُجَابَ وَتُرْزَقَا تَتَّبَعُ حَبَايَا الْأَرْضِ وَاذْعُ مَلِكَيْهَا
 إِذَا مَا مِيَاهُ الْأَرْضِ غَارَتْ تَدَفَّقَا فِيؤْتِيكَ مَالًا وَاَسْعَا ذَا مَتَانَةً

*Toprağa yönel, dua et sahibine ... Bir gün duan kabul edilir, rızıklanırısın,
 Çok mal verilir metanet sahibine ... Derinlere inildikçe fişkırtır sular.⁴⁰*

Fıkıhçılardan Ebû Hanîfe Numan b. Sabit (öl. 150/767) hicrî 96 senesinde babası ile hacca gitmiş, orada Hz. Peygamber'in ashâbindan Abdullah b. Hâris b. Cez'i ez-Zübeydî (öl. 81-90/702-709) ile karşılaşmış ve ondan Hz. Peygamber'in "مَنْ تَفَقَّهُ فِي دِينِ اللَّهِ رَزَقَهُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ" "Kim Allah'ın dininde derin görüş sahibi (fâkih) olmak üzere uğraşırsa Allah onu ummadığı yerden rızıklandırır ve onun sıkıntılarına kafi gelir."⁴¹ hadisini duymuştur. Bunun üzerine Ebû Hanîfe bu hadisi şiirinde *manen* şu şekilde iktibâs etmiştir:

مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِلْمَعَادِ فَآرَ بِفَضْلِ مِنَ الرَّشَادِ
 وَا لِحُسْرَانٍ مَنْ أَنَا لِنَيْلِ فَضْلِ مِنَ الْعِبَادِ

*Ahiret için ilmi talep eden... Akl-ı selim bir üstünlük kazanır,
 Hüsrandır sonu, ona yönelen... kullardan bir lütuf görmek için.⁴²*

Şairlik yönü ile tanınan Sâlih b. Abdilkuddûs b. Abdillâh el-Ezdî (öl. 167/783 [?]) "الْبَلَاءُ مُوَكَّلٌ بِالْمَنْطِقِ" "Bela, söze bağlanmıştır."⁴³ hadisini şiirinde *lafzen* şu şekilde iktibâs etmiştir:

⁴⁰ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dumaşğ*, 29/350. Câhiliye döneminde beri bilinen mesel olduğu ve şiir halinde söylenegeldiğine dair yorumlar için bk. Şemseddin Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâşidü'l-ḥasene fi beyâni keşîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Abdullah Muhammed es-Siddîk (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 107.

⁴¹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hâtib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 4/50 (No. 1220). Irâkî, haberin zayıf olduğunu söylemektedir. Bk. Zeynuddîn el-İrâkî, *Tahrîcu ehâdisi'l-ihyâ* (Riyâdi Dâru'l-Asime, 1987), 1/33. İbnu'l-Cevzî'ye göre haberin aslı yoktur. Bk. İbnu'l-Cevzî, *el-İlelül-mütenâhiye*, 1/136.

⁴² Hâtib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/51; 'Anî, *el-İslâm ve's-şî'r*, 195.

⁴³ Kudâî, *Müsnedü's-şihâb*, 1/161 (No. 157); Beyhakî, haberin merfu varyantı dışında Abdullah İbn Mesûd'dan gelen mevkuf varyantına işaret eder. Bk. Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 7/25, 26 (No. 4597, 4598). Aynı zamanda sözün Hz. Ebû Bekir'e ait olduğu haber verilmiştir. Mu'âfâ en-Nehrevânî, Ebû'l-Ferec b. Zekeriyâ b. Yahyâ, *el-Celisü's-şâlihu'l-kâfi ve'l-enisü'n-nâşihu's-şâfi*, nşr. M. Mürsî el-Hülî (Beyrut: b.y., 1981), 1/271. İbnu'l-Cevzî hadisın sahîh olmadığını söylemektedir. Bk. Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 3/83. Sehâvî ise zayıf olduğu görüşündedir. Sehâvî, *el-Makâsîd*, 174.

إِنَّ الْبَلَاءَ مُوَكَّلٌ بِالْمَنْطِقِ

أَحْفَظُ لِسَانَكَ لَا تَقُولُ فُتْبَلَى

*Dilini konuşurken koru, imtihandasın... Elbette bela, söze bağlanmıştır.*⁴⁴

Dilci yönü ile tanınan Halîl b. Ahmed (öl. 175/791), “أَرْضٌ مِنَ الدُّنْيَا بِالْقَوْتِ”, “Dünyada azık konusunda rahat ol. Zira ölümlü kimseye azık, zaten çoktur.”⁴⁵ haberini şiirinde *manen* şu şekilde iktibâs etmiştir:

مَا أَكْثَرَ الْقَوْتَ لِمَنْ يَمُوتُ

يَكْفِي الْفَتَى خَلْقٌ وَقُوْتُ

*Gence bir lokma bir hurka yeter... Ölümlü kimse, çok azık ile neyler.*⁴⁶

Abbâsî dönemi zühdiyyât ve hikemiyât türü şiirde zirveye ulaşılmıştır. Süfyân b. Sa'îd b. Mesrûk es-Sevrî (öl. 161/778), Abdullah b. el-Mübârek (öl. 181/797) ve el-Fudayl b. İyâz et-Temîmî (öl. 187/803) bu dönemde şiir inşa eden zâhitler arasında sayılabilir.⁴⁷ Muhaddis ve aynı zamanda zühd sahibi Abdullah b. el-Mübârek (öl. 181/797), “الْقَنَاعَةُ”, “Kanaat, tükenmez bir hazinedir.”⁴⁸ hadisini şiiri içinde *lafzen* şöyle iktibâs etmiştir:

وَلَنْ تَرَى قَنَعًا مَا عَاشَ مُفْتَقِرًا

مَا ذَاقَ طَعْمَ الْغِنَى مَنْ لَا قُنُوعَ لَهُ

مَا ضَاعَ عَرْفٌ وَإِنْ أَوْلَيْتَهُ حَجْرًا

وَالْعَرْفُ مَنْ يَأْتِيهِ يَحْمَدُ عَوَافِيَهُ

Kanaati bilmeyen, zenginlik azığına tadamaz... Kanaatkarı -yaşadığı süre- fakir görmezsin.

*Örf, kendine gelen sıkıntılara şükretmektir... Taş ile kovalasan da örf kaybolmaz.*⁴⁹

Abdullah b. el-Mübârek “كَمْ مِنْ أَشْعَثَ أَغْبَرٍ ذِي طِمْرَيْنِ لَا يُؤْبَهُ لَهُ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لِأَبْرَةٍ”, “Nice saçlı, başı dağınık ve insanlar tarafından önemsen-

⁴⁴ 'Anî, *el-İslâm ve's-Şi'r*, 196.

⁴⁵ Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *Firdevsü'l-ahbâr bi-me'sûri'l-hiştâb*, nşr. Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 5/284.

⁴⁶ Sehâvî, *el-Makâsîd*, 71.

⁴⁷ Buna dair örnekler için bk. el-Hasan b. al-Hüseyn al-Hemezânî, *el-Fevâ'id ve'l-ahbâr ve'l-hikâyât* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001), 124-155.

⁴⁸ Teberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, thk. Târk b. İvazullah, Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1994), 7/84 (No. 6922); Sehâvî, *el-Makâsîd*, 356.

⁴⁹ Ahmed b. Abdillâh b. İshâk Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve'tabağâtü'l-aşfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409), 7/220; Sehâvî, *el-Makâsîd*, 357.

meyen kişi vardır ki eğer Allah adıyla yemin etseler, Allah yeminlerini yerine getirir. İşte el-Berâ b. Mâlik o kimselerdendir.”⁵⁰ hadisi ile “وَنَمَارِقُ”⁵¹ ve “مَصْفُوفَةٌ وَرَزَائِيٌّ مَبْنُوتَةٌ”, “*Yan yana dizilmiş minderler ve serilmiş yaygılar vardır.*”⁵¹ ayetini *tenâsüb* yolu ile şu şekilde iktibâs etmiştir:

أَلَا رَبُّ ذِي طَمْرَيْنَ فِي مَنَزَلِ غَدَاً
وَأَشْرَقَ وَالتَّفَّتْ عَلَيْهِ حَدَائِقُهُ

Nice eski elbise giyen vardır ki onların yarın menzilleri... Yan yana dizilmiş yastıklar ve serilmiş yaygılardır.

*Köşklerinin etrafım aydınlık sarmış... Bahçeler de onların etrafını kuşatmıştır.*⁵²

Fıkhî mezhep imamlarından Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (öl. 204/820) “... عَفْوًا تَعْفُ نِسَاؤُكُمْ وَبَرُّوْا آبَاءَكُمْ تَبَرُّكُمْ أَبْنَاؤَكُمْ...”, “İffetli olun ki eşleriniz de aile birliğine sadık kalsınlar. Ebeveyninize güzel muamele edin ki evlatlarınız da size iyilik yapsınlar...”⁵³ hadisini şiir içinde *lafzen* fakat *nâkis* olarak şu şekilde iktibâs etmiştir:

عَفْوًا تَعْفُ نِسَاؤُكُمْ فِي الْمَحْرَمِ
وَتَجَنَّبُوا مَا لَا يَلِيقُ بِمُسْلِمٍ

*İffetli olun ki mahreminizdeki eşleriniz de iffetli olsun... Uzak durun Müslümana yakışmayan şeyden.*⁵⁴

Dil âlimi Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’ (öl. 207/822) hastalandığında kendisini ziyarete gelen ve gereksiz soruları ile sözü fazlaca uzatan kimseye şu beyit ile seslenir:

حَقُّ الْعِيَادَةِ يَوْمٌ بَيْنَ يَوْمَيْنِ
وَجَلْسَةٌ مِثْلُ لِحْظِ الطَّرْفِ بِالْعَيْنِ

لَا تُبْرَمَنَّ مَرِيضًا فِي مَسَائِلِهِ
يَكْفِيكَ مِنْ ذَاكَ تَسْأَلُ مَا بِحَرْفَيْنِ

*Hasta ziyareti haklı; iki gün arasında bir gün... Göz açık kapama kadar bir oturur, Sıkıntılar içindeki hastanın canını sıkma... İstediğini iki harf ile sormak yeter sana.*⁵⁵

⁵⁰ Tirmizî, “Menâkıb”, 128 (No. 3854).

⁵¹ el-Gâşiye 88/15-16.

⁵² Abdullah b. Muhammed İbn Ebü'd-Dünyâ, *et-Tevâzu' ve'l-İhumûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), 24.

⁵³ Taberânî, *Mu'cemü'l-evsaf*, 1/299 (No. 1002), 6/241 (No. 6295); Hâkim, *Müsedrek*, 4/171. Hadisin farklı tarihlerine yer veren İbnu'l-Cevzi bu tarihlerden bir kısmı hakkında sahih değil derken bir kısmı hakkında sessiz kalmıştır. Bk. İbnu'l-Cevzi, *Kitâbu'l-Mevzü'ât*, 3/85.

⁵⁴ 'Anî, *el-İslâm ve'ş-şi'r*, 196.

⁵⁵ Beyhakî, *şu'abü'l-îmân*, 11/433 (No. 8790).

İktibâs edilen şiir “أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ سُرْعَةُ الْقِيَامِ”, “Hasta ziyaretinin makbulü, hızlı kalkılmasıdır.”,⁵⁶ “كَانَ لَا يَعُودُ مَرِيضًا إِلَّا بَعْدَ ثَلَاثٍ”, “Hasta ziyareti ancak üç gündün sonradır.”⁵⁷ ve “أَعْظَمُ الْعِبَادَةِ أَجْرًا أَخْفَاهَا”, “Hasta ziyaretinin ecri en yüksek olanı, hafif olanıdır.”⁵⁸ hadislerinden alınmıştır.

1.2.2. Hadis İmlâ Meclislerinde Hadis ile İktibâs:

Hicrî ikinci asırda hem şiir hem de hadis rivayeti ile uğraşan şairlere rastlanabilmektedir. Özellikle hadis meclislerinde hazır bulunan şairler, dinledikleri hadisleri beyitleri arasında iktibâs etmişlerdir. Yûnus b. Habîb en-Nahvî (öl. 182/798) kendisini ziyarete gelen Nadr b. Şumeyl el-Mâzenî (öl. 203/819) ve arkadaşlarından “زُرْ عِيًّا تَزِدُّ حُبًّا”, “Ziyareti seyrek yap ki sevgi artsın.”⁵⁹ hadisini dinlemiş ve onların isteği üzerine hadisi *manen* şöyle iktibâs etmiştir:

قَ يَرَاكَ كَمَا تَوْبِ اسْتَجَدَّهُ	أَعْبَيْتَ زِيَارَتِكَ الصَّدِي
أَلَا يَزَالُ يَرَاكَ عِنْدَهُ	إِنَّ الصَّدِيقَ يُمِلُّهُ

*Ey dost! Ziyaretini seyrek yap ki... Seni yeni elbise gibi görsün,
Elbette dost sıkılır... Devamlı yanında seni görürse.⁶⁰*

Ebû Nüvâs el-Hasen b. Hânî' (öl. 198/813 [?]), hem hocalarından hadis dinlemekte hem de hadis imlâ meclislerinde bulunduğu esnada ara ara dinlediği hadisleri, okuduğu şiirler içinde iktibâs etmektedir. Yine bir gün o, Rûh b. el-Kâsım'ın (öl. ?) hadis imlâ meclisinde bulunurken Hz. Peygamber'in “الأرواح جنودٌ مجندةٌ فما تعارفَ منها ائتلفَ وما تناكرَ منها اختلفَ” “Ruhlar bir arada buluşturulan topluluklar gibidir. Birbirleriyle uyuşanlar ülfet ederler, uyuşamayanlar da kaynaşamazlar.”⁶¹ hadisini dinler. Mecliste bulunan Yezîd b. Zerî'ye: “Ben eğer bu hadisi şiir şekline dö-

⁵⁶ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 11/431 (No. 8785).

⁵⁷ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 11/429 (No. 8781).

⁵⁸ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 11/430 (No. 8783).

⁵⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/347; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 10/568 (8008).

⁶⁰ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 10/568 (8008); Hüseyin b. Muhammed er-Râgîb el-İsfahânî, *Muhâzarâtü'l-üdeba ve muhâverâtü's-şu'arâ ve'l-bülegâ* (Beirut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, 1961), 3/38.

⁶¹ Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), “Birr”, 160; Buhârî, “Enbiyâ”, 2 (No. 3336).

nüştüremez isem benimle arkadaşlığını kes.” der. Bunun üzerine Yezîd: “Eğer dediğin gibi isen gel ve bana onu oku.” diye karşılık verir. Bunun üzerine Ebû Nüvâs, hadisi şiiirinde *manen* şöyle iktibâs eder:

إِنَّ الْقُلُوبَ لِأَجْنَادٍ مُّجَنَّدَةٍ لِلَّهِ فِي الْأَرْضِ بِالْأَهْوَاءِ تَخْتَلِفُ
فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا فَهِيَ مُؤْتَلَفٌ وَمَا تَنَآكَرَ مِنْهَا فَهِيَ مُخْتَلِفٌ

*Kalpler, Allah için bir araya getirilen topluluklardır... Yeryüzünde farklı arzularla, Birbiriyle kaynaşamaz uyuşamayanlar... Birbirleriyle kaynaşır uyuşanlar.*⁶²

Bağdat kadısı ve dilci Ebû Bekir Muhammed b. el-Abbâs (öl. 291/916), Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah (öl. 290/903) yanından çıktığı sırada Ahmed b. Yahyâ (öl. 291/904) ona Abdullah'ın neyi rivayet ettiğini sorar. O da “لَا تَقَاتِعُوا، وَلَا تَدَابِرُوا، وَلَا تَبَاغِضُوا، وَلَا تَحَاسَدُوا، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا،” “Birbirinize karşı düşmanlık ve kin beslemeyin, haset etmeyin, sırtınızı dönmeyin. Ey Allah'ın kulları! Kardeşler olun! Müslümanın, üç günden fazla kardeşi ile küs durması helâl değildir.”⁶³ hadisini naklettiğini haber verir. Bunun üzerine Ahmed b. Yahyâ bu hadisi kendisine yazmasını ister, o da yazar. Arkasından Ahmed b. Yahyâ hadisi bir şiiir içinde *sened* ve *metin* ile şöyle imlâ eder:

فَلَا تَهْجُرْنِي يَا نُبَاتٌ وَأَحْسِنِي وَخَافِي مَلِيكَ النَّاسِ ذَا الْمَنِّ وَالْيُسْرِ
فَقَدْ جَاءَ قَوْلٌ عَنْ رِجَالٍ أَتَوْا بِهِ وَجَاءَ بِهِ سُفْيَانٌ حَقًّا عَنِ الرَّهْرِيِّ
وَأَخْبَرَنِي أَيْضًا بِهِ غَيْرٌ وَاحِدٍ رَوَاهُ بِإِسْنَادٍ عَنِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ
إِذَا هَجَرَ الْإِنْسَانُ فَوْقَ ثَلَاثَةٍ أَخَاهُ تَوَلَّى اللَّهُ عَنْهُ إِلَى الْحَشْرِ
فَبِهَلِكُ إِلَّا أَنْ يُرَاجَعَ مَا مَضَى وَيَجْرِي عَلَى الْأَمْرِ الَّذِي لَمْ يَزَلْ يَجْرِي
فِيَا عَادِلِي فِي الْحَبِّ لَمْ تَدْرِ مَا الْهَوَى وَلَمْ تَدْرِ إِذْ لَمْ تَدْرِ أَنَّكَ لَا تَدْرِي

*Ey Sebbât, küsme bana, iyi davran... İyilik ve kolaylık sahibi insanların melikinden kork
İnsanların rivayet ettiği bir söz de geldi... Süfyân hak ile ez-Zühri'den nakletmiştir
Başkası aynı şekilde bana haber verdi... Omu, Hasan el-Basrî isnadıyla rivayet etti*

⁶² Sehâvî, *el-Makâsîd*, 70-73; Mu'âfâ, *el-Celîsü's-şâlih*, 1/503.

⁶³ Buhârî, “Edeb”, 57 (No. 6064, 6065).

*İnsan üç günden fazla küs durursa kardeşine... Allah ondan yüz çevirir haşre kadar
Nihayet helak olur, dönmediği müddetçe... ve devam ettiği hal üzere yürüdükçe
Ey sevgili dostum! Hevayı bilemedin... Bilemedin, çünkü sen bilmediğini de bilemedin.*⁶⁴

1.2.3. Edebî Bir Söz Sanatı Olarak İktibâs:

İktibâsın caiz olup olmadığı tartışmalarına ilaveten iktibâsın edebî bir söz sanatı şeklinde kabul edilmesi ve yaygın halde kullanılmasının epey zaman aldığı söylenebilir. Fakat bunun yanında erken dönemden itibaren şairler tarafından iktibâsın bilindiği ve uygulandığı görülmektedir. Emevî dönemi şairlerinden Hudbe b. el-Haşrem el-'Uzrî (öl. 50/670) “أَحِبِّ حَبِيبَكَ، “Sevdiğini dengeli sev, gün gelir düşmanın olur, kızdığına dengeli kız, gün gelir dostun olur.”⁶⁵ hadisini *manen ve tam* olarak şu şekilde iktibâs etmiştir:

أَحِبِّ إِذَا أَحَبَبْتَ حُبًّا مُقَارِبًا فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي مَتَى أَنْتَ نَازِعٌ
وَأَبْغِضْ إِذَا أَبْغَضْتَ بَغْضًا مُقَارِبًا فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي مَتَى أَنْتَ رَاجِعٌ

Sevdiğinde dengeli sev... Zira ne zaman nizalaşacağım bilemezsin;

*Buğz ettiğinde de dengeli buğz et... Zira ne zaman rücu edeceğini bilemezsin.*⁶⁶

Klasik dönem Arap şairlerinden Seyyid İsmâîl b. Muhammed el-Himyerî (öl. 173/789) bir keresinde Hz. Hasan ve Hüseyin’i, Hz. Peygamber’in omuzunda gören Hz. Ömer’in “Binitiniz ne güzel!” diye iltifat ettiğini, Hz. Peygamber’in de “Asıl süvariler ne kadar güzel!” diye cevap verdiğini rivayeti nakleden bir muhaddis duyar. Bunun üzerine o, şiirinde hadisi *lafzen ve tam* olarak şu şekilde iktibâs eder:

وَأَتَى حَسَنًا وَالْحُسَيْنَ النَّبِيَّ وَقَدْ جَلَسَا حَجْرَةً يَلْعَبَانِ
فَقَدَّاهُمَا ثُمَّ حَيَّاهُمَا وَكَانَا لَدَيْهِ بِذَلِكَ الْمَكَانِ
رَاحًا وَتَحْتَهُمَا عَاتِقَاهُ فَنَعِمَ الْمَطِيئَةُ وَالرَّاكِبَانِ

⁶⁴ Süyûtî, *el-İzdhâr*, 9.

⁶⁵ Tirmizî, “Birr”, 60 (No. 1997).

⁶⁶ Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdilazîz el-Bekrî. *Faşlü'l-mağâl fi şerhi Kitâbi'l-Emsâl*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1971), 265.

*Hasan ve Hüseyin'e geldi Nebi... Bir köşede oturmuş oynuyorlarken
Yaklaştı onlara ve selam verdi... Şol mekanda yanında oluverdiler,
Omuzlarına almış halde uğrayıverdi... Süvariler ne güzel, binileri de.⁶⁷*

Abbâsî dönemi şairlerinden Ebû Nüvâs, Hz. Peygamber'den bir hadisi hem senedi hem de metni ile şu şekilde iktibâs etmiştir:

وَعَامِرٌ يَخْبِرُ عَنْ جَابِرٍ	حَدَّثَنَا جَابِرٌ عَنْ عَامِرٍ
قَدْ قَالَ لِلْبَادِيِ وَلِلْحَاضِرِ	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ فِي مَجْلِسٍ
كُلُّ صَبِيحٍ حَسَنٍ نَاضِرٍ	إِذَا أَرَدْتُمْ حَاجَةً فَاسْأَلُوا

*Bize Câbir rivayet etti Âmir'den... Âmir haber verir Câbir'den
Allah Resûlü (s.a.v.) bir mecliste şöyle demişti... şehrili ve bedevilere:
"İsteyin ihtiyacı, eğer isterseniz... Her güzel parlak yüzlüden."⁶⁸*

Şiirin dizeleri arasında hadisin metni yanında senedine de yer verilebilmektedir. Zikri geçen hadise bu sened ile ulaşılamamıştır. Haber farklı sahâbilerden nakledilmiştir. Kaynaklarda Câbir b. Abdullah'tan gelen haberin metni "أَطْلُبُوا الْحَيْرَ عِنْدَ حِسَانِ الْوُجُوهِ", "Hayrı, güzel yüzlülerin yanında arayınız."⁶⁹ şeklindedir.

Abbâsî devri şairlerinden Ebû'l-Atâhiyye diye bilenen İsmâîl b. el-Kâsım b. Süveyd (öl. 210/825 [?]) "كِرْمُ الْمَرْءِ تَقْوَاهُ وَمُرْوَعُهُ عَقْلُهُ وَحَسْبُهُ خُلُقُهُ" "Kişinin keremi, takvasıdır. Mertliği, aklıdır. Asilliği ahlâkıdır."⁷⁰ hadisini şiirin de *lafzen* ve *tam* olarak şöyle iktibâs etmiştir:

مَحْضُ الْيَقِينِ وَدِينُهُ حَسْبُهُ	كِرْمُ الْفَتَى التَّقْوَى وَقُوَّتُهُ
حَوَاءٌ فِيهَا وَاحِدٌ نَسْبُهُ	وَالْأَرْضُ طَيِّبَةٌ وَكُلُّ بَنِي

*Takvadır gencin keremi... mertliğidir, tam kanaati, asilliğidir dindarlığı;
Toprak temizdir. Havvâ'nın her çocuğu... neseb yönü ile tektir orada.⁷¹*

Arap şiirinde hadisler bazen metni bazen de hem metni hem de se-

⁶⁷ Süyûtî, *el-İzdihâr*, 39.

⁶⁸ Süyûtî, *el-İzdihâr*, 28.

⁶⁹ Taberânî, *Mu'cemü'l-evsaf*, 6/176 (No. 6117).

⁷⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnâvût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2/365 (No. 8739).

⁷¹ Süyûtî, *el-İzdihâr*, 43.

nedi ile dizeler arasında yer bulabilmektedir. Endülüslü edip Ebû Ca'fer el-İlbîrî (öl. 312/925) Hz. Peygamber'in "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" "Ameller niyetlere göredir."⁷² hadisini, sahâbe ravisini de anarak, *lafzen* ve *nâkis* olarak şöyle iktibâs etmiştir:

عَمَلٌ إِنْ لَمْ يُؤَافِقْ نِيَّةً
فَهُوَ غَرَسٌ لَا يَبْرَى مِنْهُ ثَمَرٌ
إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ قَدْ
نَصَّهُ عَنْ سَيِّدِ الْخَلْقِ عُمَرُ

Niyete uymayan amel... Meyvesiz ağaç gibidir;

"Ameller niyetlere göredir"... Nakletti onu yaratılmışların Efendisinden, Hz. Ömer.⁷³

Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî (öl. 354/965), şairlik yönü ile tanınan Muhammed b. el-Hüseyin'in (öl. ?), hadis kaynaklarında muhtelif sened ve metin ile geçen "لَا يَجُلُ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجَرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ" "Müslümanın üç günden fazla kardeşiyle dargın durması helal değildir."⁷⁴ hadisini hem *sened* hem de *metin* olarak şöyle nazma döktüğünü haber vermektedir:

يَا سَيِّدِي عِنْدَكَ لِي مَظْلَمَةٌ
فَأَسْتَفْتِ فِيهَا ابْنَ أَبِي خَيْثَمَةَ
فَأَنَّهُ يَرْوِي عَنْ جَدِّهِ
وَجَدُّهُ يَرْوِي عَنْ عَمْرٍو
عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ الْمُصْطَفَى
إِنْ انْقَطَعَ الْخَلِيلُ عَنْ
فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ رُبْنَا حَرَامٌ

Ey Dostum! Sende, bir hak vardır benden... Damış onu İbn Ebî Hayseme'den

Zira o, rivayet etti dedesinden Dedesi de İkrime'den

O, İbn Abbâs ve o da Mustafa'dan (s.a.v.) ... Müctebâ'dan, Merhamet Elçisinden

"Dost, küserse dostuna... fazla üç günden, haramdır Rabbimizden."⁷⁵

Şairlik yönü ile temayüz eden bazı muhaddisler, hadis nakil yollarını kullanarak hem sened hem de metni ile hadisleri beyitleri arasında

⁷² Müslim, "İmâre", 155; Buhârî, "Bedü'l-vahy", 1 (No. 1).

⁷³ Muhammed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Makkarî, *Nefhu't-ţib min ğuşni'l-Endelüsi'r-raţib*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 2/675.

⁷⁴ Buhârî, "Edeb", 57 (No. 6064, 6065), 62 (No. 6073).

⁷⁵ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Ravzatü'l-'uġalâ ve nüzhetü'l-fuzalâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. İbn Hibbân el-Büstî (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1974), 207; Şehâvî, *Maġâşid*, 550. Hadis, şiirde geçen senedi ile kaynaklarda bulunamamıştır.

iktibâs etmişlerdir. Hadis rivayet yolları arasında şiir, bilinen ve uygulanan bir hadis rivayet yöntemi olmadığı için çalışmada şiir ile hadis rivayeti konusu zikri geçen örneklerle sınırlı kalmıştır.

2. İKTİBÂS YAPILAN HADİSİN SİHHAT DEĞERİ

İktibâs yapılarak şiirde kullanılan hadislerin hepsi sıhhat yönünden aynı değildir. Şairler bazen sahîh bazen zayıf bazen de uydurma hadislere beyitleri arasında yer vermişlerdir. Şiir her ne kadar vezinli ve kafiyeli söz söylemek gayesi ile yazılan bir edebî eser olsa da içinde barındırdığı mesajın da doğru olması gerekir. Özellikle sahîh hadisler yanında zayıf ve uydurma hadislerin şiirde kullanılması muhaddisleri harekete geçirmiştir. Edebiyatçılar şiirlerin sanat yönünü ortaya koyarken muhaddisler de beyitlerin içinde iktibâs edilen hadislerin durumlarını hadis usûlü kriterlerine göre ortaya koymaya çalışmışlardır.⁷⁶

Memlûklü dönemi toplum hayatında şiir, bir kazanç kapısı olmaktan ziyade, toplumun tüm kesimlerinin uğraştığı bir edebiyat alanına dönüşmüştür.⁷⁷ Hatta şiir dili, ilim ehli ile halk arasında gerçekleşen bazı yazışmalara kadar uzanmıştır.⁷⁸ Müştehir hadis sahasındaki eserlerde yine halkın arasında dolaşan hadislerin veya kelâm-ı kibâr türü sözlerin bazen metin bazen mana şeklinde şiirlerde iktibâs edildiği görülmektedir. Bu konuda en fazla örnek sunan müellif Şemseddin Muhammed Sehâvî'dir (öl. 902/1496). O, *el-Makâşidü'l-ḥasene fî beyâni keşrin mine'l-ehâdîsî'l-müştehire 'ale'l-elsine* adlı eserinde şiir içinde iktibâs edilen haberlerden bir kısmının hadis usûlü kriterlerine göre *sahîh* bir kısmının ise *mevzû* olduğunu söylemektedir.⁷⁹ Aslında şairler; hadis ile iktibâsta bulunurken, bunların hadis olduğunu ifade etmemişlerdir. Buna rağmen muhaddisler; şiirler arasında iktibâs edildiği düşünülen haberin sıhhat durumu hakkında, görüş beyan etmekten geri durmamışlardır.

⁷⁶ Buna dair bk. Osman Aydın, "Hadis Usûlü İstilahlarının Tanımlanmasında Şiirle İstiḥâdım Et-kisi; "Râmhürmüzi Örneği"", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 467-496.

⁷⁷ Durmuş, "Şiir", 39/150.

⁷⁸ Süyûtî, kendisine şiirle soru soran kimselere yine şiirle cevap vermektedir. Buna dair örnekler için bk. Süyûtî, *Hâvî*, 1/373, 374, 376, 377, 378, 380, 381, 384.

⁷⁹ Sehâvî, *el-Makâsid*, 549-550.

Böylece muhaddisler –edebiyatçılardan farklı olarak– verilen mesajın muhtevası ve sıhhati ile daha fazla ilgilenmişlerdir.

2.1. Sahîh Hadis ile İktibâs

Müştehir hadis sahasında eser veren müelliflerden Sehâvî, hadis usulü kriterlerine göre *sahîh* görülen “لَلَّهِ أَرْحَمُ بِعِبَادِهِ مِنْ هَذِهِ بَوَلَدِهَا” “Allah kuluna annesinden daha merhametlidir.”⁸⁰ hadisinin iktibâs edildiği şiiri şu şekilde örnek gösterir:

لَمْ لَا نَرْجِي الْعَفْوَ مِنْ رَبِّنَا أَمْ كَيْفَ لَا نَطْمَعُ فِي حِلْمِهِ
وَفِي الصَّحِيحَيْنِ أَتَى أَنَّهُ بَعِيدِ أَرْحَمُ مِنْ أُمِّهِ

*Niçin ümit keselim Rabbimizin affından?... veya nasıl ummayalım hilmini?
Sahihayn'da geldi ki: Şüphesiz O... kuluna annesinden daha merhametli.⁸¹*

Hem hadis ilmi hem de edebiyat ile uğraşan bazı müellifler şiirlerde hadisin sıhhat yönüne de işaret etme ihtiyacı duymuşlardır. Ebû Ca'fer el-İlbîrî, Hz. Peygamber'in: “الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ النَّاسُ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ” “Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden kendisini güvende hissettiği kimsedir. Mümin de insanların canları ve mallarının güvende olduğu kişidir.” hadisini şu şekilde şiirinde iktibâs eder.

مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ كُلَّهُمْ وَأَمِنُوا مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ
فَذَلِكَ الْمُسْلِمُ الْحَقِيقُ بِنَا جَاءَ حَدِيثٌ لَا شَكَّ فِي سَنَدِهِ

*Bütün Müslümanların güvende olduğu... dilinden ve elinden emin olduğu kimse;
İşte o hakiki Müslümandır... Hadis senedinde, hiçbir şüphe olmadan gelmiştir.⁸²*

2.2. Zayıf Hadis ile İktibâs

Hadis ilminde hafız lakabı ile bilinen İbn Hacer el-Askalânî'ye (öl. 852/1449) şiir üslubunda “شَرَّارُكُمْ عَرَابِكُمْ وَأَرْزَدُلُ مَوْتَاكُمْ عَرَابِكُمْ” “Şerlileriniz bekarlarınızdır. Ölülerinizin en kötüsü de yine bekar ölenlerinizdir.”⁸³ hadisi-

⁸⁰ Buhârî, “Edeb”, 18 (No. 5999); Müslim, “Tevbe”, 22.

⁸¹ Sehâvî, *el-Mağâsîd*, 550.

⁸² Makkarî, *Nefhu'l-İtib*, 2/684.

⁸³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/163 (No. 21488).

sinin sıhhat durumu sorulmuş, o da sorulan soruyu aynı edebî üslupla şöyle cevaplandırmıştır:

شَرَارُكُمْ عَزَابُكُمْ يَا رِجَال	أَرَادِلُ الْأَمْوَاتِ عَزَابُكُمْ
وَالطَّبِيرَانِي الثَّقَاتِ الرِّجَال	أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ وَالْمَوْصِلِي
وَلَا تَخْلُو مِنْ الضَّعْفِ عَلَى كُلِّ حَال	مِنْ طُرُقٍ فِيهَا اضْطِرَاب

Ölülerin en kötüsü bekar ölenlerinizdir... Ey kişi! Şerhleriniz de bekarlarınızdır.

Tahrîc etti onu Ahmed, Mevsîlî... ve Taberânî sîkâ râvîlerden

Tariklerin de vardır ıstrab... kurtulamaz her halükarda zayıflıktan.⁸⁴

Câhiliye döneminden beri söylenen “رُزُّ عِبَا تَرَدَّدُ حُبًّا”, “Ziyareti seyrek yap ki, sevgi artsın.” sözü daha sonraları Hz. Peygamber tarafından da kullanıldığı rivayet edilmiştir.⁸⁵ Fakat hadis, münekkitlerce zayıf görülmüştür.⁸⁶ Basralı dil âlimi Yûnus b. Habîb ed-Dabbî (öl. 182/798) bu haberi beyitleri arasında şöyle iktibâs etmiştir:

قَى يِرَاك كَالثُّوْبِ اسْتَجَدَّة	أَغْبَبَ زِيَارَتَكَ الصَّدِي
أَنْ لَا يِرَالَ يِرَاكَ عِنْدَهُ	إِنَّ الصَّدِيْقَ يُمِلُّهُ

Dost ziyaretini seyrek yap ki... Görsün seni yeni elbise gibi

Sık ar elbette dostu... Hep yanında görmek seni.⁸⁷

2.3. Mevzû Haberler ile İktibâs

Sehâvî, hadis usûlü kriterlerine göre *mevzû* türü bazı haberlerin şiir formatında halkın arasında dolaştığını belirtir. Buna dair o, İmam Şâfiî'ye dayandırılarak Hz. Peygamber'den nakledildiği iddia edilen şu mısraları örnek gösterir:

⁸⁴ Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahman es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer* (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1999), 2/870.

⁸⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/347; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 10/568 (No. 8008).

⁸⁶ İbn Âdiyy, *Kâmil*, 4/103; Sehâvî, *el-Maķâsîd*, 271-272.

⁸⁷ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 10/568 (No. 8008).

تَجَاوَزَ عَنْ مَسَاوِيهِ الْكَثِيرَةِ إِذَا اعْتَدَرَ الْمَسِيءُ إِلَيْكَ يَوْمًا
 مُسْنَدًا عَنِ الْخَبِيرِ الْمُغِيرَةِ لِأَنَّ الشَّافِعِيَّ رَوَى حَدِيثًا
 بَعُذِرَ وَاحِدٌ أَلْفِي كَبِيرَةٍ عَنِ الْمُخْتَارِ أَنَّ اللَّهَ يَمْحُو

*Sana kötülük yapan özür dileyerek gelirse bir gün... Gel görmezden kötülüklerini,
 Zira İmâm Şâfiî rivayet etti bir hadisi... isnad ederek Muğıra'yı,*

Resûl (s.a.v.) şöyle buyurdu: Muhakkak Allah mahveder... bir özürle bin günahı.⁸⁸

Sehâvî, *mevzû* habere dair verdiği diğer örnekte hocası İbn Hacer'in söylediği iddia edilen şu şiire değinir:

تَبْدُو وَفِيمَا يَلِيهِ تَذَهَبُ الْبِرَّةُ فِي قَصِّ ظَفْرِكَ يَوْمَ السَّبْتِ
 وَإِنْ يَكُنْ فِي الثَّلَاثَا فَاحْذَرِ الْهَلَكَةَ وَعَالِمٌ فَاضِلٌ يَبْدُو يَتْلُوهُمَا
 وَفِي الْخَمِيسِ الْعِنَى يَأْتِي لِمَنْ سَلَكَه وَيُورَثُ السُّوءَ فِي الْأَخْلَاقِ رَابِعَهَا
 عَنِ النَّبِيِّ رُوِينَا فَاقْتَنِي نُسْكَه وَالْعِلْمُ وَالرِّزْقُ زَيْدَا فِي عَرُوبَتِهَا

*Cumartesi tirnak kesmede, hastalık... ortaya çıkar. Arkasından gelende bereket gider,
 Âlim, fâzıl arkalarından gelen günde ortaya çıkar... Salıha helak olmaktan sakın,
 Çarşambadan miras kalan kötü ahlaktır... Zenginlik isteyen için perşembededir,
 Cumada ilim, rızık ziyadedir... İzinden gidin diye rivayet ettik Nebî'den.⁸⁹*

Sehâvî müştehir hadise dair kaleme aldığı söz konusu eserinde; bazen sahîh, bazen zayıf, bazen de *mevzû* haberlerin halkın arasında şiir yolu ile şöhret bulduğuna dair örnekler vermiştir. Böylece o, bir muhaddis duyarlılığı ile şiirde iktibâs edilen haberin –her ne kadar hadis diye belirtilmese de– hadis kriterlerine göre sahîh olup olmadığını araştırmıştır. Sehâvî'nin bunu yapmadaki gayesi; her meslekten ilim erbabı ve avâmın arasında dolaşan menşei itibarıyla Hz. Peygamber'e ait olan veya ona ait olduğu sanılan bazı hadislerle/haberlere dikkat çekmektir. Yoksa herhangi bir kesim hakkında müsbet ya da menfi yargıda bulunmak değildir.

⁸⁸ Sehâvî, *el-Mağâsîd*, 461.

⁸⁹ Sehâvî, *el-Mağâsîd*, 425, 426.

SONUÇ

Müslümanlar arasında ilk dönemlerinden beri ayet ve hadis metinlerinin şiirde kullanımını bilinen bir uygulamadır. Sohbet kültürü ile yetişen sahâbe nesli Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenmeyi, İslâm Peygamberinin sözlerini ezberlemeyi, kaydetmeyi, öğretmeyi ve değişik vasıtalarla yaygınlaştırmayı kendileri için kutsal bir vazife bilmişlerdir. Hz. Peygamber döneminde başlayan şiirde ayet ve hadis kullanımını zamanla dil ve edebiyat sahasına da kaymış, edebî bir söz söyleme sanatına dönüşmüştür. Sözlerini Kur'ân ve hadis ile güçlendirmeyi düşünen pek çok şair, hikmet ehli, edebiyatçı ve ilim erbabı iktibâs yolunu kullanmayı tercih etmiştir.

Hz. Peygamber'in sözlerini dinleme, kaydetme ve rivayet etmede ilk nesil olan sahâbe içerisinde şairlik yönü ile tanınan kimseler de bulunmaktaydı. Araştırmada sahâbe dönemi şiirde hadis ile iktibâs örneklerine değinilmiş fakat hadis ile iktibâsın şairlerce fazla tercih edilmediği gözlemlenmiştir. Bunda; şairlerin İslâm dinine geç girmeleri, daha önce hicvettikleri Hz. Peygamber ile daha sonraları görüşme ve ondan iktibâslarda bulunma konusunda ikilem yaşamaları, edebî türlerden dinî ve ahlâkî içerikli şiir yazımını daha az tercih etmeleri, özgün olma kaygısı, toplumda şiire ve şairlik mesleğine menfi bakış vb. olguların etkisinden bahsedilebilir. Sahâbe dönemi iktibâs örnekleri hadis eserlerinden ziyade tarih ve edebiyat türü eserlerde yer almaktadır. Bunun yanında iktibâs yapılan örneklerde geçen bazı hadislerin sıhhati açısından problemlili olduğu gözlenmektedir. Bunun sonucunda halk arasında yaygın kullanılan ve hadis diye bilinen kimi ifadeler hadis konusunda yeterli bilgisi bulunmayan şair ve edipler tarafından -sıhhat durumları bilinmeksizin- nesir ve nazım türü eserlerde kullanılabilmiştir.

Arap edebiyatının zirvesi sayılabilecek Emevîler döneminde zühd hareketinin etkisiyle zühdiyyât ve hikemiyyât türü şiir yazımını yaygınlaştırmıştır. Şairlik yönü ile temayüz eden ilim ehli başta olmak üzere her meslekten ilim erbabının; halkı hayra teşvik etme, hadislerin halkın arasında yayılmasına katkı sağlama, eğitim ve zühd hayatını özendirme gibi gerekçelerle şiirlerinde hadis iktibâslarına yer verdikleri görül-

mektedir. Abbâsîler döneminde hadis imlâ meclislerinde ara ara şairlik yönü ile tanınan muhaddislerin şiirleri arasında hadisleri iktibâs ettikleri, hadisleri sened ve metin beraber nazma döktükleri görülmektedir. İktibâsın edebî bir söyleme sanatı halinde kullanılması da yine bu dönemde yaygınlaşmıştır.

Şiir her ne kadar vezinli ve kafiyeli söz söylemek gayesi ile yazılan edebî bir eser olsa da içinde barındırdığı mesajın sahîh ve doğru olması da gereklidir. Yazılan şiirlerde iktibâs edilenler arasında sahîh olanları yanında sahîh olmayan hadislerin de bulunması ve bunların halk arasında yayılması muhaddislerin dikkatinden kaçmamıştır. Özellikle hadisçi kimliği yanında edebiyat sahasına da ilgi duyan İbn Hacer, Sehâvî ve Süyûtî gibi muhaddisler eserlerinde buna dair bazı değerlendirmeler yapmışlar hatta küçük çaplı cüzler kaleme almışlardır.

Hadislerin şöhret bulması ve halkın değişik kesimleri arasında yayılmasında edebiyatın etkisi yadsınamaz. Nitekim ele alınan şiirlerin aynı zamanda halk arasında dolaşan hadisleri toplayan eserlere de girmiş olması bunun en büyük göstergelerindedir. Muhaddisler; her meslekten ilim erbabı arasında dolaşan ve Hz. Peygamber'e ait olan veya ona ait olduğu sanılan bazı hadislerle/haberlere -ilgili meslek erbabını yargılamadan- dikkat çekmişlerdir. Böylece onlar; Hz. Peygamber'in adına yalan isnad edilmesini önlemek, sahîh hadislerin rivayet edilmesine öncülük etmek, hadis diye bilinen bazı haberlerin gerçek durumunu bildirmek gibi bazı gerekçelerle şiirler arasında iktibâs edilen hadislerle eserlerinde yer vermişlerdir.

Kaynakça

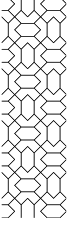
- Abîdî, Nâhî İbrahim. "Kıraatün fi hasâisi'l-fenniyye li'-ş-ş-ri'l-İslâmi fi 'aşri şadri'l-İslâm ve'l-Emevi". *el-Câmiatü'l-Irâkıyye Mecelletü Midâdi'l-Âdâb* 8 (2011), 248-288.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavût. 6 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akça, İbrahim. "Klasik Sonrası Çağatay Türkçesi Dönemi Sufi Şairlerinden Baba Rahîm Meşreb'in Şiirlerinde Kur'ân'ın Yansımaları: Ayet İktibas-

- ları Üzerine Bir İnceleme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2020), 139-158.
- ‘Anî, Samî Mekkî. *el-İslâm ve’ş-şîr*. Kuveyt: ‘Âmiru’l-Meârif, 1985.
- ‘Anî, Samî Mekkî. *Ka’b b. Mâlik el-Enşârî*. Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1990.
- Aydın, Osman. “Hadis Usûlü İstilahlarının Tanımlanmasında Şiirle İstişhâdın Etkisi; “Râmhürmüzü Örneği””. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 467-496.
- Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdilazîz. *Faşlü’l-mağâl fi şerhi Kitâbi’l-Emşâl*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1971.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu’abü’l-îmân*. thk. Abdu’l-‘Âli Abdulhamid Hâmîd. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003.
- Bilge, İlhan. “Âşık Ruhsatî’nin Şiirlerinde Kur’ân’ın Yansımaları: Âyet İktibasları”. *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* 4/9-23. Isparta: İlmi Etütler Derneği, 2016.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’s-şâhih*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz. Riyad: Dâru’s-Selâm, 2000.
- Çopur, Emel Nalçacıgil. “İktibâs Sanatı ve Mazmûn”. *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 10/1 (Bahar/2019), 165-179.
- Deylemî, Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr. *Firdevsü’l-ahbâr bi-me’sûri’l-hitâb*. nşr. Sa’îd b. Besyûnî Zağlûl. 5 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986.
- Durmuş, İsmail. “İktibâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/52. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-aşfiyâ*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1409.
- Fâkihî, Muhammed b. İshâk b. Abbâs. *Ahbâru Mekke fi kadîmi’d-dehr ve hadîsih*. thk. Abdülmelik Abdullâh Dehîş. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Hızır, 1414.
- Göçemen, Yakup. “Modern Mısır Şiirinde Kur’ân-ı Kerîm’den İktibâslar”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1363-1392.
- Hassân b. Sâbit. *Divân*. thk. Abd Ali Mühenna. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- Hâtîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 14 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2002.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbü’l-‘Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Bağdat: Mektebetü’l-Hilâl, 1980.

- Hemezânî, el-Hasan b. al-Hüseyn b. Hamekân. *el-Fevâ'id ve'l-ahbâr ve'l-hikâyat*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001.
- İbn Abdilberr, Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Âdil Mürşid. Ürdün: Dâru'l-Alâm, 2002.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbuddin Ebî Sa'îd. 70 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fiker, 1995.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *Ravzatü'l-'uqalâ' ve nüzheti'l-fuzalâ'*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-Mektebetil'l-İlmiyye, 1974.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdulmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ vd.. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 2009.
- İbn Ebü'd-Dünyâ, Abdullâh b. Muhammed. *et-Tevâzu' ve'l-humûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-İlelü'l-mütenâhiye fî'l-ehâdisi'l-vâhiye*. nşr. Halîl el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Kitâbu'l-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- Kara, İbrahim. "Arap Belâgatında İktibas Sanatı". *Artuklu Akademi Dergisi* 8/1 (2021), 77-98.
- Kudâ'î, Muhammed b. Sellâme. *Müsnedü's-şihâb*. thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Kassâb, Velîd. *Divânü Abdillâh b. Revâha ve dirâse fî sîretihî ve şîrihî*. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1981.
- Kazvînî, Hatîb. *Telhîs ve Tercümesi*. nşr. Nevzat H. Yanık vd. İstanbul: Huzur Yayınları, ts.
- Makkarî, Muhammed b. Muhammed et-Tilimsânî. *Nefhu't-tîb min güşni'l-Endelüsi'r-ra'tîb*. thk. İhsan Abbâs. 8. Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Mu'âfâ, Ebü'l-Ferec b. Zekeriyâ en-Nehrevânî. *el-Celîsü's-şâlihü'l-kâfi ve'l-enîsü'n-nâşihü's-şâfi*. nşr. M. Mürsî el-Hûlî. 4 Cilt. Beyrut: by., 1981.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fî'l-luğa ve'l-edeb ve'n-naħv ve't-*

- taşrif*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikeri'l-Arabiyye, 3. Basım, 1997.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'uş-şahîh*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. thk. Mustafâ Abdulkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *Muḥâzarâtü'l-üdebâ ve muḥâverâtü's-şu'arâ ve'l-büleġâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, 1961.
- Râmihürmüzî, İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahman. *Emşâlül-ḥadis*. thk. Ahmed Abdulfettâh Temmâm. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1988.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin er-Râzî. *Nihâyetü'l-i'câz fi dirâyeti'l-i'câz*. Nasrullah Hacı Müftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdir, 2004.
- Sağlam, İbrahim. *Müştehir Hadisler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed. *el-Makâşidü'l-ḥasene fi beyâni keşirin mine'l-eḥâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. Abdullah Muhammed es-Sıddîk. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed. *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Ḥacer*. 3 Cilt. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Süyûtî Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İzdihâr fi mâ 'akadehu's-şu'arâ mine'l-eḥâdisi ve'l-âşâr*. Beyrût: Mektebetü'l-İslâm, 1991.
- Süyûtî Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-Ḥâvî li'l-fetâvî*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Târik b. İvazullah, Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1994.
- Tarîfî, Muhammed Nebîl, *Divânu en-Nemr b. Tüleb el-Uklî*. Beyrut: Dâru Sâdir, 2000.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Muḥtaşaru'l-Me'ânî*. Karaçi: el-Mektebetü'l-Büşra, 2010.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'uş-şahîh*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.

- Uzun, Mustafa İsmet. “Telmih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/408-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yeşildağ, Abdussamed. “Arap Şiirinde Ayet İktibâsı”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası* 27/2 (2015), 43-66.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1989.



LİSE ÖĞRENCİLERİNDE MERHAMET VE DİNDARLIK ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ

An Examination of the Relationship Between Compassion and Piety in High School
Students

İlyas PÜR

Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana
Bilim Dalı,
Nevşehir/Türkiye.

*Asst. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Theology Faculty, Department of Psychology of Religion,
Nevşehir/Turkey.*

ilyaspur@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-7795-8212

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 21 Sayfa/Pages: 143-172

Atrf / Citation: PÜR, İlyas. "Lise Öğrencilerinde Merhamet ve Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi" [An Examination of the Relationship Between Compassion and Piety in High School Students]. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 21 (Haziran / June 2022): 143-172.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1103595>

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

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

LİSE ÖĞRENCİLERİNDE MERHAMET VE DİNDARLIK ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ

Öz

Psikoloji literatüründe sıklıkla adı geçen merhamet, bilimsel araştırmalara konu olmasına rağmen genellikle göz ardı edilmiş bir duygu türüdür. Bu alanda yapılan çalışmaların az olması bu durumun bir işareti olabilir. Buna sebep olarak ise Batı dünyasında yapılan psikoloji çalışmalarının daha ziyade pozitivist bir temele dayanması ve başlangıçta psikoloji bilimi ile uğraşan bilim adamlarının psikanalizin tesirinde kalmaları gösterilebilir. Bu çalışmanın amacı merhamet ile dindarlık arasındaki ilişkinin tespit edilmesidir. Çalışmanın örneklemini Mersin ilinin farklı liselerinde öğrenim görmekte olan 374 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırmada ölçme araçları olarak kişisel bilgi formu, merhamet ölçeği ve dinî yaşayış ölçeği kullanılmıştır. Araştırmada öncelikle bazı demografik değişkenler ile merhamet ve dinî yaşayış arasındaki ilişkilere bakılmış, daha sonra merhamet ve dinî yaşayış arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Elde edilen verilerin analizi sonucunda şu sonuçlara ulaşılmıştır: Kızların merhamet ve dinî yaşayış düzeyleri erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksektir. Yaş değişkeninde gruplar arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır. Okul türü bakımından imam-hatip lisesi öğrencilerinin dinî yaşayış düzeyleri diğer lisedeki öğrencilerden anlamlı derecede yüksektir. Merhamet ile dinî yaşayış arasında ise pozitif ilişki bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, Merhamet, Psikoloji, Din, Dindarlık.

An Examination of the Relationship Between Compassion and Piety in High School Students

Abstract

Compassion, frequently mentioned in literature the of psychology, is a type of emotion that is often overlooked despite that it is a subject within scientific research. The scarcity of such studies in this field is a sign of this situation. The reason for this is that the psychological studies conducted in the Western world are mostly based on a positivist basis and that the scientists dealing with the science of psychology at the beginning were under the influence of psychoanalysis. The aim of this study is to determine the relationship between compassion and piety. The sample of this study consists of 374 students who are studying in different high schools in the city of Mersin. In this research, a Personal Information Form, the Compassion Scale, and The Religious Life Scale were used as measurement tools. In this study, at first the relationship between some demographic variables and compassion and religious life was examined, and then the relationship between compassion and religious life was examined. The following conclusions were obtained as a result of the analysis of researched data: The level of compassion and religious life among girls is significantly higher than that among boys. There was no significant relationship between the groups in the age variable. In terms of the school type, the religious life levels of the students of Imam-Hatip High School are significantly higher than those of other high schools. A positive relationship was found between compassion and religious life.

Keywords: Psychology of Religion, Compassion, Psychology, Religion, Religiosity.

Giriş

İnsan tabiatının özünde bazı pozitif duygular bulunmaktadır.¹ Psikoloji bilimi ise bu duyguları fark etmekte ve anlamaya çalışmaktadır.² Fakat tarihsel sürece bakıldığında özellikle 2. Dünya Savaşı'ndan sonra psikoloji alanında verilen hizmetler büyük ölçüde tıbbi yöntemlere dayandığı için bu duygular göz ardı edilmiştir. Buna karşılık psikoloji biliminde son yıllarda yapılan çalışmalara bakıldığında ise bir gelişimden söz edilmekte ve bu anlamda özellikle pozitif psikoloji 2000'li yılların başından itibaren bu gelişimin bir örneğini oluşturmaktadır. Bu nedenle pozitif psikoloji bir değişim başlatarak bireylerin olumlu özelliklerinin ve merhamet gibi psikolojik iyi oluşlarının artırılmasına ve onların ruhsal sağlıklarının korunmasına yönelmiştir.³ Bu değişimin başlıca ilgi alanları iyilik, diğerkâmlık, affedicilik ve şükür gibi değerlerdir. Bu değerlerden biri de şüphesiz merhamet duygusudur. Merhamet duygusu, felsefe, ilahiyat ve sosyoloji gibi pek çok alanda inceleme konusu olmakla birlikte özellikle psikoloji alanında yerini alarak modern hayatta kendisine ihtiyaç duyulan bir kavram haline gelmiştir.

Genel olarak merhamet, bir kişinin acısını ve ıstırabını paylaşabilme yetisi olarak tanımlanmaktadır.⁴ Diğer taraftan merhamet, bir kişinin sıkıntı ve derdine ilgi duymak ve onun bu haline acıyarak şefkat göstermektir.⁵ Başka bir ifadeyle, merhamet duygusu başkasının sıkıntı, güçsüzlük ve sorunlarına ilgi gösterme, onun bu haline acıyarak ve şefkat göstererek, onunla beraber acı hissetme ve ayrımcılık yapmaksızın herkese eşit dağıtılan bir acıma duygusu olarak tanımlanır.⁶ Bu tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere merhamet kavramı çok boyutlu bir duygu türüdür ve kişinin içsel dünyasına yönelik hislerini içerir. Ayrıca mer-

¹ Kemal Sayar, *Merhamet: Kalbe Dönüş İçin Son Çağrı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 76.

² Martin E. P. Seligman, *Gerçek Mutluluk*, çev. Sema Kurt Akbaş (Ankara: Hyb Basım Yayın, 2007), 1.

³ Martin E. P. Seligman-Mihaly Csikszentmihalyi, "Positive Psychology: An Introduction", *The American Psychologist* 55/1 (2000), 5-14.

⁴ Christopher Germer, *The mindful path to self-compassion: Freeing yourself from destructive thoughts and emotions* (Hove: Routledge, 2009), 187.

⁵ Hayati Hökelekli, "Gökyüzünden Yeryüzüne Yayılan Bir Değer: Merhamet ve Eğitimi", *Diyanet Aylık Dergi* 244 (2011), 13-16.

⁶ Hökelekli, "Gökyüzünden Yeryüzüne Yayılan Bir Değer: Merhamet ve Eğitimi", 13.

hamet, duygunun oluşumu açısından da hem aksiyona hem de sosyal bir özelliğe sahiptir. Bu noktada Gilbert, merhametin duygu, düşünce ve davranışın birleşiminden oluştuğunu belirtmektedir.⁷ Aristoteles ise merhameti, yıkıcı veya acı verici bir durumun, bir kişinin başına geldiği görüldüğünde, aynısının bizim de başımıza gelebileceğini ve bu durumun yakın zamanda meydana gelebilme ihtimalinin olduğunu ve bunun üzüntü ve acı hissi olduğunu ifade eder.⁸ Underwood ise merhamet duygusunun diğer insanların iyi olmaları için var olan bir sevgi şekli olduğunu belirtir. Ona göre merhamet duygusu diğer insanların iyiliği ile ilgili olarak eylem ve tutumla ilişkili bir kavramdır.⁹ Merhametin zıt anlamları ise acımasızlık, katılık, hoşgörüsüzlük, kıskançlık, soğukluk, ilgisizlik ve umursamazlık gibi kavramlardır.¹⁰

Diğer taraftan merhamet duygusunun kaynağı ile ilgili farklı yaklaşımlar ileri sürülmektedir. Bu çerçevede merhamet duygusunun biyolojik özelliklerden kaynaklandığını savunan araştırmacıların bulunmasının yanı sıra onun sonradan kazanıldığını ileri süren bilim adamları da vardır. Bu anlamda kişide merhamet davranışının oluşmasında bireyin yetiştirme biçimi ve ebeveynleri ile kurduğu etkileşim belirleyici bir unsurdur. Buna ek olarak; kişinin merhamet duygusunun bağlanma figürü tarafından etkilenebileceği ve dolayısıyla çevresel etmenlerin de önemli bir faktör olması sözü geçen yaklaşımlardan bazılarıdır.¹¹ Zira bu doğrultuda merhamet duygusunun oluşumu sırasında ebeveynlerin özellikle çocuklarına yönelik takındığı şefkat ve merhamet eksenli bir tutumun önemli olduğu belirtilmektedir.¹²

Pommier, merhametin farklı şekillerde seyreden psikolojik hasta-

⁷ İsa Yücel İşgör, "Merhametin Öznel İyi Oluş Üzerindeki Yordayıcı Etkisinin İncelenmesi", *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 16/2 (2017a), 425.

⁸ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 117.

⁹ Glynn Underwood, *The Science of Compassionate Love: Theory, Research And Applications* (Molden USA: Wiley-Blackwell Publishing, 2009), 3.

¹⁰ Hayati Hökelekli, "Merhamet", *Dem Dergisi* 1/4 (2007), 78.

¹¹ İsa Yücel İşgör, "Üniversite Öğrencilerinde Bağlanma Stilleri ve Akademik Başarının Merhamet Üzerindeki Yordayıcı Etkisi", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 19/1 (2017b), 84.

¹² Hüseyin Peker, "Merhamet Eğitiminde Model Almanın Önemi", *Diyanet Aylık Dergisi* 244 (2011), 21.

lıklara karşı koruyucu ve sosyal ilişkileri geliştirici bir özelliğe sahip olduğunu ifade eder.¹³ Nitekim merhametin iyileştirici bir etkisi de vardır. Bu etki aynı zamanda ruh için bir tedavidir. Merhamet duygusu koşulsuzdur. İnsan sadece kendi çevresine değil herkese karşı merhametli olmalıdır. Kişinin diğer insanlara merhamet gösterebilmesi için, ilk olarak kendisine karşı merhametli olması gerekir. Zira insan kendini sevmezse, diğer insanları da sevemez ve onlara merhametli davranamaz.¹⁴ Bu hususta psikoloji biliminin öncülerinden Maslow ise kendini gerçekleştiren insanların hem en merhametli kişiler olduklarını ve hem de bu kişilerin topluma yön veren, sömürüye, adaletsizliğe ve zulme karşı en etkili biçimde mücadele eden bireyler olduklarını belirterek merhametli kişilerin toplum içerisindeki yerlerine dikkat çeker.¹⁵ Ayrıca merhamet duygusunun insanın özünde bulunan bir duygu çeşidi olduğunu söyleyen Sayar'a göre merhamet kavramını öğretmek merhamet duygusuna odaklanmış bir insan beyni için zor bir durum değildir.¹⁶

Araştırmalara konu olan bir başka soru da merhamet duygusunun doğuştan mı yoksa sonradan mı kazanıldığı sorusudur. Psikoloji bilimi ile uğraşanların çoğu merhamet duygusunun doğuştan geldiğini ve öğrenme yolu ile şekillendiğini düşünmektedirler. Davranış boyutunda farklı biçimlerde kendini gösteren merhamet, duygusal olarak da bütün insanlarda ortaktır.¹⁷ İki boyutlu bir kavram olan merhamet hem duygu hem de eylem olarak kendini göstermektedir.

Merhamet kavramı hem kalpte ve düşüncede hem de aksiyonda kendini belli eden insani bir erdemdir.¹⁸ Bu iki boyutuyla merhametin doğuştan sahip olunan bir özellik olduğu söylenebilir. Nitekim merhametin bir düşünce biçimi ve geleneklerle belirlenen bütün sınırları aşan bir davranış biçimi olduğu belirtilmektedir. Bu anlamda merhamet, ha-

¹³ Elizabeth Ann Pommier, "The Compassion Scale", *The University of Texas At Austin* (2010), 4-5.

¹⁴ Bk. Osho, *Sevgi Aşkın En Güzel Çiçeği*, çev. Sangeet (İstanbul: Ganj Yayınları, 2007), 159-171.

¹⁵ Abraham Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996), 10.

¹⁶ Kemal Sayar, "Şiddet ve Merhametsizliğin Kökenleri", *Diyanet Aylık Dergisi* 244 (2011), 24.

¹⁷ M. Haluk Özbay-Şenol Göka, *Her Halde İnsan* (Ankara: Elips Yayınları, 2004), 77.

¹⁸ İsmail Karagöz, *Allah, İnsan ve Merhamet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 26.

yatın her alanında koşulsuz bir affetme ve yardımseverlik potansiyeli olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁹ Ayrıca merhamet duygusu yapısı itibarıyla da empati ve öz-anlayış gibi kavramlara benzemektedir.²⁰

1. Merhamet Duygusunun Dindarlık Kavramı ile İlişkisi

Merhamet duygusu ve dindarlık arasında yapılan literatür taraması incelendiğinde bu hususta yapılan araştırmaların çok az olduğu görülmektedir. Bu hususta yapılan araştırmalar çoğunlukla İslâm dini etrafında şekillenmektedir. Bu nedenle merhamet duygusu ve dindarlık ilişkisini daha geniş bir çerçevede ele almak, araştırmanın özgün olmasında temel bir faktördür.

Dinler, müntesiplerine bazı tavsiyelerde bulunur. Dinlerin sunduğu bu tavsiyelere uyulduğunda insanların daha huzurlu ve daha mutlu bir hayat sürecekleri ifade edilir. Bu sayede dinler, bireylere yardım etmeyi, affetmeyi ve şefkati öğreterek onlara merhametli ve fedakâr olmanın yollarını gösterir.²¹ Bu anlamda dinler Tanrı ile kul arasındaki ilişkinin temeline merhamet duygusunu yerleştirir. Gerek yaratıcının sonsuz affediciliği gerekse insanların birbirlerine merhameti neredeyse bütün dinlerde ortaktır. Zira insanların birbirlerine merhametiyle Tanrı'nın insanlara merhameti arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu ve bu ilişkinin doğru orantılı olduğu genellikle vurgulanan hususlardandır.

Merhamet duygusu özellikle Tanrı anlayışını sevgi üzerine yerleştiren dinlerde kutsal kabul edilmektedir. Çünkü merhamet kavramı bir değer olarak din sayesinde önemli bir güç kazanmaktadır.²² Örneğin Hristiyanlıkta merhameti merkeze alan bir din anlayışının olduğu görülür. Bu anlamda Tanrı merhamet sahibi olduğu²³ için müntesiplerine de merhamet sahibi olmaları tavsiye edilerek bazı yerlerde bu

¹⁹ Pieter, G. R. Villiers, "A Spirituality of Mercy in A Time of War", *Religion And Theology* 18 (2017), 150.

²⁰ İşğör, "Merhametin Özel İyi Oluş Üzerindeki Yordayıcı Etkisinin İncelenmesi", 425.

²¹ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 38.

²² Thoresen Oman Doug, *Handbook of The Psychology of Religion and Spirituality*, ed. Raymond F. Paloutzian- Crystal L. Park (London: The Guilford Press, 2005), 448.

²³ *Kutsal Kitap* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2008), Luk. 6:36, Rom.12:8, Yak. 2:13.

konuya değinilmiştir.²⁴ “*Ne güzel merhamet sahibi olanlara! Zira onlar merhamet elde edecekler*”²⁵ gibi ayetler merhamet duygusunun dinin müntesiplerinden istenen bir duygu olduğu görülmektedir. Tevrat’ta ve Zebur’da ise Tanrı’nın ebedi merhametli bir varlık olduğu²⁶ ifade edilmekte ancak bu özelliğin insanlara atfedilmediği belirtilmektedir. Yine Budizm’de de merhamet duygusunun önemli oranda referans kaynağı olduğu vurgulanmaktadır. Bu çerçevede Budizm tanımlanırken ‘*sonsuz merhamet dini*’ gibi bir ifadenin kullanıldığı görülmektedir.²⁷ Zira merhametli Tanrı algısına sahip bireylerin öfkeli Tanrı algısına sahip bireylere oranla insanları veya diğer olayları affetmeye daha meyilli olduğu bulunmuştur.²⁸ Nitekim Allport’un iç güdümlü dindarlık anlayışında dindarlığın bütün insanlığa evrensel bir merhamet sunmada pozitif etkisinin olduğu tezi, merhamet duygusunun meydana gelmesinde önemli bir etkenin de din olduğuna işaret etmektedir.²⁹

İslâm dininde de merhamet kavramı birçok yerde özellikle Kur’ân’da sûrelerin başında “*rahman ve rahim olan Allah’ın adıyla*” ibaresi ile zikredildiği için bu kavramın İslâm dinindeki yeri ve önemi açıkça ortaya konulmaktadır. Hz. Muhammed’in bütün âleme rahmet olarak gönderilmesi³⁰ mü’minlere karşı çok merhametli ve şefkatli olması,³¹ kendisine zalimce davrananlara bile hoşgörüyü yaklaşması İslâm dini açısından merhamet kavramının genişliğini göstermektedir. Zira “İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez”³² hadisi merhamet kavramının dil, din, ırk gibi hiçbir ayırım gözetmek-

²⁴ Luk. 6:36.

²⁵ Mat. 5:7.

²⁶ Mez. 51:1; Ağt. 3:22.

²⁷ Clarence Hamilton, *Buddhism, A Religion of Infinite Compassion* (USA: The Liberal Arts Press, 1952), 1.

²⁸ Ali Ayten, “Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (2009), 125.

²⁹ Ali Ayten, *Empati ve Din: Türkiye’de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 110.

³⁰ *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Enbiyâ 21/107.

³¹ et-Tevbe 9/128.

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Tevhîd”, 2.

sizin bütün insanlığı kuşatarak düşmana bile bu duygu ile yaklaşılması gerektiğini gösterir.³³ Bu sebeple evrensel olarak düşünüldüğünde merhamet, insanlığa mutluluk ve huzur verirken İslâm'da ise merhamet, bir *motivasyon* bütünü şeklinde ortaya çıkmaktadır. İslâm'ın merhamet kavramına önem vermesinin sebebinin ne olduğu konusunda birçok yaklaşım ileri sürülebilir.

Merhametin yakın ilişki içerisinde olduğu bir kavram da ahlâktır. Çünkü merhamet güzel ahlâklı olmayı tavsiye eder. İnsanın eylemlerinin iyi veya kötü olduğu, ahlâk kriterleriyle belirlenir. Ahlâk, insanların davranışlarını yöneten ve ideal olan kural ve kaideler bütünü ve bunları yaşamın çeşitli koşullarına makul biçimde tatbik etme şeklidir.³⁴ İslâm ahlâkında ise erdemlerin sahası geniştir. Örneğin; sevgi, barış, kardeşlik ve dürüstlük gibi kavramlar ele alındığında merhametin bunların hepsini kolaylaştırdığını ve iyileştirdiğini söylemek mümkündür. Bu itibarla merhamet kavramına hem İslâm dininin hem de bütün dinlerin önem vermesi onun ahlâkın bir parçası olduğuna işaret eder.

2. Yöntem

2.1. Örneklem

Bu araştırmada merhamet duygusunun dindarlık eğilimine göre farklılaşp farklılaşmadığı temel problem olarak ele alınmıştır. Bu temel problemden hareketle alt problemler ise şu şekildedir:

1. Örneklemin cinsiyet değişkenine göre merhamet düzeyinde önemli bir farklılık var mıdır?
2. Örneklemin yaş değişkenine göre merhamet düzeyinde önemli bir farklılık var mıdır?
3. Örneklemin okul türü değişkenine göre merhamet düzeyinde önemli bir farklılık var mıdır?
4. Örneklemin gelir düzeyi değişkenine göre merhamet düzeyinde önemli bir farklılık var mıdır?

³³ Neda Armaner, *Psikopatolojide Dini Belirtiler* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1973), 103.

³⁴ Mevlüt Kaya-Cüneyd Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 17.

5. Dinsel yaşayış merhamet düzeyini ne oranda yordamaktadır?

Araştırmanın örneklemini 2021-2022 eğitim-öğretim yılında Mersin ilinin farklı liselerinde öğrenim görmekte olan rastlantısal olarak seçilmiş toplam 374 öğrenciden oluşmaktadır. Örneklemin 208'i (%55.6) kız, 166'sı (%44.4) erkektir. Örneklemin 125'i (%33.4) 14-15 yaş grubunda, 145'i (%38.8) 16-17 yaş grubunda, 104'ü (%27.8) 17-18 yaş grubunda yer almaktadır. Yine örneklemin 227'si (%60.7) Anadolu lisesinde, 36'sı (%9.6) fen lisesinde, 111'i (%29.7) imam-hatip lisesinde öğrenim görmektedir. Örneklemin 185'inin (%49.5) sosyo-ekonomik düzeyi düşük, 112'sinin (%29.9) orta, 77'sinin (%20.6) ise yüksektir.

2.2. Veri Toplama Araçları

2.2.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırma anketinin demografik bilgiler içeren bu kısmında katılımcıların cinsiyet, yaş, öğrenim görülen okul türü ve ailenin aylık gelir durumu ile ilgili bazı ifadeler bulunmaktadır.

2.2.2. Dinî Hayat Ölçeği

Orijinalini Kayıklık'ın³⁵ geliştirdiği Dinî Hayat Ölçeği (DYÖ), sonraları Kayıklık ve Kalgı³⁶ tarafından gözden geçirilmiştir. Ölçek; ibadet, iman ve ahlâk olmak üzere toplam üç kısımdan oluşmaktadır. Bu kısımların her birisi 12'şer maddedir. Ölçeğin inanç boyutunda minimum 12, maksimum 84 skor elde edilmektedir. Ölçeğin hem ahlâk hem de ibadet boyutları da 12'şer maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin ibadet ve ahlâk boyutlarından elde edilebilecek asgari skor 12, maksimum skor ise 84'tür. Yapılan işlemlerin neticesinde ölçekten elde edilebilecek asgari skor 36, maksimum skor ise 252'dir. Bununla birlikte örneklem ortanın üstünde bir skor elde edebiliyorlarsa dindar olarak nitelendirilmektedir. Dinsel yaşayış ölçeğini oluşturan maddelerin iç tutarlık katsayısı 0.930 olarak bulunmuş ve Faktör-1, Faktör-2 ve Faktör-3'ün iç tutarlılık katsayısı sırasıyla 0.982, 0.937

³⁵ Bk. Hasan Kayıklık, *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğimler* (Adana: Baki Kitabevi, 2003).

³⁶ Bk. Hasan Kayıklık - Mehmet Emin Kalgı, "Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 1-19.

ve 0.875 olarak hesaplanmıştır. Güvenirlik katsayısının 0.70 ve üstünde çıkması test skorlarının güvenilirliği için uygun görülmektedir. Ölçeğin yapı geçerliğine bakmak amacıyla açımlayıcı faktör analizi uygulanmıştır. İbadet boyutu için uygulanan faktör analizine göre maddelerin faktör yük değerleri 0.39 ile 0.74, inanç kısmı için uygulanan faktör analizine göre maddelerin faktör yük rakamları 0.79 ile 0.97, ahlâk boyutu için uygulanan faktör analizine göre maddelerin faktör yük değerleri 0.63 ile 0.83 oranında değişmektedir. Üç faktörlü 36 maddelik “Dinsel Yaşayış Ölçeği”nin kuramsal yapısını test etmek için yapılan “Doğrulayıcı Faktör Analizi-DFA” çalışmasında; modelin uyum indekslerinden X^2/sd 'nin değeri 1.93, NFI değeri 0.91, NNFI değeri 0.95, CFI değeri 0.95, SRMR değeri 0.07 ve RMSEA değeri 0.07 olarak bulunmuştur.³⁷ Bu değerlerin “Doğrulayıcı Faktör Analizi-DFA” sonucunda ölçeğin faktör yapısının uyumunun iyi olduğunu göstermektedir.

2.2.3. Merhamet Ölçeği

Araştırmada merhamet ölçeği kullanılmıştır. Bu ölçek ilk olarak Pommier³⁸ tarafından üretilmiştir. Seher Akdeniz'in ve Mehmet Engin Deniz'in³⁹ birlikte Türkçeye uyarladığı bu ölçeğin güvenilirlik ve geçerlik araştırması yapılmıştır. Türkçeye uyarlamak için dört araştırma grubundan 854 öğrenci katılımcı olarak bulunmuştur (364 erkek ve 490 kız öğrenci). 24 maddeden meydana gelen ölçeğin psikometrik bakımdan; faktör analizi, ölçüt ile ilgili geçerlik, test-tekrar test metodlarıyla değerlendirilmiştir. Ölçeğin merhamet ile ilgili olarak altı boyutu olduğu kanıtlanmıştır. Madde analizlerine göre ölçek maddelerin faktör yük oranları 32 ile 57 bandında seyretmektedir. Madde verisine yönelik değerler ölçekte bulunan maddelerin ölçeği karşılayabilecek seviyededir. İç tutarlılık güvenilirlik oranının tamamı için 85 puandır. Tekrar test metodu ile yapılmış korelasyon oranının da makul seviyede olduğu anlaşılmıştır. Ni-

³⁷ Kayıklık-Kalgı, “Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, 11.

³⁸ Bk. Pommier, “The Compassion Scale”, 5-13.

³⁹ Bk. Seher Akdeniz-Mehmet Engin Deniz, “Merhamet Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *The Journal of Happiness And Well-Being* 4/1 (2016), 50-61.

hayetinde bu ölçeğin Türkçe şeklinin lisede okuyan öğrencilerinin merhamet seviyelerini ölçmesi uygun bulunmuştur.⁴⁰ Bilimsel araştırmaların ilk şartı verilerin güvenilirliğidir. Dolayısıyla bu ankete, güvenilirlik testi yapılmıştır. Bu ölçeğin Alpha değeri 0.87 olarak bulunmuştur. Bu katsayı 1'e yaklaştığında verilerin güvenilirlik düzeyi yükselmektedir.⁴¹ Bu durum neticesinde ölçeğin güvenilirlik oranının iyi olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada ayrıca minimum merhamet skoru 50, maksimum merhamet duygusu skoru 120, katılımcıların merhamet durumu genel skor ortalaması ise 96,61 olduğu bulunmuştur.

2.3. Veri Toplama İşlemi ve Analizi

Araştırma verilerinin toplanabilmesi için etik kurul kararı ve uygulama izni alınmıştır. Bu araştırma 2021-2022 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde Mersin ilinin farklı liselerinde okuyan 374 öğrenci üzerinde gönüllülüğe dayalı anket uygulanmıştır. Uygulama yapılmadan önce katılımcılara elde edilen verilerin gizli kalacağı hususunda bilgi verilmiştir. Araştırmada elde edilen verilerin analizi için SPSS (v20) yazılımı kullanılmıştır. Öncelikle yaş, cinsiyet, okul türü, aylık gelir düzeyi, dinin birey için önemi ve dindar hissetme durum değişkenlerine bakılmış, sonra merhamet ve dinsel yaşayışın demografik değişkenlerle ilişkisi incelenmiştir. Son olarak ise dinsel yaşayış ile merhamet arasındaki ilişki tespit edilmiştir. Yapılan analizlerde korelasyon, basit doğrusal regresyon, t-testi, tek yönlü Anova ve Pearson korelasyon işlemleri uygulanmış ve anlamlı bulgulara araştırmada yer verilmiştir.

3. Bulgular

Ölçekler Cronbach's Alfa katsayısı olarak 0 ile 1 bandında seyretmektedir. Yine katsayı olarak 0,00 <0,40 bandındaysa ölçek güvenilir olmaktan uzak, 0,40 <0,60 bandındaysa ölçek daha az güvenilirlikte, 0,60

⁴⁰ Akdeniz-Deniz, "Merhamet Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 50-55.

⁴¹ Bk. Metin Yaşar, "Bilimsel Araştırma Yöntemleri Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması", *Eğitim Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2014), 109-126.

<0,80 bandındaysa ölçek iyi derecede güvenilir ve $0,80 < 1,00$ bandındaysa ölçek maksimum düzeyde güvenilirdir.⁴²

Tablo 1: Ölçeklerin Güvenilirlik Analizleri

	Madde Sayısı	Cronbach's Alfa
Dinsel Yaşayış Ölçeği	36	0,983
Merhamet Ölçeği	24	0,894

Tabloda ölçeklerin güvenilirlik analizine göre Cronbach Alfa katsayısı verilmiştir. Cronbach Alfa değerlerine göre ölçekler yüksek derecede güvenilirdir.

Tablo 2: Örneklemin Demografik Bilgileri

		n	%
Cinsiyet	Kadın	208	55,6
	Erkek	166	44,4
Yaş	14-15 yaş	125	33,4
	16-17 yaş	145	38,8
	17-18 yaş	104	27,8
Okul	Anadolu Lisesi	227	60,7
	Fen Lisesi	36	9,6
	İmam-Hatip Lisesi	111	29,7
Aile aylık gelir düzeyi	4000-5000 TL arası	185	49,5
	5001-8000 TL arası	112	29,9
	8001 TL ve üstü	77	20,6
Dinin Birey İçin Önemi	Hiç önemli değil	32	8,6
	Biraz önemli	43	11,5
	Önemli	127	34
	Çok önemli	172	46
Dindar Hissetme Durumu	Hiç dindar değil	53	14,2
	Biraz dindar	153	40,9
	Dindar	149	39,8
	Çok dindar	19	5,1

⁴² Bk. Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2005).

Tablo 2’de katılımcıların kişisel bilgilerinin dağılımı verilmiştir. Buna göre katılımcıların %55’6’sı kadın ve %44,4’ü erkektir. Katılımcıların %38,8’i 16-17 yaş aralığındadır. Katılımcıların % 60,7’si Anadolu lisesi öğrencisidir. Ankete katılanların %49,5’inin aile aylık gelir düzeyi 4000-5000 TL arasındadır. Dinin birey için önemi sorusuna katılımcıların %46’sı çok önemli yanıtını vermiştir. Dindar hissetme durumunda ise katılımcıların %40,9’u biraz dindar olduğunu dile getirmiştir.

Tablo 3: Dinsel Yaşayış ile Merhamet Değişkenlerinin Betimleyici İstatistikleri

	\bar{x}	ss.	min.	maks.	çarpıklık	basıklık
<i>İnanç</i>	72,94	20,51	12	84	-1,988	2,633
<i>Ahlâk</i>	68,44	21,85	12	84	-1,655	1,437
<i>İbadet</i>	51,53	21,30	12	84	-0,219	-0,930
<i>Dinsel Yaşayış</i>	192,91	58,37	36	252	-1,430	1,120
<i>Sevecenlik</i>	16,26	3,41	4	20	-1,082	1,170
<i>Umursamazlık</i>	15,81	3,61	4	20	-0,946	0,597
<i>Paylaşımların Bilincinde</i>						
<i>Olma</i>	16,46	3,32	4	20	-1,200	1,588
<i>Bağlantısızlık</i>	15,68	3,45	4	20	-0,962	1,000
<i>Bilinçli Farkındalık</i>	16,20	3,06	4	20	-1,093	1,891
<i>İlişki Kesme</i>	16,16	3,35	4	20	-1,137	1,396
<i>Merhamet Değişkeni</i>	96,56	14,43	54	120	-0,438	-0,674

Merhamet ve Dinsel Yaşayış değişkenlerine ilişkin elde edilen verilerin normal dağılıma uygunluğunun tespit edilebilmesi amacıyla çarpıklık ve basıklık değerleri hesaplanmıştır. Ölçeklerden elde edilen basıklık ve çarpıklık değerlerinin +3 ile -3 arasında olması normal dağılım için yeterli görülmektedir. Bu itibarla her iki ölçek de normal dağılımdadır. Bu sebeple analiz yapılırken parametrik metotlar kullanılmıştır.⁴³

⁴³ Kazım Özdamar, *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi* (Ankara: Nisan Kitabevi Yayınları, 2015), 256.

Tablo 4: Örneklemin Cinsiyet Değişkenine Göre Dinsel Yaşayış ve Merhamet Düzeyleri

	Kız		Erkek		t	p
	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.		
<i>İnanç</i>	75,64	16,63	69,55	24,15	2,763	0,006*
<i>Ahlâk</i>	71,46	17,64	64,66	25,74	2,902	0,004*
<i>İbadet</i>	51,65	19,82	51,38	23,08	0,122	0,903
<i>Dinsel Yaşayış</i>	198,75	48,33	185,60	68,37	2,096	0,037*
<i>Sevecenlik</i>	16,68	3,13	15,72	3,67	2,728	0,007*
<i>Umursamazlık</i>	16,32	3,31	15,17	3,87	3,106	0,002*
<i>Paylaşımların Bilincinde Olma</i>	16,78	2,99	16,05	3,66	2,090	0,037*
<i>Bağlantısızlık</i>	16,13	3,12	15,11	3,76	2,810	0,005*
<i>Bilinçli Farkındalık</i>	16,45	2,98	15,89	3,14	1,783	0,075
<i>İlişki Kesme</i>	16,72	2,76	15,46	3,86	3,553	0,000*
<i>Merhamet</i>	99,09	13,29	93,39	15,18	3,810	0,000*

Tablo 4'te katılımcıların cinsiyet gruplarına göre ölçek ve alt boyut skorlarının bağımsız örneklem t testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre; kızların dinsel yaşayış skor ortalaması $x=198,75$ iken erkeklerinki $x=185,60$ 'tır. Uyguladığımız t testi sonucunda kızların dinsel yaşayış düzeylerinin erkek katılımcılardan istatistiksel anlamda daha yüksek düzeyde olduğu bulgulanmıştır ($p=0.037$, $p<.05$). Buna ek olarak; dinsel yaşayış inanç, ibadet ve ahlâk alt boyutlarında da kızların skoru erkeklerden yüksek çıkmıştır. Yine tablo 4'teki verilere göre kızların merhamet skorları $x=99,09$ iken erkeklerin ise $x=93,39$ 'dur. Uygulanan t testi sonucunda kızların merhamet seviyelerinin erkeklerden istatistiksel anlamda daha yüksek düzeyde olduğu bulunmuştur ($p=0.000$, $p<.05$).

Tablo 5: Örneklemin Yaş Değişkenine Göre Dinsel Yaşayış ve Merhamet Düzeyleri

	14-15 yaş		16-17 yaş		17-18 yaş		F	p
	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.		
<i>İnanç</i>	71,70	22,16	74,60	17,81	72,10	21,95	0,862	0,424
<i>Ahlâk</i>	66,87	22,94	70,17	19,83	67,92	23,20	0,806	0,447
<i>İbadet</i>	49,86	21,30	52,08	20,95	52,79	21,86	0,614	0,542
<i>Dinsel Yaşayış</i>	188,43	61,52	196,85	53,38	192,81	61,25	0,697	0,499
<i>Sevecenlik</i>	16,07	3,46	16,52	3,18	16,11	3,65	0,730	0,483
<i>Umursamazlık</i>	15,77	3,71	16,01	3,40	15,59	3,78	0,422	0,656
<i>Paylaşımların Bilincinde Olma</i>	16,63	3,15	16,67	3,19	15,95	3,66	1,677	0,188
<i>Bağlantısızlık</i>	15,66	3,32	15,68	3,56	15,69	3,48	0,004	0,996
<i>Bilinçli Ayrımdalık</i>	16,22	2,88	16,34	3,07	15,98	3,27	0,416	0,660
<i>İlişki Kesme</i>	16,05	3,34	16,35	3,34	16,03	3,39	0,386	0,680
<i>Merhamet</i>	96,40	14,14	97,57	13,97	95,35	15,40	0,732	0,482

Tablo 5’te katılımcıların yaşlarına göre dinsel yaşayış, merhamet ve alt boyut skorlarının bağımsız örneklem t testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre yaş grupları ile dinsel yaşayış, merhamet ve alt boyut skorları açısından istatistiki olarak anlamlı bir fark bulunmamaktadır ($p>0,05$).

Tablo 6: Örneklemin Öğrenim Görülen Okul Türüne Göre Dinsel Yaşayış, Merhamet ve Alt Boyut Skorlarının Karşılaştırılması

	Anadolu Lisesi		Fen Lisesi		İmam-Hatip Lisesi		F	p
	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.		
<i>İnanç</i>	72,04	19,77	51,97	31,71	81,58	9,05	30,830	0,000*
<i>Ahlâk</i>	67,68	21,87	48,69	30,10	76,41	12,45	22,026	0,000*
<i>İbadet</i>	48,86	20,96	33,81	21,77	62,75	15,50	39,706	0,000*
<i>Dinsel Yaşayış</i>	188,57	57,28	134,47	75,94	220,74	32,23	37,786	0,000*

<i>Sevecenlik</i>	16,38	3,31	15,31	4,69	16,31	3,10	0,874	0,421
<i>Umursamazlık</i>	15,59	3,80	15,92	3,23	16,23	3,31	1,222	0,296
<i>Paylaşımların Bilincinde Olma</i>	16,56	3,31	16,06	3,96	16,38	3,13	0,401	0,670
<i>Bağılantısızlık</i>	15,67	3,53	16,31	2,59	15,48	3,54	0,780	0,459
<i>Bilinçli Farkındalık</i>	16,41	3,02	15,28	3,51	16,07	2,96	2,278	0,104
<i>İlişki Kesme</i>	15,99	3,37	16,89	3,09	16,28	3,37	1,228	0,294
<i>Merhamet</i>	96,60	14,38	95,75	15,61	96,75	14,25	0,067	0,936

Tablo 6'da katılımcıların eğitim gördükleri okul türüne göre dinsel yaşayış, merhamet ve alt boyut skorlarının ANOVA test skorları bulunmaktadır. Yapılan analizlerde; okul türleri arasında inanç alt boyut skorları açısından istatistiki olarak anlamlı bir fark çıkmamıştır ($p < 0,05$). Buna göre, tüm gruplar arasında istatistiksel olarak ayırım vardır. İmam-hatip lisesi öğrencilerinin inanç boyutu diğer tüm gruplardan, Anadolu lisesi öğrencilerinin ise fen lisesi öğrencilerinden daha fazladır. Okul türleri arasında ahlâk alt boyut skoru bakımından istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmaktadır ($p < 0,05$). Buna göre, tüm gruplar arasında istatistiksel olarak fark vardır. İmam-hatip lisesi öğrencilerinin ahlâk boyutu diğer tüm gruplardan, Anadolu lisesi öğrencilerinin ise fen lisesi öğrencilerinden daha fazladır. Okul türleri arasında ibadet alt boyut skoru bakımından istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmaktadır ($p < 0,05$). Buna göre, tüm gruplar arasında istatistiksel olarak fark vardır. İmam-hatip lisesi öğrencilerinin ibadet boyutu diğer tüm gruplardan, Anadolu lisesi öğrencilerinin ise fen lisesi öğrencilerinden daha fazladır. Yine Tablo 6'ya göre okul türleri arasında dinsel yaşayış skoru bakımından istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmaktadır ($p < 0,05$). Buna göre, tüm gruplar arasında istatistiksel olarak fark vardır. İmam-hatip lisesi öğrencilerinin dinsel yaşayış skoru diğer tüm gruplardan, Anadolu lisesi öğrencilerinin ise fen lisesi öğrencilerinden daha fazladır. Fakat okul türü değişkenine göre örneklemin merhamet ve alt boyut skorları arasında anlamlı bir fark tespit edilememiştir ($p > .05$).

Tablo 7: Örneklemin Aylık Gelir Düzeyi Bakımından Dinsel Yaşayış ve Merhamet Düzeyleri

	4000-5000 TL arası		5001-8000 TL arası		8001 TL ve üstü		F	p
	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.		
<i>İnanç</i>	76,07	17,21	75,46	17,78	61,73	26,93	9,560	0,000*
<i>Ahlâk</i>	72,61	18,66	70,50	19,52	55,46	26,90	13,044	0,000*
<i>İbadet</i>	55,47	20,71	52,01	19,74	41,39	21,84	12,656	0,000*
Dinsel Yaşayış	204,14	51,34	197,97	51,69	158,57	69,97	13,355	0,000*
<i>Sevecenlik</i>	16,38	3,35	16,54	3,01	15,55	4,01	1,774	0,173
<i>Umursamazlık</i>	16,17	3,54	15,70	3,69	15,12	3,60	2,402	0,092
<i>Paylaşımların Bilincinde Olma</i>	16,52	3,35	16,69	3,07	15,97	3,59	1,117	0,328
<i>Bağlantısızlık</i>	15,99	3,31	15,31	3,66	15,45	3,47	1,544	0,215
<i>Bilinçli Farkındalık</i>	16,30	3,16	16,35	2,77	15,75	3,23	1,045	0,353
<i>İlişki Kesme</i>	16,43	3,22	15,86	3,54	15,95	3,36	1,226	0,295
<i>Merhamet</i>	97,78	13,98	96,45	13,55	93,79	16,39	2,099	0,124

Tablo 7’de katılımcıların aylık aile gelirlerine göre dinsel yaşayış, merhamet ve alt boyut skorlarının ANOVA test neticeleri bulunmaktadır. Buna göre; aylık gelir durumlarında inanç alt boyut skoru açısından istatistiki anlamda herhangi bir fark çıkmamıştır ($p=0,000$, $p<0,05$). Buna göre, aylık aile gelirleri 8000 TL ve üstü olanların inanç alt boyut skoru, diğer gruplardan düşüktür. Aile gelir durumu grupları arasında ahlâk alt boyut skoru bakımından istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmaktadır ($p=0,000$, $p<0,05$). Buna göre, aylık aile gelirleri 8000 TL ve üstü olanların ahlâk alt boyut skoru, diğer gruplardan düşüktür. Aile gelir durumlarında ibadet skoru açısından istatistiksel olarak anlamlı bir fark çıkmaktadır ($p=0,000$, $p<0,05$). Buna göre, aylık aile gelirleri 8000 TL ve üstü olanların ibadet alt boyut skoru, diğer gruplardan düşüktür. Aile gelir durumunda dinsel yaşayış skoru bakımından istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmaktadır ($p=0,000$, $p<0,05$). Buna göre, aylık aile gelirleri 8000 TL ve üstü olanların dinsel yaşayış skoru, diğer gruplardan düşüktür. Fakat Tablo 7’ye göre örneklemin aylık aile gelir düzeyi ile merhamet ve alt boyut skorları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark tespit edilememiştir ($p>0,05$).

Tablo 8: Örneklemin Dinin Birey İçin Önemi Bakımından Karşılaştırılması

	Hiç önemli değil		Biraz önemli		Önemli		Çok önemli		F	p
	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.		
<i>İnanç</i>	24,38	17,12	56,79	21,73	77,27	12,07	82,81	4,70	144,391	0,000*
<i>Ahlâk</i>	20,06	15,09	49,49	23,99	72,65	13,58	79,08	8,21	170,364	0,000*
<i>İbadet</i>	19,97	14,77	30,65	15,56	47,41	15,37	65,67	14,38	131,002	0,000*
Dinsel Yaşayış	64,41	36,47	136,93	52,43	197,32	34,58	227,56	23,10	233,025	0,000*
<i>Sevecenlik</i>	14,28	5,08	15,98	3,31	15,80	3,38	17,03	2,84	6,075	0,001*
<i>Umursamazlık</i>	14,25	3,60	14,91	3,00	15,70	3,77	16,41	3,51	4,630	0,003*
<i>Paylaşımın</i>										
<i>Bilincinde Olma</i>	15,41	4,40	16,91	2,67	16,28	3,41	16,67	3,15	1,320	0,272
<i>Bağılantısızlık</i>	15,50	3,30	15,51	3,43	15,42	3,49	15,94	3,47	0,635	0,593
<i>Bilinçli Farkındalık</i>	15,81	3,90	16,00	2,91	16,05	3,23	16,44	2,79	0,677	0,567
<i>İlişki Kesme</i>	15,88	3,41	15,79	2,82	15,84	3,44	16,54	3,38	1,377	0,249
Merhamet	91,13	17,47	95,09	12,90	95,09	14,42	99,03	13,80	3,421	0,020*

Tablo 8’de katılımcıların dinin birey için önemine göre dinsel yaşayış, merhamet ve alt boyut skorlarının ANOVA testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre; dinin birey için önemi, grupları arasında inanç alt boyut skorları açısından istatistiki olarak anlamlı fark bulunmaktadır ($p<0,05$). Buna göre, tüm gruplar arasında istatikselsel olarak fark vardır. Dinin kendisi için çok önemli olduğunu belirten öğrencilerin inanç boyutu diğer tüm gruplardan daha yüksektir. Dinin birey için önemi gruplar bakımından ahlâk alt boyut skoru açısından istatistiki olarak anlamlı fark bulunmaktadır ($p<0,05$). Buna göre, tüm gruplar arasında istatikselsel olarak fark vardır. Dinin kendisi için çok önemli olduğunu belirten öğrencilerin ahlâk boyutu diğer tüm gruplardan daha yüksektir. Dinin birey için önemi gruplar bakımından ibadet alt boyut skoru bakımından istatikselsel olarak anlamlı bir fark bulunmaktadır ($p<0,05$). Buna göre, tüm gruplar arasında istatikselsel olarak fark vardır. Dinin kendisi için çok önemli olduğunu belirten öğrencilerin ibadet boyutu diğer tüm gruplardan daha yüksektir. Dinin birey için önemi grupları arasında dinsel yaşayış skoru bakımından istatikselsel olarak anlamlı bir fark bulunmaktadır ($p<0,05$). Buna göre, tüm gruplar arasında istatikselsel olarak fark vardır. Dinin kendisi için çok önemli olduğunu belirten öğrencilerin dinsel yaşayış skoru diğer tüm gruplardan daha yüksektir.

Yine Tablo 8’e göre dinin birey için önemi grupları arasında sevecenlik alt boyut skoru bakımından istatikselsel olarak anlamlı fark bulunmaktadır ($p<0,05$). Buna göre, çok önemli yanıtını verenlerin sevecenlik alt boyut skoru, *hiç önemli değil* ve önemli yanıtını verenlerden daha yüksektir. Dinin birey için önemi grupları arasında umursamazlık alt boyut skoru bakımından istatikselsel olarak anlamlı bir fark bulunmaktadır ($p<0,05$). Buna göre, çok önemli yanıtını verenlerin umursamazlık alt boyut skoru, *hiç önemli değil* yanıtını verenlerden daha yüksektir. Dinin birey için önemi grupları arasında merhamet skoru bakımından istatikselsel olarak anlamlı bir fark bulunmaktadır ($p<0,05$). Buna göre, çok önemli yanıtını verenlerin merhamet skoru, *hiç önemli değil* yanıtını verenlerden daha yüksektir.

Tablo 9: Örneklemin Dindar Hissetme Durumu Bakımından Karşılaştırılması

	Hiç dindar değil		Biraz dindar		Dindar		Çok dindar		F	p
	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.		
<i>İnanç</i>	34,83	23,96	75,59	13,86	82,38	5,34	83,79	0,71	91,686	0,000*
<i>Ahlâk</i>	31,59	23,91	69,79	17,29	78,33	8,98	82,90	2,47	98,757	0,000*
<i>İbadet</i>	22,94	16,04	47,28	17,20	63,22	14,75	73,90	12,28	100,363	0,000*
Dinsel Yaşayış	89,36	55,79	192,66	41,49	223,93	24,46	240,58	14,53	128,508	0,000*
<i>Sevecenlik</i>	14,98	4,53	16,05	3,26	16,67	2,96	18,26	3,03	5,046	0,003*
<i>Umursamazlık</i>	14,87	3,43	15,63	3,41	16,17	3,68	17,05	4,55	2,626	0,050
<i>Paylaşımın Bilincinde</i>										
<i>Olma</i>	16,02	3,94	16,52	3,15	16,46	3,21	17,21	3,75	0,648	0,585
<i>Bağlantısızlık</i>	15,87	3,09	15,37	3,38	15,76	3,51	17,00	4,38	1,429	0,234
<i>Bilinçli Farkındalık</i>	15,87	3,71	16,10	2,81	16,38	2,92	16,53	4,10	0,433	0,730
<i>İlişki Kesme</i>	16,15	3,17	15,96	3,07	16,25	3,57	17,11	4,21	0,718	0,542
<i>Merhamet</i>	93,75	16,70	95,61	13,58	97,69	14,12	103,16	14,89	2,549	0,056

Tablo 9’da katılımcıların dindar hissetme durumuna göre dinsel yaşayış, merhamet ve alt boyut skorlarının ANOVA test analiz sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre; dindar hissetme gruplar bakımından inanç alt boyut skoru açısından istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmaktadır ($p < 0,05$). Buna göre, tüm gruplar arasında istatistiksel olarak fark vardır. Çok dindar olduğunu belirten öğrencilerin inanç boyutu diğer tüm gruplardan daha yüksektir. Dindar hissetme gruplar arasında ahlâk alt boyut skoru bakımından istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmaktadır ($p < 0,05$). Buna göre, tüm gruplar arasında istatistiksel olarak fark vardır. Çok dindar olduğunu belirten öğrencilerin ahlâk boyutu diğer tüm gruplardan daha yüksektir. Dindar hissetme grupları arasında ibadet alt boyut skoru bakımından istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmaktadır ($p < 0,05$). Buna göre, tüm gruplar arasında istatistiksel olarak fark vardır. Çok dindar olduğunu belirten öğrencilerin ibadet boyutu diğer tüm gruplardan daha yüksektir. Dindar hissetme gruplar açısından dinsel yaşayış skoru bakımından istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmaktadır ($p < 0,05$). Buna göre, tüm gruplar arasında istatistiksel

olarak fark vardır. Çok dindar olduğunu belirten öğrencilerin dinsel yaşayış skorları diğer tüm gruplardan daha yüksektir.

Yine Tablo 9'a göre örneklemin dindar hissetme gruplar bakımından sevecenlik alt boyut skoru açısından istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmaktadır ($p < 0,05$). Buna göre, çok dindarım yanıtını verenlerin sevecenlik alt boyut skoru, biraz dindar ve hiç dindar değil yanıtını verenlerden daha yüksektir. Fakat örneklemin dindar hissetme düzeyi ile merhamet skorları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark tespit edilememiştir ($p > 0,05$).

Tablo 10: Dinsel Yaşayış ve Merhamet Ölçeklerinin Korelasyon Analizi

		İnanç	Ahlâk	İbadet	Dinsel Yaşayış Ölçeği
Sevecenlik	r	0,238	0,322	0,201	0,277
	p	0,000*	0,000*	0,000*	0,000*
Umursamazlık	r	0,139	0,158	0,046	0,125
	p	0,007*	0,002*	0,377	0,016*
Paylaşımın Bilincinde Olma	r	0,075	0,124	-0,032	0,061
	p	0,148	0,017*	0,541	0,239
Bağılantısızlık	r	-0,006	0,040	-0,059	-0,008
	p	0,911	0,435	0,255	0,871
Bilinçli Farkındalık	r	0,095	0,156	0,076	0,119
	p	0,067	0,002*	0,143	0,021*
İlişki Kesme	r	0,062	0,108	-0,016	0,057
	p	0,234	0,036*	0,761	0,276
Merhamet	r	0,141	0,212	0,050	0,147
	p	0,006*	0,000*	0,336	0,004*

Tablo 10'da dinsel yaşayış ve merhamet ölçeklerinin ve alt boyutlarının ilişki analizleri yapılmıştır. Pearson korelasyon katsayılarına göre 0-0.25 çok zayıf, 0.26-0.49 zayıf, 0.50-0.69 orta, 0.70-0.89 yüksek, 0.90-1.00 ise maksimum ilişki bulunmaktadır.⁴⁴ Buna göre; inanç alt boyut skoru ile sevecenlik alt boyut skoru ($r=0,238$) arasında pozitif

⁴⁴ Bk. Yahşi Yazıcıoğlu-Samiye Erdoğan, *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2014).

tif yönlü çok zayıf bir ilişki bulunmaktadır. İnanç alt boyut skoru ile umursamazlık alt boyut skoru ($r=0,139$) arasında pozitif yönlü çok zayıf bir ilişki bulunmaktadır. İnanç alt boyut skoru ile merhamet ölçeği skoru ($r=0,141$) arasında pozitif yönlü çok zayıf bir ilişki bulunmaktadır. Ahlâk alt boyut skoru ile sevecenlik alt boyut skoru ($r=0,322$) arasında doğrusal açıdan zayıf bir ilişki bulunmaktadır. Ahlâk alt boyut skoruyla umursamazlık skoru ($r=0,158$) ele alındığında doğrusal açıdan çok zayıf bir ilişki bulunmaktadır. Ahlâk alt boyut skoru ile paylaşımların bilincinde olma alt boyut skoru ($r=0,124$) arasında pozitif yönlü çok zayıf bir ilişki bulunmaktadır. Ahlâk alt boyut skoru ile bilinçli ayrımsındalık alt boyut skoru ($r=0,156$) arasında pozitif yönlü çok zayıf bir ilişki bulunmaktadır. Ahlâk alt boyut skoru ile ilişki kesme alt boyut skoru ($r=0,108$) arasında pozitif açıdan çok zayıf bir ilişki bulunmaktadır. Ahlâk alt boyut skoru ile merhamet ölçeği skoru ($r=0,212$) arasında pozitif yönlü çok zayıf bir ilişki bulunmaktadır. İbadet alt boyut skoru ile sevecenlik alt boyut skoru ($r=0,201$) doğrusal açıdan minimum bir ilişki vardır. Dinsel yaşayış ölçek skoruyla sevecenlik alt boyut skoru ($r=0,277$) arasında zayıf bir ilişki vardır. Dinsel yaşayış ölçek skoru ile umursamazlık alt boyut skoru ($r=0,125$) arasında pozitif yönlü çok zayıf bir ilişki bulunmaktadır. Dinsel yaşayış ölçek skoru ile bilinçli farkındalık alt boyut skoru ($r=0,119$) arasında pozitif olarak çok zayıf ilişki vardır. Dinsel yaşayış skoruyla merhamet ölçek skoru ($r=0,147$) arasında pozitif açıdan çok zayıf bir ilişki vardır.

Tablo 11: Dinsel Yaşayış ile Merhamet Arasındaki Regresyon Analiz Sonuçları

Bağımlı Değişken	Bağımsız Değişken	Katsayılar			Model		
		B	t	p	F	p	R ²
Merhamet	sabit	89,541	35,057	0,000	8,245	0,004	0,022
	Dinsel Yaşayış	0,036	2,871	0,004			

Tablo 11’de dinsel yaşayış ile merhamet kavramlarının basit regresyon analizi sonuçları görülmektedir. Regresyon analizi sonuçlarına göre dinsel yaşayış, merhamet duygusunu anlamlı düzeyde yordamaktadır ($p<0,05$). Regresyon analizinde bağımsız değişken olarak dinsel

yaşayış, bağımlı değişken olarak ise merhamet duygusu kabul edilmiştir. Bağımsız değişken bağımlı değişkendeki değişimin %22'sini açıklamaktadır. Regresyon analizi sonuçlarına göre, dinsel yaşayış merhamet duygusunu anlamlı düzeyde yordamaktadır ($p<0,5$). Dinsel yaşayışta 1 birim değişim merhamet duygusunda 0.036 birim değişime neden olmaktadır.

Tablo 12: Örneklem Dinî Yaşayış Durumuna Göre Merhamet Düzeyleri

	Dinî Yaşayış	N	\bar{x}	ss.
Merhamet	Yüksek	252	98,13	14,22
	Düşük	122	93,31	14,37

Tablo 12'deki verilere göre örneklem dinî yaşayış durumuna göre merhamet düzeyleri t testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre dinî yaşayış düzeyleri düşük olan katılımcıların merhamet skor ortalaması $x=93,31$ iken, dinî yaşayış düzeyi yüksek olanların merhamet skor ortalaması $x=98,13$ 'tür. Buna göre dinî yaşayış düzeyleri yüksek olan katılımcıların merhamet düzeylerinin dinsel yaşayış düşük olanlarından anlamlı biçimde daha yüksek olduğu bulgulanmıştır ($t=3,066$ $df= 372$ $p=0,002$).

4. Tartışma ve Sonuç

Araştırmada kız öğrencilerin merhamet düzeylerinin erkek öğrencilerden istatistiksel olarak daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. Esasında bu beklenen bir durumdur. Çünkü kızların fiziksel ve duygusal yapı ve annelik içgüdüleri olduğu düşünüldüğünde merhamet duygusundaki bu farklılaşma daha iyi anlaşılacaktır. Diğer taraftan kızların ruhsal açıdan sahip oldukları hassas ve kırılğan özellikleri nedeniyle diğer insanlara karşı da aynı davranışı göstererek erkeklerden daha merhametli bir duyguya sahip oldukları ifade edilebilir. Biyolojik olarak erkeklerden farklı yaratılan kızlar, bazı psikolojik niteliklere de sahiptirler. Sözü geçen farklılaşma kızlarla erkekler arasında bir eşitsizlik oluşturduğu veya toplum tarafından olumsuz biçimde algılandığı, zira kızların bu niteliklerinin sosyolojik bağlamda ve cinsiyet açısından ele alınması şeklinde bazı tartışmalar bu-

lanmaktadır.⁴⁵ Ancak cinsiyet farklılıklarının kökeni ile ilgili yapılan bazı yorumlama girişimlerinin yanında sosyal hayatta da cinsiyet anlamında yapılan bazı çalışmalar, sözü edilen bu farklılığın kaçınılmaz bir gerçeklik olduğuna işaret etmektedir. Zira kişilik özellikleri açısından kızların erkeklere nazaran daha çok kaygılı, daha bağımlı ve pasif, çekingen ve erkeklere göre daha itaatkâr olduğu bilinmektedir.⁴⁶ Buna ek olarak kızlar erkeklere göre depresyona daha çok eğilimlidir.⁴⁷ Fakat kızların erkeklere göre şükretme seviyelerinin daha yüksek olduğu⁴⁸ ve kızların daha dindar oldukları⁴⁹ gibi pek çok değişken açısından cinsiyetler arasında önemli farklılıklar olduğu ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda kızların bilhassa dinî yaşayış seviyelerinin erkeklere nazaran yüksek çıkması, merhamet kavramı konusunda da bilgi vermektedir. Çünkü merhamet duygusu dindarlık ile kuvvetli bir ilişkiye sahiptir. Bu açıdan düşünüldüğünde kız öğrencilerin erkek öğrencilere oranla merhamet seviyelerinin yüksek olması onların sahip oldukları dindarlık yaşayışları ile ilişkilendirilebilir.⁵⁰ Yapıcı,⁵¹ Gürsu,⁵² Hayta,⁵³ Baynal⁵⁴ ve Çelik⁵⁵ tarafından yapılan araştırmalarda da kadınların erkeklerden daha dindar olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmada yaş değişkeni ile merhamet, dinî yaşayış ve alt boyut-

⁴⁵ Saffet Kartopu-Hızır Hacıkeleşoğlu, “Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *International Journal of Social Science* 59 (2017), 219.

⁴⁶ Asım Yapıcı, “Cinsiyete Göre Ayrımlaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Ayrımlı Görüntüleri”, *Dinî Araştırmalar Kadın Özel Sayısı* (2016), 141.

⁴⁷ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 16.

⁴⁸ Ali Ayten vd., “Dinî Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 75.

⁴⁹ Yapıcı, “Cinsiyete Göre Ayrımlaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Ayrımlı Görüntüleri”, 150.

⁵⁰ Kartopu-Hacıkeleşoğlu, “Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, 220.

⁵¹ Bk. Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2013).

⁵² Bk. Orhan Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

⁵³ Bk. Hayati Hökekeleli (ed.), *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 137-179.

⁵⁴ Bk. Fatma Baynal, “Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 206-231.

⁵⁵ Bk. Celalettin Çelik, *Şehirleşme ve Din* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2002).

larında herhangi bir anlamlı ilişki tespit edilememiştir. Yapıcı, 20-23 yaş arası örnekleminde yaptığı çalışmasında da dua etme sıklığı hariç dindarlığın diğer boyutlarında anlamlı bir ilişki bulamamıştır.⁵⁶ Yine bu konu ile ilgili olarak Kimter'in,⁵⁷ Pür'ün,⁵⁸ Gürsu'nun⁵⁹ ve Yakut'un⁶⁰ yaptığı çalışmalarda da yaş ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Ancak her ne kadar anlamlı olmasa da genel anlamda bir değerlendirme yapıldığında ülkemizde yapılan araştırmalara bakıldığında yaş ile birlikte dindarlığın da artma eğiliminde olduğu görülmektedir.⁶¹ Örneğin; Arslan,⁶² Özel,⁶³ Demir,⁶⁴ Kula⁶⁵ ve Kızılgeçit⁶⁶ tarafından yapılan çalışmalarda da katılımcıların yaş grubu yükseldikçe dindarlık skorlarının da yükseldiği ve bunun anlamlılık düzeyine ulaştığı görülmektedir. Fakat ilgili literatür tarandığında yaş ve merhamet konusu ile ilgili herhangi bir araştırmanın olmadığı görülmektedir. Bu çalışmada okul türü değişkeni ile dinî yaşayış ve alt boyutlarında anlamlı bir ilişki bulunurken merhamet ile okul türü değişkeni arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır. Araştırma bulgularına göre imam-hatip lisesinde okuyan öğrencilerin dinsel yaşayış ve alt boyutlarında fen lisesi ve Anadolu lisesindeki öğrencilerden anlamlı derecede farklılaşmasını normal karşılamak gerekir. Çünkü orta ve yüksek derecede dinî bilgiler alanlar almayanlara göre daha dindar bir durum içerisindedirler. Zira temelde aile başta olmak üzere sosyal ve akran çevreleri-

⁵⁶ Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*, 193.

⁵⁷ Bk. Nurten Kimter, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008).

⁵⁸ Bk. İlyas Pür, *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dinî Hayat ile Kaygı ve Yalnızlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Mersin Örneği) (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁵⁹ Bk. Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*.

⁶⁰ Bk. Selahattin Yakut, *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

⁶¹ Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*, 193.

⁶² Bk. Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004).

⁶³ Bk. İsa Özel, "Mahkûmların Dindarlık ve Sürekli Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi: Samsun Örneği", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 14/54 (2012), 163-192.

⁶⁴ Bk. Şükran Çevik Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dinî Başa Çıkma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

⁶⁵ Bk. Hökelekli, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, 33-81.

⁶⁶ Bk. Muhammet Kızılgeçit, *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine: Psiko-sosyal Bir Çalışma* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015).

nin de etkisiyle bu gençlerin dindarlık düzeyleri artmaktadır. Nitekim Kimter,⁶⁷ Gürsu,⁶⁸ Hayta⁶⁹ ve Kula'nın⁷⁰ bulgularına göre dinî eğitim alan öğrenciler daha dindardır. İmam-hatip lisesi öğrencileri üzerine yapılan araştırmalarda onların dini ön planda tutmaları ve kimliklerini ve kişiliklerini oluşturan temel motifi dinî değerler olması, grup değerlerine kişisel değerlerden daha çok önem vermeleri ve birçok insani değerler açısından diğer lise öğrencilerine göre farklı bir kategoride olmaları genel anlamda onların dindarlıklarına yönelik ipuçları göstermektedir. Zira dindarlık-merhamet ilişkisi düşünüldüğünde ilk başta imam-hatip lisesi öğrencilerinin merhamet seviyelerinin diğer liselere oranla daha fazla çıkması beklenen bir durumdur.

Araştırmada öğrencilerin aylık gelir değişkeni ile dinî yaşayış ve alt boyutları arasında negatif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. İnsanı bir dine inanmaya ve bağlanmaya yönelten sosyo-psikolojik sebeplerden birisi de maddi ve manevi ihtiyaçlar ile çaresizliktir. Gelir düzeyi yükseldikçe istenilen şeylerin kolaylıkla ulaşılabilir olması sonucunda çaresizlik ve acizlik gibi duyguların zayıflaması dinî yaşayışı azaltabilmektedir. Bununla birlikte gelir düzeyi ile dindarlık arasında pozitif yönde araştırma bulguları da vardır. Gürsu'nun yaşlı bireyler üzerinde yaptığı araştırmada ise gelir düzeyi ile dindarlık arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki bulunmuştur.⁷¹ Dinî kaynaklarda zenginlik doğrudan emredilen veya yasaklanan bir durum olmamakla birlikte Kur'an'ın ifadelerine bütüncül anlamda bakıldığında çalışmayı⁷² ve üretmeyi⁷³ tavsiye ederek bireyin manen olduğu kadar maddi olarak da zenginleşmesine katkı sağladığını ifade edebiliriz. Araştırmada dinî yaşayış ile merhamet arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Regresyon analizi sonucunda dinî yaşayışın merhamet üzerinde %22 oranında etkisinin

⁶⁷ Kimter, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*.

⁶⁸ Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*.

⁶⁹ Hayta, *İbadetler ve Ruh Sağlığı*.

⁷⁰ Kula, *Gençlik Döneminde Kimlik ve Din*.

⁷¹ Bk. Orhan Gürsu, "Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık", *Journal of International Social Research* 11/61 (2018), 1176-1190.

⁷² el-İnşirâh 94/7; en-Necm 53/39.

⁷³ en-Nahl 16/97.

olduğu bulunmuştur. Buna göre bireylerde dindarlık arttıkça merhamet duygusunun da arttığı anlaşılmaktadır. Din, varoluşa ve olumsuz yaşam koşullarına değer kazandırarak; bireye görev ve sorumluluklar vererek; beden ve ruh sağlığına zararlı olan maddeleri ve kötü davranışları yasaklayarak; sevgi, saygı, yardımlaşma, merhamet, sabır, öz kontrol gibi pozitif duygu ve davranışları geliştirerek bireyin merhamet duygusuna olumlu katkı sağlamaktadır.

Bu çalışmada kız öğrencilerin merhamet puanları erkek öğrencilerden anlamlı oranda yüksek bulunmuştur. Araştırmada yaş değişkeni ile merhamet, dinî yaşayış ve alt boyutlarında herhangi bir anlamlı ilişki tespit edilememiştir. Araştırmada öğrencilerin aylık gelir değişkeni ile dinî yaşayış ve alt boyutları arasında negatif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Bu çalışmada okul türü değişkeni ile dinî yaşayış ve alt boyutlarında anlamlı bir ilişki bulunurken merhamet ile okul türü değişkeni arasında ise anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır. Araştırmada dinî yaşayış ile merhamet arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Regresyon analizi sonucunda dinî yaşayışın merhamet üzerinde %22 oranında etkisinin olduğu saptanmıştır. Buna göre bireylerde dindarlık arttıkça merhamet duygusunun da arttığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmadan elde ettiğimiz sonuçlar konu üzerine yapılmış başka araştırmaların sonuçları ile uyumludur. Araştırmamız sadece Mersin ilindeki lise öğrencileri üzerinde uygulanmış olması yönüyle sınırlıdır. Dinin kişinin merhamet duygusu üzerindeki etkisinin daha net bir şekilde tespiti için farklı kesimlerden örneklem üzerinde araştırma yapılmalıdır.

Kaynakça

- Akdeniz, Seher-Deniz, Mehmet Engin. “Merhamet Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *The Journal of Happiness And Well-Being* 4/1 (2016), 50-61.
- Aristoteles. *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Armaner, Neda. *Psikopatolojide Dinî Belirtiler*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1973.
- Arslan, Mustafa. *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.

- Ayten, Ali. "Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (2009), 111-128.
- Ayten, Ali vd. "Dinî Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din: Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psikososyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Baynal, Fatma. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 206-231.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi' u's-şâhih*. nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dârü Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Çelik, Celalettin. *Şehirleşme ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2002.
- Demir, Şükran Çevik. *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dinî Başa Çıkma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Germer, Christopher. *The mindful path to self-compassion: Freeing yourself from destructive thoughts and emotions*. Hove: Routledge, 2009.
- Gürsu, Orhan. *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Gürsu, Orhan. "Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık". *Journal of International Social Research* 11/61 (2018), 1176-1190.
- Hamilton, Clarence. *Buddhism, A Religion of Infinite Compassion*. USA: The Liberal Arts Press, 1952.
- Hökelekli, Hayati. "Merhamet". *Dem Dergisi* 1/4 (2007), 78-82.
- Hökelekli, Hayati. "Gökyüzünden Yeryüzüne Yayılan Bir Değer: Merhamet ve Eğitimi". *Diyanet Aylık Dergisi* 244 (2011), 13-16.
- Hökelekli, Hayati (ed.). *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- İşgör, İsa Yücel. "Üniversite Öğrencilerinde Bağlanma Stilleri ve Akademik Başarının Merhamet Üzerindeki Yordayıcı Etkisi". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 19/1 (2017b), 82-99.
- İşgör, İsa Yücel. "Merhametin Öznel İyi Oluş Üzerindeki Yordayıcı Etkisi-

- nin İncelenmesi". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 16/2 (2017a), 425-436.
- Karagöz, İsmail. *Allah, İnsan ve Merhamet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kartopu, Saffet-Hacıkeleşoğlu, Hızır. "Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *International Journal of Social Science* 59 (2017), 203-227.
- Kaya, Mevlüt-Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 15-42.
- Kayıklık, Hasan. *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğimler*. Adana: Baki Kitabevi, 2003.
- Kayıklık, Hasan-Kalgı, Mehmet Emin. "Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik Güvenirlilik Çalışması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 1-19.
- Kızılgöçit, Muhammet. *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine: Psiko-sosyal Bir Çalışma*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015.
- Kimter, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2008.
- Maslow, Abraham. *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*. çev. H. Koray Sönmez. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996.
- Oman, Doug Thoresen. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. ed. Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park. London: The Guilford Press, 2005.
- Osho. *Sevgi Aşkın En Güzel Çiçeği*. çev. Sangeet. İstanbul: Ganj Yayınları, 2007.
- Öncü, Şule. "Psikoterapistin Merhameti". *Psikeart Dergisi* 38 (2015), 30-33.
- Özbay, M. Haluk-Göka Şenol. *Her Halde İnsan*. Ankara: Elips Yayınları, 2004.
- Özdamar, Kazım. *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi*. Ankara: Nisan Kitabevi Yayınları, 2015.
- Özel, İsa. "Mahkûmların Dindarlık ve Sürekli Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi: Samsun Örneği". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 14/54 (2012), 163-192.

- Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Peker, Hüseyin. “Merhamet Eğitiminde Model Almanın Önemi”. *Diyanet Aylık Dergisi* (2011), 20-22.
- Pommier, Elizabeth Ann. “The Compassion Scale”. *The University of Texas at Austin* (2010).
- Pür, İlyas. *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dinî Hayat ile Kaygı ve Yalnızlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Mersin Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Sayar, Kemal. *Merhamet: Kalbe Dönüş İçin Son Çağrı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.
- Sayar, Kemal. “Şiddet ve Merhametsizliğin Kökenleri”. *Diyanet Aylık Dergisi* (2011), 23-24.
- Seligman, Martin Elias Peter–Csikszentmihalyi, Mihaly. “Positive Psychology: An Introduction”. *American Psychologist* 55/1 (2000), 5-14.
- Seligman, Martin Elias Peter. *Gerçek Mutluluk*. çev. Sema Kurt Akbaş. Ankara: Hyb Basım Yayın, 2007.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2005.
- Underwood, Glynn. *The Science of Compassionate Love: Theory, Research And Applications*. Molden USA: Wiley-Blackwell Publishing, 2009.
- Villiers, G. R. Pieter. “A Spirituality of Mercy in A Time of War”. *Religion And Theology* 18 (2011), 147-172.
- Yakut, Selahattin. *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2013.
- Yapıcı, Asım. “Cinsiyete Göre Ayrımlaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Ayrımlı Görüntüleri”. *Dinî Araştırmalar* 19/49 (2016), 131-161.
- Yaşar, Metin. “Bilimsel Araştırma Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması”. *Eğitim Bilimleri Araştırmaları Dergisi* (2014), 109-126.
- Yazıcıoğlu, Yahşi-Erdoğan, Sami. *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2014.



HADİSLERDE VEFÂ KAVRAMININ ANLAM SAHASI ÜZERİNE BİR ÇÖZÜMLEME

An Analysis on the Meaning Field of the Concept of Faithfulness in the Hadith

Mustafa TANRIVERDİ

Dr. Öğr. Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis
Anabilim Dalı,
Muğla/Türkiye.

*Assist. Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Depart-
ment of Hadith,
Muğla/Turkey.*

mustafatanriverdi@mu.edu.tr, Orcid: 0000-0003-3329-0019.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 21 Sayfa/Pages: 173-200

Atıf / Citation: Tanrıverdi, Mustafa.Hadislerde Vefâ Kavramının Anlam Sahası Üzerine Bir Çö-
zümleme [An Analysis on the Meaning Field of the Concept of Faithfulness in the Hadith]". *Bozok
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*
21 (Haziran / June 2022): 173-200.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1102789>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyul-
duğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that
scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and
that all the sources used have been properly cited (**Mustafa Tanrıverdi**).

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

HADİSLERDE VEFÂ KAVRAMININ ANLAM SAHAŞI ÜZERİNE BİR ÇÖZÜMLEME

Öz

Vefâ, en temel anlamıyla bir kimsenin her türlü söz ve eyleminde sadâkati esas alarak hareket etmesidir. Bu kapsamda sözünde durmak, ahidine ve akdine sadâkat göstermek, emanete riayet etmek, bir işi tam ve kusursuz yerine getirme kararlılığına sahip olmak da vefâ kapsamına girmektedir. Söz konusu değerlerin aşınmaya hatta çözülmeye başladığı günümüzde temel ahlâk prensiplerinden biri olan vefâ kavramını yeniden gündeme almak gerekmektedir. Buradan hareketle çalışmada, konuyla ilgili rivayetler çerçevesinde vefâ kavramının anlam sahası üzerinde durulmakta, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) örneklığı ışığında vefâ olgusunun tesisinin önemine işaret edilmektedir. Amacımız pratik hayatta karşılığını yitirmekte olan vefâ olgusuna dikkat çekmek, söz konusu ahlâkî ilkeyi sünnet perspektifinden yeniden toplumsal bilinç ve farkındalığın ilgi sahasına kazandırmaya çalışmaktır. Bu doğrultuda çalışmada vefâ kavramı, Kütüb-i tis'a olarak bilinen temel hadis kaynaklarında yer alan rivayet malzemesi içerisinde taranarak söz konusu hadisler çerçevesinde ilgili kavramın anlam sahası tespiti çalışılmaktadır. Çalışma, rivayet malzemesi özelinde vefâ kavramına, yakından ilgili diğer ilke ve değerler üzerinden bir anlam alanı bulmaya odaklanması bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Vefâ, Ahid, Sadâkat, İhlas, Erdem.

An Analysis on the Meaning Field of the Concept of Faithfulness in the Hadith

Abstract

Faithfulness, in its most basic sense, is to act based of loyalty in all kinds of words and actions of a person. In this context, keeping one's word, staying true to one's word and agreement, abiding by the trust, and having the determination to perform a job completely and flawlessly are also included in the scope of faithfulness. Today, when these values are starting to deteriorate, the concept of faithfulness, which is one of the basic moral principles, should be brought to the agenda again. From this point of view, in the study, the meaning of the concept of faithfulness is emphasized within the framework of the narrations related to the subject, and the importance of establishing the phenomenon of faithfulness is pointed out in the light of the example of the Prophet Muhammad (pbuh). We aim is to draw attention to the phenomenon of faithfulness, which gradually loses its value in practical life, and to try to bring this important concept back to social consciousness and sensitivity from the perspective of sunnah. Accordingly, the concept of fidelity is scanned from the narration material in the main hadith sources known as al-kutub al-tis'ah, and it is tried to determine the meaning field of the related concept within the framework of the hadiths in question. The study is critical because it focuses on the concept of faithfulness and finding a meaning area through other principles and values closely related to the narration material.

Keywords: Hadith, Faithfulness, Agreement, Adherence, Sincerity, Virtue.

Giriş

Kur'an'ın ve onun mübelliği olan Hz. Peygamber'in en temel öğretisi, insanın sorumluluk alanıyla ilgilidir. Bu anlamda insanın bir taraftan

Yaratıcısına karşı sorumluluklarını yerine getirmesi gerekirken diğer taraftan içinde yaşadığı toplumun bir parçası olarak birtakım hak ve ödevleri ifâ etmesi beklenmektedir. Kur'ân'ın birçok ayette *îmân* ve '*amel-i şâlih*' kavramlarını bir arada zikretmesi bu doğrultuda son derece anlamlıdır. Kur'ân'ın bu iki kavram üzerinden yaptığı vurgu, kulun sorumluluk alanının en temelde Allah'a ve insana karşı ödevlerinden oluştuğuna işaret etmektedir. Öyle ki, söz konusu iki anahtar kavramdan ilki, insanın Allah ile ilişkisine; ikincisi ise sosyal hayatın bir gereği olarak insanın diğer insanlarla münasebetine odaklanmaktadır. Özü itibarıyla Kur'ân ve Sünnet malzemesinden birçok referansı bulunan her iki kavramın birbirini istilzâm ettiği dikkate alındığında, insanın başta Yüce Allah'a ve içinde yaşadığı topluma karşı taşıması gereken sorumluluğunun birer kulluk ödevi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda biri olmaksızın diğerinin tek başına yeterli olmayacağı anlaşılan *îmân* ve *şâlih* '*amel*' ödeviyle yakından ilgili kavramlardan biri de vefâ kavramıdır.

Toplumsal hayatın sağlıklı bir şekilde devamı, başta vefâ olmak üzere birçok faziletin hassasiyetle ayakta tutulmasına bağlıdır. Nitekim yaşamı boyunca her türlü özverili tutum ve davranış gibi vefâ erdemi- ne de sıkı sıkıya bağlı kalan Hz. Peygamber, vefâlı davranmayı iman, vefâsızlığı da nifâk ile ilişkilendirmiştir. Bu kapsamdaki rivayetler incelendiğinde vefâ olgusunun ferdî ve içtimai hayattaki en esaslı değerlerden biri olmasının yanı sıra *îmân-nifâk* kavramları arasında belirleyici bir ölçüt konumuna sahip olması da üzerinde durulması gereken bir husustur. Öyle ki gücünü doğruluk, dürüstlük ve emanet gibi önemli ahlâkî prensiplerden alan bu kavram; güven ve emân temeli üzerine kurulu bir toplum düzeni için kilit role sahip bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira söz ve eylemlerinde vefâkârlıktan yana tavır almayı tercih etmeyen bir kimse, vefâdan uzaklaşarak *ğadre* düşmektedir. Ğadr ise vefânın zıddı olup doğruluk ve sadâkatin aksine yalan ve hıyanetin bir tezahürüdür. Oysa bir Müslüman, hayatının her bir safhasında bütün söz ve davranışlarında erdemli tutum ve güzel ahlâktan yana tavır almalıdır. Bu durum, hem vefâ kavramının anlam sahasına içkin olan kulun Yaratıcıya karşı olan kulluk ahdini yerine getirmesi açısından

hem de insanlar arası münasebetlerde muhafaza edilmesi gereken çatı değerler bakımından son derece anlamlıdır.

Buradan hareketle çalışma, Kur'an'ın yüksek ahlâkî ilkeler arasında yer verdiği vefâ olgusunun rivayetlere yansımaları incelemekte, Hz. Peygamber'in örnekliliği özelinde bu olgunun farklı değer ve erdemlerle ilişkisine odaklanarak anlam sahasını tespitte çalışmaktadır. Araştırmada öncelikle vefâ kavramı ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olduğu düşünülen rivayetler taranmıştır. Söz konusu rivayet malzemesi, vefâ kavramını merkeze alan ve bu kavramın anlam sahasını oluşturan diğer ahlâkî ilkeler açısından incelenmiştir. Elde edilen bulguların işaret ettiği ahlâkî prensipler, vefâ kavramıyla olan bağ ve irtibatları açısından önem ve öncelik sırasına göre tespitte çalışılmıştır. Araştırmadaki rivayetler için ağırlıklı olarak *Kütüb-i tis'a* kaynakları kullanılmış; bu eserlerde bulunmayan rivayetler için diğer hadis kaynaklarına müracaat edilmiştir. Ayrıca çalışmanın öncelikli amacı olmadığından hacmi artırmamak adına ilgili rivayetlerin sened ve metin tenkidine yer verilmemiştir. Çalışma vefâ kavramına, rivayet malzemesi çerçevesinde bir anlam alanı araması ve bu sahaya içkin vefâ ile ilgili diğer alt kavramları tespitte odaklanması bakımından kendisinden önceki çalışmalardan hem metot hem de muhteva bakımından ayrılmaktadır.¹

1. Vefâ Kavramı ve Çerçevesi

Dinî ve ahlâkî referanslara sahip temel erdemlerden biri olarak kabul edilen vefâ olgusunun mahiyeti ve kaynağına ilişkin çeşitli açılardan tarifler yapılmıştır. Bu terim, İslam literatürünün tefsir, hadis, tasavvuf, ahlâk ve fıkıh gibi birçok sahasında çeşitli yönleriyle yer almakta, ferdî ve içtimai hayatın merkezi bir kavramı olarak dikkat çekmektedir. Bu

¹ Konuyla ilgili çalışmalar için bk. Zülfikar Durmuş, "Kur'an'a Göre İnsanın İlişkilerinde Sorumlu Olduğu Temel Ahlâkî İlke: Ahde Vefâ", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/2 (Nisan 2002), 77-95; Adnan Koşum, "Hz. Peygamber'in Ticari Hayatında Ahde Vefâ İlkesi ve Uygulama Örnekleri", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 571-578; Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 156-170; Hüsamettin Erdem, "Değerler Eğitimi Açısından Bir Ahlâk Değeri Olarak Vefâ", *Uluslararası İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu* ed. Muammer Cengiz (Erzurum: Üniversite Basımevi, 2015), 331-347.

açıdan vefâ kelimesinin oldukça geniş kapsamlı bir anlam yelpazesine sahip olduğu görülmektedir.

Sözlüklerde vefâ; tam ve eksiksiz olma, tamama ulaşma, ölçü ve tartıyı düzgün yapma, sözünde durma, ahdine sıdkı şıyânet gösterme, borcu ödeme, anlaşmaya bağlı kalma, bir şeyin karşılığını tastamam verme, malı veya canı (asıl sahibine) teslim etme, dostluk ve yardım yolunu gözetme, dostlukta sebat gösterme gibi manaları içermektedir. Kelimenin zıddı ğadr olup bu da nankörlük, aldatma, terk etme, hakka riayet etmeme, ahdi ve akdi bozma, ihanet ve hıyanette bulunma, iyiliğin kıymetini bilmeme, zarara yol açma, zulümden yana tavır alma, dar zamanda dostuna sırt çevirme gibi anlamlara şamildir.²

Kökene ve kaynağı açısından incelendiğinde ise vefâ olgusunun Arap kültüründe de var olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki, İslam'dan önce Cahiliye Arapları arasında da bazı değerlerin bulunduğu; ancak onların cömertlik, sabır, sadâkat, vefâ vb. gibi birtakım ahlâkî prensipleri sadece kendi kabilevî tutkuları ve dünyevî menfaatleri için kullandıkları bilinmektedir. Vahiy, söz konusu değerleri tamamen lağvetmemekle beraber muhtevasını ve rotasını değiştirmiş görünmektedir.³ Zira Kur'ân bu

² İsfahânî vefâ kavramının çeşitli form ve manalarda Kur'ân'da nasıl yer aldığına ilişkin sırasıyla el-İsrâ' 17/35, el-Bakara 2/40, en-Nahl 16/91, Âl-i İmrân 3/76, el-Bakara 2/177, el-İnsân 76/7, et-Tevbe 9/111, en-Necm 53/37, el-Bakara 2/124, Âl-i İmrân 3/25, Âl-i İmrân 3/185, el-Bakara 2/281, ez-Zümer 39/10, Hüd 11/15, el-Enfâl 8/60, en-Nür 24/39, ez-Zümer 39/42, el-En'âm 6/60, es-Secde 32/11, en-Nahl 16/70, en-Nahl 16/28, el-En'âm 6/61, Yûnus 10/46, Âl-i İmrân 3/193, el-A'râf 7/126, Yûsuf 12/101 ve Âl-i İmrân 3/55 ayetlerinden örnekler aktarmaktadır. Bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), "vfy", 528-529; Ebü's-Se'âdât Mecdüddin el-Mübârek ibnü'l-Eşir, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Maḥmud Muḥammed et-Ṭanâhî (Riyad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 5/211; Ebü'l-Faḍl Cemâlüddin Muḥammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Şadr, ts.), "vfy", 15/398-401; Ebu't-Ṭâhir Mecdüddin Muḥammed el-Fîruzabâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), "vfy", 1343; Ebü'l-Ḥasen Ali b. Muḥammed b. Ali el-Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), 252; Muḥammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1364), "vfy", 756-757; Arent Jean Wensinck vd., *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzî'l-hadisî'n-nebevî* (Leiden: Brill Press, 1936), "vfy", 7/269-279; İsmail Parlatır vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), "Vefâ", 2/2338; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Seçil Ofset, 2010), "Vefâ", 1312. Tasavvufa dair kaynaklarda ağırlıklı olarak vefâ kelimesi, A'râf 7/172 ve Ahzâb 33/7 ayetlerine atfen ruhun safiyetini muhafaza ederek bezm-i elest'te Yaratıcı'ya verdiği misâka bağlılığını sürdürmesi anlamında kullanılmaktadır. Bk. Zafer Erginli vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ed. Zafer Erginli (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), "Vefâ", 1179-1180.

³ Hz. Peygamber, Cahiliye devrine ait bile olsa verilen ahidlere ve yapılan anlaşmalara vefâ

tür ahlâkî prensiplerin yerine getirilmesi hususunda herhangi bir kan bağı ve aşiret çıkarını öncelemediği gibi Cahiliye Arapları tarafından çoğu kez dünyevî maksatlarla riyâ ve gösteriş için yerine getirilen bu erdemlerin uhrevî yönlerinin bulunduğu vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla İslam, din bağı ile kan bağıнын arasını açarak diğer birçok ahlâk ilkesinde olduğu gibi, kabileye bağlılık ve bir tür adanış olarak algılanan dünyevî menfaatlerden ötürü riyâ üzerine inşa edilmiş vefâ olgusuna da yeni bir anlam sahası açmış görünmektedir. Kur'ân, muhtevasını insanî bir erdeme yaraşır şekilde değiştirmek suretiyle bu ilkeyi beşerî münasebetlerde işlerliği olan ahlâkî bir güce dönüştürmüştür.⁴

Kur'ân, başta tevhid ve ahiret gibi İslam'ın temel esaslarıyla çelişen itikat ve uygulamaların özünü, muhtevasını, hedef ve motivasyonunu vahyin öngördüğü biçimde değiştirerek fitratın ve selîm aklın teklif sahasına sunmuştur. Kur'ân'ın söz konusu olgulara bakış açısına paralel olarak Hz. Peygamber de tebliğini bu doğrultuda şekillendirmiş; İslam'ın inanç, ibadet ve ahlâk temalı öğretilerini ve tarih üstü mesajlarını insanlara bütün safiyetiyle aktarmaya çalışmıştır. Bu bağlamda vahyin hakikatlerine olan sadâkati ve bağlılığı açısından, tebliğinde bulunduğu mesajlara en başta kendisi vefâ göstermiştir. Söz ve davranışlarıyla, icraat ve uygulamalarıyla güzel bir örneklik ortaya koymuştur. Hz. Peygamber her fırsatta Allah'a karşı görev ve sorumlulukların yanı sıra içinde yaşadığı toplumun diğer fertlerine karşı hak ve ödevlerinin bilincinde olmayı öğütlemiştir. Bu bakımdan Kur'ân, ahlâk mefhumunun müşahhas bir örneği olarak Hz. Peygamber'i takdim etmekte; defaatle onun hakkıyla anlaşılmasını ve ahlâkının benimsenmesi gerektiğini salık vermektedir.⁵ Dolayısıyla diğer ahlâkî ilkelerde oldu-

gösterilmesi gerektiğini, çünkü İslam'ın bu konuda onlardan daha fazla titizlik beklediğini belirtmektedir. Bk. Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 11/526; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Dâru İhyâ'î'l-Kütübi'l-'Arabî, 1975), "Siyer", 30. Bu uyarı, Cahiliye'de de vefânın bir değer olarak mevcut olduğuna, ancak İslam'ın bunun özünü değiştirip hassasiyetle ayakta tutulması gereken evrensel bir değer haline getirdiğine işaret etmektedir.

⁴ Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 156-158; Mustafa Çağrırcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2006), 19-24.

⁵ Öyle ki, teorik yönü itibarıyla Kur'ân'a ve onun rehberliğinde sünnet malzemesine dayandığın-

ğu gibi vefâ ilkesinin anlaşılmasında da Hz. Peygamber'in söz ve tatbikatları bizlere model olarak sunulmaktadır. Nazarî yönüyle Kur'ân'a dayanan İslam ahlâkı, amelî yönüyle Hz. Peygamber'in yaşantısına dayanmaktadır. Kur'ân'da örnek ahlâkı övülen⁶ Hz. Peygamber'in bir numûne-i imtisâl⁷ olduğu vurgulanmıştır. Bizzat kendisinin de güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildiğini bildirmesi,⁸ özü itibarıyla İslam ahlâkının Hz. Peygamber'in örneğinde şekillendiğini göstermektedir. Bu anlamda vefâ hasletinin anlamsal çerçevesini rivayetler üzerinden incelemek ve Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarından hareketle vefâ olgusunun sınırlarını tespitte çalışmak, Hz. Peygamber'i doğru anlamaya yönelik bir motivasyon olduğu gibi onun tarih üstü örneğini ve evrensel mesajlarını günümüze aktarmak açısından da son derece önemlidir.

2. Hadislerde Vefâ ile İlgili Temel Değerler

Vefâ kavramı, içinde bu lafzı barındıran örnek rivayet metinleri üzerinden ele alınmaktadır. Kavramın geçtiği hadis metinleri *el-Mu'cemü'l-müfrehes* yardımıyla tespit edilmiş, modern hadis programları vasıtasıyla kaynaklarına ulaşılmıştır. Ancak bu lafzın yer aldığı rivayetlerin tamamında vefâ, ahlâkî bir ilke olarak zikredilmemektedir. Öyle ki bunların bir kısmında vefâ kelimesi sadece sözlük anlamına uygun şekilde bir şeyi yapmak, gelmek, ulaşmak, sağlamak vb. gibi manalarda kullanıldığından bu tür rivayetlerden vefânın anlam sahasına dair bir çıkarım mümkün olmamaktadır. Bu bakımdan çalışmada vefâ kelimesinin ahlâkî bir prensip olarak aldığı ve kendisine doğrudan doğruya bir değer yüklendiği

dan İslam ahlâkı, Hz. Âişe (ö. 58/678) rivayetine atıfla *Qur'ân ahlâkı* olarak formüle edilmiştir. Bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1991), "Şalâtü'l-müsâfirin", 139; Ebü Dâvûd Süleyman b. el-Eş'âs es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Şâlih b. 'Abdilaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 1420/1999), "Tâvavvü", 26.

⁶ وانك لعلى خلق عظيم bk. el-Kalem 68/4.

⁷ اسوة حسنة bk. el-Ahzâb 33/21.

⁸ إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق bk. Ebü 'Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1406/1985), "Huşnü'l-huluk", 8. Bu rivayet metninin, *huşnü'l-ahlâk* ve *mekârimü'l-ahlâk* şeklinde farklı lafızları taşıyan tarikleri de bulunmaktadır. Bk. Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 24/513.

rivayet metinleri tercih edilmiştir. Vefâ kavramına değer atfeden hadis metinlerinde bu kavramın kendisiyle ilgili olduğu düşünülen birtakım üst değerler ilgililik düzeyine göre sıralanarak müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Vefâ kapsamındaki bazı rivayetlerin birden fazla üst değer içerdiği ve bunların hangi değere işaret ettiği kesin çizgilerle birbirinden ayrılamadığı için tarafımızdan en yakın değerle ilişkilendirilerek işlenmiştir.

2.1. Sadâkat

Hz. Peygamber’de vefâ erdemi, verilen sözün sadâkat gerektiğini bildiren Kur’ân buyruğuna uygun şekilde sorumluluk duygusunu önceleyen bir muhtevaya sahiptir.⁹ Hz. Peygamber verilen sözün her durumda kesinlikle tutulması gerektiğini öğütlemiş, aleyhine gelişen hadiseler karşısında bile bu sorumluluk duygusundan vazgeçmemiştir. Nitekim Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) ile babası Huseyl Bedir’den önce Müslüman olmalarına ve Hz. Peygamber’in yanında gazveye katılmak üzere yola çıkmalarına rağmen müşriklere yakalanmışlar ve istemeyerek de olsa serbest kalmak için Resûlullah’a katılmayacaklarına dair söz vermişlerdir. Kurtulduktan sonra başlarından geçeni ve müşriklere verdikleri sözü anlatınca Hz. Peygamber “Şimdi gidin! Bizler verdiğimiz sözleri tutmasını biliriz.” diyerek onlardan ahidlerine sadık kalmalarını ve gazveye katılmamalarını istemiştir.¹⁰

Hz. Peygamber vefâ olgusunun sadece dünya hayatı için değil aynı zamanda ahiret hayatı için de önemli olduğunu dile getirmektedir. O, vefâsız kimselerin ahiretteki durumlarını betimleyen bir hususa dikkat çekmekte ve bu durumu onların anlayabileceği somut bir temsille açıklamaktadır. Hz. Peygamber, Cahiliye Araplarının kendi kabilelerine mensup kimselerin hainliklerini pazar ve panayırlarda onlar adına diktikleri flamalarla ayıplayıp onların hainliği teşhir ettiklerine telmihle bulunarak dünyada vefâsızlık yapan kimselerin de tıpkı onlar gibi kıyamet günü kendi adlarına dikilen bayraklarla teşhir edileceklerini söylemektedir.¹¹ “Allah’ın önceki ve sonraki tüm ümmetleri bir arada

⁹ “...Ahdinize de vefâli olun. Zira verilen söz (başlı başına bir) mesuliyettir.” el-İsrâ’ 17/34.

¹⁰ Müslim, “Cihâd”, 98.

¹¹ Buḥârî, “Cizye”, 21; Müslim, “Cihâd”, 9-16; Tirmizî, “Siyer”, 28; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 162,

topladığı kıyamet gününde vefâdan yoksun her bir insan için bir bayrak dikilecek ve ‘İşte bu, falan kimsenin vefâsızlığının alametidir!’ denilecektir.”

Sadâkat, vefâ kavramının en temel anlamlarından biridir. Gençlik yıllarında dürüstlüğüyle dikkat çeken Hz. Peygamber bizzat müşrikler tarafından el-Emîn diye nitelenmiş, peygamber olduktan sonra da çevresinde daima güvenilir bir kimse olarak tanınmıştır. Verdiği söze olan sadâkati, yaptığı anlaşmaya olan bağlılığı, dost ve yakınlarına verdiği emâniyle vefâkâr bir insan olduğunu her durumda göstermiştir. Nitekim o sıralar henüz İslam’ı kabul etmemiş olan Ebû Süfyân’ın (ö. 31/651), ticari faaliyetleri sebebiyle Şam’da bulunduğu esnada, Bizans kralı Herakleios’un (610-641) kendisine Hz. Peygamber’in ahlâkî özelliklerine dair yönelttiği sorulara verdiği cevaplarda onu güvenilir bir kimse olarak nitelenmesi anlamlıdır. Herakleios; ısrarla onun, sözüne sadık, anlaşmasına bağlı bir kimse olup olmadığını sorgulaması üzerine aldığı cevaplar karşısında “Anladığım kadarıyla sen şimdi onun namazı emreden, dürüst olmayı, iffetli yaşamayı, vefâlı davranmayı öğütleyen, güvenilir olmayı salık veren biri olduğunu söylüyorsun. Bunlar tam da peygamber nitelikleri!” demek zorunda kalmıştır.¹² Bu rivayet özelinde iffet kavramının da vefâ ile irtibatlı olduğu söylenebilir de Herakleios’un şaşkınlığına yansıyan ifadeler bütüncül olarak değerlendirildiğinde vefânın sadâkat ile yakın ilişkisi görünür durumdadır.

Vefâ kavramının bir yönü de Yüce Allah’a karşı yerine getirilmesi gereken vazifelerle ilgilidir. Hz. Peygamber Yaraticıya karşı borçların ihmal edilmemesi üzerinde durmakta, böyle bir borcun ahde vefânın bir gereği olarak özenle ifâ edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. O, bir kimsenin dinen mükellef olmadığı halde kendi vaadi ile sorumluluk altına girdiği ibadetleri de bu kapsamda değerlendirmiştir. Usulüne uygun bir nezrin yerine getirilmesini vefâya uygun erdemli bir davranış olarak

“Fitnen”, 26; İbn Mâce, “Cihâd”, 42; Ahmed b. Hânel, *el-Müsned*, 7/71; Ebû'l-Fağl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hâcer, *Fethu'l-bâri bi-serhi Şahîhi'l-Buhâri*, thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hâmed (Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 1421/2001), 6/327.

¹² bk. Buhârî, “Bedü'l-vaḥy”, 7, “Şehâdât”, 28. فزعمت أنه أمركم بالصلاة والصدق والعتاف والوفاء بالعهد وأداء الأمانة قال وهذه صفة نبي

tanımlayan Hz. Peygamber, samimiyet ve ihlası da vefâ kapsamına dâhil etmektedir. Nitekim kendisine gelen bir kadın, kardeşinin hacca gitmeyi adadığını, ancak ömrünün buna yetmediğini söyleyerek onun adına bu vaadi yerine getirip getiremeyeceğini öğrenmek istemiştir. Bunun üzerine Resûlullah, kadına “‘Şayet onun borcu olsaydı, öder miydin?’ diye sormuş; kadın ‘Evet!’ deyince ‘Öyleyse Allah’a olan borcunuzu da ödeyin. Zira Allah, kendisine vefâ gösterilmeye daha layıktır.’ buyurmuştur.”¹³

Yine Hz. Peygamber’e gelen bir kimse, annesinin üzerinde oruç borcuyla vefât ettiğini, kendisinin onun adına oruç tutup tutamayacağını sormuş; Hz. Peygamber de “Allah’a olan borç elbette ödenmeye daha layıktır.” diyerek bunu yapmasını istemiştir. Benzer şekilde bir kadın, deniz seyahati sırasında salimen karaya çıkması halinde bir ay boyunca oruç tutmayı adanmış, sağ salim karaya ulaşmasına rağmen vadedtiği orucu tutmaya ömrü yetmemişti. Kız kardeşi veya kızı Resûlullah’a gelip bundan bahsedince Hz. Peygamber onun adına oruç tutmasını söylemiştir.¹⁴ Hz. Peygamber’in adağın makul bir şekilde yerine getirilmesini ahde vefâ olarak gören bu yaklaşımı, iyi niyet ve ihlasın eşlik ettiği bir vaadin sonuçsuz bırakılmaması gerektiğini hatırlatmaktadır. Bu da vefâ hasletinin insanı anlamlı bir iyi oluş haline yücelten üst düzey bir erdem olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber sadâkat ile vefâ arasındaki güçlü bağın korunması gerektiğini bizzat kendi uygulamalarıyla göstermiştir. Onun, verdiği söze ve yaptığı anlaşmaya her durumda sadık kaldığı, lehte ve aleyhte hiçbir koşulda vefâdan ayrılmadığı görülmektedir. Müslümanlar için en zor imtihanlardan olan harp durumunda da siyasi ortamın lehine döndüğü sulh durumunda da ahdine ve akdine sadâkat göstermesi, vefâ prensibinin her şart ve ortamda muhafaza edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim Bedir sonrası elçi sıfatıyla Medine’ye gelen, ancak müşriklere dönmek istemediğini bildiren Ebû Râfi’e (ö. 40/660 ?)

¹³ Ebû ‘Abdirrahmân Aḥmed b. Şu‘ayb en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, thk. ‘Abdülfetrah Ebû Ğudde (Halep: Mektebetu Matbu‘ati’l-İslâmiyye, 1406/1986), “Menâsikü’l-ḥacc”, 7; Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 4/43.

¹⁴ Buḥârî, “Şavm”, 41; Müslim, “Şıyâm”, 154-156; İbn Mâce, “Şıyâm”, 51; Ebû Dâvûd, “Eymân ve’n-nüzûr”, 24; Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 3/434.

“Ben ahdime vefâsızlık göstermem!” diyerek onlara geri dönmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁵ Benzer şekilde Hz. Peygamber’in Hudeybiye Musalahası’nda da Müslümanlar aleyhindeki şartlara rağmen büyük bir teslimiyetle yaptığı anlaşmaya sadık kaldığı bilinmektedir. Ebû Cendel (ö. 18/639 ?) ve Ebû Başîr (ö. 6/628) gibi kendisine sığınan Müslümanları, anlaşmaya olan sadâkatinden dolayı Medine’ye kabul etmeyip geri göndermiş olması önemlidir.¹⁶ Resûlullah onlara, içine düştükleri durumu anladığını, fakat müşriklerle akdedilen anlaşmaya bağlı kalacağını söylemiştir. Onlara kavimlerine dönmeleri ve Allah’ın kendilerine bir çıkış yolu gösterene kadar sabretmeleri yönünde tavsiyelerde bulunan Hz. Peygamber “Dinimize göre ğadr bize yakışmaz!” demiştir. Burada aldatma ve ihanet anlamındaki ğadrin vefâ kavramının zıddı olduğu göz önüne alındığında, Hz. Peygamber’in vefâ prensibinin anlam sahasına sadâkat kavramını özellikle dâhil ettiği anlaşılmaktadır.

Kur’an, vefâyı hem ahitlere hem de akitlere sadâkat gösterme anlamında kullanmış, verilen söze olduğu kadar yapılan anlaşmalara vefâ göstermenin de mü’min olmanın ayırt edici bir vasfı olarak savunmuştur. İster söze ister anlaşmaya sadâkati içersin vefâyı değerli bir meziyet olarak öne çıkaran asıl saik ise mü’minin kendisini yine kendi taahhüdü ile sınırlamış olmasıdır. Zira mü’min, verdiği sözden dönme yahut yaptığı anlaşmadan vazgeçme imkânı elinde olduğu halde yüksek ahlâkî bir meziyet olan vefâ duygusu sayesinde ahdine ve akdine sadâkati muhafaza etmiş olmaktadır.¹⁷

2.2. Emanet

Emanete ve söze sadâkati vefâ kapsamında değerlendiren Kur’an, mü’minlerin ayırt edici vasfını bu ilkeye olan bağlılıkları üzerinden ta-

¹⁵ Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 39/282; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 151.

¹⁶ يا أبا بصير إنا قد أعطينا هؤلاء القوم ما قد علمت، ولا يصلح لنا في ديننا العذر، وإن الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجا ومخرجا، فانطلق يا أبا جندل، اصبر واحتسب، فإن الله جاعل لك ولمن معك من. bk. İbn Hişâm, *es-Siretü’n-nebeviyye*, 2/323. bk. İbn Hişâm, *es-Siretü’n-nebeviyye*, 2/318; Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 31/219; Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddin İsmâ’il ibn Keşîr, *el-Bidâye ve’-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuşin et-Türkî (Riyad: Dâru Hecr, 1418/1997), 6/218.

¹⁷ el-Mâide 5/1; el-Bakara 2/177.

nımlamış, iman üzere olan her bireye vefâya uygun amellerde bulunmayı kategorik bir ödev olarak yüklemiştir.¹⁸ Bu aynı zamanda vefâ olgusuna münafi her türlü söz ve davranıştan uzak durma sorumluluğunun da imana içkin olduğuna işaret etmesi bakımından önemlidir.¹⁹ Nitekim Hz. Peygamber de vefâyı iman ile vefâsızlığı nifâk ile ilişkilendirerek mü'min olma vasfının belli başlı sorumlulukları olduğuna dikkat çekmiştir.²⁰

Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarında emanet bilincine sahip olmayı ve güvenilir olarak bilinmeyi vefâ kapsamına dâhil ettiği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle onun emaneti muhafaza etmemekten ötürü doğabilecek güven problemini vefânın zıddı olan ğadr ile özdeşleştirdiği görülmektedir. Bu yönüyle o, küçük olsun büyük olsun emanet ilkesinin vefâlî her bir kimsenin en temel ahlâkî özelliği olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Tabiatıyla hıyanet ve ihanet şeklinde nitelendirilebilecek en küçük bir sadâkatsizliğin de vefâsızlık anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Öyle ki, konuyla ilgili rivayetlerde henüz çocuk yaşlardayken Nu'mân b. Beşîr (ö. 64/684), Resûlullah'ın kendisini niçin *غدر*/vefâsız diye isimlendirdiğini şöyle anlatmaktadır: “Resûlullah'a Taif'ten biraz üzüm hediye edilmişti. Beni çağırdı, bana bir salkım üzüm verip anneme götürmemi söyledi. Bense onu anneme ulaştırmadan evvel yolda yiyip tükettim. Bu olayın üzerinden birkaç gün geçmişti ki, beni görünce Resûlullah üzüm salkımını hatırlatarak onu anneme götürüp götürmediğimi sordu. Salkımı anneme ulaştırmadığımı söyleyince de beni vefâsız diye isimlendirdi.” Rivayetin Abdullah b. Büsr'den (ö. 96/715) gelen başka bir versiyonu ise şöyledir: “Annem

¹⁸ el-Mü'minûn 23/8.

¹⁹ Öyle ki Hz. Peygamber'in, gereğini yerine getirmeleri halinde kurtuluşa erdireceğini bildirdiği on ayetten biri de doğrudan doğruya ahidlere ve emanetlere vefâyı içermektedir. Bk. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi' u's-şâhîh*, thk. Muştafa Dîb el-Buġâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), “İmân”, 34; Müslim, “İmân”, 8; Ebû Dâvûd, “Şalât”, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/34. Yine yapıldığı takdirde neticesinin cennet olduğunu bildirdiği altı özellik arasında verilen söz tutmak ve emanete sahip çıkmak anlamında vefâ erdemine vurgu yapıldığı görülmektedir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/417; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Aţâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/471.

²⁰ Hz. Peygamber ahde vefâ göstermemeyi nifâk alameti olarak zikretmektedir. Buhârî, “İmân”, 23; Müslim, “İmân”, 106; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/380-381.

bir miktar üzümle beni Resûlullah'a yolladı. Bense onu kendim yedim. Sonrasında annem Resûlullah'a 'Abdullah sana geldi mi?' diye sordu. Resûlullah 'Hayır!' dedi. O günden sonra Resûlullah beni her gördüğünde 'Seni vefâsız! Seni vefâsız!' demeye başladı."²¹

Yapılan anlaşmaya, verilen söze sadık kalmak vefâ erdemine sahip olmanın en temel göstergesidir. Rivayetler Hz. Peygamber'in sadece rahat zamanlarda değil en zor dönemlerde bile bu değeri korumaya azmettiğini göstermektedir. Örneğin Akabe'de gerçekleştirilen biat esnasında yetmiş kişilik grubun içinden Mâlik b. et-Teyyihân (ö. 20/641) Hz. Peygamber'e Kureyş ile aralarındaki bağı hatırlatarak kendisine verdikleri bu biat ile o bağı koparttıklarını belirtmiş ve "Şu halde sana bağlılık sözümüzden sonra, Allah sana yeniden kavmine dönecek imkânı verirse bize sırt çevirmenden korkarız." diyerek endişelerini bildirmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber gülümsemiş ve "Kanınız benim kanım, ölünüz de benim ölümdür. Ben sizdenim siz de bendensiniz. Sizin düşmanınız benim düşmanım, dostunuz da benim dostumdur." diyerek onlarla yaptığı ahde her koşulda vefâ göstereceğini vurgulamıştır.²² Yine 'Amr b. 'Abese, Mu'âviye'nin (ö. 60/680) sulh anlaşması yaptığı Rumlara yönelik anlaşmanın süresinin sonlarına doğru bir dizi askeri hazırlıklarda bulunduğunu görünce ona, yaptığı anlaşmaya vefâ göstermesi, karşı tarafı ğadre uğratmaması konusunda uyarılarda bulunmuş, bizzat Resûlullah'ın bu yöndeki ikazını ona hatırlatmıştır.²³

Emanete riayeti iman ile, ahde vefâyı da din ile irtibatlı gören Hz. Peygamber'in bu yaklaşımı, mü'min bir kimseye hem emanet hem sadâkat açısından önemli sorumluluklar yüklemektedir. Nitekim Enes b. Mâlik (ö. 93/711) Resûlullah'ın her hutbesinde muhakkak değindiği bir hususu aktarmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber "Emaneti olmayan kimsenin imanı yoktur; ahde vefâ göstermeyen kimsenin de dini

²¹ Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Yezîd Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, thk. Muḥammed Fuâd Abdülbâkî, (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, ts.), "Er'ime", 61; Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Aḥmed et-Ṭaberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Ḥamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 21/173.

²² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/442; Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 25/93.

²³ Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 152; Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 28/229; 32/181-182.

yoktur.” diyerek güvenilir ve doğru sözlü olmanın önemine dikkat çekmektedir.²⁴ Verilen sözün yerine getirilmesi vefâkârlık bakımından önemsenmekle beraber, iyi niyetle taahhüt edilen bir sözün elde olmayan nedenlerle yerine getirilememesi vefâsızlık anlamına gelmektedir. Nitekim bu duruma dikkat çekilen bir rivayette,²⁵ verilen sözün arkasındaki itici gücün samimiyet ve iyi niyet olduğu anlaşıl-makta, kasıt olmadığı sürece tutamadığı bir sözden ötürü bir kimsenin vefâsızlıkla itham edilmemesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla vefâ erdemi, bir davranışın asıl motivasyonu olan niyet ile yakından il-gilidir. İyi niyet ve samimiyetin eşlik ettiği bir söz, insanda onu her şart ve ortamda yerine getirmeye yönelik bir şuur oluşturur. Bu bilinç hali pasif durumdaki erdemleri faal hale getirir ve sözün niyete esas değerini görünür kılar. Bu bağlamda ameller ve niyetler arasında organik bir bağ olduğunu ifade eden rivayetlerden hareketle ahde vefâ olgusunu da harekete geçiren temel motivasyonun samimiyet ve iyi niyet oldu-ğu söylenebilir. Nitekim bu konuda gelen rivayetlerde kulun niyetinin önemine işaret edilmiş, herkesin niyetinin karşılığını alacağına vurgu yapılmıştır.²⁶

Yine bir hadiste de sonuç ne olursa olsun kulun samimiyetle iyi bir şeye niyetlenmesi övülmüş, niyetin amelden daha üstün bir de-ğere sahip olduğu belirtilmiştir.²⁷ Dolayısıyla burada vefâ ilkesini ayakta tutan asıl unsur, verilen söze sadâkat göstermenin yanı sıra vaat edilen söz veya eylemin iyi niyet ve samimiyetle ortaya konul-muş olmasıdır. Öyle ki, “Bir kimse gerçekten yerine getirme niye-tiyle (Müslüman) kardeşine bir söz verdiğinde onu hiç tutamaz veya vaktinde yerine getiremezse bundan dolayı günahkâr sayılmaz.”²⁸ rivayeti ahde vefâ ile iyi niyet arasındaki sıkı irtibata gönderme yap-maktadır.

²⁴ Ebû Bekr ‘Abdillâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *Kiitâbü'l-Muşannef fi'l-ehâdis ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Lübnan: Dâru't-Tâc, 1409/1989), 6/168; Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 20/423; Beyhakî, *Şu'abü'l-imân*, 4/78.

²⁵ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 82.

²⁶ Buḥârî, “Bedü'l-vaḥy”, 1; Müslim, “İmâre”, 155; Tirmizî, “Zühd”, 21; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 10.

²⁷ Ṭaberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 6/185-186.

²⁸ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 82; Ṭaberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 5/199.

2.3. İhtiram

Saygı ve hürmet duymak, yapılan iyiliği unutmamak vefâ kapsamında değerlendirilebilecek değerli bir haslettir. Dostluk ve arkadaşlığın hatırına hürmet göstermek de içten bağlılık anlamında vefâlı olmayı gerektirmektedir. Örneğin Hz. Peygamber, kendisini Taif dönüşünde himayesine alan Mut'im b. Adî'nin (ö. 2/623) zor zamanda yaptığı iyiliği unutmamıştır. Mut'im'in vefâtından sonra bile ona olan vefâ borcunu daima hatırdan tutmuştur. Öyle ki müşrik esirleri için "Şayet Mut'im hayatta olsaydı ve şu pislikler için benimle konuşup onları affetmemi isteseydi, bu adamları kesinlikle Mut'im'in hatırı için affederdim." demiştir.²⁹ Benzer şekilde Hz. Hatice'yi (ö. 620) ve zor zamanlarında ondan gördüğü iyilikleri unutmaması, onunla çeyrek asır gibi uzun sayılabilecek bir süre boyunca nikâh akdini tam bir bağlılıkla sürdürmüş olması, vefâtına kadar ondan başka biriyle evlenmemesi, vefâtından duyduğu derin teessürü hayatı boyunca hissedip onu daima hayırla yâd etmesi, her fırsatta Hz. Hatice'nin dost ve akrabalarını memnun etmeye çalışması ona olan vefâsını samimiyetle ayakta tuttuğunu göstermektedir. Öyle ki, Hz. Peygamber'in ondan çok bahsetmesi nedeniyle Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) zaman zaman "Sanki dünyada Hatice'den başka kadın yok!" diyerek onu hiç görmediği halde kıskandığını söyleyip Resûlullah'a serzenişte bulunduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber ise her seferinde Hz. Hatice'nin güzel evsâfını bir bir sayıp "Dahası benim ondan çocuklarım var!" diyerek karşılık verdiği aktarılmaktadır.³⁰

Resûlullah'ın söz ve davranışlarına yansıyan vefâ erdemi sadece Hz. Hatice ile sınırlı değildir. Ona olan vefâ borcundan ötürü Hz. Hatice'nin dostlarını da gözetmekte, onların hal ve hatırlarını sorup gönüllerini hoş tutmaktadır. Öyle ki, Hz. Peygamber'in kimi zaman bir koyun kestigi ve özenle pay ettikten sonra onları Hz. Hatice'nin sevdiğine gönderdiği bilinmektedir.³¹ Bu da vefâ olgusunun sevgi ve

²⁹ Buhâri, "Meğâzi", 12.

³⁰ Buhâri, "Menâkıb-enşâr", 20.

³¹ Buhâri, "Feğâil", 50; "Nikâh", 107; "Edeb", 23; "Tevhîd", 32; Müslim, "Feğâil", 74, 76; Tirmizî, "Birr", 70; "Menâkıb", 62; İbn Mâce, "Nikâh", 56.

bağlılıkta sebat ve süreklilik gösterilmesi gereken özel bir erdem olduğuna işaret etmektedir.

Dostluk ve yakınlığa vefâ göstererek gereğini yapmanın imanın bir gereği olduğunu belirten Hz. Peygamber bu bağlamda hayattayken Hz. Hatice'ye gösterdiği hürmet ve ihtiramı vefâtından sonra da onun sevdiklerine göstermiştir. Nitekim Hz. Âişe'den nakledildiğine göre o şöyle anlatmaktadır: “Resûlullah'ın benim yanımda olduğu bir gün yaşlı bir kadın onu ziyarete geldi. Resûlullah kadına ‘Kimsiniz?’ dedi. Kadın ‘Ben Cessâme el-Müzeniyye’yim’ dedi. Bunun üzerine Resûlullah, ‘Hayır, siz Hâssâne (veya Hanâne) el-Müzeniyye’siniz’ diyerek ona iltifatta bulundu. Bundan sonra ardı ardına ‘Nasılsınız, haliniz hatırınız nasıl, bizden sonra nasıl oldunuz?’ diyerek yaşlı kadına ilgi ve alaka gösterdi. İhtiyar kadın ‘İyiyim, anam-babam sana fedâ olsun” dedi. Âişe diyor ki: “O gittikten sonra ‘Yaşlı kadına gösterdiğin bu ihtiram da neyin nesi?’ diye sordum. Resûlullah da ‘Ey Âişe! Bu kadın Hatice'nin arkadaşıydı, o zamanlar bize gelir giderdi. Şüphesiz vefâkârlık imandandır.’ dedi.”³²

Hz. Peygamber, anne babaya vefânın yanı sıra onlara duyulan bağlılık ve vefâdan ötürü evladın anne-baba dostlarına da yakınlık göstermesi gerektiğini salık vermektedir. Her fırsatta ana-babayı ihmal etmemeyi hatırlatan Hz. Peygamber kimi zaman onları görüp gözetmeyi kendisiyle birlikte cihada katılmaktan faziletli görmüştür. Nitekim Hz. Peygamber, cihada çıkmak için kendisinden izin isteyen bir kimseye “Senin annen baban yaşıyor mu?” diye sormuştur. Adamın “Evet, hayattalar!” cevabı üzerine “Öyleyse, dön ve (hizmetinde bulunmak suretiyle) onlar için cihâd et!” demiştir.³³ Yine bir adamın, Hz. Peygamber'e anne babasını gözü yaşlı halde bırakıp hicret etmek üzere geldiğini söylemesi üzerine “Derhal geri dön ve ağlattığın gibi onları tekrar sevindir!” diyerek ana-babayı memnun edip onlara vefâ göstermesi gerektiğini

³² Buḥârî ilgili hadisi bâb başlığı olarak zikretmiştir. Buḥârî, “Edeb, 23. Rivayet metni için bk. Ebû ‘Abdillâh Muḥammed el-Ḥâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ‘ale’s-Şaḥîḥayn*, thk. Muştâfâ ‘Abdu’l-kâdir ‘Aḫâ’ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1411/1990), 1/62; Ebû Bekr Aḫmed b. el-Ḥüseyn el-Beyhâkî, *Şu‘abü’l-İmân*, thk. Ebû Ḥâcer Muḥammed Sa‘id b. Besyûni Zağlûl (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2000), 6/517.

³³ Buḥârî, “Cihâd”, 136; “Edeb”, 3; Müslim, “Birr”, 5; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 31; Tirmizî, “Cihâd”, 2.

hatırlatmaktadır.³⁴ Benzer şekilde “Kuşkusuz iyiliklerin en üstünü bir evlâdın, baba dostlarıyla ilgisini kesmemesidir.”³⁵ hadisi de ana-babaya karşı vefâ borcunun onların dost ve akrabalarına karşı da samimiyetle sürdürülmesini öğütlemektedir.

Müslüman olup olmadığı bilinmemekle beraber Hz. Peygamber’in kendisine bir süre sütannelik yapan Süveybe’ye hürmet ve ikramda bulunduğu bilinmektedir. Ziyarete geldiğinde ona iyilik ve ihsanda bulunmuş, vefâtına kadar da onunla ilgisini kesmemiştir. Evlendikten sonra Hz. Hatice, onu Ebû Leheb’ten (ö. 2/624) satın alarak azad etmek istemiş, ancak Ebû Leheb buna yanaşmamıştır. Hicretten sonra da onu görüp gözeten Hz. Peygamber Süveybe’ye zaman zaman çeşitli şekillerde maddi yardımlarda bulunmuştur. 7/628’deki Hayber Gazvesi sonrasında onun vefât haberini alan Hz. Peygamber hemen sütkardeşi Mesrûh’un durumunu sormuş, onun Süveybe’den daha önce öldüğünü öğrenince vefâ borcunu ödemek üzere sütannesinin dost ve yakınlarının araştırılıp bulunmasını istemiştir.³⁶ Hz. Peygamber’in vefâsının sadece Süveybe örneğinde olduğu gibi küçük olsun büyük olsun, kadın olsun erkek olsun kendisiyle ünsiyet edip samimiyet kurduğu herkese yönelik olduğu görülmektedir. Diğer sütanesi Hâlıme’ye ve sütkardeşi Şeymâ’ya gösterdiği ilgi ve ihtiram vefâ erdeminin sevgi ve dostlukta sebat, hürmet ve bağlılık ile doğrudan ilgili olduğunu göstermektedir. Nitekim çocukken aynı anneden süt emdiği kardeşi ile uzun yıllar sonra çok üzücü bir tablo sonucu karşılaşan³⁷ Hz. Peygamber onu tanımakta güçlük çekince Şeymâ’, omzundaki diş izini gösterip “Bak, bunu

³⁴ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 31; Nesâî, “Bey’at”, 10; Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 11/377.

³⁵ Müslim, “Birr”, 11.

³⁶ Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Sa’d b. Menî’ el-Başrî, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. Muḥammed Abdulkâdir ‘Aṭâ’ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1410/1990), 1/87-88; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf ibn Abdilberr, *el-İstî‘âb fî mâ rifeti’l-aşhâb*, thk. Alî Muḥammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1412/1992), 1/28-29, 370, 3/940; Ebû’l-Ḥasen İzzüddîn Alî b. Eşîr eş-Şeybânî, *Üsdü’l-gâbe fî mâ rifeti’s-şahâbe*, thk. Alî Muḥammed Mu’avviz - ‘Âdil Aḥmed Abdülmevcûd (Beyrüt: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 7/47.

³⁷ 8 (630) yılında Sakîf ve Hevâzin kabileleriyle yapılan Hüneyn Gazvesi’nde Hevâzinlilerden alınan esirler arasında Şeymâ’nın da bulunduğu bilinmektedir. Kendisini alıkoyan askerlere Resûlullah’ı kastederek “Ben arkadaşınızın sütkardeşiyim, beni ona götürün.” dediği, bu sayede Hz. Peygamber ile görüşme imkânı elde ettiği aktarılmaktadır. Bk. İbn Abdilberr, *el-İstî‘âb fî mâ rifeti’l-aşhâb*, 4/1870-1871.

sen ısırmıştın!” diyerek kendisini hatırlatmıştır. Hz. Peygamber bu kadının şütkardeşi Şeymâ’ bint el-Hâriş (ö. ?) olduğunu anlayınca çok duygulanmış ve gözleri yaşarmıştır. Üstündeki ridasını serip oturmasını istemiş, ona hürmet ve ihtiram göstermiş, kendisiyle uzun müddet sonra tekrar karşılaştığı için memnuniyetini dile getirmiştir. Şeymâ’ya ailesi ve yakınlarının durumunu soran Hz. Peygamber, sütanesi Hâlîme ile eşi Hâriş’in vefât ettiğini, kardeşleri Üneyse ile Abdullah’ın hayatta olduğunu öğrenmiştir. Bu sırada İslam’ı kabul eden Şeymâ’ya isterse yanında kalabileceğini isterse kabilesine geri dönebileceğini söylemiş, isteği üzerine Taif dönüşü ona birkaç hizmetçi ile biraz mal vererek kabilesine göndermiştir.³⁸

Hz. Peygamber’in insan ömrü için uzun sayılabilecek bir süre sonra yeniden sütkardeşiyle karşılaşmış olması onda duygusal bir etki bırakmış olmalıdır. Çocukluk hatıralarının canlandığı bu tabloya eşlik eden duygu ise, sevgi ve hürmet gibi değerlerinin samimiyetle yansıdığı vefâ duygusudur. Nitekim kendisine niçin duygulandığını soran birine, ona olan merhametinden ve başına gelenlerden ötürü üzülüğünü söylemiş ve “Uhud Dağı kadar altınınız olsa ve bunun tamamını emzirmesi karşılığında verseniz bile yine de onun hakkını ödeyemezsiniz.” buyurmuştur.³⁹

2.4. Sebat

İsrar, sağlamlık, metanet gibi anlamlara gelen şebat kelimesi, bir konuda verilen kararın arkasında durma ve başladığı işi nihayete ulaştırma hususunda kararlı olma anlamına gelmektedir.⁴⁰ Bu yönüyle şebat kavramı; sadâkat, emanet, sorumluluk, bağlılık gibi birçok farklı değer içeren vefâ ile benzer bir çerçeveye sahiptir. Öyle ki vefâ, sevgi ve dostlukta, ahid ve akitte, borç ve emanette sebatı görünür kılmaktır. Bu yö-

³⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Muştafâ es-Sekka vd. Kâhire: Mektebetü Muştafâ, 1955), 2/458; İbn Abdilberr, *el-İst'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, 4/1870-1871; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/110-111.

³⁹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Muşannef fi'l-hadîs* (Kahire: Dâru't-Te'sil, 1437/2013), 7/410.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şadr, ts.), “sbt”, 2/19-20. Türkçede de benzer anlamda bir kullanıma sahiptir. Bk. Ayverdi, *Misallı Büyük Türkçe Sözlük*, “Sebat”, 1071.

nüyle sebat kavramı da vefânın anlam sahasına dâhil edilebilir. Kuşkusuz sebat; meşru, helal ve yararlı davranışlarda olur. Yalan ve hıyanette, zulüm ve haksızlıkta inat ve ısrar anlamında bir kararlılık ve direnç vefâya içkin olan sebatın kapsamı dışında kalmaktadır. Gayr-i meşru, haram ve zararlı davranışlarda sebatan söz edilemez. İnsanı helake sevk eden söz ve davranışlarda metîn olmak sebat değildir. Vefâ konulu rivayetlerde çerçevesi çizilen anlam ilişkisi kendini göstermekte, bir kimsenin vefâlı olması ile onun müspet söz ve davranışlarına gösterdiği sebat arasında yakın bir ilişki bulunduğu görülmektedir.

Söz gelimi borcuna olan bağlılığıyla vefâkâr bir kimse olarak dikkat çeken Câbir b. Abdillâh'ın (ö. 78/697) durumu rivayetlerde vefânın somut bir örneği olarak okunabilir. Nitekim Hz. Peygamber, babasının vefâtından dolayı hem kız kardeşlerinin geçimini üstlenmek hem de ondan kalan borçları ödemek durumunda kalan Câbir'in maddi sıkıntısıyla yakından ilgilenmiştir. Borcun vadesi geldiğini belirten alacaklılar Câbir'i sıkıştırmaya başlayınca Resûlullah hurmalarını satıp alacaklılara ödeme yapması gerektiğini söylemiş ve bizzat kendisi de ölçekle hesap edip taksimat yapmıştır.⁴¹ Câbir'in geçim sıkıntısıyla yakından ilgilenen Hz. Ömer'e "Câbir, alacaklısına borcunu tastamam ödedi." diyerek sevincini ifade etmiştir.⁴² Burada Câbir'in sözünü tutmada direnç göstermesi ve borcunu ödeme hususundaki kararlılığı sebatkâr tutumunu göstermektedir.

Bir başka rivayete göre Resûlullah'tan bir deve alacaklı olan bir kimse borcunu istemeye gelmiş, Hz. Peygamber aldığından daha iyi bir deve vererek borcunu ödeyince adam "أوفيتني أوفى الله بك" "Bana borcunu bi-hakkın ödedin, Allah da bunun karşılığını sana tastamam versin!" demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Sizin en hayırlınız borç konusunda en iyi olanınızdır." buyurmuştur.⁴³ Dolayısıyla borçlu ile alacaklı ilişkisini konu alan bazı rivayetlerde vefâ kavramı, borcun bihakkın

⁴¹ Buḥârî, "Büyü", 51.

⁴² Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 23/251.

⁴³ Buḥârî, "Vekâle", 5; "İstiḫrâz", 7; Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 15/52. Borcu en güzel şekilde ödemeyi hayra dâhil eden benzer içerikli rivayetler için bk. Buḥârî, "İstiḫrâz", 4; Müslim, "Müsâkât", 120; Tirmizî, "Büyü", 75; Nesâî, "Büyü", 64.

yerine getirilmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu borç maddi olabileceği gibi manevi de olabilir. Burada vefâ kavramının anlam sahasına dâhil olan asıl unsur, maddi olsun manevi olsun borcun vaktinde ve tastamam ifa edilmesidir. Bu doğrultuda gerek ibadetler gerekse gündelik hayatın birtakım yükümlülükleri anlamında maddi borçlar, büyük bir hassasiyetle ve vaktinde yerine getirilmesi gereken ödevlerdir. Edası konusunda vefâ gösterilmesi gereken bu tür sorumluluklar konusunda oldukça şebatkâr davranan Hz. Peygamber, imkânı olduğu halde borçlunun ödemeyi geciktirmemesi gerektiği üzerinde durmaktadır. İlgili rivayetlere yansıdığı kadarıyla alacaklının anlayışlı, borçlunun ise duyarlı davranması gerektiği vurgulanmakta ve insani ilişkilerde sebatın önemine dikkat çekilmektedir.

Hz. Peygamber şebatkâr olmaya büyük önem vermiş, sevgi ve dostlukta da kayda değer bir prensip olarak bu değere işarette bulunmuştur. Vefâya sevk eden bir değer olarak şebat, dostluk ve sevgi bağına sahip kimseleri bir arada tutan önemli bir erdemdir. Bunun içindir ki, Hz. Peygamber, Allah rızası için mescidin temizliğiyle meşgul olan kadını göremeyince onun durumunu sormuş; öldüğü söylenince de “Bana vefât ettiğini haber vermeniz gerekmez miydi?” diyerek etrafındakilerde sitemkâr konuşmuştur. Sonrasında da ona olan vefâsını göstermek üzere kabrine gidip namaz kılmıştır.⁴⁴

Bazı rivayetlerde imana sıkı sıkıya bağlılığı muhafaza etme anlamında şebata vurgu yapılmış, nifâk olgusunun sebatsızlık olduğuna işaret edilmiştir. Bu minvalde belli başlı itikadî hususlara dair gönülden bağlılık ve şebat anlamı taşıyan imanın vefâ ile tanımlanması; buna mukabil bu hususlara aykırılık ve sebatsızlık anlamındaki nifâkın da vefâsızlıkla ilişkilendirilmiş olması anlamlıdır. Örneğin bir rivayette Hz. Peygamber’in, ‘İtbân b. Mâlik’in (ö. 50/670) isteği üzerine onun evinde namaz kılmak üzere gittiği ve Resûlullah’ın ‘İtbân’ın evinde olduğunu haber alan komşularının süratle oraya geldikleri anlatılmaktadır. Sohbet esnasında Mâlik b. ed-Duḥşüm’un gelmediği anlaşılınca bazı insanların onun hakkında ileri geri konuşmaya başladıkları Resûlullah’ın kulağına

⁴⁴ Buḥârî, “Mesâcid”, 39; “Cenâiz”, 65.

gitmiş; içlerinden birinin Mâlik'in münafık olduğunu söylemesi üzerine de Hz. Peygamber duruma müdahale etmiştir. Bu konudaki ikazında Resûlullah nifâk ile vefânın bir arada bulunamayacağına işaret ederek “Bir kul kıyamet günü Allah'ın huzuruna içtenlik ve adanmışlıkla lâ ilâhe illallâh demiş bir kimse olarak varırsa Allah ona cehennemi haram kılar.” buyurması dikkat çekicidir.⁴⁵ Çünkü iman vefâyı gerektiren bir olgu olup Allah'a itaatteki şebatını bozmayan bir kimse hakkında nifâk söylemi doğru değildir.

Yine bir kimseye verilen bağlılık yeminiyle yakından ilişkili olması bakımından şebatın vefâyı gerektirdiği söylenebilir. Öyle ki bu doğrultuda Resûlullah'a, birtakım emir ve yasaklara riayet hususunda yapılan biati konu eden rivayetlerin ortak teması “Her kim Peygamber'e verdiği biatın gereklerini yerine getirirse Allah da onun biatının karşılığını tastamam verecektir.”⁴⁶ şeklinde olması dikkat çekicidir. Yine kullara amellerin karşılığının bihakkın verileceğini bildiren bir kudî hadiste de vefâ kavramı bir şeyin bedelini tastamam verme anlamında adalet ve şebat ilkesiyle özdeşleştirilmiştir.⁴⁷

2.5. Fedakârlık

Vefâ ile yakın anlam ilişkisine sahip olan kavramlardan biri de fedakârlıktır. Vefâ ile fedakârlık arasında vefânın sadâkat, emanet, ihtiram ve sebat gibi kavramlarla ilişkisi kadar güçlü ve direkt bir münasebet bulunmasa da gerek dayandıkları gerekse kaynaklık ettikleri ortak değerler bakımından bu iki kavram arasında bir bağ olduğu anlaşılmaktadır. Zira fedakârlık, bir amaç uğruna kendi menfaatinden feragat etme ve aleyhte bile olsa her durumda haktan yana tavır alma anlamında değerli bir mekanizma olup nefsin arzu ve eğilimlerine rağmen özveride bulunmayı ifade etmesi bakımından vefâ erdeminin anlam sahasına girmektedir. Bu kullanım özelinde bir şeyi bir diğerine üstün tutma, kendi istek ve ihtiyaçlarını göz ardı etmek suretiyle bir başkasının yararına fedakârlıkta bulunma anlamındaki *îşâr* hasleti de vefâya işaret

⁴⁵ Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 27/10.

⁴⁶ Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 37/429.

⁴⁷ Müslim, “Birr”, 55.

etmektedir.⁴⁸ Burada aralarında çok yönlü ilişki bulunan fedakârlık ve diğerkâmlık, bir kimse yahut bir şey yararına feragatte bulunma duyarlılığını harekete geçirmesi açısından vefâ erdemiyile yakından ilgilidir.

Öyle ki, münker olanı terk edip ma'rûf olana yönelme hassasiyetine sahip bir kimse vefâlı olma vasfına sahip olmaktadır. Dahası yanlış olan yahut yanlışla yol açan söz ve davranışlar kendi eylemleri olduğu takdirde bile hakikate bağlılığı muhafaza etmesi, hakka karşı duyarlılık ve vefâdan ileri gelmektedir. Bir kimsenin, hata ve kusurlarını göz önüne almak suretiyle kendi yanlışlarından vazgeçerek onun yerine bir başkasının doğrularına yönelmesi, hakikate olan vefâsından kaynaklanan özverili bir tutumdur. Aynı şekilde kendi ihtiyaç, istek yahut çıkarını göz ardı ederek doğru olanı tercih etme yönünde güçlü bir irade ve kararlılık bildirmek bu açıdan vefâkârlıktır. Bu önemli haslet aynı zamanda vefânın insanın nefis ve benlikle mücadelesinde önemli bir psikolojik fonksiyona sahip olduğunu da göstermektedir. Öyle ki Kur'ân, benliğini arındıranı *felâh*, onu kirleteni de *hüsrân* ile anmaktadır.⁴⁹ Dolayısıyla nefsin isteklerine rağmen bencillikten uzaklaşma, doğruya yönelme, hakka tabi olma ve hakikati önceleme gibi tutum ve davranışlar fedakârlık ile vefâ arasındaki sıkı münasebete işaret etmektedir.

Fedakârlık, vefâkâr kimsenin ayırt edici hasletlerinden birisidir. Hz. Peygamber'in hayat tarzına ve rivayetlere yansıyan fedakâr olma hasleti, en temelde karşılıksız iyi oluş halini ifade etmektedir. Öyle ki, iyiliği herhangi bir çıkar ve menfaat uğruna yapmak, iyiliğin asil motivasyonu olan ihlastan uzak bir tutum anlamına geleceğinden vefâ kavramının anlam sahasının dışında kalmaktadır. Çünkü böyle bir durum, riyâ ve gösteriş gibi birtakım nefsî arzulara yahut çıkar ilişkisi gibi temel bir güven problemine neden olacağından iyilik kapsamına girmemektedir. Bu bağlamda iyilik adı altında yapılan davranış sonrası herhangi bir karşılık ummak da söz konusu iyiliği unutup ona hakkıyla mukabelede bulunmamak da vefâsızlık olarak görülebilir. İyilik olarak yapılan her türlü amelin, Yaratıcı'ya dönük bir tarafı olduğu hatırdan çıkarılmama-

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "esr", 4/7; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, "İşâr", 37.

⁴⁹ eş-Şems 91/9-10.

lı, iyiliğin karşılığının Allah tarafından verileceği göz önünde bulundurulmalıdır.⁵⁰ Nitekim 'Ubâde b. es-Şâmit'in (ö. 34/654) aktardığına göre Resûlullah, Akabe'de kendilerinden bazı hususlarda söz almış ve onlara şöyle demiştir: "Artık kim (sözüne) vefâ gösterirse onun mükâfatı Allah'a aittir."⁵¹

Rivayetlerde vefâ erdemini beşerî ilişkilerde görünür kılmak gerektiği ve bunun insan için önemli bir ödev olduğu vurgulanmaktadır. Bazı rivayetlerde bu ödevin yöneticilere yüklendiği görülmektedir ki bu durum vefâ olgusunun idareci ve halk arasında sorun çözücü bir mekanizma olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in bazı bölgelere tayin ettiği idarecilere verdiği nasihatler, onların halkla iç içe olmaları gerektiğini hisas etmektedir. Örneğin kadılık ve zekât memurluğu gibi birtakım görevleri yerine getirmeleri amacıyla Mu'âz b. Cebel (ö. 17/638) ile Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi (ö. 42/662) Yemen'in çeşitli bölgelerine gönderen Hz. Peygamber, halkın işlerinde zorluk yerine kolaylıktan yana olmaları, müjdeci olmaları ve onları kendilerinden nefret ettirmemeleri gibi bazı nasihatlerde bulunmuştur.⁵²

Ayrıca Hz. Peygamber dünyalık bir menfaat elde etmek üzere vefâya başvurulmasını kınamakta, vefâ erdeminin herhangi bir çıkara alet edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre vefâ başlı başına ahlâkî bir ilke, yalın bir prensip ve evrensel bir değerdir. Nitekim Hz. Peygamber Allah'ın kıyamet günü konuşmayacağı, yüzlerine bakmayacağı ve günahlarından arındırmayacağı üç kimseden söz ederek şiddetli bir azabın onları beklediğini söylemiştir. Sözlerine devamla Resûlullah, dünya metâi için yöneticiye biat edip istediğini aldığı sürece biatına vefâ gösteren, istediğini alamayınca da ahbine vefâsızlık eden kimse- nin de bunlar arasında olduğunu bildirmiştir.⁵³ Bu uyarıya mukabil bir idareci olarak kendisini hiçbir zaman içinde yaşadığı toplumun sorun-

⁵⁰ "...Kim çaba harcıyıp bir iyiliği gerçekleştirirse bu konuda ona daha büyük güzellikler bahşederiz. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır ve iyiliği asla karşılıksız bırakmaz." eş-Şûrâ 42/23. "Sabret! Kuşkusuz Allah, iyilerin iyiliklerini asla karşılıksız bırakmaz." Hüd 11/115. "Kim bir iyilikle gelirse, artık onun için daha hayırlısı vardır..." el-Kasas 28/84.

⁵¹ Buḥârî, "İmân", 9; Müslim, "Hudûd", 41; Tirmizî, "Hudûd", 12; Nesâî, "Bey'at", 17.

⁵² Buḥârî, "Megâzi", 57; Müslim, "Cihâd", 3.

⁵³ Buḥârî, "Şehâdât", 22, 48; Müslim, "İmân", 183; İbn Mâce, "Ticârât", 30; "Cihâd", 42.

larından soyutlamamıştır. Yöneticilik makamında bulunan kimselerin halka sadâkatsizlik etmeleri ve onların hak ve menfaatlerini korumamaları durumunda cennetin kokusunu bile alamayacaklarını hatırlatarak yönetilen kimselere karşı vefâlı olunması gerektiğini dile getirmiştir.⁵⁴ Bu açıdan hem yöneticilere hem de yönetilenlere fedakârlığı salık veren Hz. Peygamber'in, tarafların vefâ temelinde istişare ve ortak akla dayalı bir uzlaşma kültürünü geliştirmelerini, doğabilecek siyasi ve içtimai birtakım sorunların makul şekilde çözülmesine katkıda bulunacak önemli bir formül olarak önermektedir.

Sonuç

Rivayetlere yansıdığı kadarıyla vefâ kelimesinin iki yönlü kullanıma sahip olduğu görülmektedir. Dilin yapısı itibarıyla bu kullanımların lügavî açıdan sınırlarını net bir şekilde tayin etmek mümkün olmamakla beraber ilk kullanımda v-f-y kök harflerine ve çeşitli türevlerine özel değer atfetmeyen bir içeriğin söz konusu olduğu söylenebilir. Burada kelime; bir şeyi yerine getirmek, ulaşmak, sağlamak, gelmek, ihtiyacı karşılamak vb. gibi anlamlarda gündelik dilin bir unsuru olarak istimal edilmekte, müstakil olarak özel bir ahlâkî erdeme işaret etmemektedir. Söz gelimi *كلما أوفى على ثنية أو فدفد كبر ثلاثا* rivayetinde Hz. Peygamber'in bir tepeye çıktığında ya da yüksek bir araziye vardığında üç kez tekbîr getirdiği bilgisi verilmektedir.⁵⁵ Yine *من اتباع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه* rivayetinde de bir kimsenin satın aldığı zahireyi (ölçerek veya ölçtürerek) tastamam teslim almadığı sürece satamayacağı bildirilmektedir.⁵⁶

İkinci kullanımda ise kelimeye yüklenen anlam farklılaşmakta; ahid, anlaşma, borç, emanet, sevgi gibi çeşitli kavramlarla bir arada kullanılmasından ötürü başlı başına bir ahlâk ilkesine vurgu yapılmaktadır. Bu ikinci tema, rivayetlerde vefâ prensibinin tıpkı adalet, hikmet, iffet, af, sabır ve merhamet gibi zaman ve mekân üstü geçerlilik niteliğine sahip bir üst erdem olduğuna gönderme yapmaktadır. Yine ilk temada vefâ

⁵⁴ Buḥârî, "Aḥkâm", 8.

⁵⁵ Buḥârî, "Cihâd", 131; Müslim, "Ḥacc", 428; Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 8/339.

⁵⁶ İmam Mâlik, "Büyû", 40; Buḥârî, "Büyû", 55; Müslim, "Büyû", 29; Ebû Dâvûd, "Büyû", 65; Tirmizî, "Büyû", 56; İbn Mâce, "Ticârât", 37; Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 1/457.

kelimesine bireysel ve toplumsal yaşamın olağan akışında yer verilirken ikinci temada iman, ibadet ve ahlâk merkezli birtakım emir ve yasakların tebliğinde yer verildiği görülmektedir. Öyle ki akşam namazı kıldığı sırada Câbir'in Resûlullah'a rastladığını bildiren فوافيت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم المغرب ولا يفني لذي عهد عهده فليس مني وليست منه ibaresi⁵⁷ Resûlullah'ın "Ahdine vefâ göstermeyen kimse benden değildir, ben de ondan değilim." şeklindeki ولا يفني لذي عهد عهده فليس مني وليست منه ibaresi⁵⁸ rivayetlerde vefâ kelimesine yüklenen farklı kasıt ve anlamları ortaya koymaktadır.

Gerek Allah'a gerekse kullara yönelik sorumluluklarda, ihtiva ettiği birçok fazilet açısından vefâ erdeminin kayda değer bir ödev olarak insanlığa sunulduğu anlaşılmaktadır. Mü'min vasfının ayırt edici bir niteliği olduğu kadar güven ve emân temalı bir toplumda vazgeçilmez öneme sahip bu değer en temel ahlâkî ilkelerle yakın ilişkisi dikkat çekmektedir. Burada vefânın nifâk olgusunu devre dışı bırakarak doğrudan doğruya imanla olan münasebeti bu prensibin belki de rivayetlere yansıyan en önemli yönüdür. Dolayısıyla ana hatlarıyla ahlâkî bir değer olarak rivayetlere konu olan vefâ kavramının anlam sahasına dair çizilen çerçeve göz önüne alındığında sadâkat, dürüstlük, bağlılık, doğruluk, adanmışlık, içtenlik, adalet, şebat ve fedakârlık gibi kavramların öne çıktığı görülmektedir. Buna mukabil aynı kavramın yalan, hile, zulüm, nankörlük, ihanet ve hıyanet gibi kötü ahlâkî vasıflardan uzak olduğu anlaşılmaktadır. Bu minvalde kavramın oldukça geniş bir anlam sahasına sahip olduğu görülmektedir. Temel hadis kaynaklarında vefâ olgusuna işaret ettiğini düşündüğümüz rivayet malzemesinden hareketle bu geniş çerçevenin vefâ kavramıyla ilgi düzeyine ve öncelik sırasına göre sadâkat, emanet, ihtiram, sebat ve fedakârlık şeklinde sınıflandırılabilceği anlaşılmaktadır.

Son olarak, vefâ örneğinde olduğu gibi toplumsal bilinç ve farkındalığın ilgi sahasından uzaklaşmaya başlayan bu tür evrensel değerlerin ele alınmasına, onların rivayetlerdeki izdüşümlerine odaklanan yeni araştırmaların yapılmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Söz gelimi ülfet, rıfk,

⁵⁷ Buḥârî, "Şulh", 13; Ebû Dâvûd, "Ramazan", 2.

⁵⁸ Müslim, "İmâre", 53.

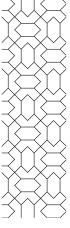
teennî, hilim ve iffet gibi kavramların kapsama alanlarının tespiti, söz konusu ahlâkî prensiplerin kültürel transferi açısından önemlidir. Ayrıca olumlu ahlâkî değerlerin yanı sıra bu kavramların karşıtlarının da içlem-kaplam ilişkisine göre incelenmesi gereklidir. Örneğin bu çalışma, benzer bir yöntemle vefâ ilkesinin zıt anlamı olan ğadr kavramının anlam sınırlarını tahlile odaklanan bir çalışma ile desteklenebilir. Bu, hem burada ulaşılan sonuçların test edilmesi, hem de biri ahlâkî diğeri gayr-i ahlâkî zıt kutuplu iki kavramın rivayetlerde ne tür tutum ve davranışları ihtiva ettiğine veya hangi davranış kalıplarını dışarda bıraktığına somut olarak işaret etmesi bakımından anlamlı olacaktır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr es-San'ânî. *el-Muşannef fi'l-ḥadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2. Basım, 1437/2013.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû 'Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Seçil Ofset, 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Ebû Ḥâcer Muḥammed Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Buḥârî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*. thk. Muştafâ Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Cürcânî, Ebû'l-Ḥasen Alî b. Muḥammed b. Alî. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çağrırcı, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 3. Basım, 2006.
- Durmuş, Zülfikar. "Kur'an'a Göre İnsanın İlişkilerinde Sorumlu Olduğu Temel Ahlâkî İlke: Ahde Vefâ". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/2 (Nisan 2002), 77-95.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'aş es-Sicistânî. *Sünenü Ebi Dâvûd*. thk. Şâlih b. 'Abdilazîz. Riyad: Dâru's-Selâm, 1420/1999.
- Erdem, Hüsamettin. "Değerler Eğitimi Açısından Bir Ahlâk Değeri Olarak Vefâ". *Uluslararası İnsanî Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu*. ed. Muhammer Cengiz. 2 Cilt. 331-347. Erzurum: Üniversite Basımevi, 2015.

- Erginli, Zafer vd. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. ed. Zafer Erginli. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Fîrûzabâdî, Ebu't-Ṭâhir Mecdüddîn Muhammed. *el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf. *el-İstî'âb fi mâ'rifeti'l-aşḫâb*. thk. Alî Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr 'Abdillâh b. Muhammed. *Kitâbü'l-Muşannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. 7 Cilt. Lübnan: Dâru't-Tâc, 1409/1989.
- İbn Ḥacer, Ebü'l-Faḍl Şihâbüddîn Aḥmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi-şerḫi Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Abdulkâdir Şeybe el-Ḥamd. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 1421/2001.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Muştafâ es-Sekḳâ vd. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü Muştafâ, 1955.
- İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'îl. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuḥsin et-Türkî. 21 Cilt. Riyad: Dâru Hecr, 1418/1997.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbni Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Mısır: Dâru İḫyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Başrî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Aṭâ'. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Eşîr, Ebü'l-Ḥasen İzzüddîn Alî eş-Şeybânî. *Üsdü'l-gâbe fi mâ'rifeti's-şahâbe*. thk. Alî Muhammed Mu'avviz - Âdil Aḥmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Eşîr, Ebü's-Se'âdât Mecdüddîn el-Mübârek. *en-Nihâye fi ğaribi'l-ḥadîs ve'l-eşer*. thk. Maḥmud Muhammed et-Ṭanâḫî. 5 Cilt. Riyad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- İmam Mâlik, Ebû 'Abdillâh Mâlik b. Enes. *el-Muvaṭṭa'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İḫyâi't-Türâşî'l-'Arabî, 1406/1985.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 5. Basım, 2013.
- Koşum, Adnan. "Hz. Peygamber'in Ticari Hayatında Ahde Vefâ İlkesi ve

- Uygulama Örnekleri”. *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 571-578. Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *el-Mu‘cemü’l-müfrehes li-elfâzi’l-‘Kur’âni’l-Kerîm*. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1364.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi‘u’s-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1412/1991.
- Nesâî, Ebü ‘Abdirrahmân Aḥmed b. Şu‘ayb. *Sünenü’n-Nesâî*. thk. ‘Abdülfettâh Ebü Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetu Matbu‘âti’l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Ḥâkim en-Nisâbüri, Ebü ‘Abdillâh Muhammed. *el-Müstedrek ‘ale’s-Şahîhayn*. thk. Muştafâ ‘Abdulḳâdir ‘Aṭâ’. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1411/1990.
- Parlatır, İsmail vd. *Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 8. Basım, 1988.
- Râğıb el-İşfahânî, Ebü’l-Ḳâsım Ḥüseyn. *el-Müfredât fi ğaribi’l-‘Kur’ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.
- Ṭaberânî, Ebü’l-Ḳâsım Süleyman b. Aḥmed. *el-Mu‘cemü’l-kebîr*. thk. Ḥamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. 24 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü’t-Tirmizî*. thk. Aḥmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabî, 1975.
- Wensinck, Arent Jean vd. *el-Mu‘cemü’l-müfrehes li-elfâzi’l-hadîsi’n-nebevî*. 7 Cilt. Leiden: Brill Press, 1936.



EVLİLİĞİN ŞER'İ MAKSATLARI

Shar'i Purposes of Marriage

Sezai BEKDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Yozgat/Türkiye.
Asst. Prof., Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Yozgat /Turkey,
sezaibekdemir@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-8694-7817

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 26 Ocak / January 2022

Kabul Tarihi/Accepted: 8 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Haziran / June 2022

Cilt/Volume: 21 **Sayfa/Pages:** 201-225

Atıf/Citation: Bekdemir, Sezai. "Evliliğin Şer'i Maksatları [Shar'i Purposes Of Marriage]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 21 (Haziran / June 2022): 201-225.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1063542>

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. /It is declared that scientific dethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all theses our cesused have been properly cited (**Sezai BEKDEMİR**).

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

EVLİLİĞİN ŞER'İ MAKSATLARI

Öz

Din, “İnsanları dünya ve ahirette hayra sevk eden ilahi bir kanundur” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu ilahi kanunların/şeriatların vazedilmesinin asıl gayesi, insanların dünyevî ve uhrevî maslahatlarını sağlamaktır. Dinin vazettiği şer'î hükümler, bu maslahatların korunmasına ve ilahi gayenin gerçekleşmesine yöneliktir. Bu maslahatlar, kullanıncıların din ve dünya işlerini yoluna koyan ve mutlu olmalarını sağlayan; kulları dünya ve ahirette hüsrandan kurtaran maksatlardır. Salt bir akitten ibaret olmayan evliliğin de makâsîdü’ş-şerîa açısından birçok maslahatı vardır. Bu maslahatların biyolojik, psikolojik, sosyolojik, dünyevî ve uhrevî olmak üzere birçok yönü mevcuttur. Bu maslahatlardan bazıları; eşlerin sükûnetini temin etmesi, noksan yaratılan insanın tamamlanması, iffetin korunması, fiziksel ihtiyacın karşılanması/cinsel birlikteliğin temin edilmesi ve onun ile neslin devamının sağlanmasıdır. Bunların içinde belki de en önemlisi, eşlerin sükûnetinin/huzurunun temin edilmesidir. Bu çalışmada sükûnetin evliliğin maksat ve maslahatının gerçekleşmesi noktasındaki anlam ve önemi üzerinde durulacaktır. Şârî’in “Kendisiyle huzur bulmanız için eşlerinizi yarattı” (er-Rûm 30/21) hitabıyla evliliği “huzur bulma” illeti üzerine bina etmesi bunun bir göstergesidir. Evliliğin, bu ilahi gayeler gözetilerek tesis edilmesi, bireysel ve toplumsal huzurun sağlanmasına katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Aile Hukuku, Makâsîd, Evlilik, Sükûnet.

Shar'î Purposes of Marriage

Abstract

Religion is defined as “the divine law guiding people to goodness in this world and the next”. The main purpose of revealing these divine laws/shar'îa is to provide the peoples' interests both in this world and in the hereafter. The religious regulations imposed by religion are for the protection of these interests and the realization of the divine purpose. Therefore essential interests are those that put the religious and worldly affairs of the servants in order and make them happy, and save the servants from frustration in this world and the next. These are the protection of mind, life (soul), religion, generation, and property. Essential interests can only be preserved by establishing them on solid foundations and by eliminating the things that would damage them. Marriage which is not just a contract has many benefits in terms of *maqâsîd-i shar'îa*. These interests have many aspects e.g. biological, psychological, sociological, worldly, and otherworldly. Some of these benefits are that it ensures the tranquility of spouses, completes the deficient human being, preserves the purity the chastity, covers a physical need/sexual union, and ensures the continuation of the generation. It can be argued that the most important among these is ensuring the tranquility/peace of the spouses. In this study, the meaning and importance of tranquility in the realization of the purpose and benefit of marriage will be examined. It is an indication of this that the *Shârî* established marriage for the reason of “finding peace” with the address “He created your wives so that you can find peace with them” (Al-Rûm, 30/21). Establishing marriage with these divine purposes in mind will contribute to the provision of individual and social peace.

Keywords: Islamic Law, Family Law, Maqâsîd, Marriage, Quietude.

Giriş

İlk insanı topraktan,¹ neslini ise bir erkek ve kadından yaratan² Allah Teâlâ, insan neslinin devamını erkek ve kadının birleşmesine bağlamış ve bu birleşme için evliliği meşru kılmıştır.³ “*Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratıp aramıza sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O'nun kamularındandır*”⁴ âyetinde, erkek ve kadının bir-biri için yaratıldığı; huzur bulmaları için birbirlerine eş yapıldığı; bu tür yaratılışın Allah'ın varlığına delil kılındığı bildirilmiştir. Şer`in hükümlerini dünyevî ve uhrevî birçok illet ve hikmet üzerine bina eden Allah, evliliği “sükûnet” illeti ile iffetin muhafazası gibi birtakım hikmetler üzerine bina etmiştir.

Şer`î hükümlerin gayeleri bazen zahir olup doğrudan anlaşılırken çoğu zaman gizli olup tefekkür yoluyla idrak edilmektedir. Şâri`in, illetini açıkça zikrettiği evliliğin kaynaklarda geçen birçok hikmet ve gayesi vardır.⁵ Eşlerin huzurlu, ailenin mutlu ve toplumun sağlıklı olmasına katkı sağlanması amacıyla bu araştırmada evliliğin hikmet ve gayeleri üzerinde durularak makâsıdü’ş-şerîa bağlamında değerlendirmeler yapılacaktır.⁶

1. Şer`î Maksatlar (Makâsıd-ı Şerîa)

İslam hukuk literatüründe farklı şekillerde tanımlanan makâsıdü’ş-şerîa'nın “*Kulların maslahatlarını gerçekleştirmek için şer`in vazettiği gayelerdir*”⁷ şeklindeki tanımı, son dönem İslam hukukçuları nezdinde

¹ er-Rûm 30/20.

² el-Hucurât 49/13.

³ er-Rûm 30/21.

⁴ er-Rûm 30/21.

⁵ Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevslî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1937), 3/97.

⁶ Ele aldığımız bu çalışma ile başlık açısından paralellik arz eden İsmail Hakkı Gürdeniz'e ait “*Makâsıdü’ş-Şeria Açısından Evlilik*” adlı 2018’de tamamlanmış bir yüksek lisans tezi mevcuttur. Evliliğe taalluk eden bazı meselelerin şer`î hükümlerine yer vermek suretiyle makâsıd ve evlilik konusunu daha ziyade fûru fıkıh açısından ele aldığı görülen Gürdeniz’in üslubu ve yöntemi bu çalışmanın üslup ve yönteminden farklıdır. Zira fıkıh usûlü açısından ele alınan “Evliliğin Şer`î Maksatları” adlı bu çalışma, daha ziyade İslam hukuk felsefesi niteliğindedir.

⁷ Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, (Kâhire: Dâru İbn Affân, 1997), 2/7-17; Nûruddîn b. Muhtâr el-Hâdimî, *İlmu'l-makâsıdü’ş-şer’iyye*, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 2001), 16.

kabul görmüştür. Allah'a kulluğu gerçekleştirmek, yaratılmışların ıslahını sağlamak, onların dünya ve ahirette saadetlerini temin etmek için vazedilen bu maslahatlar beden ve ruhu; ferd ve toplumu; dünya ve ahireti kapsamaktadır. Bu maslahatlar, insan hayatının ikame ve idamesi yönünden zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde taksim edilirken; bu maslahatların gerçekleşmesi için birinin diğerine bağlı olması yönünden ise aslî ve tebeî şeklinde taksim edilmiştir. Zarûriyyât; din ve dünya maslahatlarının varlığını sağlayan maksatlardır. Bu maslahatlar gözetilmediğinde dünyevî ve uhrevî maslahatlar gerçekleşmez. Din, nesil, akıl, can ve malın muhafazası bu maksatlardandır. Hâciyyât, insanlardan sıkıntıyı/darlığı gideren ve onlara rahatlığı/genişliği getiren maslahatlardır. Bu maslahatların gözetilmemesi durumunda insan hayatında meşakkat ve zorluk hâsıl olur. İslam hukukçuları genel olarak evliliği hâcî maslahatlardan saymışlardır. Mekârim-i ahlâk konularını içeren tahsîniyyât ise insanların örf ve alışkanlıklarının güzel olanlarından uygun olanlarını almak ve akıl sahiplerinin tenezzül etmeyeceği, insanın saygınlığını zedeleyecek kötü alışkanlıklardan kaçınmak anlamına kullanılmaktadır.⁸

Şer'î maksatların, aslî ve tebeî olarak taksim edilmesi, bu maslahatların birincil ve ikincil olması esasına dayandırılmıştır. Buna göre can, akıl, din, nesil ve malın korunmasından oluşan zarûriyyât, birincil (aslî); bunları tamamlayıcı nitelikte olan hâciyyât ve insan hayatını mükemmelleştirici nitelikteki tahsîniyyât ise ikincil (tebeî) maslahatlardır. İslam hukukçularına göre evlilik genel olarak hâcî maksatlardan kabul edilmekle birlikte neslin devamını sağlaması yönünden zarûriyyât; evliliğin devamını sağlayan, eşler arasında ülfet ve muhabbeti temin eden maslahatlar ise tahsîniyyâttan sayılmaktadır.⁹

Makâsıdü'ş-şerîa, hüküm ve hikmet sahibi Şâri'in, şer'î hükümleri üzerine bina ettiği maslahatlardan kastettiği şeylerdir. Bu maslahatlar, yeme ve içmeye karşı duyulan şehvet gibi insan tabiatından olan ve onun yaratılıştan getirdiği gereksinimleri itidal yoluyla temin etme esa-

⁸ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/18-23, 160.

⁹ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/20-23, 25, 160.

sına dayanır. Özellikle dünyevî maslahatlar, mutlak olarak yeme-içme gibi insan hayatının ikame ve idamesine, süknâ ve binek gibi insan hayatının tamamlanmasına, nikâh vb. gibi şehvânî ve aklî vasıflarının gerektirdiği şeylerin elde edilmesine yöneliktir.¹⁰ Mesela zekâtın maslahatı, kazancı temizleme ve sosyal yardımlaşma; orucun maslahatı, nefsi tezkiye ve terbiye etme; evliliğin maslahatı, nesli sahih yollardan devam ettirme, gözleri ve tenasül uzvunu harama düşmekten koruma ve benzerleridir. Şer'î hükümler ile yaratılıştan gelen cibillî karakterlerin tümünden yok edilmesi değil şehvetin ihtiyaç miktarınca helal yollardan temin edilmesi ve bu ihtiyaçların giderilebileceği haram yollardan uzak durulması amaçlanmıştır.¹¹

2. Evliliğin Şer'î Maksatları

Ömürlük bir akit ile tesis edilen evlilik,¹² eşlerin bedensel, ruhsal ve toplumsal bakımdan ihtiyaçlarını gideren ve birinin diğeriyle eksik yönünü tamamlayan şer'î bir düzenlemedir. Evliliğin, hayvanî (nefsanî) ve melekî (ruhanî) iki yönü vardır. Bunlardan cinsel birleşme hayvanî, ruhsal birleşme melekî yönünü oluşturur. Birincisi ile insanların meşru bir şekilde üremesi ve neslin devamı sağlanırken; ikincisi ile cinsel ihtiyaçlar meşru yoldan temin edilerek eşlerin iffeti güvence altına alınmaktadır.¹³ Kulun yaratılış itibarıyla cinsel arzusunu tatmin etmeye ihtiyacı vardır. Cinsel birliktelik, neslin korunması ve devamına yönelik olduğunda zarûrî; bu gayeye yönelik olmadığına ise hâcî maksatlardan olmaktadır. Çünkü hâcî maksatlar, kulun hayatını kolaylaştıran ve rahatlatan ihtiyaçlardır. Bununla beraber bu ihtiyacın giderilmemesi zarûriyyâtta gibi kişinin varlığını sürdürmesine engel de değildir. Evlenmenin amacı sadece helal yoldan şehvetin giderilmesi değil kulluğa dair maslahatların sağlanmasıdır. Bu maslahatlar, neslin devamını sağla-

¹⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/44.

¹¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/44; Hâdimî, *İlmü'l-makâsıd'ş-şer'iyye*, 17.

¹² Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'li'l-Muhtâr*, 3/97.

¹³ Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103; Suat Erdem, "İslam Hukukunda Aile ve Ailenin Devamlılığına Yönelik Evlilik Öncesi Tedbirler", *Ankara II. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi Tam Metin Kitabı*, ed. Derya Ateş – Elvan Cafarov (Ankara: İksad Yayınevi, 2020), 656-667.

mak, Allah'ın kullarının ve Peygamber'in ümmetinin sayısını artırmak, insanları zinadan korumak, nefsi sakinleştirmek, kadını himaye altına almak, kadının nafakasını temin etmek gibi dinî ve dünyevî birtakım şer'î maksatlardır.¹⁴ İslam hukukçularına göre bunlardan neslin devamını sağlamak, dinin/ahlakın korunması ve nefsin zinadan korunması evliliğin birincil şer'î maksatları iken diğerleri ikincil şer'î maksatlardır.¹⁵

2.1. Evliliğin Aslî Maksatları

Zarûrî şer'î maksatlar, hâciyyât ve tahsîniyyâtın aslı olan maksatlardır. Zarûriyyâtın bozulması, hâciyyâtı; hâciyyâtın bozulması tahsîniyyâtı bozar. Tahsîniyyât, hâciyyâtın, hâciyyât ise zarûriyyâtın mahfazasıdır. Tahsîniyyât, hâciyyâta; hâciyyât da zarûriyyâta hizmet eder. Şer'in gerçekleşmesini talep ettiği asıl maslahatlar zarûriyyâttır. Diğerleri vesilelerdir ve iki çeşittir; vasfî ve tebeî.¹⁶ İslam hukukçularına göre neslin korunması ve devamının sağlanması, dinin korunması ve nefsin (zinadan) korunması evliliğin aslî maksatları olarak kabul edilmektedir.¹⁷

2.1.1. Neslin Korunması ve Devamının Sağlanması

Neslin korunması ve devamının sağlanması, makâsidü'ş-şerîanın beş temel zarûriyyâtından biridir.¹⁸ “Birbirinizden türeyip gelmektesiniz. Öyleyse ailelerinin de izniyle onları nikâhlayın...”¹⁹ âyetinde yeryüzünde insan neslinin devamı sifaha (zinaya) değil, nikâha bağlanmıştır. “(İnsanlardan öyleleri var ki) hâkimiyeti ele aldığı anda ise ülkede bozgunculuk çıkartıp ürünleri ve nesilleri yok etmeye çalışır”²⁰ âyetinde ise evlilik dışı üreme,

¹⁴ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 4: 192-193; Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi'ş-şeria*, (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2007), 222; H. Yunus Apaydın, “İslam Hukukunda Aile”, Günümüzde Aile (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 147-148.

¹⁵ Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla el-Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâ'i*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/429; Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, 1/540.

¹⁶ Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, 2/31-34.

¹⁷ Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, 1/540; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâ'i*, 2/429.

¹⁸ Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, 2/9, 23.

¹⁹ en-Nisâ 4/25.

²⁰ el-Bakara 2/205.

yeryüzünde fesat çıkarmak olarak nitelendirilmiştir.²¹ Bu âyetler, çocuk yapmak (neslin devamını sağlamak) için evlenmenin, şer'î gayelerden biri olduğuna açıkça delalet etmektedir.²² Çünkü Yüce Allah, kıyamet saatine kadar âlemin bekasına; bu bekanın tenasül (üreme) yoluyla olmasına; üremenin ise bir erkek ve bir dişi den olmasına hükmetmiştir.²³ Üreme için de cinsel birliktelik sebep kılınmıştır. Şer'î ise bu birlikteliği nikâha bağlamıştır.²⁴ Gazzâlî'ye (öl. 505/1111) göre evliliğin, çocuk için vazedilmiş olması asıldır. Neslin bekası için çocuk ise maksattır. Zira âlem insan cinsinden hali olamaz. Buna göre evliliğin neslin devam ettirilmesi (çocuk edinmek) gayesi, biyolojik ihtiyacın giderilmesi gayesinden önceliklidir. Çünkü cinsel birliktelik arzusu neslin devamını sağlamak için yaratılmıştır.²⁵ Dolayısıyla cinsel birliktelik ihtiyacını helal yoldan gidermek suretiyle neslin bekasını sağlayan evlilik, makâsîdü'ş-şer'îanın zarûrî maslahatlarından en önemlisidir.²⁶

2.1.2. Dinin Korunması

İslam hukukçularına göre şer'î hükümler (emir ve nehiyeler), insanların maslahatları için vazedilmiştir ve dinin korunması da bu maslahatlardan biridir. Din ise ancak emirlerini yerine getirmek, nehiyelerinden sakınmak ve kulluğu ifsat eden vesveselerden kalbi arındırmak yoluyla korunur.²⁷ İslam hukukçularının bu ifadesine göre din iki yoldan ifsat olmaktadır. Bunlardan birincisi Allah'ın emirlerine riayet etmemek ve yasaklarından sakınmamak; ikincisi ise kulluğu ifsat eden vesveselerden kalbi arındırmamaktır. Evliliğin, dini ifsat eden bu iki yolu kapatmak suretiyle dini koruma gayesi vardır. Evlilik, helal yoldan bedeninin cin-

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/193.

²² Ebü'l-Vefâ Alî b. Akil b. Muhammed b. Akil el-Bağdâdî, *el-Vâzih fi usûli'l-fıkh ve'l-cedel*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 2/287; Alâüddin Ebü Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î fi tertîbi'ş-şerâ'î*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/142; Ebü Muhammed Fahrüddin Osmân b. Alî ez-Zeylâî, *Tebyinü'l-hakâ'ik*, (Kâhire: el-Matbaatü'l-Kübrâ, 1895), 2/174.

²³ el-A'râf 7/189; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/193.

²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/193.

²⁵ Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâü 'ulûmi'd-din*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/24-28.

²⁶ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi'ş-şerîa*, 219-221.

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/194; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/50.

sel ihtiyacını gidererek kalbi kulluk harici bir şeyle meşgul olmaktan korumaktadır. İbn Abbas'tan rivayet edilen “*İbadet edenin ibadeti (kulun kulluğu), ancak evlendiği zaman tamamlanır*”²⁸ sözü, bu anlama gelmektedir.²⁹ Gazzâlî'ye göre de ibadet ancak kalbin vesveselerden uzak olmasıyla tamam olur. İnsanda şehvet galip geldiğinde ibadet esnasında onun kalbini vesvese meşgul eder ve ibadetleri tam olmaz. Şehveti galip gelen bir kimsenin kalbi ancak evlenmek suretiyle vesveseden kurtulur ve ibadetleri tamam olur.³⁰ Hanefîlerin evliliği nâfile ibadetlerden daha üstün ve faziletli bir eylem olarak kabul etmelerinin arka planında, insanın bedeninin ihtiyacını gidermeden kulluğa kendini vermesinin güç olacağı düşüncesi vardır.³¹

Aynı şekilde “*Bir kul evlendiğinde dininin yarısını tamamlamış olur. Diğer yarısı için ise Allah'tan sakınsın*”³² hadisi de evliliğin; dini ifsat eden ve insanı felakete sürükleyen iki şeyden birinden koruyacağını ifade etmektedir. Bu hadisin açıklaması mahiyetinde Gazzâlî, kişinin dinini ifsat eden şeylerin başında tenasül uzvu ile midesinin geldiğini, insanın evlenmek suretiyle bunların birisinden kurtulmuş olacağını söylemiştir.³³ Gazzâlî'ye göre şehvet galip geldiğinde şayet insan Allah korkusu ile nefsinin dizginlenmez ise bu arzu onu fuhşiyâta götürür. Evlilik ve oruç şehvetin gâilesini defeden iki sebeptir. Evlilik şehvetin gâilesini helal yoldan defederken oruç ise nefsin arzularını terbiye eden ve bu gâileyi zayıflatan bir ibadettir. Şayet nefsin bu gâilesi nikâh veya oruç vasıtasıyla defedilmez ise yeryüzünde fitne ve fesat çıkacağını mezkûr hadis ifade etmektedir.³⁴ Bu açıklamalar, şer`î hükümlere riayeti kolaylaştıran evliliğin; kulluğu tamamlayıcı tebeî bir ibadet olması yönüyle dini koruyan bir işlevinin olduğunu açıkça göstermektedir.

²⁸ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-din*, 2/23.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/193.

³⁰ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-din*, 2/23.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/192; Eşref Ali et-Tehânevî, Zafer Ahmet el-Osmânî et-Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, (Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve 'Ulûmi'l-İslâmiyye, ts.), 11/3.

³² Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 1/294.

³³ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-din*, 2/23.

³⁴ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-din*, 2/28.

2.1.3. Nefsin (Zinadan) Korunması

Din, insanların menfaati için iffetli³⁵ olmayı emretmiş, onlardan zararını defetmek için de zinayı ve zinaya götüren mukaddimeleri yasaklamıştır. İffetli muhafaza eden ve zinaya düşmekten koruyan evlilik, İslam hukukçuları nezdinde şer`in aslî maksatlarından biri olarak sayılmıştır.³⁶ “*Evlenme imkân bulamayanlar, Allah lütfundan ihtiyaçlarını giderinceye kadar iffetlerini korusunlar*”³⁷ âyeti, buna delalet etmektedir.³⁸ Evlilik ile nefsin ve dinin korunması iki şekilde olmaktadır:

Birincisi; İslam felsefecilerine (hükemâya) göre şehvetin kontrol altına alınması güçtür ve o ancak iffet ile ıslah olur.³⁹ Evlilik ise ifrat (aşırılık) ve tefriti (umursanmaması) helak eden şehvet gücünü kontrol altına alır, şehveti ifrata düşmekten korumak suretiyle insanı fuhşiyâtın arındırır ve onun iffetini muhafaza eder.⁴⁰ Evlilik ile amaçlanan din ve nefsin korunması da ancak iffetin korunması ile mümkün olmaktadır. Hatta Mâverîdî’ye (öl. 450/1058) göre iffetli korumak için evlenmek, nikâhın hakiki gayesidir. Diğer gayeler, bu hakiki gayeye bağlıdır.⁴¹ “*Eşleri hariç iffetlerini koruyanlar...*”⁴² âyeti ile “*Ey Zeyd! Evlen ki iffetin artsın*”⁴³ hadisi, evliliğin iffetli koruduğuna işaret etmektedir. Yine Kur’ân-ı Kerîm’de evli kadına muhsan⁴⁴ denilmesi, kadının evlilik ile iffetini koruma altına almasını ifade etmektedir. Bütün bu nasslar evliliğin, iffetli koruma altına alan ilahi bir düzenleme olduğunu veciz bir şekilde göstermektedir.

İnsanın cinsel ihtiyacını karşılaması fitri bir gereksinimdir. Ancak

³⁵ İslam ahlak ilmine göre mekârimü’ş-şeria’nın (dinin değerlerinin) en önemlilerinden biri olan iffet: “*Helal ve güzel olmayan şeyden kaçınmak, geri durmak ve erdemli olmak; haramlardan ve süflî arzularından sakınmak*” anlamına gelmektedir (Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü’l-‘Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 9/253.

³⁶ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-Bedâ’î*, 2/429.

³⁷ en-Nûr 24/33.

³⁸ Serahsî, *el-Mebûsât*, 4/194.

³⁹ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi’ş-şeria*, 95-99.

⁴⁰ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi’ş-şeria*, 84-88.

⁴¹ Alî b. Muhammed el-Mâverîdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, (Mısır: Dâru Mektebeti’l-Hayât, 1986), 1/156.

⁴² el-Meâric 70/30-31; el-Mü’minûn 23/4-5.

⁴³ Heytemî, *el-İfsâh an ehâdîsi’n-nikâh*, 114.

⁴⁴ en-Nûr 24/4.

evlenmeye imkân bulamayan veya cinsel ilişkiye mâni bedensel bir rahatsızlığı olan kimselerin evlenmemeleri dinde meşru görülmüştür. Fakat bu fitri ihtiyacı evlilik dışı gidermek, dinde meşru görülmemiş ve fuhşiyâttan addedilmiştir.⁴⁵ Hz. Peygamber, evliliğin iffeti korumaya yardımcı olacağını ifade ederek maddî durumu yerinde olanın evlenmesini tavsiye etmiş,⁴⁶ iffetini korumak için evlenen kimseye Allah'ın yardım edeceğini ve onu koruyacağını bildirmiştir.⁴⁷ Nitekim Hz. Peygamber'in, maddî durumu iyi olduğu halde evlenmeyen Akkâf b. Hâlid'e "*Evlen! Şüphesiz sen şeytanın kardeşlerinden biri durumundasın*"⁴⁸ demesi, evlenmeyen kimsenin iffetini zedeleme potansiyelinin olduğuna işaret etmektedir.

Nasslarda bazı tutum ve davranışların, insan için evrensel erdemlerin başında gelen iffeti zedelediği ifade edilmiştir. Zina ve ona götüren etkenler (halvet, flört etme...) bu tutum ve davranışlardan bazıdır. Şer', iffeti korumak için zinayı ve zinaya götüren mukaddimleri yasaklamıştır. "*Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o hayâsızlıktır, çok kötü bir yoldur*"⁴⁹ âyeti, zinayı ve zinaya yaklaştıran davranışları haram kılmakta ve müminleri zinanın mukaddimelerinden nehyetmektedir.

İkincisi; evlilik, zinadan korunmayı kolaylaştırır. Şer'in büyük günahlardan biri olarak saydığı ve haram kıldığı⁵⁰ zinadan korunma, evlenmenin ana gayelerindendir.⁵¹ Nûr sûresinde, zina eden bir kimsenin iffetini kaybettiği için iffetli bir kimseye eş olamayacağı, kendisi gibi iffetini kaybetmiş olan zinakâr veya müşrik bir kimseye eş olacağı ifade edilmiştir.⁵² "*Eşleri hariç iffetlerini koruyanlar*"⁵³ âyetinde müminler, zinanın rezilliğine karşı iffetli olmak ile vasıflandırılmıştır. Çünkü zina, faziletten sapma ve rezil olma niteliği taşır. Zinaya düşmenin ve iffetten

⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-din*, 2/21.

⁴⁶ Buhârî, "Nikâh" 2.

⁴⁷ Tirmizî, "Fezâilü'l-Cihâd" 20.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/355.

⁴⁹ el-İsrâ 17/32.

⁵⁰ el-Furkân 25/68; el-Mümtehine 60/12.

⁵¹ Ebû Muhammed Rûknü'l-İslâm Abdullah b. Yûsuf b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Cem'u ve'l-fark*, (Beirut: Dâru'l-Cil, 2004), 3/149; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/193.

⁵² en-Nûr 24/2-3.

⁵³ el-Mü'minûn 23/4-5.

taviz vermenin en temel nedeni, şehvet güdüsünün aklın kontrolünden çıkarak hikmetten uzaklaşmasıdır. Evlilikte fazilet, evlilik dışı birlik-tenliklerde ise rezilet vardır. Çünkü evlilik, zinadan korumak suretiyle kişiyi reziletten uzaklaştırıp fazilet sahibi yapar. Hz. Peygamber'in "... Evlenmek gözü haramdan ziyadesiyle korur. İffeti de muhafaza eder"⁵⁴ buyruğu bu hususu açıkça ifade etmektedir. Evliliğin normal durumlarda sünnet olduğu görüşünü benimseyen fukahânın çoğunluğuna göre cinsel arzunun kişiyi zinaya düşüreceği bilinen durumlarda evlilik farzdır.⁵⁵ İslam hukukçularının, zinaya düşme potansiyeli olan kimse için evlenmenin farz olduğunu söylemeleri, bu şer'î maksadın korunmasına yöneliktir.⁵⁶

Zinaya götüren mukaddimelerden en şiddetlisi yabancı (nâmahrem) biriyle halvette⁵⁷ bulunmaktır. Çünkü halvette zinanın vuku bulma ihtimali veya fitne çıkma olasılığı vardır. Hz. Peygamber'in "*Bir erkek bir kadınla asla baş başa kalmasin*"⁵⁸ buyurması buna işaret etmektedir. Bu gerekçelerden hareketle İslam hukukçuları, bir erkek veya kadının zaruret olmadıkça yabancı biriyle baş başa kalmasının haram olduğunda ittifak etmişlerdir.⁵⁹ Aynı şekilde nasslarda yabancı birine (ısrarlı) bakmak da (gözüyle süzmek de) zinaya götüren mukaddimelerden sayılmaktadır.⁶⁰ Zira insanın iffeti, azalarının iffetli olması ile tam olur.⁶¹ Bu azaların iffetini muhafaza etmek için şer' zinayı ve zinaya yaklaştıran tutum ve davranışları yasaklamıştır. Nikâhsız ilişki anlamına gelen zinayı yasaklamak ile insanın bedensel açıdan iffetini; yabancı birine meşru dairenin dışında bakmayı yasaklamak ve tesettü-

⁵⁴ Buhârî, "Nikâh" 3.

⁵⁵ Faruk Beşer, "Şehvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/476-477.

⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/193.

⁵⁷ Halvet istilahta "*Aralarında nikâh bağı ve devamlı evlenme engeli bulunmayan bir erkekle kadının baş başa kalması*" anlamına gelmektedir (Orhan Çeker, "Halvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 17/384-386).

⁵⁸ Buhârî, "Nikâh" 108.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î fi tertibi's-şerâ'î*, 5/125; Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-hidâye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 4/152.

⁶⁰ en-Nûr 24/30-31.

⁶¹ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şeria*, 224.

rü emretmekle gözün iffetini muhafaza etmektedir.⁶² Mâverdî, bütün bu gerekçelerden ve Hz. Peygamber'in Zeyd b. Hârise'ye “*Evlen iffetine iffet kar*”⁶³ hadisinden hareketle evlilikle kastedilen hakikatin iffeti korumak; bunun dışındaki maksatların ise bu hakikate bağlı birer ek olduğunu söylemiştir.⁶⁴

Hülasa müminlerin iffetlerini korumaları, zina ve halvet gibi iffeti zedeleyecek tutum ve davranışlardan kaçınmaları ancak şer'in izin verdiği evlilik sayesinde gerçekleşmektedir.⁶⁵ Bütün bunlar evliliğin, şer'in aslî maksatlarından olduğunu göstermektedir.

2.2. Evliliğin Tebeî Maksatları

Tebeî maksatlar, aslî maksatları tekit eden maksatlardır. Bu maksatlar, nefsin ihtiyacını gidermek, insanlardan haracı (zorluğu) kaldırmak ve onlara hayatı kolaylaştırmak için vazedilen maslahatlardır. Mesela nefis arzusuna ulaşmak için evlenen kimse neslin devamını sağlama aslî maksadını pekiştirmiş olur.⁶⁶ Tebeî maksatlar, hâcî ve tahsinî maksatları kapsamaktadır. Sükûnete ermek ve biyolojik ihtiyacı karşılamak için evlenmek hâcî; eşler arası yardımlaşma ve dayanışmayı sağlamak ve toplumsal maslahatı temin etmek için evlenmek ise tahsinî maslahat olarak taksim edilebilirse de neticede bunların hepsi evliliğin tebeî maksatlarıdır.

2.2.1. Sükûnet/Huzur Bulmak

Evliliğin gayelerinden biri de nefsin teskin edilmesidir.⁶⁷ Nefsin teskin edilmesi âyette “sükûnet” kelimesi ile ifade edilmektedir.⁶⁸ Sükûnet, “sekene” kelimesinden türemiştir. “Sekene” ise hareketin

⁶² en-Nûr 24/30-31.

⁶³ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *Müsnedü Ebî Hanîfe*, (Mısır: el-Âdâb, ts.), “Nikâh” 4.

⁶⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, (Mısır: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986), 156-158.

⁶⁵ en-Nûr 24/33; Buhârî, “Nikâh” 2; Beşer, “Şehvet”, 38/476-477.

⁶⁶ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2/160.

⁶⁷ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, 2/30; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î fi tertîbi's-şerâ'i*, 3/142; Molla el-Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâ'î*, 2/429.

⁶⁸ er-Rûm 30/21.

zıddıdır. Bir şeyin hareketi gittiğinde (سَكَنَ الشَّيْءُ) “sekene’ş-şey’ü” denilir.⁶⁹ Dinginleşmiş ve yatışmış olan her şey için bu kelime kullanılır. Mesela: (سَكَنَ الْمَطْرُ) “yağmur durdu”, (سَكَنَتِ الرِّيحُ) “rüzgâr dindi”, (سَكَنَ الْعَضْبُ) “öfkesi dindi” gibi. Bekâr kimse yaratılış itibariyle eşine muhtaçtır ve muhtaç olan her şey noksanıdır. İnsanın noksan olması ve bir şeye ihtiyaç duyması, kalbine huzursuzluk verir. Evlenen kimse, eşiyile tamamlanmak suretiyle noksanlığını giderdiği için huzursuzluğu diner ve kalbi yatışır. “*Huzur bulasınız/dinginleşesiniz diye...*”⁷⁰ âyeti bu manaya işaret etmektedir. Aynı kökten mastar olan mesken/ev, insanın dinginleştiği mekân anlamına gelmektedir. Çünkü insan gün boyu hayat mücadelesi vermek suretiyle bir koşuşturma ve hareket halindedir. Evine geldiğinde hareketliliği biter ve dinginleşir. Ölen her şeye, hareketliliği sona erdiği için “sekene” fiili kullanılır. Bu anlamda şehveti ölen kişi de sakinleşir. Şehveti öldürmenin helal yolu da evlilik. Evliliğin bu anlamından dolayı kadına “seken” (kendisiyle sükûnet bulunan) denilmiştir.⁷¹ Her türlü hareketliliği ve yorgunluğu ihtiva eden gündüzün, gece ile sakinleşmesi/dinlenmesi ve ikisinin birlikte tam bir gün olması; aynı şekilde yazın, kış ile sakinleşmesi/dinlenmesi ve ikisinin birlikte tam bir yıl olması gibi erkek de kadın ile sakinleşir/dinlenir ve her ikisiyle de aile tamamlanır. Bir elin diğere olan ihtiyacı gibi erkeğin kadına, kadının da erkeğe ihtiyacı vardır. Bütün bu ifadeler, yaratılış açısından erkek ve kadının birbirlerine muhtaç ve birbirlerini tamamlayan birer parça olduklarını ortaya koymaktadır. “*Sizi bir tek candan yaratan, kendisiyle huzur bulsun (mutlu olsun) diye ondan da eşini yaratan O’dur*”⁷² âyeti de bir parçası (eşi) eksik olan insanın mutlu olamayacağını ve kendine yetemeyeceğini açıkça göstermektedir. Bu âyette “seken” kelimesi, mekân zarfı olarak gelmiştir. Çünkü “seken” eşlerin bedenleri için sükûnet mekânıdır. Yine âyette geçen (إِلَى) “ilâ” ise gaye içindir. Bu durumda sükûnetin, eşlerin

⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13/211.

⁷⁰ er-Rûm 30/21.

⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13/212; Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-‘Kur’ân*, (Beirut: Dâru’l-Kalem, 1991), 417.

⁷² el-A’râf 7/189.

kalpleri için olduğu anlamına gelmektedir.⁷³ Çünkü sükûnetin, aslı/kökü kalpte, eseri/meyvesi sâir azalardadır.⁷⁴

Müfessirler, “O, geceyi sizin için bir elbise yaptı”⁷⁵ ve “Biz, geceyi sizin için bir elbise yaptık”⁷⁶ âyetlerinde olduğu gibi “Kadınlar sizin için bir elbise siz onlar için bir elbisesiniz”⁷⁷ âyetinde de geçen “elbise” kelimesini, seken olarak tefsir etmişlerdir.⁷⁸ Bu durumda âyetin anlamı “Kadınlar sizin için bir sükûnet kaynağı, siz kadınlar için bir sükûnet kaynağısınız” şeklinde olmaktadır. Ayrıca eşlerin (ailenin) rahatlayıp huzur bulduğu yerlere de seken (mesken/ev) denilmiştir. Bu husus Nahl sûresinde (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا) “Allah size evlerinizi huzur yeri yaptı”⁷⁹ şeklinde ifade edilmiştir. İnsanın eşi; eşlerin de evi, huzurun vücut bulduğu yerlerdir. Yüce Allah, birbirlerine huzur vermek için yarattığı eşlerin kalplerini meveddet ve rahmete mesken kılmıştır. Eşleri ısıtan kalplere seken; bedenlerini ve ailelerini ısıtan evlere de mesken denilmesi bundandır.

Sükûnetin mezkûr anlamlarının yanında “sebat ve emniyet”⁸⁰ anlamı da vardır. Evlilik ile eşlerin kalplerinin birbirlerinde sebat bulması; eşlerin, harama bakma veya dokunma konusunda kendilerini emniyette hissetmeleri, sükûnetin bu anlamından kaynaklanmaktadır. Çünkü evlenmek suretiyle fitri bir arzunun helal yoldan teskini sağlanarak eşlerin sebatı gerçekleşirken; dini açıdan ise eşlerin harama düşmekten emniyet içinde olmaları temin edilmiş olmaktadır. İnsan sükûnet sayesinde hüznüne ve yalnızlığına teselli bulur.⁸¹ Sükûnet kelimesinden “ruhların birleşimi” manası alındığında “Kendisiyle huzur bulusunuz diye eşinizi yarattı” âyeti daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü evlilikte asıl gaye huzur

⁷³ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî, 1999), 25/91.

⁷⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, 6/108.

⁷⁵ el-Furkân 25/47. (جَعَلَ لَكُمْ الْبَيْتَ لِيَأْسَ)

⁷⁶ en-Nebe' 78/10. (وَجَعَلْنَا الْبَيْتَ لِيَأْسَ)

⁷⁷ el-Bakara 2/187.

⁷⁸ Yahya b. Selâm el-Kayrevânî, *et-Tesârif*, (Tunus: eş-Şirketü't-Tûnusiyeye, 1979), 119.

⁷⁹ en-Nahl 16/80.

⁸⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/507.

⁸¹ Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirin*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 84.

bulmaktır. Huzur ise ruhların eşini bulması ve onunla birleşmesi ile elde edilir. Bu birleşmeyi sağlayan da evliliktir.

Yine sükûnetin, “kalbin korkudan ve şehvete meyilden emin olma hali” anlamı da vardır.⁸² Buna göre evlenen kişinin kalbi, eşi sayesinde yalnız kalma ve şehvetinin harama düşürmesi korkusundan emin olur. Mâverdi'ye göre sükûnet kalbin rahatlamasıdır.⁸³ Bu manaya göre evlilik, bedensel birleşmeden daha ziyade ruhsal bir birleşmedir. Çünkü beden teskini, bedeni; ruhun teskini kalbi rahatlatır. Kalbin eşiyle rahatlaması ise ilahi bir rahmettir.

Râzî'ye göre sükûnet iki türdür. Birincisi ruhun sükûnetidir ve o ancak ruhsal ihtiyacın giderilmesi ve gıdalanması ile elde edilir.⁸⁴ Ruhun gıdası Allah'a yakın olmaktır. Ona yakın olmanın yolu ise itaat ve ibadet etmektir. Evlenen bir kimsenin huzur bulması, nikâhın Allah'a itaat ve tebeî bir ibadet olması yönüyledir. Zina ve ona yaklaştıran şeyler belki bedene anlık haz verebilir. Fakat bunlar Allah'a itaati terk etmek ve onun yasağını çiğnemek olduğu için vicdanı rahatsız ve ruhu huzursuz eder. Nitekim Hz. Peygamber, günah olan şeyin kalbi huzursuz edeceğini bildirmiştir.⁸⁵ İkincisi ise beden sükûnetidir. Bu sükûnet ise beden fitri ihtiyaçlarının giderilmesi ile elde edilir. Bunların en başında ise mide ve tenasül uzvunun sakinleşmesidir. Evlenen kimse cinsel ihtiyacını giderdiği için bedeni sükûnete erer. Bu ihtiyacını Allah'ın emri doğrultusunda evlilik ile helal yoldan karşıladığı için ruhsal olarak da sükûnete erer.⁸⁶

Yalnızlık korkusu ve yanlış yapma (günah işleme) endişesi insanın huzursuz olmasının temel nedenlerindedir. Evlenen kimse, eşini bulmakla yalnızlık korkusundan; biyolojik bir ihtiyaç olan cinsel birlikteliği helal yoldan temin ettiği için zina etme gibi bir günaha girme

⁸² İbn Melek Muhammed b. İzzüddin Abdullatif, *Şerhu mesâbilî's-sünne li'l-Beğâvî*, (Kuveyt: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2012), 3/15; Şemsüddin İbn Kayyim el-Cevziyye Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî, *Medâricü's-sâlikîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1996), 2/472.

⁸³ Alî b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.), 1/315-316.

⁸⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 25/91.

⁸⁵ “Günah, kalbini huzursuz eden ve içinde bir şüphe bırakan şeydir.” (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/528.)

⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 25/91.

endişesinden kurtulmaktadır. Böylece insan, evlilik sayesinde yalnızlık psikolojisinden; bedeninin zina ederek günaha girmesi sonucu ruhunu kirletme korku ve endişesinden halas olmaktadır. Eşler arasında sükûneti sağlayacak diğer bir şey ise fiziksel birlikteliğin yanında ahlakî uyumdur. Fiziksel birliktelik evliliğin maddî, ahlakî uyum ise manevî tarafını temsil etmektedir. Mutluluk bu iki yönlü birliktelik ve uyum ile elde edilir.⁸⁷ Fiziksel birliktelik, biyolojik bir ihtiyaç olan şehvetin helal yoldan temin edilmesini sağlamaktadır. Fiziksel ihtiyacın tetiklediği karşı cinsler arası bir çekim gücü vardır. Bu çekim gücü şehvet azaldıkça azalmakta hatta bitmektedir. Buna mukabil ruhun çekim gücü demek olan ülfet ise bâkîdir. Evliliğin ana gayesi olan sükûnet, bu iki (fiziksel-ruhsal) ihtiyacın giderilmesine bağlıdır. Bütün bu gerekçelerden dolayı İslam hukukçularına göre sükûnet için evlenmek, tebeî maksatlardan ve hâcî maslahatlardan addedilmiştir.⁸⁸

2.2.2. Biyolojik İhtiyacın Karşlanması

İnsanın karşı cinse meyli/shahvet duyması tabiatının bir gereğidir. İslam ahlak ilmine göre fazilet-rezilet konuları çerçevesinde işlenen ve nefsin temel içgüdülerinden (kuvvelerinden) biri sayılan şehvet, sözlükte; “*nefsi harekete geçirme ve nefse uygun olanı isteme*”⁸⁹ ve “*nefsin arzu ettiği şeye meyletmesi*” anlamına gelmektedir. Fıkıh ıstılâhında şehvet, sözlük anlamından hareketle “cinsel arzu” anlamında kullanılmıştır.⁹⁰ er-Râgıb el-İsfahânî’ye göre şehvet, sâdıka (gerçekçi) ve kâzibe (yalancı) olmak üzere iki kısımdır. Sâdıka şehvet, açlık durumunda yemeğe duyulan şehvet gibi onsuz beden düzeninin bozulduğu şehvettir. Bu şehvet olmadığında insan yaşamını sürdüremez. Kâzibe şehvet, cinsel birlikteliğe duyulan şehvet gibi onsuz beden düzeninin bozulmadığı şehvettir. Bu şehvet olmadığında insan hayatını sürdürür fakat nesli-

⁸⁷ Suat Erdem, “İslam Hukukunda Ailenin Devamlılığı”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (31 Aralık 2021), 59-87; Erdem, “İslam Hukukunda Aile ve Ailenin Devamlılığına Yönelik Evlilik Öncesi Tedbirler”, 656-667.

⁸⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/23.

⁸⁹ Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 129.

⁹⁰ Beşer, “Şehvet”, 38/476-477.

ni devam ettiremez.⁹¹ Nitekim “*Şehvî arzular, insana süslü gösterildi*”⁹² âyetinde geçen şehvet kâzibedir. Bu nedenle Yüce Allah, “*süslü gösterildi*” buyurmuştur.⁹³ Hz. Peygamber de “*Bir şeyi aşırı arzulamak, insanı kör ve sağır eder*”⁹⁴ buyurmuştur. Hadiste geçen şehvetten dolayı insanın kör olması, doğruyu görmemesi; sağır olması ise nasihati dinlemez hale gelmesi olarak anlaşılmıştır.⁹⁵ Aşırısı fuhşiyâta, ihmalî ise neslin kesilmesine sebep olan şehvetin, hevâ kelimesi ile yakın ilişkisi vardır.⁹⁶ Sözlükte “*nefsin şehvete meyletmesine*”⁹⁷ hevâ denilmektedir. İstilahta ise hevâ, “*şer’in uygun görmediği şehvetin lezzet aldığı bir şeye nefsin meyletmesi*”⁹⁸ şeklinde tanımlanmıştır. “*Hevâsım ilah edineni gördün mü?*”⁹⁹ ve “*Hevâya tabi olma*”¹⁰⁰ gibi birçok âyette insanın nefsinin hevâsına tabi olması kınanmış; hevâsına tabi olanların sapkınlığa ve zillete düşeceği bildirilmiştir.¹⁰¹

İkrime (öl. 105/723) ve Mücâhid (öl. 103/721), “*İnsan zayıf olarak yaratıldı*”¹⁰² âyetini, “*İnsan kadınsız (eşsiz) sabredemez*”¹⁰³ şeklinde açıklamışlardır. Bu durum ise eşi olmayan insanın, zayıf olduğu anlamına gelmektedir. Açlık gibi yaratılıştan gelen şehvet duygusu (cinsel arzu) ancak eşle giderilebilir. Dolayısıyla yaratıcı olan Şâri`in bizâtihi bu arzuyu yasaklaması düşünülemez. Aksine Şâri`, şehveti tahrik eden ve meşru olmayan davranışları yasaklamış; cinsel ihtiyacın giderilmesi için evliliği vazetmiştir.¹⁰⁴ Böylece yaratılıştan gelen ve temel içgüdüden biri olan şehvetin giderilmesi evlilik akdiyle mubah yoldan

⁹¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, 469.

⁹² Âl-i İmrân 3/14. (رَيْنَ لِلنَّاسِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ)

⁹³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, 469.

⁹⁴ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 126. (حُبُّكَ النَّفْسَ يُعْبِي وَنُصْمٌ)

⁹⁵ Ali b. Muhammed el-Mâverîdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, (Mısır: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986), 32.

⁹⁶ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîa*, 100.

⁹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, 850.

⁹⁸ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 257.

⁹⁹ el-Câsiye 45/23.

¹⁰⁰ Sâd 38/26. (وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ)

¹⁰¹ Bak; el-A'râf 7/176; el-Bakara 2/120; el-Câsiye 45/23; el-En'âm 6/56, 71; el-Mâide 5/77...

¹⁰² en-Nisâ 4/28. (وَأَخْلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا)

¹⁰³ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, 2/28.

¹⁰⁴ Beşer, “Şehvet”, 38/476-477.

sağlanmış olmaktadır.¹⁰⁵ er-Râgıb el-İsfahânî'ye göre bu âyette zikredilen insanın zayıflığı, bedeninin yaşamını sürdürebilmesi için yeme, içme ve birleşme gibi birçok şeye muhtaç olmasındandır.¹⁰⁶ Buna göre beden birleşme ihtiyacının meşru zemini olan nikâh, şer'in biyolojik maksatlarından biri olmaktadır. Aslı arzıdır/yerdir ve onda yerin kuvveti vardır denilen¹⁰⁷ erkek için Allah, kadını "seken" olarak yaratmıştır. "O'nun kamıtlarından biri, sizi topraktan yaratmış olmasıdır"¹⁰⁸ âyetinde yaratılışı başlatacak olan erkeğin "seken"e (sakinleşeceği/rahatlayacağı bir yere) ihtiyacı olduğu; "Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratması..."¹⁰⁹ âyetinde ise o "yer" in kadın olduğu bildirilmiştir.¹¹⁰ Birbirlerinin "seken"i olan eşler arasında biyolojik/bedensel ve psikolojik/ruhsal olmak üzere iki yönlü birleşme söz konusudur. Cinsel birliktelik evliliğin biyolojik/bedensel yönünü, duygusal birliktelik ise evliliğin psikolojik/ruhsal yönünü temsil etmektedir. Dolayısıyla eş seçerken kendisine huzur vereni bulmak esastır. Eşini bulan kimse, noksan parçasını tamamladığı için sükûneti bulur ve huzura kavuşur. Huzur, manevî bir hissiyâttır ve ruhun hazıdır. Evlilikte huzur bulmak için ruhun eşini bulması gerekir. Sadece şehveti gidermek için evlenilirse bedensel haz elde edilir ancak ruh huzur bulamaz. Şehvet bittiğinde evlilikte biter. Evlilik sadece beden ihtiyacını gidermek olsaydı bu ihtiyacını gidermek için geçici evlenmek caiz olurdu. Aksine "Hevesini aldıktan sonra boşanmak üzere evlenen kimse tövbe edinceye kadar zinakârdır"¹¹¹ hadisinde de ifade edildiği üzere İslam'da zevk için geçici evlenme zinayla eş değer görülmüş ve sadece şehveti gidermek için evlenmek, nikâhın en kötüsü olarak nitelendirilmiştir.¹¹² Çünkü evlilik, ülfet, meveddet, rahmet gibi ulvi bağlar ile tesis edilen ve kutsal yönü olan duygusal bir birliktelik-

¹⁰⁵ Apaydın, "İslam Hukukunda Aile", 147-148.

¹⁰⁶ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîa*, 78.

¹⁰⁷ Serâhsî, *el-Mebsût*, 4/193.

¹⁰⁸ er-Rûm 30/20.

¹⁰⁹ er-Rûm 30/21.

¹¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kitâb*, 14/17.

¹¹¹ Heytemî, *el-İfsâh an ehâdîsi'n-nikâh*, 150.

¹¹² Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 160.

tir.¹¹³ Evlilik ile hedeflenen huzur ve saadet ancak bu kutsal yönünün temini ile hâsıl olur.

Netice olarak şer'î hükümlerin vazedilme maksatlarından biri de mükellefleri, hevâlarının etkilerinden (dâîilerinden) korumaktır. İslam hukukçularına göre evlilik, insanı hevâsının etkisinden koruyan şer'î bir maksattır. Nefsin şehvetini gidermek için evlenmek bir yönüyle aslî bir yönüyle tebeî maksattır. Zinaya düşme korkusuyla evlenmek aslî, zinaya düşme korkusu olmasa da bir gereksinim olan cinsel ihtiyacı gidermek için evlenmek ise tıpkı sükûnet gibi tebeî bir maksattır.¹¹⁴

2.2.3. Yardımlaşma ve Dayanışmanın Sağlanması

Toplumsal bir varlık olan insan başkalarının yardım ve desteğine muhtaç olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla insan tek başına yaşamaktan aciz bir varlıktır. Gecenin gündüze muhtaç olması gibi bireylerin de en büyük yardımcısı ve destekçisi olan eşlerine ihtiyaçları vardır.¹¹⁵ Evlilik suretiyle eşler bir ömür boyu aile adı verilen yardımlaşma ve dayanışma kurumu tesis etmektedirler. İnsanın başkasına/eşine muhtaçlığını gidermek için evlenmesi, şer'in tebeî maksatlarından biridir. Erkek ve kadının birbirine eş ve birbirini tamamlayıcı olarak yaratılmasının; izdivaç yoluyla da yaratılışın tamamlanmasının Allah'ın varlığının delillerinden¹¹⁶ biri olarak zikredilmesi bunun göstergesidir.

En küçük yardımlaşma ve dayanışma kurumu denilebilecek ailede işbölümü yapılmak suretiyle yükler hafifletilmekte ve daha kolay bir hayat sürdürülebilmektedir. Âyet-i Kerîme'de erkeğin aileyi ayakta tutmak, nafakayı temin etmek ve emniyeti sağlamakla sorumlu kılınması; kadının ise kocasının namusunu/iffetini ve malını korumakla mükellef tutul-

¹¹³ Apaydın, "İslam Hukukunda Aile", 147-148.

¹¹⁴ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/23, 50, 60, 375; Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye*, 5/90.

¹¹⁵ Evliliğin gayesinin zikredildiği Rûm sûresi 21. âyetinde geçen "ezvâc" (زوج) kelimesi, zevc (زوج) kelimesinin çoğuludur. "Zevc" kelimesi ise "tekin zıddıdır ve çift" demektir. Eşi olan bireye zevc denir. Çift olan her şeyin diğerine (eşine) zevce denilir. Bir ayakkabının eşine zevc denir. Mesele "Onun bir çift ayakkabısı var" ve "Onun bir çift güvercini var" denilir. İlk sözde o kimsenin biri sağ, diğeri sol ayağa giyilen bir çift ayakkabısının olduğu; ikinci sözde ise biri erkek diğeri dişi bir çift güvercinin olduğu kastedilir. (İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/191; Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 139).

¹¹⁶ er-Rûm 30/20-21.

ması¹¹⁷ evliliğin bu yöndeki maksadını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in, kızı Fatıma ile Hz. Ali'yi evlendirdikten sonra Hz. Ali'yi ev dışı işlerden; Hz. Fatıma'yı ise ev içi işlerden sorumlu tutması¹¹⁸ bu maksada yöneliktir. Bununla beraber evlilikten asıl hedeflenen eşlerin maddî anlamda değil manevî anlamda yardımlaşma ve dayanışmalarının sağlanmasıdır. Evliliğin maksatları, ancak eşlerin birbirinin haklarını gözetmeleri ile gerçekleşir. Bu haklar, çocukların terbiyesinin verilmesi, eşlerin birbirleriyle marufa göre muâşeretinde bulunması, evin korunması, ona düzen verilmesi ve onun tezyin edilmesidir.¹¹⁹

2.2.4. Toplumsal Maslahatı Sağlama

Şer'î hükümler, sadece bireyin değil aynı zamanda toplumun da maslahatını temin etmek ve mefsetetini defetmek için vazedilmiştir. Diğer şer'î hükümler gibi evliliğin de birtakım toplumsal maslahatı sağlayan işlevleri vardır. Zira toplumun en küçük birimi ve temel taşı ailedir. Dolayısıyla da toplumun maslahatı, ailenin maslahatına bağlı olmaktadır. Ailenin maslahatı ise onun evlilik temeli üzerine kurulmasına bağlıdır. Evlilik temeli üzerine tesis edilen ailenin toplumsal açıdan birçok faydalı işlevi mevcuttur. Toplumu oluşturan nesillerin sağlıklı yetişmesini sağlaması bunların en başında gelmektedir. Çünkü toplumu oluşturan bireyler aile ortamında yetişmektedir. Toplumun üyelerinin yetiştiği aile ortamının sağlıklı olması da toplumun sağlıklı olmasını sağlamaktadır. Ailenin diğer önemli bir faydası da bireylerin (aile üyelerinin) hukuki anlamda devlet tarafından tanınmasını sağlamasıdır. Evlilik yoluyla varlığı hukuki olarak tanınan eş, anne, baba ve evlat gibi aile bireylerinin hakları devlet tarafından güvence altına alınmaktadır. Ayrıca aile üyelerinin nesebinin bilinmesi ve miras gibi mali haklarının güvence altına alınması da evliliğin hem bireysel hem de toplumsal maslahatlarıdır.

İnsanların toplum içinde saygınlık ve onurlarının (ırzlarının) korun-

¹¹⁷ en-Nisâ 4/34.

¹¹⁸ Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î*, 4/24.

¹¹⁹ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 1/355.

ması şer'î bir maksattır. Evlilik, çocuğun nesebinin gayr-i meşru olmasını engellemekte; böylece kendi suçu olmayan bir eylemden dolayı çocuğun onurunun incinmesinin, toplumda rencide olmasının ve psikolojik travma yaşamasının önüne geçmektedir. Bu durumda evlilik sözleşmesi, çocuk haklarını muhafaza eden şer'î bir teminat olmaktadır.¹²⁰

Evliliğin bir maksadı da toplumu ifsattan ve fitneden korumaktır. İslam hukukçuları, bu maksattan hareketle bekârlığı sebebiyle nefesine ve dinine zarar vereceğinden korkan, ekonomik durumu yerinde olan kimsenin evlenmesinin farz olduğunu söylemişlerdir.¹²¹ Çünkü durumu müsait olduğu halde evliliği reddeden kimsenin toplum içinde fitne ve fesat çıkarma ihtimali vardır. “*Size huyundan ve dininden razı olduğunuz birisi geldiği zaman, emrinizde bulunan kızı (veya kadını) onunla evlendiriniz. Bunu yapmadığımız takdirde yeryüzünde fitne çıkar ve büyük bir fesat olur*”¹²² hadisi bu ihtimali açıkça ifade etmektedir.

Bütün bunların yanında evliliğin yabancılar arasında musâheret yoluyla akrabalık tesis etme; yardımlaşma ve dayanışma için kabileler arası bağ kurma; kabileler arası düşmanlığı sona erdirmeye gibi birçok toplumsal maslahatı da vardır.¹²³ Nitekim Hz. Peygamber'in evliliklerinin bazıları bu gayelere matuftur. Onun Hz. Âişe ile evliliği, Hz. Ebubekir ile olan dostluğunu pekiştirmek; Ebû Süfyân'ın kızı Ümmü Habîbe ile evliliği Mekkeliler ile olan düşmanlığı bitirmek amaçlıdır. Zira sıhriyet yoluyla sadece iki kişi (karı-koca) arasında değil eşlerin mensup oldukları aileler arasında da ülfet ve muhabbet hâsil olmaktadır.¹²⁴ Bütün bunlar evliliğin toplumsal maslahata yönelik maksatlarıdır.

Sonuç

Şer', yaratılıştan gelen insana ait temel içgüdüleri tümünden yok etmeyi emretmemiş; aksine bunları insanın maslahatına uygun bir dü-

¹²⁰ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 103.

¹²¹ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2010), 528.

¹²² İbn Mâce, “Nikâh” 11.

¹²³ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/206.

¹²⁴ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 154-155.

zene koymuş; fitri ihtiyaçların giderilmesi için meşruiyetin sınırlarını çizmiş; aynı zamanda kulların dünyevî-uhrevî; bedenî-ruhânî; ferdî ve ictimâî maslahatlarını gerçekleştirmek için çeşitli maksatlar vazetmiştir. Bu maslahatların en başında zarûriyyâttan kabul edilen aynı zamanda şer`in aslî maksatları olan can, akıl, din, nesil ve malın muhafazası gelmektedir.

Bütün şer`î hükümlerde olduğu gibi evliliğin de -bazıları aslî bazıları tebeî olmak üzere- birçok şer`î maksadı vardır. Zarûriyyâttan olan nesil ve dinin korunması ile bu iki maksadın muhafazasını sağlayan iffetin korunması evliliğin aslî; bunların dışında kalan bireyin eşiyile huzur bulması, fitri bir gereksinim olan cinsel ihtiyacın giderilmesi, hayatın zorluklarına karşı eşlerin birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışmasının sağlanması ve toplumsal maslahatın temin edilmesi gibi birçok maslahat ise evliliğin tebeî maksatlarıdır.

Evrensel ahlakî değerlerden olan iffetin korunması, evliliğin önemli şer`î maksatlarından biridir. Bu evrensel ahlakî değerın korunması için şer` tarafından evlilik emredilmekte ve evlilik dışı ilişki (sifah/zina) yasaklanmaktadır. İslam âlimleri, zina gibi haramlardan koruma, iffeti muhafaza etme ve neslin devamını helal yoldan sağlama gibi vasıflardan dolayı nikâhın ibadet yönü olan bir akit olduğu görüşünü benimsemektedirler. Hatta Hanefîlere göre nikâh, kulu Allah'a yaklaştırma noktasında nafil ibadetlerden de üstün kabul edilmektedir.

Evliliğin, insanın noksan yanını tamamlama ve eşiyile bütünleşmesini sağlama gibi şer`î maksadı da vardır. Zira nasslarda insanın zayıf ve başkasına muhtaç bir varlık olarak yaratıldığı ve onun bu yöndeki noksanlığının giderilmesi için de eşinin yaratıldığı bildirilmektedir. İnsanın eşiyile tamamlanması onun gerek bedensel gerek ruhsal açıdan teskin edilmesidir. Bedenin fitri ihtiyacını evlilik ile Allah'ın helal kıldığı yoldan temin eden kimse, hem bedenini hem de haramdan sakınmanın verdiği rahatlıkla ruhunu teskin eder. Bedeni ve ruhu sükûnete eren birey, hem ailesine hem de çevresine huzur verir. Kısacası evliliğin, dünyevî ve uhrevî, ferdî ve ictimâî birçok maslahat ihtiva eden şer`î maksatları vardır. Bu maksatlar dikkate alınarak gerçekleştirilen evli-

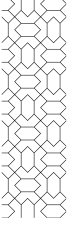
likler ile sükûnete eren bireyler, mutlu eşler, huzurlu aileler ve sağlıklı toplumlar meydana gelir.

Kaynakça

- Apaydın, H. Yunus. "İslam Hukukunda Aile". *Günümüzde Aile*. 135-150. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye*. 13 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Beşer, Faruk. "Şehvet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/476-477. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahih*. 9 Cilt. S. Arabistan: Dâru Tûgu'n-Necât, 2001.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Târifât*. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, Ebû Muhammed Rüknu'l-İslâm Abdullah b. Yûsuf b. Abdillâh. *el-Cem'u ve'l-Fark*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2004.
- Çeker, Orhan. "Halvet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/384-386. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *Müsnedü Ebî Hanîfe*. Mısır: el-Âdâb, ts.
- Erdem, Suat. "İslam Hukukunda Aile ve Ailenin Devamlılığına Yönelik Evlilik Öncesi Tedbirler". *Ankara II. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi Tam Metin Kitabı*. ed. Derya Ateş – Elvan Cafarov. 656-667. Ankara: İksad Yayınevi, 2020.
- Erdem, Suat. "İslam Hukukunda Ailenin Devamlılığı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (Aralık 2021), 59-87.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gürdeniz, İ. Hakkı. *Makâsıdu's-Şeria Açısından İslam'da Evlilik*. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2018.

- Hâdimî, Nûruddîn b. Muhtâr. *‘Ilmu’l-makâsıd’ş-şer’iyye*. Riyâd: Mektebetü’l-Ubeykân, 2001.
- Herevî, Hâce Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî. *Menâzilü’s-sâirîn*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘Ilmiyye, ts.
- Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed es-Sa’dî. *el-İfsâh an ehâdisi’n-nikâh*. Ammân: Dâru Ammâr, 1985.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî. *el-Musannef*. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1988.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî. *İlâmü’l-muvakkîn*. 7 Cilt. S. Arabistan: Dâru İbni’l-Cevziyye, 2002.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî. *Medâriciü’s-sâlikîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘Arabî, 1996.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü’l-‘Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Melek, Muhammed b. İzzüddin Abdullatif. *Şerhu mesâbîhi’s-sünne li’l-Beğâvî*. 6 Cilt. Kuveyt: İdâretü’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 2012.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredâtü fi ğaribi’l-‘Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1991.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *ez-Zerîa ilâ mekârimi’ş-şerîa*. Kâhire: Dâru’s-Selâm, 2007.
- Kâsânî, ‘Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd. *Bedâ’i’u’s-sanâ’i fi tertibi’ş-şerâ’i*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘Ilmiyye, 1986.
- Kayrevânî, Yahya b. Selam. *et-Tesârif*. Tunus: eş-Şirketü’t-Tûnusiyye, 1979.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2014.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*. 6 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 2010.
- Mâverdî, Alî b. Muhammed el-Basrî. *Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn*. Mısır: Dâru Mektebeti’l-Hayât, 1986.
- Mâverdî, Alî b. Muhammed el-Basrî. *en-Nüket ve’l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘Ilmiyye, ts.

- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1937.
- Molla el-Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-Bedâ'î*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbaâti'l-İslâmiyye, 1986.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi, 1999.
- Serâsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. 7 Cilt. Kâhire: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Tehânevî, Eşref Ali. Tehânevî, Zafer Ahmet el-Osmânî. *İ'lâü's-sünen*. 22 Cilt. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve 'Ulûmi'l-İslâmiyye, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Alî. *Tebyînü'l-hakâik*. 2 Cilt. Kâhire: el-Matbaatü'l-Kübrâ, 1895.



MEŞRUTİYET'TEN GÜNÜMÜZE YOZGAT LİSESİ (ÜSLUP, MİMARİ VE TARİHİ ÖZELLİKLERİ İLE)

Yozgat High School from First Constitutional Era to Today

Rahşan TOPTAŞ

Dr., Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Batı Sanatı ve Çağdaş Sanat Anabilim Dalı,
Denizli, Türkiye.

*Doctor, Pamukkale University, Faculty of Sciences of Literature, Department of Art History, Department Western and Contemporary Arts,
Denizli, Turkey.*

rtoptas@pau.edu.tr, Orcid.org/ 0000-0002-6654-1251.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 21 Sayfa/Pages: 227-255.

Atrif / Citation: Toptaş, Rahşan. "Meşrutiyet'ten Günümüze Yozgat Lisesi (Üslup, Mimari ve Tarihi Özellikleri ile) [Yozgat High School from First Constitutional Era to Today]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 21 (Haziran / June 2022): 227-255.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1080870>

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

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

MEŞRUTİYET'TEN GÜNÜMÜZE YOZGAT LİSESİ (ÜSLUP, MİMARİ VE TARİHİ ÖZELLİKLERİ İLE)

Öz

Çalışmamızın konusu Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitim modernizasyonu neticesinde inşa edilen Yozgat Lisesi binasıdır. II. Mahmud (1808-1839) döneminden itibaren başlatılan eğitimde yenileşme hareketleri kapsamında, 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi yürürlüğe sokulur. Nizamname eğitim alanında uygulanacak değişimin teorik ayağını oluşturmaktadır. Modernizasyonun uygulama aşamasında yeni binalar inşa edilir. Binaların yapımı için sancak yönetimleri tarafından komisyonlar oluşturulur. Bu komisyonlar tarafından arsa alımı ve binanın planı ile ilgili keşif defterleri merkeze gönderilir. Keşif defterinde gereken harcamalar kalemler halinde belirtilir. Yozgat'ta bahsi geçen modernizasyon çalışmaları kapsamında Yozgat Lisesi binası için benzer prosedürler uygulanır. Binanın inşasına orta öğretimin bir kademesi olarak idâdi adı altında 1895 yılında başlanır. Ancak inşaat maddi imkânsızlıklar nedeni ile II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) tamamlanamaz. İnşa sürecinin uzun sürmesi nedeni ile tek bir elden inşa edilemeyen binanın, II. Abdülhamid döneminde tasarlanan cephe ve plan anlayışından farklı bir şekilde inşa edildiği görülmektedir. Kullanımı açısından binanın ilk etapta 1924 Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile ortaokul, 1933-1934 eğitim-öğretim yılından itibaren lise olarak hizmet verdiği bilinmektedir. Çalışmamızda binanın ilk tasarlandığı şeklinin ne olduğu, sonradan hangi değişikliklerle inşasının tamamlandığı, zaman içerisinde binada görülen eskime ve tadilatların ne olduğu, kendi çağdaşları ile mukayesesi, sanatsal ve üslup özellikleri üzerinde durulmaktadır. Yozgat Lisesi mimari açıdan bütün ayrıntıları ile ele alınarak bilim literatürüne konu edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sanat Tarihi, Yozgat Lisesi, Eğitim, Türk-İslam Sanatları, Mimari.

Yozgat High School from First Constitutional Era to Today

Abstract

The subject of this study is the high school building constructed in Yozgat as a result of the modernization of education in Ottoman Empire. In the scope of the movement of renewal of education initiated by Sultan Mahmud II, 1869 Regulation of Public Education was issued. The regulation constitutes the theoretical side of the change in education system. This staging starts to spread nationwide. New school buildings are constructed as the regulation applied, and construction commissions are established by the sanjak governments. These commissions send reconnaissance books to the center on bought lands and required expenses. In these books required expenses are given in detail. Similar procedures are applied for the construction of Yozgat High School. The construction started in 1895 under the name of idâdi, a step in middle education. However, building could not be completed during the reign of Abdülhamid II (r.1876-1909) because of financial inadequacies. Because of the long construction process, the building could not be built with a single hand and it can be seen that the completed building has differences in facade and plan than it was planned in Abdülhamid era. It is known that this building was first used as a middle school after 1924 The Law of Unification in Education, then as a high school after 1933-34 years of education. This study focuses on the planned form of the building, how this form was changed during the construction, which repairs were made, how it can be compared to its contemporaries, and artistic and style characteristics. Archi-

tectural aspects of Yozgat High School are discussed in detail and incorporated into scientific literature.

Keywords: History of Art, Yozgat High School, Education, Turkish-Islamic Arts, Architectural.

GİRİŞ

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren uygulamaya konulan eğitimin modernizasyonu için Meclis-i Maarif-i Muvakkat (1845), Meclis-i Maarif-i Umumiye (1846), Mekatib-i Umumiye Nezareti (1847), Encümen-i Daniş (1851) ve Maarif-i Umumiye Nezareti (1857) gibi kurumlar oluşturulur. Eğitimin nasıl bir yol haritası ve sistemle uygulanacağını belirlemede Fransız eğitim sistemi örnek alınır. Bu bağlamda Fransız Eğitim Bakanı Victor Dury'e sistem hazırlatılır. Bu sisteme göre çok uluslu yapının ihtiyaçlarını karşılayacak, pozitif bilimlere de yer veren dersler okutulur. Yenilikler ilk başta başkent İstanbul'da uygulamaya konulur. Burada iptidai, rüşdi ve îdâdi olmak üzere eğitim kademelendirilir. 1868 yılında Galatasaray Sultanisi'nin açılması ile yükseköğretim için ilk adımlar atılır. Ayrıca mesleki eğitim için çeşitli alanlarda eğitim veren mektepler açılır. İstanbul'da bu adımlar atılırken taşrada sancak ve eyalet merkezlerinde de iptidai, rüşdi ve îdâdi mektepleri açılarak yaygınlaştırılır. Bu mekteplerde ders verecek öğretmenlerin yetiştirilmesi amacı ile Darülmuallim ve Darülmualimat mektepleri kurulur. Yaklaşık iki yüzyıl süren bu yapılanma ve inşa süreci günümüz Türkiye Cumhuriyeti'nin eğitim bağlamında temellerini oluşturur.¹

Yozgat Lisesi binası başlangıçta devlet kurumlarına memur ve yönetici yetiştirmeyi amaçlayan Mekteb-i İdâdi olarak tasarlanır. Bu mektepler vilayet merkezlerinde yatılı ve yedi yıllık eğitim verirken sancak merkezlerinde beş yıllık eğitim vermektedir. Her türlü dini inanıştan

¹ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 1978), 232; İlhan Tekeli-Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993), 64; Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991), 61.

öğrenci kabul edilen mekteplerin isimleri, 1910 yılından itibaren sultaniye dönüştürülür.²

Çanakkale ve I. Dünya savaşlarında bu mekteplerin gerek öğrencileri gerekse öğretmenlerinin büyük kısmının şehit olduğu bilinmektedir. Bu anlamda bu mekteplerde eğitim alan bir nesil ortadan kaybolmuştur.³

1. YOZGAT LİSESİ

1.1. Bulunduğu Yer ve Tarihçe

Bina, Yozgat il merkezinde Aşağınohutlu Mahallesi, Lise Caddesi, 12 pafta, 256 ada, 33 parselde bulunmaktadır.

Yapının giriş kapısının yanında altı satırlık kitabesi bulunmakla birlikte kitabe tahrip olduğundan okunmamaktadır (Foto. 1). Yozgat Lisesi orta öğretimin bir kademesi olarak îdâdi adı altında, 174.000 kuruş masraf edilerek, Sülü Oğlu Süleyman isimli bir zatın konağının 350 kuruşa kiralanması ile H. 28 Safer 1313-M. 20 Ağustos 1895 tarihinde açılır⁴ (Foto. 2). Binanın inşası ile ilgili ulaşılabilen en erken tarihli kayıt H. 12 Safer 1310-M. 18 Ekim 1895 tarihli olup belgede binanın inşaat halinde olduğu belirtilmektedir. R. 30 Temmuz 1316-M. 12 Ağustos 1900 tarihinde Maarif Meclisinin onayından geçen ve anlaşıldığına göre binanın tamamlanması için gereken harcamaları belirtir bir keşif defteri düzenlenir. Bu defter ilk keşif defteri olup bundan sonra bir tane daha keşif defteri hazırlanır. Belgede kalemler halinde kaba inşaat için gerekli malzemeler ve maddi karşılıkları belirtilmektedir.⁵ İnşa ile ilgili 1910 Meclisi Mebusan görüşmelerinde Çapanoğlu Edip Bey (Yozgat) ve Mustafa Ziya Bey (Sivas) binanın tamamlanmamış olduğunu belirterek gerekli ödeneğin çıkarılması yönünde konuşmalar yaparlar.⁶ İkinci

² Bayram Kodaman, *II. Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980), 194, 223.

³ Nuri Güçtekin, *Eğitimli Neslin I. Dünya Savaşıyla İmtihamı* (İstanbul: İskenderiye Yayınları, 2015), 18-19.

⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Ali Evrak Odası [BEO]*, No. 633, Gömlek No. 20, 2013; Orhan Sakin, *Tarihîten Günümüze Bozok Sancağı ve Yozgat* (İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2012), 146.

⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezareti Tali Tedrisat Evrakı [MATTE]*, No. 633, Gömlek No. 20, 2013; Talip Mert, "Yozgat İdadisi/Yozgat Sultanisi", *I. Uluslararası Bozok Sempozyumu*, ed. Kadir Özköse (Yozgat: Bozok Üniversite Yayınları, 2016), 31-40.

⁶ Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM), "Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı" (Erişim 21 Şubat 2022).

keşif defteri R. 30 Mayıs 1330-M. 16 Şubat 1914 tarihinde düzenlenir. Bu belgede ise daha çok iç tefrişata dair kalemlere yer verildiği ve çatı için malzemelerin istendiği gözlenmektedir. Keşif defterini Yozgat belediye mimarı Erminak Efendi hazırlamıştır. Binanın inşasının da bu kişi tarafından yürütüldüğü düşünülmektedir. Bu iki defter binanın kaba inşaatının bitirildiğini, iç dekorasyonu ve örtü sistemi için yeni ödenek tahsis edildiğini göstermektedir.

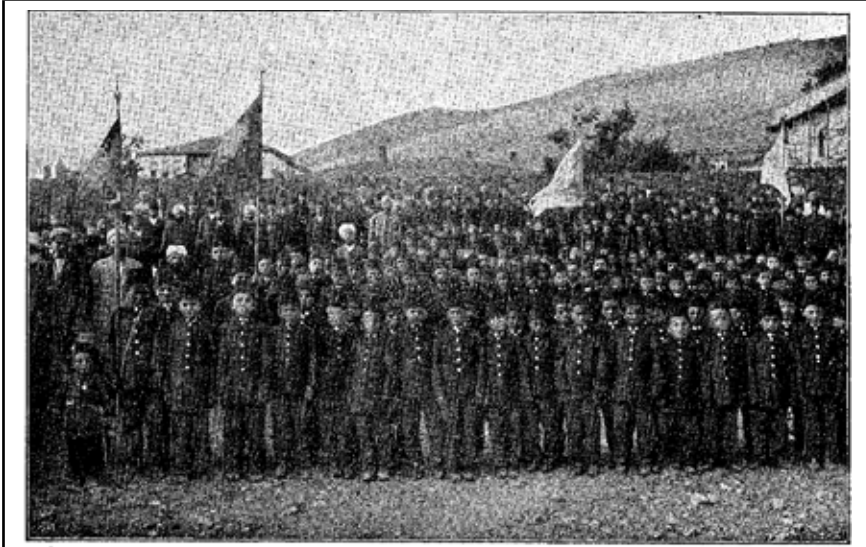
H. 1337-M. 1921 tarihinde TBMM Millî Eğitim Bütçe Görüşmeleri Tutanağında Süleyman Sırrı (İçöz) Bey (Yozgat), Yozgat Sultanisi'nin 1326 tarihinde halkın yardımları ve devlet ödenekleri ile tamamlandığını belirtmektedir.⁷

Bahsi geçen belgeler dışında Başbakanlık Osmanlı Arşivinde binanın ne zaman tamamlandığına dair bir bilgiye rastlanmamaktadır. Yukarıda verilen bilgilere dayanarak binanın 1920-21 yılında tamamlandığı düşünülebilir.



Foto. 1. Yozgat Lisesi Kitabesi (2017)

⁷ Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM), “Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı” (Erişim 21 Şubat 2022).



یوزفاد مکتب اعدادی شاکر دانی

Foto. 2. Yozgat İdâdîsi Şâkirdânı (Ali Batur Albümü)



Foto. 3. Yozgat Lisesi Orijinal Tavan ve Taban Döşemeleri (Kayseri KVKK, Dosya no:66.00.04 Dosya)

1.2. Onarımlar ve Günümüzdeki Durum

Yozgat Lisesi binası 1979 yılında tescil edilerek korunması gerekli taşınmaz kültür varlıkları kapsamına alınmıştır.⁸ Binanın T.C. Kültür Bakanlığı Kayseri Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Müdürlüğünde bulunan dosyasından edinilen bilgiler dışında binanın geçirdiği onarımlar hakkında bilgiye ulaşılamamıştır. 66.00.04 numaralı dosyada binanın zaman içerisinde birtakım restorasyon çalışmalarından geçtiği anlaşılmaktadır. Öncelikle ahşap malzemeli olan iç taşıyıcı aksamın betonarme malzeme ile yenilediği belirtilmektedir. Bu değişiklik 1985 yılında ahşap taban kaplamalarının kaldırılması ve 1987 yılında tavanların betonarmeye çevrilmesi yolu ile gerçekleştirilir (Foto. 3). 1900 yılında düzenlenen keşif defterine göre binanın tavanlarında volta tonoz uygulaması yapılacak, araları ahşap kirişler (ahşap kirişleme tavan ve taban) ile kapatılacaktır. Tabanının oluşturulması için bu kısımlar harç ile doldurulup üzerleri iri ebatlı taşlar ile kaplanacaktır.⁹

Keşif defterinde binanın dış cephelerinde sarı renkli yonu taşın (240 adet köşe taşı) kullanılacağı belirtilmektedir. Kurul dosyasında aynı ifadelere ek olarak iç duvarların kaba ve yonu taş ile yapıldığı belirtilmektedir. Keşif dosyasında binanın iç duvarlarının kırıklı derz üzerine beyaz mermeri renkte sıva ile kaplanacağı belirtilmektedir. Günümüzde iç duvarlar alçı, çimento ve kum karışımı sıva ile kaplıdır.

Güney cephede bulunan ana giriş kapısının ahşap iki kanatlı yapılabacağı, portik için iki adet tamamlanmış iki adet tamamlanmamış mermer sütun ve başlıkların istendiği keşif defterinde görülmektedir (Foto. 4). Günümüzde portik kısmında betonarme malzemeli iki sütun bulunmaktadır. Bu değişikliğin 1979 tarihinden önce yapıldığı düşünülmektedir. Kurul dosyasında değişikliğe dair bir belge bulunmamaktadır. Binanın bahçesinde iki adet sütun başlığı bulunmaktadır.¹⁰ Bu sütun başlıklarının orijinal başlıklar olduğu düşünülmektedir.

⁸ Kayseri KVKK, Dosya No: 66.00.04.

⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezareti Tali Tedrisat Evrakı [MATTE]*, No. 633, Gömlek No. 20-2013.

¹⁰ Kayseri KVKK, Dosya No: 66.00.04.

Yüz altı adet pencere, otuz beş adet pencere korkuluğunun yapım esnasında kullanılacağı yine keşif defterlerinden ortaya çıkmaktadır. Binanın demir pencere korkulukları orijinal olarak günümüze ulaşmıştır. Birtakım deformasyonlar vardır (Foto. 39).

Binanın dışında adi taş ile inşa olunacak helalardan da bahsedilen defterde bu helaların bahçenin kuzey yönüne yapılacağı belirtilmektedir. 1988 yılında kuzey duvarında merdiven sahanlığının zemin kat seviyesinden iki kapı ile geçilerek ulaşılan ve binaya izinsiz olarak eklenen tuvaletler yapılır (Foto. 5). Binanın eski fotoğraflarında varlığı tespit edilen bu kısmın binanın 2001 yılı restorasyonunda ortadan kaldırıldığı ve tekrardan bahçe kısmına alındığı görülmektedir (Foto. 40).

Moloz taş malzemeli olan bahçe duvarlarının güney girişin önünde bulunan iki babası, iç kapılar, ana ve kuzey giriş kapıları orijinal olup doğu-batı giriş kapıları orijinal değildir. Örtü sistemi yenilenmiş olup Marsilya kiremidinden yapılmıştır.

Cephede yer verilen kat silmeleri için keşif defterinde ayrıca bir satıra yer verilerek burada kullanılacak taşlar özellikle belirtilmektedir. Bu taşlar ile gerçekleştirilen kat silmeleri özgün olarak günümüze ulaşmıştır.

Binanın orijinal iç merdivenlerinin ahşap malzeme ile yapıldığı demir korkuluklarının olduğuna keşif defterinde yer verilmektedir. Günümüzde üst kata çıkışın sağlandığı merdivenler özgünlüğünü yitirmiştir. Betonarme malzemelidir. Korkuluklar metaldir.

66.00.04 numaralı kurul dosyasından binanın doğu girişinin yanına sonradan dört kabinli tuvalet yapıldığı belirtilmektedir.

Dosyaya göre koridorların zemin kaplamaları orijinalde dökme mozaiktir. Ancak sonradan karo mozaik şeklinde değiştirilmiştir. Birinci kat koridorunun batı kısmında kare alanlar içinde baklava motifli orijinal dökme mozaiklerin olduğu dosyada verilen bilgiler arasındadır (Foto. 23).



Foto. 4. Yozgat Lisesi (Foto Fevzi Albümü)

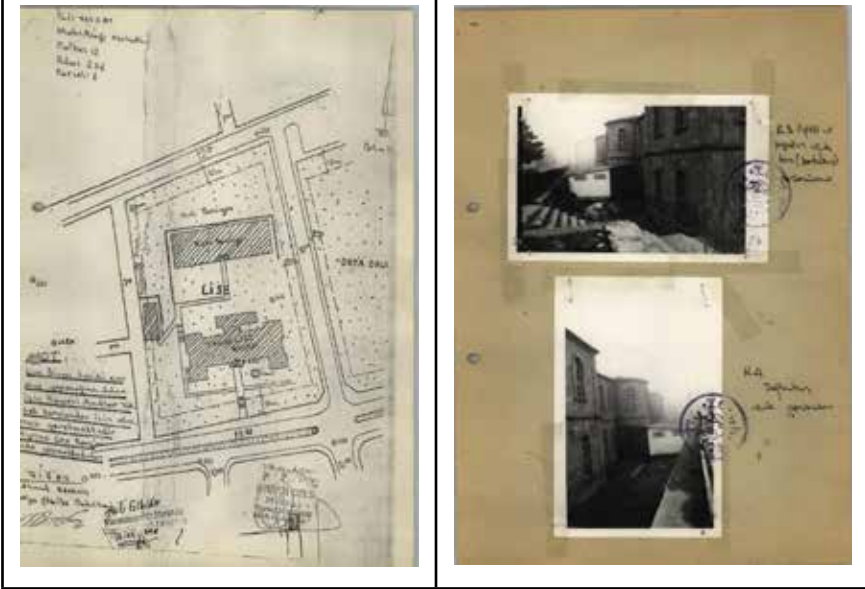


Foto. 5. Yozgat Lisesi Tuvalet Eklentisini Gösteren Plan ve Görüntü
(Kayseri KVKK, Dosya No: 66.00.04.)

1.3. Plan Özellikleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nden alınan belgede Yozgat Lisesi'nin orijinal planda dikdörtgen planlı ve yine dikdörtgen bir koridorun

etrafına konumlandırılan dersliklerden oluştuğu görülmektedir. Köşe derslikleri sadece iki yönden taşınılıdır (Foto. 6). Binaya güney yönden açılan kapı ile giriş sağlanır. Girişin önünde dört adet sütun ile taşınan, iki yandan merdivenli bir portik bulunmaktadır.

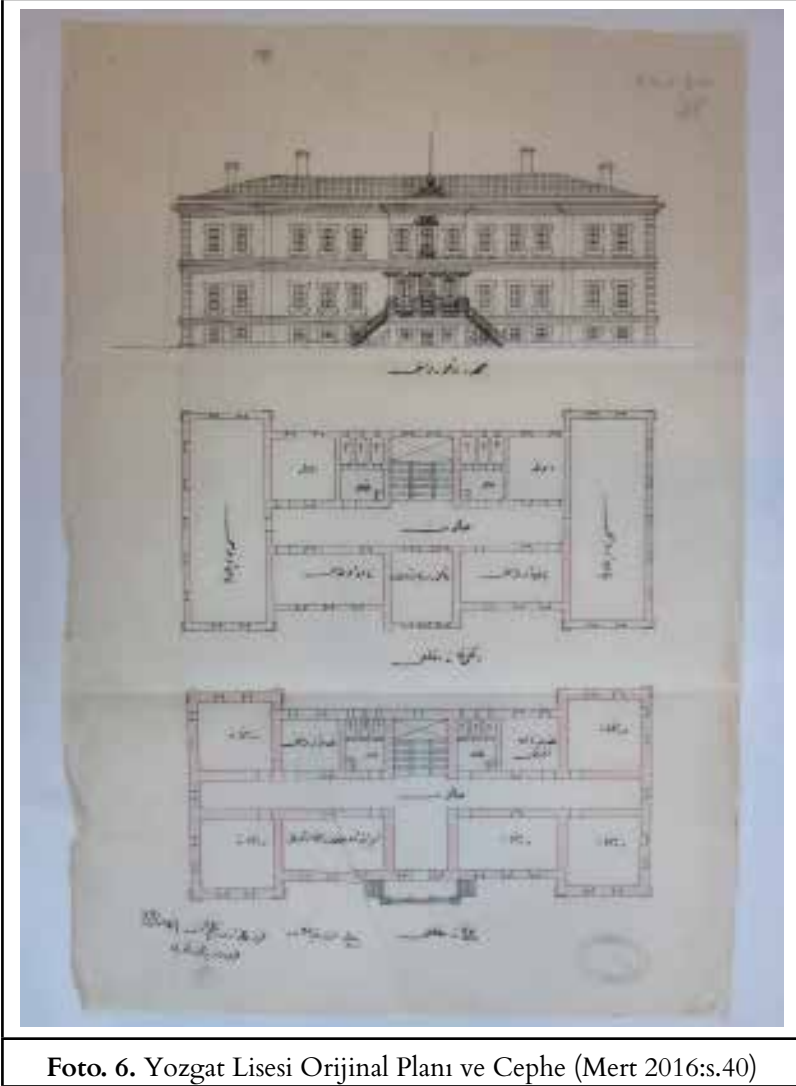
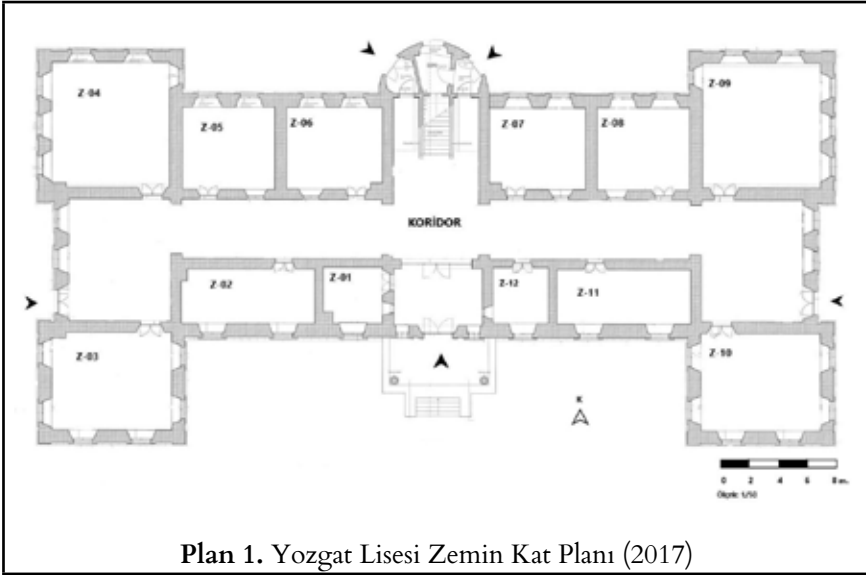


Foto. 6. Yozgat Lisesi Orijinal Planı ve Cephe (Mert 2016:s.40)

Bina günümüzdeki hali ile 50.86x25.13 m. boyutunda dikdörtgen planlıdır (Plan 1-2). Köşe noktalarında bulunan sınıflar dört yönden

dışarı taşırılmış durumdadır. İçte “U” şekilli bir koridorun (Foto. 7) etrafına yerleştirilen simetrik mekânlardan oluşmaktadır. Bodrum kat üzerine iki katlı olan binanın bodrum katı toprakla doldurulmuştur. Güney giriş kapısından giriş holüne ve koridora ulaşılmaktadır. Giriş holü koridora açılan, duvarı ahşap malzemeli ve çift kanatlı kapısı olan bir bölme olarak tasarlanmıştır. Hole Z-01 numaralı mekânın kapısı ile penceresi ve Z-12 numaralı dersliğin penceresi açılmaktadır (Foto. 8).

Zemin kat koridoru tabanı karo mozaik taşlar ile döşelidir. Tavan kısmı betonarmedir. Doğu ve batı duvarlarında ikişer pencere vardır. Pencerelelerin bitiminde güney kısımlarda demir malzemeli, iki kanatlı kapılara yer verilmektedir (Foto. 22). Koridora toplamda 12 derslik ve idari oda açılmaktadır. Ayrıca koridorun kuzey duvarına açılan toplamda dört adet derslik penceresi vardır.



Zemin katta koridora açılan derslik ve odaların birbirleri ile simetrik olduğu görülmektedir. Bu simetri orta aksa göre doğu-batı yönlüdür. Simetrik dizilimlerine göre dersliklerin boyutları: Z-01-Z-12: 4.31x5.80 m. (Foto. 9-10), Z-02-Z-11: 8.58x5.80 m. (Foto. 11-12), Z-03-Z-10: 6.18x7.69 m. (Foto. 13-14), Z-04- Z-09: 7.60x7.60 m.

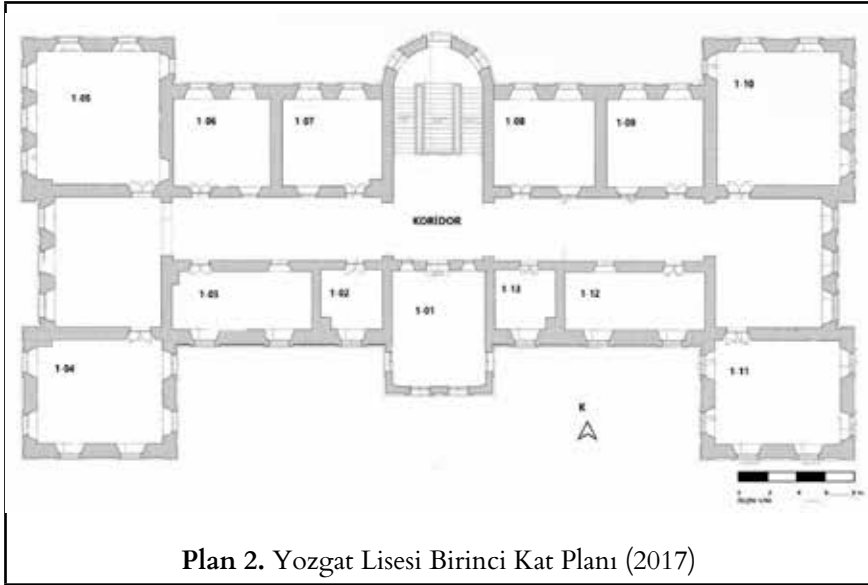
(Foto. 15-16), Z-05- Z-08: 6.20x5.30 m. (Foto. 17-18), Z-06- Z-07: 6.20x5.30 m. (Foto. 19-20) şeklindedir

Giriş kapısının karşısına konumlandırılan, dışarıya yarım daire bir çıkıntı yapan merdiven sahanlığında üst kata çıkışı sağlayan üç kollu betonarme merdivenler bulunmaktadır. Zemin kat seviyesinde yanlarda iki kapı, ortada bir pencere açıklığı bulunan sahanlık birinci katta üç adet pencere ile aydınlatılmaktadır (Foto. 21) (Plan 1).

Derslikler koridora birer adet, yarım daire kemerli açıklığı olan, ahşap malzemeli kapı ile açılır. Derslik pencereleri yarım daire formunda, ahşap doğramalıdır.

Binanın birinci katında bulunan derslik ve idare odaları “U” planlı bir koridora açılmaktadır (Foto. 22). Koridor doğu ve batı duvarlarında üçerden toplamda altı adet pencere ile aydınlatılmaktadır (Foto. 23, 24). Bu katta toplamda 13 adet mekân bulunmaktadır (Plan 2) (Foto. 25-37).

Birinci kat planı zemin katın tekrarı niteliğindedir. Giriş holünün üstüne rastlayan 1-01 numaralı mekân burada derslik olarak düzenlenmiştir.



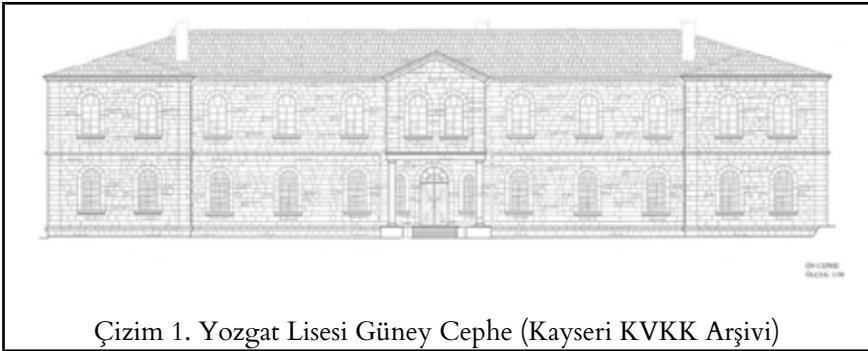
1.4. Cephe Özellikleri

Genel olarak binanın cephe elemanlarının simetrik ve sade bir düzende ele alındığı görülmektedir. Yozgat Lisesi güney cephesinde, ana girişin yer alması nedeni ile daha hareketli olarak ele alındığı söylenebilir. Binanın köşe noktalarından ileri taşırılması, kuzey cephede merdiven sahanlığının yuvarlak çıkıntılı bir düzenleme göstermesi binanın tüm cephelerinde gözlenebilen hareketli cephe düzenlemesini gözler önüne sermektedir.

Binanın bugün bulunduğu Lise Caddesi ile arasında kot farkı bulunmaktadır. Kot farkından dolayı binaya on iki basamakla çıkılan bir rampadan sonra ulaşılır (Foto. 38). Ana girişin yer aldığı güney cephenin orta aksında yerden yükseltilmiş bir platform üzerine konumlandırılmış portik kısmı bulunmaktadır. Bu kısım yuvarlak bedenli dor nizamında iki sütun ile taşınmaktadır. Giriş açıklığı taş söveli, yarım daire kemerli dikdörtgen şekildedir. Açıklığın her iki yanında diğer pencerelerden daha küçük boyutlu birer yuvarlak kemerli pencere bulunmaktadır. Portiğin ikinci kat seviyesi üçgen alınlıklıdır. İki tane önde birer tane yanlarda olmak üzere dört adet pencere ile dışarıya açılmaktadır (Foto. 39).

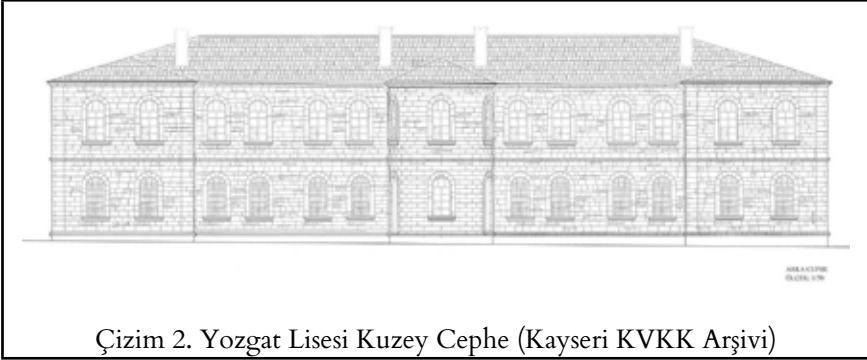
Binada yer verilen pencereler yarım daire kemerli dikdörtgen formda olup dışa taşkın çerçeveleri konsol şeklinde kilit taşları ile vurgulanmaktadır. Yine cephelerde yer verilen kat silmeleri her bir katta tekrarlanmaktadır. Duvar köşeleri plasterler ile sınırlandırılmıştır. Pencere formu tüm yapıda yarım daire olup dışa taşkın çerçevelidir.

Güney cephenin kanat kısımları köşe noktalarından dışa taşkındır. Cephede toplamda 34 adet pencereye yer verilmiştir (Çizim 1).

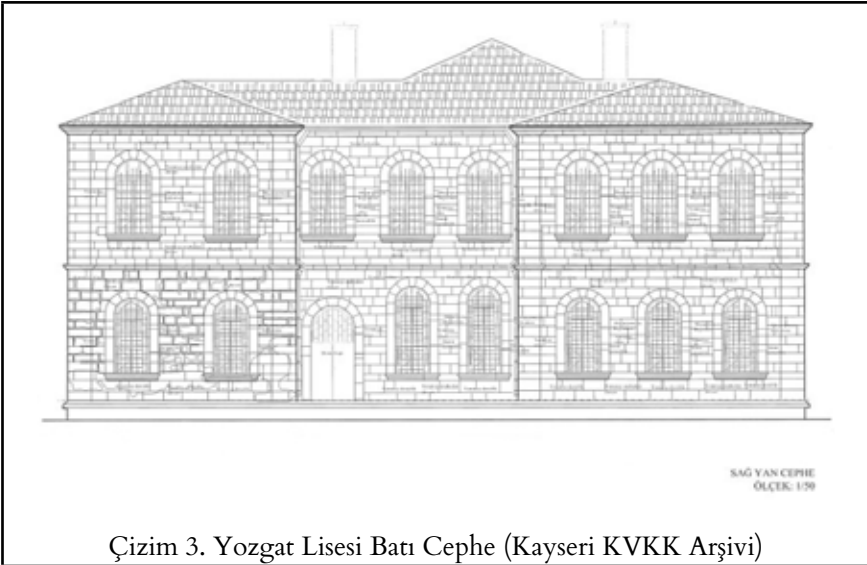


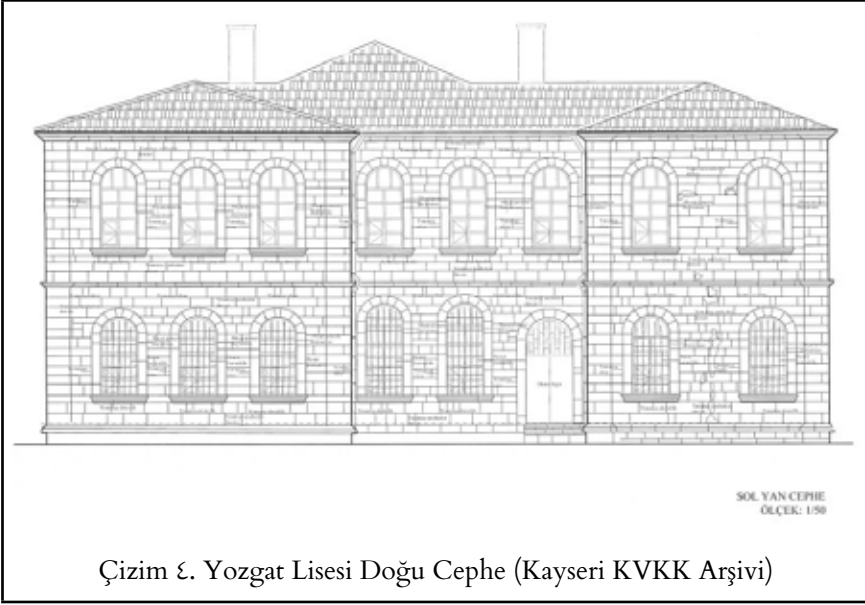
Çizim 1. Yozgat Lisesi Güney Cephe (Kayseri KVKK Arşivi)

Kuzey cephe yine köşe noktalarından dışarıya taşırılmış durumdadır. Girişin karşısına rastlayan merdiven sahanlığı bu cephede dışarıya yarım daire bir çıkıntı yapmaktadır. Merdiven sahanlığı zemin kat seviyesinde yanlarda yarım daire kemerli dikdörtgen formda iki kapı ve ortada bir adet pencere ile dışarı açılmaktadır. Sahanlığın birinci katı üç adet kemerli pencere ile dışarıya açılmaktadır. Bu cephede toplamda otuz iki adet pencere bulunmaktadır (Foto. 40), (Çizim 2).



Batı cephe iki katlı düzendedir. Diğer cephelerden farklı olarak zemin katta bir adet kapı bulunmaktadır (Foto. 41), (Çizim 3). Doğu cephe batı cephenin tekrarı niteliğindedir (Foto. 42).





1.5. Bezeme Özellikleri

Yozgat Lisesi genel olarak sade ve bezemesizdir. Dış cephelerde yer verilen kat silmeleri, alınlıklar ve dışa taşkın pencere çerçeveleri binanın bezeme özellikleri arasında sayılabilir.

1.6. Malzeme ve Teknik Özellikler

Bina su basman seviyesine kadar yonu taş malzeme ile inşa edilmiş olup dış cephelerde düzgün, sarı renkli kesme taş malzeme kullanılmıştır. Binanın keşif defterinden anlaşıldığına göre mekânların örtü sisteminde volta tonoz uygulanmış ancak günümüze ulaşmamıştır. Tavan ve tabanda ahşap döşeme kullanılmış olup binanın duvarlarında eskiden saman-kireç toprak sıva ve üstüne ahşap kaplama yapılmıştır. Bu uygulama da günümüze ulaşmamıştır. Koridor kısmı özgün halinde karo taşlar ile kaplıyken günümüzde dökme betondur. Üst kata çıkış merdivenleri günümüzde betonarmedir. Özgün halinde yekpare ahşap malzeme ile yapıldır.

Binanın günümüzde taban döşemesi mozaik betondur. Tavanlar betonarmedir. Duvarlar alçı-çimento-kum karışımı sıvalı ve boyalıdır.

Binanın kapı ve pencereleri yarım daire kemerli dikdörtgen formdadır (Çizim 5). Özgünlüklerini korumaktadır. Sadece koridor pencereleri belirli bir noktaya kadar doldurulmuştur. Giriş kapılarından kuzey ve güney giriş kapıları orijinal olup doğu ve batı kapıları sonradan değiştirilmiş haldedir.

Binanın örtü sistemi ahşap çatıdır. Çatının üzeri Marsilya tipi kiremit ile kaplıdır. Bu kısmın dönemler içerisinde eskimeye bağlı onarımlardan geçirildiği bilinmektedir.

Yapıda dış duvar kalınlığının 1.10 m. iç duvar kalınlıklarının 0.75 m. olduğu görülmüştür.

1.7. Üslup Özellikleri

Yozgat Lisesi dışta simetrik yerleştirilen mimari elemanları, vurgulanmış giriş ve merdiven sahanlığı, taşıntılı ve çökertme yüzeyleri ile hareketli cephe anlayışında olup Neo-Klasik üsluplu bir yapıdır. Sade bir uygulama görülen bina iç düzenleme bakımından simetrik mekân dizilimi, girişin karşısına alınan merdiven uygulaması ile dönemin birçok kamu binası ile paralel özellikler sergilemektedir. Plan açısından köşelerden taşkın dikdörtgen planlıdır. Bu plan dönemin kamu binalarında görülebilen bir tiptir. Yozgat merkezde bulunan I. Ulusal Mimarlık Döneminde inşa edilen Cumhuriyet Mektebi (1930) (Plan 3, Çizim 5, Foto. 43), Hükümet Konağı (1932) (Plan 4, Çizim 6, Foto. 44), Postane (1933) (Plan 5, Çizim 7, Foto. 45) ve Devlet Hastanesi (Plan 6, Çizim 8, Foto. 46) binalarına bakıldığında simetrik planlama açısından benzerlikler olmasına karşın cephe düzenlemeleri bakımından üslup farklılıklarının olduğu görülmektedir. Bina plan açısından Kayseri (1905) (Plan 7), Bitlis (1885) (Plan 8), Ankara (1885), Trabzon (1885) îdâdi planlarına benzemektedir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Meşrutiyet dönemi mimari açıdan kamu alanında yeni tip yapıların inşalarının yoğunlaşması ile dikkat çeken bir dönemdir.¹¹ Dönemin son halkalarından birini oluşturan II. Abdülhamid dönemi mimarlığı kendisinden önce teorik alt yapısını tamamlayan kent mimarisinin uygulama aşamasına geçtiği bir süreci kapsamaktadır.¹² Başlangıçta yabancı mimarlar vasıtası ile inşa edilen kamu yapıları 1883 yılında Sanayi-i Nefise Mektebi'nin açılması ile bu bakımdan değişim gösterir. Bu mektepte mimarlık alanında eğitim alan öğrencilerin mezun olduktan sonra vilayet ve sancaklara mühendis olarak atandıkları görülmektedir. Yine bu dönemde yurt dışına eğitim için gönderilen öğrencilerin döndükten sonra imparatorluk adına yapılan kamu binalarının inşasında görev aldıkları bilinmektedir. Bahsi geçen mimarlardan ikisi Mimar Kemalettin ve Mimar Vedat Tek ileride I. Ulusal Mimarlık Dönemi'nin temel uygulayıcılarından olurlar.¹³

Dönem gerek Batı'da gerekse Osmanlı mimarlığında eklektik ve historik özelliklerin etkili olduğu bir dönemdir.¹⁴ Plan tipleri bakımından kamu yapılarının temelleri son dönem Osmanlı mimarlığı uygulamaları ile atılır. I. Ulusal Mimarlık Dönemi planlama açısından Osmanlı dönemi uygulamalarını temel alırken historik özellikli

¹¹ İlhan Tekeli, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Kentsel Dönüşüm", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 4/880-81; Sevgi Aktüre, "Osmanlı Devleti'nde Taşra Kentlerindeki Değişimler", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 4/896; Suha Özkan, "Mimar Vedat Tek", *Mimarlık Dergisi* 11/12 (1973), 49; Esmâ Demirci Akyol, "Sultan II. Abdülhamid Döneminde Sosyal Politika Uygulamaları", *Sosyal Politika Çalışmaları (Journal of Social Policies)* 31 (2013), 33-37, 40-44; Neşe Yıldran, "Sultan II. Abdülhamid Dönemi Mimarlığı", *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002) 15/604; Alidost Ertuğrul, "19. Yüzyılda Osmanlı'da Ortaya Çıkan Farklı Yapı Tipleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13 (2009), 296-297.

¹² Nurcan Yazıcı, *Osmanlı'da Mimarlık Kurumunun Evrimi ve Tanzimat Dönemi Mimarlık Ortamı* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 61, 66-68.

¹³ Tülin Onur, *Mimar Vedat Tek Mimari Kişiliği ve Dönemin Mimarlık Sorunları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988), 154.

¹⁴ Rahşan Toptaş, *II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909) İdâdi Mektepleri (Türkiye Örnekleri İle)* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 14; Mustafa Gençoğlu, "Sultan II. Abdülhamid'in Yurt Dışı Eğitim Politikası", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2014), 33, 73.

cephhe uygulamaları ile daha ulusal bir çizgi sergiler. Yozgat özelinde bakıldığında yukarıda zikredilen iki dönemin özelliklerini yansıtan kamu yapıları bulunmaktadır. Yozgat Lisesi bu anlamda plan tipi ile kendisi ile çağdaş binalara benzerdir. Kent merkezinde bulunan I. Ulusal Mimarlık Dönemi yapılarından sade cephe uygulamaları ile ayrılmaktadır. Bina savaş ortamının getirdiği imkânsızlıklar nedeni ile geç tamamlanmış olmasına (1921) rağmen döneminin özelliklerini yansıtmaktadır.

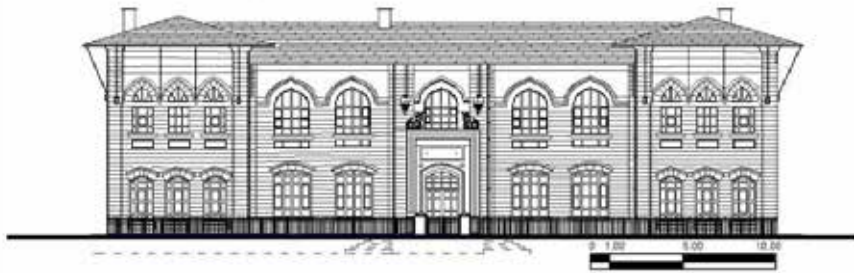
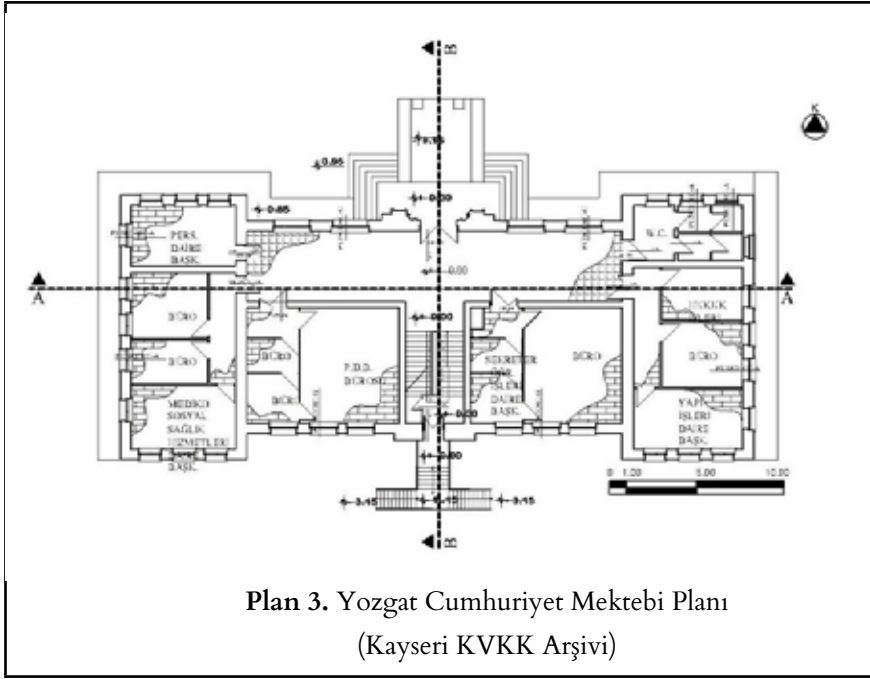
Yozgat Lisesi binası dönemin eğitim binaları için kullanılagelen tip planlardan biri ile inşa edilmiştir. Bu plan tiplerinin büyük boyutları Fransa'dan alınmış ve daha küçük boyutlu olarak Osmanlı mimarisine uyarlanmıştır.¹⁵ Ulusal Mimarlık Dönemi'ne gelindiğinde benzer plan tipleri kullanılmıştır. Ancak cephelerde ulusal ve tarihsel kimliği yansıtan unsurlara yer verilmiştir.

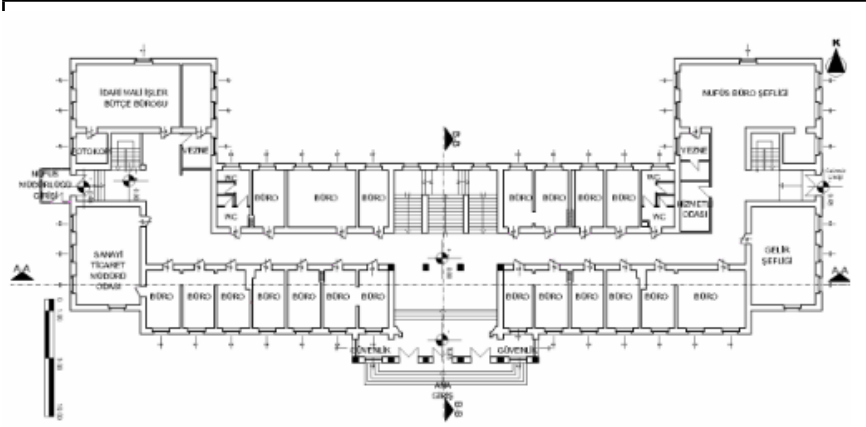
Malzeme açısından Yozgat Lisesi binasında kullanılan taş cinsi yöresel özellikler taşımaktadır. Dönemin kamu binalarında yöresel kimliğin vurgulandığı malzeme veya mimari elemanlara rastlamak bu bağlamda mümkündür.

Yozgat'ta Osmanlı Modernizasyon Dönemi'nin önemli örneklerinden biri olarak kabul edebileceğimiz Yozgat Lisesi, eğitim işlevini sürdüren tarihsel bir kurum olarak varlığını korumaktadır. Lise belirli bir dönemin mimari özelliklerini Yozgat özelinde gözler önüne sermesi sebebi ile önem arz etmektedir.

Yozgat Lisesi ile ilgili tarihi çalışmaların yapılmasına karşılık binanın mimari, sanatsal ve üslup özelliklerinin tarihsel değişimi üzerine bir çalışma bulunmamaktadır. Çalışmamızın Sanat Tarihi, Kent Tarihi, Mimarlık ve İslam Sanatları literatürüne katkı sağlaması umulmaktadır.

¹⁵ Zekeriya Kurşun, *Küçük Mehmed Said Paşa (Siyasi Hayatı, İcratı ve Fikirleri) 1838-1914* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 59.

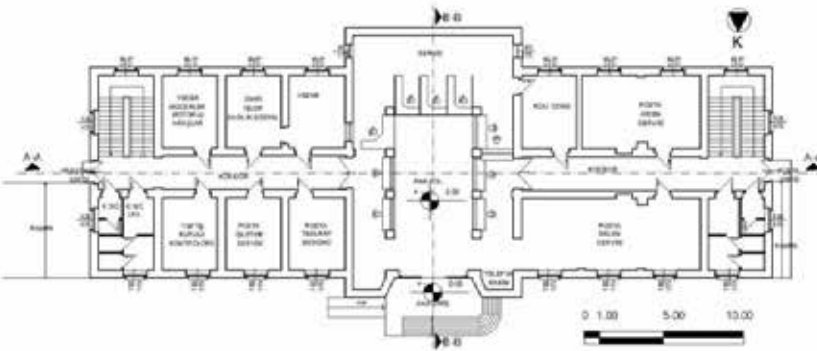




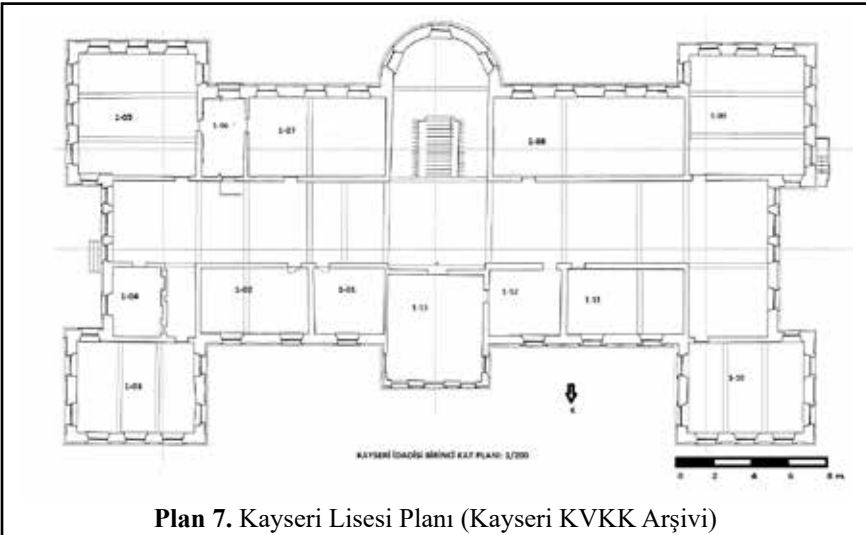
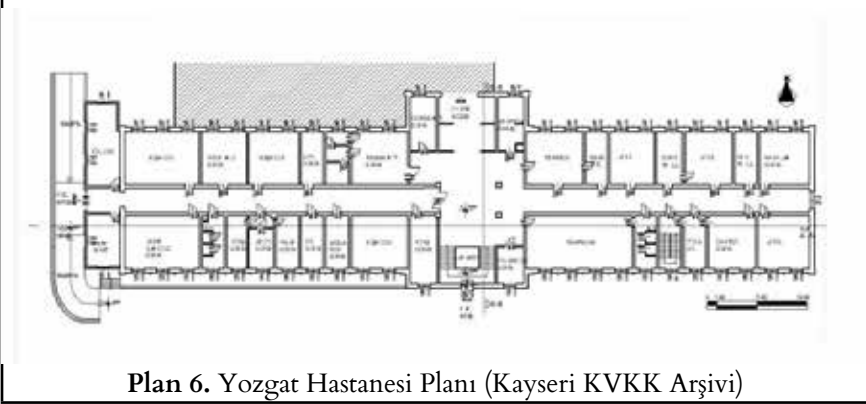
Plan 4. Yozgat Hükümet Konağı Planı (Kayseri KVKK Arşivi)



Çizim 6. Yozgat Hükümet Konağı Cephe Görünümü (Kayseri KVKK Arşivi)



Plan 5. Yozgat Postanesi Planı (Kayseri KVKK Arşivi)



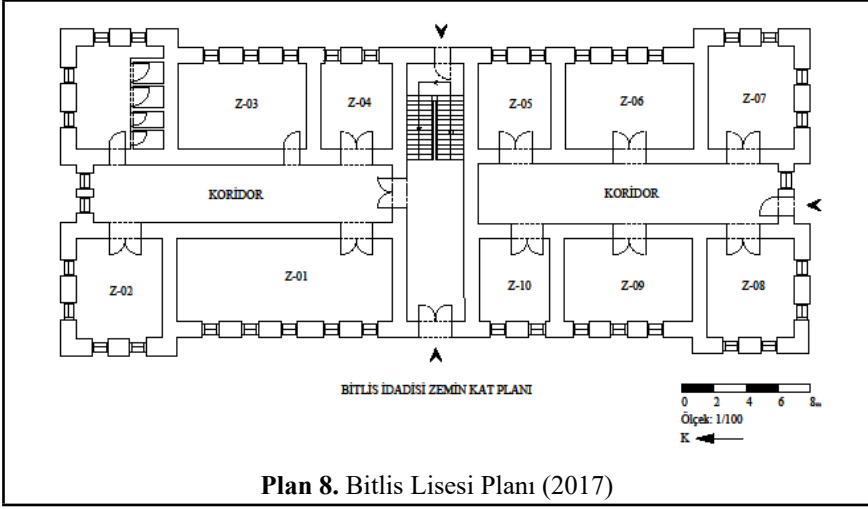


Foto. 7. Yozgat Lisesi Zemin Kat Koridoru (2017)



Foto. 8. Yozgat Lisesi Giriş Holü (2017)



Foto. 9. Yozgat Lisesi Z-01 Numaralı Hizmetli Odası (2017)



Foto. 10. Yozgat Lisesi Z-12 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 11. Yozgat Lisesi Z-02 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 12. Yozgat Lisesi Z-11 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 13. Yozgat Lisesi Z-03 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 14. Yozgat Lisesi Z-10 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 15. Yozgat Lisesi Z-04 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 16. Yozgat Lisesi Z-09 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 17. Yozgat Lisesi Z-05 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 18. Yozgat Lisesi Z-08 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 19. Yozgat Lisesi Z-06 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 20. Yozgat Lisesi Z-07 Numaralı Derslik



Foto. 21. Yozgat Lisesi Zemin Kat Merdiven Sahanlığı (2017)



Foto. 22. Yozgat Lisesi Zemin Kat Koridorundan Batı Giriş Kapısı (2017)



Foto. 23. Yozgat Lisesi Birinci Kat Koridoru (2017)



Foto. 24. Yozgat Lisesi Birinci Kat Koridor Pencereleeri (2017)



Foto. 25. Yozgat Lisesi 1-01 Numaralı Müdür Odası (2017)



Foto. 26. Yozgat Lisesi 1-02 Numaralı İdari Oda (2017)



Foto. 27. Yozgat Lisesi 1-03 Numaralı İdari Oda (2017)



Foto. 28. Yozgat Lisesi 1-04 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 29. Yozgat Lisesi 1-05 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 30. Yozgat Lisesi 1-06 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 31. Yozgat Lisesi 1-07 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 32. Yozgat Lisesi 1-08 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 33. Yozgat Lisesi 1-09 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 34. Yozgat Lisesi 1-10 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 35. Yozgat Lisesi 1-11 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 36. Yozgat Lisesi 1-12 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 37. Yozgat Lisesi 1-13 Numaralı Derslik (2017)



Foto. 38. Yozgat Lisesi Güney Cephe 1. (2017)



Foto. 39. Yozgat Lisesi Güney Cephe 2. (2017)



Foto. 40. Yozgat Lisesi Kuzey Cephe (2017)



Foto. 41. Yozgat Lisesi Batı Cephe (2017)



Foto. 42. Yozgat Lisesi Doğu Cephe (2017)



Foto. 43. Yozgat Cumhuriyet Mektebi (2017)



Foto. 44. Yozgat Hükümet Konağı (2017)



Foto. 45. Yozgat Postanesi (2017)



Foto. 46. Yozgat Devlet Hastanesi (2017)

Kaynakça

Birincil Kaynaklar:

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Ali Evrak Odası [BEO]* No. 633, Gömlek No. 20.

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tali Tedrisat Evrakı [MAT-TE]*, No. 633, Gömlek No. 20.

Kayseri KVKK, Dosya No: 66.00.04.

Basılı Kaynaklar:

Aktüre, Sevgi. “Osmanlı Devleti’nde Taşra Kentlerindeki Değişimler”. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*. 4/891-904. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Akyol, Esmâ Demirci. “Sultan II. Abdülhamid Döneminde Sosyal Politika Uygulamaları”. *Sosyal Politika Çalışmaları (Journal of Social Policies)* 31 (2013), 33-47.

Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 2. Basım, 1978.

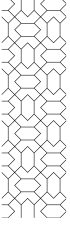
Ertuğrul, Alidost. “19. Yüzyılda Osmanlı’da Ortaya Çıkan Farklı Yapı Tipleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13 (2009), 293-312.

- Gençoğlu, Mustafa. "Sultan II. Abdülhamid'in Yurt Dışı Eğitim Politikası". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2014), 33-73.
- Güçtekin, Nuri. *Eğitimli Neslin I. Dünya Savaşıyla İmtihamı*. İstanbul: İskenderiye Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Koçer, Hasan Ali. *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Kodaman, Bayram. *II. Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1. Basım, 1980.
- Kurşun, Zekeriya. *Küçük Mehmed Said Paşa (Siyasi Hayatı, İcraatı ve Fikirleri) 1838-1914*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Onur, Tülin. *Mimar Vedat Tek Mimari Kişiliği ve Dönemin Mimarlık Sorunları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988.
- Özkan, Süha. "Mimar Vedat Tek". *Mimarlık Dergisi* 11/12 (1973), 45-51.
- Sakin, Orhan. *Tarihten Günümüze Bozok Sancağı ve Yozgat*. İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 1. Basım, 2012.
- Tekeli, İlhan-İlkin, Selim. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1. Basım, 1993.
- Toptaş, Rahşan. *II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909) İdâdi Mektepleri (Türkiye Örnekleri İle)*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Tekeli, İlhan. "Tanzimat'tan Cumhuriyete Kentsel Dönüşüm". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. 4/878-890. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Mert, Talip. "Yozgat İdâdisi/Yozgat Sultanisi". *I. Uluslararası Bozok Sempozyumu*. ed. Kadir Özköse. 31-40. Yozgat: Yozgat: Bozok Üniversite Yayınları, 2016.
- Yazıcı, Nurcan. *Osmanlı'da Mimarlık Kurumunun Evrimi ve Tanzimat Dönemi Mimarlık Ortamı*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Yıldıran, Neşe. "Sultan II. Abdülhamid Dönemi Mimarlığı". *Türkler Ansiklopedisi*. 15/597-606. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- İnternet erişimli Kaynaklar:



TBMM, Türkiye Büyük Millet Meclisi. “Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı”. Erişim 21 Şubat 2022. <https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/MECMEB/mmbd01ic03c007/mmbd01ic03c007ink104.pdf>

TBMM, Türkiye Büyük Millet Meclisi. “Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı”. Erişim 21 Şubat 2022. <https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d01/c008/tbmm01008148.pdf>



KUR'ÂN'IN ANA KONULARI AÇISINDAN BEDEVİLİK

Bedouinism in Terms of The Main Subjects of The Qur'ân

Abdülkadir ERKUT

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
Ankara/Türkiye.

*Ph.D., Presidency of Religious Affairs
Ankara/Turkey.*

a.kadirerkut@gmail.com, Orcid: 0000-0002-3311-5395.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 7 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 21 Sayfa/Pages: 257-285

Atıf / Citation: Erkut, Abdülkadir. "Kur'ân'ın Ana Konuları Açısından Bedevilik [Bedouinism in Terms of The Main Subjects of The Qur'ân]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 21 (Haziran / June 2022): 257-285.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1103755>

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

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

KUR'ÂN'IN ANA KONULARI AÇISINDAN BEDEVİLİK *

Öz

Bedeviler, Kur'ân'ın indiği dönemde Arap Yarımadası'nda yaşayanların bir kesimini teşkil etmekteydiler. Bu yüzden Kur'ân'da bedevilerden bahsedilmesi tabii bir durumdur. Genel olarak yerleşik hayatın hâkim olduğu günümüzde Kur'ân'ın bedevilere dair anlatımının doğru bir şekilde anlaşılması önemlidir. Bu makalede bedevilik konusu Kur'ân'ın temel konuları olan inanç, ibadet, ahlak ve sosyal hayat konuları ile bağlantılı olarak incelenmektedir. Bedevilerle ilgili âyetlerde iman-amel bütünlüğünün önemi vurgulanmakta; inananlar, onlardaki olumsuz inanç ve davranışlardan sakındırılmaktadır. Mekânın insan üzerindeki etkisine işaret edilmekte, akıl ve iradenin doğru bir şekilde kullanılmasının önemi ortaya konmaktadır. Şartlar tahakkuk ettiği yerde vatani korumak için cihada katılma bilinci yerleştirilmekte, infak eyleminin Allah'a iman ile olan bağı pekiştirilmektedir. Hz. Peygamber'e ve genel olarak diğer insanlara karşı uyulması gereken davranış kuralları telkin edilmektedir. Dini tebliğ konusunda da çeşitli ilkelere vurgu yapılmaktadır. Bunlar; muhatapların durumunun dikkate alınması, onlarla ilgili genelleme yapılmaması, olumsuz düşünce ve davranışların bir süreç dahilinde ortadan kaldırılabileceği, telkin edilecek hakikatlerin içselleştirilmesi, şüphe ve itirazlarının ikna edici bir yöntemle giderilmesi şeklinde ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Bedevilik, İnanç, İbadet.

Bedouinism in Terms of the Main Subjects of the Qur'ân

Abstract

Bedouins were a part of the inhabitants of the Arabian Peninsula at the time the Qur'ân was revealed. Therefore, it is natural to mention Bedouins in the Qur'ân. It is important to understand the Qur'ân's narration about Bedouins correctly in today's world where settled life dominates. In this article, the subject of Bedouins is examined in connection with the main subjects of the Qur'ân, which are faith, worship, morality and social life. In the verses about the Bedouins, the importance of the unity of faith and action is emphasized; believers are avoided from their negative traits. The effect of space on people is pointed out; the importance of using the mind and will correctly is exhibited. When the conditions came true, the consciousness of participating in jihad is placed in order to protect the homeland; The bond between the act of giving and the belief in Allah is reinforced. The rules of behavior that should be followed regarding the Prophet and other people in general are suggested. Various principles are also emphasized in religious teaching: These are; taking into account the situation of the interlocutors, not generalizing about them, negative thoughts and behaviors can be eliminated in a process, internalization of the truths to be inculcated, It can be expressed as the elimination of doubts and objections with a convincing method.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Bedouinism, Creed, Worship.

Giriş

Göçebe hayat tarzını yaşayan bedevilerin Kur'ân'ın çeşitli sûrelerinde söz ve davranışlarından bahsedilmektedir. *el-A'râb* kelimesi ile ifade edi-

* Bu makale, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek danışmanlığında hazırlanan *Kur'ân'da Bedevilik* adlı doktora tezinin bir bölümünden yararlanılarak üretilmiştir.

len bu sosyal kesim, Kur'ân'ın nüzûlü dönemindeki Arap toplumunun bir gerçeğidir. Zira nüzûl dönemindeki insanların büyük çoğunluğu onlardan meydana gelmekteydi. O zamanda sayılı yerleşim yerleri dışında Arapların çoğunluğu bedevî olarak hayatını sürdürmekteydi.¹ Hicaz bölgesindeki şehirlerde yaşayanların oranı yaklaşık yüzde on yediye tekabül etmekteydi.² Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kabilesi olan Kureyş, onun doğumundan yüz küsur yıl önce, beşinci yüzyılın ilk yarısında tam olarak yerleşik hayata geçmiştir. Bu kabile mensupları dağınık olarak Mekke dışında yaşarken Hz. Peygamber'in dedesi Kusay b. Kilâb, Kâbe'nin hâkimiyetini elinde bulunduran Benû Huzâa ile mücadele etmiş, bu mücadele sonunda Kâbe ile ilgili hizmetler Kusay'a, onun şahsında Kureyş kabilesine geçmiştir. Kusay'ın, dağınık bir şekilde hayatlarını sürdüren Kureyş'i bir araya getirerek Mekke'ye yerleştirmesi ile kabilenin yarı göçebelikten yerleşik hayata geçişi gerçekleşmiştir.³ Diğer taraftan Arap Yarımadası'nın şehirlerinde hayatlarını sürdürenler, yerleşik hayata geçmiş olsalar bile bedevîliğin hususiyetlerine sıkı bir şekilde bağlı oldukları, hayatlarını bedevî sosyal yapısının esaslı olan kabile sistemi dahilinde yürüttükleri,⁴ bedevîliğin sadece Arap Yarımadası'nın değil genel olarak insanlık tarihinin bir gerçeği olduğu bilinmektedir.⁵

Nüzûl dönemindeki şartlar açısından değerlendirildiğinde Kur'ân'da

¹ Subhî Mahmasânî, *el-Evdâu't-teşriyye fi'd-düveli'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 21.

² Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 1/148.

³ Casim Avcı, *Muhammedü'l-Emin Hz Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Hayatı* (İstanbul: Hayy-Kitap, 2008), 25-26.

⁴ Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (y.y: Neşru Câmîati Bağdad, 1993), 1/273, 315, 393.

⁵ Bugün ülkemizde, yazın yaylalara kışın ılık yerlere göçerek geleneksel anlamda göçebe bir hayat sürenlerin oranı oldukça azdır. Oysa birkaç nesil önce bu böyle değildi. Anadolu'ya ilk geldikleri zamanlarda Türklerin büyük çoğunluğu göçebeydi. Osmanlı toprakları içinde de göçebeler önemli bir oranda bulunuyordu. Göçebelikten yerleşikliğe geçiş, pek de kolay ve bir anda olmadı, yıllarca, asırlarca sürdü. Göçebeler büyük oranda 19. yüzyılda yerleşik hayata geçebilmişlerdir. Bir mukayesede bulunmak gerekirse ancak 19. yüzyıldan sonra yerleşik hayat yaşayanların oranı öne geçmiştir. Bu da daha 200 yıl öncesinde milletimizin büyük çoğunluğunun göçebe hayat tarzı yaşadığı anlamına gelmektedir. Erol Göka, "Göçebeyim, Göçebesin, Göçebeyiz", *Hürriyet* (Erişim18 Haziran 2007). Tarihten günümüze göçebelik maceraları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Erol Göka, *Türk'ün Göçebe Ruhu* (İstanbul: Timaş, 2010).

bedevîlerden bahsedilmesinin ne kadar yerinde olduğu anlaşılabilir. Ancak günümüzde insanlar genel olarak yerleşik hayat yaşamakta, istisnâî bölgeler dışında göçebe olarak hayatını sürdüren bulunmamaktadır. Bu çağda yaşayan insanlar açısından Kur'ân'ın bedevîlere dair anlatımı, tarihte yaşamış bir toplum kesiminin hallerinin anlatımından ibaret hale gelebilmektedir. Kur'ân'ın sûre tertibine göre tefsir edilmesi de bu kanaati besleyebilmektedir. Kur'ân'da bedevîlerden niçin bahsedildiği sorusunun cevabı Kur'ân'ın bütünlüğü içinde aranmalıdır. Bu takdirde Kur'ân'da bedevîlerin zikredilmesinin sebebi de daha iyi anlaşılacaktır.

Bedevîlik konusu ile ilgili Hadis, Siyer ve Sosyoloji disiplinleri açısından çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır.⁶ Konunun Kur'ânî boyutu ile ilgili de Arap dünyasında bazı çalışmalar vardır. Bunlardan biri el-Muhtâr Kerîm tarafından yazılan *el-A'râb fi'l-Kur'ân* adlı makaledir. Yazar Kur'ân'ın indiği dönemde İslâm ile bedevîler arasındaki ilişkiye dair tahlillerde bulunmaktadır. Buna göre İslâm ile bedevîler arasında Hz. Peygamber'in vefatına kadar devam eden bir gerilim var olmuştur. Ancak bedevîlerle İslâm arasındaki gerilim Yahudi ve Hıristiyanlarda olduğu gibi akîde temelli değildir; ikisi arasındaki kriz önce siyasî, sonra dinîdir. İslâm ile bedevîler arasındaki bu gerilim, ikisinin birbiri ile çatışan iki akıl ve iki farklı sosyal yapı olmalarından kaynaklanmaktaydı.⁷ Konuyla ilgili diğer bir çalışma da Müncid Mahmud Rıdvan Ahmed tarafından yazılan *Mustalahu'l-A'râb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Mefhûmühû ve Delâletühû* adlı makaledir. Yazar makalesinde müfessirler tarafından çöllerde yaşayan bedevîlerle Kur'ân'da sözü edilen "el-A'râb"ın bir tutulduğunu, bunun doğru olmadığını, kendisinin çöl sakinlerinin Kur'ân'da sözü edilen bedevîler olmadığını ortaya koymayı amaçladığını ifade etmektedir. Buna göre bedevîlerle Kur'ân'da "el-A'râb" diye ifade edilen topluluk aynı değildir. "el-A'râb" kelimesi sonradan belli bir hayat tarzı, bir düşünüş yöntemi ve bir yaşam üslûbuna delalet ede-

⁶ Örnek olarak bk. Vugar Samadov, *Sünnet Verilerine göre Hz. Peygamber'in Bedevîleri Toplumuyla Bütünleştirme Siyaseti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010); Mustafa Tekin, "Kur'ân-ı Kerim'de Bedevîlik Dini Sosyolojik Yaklaşım", *İslam Araştırmaları* 2/3, (Mayıs 2009), 102-114.

⁷ el-Muhtâr Kerîm, "el-A'râb fi'l-Kur'ân", *Havliyyâtü'l-Câmiati't-Timusiyye* 31 (1990), 103-108.

cek şekilde gelişmiştir. Onların, çoğunlukla çölde yaşasalar da mutlaka çölde yaşıyor ya da çölle irtibatlı olmaları şart değildir. Her bedevî A'râbî değildir; her A'râbî de bedevî değildir.⁸ Sonuç olarak yapılan çalışmalarda Kur'an'daki bedevilik anlatımından günümüze ne gibi mesajlar çıkacağına dair bir yaklaşım ortaya konmamıştır.⁹ Bu makale söz konusu yaklaşımı, bir araç konu olarak bedeviliğin Kur'an'ın ana konuları ile irtibatını kurarak incelemeyi amaçlamaktadır.

Kur'an'da "el-A'râb" Kavramı

"el-A'râb" kelimesi bir şehir, kasaba veya köyde değil çölde dolaşarak hayatını sürdüren göçebeler için kullanılmaktadır. "Arab" kelimesi ise daha çok yerleşik hayat sürenler için kullanılsa da genel örf'e göre onunla hem şehirde hem çölde yaşayanlar kastedilmektedir.¹⁰ "Bedevî", kelime olarak bir şeyin ortaya çıkması mânâsındaki "b-d-v" kelimesinden türemiş olup, bu kelimenin ism-i mensubudur.¹¹ "Bedv" kelimesi ile "el-hadar" kelimesi birbirinin zıddıdır. Çölde hayat sürenler, binaların kendilerini örttüğü mekânlarda değil, yeryüzünün kendilerini örtecek şeylerinden yoksun açık ve geniş alanlarında yaşarlar.¹² "el-A'râb"

⁸ Müncid Mahmud Rıdvan Ahmed Ebubekir, "Mustalahu'l-A'râb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Mefhûmühü ve Delâletühü", *Mecelletü Câmîati'l-Medineti'l-Âlemiyye* 16 (Nisan 2016), 288. Yazının ortaya koyduğu deliller bu iki kelimenin ayrı olduğunu söylemek için yeterli değildir. Çünkü zikrettiği rivayetlerin hiçbirinde "bedevî" kelimesi geçmemektedir. Aksine bu rivayetler ilk dönemde bedeviler için "el-A'râb" kelimesinin kullanıldığı zımnî ifadesidir. Üstelik böyle bir ayırım yapmaya gerek de yoktur. Kur'an iyi ve kötü a'râbî karakterini zaten ortaya koymuştur. Bununla birlikte bedeviler (el-A'râb) arasında Medine civarında yaşayan ılımlılar ile çöllerde yaşayan sert tabiatlılar şeklinde bir ayırım vardır. Bu hususa "Kur'an'da 'el-A'râb' Kavramı" başlığı altında yer verilecektir.

⁹ Ayrıca tarafımızca bedevilerin saadet asrında geçirdiği değişim Kur'an âyetleri bağlamında şöyle bir tebliğde ele alınmıştır: Abdülkadir Erkut, "Kur'an ve Sünnet Çerçevesinde Bedevilerin İslami Değerleri Benimseme Süreci", *Uluslararası İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu*, ed. Cengiz Gündoğdu (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014), 3/293-311.

¹⁰ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), "arb", 1/178; Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008) "arb", 1066; Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim İbnü Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), "arb", 1/586; Muhammed Murtezâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (b.y.: et-Türâsül-'Arabiyyü, 1967), "arb", 3/33.

¹¹ Cevherî, "bdv", 35.

¹² Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), "bdv", 1/212. "el-A'râb", "Arab" ve "Bedevî" kelimeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdülkadir Erkut, *Kur'an'da Bedevilik* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 8-13.

kelimesi Kur'ân'ın on âyetinde geçmektedir.¹³ Kur'ân âyetlerinin ifade özelliklerinden, âyetlerde iki tür bedevîden söz edildiği anlaşılmaktadır. Birinci kısım, Medine civarında yarı göçebe olarak hayatlarını sürdürenlerdir. Yarı göçebe olmaları ve Medineliler ile irtibatları sayesinde daha mutedil bir karaktere sahiptirler; bu yüzden İslâm'ı kabul etmeye daha yakındırlar. Medine'ye uzak sahralarda tam bir göçebe hayatı yaşayanların ise karakterleri daha serttir; İslâm ile münasebetleri de daha sorunlu bir şekilde cereyan etmiştir.¹⁴

1. Kur'ân'ın Ana Konuları

Kur'ân'ın muhtevasında yer alan konular tarihte âlimler tarafından çeşitli başlıklar altında tasnif edilmiştir. Örneğin İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) bunları Tevhid, Ahbâr ve Diyânât başlıkları altında; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, (ö. 543/1148) Tevhid, Tezkir ve Ahkâm başlıkları altında toplamıştır.¹⁵ Söz konusu yaklaşım günümüzde de çeşitli şekillerde sürdürülmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığının konulu tefsir çalışması olan “*Hayat Rehberi Kur'ân*” adlı eserde Kur'ân konuları, Alem-lerin Rabbi Allah, Yaratılanlar, Allah'ın İnsanı Hidâyete Daveti, Dünya Hayatı ve İnsanın İmtihanı, Ahiret ve Ahvali başlıkları altında ele alınmıştır.¹⁶ Diğer bir tasnif de Kur'ân konularını, amaç konu ve araç konu olmak üzere iki başlık altında ele alan tasniftir. Amaç konular dini oluşturan itikadî konularla, ibadet, ahlak ve sosyal hayatı düzenleyen ahkam konularıdır. Kur'ân bağlamında bu gibi konular, ana konuları ifade etmektedir. Bu konuların dışında kalan evrenle ilgili bilgiler, geçmiş millet ve peygamber kıssaları ile benzeri hususlar araç konuları teşkil etmektedir.¹⁷ Araç konular, amaç konuları ispat ve onlarla ilgili

¹³ el-Ahzâb 33/20; el-Hucurât 49/14; et-Tevbe 9/90, 97, 98, 99, 101, 120; el-Fetih 48/11, 16.

¹⁴ Kur'ân'da “el-A'râb” kelimesinin mânası, çeşitli kelimelerle ilişkisi ve nüzül ortamında kazandığı anlam ile ilgili daha teferruatlı bilgi için bk. Erkut, *Kur'ân'da Bedevilik*, 50-92.

¹⁵ Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (el-Medînetü'l-Münevverâ: Mecmeu'l-Melik Fehd li Tabâati'l-Mushafi's-Şerîf, 1426), 4/37.

¹⁶ Mehmet Paçacı vd., *Hayat Rehberi Kur'ân Konulu Tefsir* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 8-12.

¹⁷ M. Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001), 11. Yazarın belirttiği üzere, ana konular itikad, ibadet, ahlak ve sosyal hayatı düzenleyen ahkam konularından; araç konular ise evrenle ilgili bilgiler, geçmiş millet ve peygamber kıssaları ile ilgili konulardan mey-

doğru bir bakış açısı yerleştirmek için Kur'ân'da bulunur, hedef olarak seçilmemiştir. Ancak bu, araç durumundaki konuların önemsiz olduğu anlamına gelmez. Aksine, amaç konuların zihne yerleşmesi ve Kur'ân okuyucusunun hayat felsefesinin oluşması için önemli konulardır.¹⁸ Bu açıdan bakılınca bir araç konu olarak bedevîlik konusu Kur'ân'daki İnanç, İbadet, Ahlak ve Sosyal Hayata dair amaç konuların açıklaması mahiyetinde değerlendirilebilir.

1.1. İnanç

İnanç konusunun Kur'ân'ın en temel konusu olduğu muhakkaktır. Kur'ân, başta Allah'ın birliği olmak üzere inanç konularını ele almış, bir süreç çerçevesinde inanç esaslarını yerleştirmeye çalışmıştır. Bedevîler söz konusu olduğunda da ilgili âyetlerde asıl vurgunun inanç boyutuna olduğu görülmektedir. İlgili âyetlerde bedevîlerle ilgili inanç vurgusunu dört başlık altında ele almak mümkündür.

1.1.1. İman-Amel Bütünlüğünü Sağlamak

Bedevîlerle ilgili âyetlerde iman ve amel bütünlüğünü sağlama konusu işlenmektedir. Söz konusu âyetler bedevîlerin şahsında inananların dini hayatlarında iman ve amel bütünlüğünü sağlamalarına dair bir yönlendirmeyi de içermektedir. Hicretten sonra yaşanan olaylar,¹⁹

dana gelmektedir. Buna göre amaç konular ile araç konular birbirinden farklıdır. Örneğin bir araç konu olarak geçmiş milletlerin başından geçen olaylar ana konulara dair açıklayıcı bilgiler verir. Kur'ân bir tarih kitabı olmadığından tarihe dair bu bilgilerin kendileri amaç olarak değerlendirilemez. Bu bilgiler Kur'ân'ın ana konularının açılımı olarak yorumlanmalıdır. İtikad, ibadet, ahlak ve sosyal hayatı düzenleyen ahkam konuları ise böyle değildir.

¹⁸ Daha ayrıntılı bilgi için bk. Şimşek, *Kur'ân'ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001), 11-14. Kur'ân konularının tasnifi ile ilgili diğer bir örnek de şöyledir: Kur'ân âyetleri üç grupta değerlendirilebilir. Birincisi, umumi mânalı âyetlerdir ki iman ve küfür, alemin yaratılması ve düzeni ile ilgili âyetler böyledir. İkincisi, dünya ve ukba saadetini amaçlayan âyetlerdir ki peygamberlerin ortaya koyduğu hayat ilkeleri, nasihatler, ibadetler, dualar, zikirler bu kısma örnektir. Üçüncüsü ise aktüel meselelerle ilgili âyetlerdir ki muamelat, ukûbât, tebliğ, cihat vs. bu kısma örnek olarak verilebilir. Fatih Kanca, *Tarih'in Penceresinden Kur'ân'ın Aydınlığına: Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberi Tarihi* (İstanbul: Koşnik, 2021), 118.

¹⁹ Bedir (2/624), Uhud (3/625), Hendek Savaşlarından (5/627) sonra imzalanan Hudeybiye Anlaşması (6/628) ile Arabistan'daki güç dengesi Müslümanlar lehine değişti. Mekke'nin fethi (8/630) ile Müslümanların Arabistan'daki mutlak üstünlüğü sağlandı. Müslümanların artan gücüne paralel olarak Medine çevresindeki bedevîlerin de İslâm'a bağlılıkları arttı.

Müslümanların Arabistan'da hâkim güç olmalarını sağlamış, dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı onlara güvenli bir ortam sunmuştur. Söz konusu gelişmeler o güne kadar İslâm'a girmeyenlere de tesir etmiş; İslâm'a o zamana kadar uzak duran bedevîlerin tavırlarında İslâm lehine değişikliklere vesile olmuştur. Bedevîlerin iman konusundaki bu yeni tavrı ve vahyin bu tavra cevabı el-Hucurât sûresinin 13. âyetinde “*Bedevîler ‘îmân ettik’ dediler. De ki, ‘îmân etmediniz. Fakat teslim olduk.’ deyiniz. Henüz îmân kalplerinize girmemiştir. Şâyet Allah ve Resulüne itaat ederseniz, Allah amellerinizi boşa çıkarmaz. Çünkü Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*”²⁰ diye ifade edilmiştir.

Bedevîlerin “*iman ettik*” sözü, kalbi bir tasdikın ifadesi değil, yalnızca dilleri ile ikrar etmekten ibarettir; yani kalpleriyle dilleri birbirine uyumlu değildir.²¹ Bu yüzden devamında imanlarının kabul edilmediği belirtilmiştir. İslâm, imanı ve ameli içeren bir kavramdır. Ancak onun lügat anlamı teslimiyettir; âyette de bu anlamda kullanılmıştır.²² Bedevîlerin imanlarını görünür kılmalarının altında güvenlik kaygısı söz konusudur. Âyetteki “*teslim olduk’, deyiniz*” cümlesi öldürülme, esir edilme kaygısı ile teslim olmak şeklinde açıklanmıştır.²³ Kişinin güvenle yaşamayı istemesi en esaslı gereksinimidir. Zaruri ihtiyaçları temin etme ilkesine dayanan çöl hayatında da güvenlik talebi başta gelen bir taleptir. Bunun sonucu onlar, güvenliklerini karşılamak için İslâm'a girmişlerdir. Bedevîlerin imanlarını görünür kılmalarının altındaki bir diğer güdü de çıkarıcılıktır. Yukarıdaki âyetin nüzûl sebebi olarak gelen rivâyetlerdeki bedevîlerin söz ve davranışlarda, onların hâlet-i rûhiyeleri hakkında bazı işaretler vardır. Mesela Esed b. Huzeyme'den bazı kişiler, bir yokluk zamanında ikide bir gelip Allah Resulüne “Araplar tek

²⁰ el-Hucurât 49/14.

²¹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405), 16/141.

²² Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-husân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1997), 5/278. Bu âyette olduğu gibi İslâm kavramının fiil olarak geldiği diğer âyetlerde kelime sözlük anlamı ile anlaşılmalıdır. Bk. Âl-i İmrân 3/83, 20; en-Nisâ 4/125; el-Mâide 5/44; el-En'am 6/14, 71; en-Nahl 16/81; el-Hac 22/34; ez-Zümer 39/54; el-Mü'min 40/66.

²³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 26/142; İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401), 4/220.

başlarına sana geldiler. Biz ise mallarımızı, ailelerimizi ve çocuklarımızı yanımıza alarak buraya geldik. Onların seninle harp ettiği gibi harp etmedik. O halde bize zekâtın pay ver.” diyorlardı.²⁴ Bu sözlerden, onların açıkça İslâm’a girmelerinden dolayı bir beklenti içinde oldukları anlaşılmaktadır. Minnet, kendisine ihsanda bulunulmanın unutmaması için o ihsanı dillendirmek anlamına gelir. Bu, açıkça ya da işaret yoluyla olabilir. Söz konusu kabile mensuplarının sözlerinden onların hem açık hem de işaret yoluyla minnet ettikleri anlaşılmaktadır.²⁵

Bedevîler kalbin beraberliği olmaksızın sadece dil ile ikrardan ibaret olarak “*iman ettik*” demelerine karşın “*Mü’minler ancak, Allah’a ve resulüne iman eden, sonra bundan şüphe etmeyen, Allah yolunda malları ve canları ile cihat edenlerdir. İşte onlar doğru kimselerdir.*”²⁶ buyrulurken, hakiki iman tanımlanmıştır. Zira Allah’ın razı olduğu iman, kalpte yer etmiş ve insana sahip olduklarını Allah için feda etme şuurunu kazandıran imandır.

Bedevîlerin iman konusundaki tavırlarına yer veren et-Tevbe sûresinin 97. âyetinde dille ifade etmekten ibaret olan iman iddiasının onları olumsuz özelliklere sahip olmaktan kurtaramayacağı şöyle ifade edilmektedir: “*Bedevîler küfür ve nifakta daha beter, Allah’ın, resulüne indirdiklerinin hududunu bilmemeye daha yatkındırlar. Allah her şeyi bilen, hikmet sahibi olandır.*”²⁷ Müfessirler burada bedevîlerin kıyaslandığı kişilerin hadarîler, yani Medine’deki kâfirler ve münafıklar olduğunu ifade etmişlerdir. Yani bedevîler Medine’deki kâfir ve münafıklara oranla küfürde ve nifakta daha ileri bir durumdadırlar; küfür ve nifak kalplerinde daha fazla yer etmiştir.²⁸ Çünkü küfür ve nifak, duruma göre artmakta veya azalmaktadır, sert veya hafif olarak tezahür etmektedir.²⁹ Bedevîlerin küfürlerinin daha beter olması, içinde

²⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 26/141.

²⁵ İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tûnus: Dâru Sahnûn, 1997), 26/269.

²⁶ el-Hucurât 49/15.

²⁷ et-Tevbe 9/97.

²⁸ Tafdil sığınağı bu iki hususun bedevîlerdeki kuvvetini ifade için de kullanılmış olabilir. “(Yusuf:) Rabbim! Bana zindan, bunların benden istediklerinden daha iyidir!” (Yûsuf 12/33) âyeti buna örnektir. Bu durumda bedevîlerin küfür ve nifakının çok şiddetli olduğu ifade edilmiş olur. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 11/11- 12.

²⁹ Abdurrahmân b. Nâsir es-Sa’dî, *Teysîru’l-Kerîmî’r-Rahmân fî tefsîri Kelâmi’l-Mennân* (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 1/349.

buldukları yaşam şartlarından ayrı olarak değerlendirilmemelidir. Bedevilikten kaynaklanan katılık ve sertlik, esneklikten mahrum olmak; tabiatlarının uzunca bir süre katılıkla yoğrulması, çıkarlarına uymayan ahlaki kurallarla uyumlu olmayı yerleşik hayat yaşayanlara göre daha güç başarabilmeleri, onları dini değerlere karşı nispeten daha kapalı, daha anlayışsız kılmaktadır.³⁰ Bununla birlikte bedevîlerin iman etmelerinin önündeki engeller aşılamaz değildir. Zira bunun imkân dışı olması, Allah'ın adaleti ile bağdaşmamaktadır. Üstelik uzun ve zor bir süreçte erişilen imana bağlılık daha güçlü olmaktadır. Nihayet medeniyet yolunda ilerleyince bedevîlerin karakterleri gelişir, huyları güzel olur, kalpleri yumuşar, ilimleri artar, ufukları gelişir; böylece insanlarla ilişkilerinde sorumluluk sahibi olmaya ve hak ilkesini esas almaya başlarlar.³¹

Kur'an, bedevîleri gerçek imana, iman-amel bütünlüğüne yönlendirirken, Müslümanlıkları yüzeysel olan, gönülden imana dönüşmeyen bedevîlerin şahsında, konu ile ilgili olarak bütün inananların dikkatini çekmektedir. Zira iman-amel bütünlüğünden yoksunluk, her insanın din ile olan ilişkisinde ortaya çıkabilecek önemli bir zaaftır. Bu, sadece çoğunluğu kabilelerden oluşan Arap toplumunun büyük kısmının durumu değil, her çağdaki Müslüman toplumunun halidir.³² Kur'an'da bedevîlerden başka da iman ettiğini söylediği halde imanının gereği doğrultusunda davranmayanlardan örnekler verilmektedir.³³ İslâm'ın temel özelliklerinden biri olarak iman-amel bütünlüğü, kişisel istikrarı ve kültürel bütünlüğü sağlar. Çünkü inanmak bir değerle bağ kurmaktır; tarafsız ve pasif bir yargı değildir.³⁴ Kur'an'da iman ve amel arasında bir ayırım yapılmamakta, birçok âyette iman esasları ile ameller beraber zikredilmektedir.³⁵

³⁰ Seyyid Kutub, *Fi zıllî'l-Kur'an* (İstanbul: Hikmet Yayınevi, ts.), 7/379–380; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 378.

³¹ M. İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000), 4/519.

³² Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, 8/526–527.

³³ en-Nûr 24/47–50; et-Tevbe 9/75–76; Âl-i İmrân 3/167; el-Bakara 2/204–205.

³⁴ Mustafa Aydın, *İslam'ın Tarih Sosyolojisi İlk İslam Toplumunun Şekillenışı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001), 93–94.

³⁵ el-Bakara 2/177; el-İnsân 76/5–11; el-Müddessir 74/40–47.

1.1.2. Bedevîlerin Bir Kısımında Bulunan Menfi Özelliklerden Sakındırmak

Kur'ân'ın indiği dönemdeki bazı bedevîlerin olumsuz özellikleri zikredilerek inananlar bunlardan sakındırılmaktadır. Zira bu olumsuzluklar sadece onlara has değildir. Onların hayat şartlarıyla ilişkili olduğu ve bedevîlerin bunları ifade etmede kendilerine has tavırlarının bulunduğu söylenebilir. Ancak bu durum söz konusu özelliklere sadece onların sahip olduğu anlamına gelmez. Çünkü Kur'ân, dini, siyasî bazı olgulara değinse de onun meselesi olgunun kendisi değil, işaret ettiği ahlaktır. O, insanlık tarihini bir bütün olarak ele aldığından eski toplumların hayat ve davranışları ile ilgili olarak zikrettiği hususlar Müslümanlar için de aynen geçerli olup, aslında onları uyarma amaçlıdır.³⁶

Kur'ân, kâfirlerden bahseden âyetlerde olduğu gibi bedevîlerden bahseden âyetlerde de küfür ve nifakın kötülüğüne işaret etmektedir. Çünkü Kur'ân kötü haslet ve karakter örneklerini kâfirlerden seçmektedir. Böyle bir anlatım yolu seçilmesinin sebebi, bu kötü hareketlerin, fikri ve itikadî problemlerin asla mü'minlerle ilgisinin olmayacağını ve bunları bir mü'minin yapmaması icap ettiğini ifade etmek, tevhidî bu gibi kötülüklerden uzak kılmak, tüm bozukluğun temel kaynağının inkâr olduğunu belirtmek, müspet veya menfi her eylemin altında imanın yahut imansızlığın bulunduğunu, bu sebeple kötülükleri gidermek için işe baştan, kalplerdeki imanı pekiştirmekten başlamak gerektiğini göstermek, çirkin ahlak ve davranışlar için inkârın uygun bir alan meydana getirdiğini, insanın küfürden kurtulmadıkça ahlaken güzelleşemeyeceğini, imanın bütün çirkinliklerden kurtuluş için tek çare olduğunu ortaya koymaktır.³⁷ Kur'ân, Müslümanlıkları görüntüde kalan, dini bilgilerini içselleştirip bilinç seviyesine yükseltmeyen, sadece hayatın devamlılığına odaklanan bedevîleri zikrederek³⁸ Müslümanları, imanlarına derinlik katmaya, içselleştirilmiş, bilinç ve şuur düzeyine yükselmiş bir imana sahip olma çabası göstermeye davet etmektedir.

³⁶ Mazharuddîn Siddîkî, *Kur'ân'da Tarih Kavramı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1990), 62, 67.

³⁷ Yusuf Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler* (Ankara: Esra Yayınları, 1997), 87, 90-91.

³⁸ Bk. Tekin, "Kur'ân-ı Kerim'de Bedevilik Dini Sosyolojik Yaklaşım", 111.

Bedevîlerin bir kısmı dini, kabileyi oluşturan, kabilenin varlığını devam ettirmesini sağlayan unsurlardan biri, atalardan tevarüs eden bir miras, kabileye ait bir gelenek olarak telakki ettiklerinden, din anlayışında sadece şahsi faydayı değil, toplumsal faydayı da merkeze almaktaydılar. Bu tür bedevîlerin dine olan bağlılığı, geleneklere bağlılıktan kaynaklanmaktaydı. Dini müteâl boyutundan koparıp topluma fayda veren bir nesneye indirgeme şeklinde bir bakış açıları söz konusu idi. Kur'an'ın bu özelliklere sahip bedevîlerin imanlarını eleştirel bir şekilde ifade etmesi, dinin salt toplumsal veya şahsi fayda elde etme aracı olarak görülmesinin, bir gelenek ve kültür olarak sıradanlaştırılmasının eleştirisi olarak görülebilir. Dinin -olması da gereken- sosyal hayattaki sonuçları inkâr edilemez; ancak eleştiri konusu olan, bu sonuçları merkeze alan içerikten yoksun din anlayışıdır. Kur'an, yukarıda zikredilen olumsuz hasletlere sahip bedevîler gibi sorumluluktan kaçan, menfaate koşan insan tipine dikkat çekmekte; bu faydacı yaklaşıma karşı, kendileri yoksulluk içinde olsalar bile diğerlerini kendilerine tercih edecekleri³⁹ bir ahlaki olgunluğa onları ulaştırmayı amaçlamaktadır. Kur'an'ın olumsuz özelliklerini belirttiği bedevîler şartların önüne koyduğu ile yetinen, bu şartlar yeterli olmadığında risk almayı değil başka yer aramayı seçen, bulunduğu ortamı değiştirmeyi düşünmeyen insanlardır. Bu tür bir hayat tarzı herhangi bir inisiyatif kullanmadan sahip olduğuyla yetinmeye dayanır.⁴⁰ Söz konusu anlayış onların tabiatla olan münasebetlerinde tezahür ettiği gibi doğal olarak din ile olan münasebetlerinde de tezahür edecektir. Bu münasebette hâkim olan, değişim ve gelişim değil, bilinçsizce teslimiyet, sabit fikirlilik, körü körüne bağlılıktır.

Yetinme duygusu, çöl hayat sisteminin temeli olan kabile sistemine bağlılık şeklinde, olumsuz özellikleri ile öne çıkan bedevîlerin sosyal hayatlarında da tezahür etmekteydi. Onlar kabileden başka otorite tanımazlardı. Hatta çöl hayat şartlarının sonucu olan bir alışkanlık olarak haklarını doğrudan, tepkisel, aşırı ve saldırgan bir yöntemle ararlar-

³⁹ el-Haşr 59/9.

⁴⁰ İsa Kayaalp, "Şehir Şehirli Arıyor", *Şehir ve İnsan* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 14-15.

dı. Oysa Kur'ân sosyal hayatta adalet prensibini getirmekte, adaleti en yakın akrabaya olan sevgiden,⁴¹ düşmana olan öfkeden⁴² daha önemli görmekte, kötülüğe daha fazla kötülük yaparak karşılık vermeyi yasaklayarak, kötülüğü iyilikle savmayı övmektedir.⁴³

1.1.3. İnsanın Dini Yönelişinde Mekânın Etkisine Dikkatleri Çekmek

Kur'ân'da bedevîlerden söz edilerek mekânın insan üzerindeki etkisine işaret edilmiştir. Zira çevrenin insanlar üstündeki etkisinin, bedevîler bağlamında çok yönlü ve derinlikli olduğu görülmektedir. Bu, onların geçim tarzlarını, beslenme yöntemlerini, duygularını, düşüncelerini, inançlarını, insani ilişkilerini ve sosyal hayatlarını içine almaktaydı. Söz konusu durum, çevrenin tüm yönleri ile bedevîyi kuşatma altına aldığı ifadesidir. Âlimler de bedevîlerin durumunu açıklamak için çevrenin onlar üzerindeki tesirini ortaya koymuşlardır. Mesela iklim bakımından sıcak hava onları duygusal açıdan aşırılığa sevk etmekte, bir idarecinin kontrolünde olmamaları, istedikleri gibi hayat sürme anlayışına götürmekteydi. Bedevîler Medine'de yaşayanlar gibi Allah Resulünün sohbetini dinleme, ondan yararlanma imkânına sahip değillerdi.⁴⁴ Medine'de yaşayanlar gibi onun arkasında namaz kılmak, sohbetinden istifade etmek, onun davranışlarına, hadiseler karşısında gösterdiği tepkilere muttali olmak, bedevîlerin sahip olmadığı bir eğitim fırsatı idi.

Mekânın ve insanın tek yönlü değil karşılıklı bir etkileşimi vardır. İnsan, önce yaşadığı mekânın şartlarına benzer; sonra orayı kendisine benzetir.⁴⁵ Fakat bu etkileşimin boyutu, çölde ve yerleşik hayatta birbirinden farklıdır. Çölde, etkilenme boyutu daha fazla, etkileme fırsatı daha azdır; çünkü bedevînin çöle, kendi yetenekleri ile şekil verme imkânı bulunmadığından, yapılacak şey, o hayatın şartlarına uyum

⁴¹ en-Nisâ 4/135; el-En'âm 6/152.

⁴² el-Mâide 5/8.

⁴³ el-Kasas 22/54; Fussilet 41/35.

⁴⁴ Muhammed b. Ömer el-Hüseyn er-Râzi, *Mefâtilu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 16/170.

⁴⁵ Şenol Göka, *İnsan ve Mekan* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 7-9, 40.

sağlamaktır. Bu yüzden o daha edilgen bir özelliğe sahiptir. Şehirler ise insanların etkinliğini öne çıkarma özelliğine sahiptir. Şehirde belli bir mekânı vatan edinmek, oraya ihtiyaçları yönünde şekil vermek, iklimden ve tabiattan kaynaklanan güçlüklerle tahammül etmek söz konusu iken; bedevî zorluklarla karşılaştığında yaşadığı yeri değiştirir, gidişata uyum sağlamakla yetinirdi. Bu yüzden Kur'ân'da bedevîlerden bahsedilmesinin, söz konusu hayat tarzının karakter üzerindeki etkisine işaret etmek, bunun meydana getirdiği etki konusunda inananların dikkatini çekmek olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Bedevîlerden söz eden âyet-i kerimelerden hareketle Kur'ân'ın dolaylı olarak yerleşik hayatı öncelediği anlaşılabilmektedir. Nitekim peygamberler bedevîlerin yaşadığı çöllerde değil şehirlere gönderilmiştir.⁴⁶ Şehirlerde dini konularda kendilerine başvurulabilecek insanlar bulunmaktadır.⁴⁷ İnsan, tam olarak kendisini şehirde gerçekleştirebilir, siyasî ve medenî kimliğini oluşturur, kâmil hale gelebilir.⁴⁸ Şehir, çeşitliliği ifade eder. Şehirde insan yeteneklerini ortaya çıkararak içindeki çeşitliliği keşfedebilir. Hayat alanının genişlemesiyle birlikte hayatın çeşitliliğini de keşfeder.⁴⁹ Şehirdeki yaşam, etkileşime ve paylaşım açıktır; bu yüzden şehir hayatında değişim asli bir unsurdur. İnsan, şehirde bilgi, fikir, sanat vb. alanlarda çeşitli etkinlikler gerçekleştirebilir; kendini ortaya koyup fiziki varlığını aşmaya yönelebilir. Şehir, becerilerini fiiliyata dökmesini sağlayarak insanı üretimde bulunmaya yönlendirir.⁵⁰ İnsanın şahsi hayatına yönelik faydaları yanında, şehirde İslâm sosyal bir varlık olarak vücut bulur. Öğrenilerek, yayılarak ve kurumsallaşarak gerçeklik kazanır. Neticede Hz. Peygamber bedevîlere İslâm'a girdikten sonra Medine'ye hicreti emretmiş, fetihlerden sonra Arabistan'da bedevîlerin sayısı azalmış, böyle olunca bazı kabileler birleşmek zo-

⁴⁶ Yûsuf 12/109; Cemâlüddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil* (b.y.: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-'Arabî, 1905), 3239.

⁴⁷ Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî el-Hasenî b. Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2005), 3/112.

⁴⁸ Mustafa Armağan, "Kalbi Olan Şehirler", *Şehir ve İnsan* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 18.

⁴⁹ Mehmet Altan, *Kent Dindarlığı* (İstanbul: Timaş, 2010), 39.

⁵⁰ Kayaalp, "Şehir Şehirli Arıyor", 11.

runda kalmıştır.⁵¹ Bunların sonucu olarak dolaylı bir şekilde şehirleşme meydana gelmiştir. İslâm, bedevîliği oluşturan esasları yeniden şekillendirmiş; bu da şehirleşmeyi sağlayan diğer bir unsur olmuştur. Böylece asabiyetin ortadan kaldırılmasıyla kabilecilik aşılmış, insanlar artık kabileleri ile değil, “Mekke ehli”, “Medine ehli” gibi yaşadıkları şehirlerin isimleri ile tanınmaya başlamıştır.⁵²

1.1.4. Aklı ve İradeyi Doğru Bir Şekilde Kullanmaya Yönlendirmek

Bedevîlerin imana ulaşma yolunda karşılaştıkları engeller şehirde yaşayanlara göre daha fazlaydı. Buna rağmen onların bir kısmı kendilerini çevreleyen şartları aşmış, imana erişmişlerdir. Bu durum, şartları aşip gerçek imana ulaşma konusunda örnek teşkil etmektedir. Yani insan imana ulaşma konusunda önündeki engeller ne denli büyük olursa olsun aklını, iradesini doğru bir şekilde kullandığı takdirde o engelleri aşabilmektedir. Dolayısıyla bedevîlerin gerçekleştirdiği bu değişim, aklı ve iradeyi doğru olarak kullanmaya teşvik olarak yorumlanabilir.

Elbette kastedilen, bedevîlerin metafizik alanda düşünce üretmeleri değildir. Çünkü onlar felsefi düşünce üretmeye ihtiyaç duymazlar. Üstelik düşünce yapısı itibarıyla nesnel dünya ve kendi üzerine düşünmeye odaklanmadıklarından felsefi anlamda düşünce üretmezler. Bu anlamda bir üretim için, varlık üzerine düşüncelere odaklanmak, ulaştığı düşünceleri kayda almak gereklidir. Mekânla geçici bir ilişki kurduğundan ve sürekli yer değiştirdiğinden bedevînin, bu konuda bir uğraşısı olmaz. Genel olarak şimdiki zamanda yaşadığından onun için en önemli soru, şu an ne yapacağıdır.⁵³

Kur'ân âyetlerinden anlaşıldığına göre cahiliye döneminde yaratılış, hayat, ölüm gibi konularda kuvvetli bir düşünce hayatı, canlı

⁵¹ Mustafa Fayda, “Bedevi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 3/311.

⁵² Mehmet Ali Kapar, “Hz. Peygamber Toplumunu Meydana Getiren Unsurlar”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2010), 24.

⁵³ Erol Göka, “Göçebe-Sözlü Kültürün Türk Modernleşmesi Açısından Mahzurları”, *Türk Yurdu* (Erişim 16 Aralık 2021).

bir tartışma ortamı bulunmaktaydı.⁵⁴ Ancak bedevîlerden bahseden âyetlerde böyle ciddi bir tartışma görülmemektedir. Söz konusu âyetlerde iman esasları ile ilgili bedevîlerin dillendirdikleri karşı itirazlara ve çeşitli akli argümanlara yer verilmemekte, iman ve imanın gereklerini ifa etme konularına odaklanılmaktadır. Bu durum, onların yaşam koşullarının zorluğu ile irtibatlandırılabilir. Zira bu koşulların gereği olarak onlar, hayatlarını, temel ihtiyaçlarını giderme çabası içinde sürdürmekte, aşkın bir düşünceyi ve duyguyu arama çabası içine girememektedirler.⁵⁵

Kur'ân'da, insan davranışlarında nedenselliğin bulunduğu, belirli neticelerin belirli davranışlardan meydana geldiği, her davranışın belirli bir sonucunun olduğu kabul edilmektedir. Ancak insanın, azmettiğinde önceki davranışının sonuçlarını ortadan kaldıracak yeni bir harekette bulunma kudreti de vardır. Sebep-sonuç silsilesi, yeni bir karar ile tersi yönde değiştirilebilir.⁵⁶ Bu durumda olumlu özellikleri ile bedevîlerden söz edilerek, insanın tümüyle şartların kurbanı olmadığı, onun en zor şartların üstesinden gelip hakikate erişebileceği ifade edilmiş olmaktadır. Bu da akıl ve iradesini doğru bir şekilde kullanmakla gerçekleşebilecektir.

1.2. İbadet

İbadet konusu inanç ile sıkı bağı olan bir konudur. Doğru olan, inancın ibadetlerle tezahür etmesidir. Ancak bedevîlerin sözde kalan imanları ibadet konusunda onları harekete geçirememektedir. İbadet konusu oldukça geniş bir alan olmasına rağmen Kur'ân'da bedevîler bağlamında sadece “cihat” ve “infak” konuları öne çıkmaktadır.

1.2.1. Cihat Çağrısına İcabet Etme Melekesini Kazandırmak

Kur'ân'da, cihat çağrısına icabet etmeyen bedevîlerin bu davranışları eleştirilmiştir. Çünkü cihat davetine icabet etmeyenler kendi toplumlarını koruma görevini yerine getirmemiş olurlar. Bu surette bedevîler

⁵⁴ Tâhâ Hüseyin, *Cahiliye Şiiri Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu, 2003), 40-41.

⁵⁵ Ebu'l-Â'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 2/264.

⁵⁶ Siddîkî, *Kur'ân'da Tarih Kavramı*, 207-208.

bağlamında mü'minlerin, şartları tahakkuk ettiğinde cihada katılma bilinçleri canlı tutulmaktadır.

Bedevîlerin cihat konusundaki tutum ve davranışları ilk olarak Hudeybiye seferi münasebetiyle nazil olan el-Fetih sûresinin 11-14. âyetleri bağlamında ele alınmıştır. Bu âyetlerde onların Hudeybiye seferine katılmaları yönünde yapılan davete katılmadıkları, bundan dolayı da mazeret beyan ettikleri, “*Bedevîlerden sefere katılmayanlar sana ‘Mallarımız ve ailelerimiz bizi alıkoydu. Allah’tan bizim bağışlanmamızı dile.’ diyecekler.*”⁵⁷ diye ifade edilmektedir. el-Fetih sûresi, hicri 6. yılda, Zilkade ayında, Hudeybiye dönüşü Medine yolunda indirilmiştir.⁵⁸ Medine civarındaki bedevîler 2. yıldan başlayarak Müslüman olma ya da Müslümanlarla anlaşma imzalama sürecine girmişlerdi. Bu yüzden Hudeybiye seferine onlar da çağrıldılar. Fakat onlar Müslümanların Mekke’ye girmelerine izin verilmeyeceğini, hatta Kureyş ve müttefiklerinden oluşan büyük bir ordu ile karşı karşıya kalacaklarını biliyorlardı. İbrâhimî şeriatın gereği olarak, haram aylarda, düşmanların bile Kâbe’ye girmelerine mâni olunmaz ise de bu şartlar altında silahsız bir şekilde Mekke’ye gitmek akıl alacak bir şey değildi. Çünkü henüz bir sene önce Mekkeliler müttefikleri ile birlikte Medine’yi kuşatmışlar, bu surette Hendek Gazvesi vuku bulmuştu. Böyle olunca söz konusu zanna binaen bedevîlerin çoğunluğu Hudeybiye seferine iştirak etmediler.⁵⁹ Ancak sonuçta beklediklerinin tam aksi yönünde bir netice meydana geldi. Beklentileri savaşın vuku bulmasıydı. Savaş vuku bulmadığı gibi üstelik seferin sonunda barış yapıldı. Barış anlaşması ile Müslümanların en büyük düşmanı olan Mekkeliler onları tanımış, İslâm’ı da bir din olarak onaylamışlardı. İslâm’ın tüm Arabistan’da tanınmasına yol açacak olan bu olay, Müslümanların gücüne güç katacak bir gelişmeydi.

Bedevîler, Hudeybiye seferi böyle sonuçlanınca utangaç bir şekilde ve bir nebze de pişmanlık duygusuyla bağışlanmayı istediler. Bu yüzden devamında peygamberin davetine icabet etmenin Allah ve resulü-

⁵⁷ el-Fetih 48/11.

⁵⁸ Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 13/84.

⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 26/161, 164.

ne imanın bir gereği olduğu, mazeret beyan etmenin doğru olmadığı, gerçek mü'minin böyle bir durumda kâr ve zarar hesabı yapamayacağı, zira her şeyin sahibinin Allah olduğu vurgulanmış; bu davranışlarından dolayı, “*Kim Allah’a ve resulüne iman etmezse bilsin ki biz, inkârcılar için yakıcı bir ateş hazırladık. Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah’a aittir; O dilediğini bağışlar, dilediğine de azap eder. Allah çok bağışlayan, çok merhamet edendir.*”⁶⁰ buyrularak tövbe etmeye çağrılmışlardır.

Bedevîlerin cihat konusundaki tutum ve davranışlarına ikinci olarak Hayber seferi münasebetiyle nazil olan el-Fetih sûresinin 14. âyeti ve sonrasındaki âyetlerde de yer verilmiştir. Allah Resulü Hudeybiye’den sonra hicri 6. yılın Zilhicce ayını ve hicri 7. yılın Muharrem ayını Medine’de geçirdi. Sonra Hudeybiye seferine iştirak etmiş mü'minleri Hayber seferine çağırdı. Hayber, Hicaz Yahudilerinin mülklerinin bulunduğu bir şehir idi. O günün siyasî şartlarında Hayber’in fethi ile Fedek, Teyma, Vadi'l-Kurâ gibi yerlerin de Hz. Peygamber’in ordusuna karşı koyamayacağını, oraların da Müslümanların eline düşeceğini herkes görebiliyordu.⁶¹ Bedevîlerin böyle bir durumda takınacakları tavır, “*Siz ganimetlere doğru hareket ettiğinizde seferden geri kalanlar, ‘Bırakın biz de sizinle gelelim.’ diyeceklerdir. Onlar, Allah’ın sözünü değiştirmek isterler. De ki: ‘Siz bizimle asla gelmeyeceksiniz. Allah önceden böyle buyurmuştur.’ Onlar size, ‘Hayır, bizi çekemiyorsunuz.’ diyeceklerdir. Bilâkis onlar, pek az anlayan kimselerdir.*”⁶² âyeti ile ifade edilmiştir.

Bedevîlerin bu âyette zikredilen talepleri onların tamahkârlıklarını göstermektedir. el-Fetih sûresinin 16. âyetinde bu tamahkarlıklarına rağmen Allah’ın, Hudeybiye imtihanını kaybeden bedevîlere bir fırsat daha vereceği ifade edilmektedir. Zira onların, gelecekte güçlü, şöhretli bir kavme karşı savaşmaya çağrılacakları haber verilmektedir.⁶³ İslâm

⁶⁰ el-Fetih 48/13-14.

⁶¹ Mevdüdü, *Tefsîmü'l-Kur’ân*, 5/415; Abdurrahmân Habennaka el-Meydâni, *Zâhiratü'n-nifâk* (Dîmaşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 177-178.

⁶² el-Fetih 48/15.

⁶³ Söz konusu kavim Farslar, Rumlar, Türkler, Kürtler, Havazin ve Sakif, Müseylime ile beraber Hanife oğulları veya başka biri olabilir. Bu konuda akli veya nakli bir delil yoktur. Taberi, *Câmi'u'l-beyân*, 26/84. Zira bu isimler sınırlama değil, örnek verme amacıyla söylenmiştir. Bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.), 7/147. Kur’ân’ın bu kavmin ismini zikretmemesi onun isminin önemli olmadığı anlamına gelir.

ordusu bu orduyla savaşmaya mecbur kalacak; sonunda ya Müslüman olmalarını ya da teslim olmalarını sağlayacaklardır. Bu olay onların cihada davet edildiklerinde hesap yapmadan ona icabet edebilme yetisini kazandıracak, imanlarını pekiştirmelerine vesile olacak ilahi eğitimin bir diğer safhasını oluşturmaktadır. Bu eğitimden başarı ile geçmenin yolunun Allah ve resulünün emrine itaatten geçtiği hatırlatılmaktadır.⁶⁴

Bedevîlerin cihada katılma konusunda ikircikli tavırlarının ortaya çıktığı diğer bir olay ise, Tebük seferidir. Hicri 9. yılda Bedevîler Tebük seferine davet edildiklerinde Hudeybiye seferinden farklı olarak bir kısmı seferden önce mazeret beyan etmek için gelmişlerdir. et-Tevbe sûresinin 90. âyetindeki “*Bedevîlerden özür iddia edenler kendilerine izin verilmesi için geldiler.*”⁶⁵ cümlesi bu kesimi ifade etmektedir. Bu âyette geçen “el-muazzirûn” kelimesi şeddesiz de okunabilmekte; bu durumda anlam değişmektedir. Kelimeyi “el-muazzirûn” şeklinde okuyanlara göre, bunlar yalan söyleyen, mazeret uyduran kimselerdir.⁶⁶ “el-mu’zirûn”, şeklinde şeddesiz olarak okunduğunda onlar gerçek özür sahipleri anlamına gelmektedir.⁶⁷ Âyetin bağlamından anlaşıldığına göre “el-muazzirûn” kelimesi ile söz edilenleri “yalan yere mazeret beyan edenler” şeklinde anlamak daha uygundur. Ayrıca Hudeybiye seferinde bedevîler mal ve evladı mazeret olarak öne sürmüşlerdi. Tebük seferinde ise belirli bir özür ifade edilmemiştir. “el-muazzirûn” kelimesinin tef’îl babında olması sebebiyle bu babın çokluk anlamı dikkate alındığında, bedevîlerin pek çok mazeret ileri sürdükleri sonucuna varılabilir.

Tebük seferinde bedevîlerin ikinci kesimi, bir özür beyan etmeksizin ve izin istemeksizin sefere katılmamışlardır. et-Tevbe sûresinin 90. âyetinin ikinci cümlesinde Tebük seferine davet edildiğinde Medine’ye

⁶⁴ el-Fetih 48/16.

⁶⁵ et-Tevbe 9/90.

⁶⁶ Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/21; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmizi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vücûhi’t-te’vil* (Beirut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1995), 2/290.

⁶⁷ Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed b. Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-Tefsîr* (Beirut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1404), 3/484. Bu iki yaklaşımın yanında “el-muazzirûn” kelimesinin, “el-mu’tezirûn” kelimesinden dönüştüğüne dair bir görüş de bulunmaktadır. Arapçada اعتمر fiili hem gerçek bir özür hem de gerçek olmayan bir özür için kullanılır. Bk. Seâlibî, *el-Cevâhiru’l-husân*, 3/204. Bu yorumun iki görüşün arasını bulma amaçlı olduğu söylenebilir.

varıp özrünü bildirmeksizin savaşa katılmayanlar hakkında, “Allah ve resulüne yalan söyleyenler ise mazeret bile bildirmeden sefere katılmadılar. Onlardan inkârcılara acı verici bir azap dokunacak.”⁶⁸ buyrulmaktadır.

Tebük seferinin yaşandığı dönemde bedevîlerin üçüncü kesimini hakiki mü’minler oluşturmaktadır. et-Tevbe sûresinin 92. âyetinde, “Kendilerine binek temin etmen için sana geldikleri zaman, senin ‘Size binek temin edemiyorum.’ dediğin; bunun için harcama yapacak imkânları olmadığından dolayı gözyaşı dökerek geri dönenlere de (sefere katılmadıkları için) bir sorumluluk yoktur.”⁶⁹ buyrulurken mü’min karakteri somutlaştırılmaktadır.

Neticede Allah yolunda cihada katılma konusunda olumsuz örnekler zikredilerek cihat çağrısına icabet etmeye teşvik edilmektedir. Buna karşın imanlarındaki samimiyetleri ile öne çıkan bedevîler örnek olarak gösterilmektedir.

1.2.2. Allah İçin İnfak Bilincini Yerleştirmek

Kur’ân’da, inananlar defaatle mallarını Allah yolunda infak etmeye yönlendirilmektedirler. Muhataplar infaka yönlendirilirken Allah’ın her şeyin sahibi olduğu ifade edilmekte,⁷⁰ “Allah yolunda infak” kavramı ile infakın Allah ile olan ilişkisine değinilmektedir.⁷¹ Bedevîlerle ilgili âyetlere gelince; bu âyetler de infak eyleminin Allah ile bağını pekiştirme yönündeki Kur’ânî vurguyu somutlaştırmakta; mü’minlerde, infakın Allah ile bağını canlı tutma bilincini yerleştirmektedir. Bedevîlerin infak konusundaki yaklaşımları et-Tevbe sûresinde “Bedevîlerden, yapacağı infakı zorunlu bir ödeme sayan ve başımıza belalar gelmesini bekleyenler vardır. O kötü belâ kendi başlarına gelmiştir. Allah pek iyi işiten, çok iyi bilendir. Bedevîlerden Allah’a ve ahiret gününe îmân eden, yapacağı infakı Allah’a yakın olmaya ve peygamberin duasını almaya vesile kabul edenler vardır. Bilesiniz ki bu, onlar için bir yakınlıktır. Allah onları rahmetine koyacaktır. Şüphesiz Allah çok bağışlayan çok merhamet edendir.”⁷² âyetlerinde ortaya konmuştur.

⁶⁸ et-Tevbe 9/90.

⁶⁹ et-Tevbe 9/92.

⁷⁰ el-Hadîd 57/10.

⁷¹ el-Bakara 2/195, 261-267, 274.

⁷² et-Tevbe 9/99.

Âyetteki “mağram” kelimesi, “ödenmesi gerekli olan” ya da “ödenmesi gerekli olmadığı halde insanın ödemeyi kendine gerekli kıldığı şey” anlamlarına gelir.⁷³ “İnfak” kavramı et-Tevbe sûresinde harp hazırlığı için harcama yapmak mânâsını ifade eder. Bizanslıların Müslümanları yok etmek için büyük bir ordu kurdukları haberi gelince sefer hazırlıkları yapılmaya başlanmış; bu sırada da münafıklar sefere katılmamak için çeşitli fitnelere girişmişlerdir. Savaşa katılmamak için mali bir bedel ödeme teklifi de bunlardan birisidir.⁷⁴ Bedevîler bağlamında geçen infak kavramı da aynı mânâyı ifade etmektedir. Bedevîlerin münafıkları, savaşa iştirak etmemek için maddi bir bedel ödemekte; bunu da ceza saydıklarından kerhen vermekte ve aynı zamanda Müslümanların mağlubiyetini arzu etmekteydiler. Bedevîler dinî buyrukların Allah ile olan irtibatını göz ardı etmekteydiler. Onların infak konusuna yaklaşımlarının temelinde de bu vardır. “Allah’a ve ahirete iman etme” özelliği 99. âyette yer aldığı halde 98. âyette yer almamıştır. Bu da iki topluluk arasındaki temel farklılığın ifadesidir.⁷⁵ Ayrıca bu kullanım iman ile infak arasında sıkı bir ilişki olduğunun da göstergesidir.

1.3. Ahlak ve Sosyal Hayat

İslâm’ın hakikatleri, insanı ahlaki anlamda güzel davranışlarda bulunmaya, toplum içinde sorumluluklarını hakkıyla yerine getiren bir insan olmaya yönlendirmektedir. İnsanın ahlaki ve sosyal yönü toplum içinde gelişmektedir. Bedevîler ise hayat tarzları gereği toplum hayatından uzak yaşamaktaydılar. Bu da onların toplum içinde nasıl davranılacağına bilgi ve bilincinden mahrumiyetlerine sebep olmaktaydı. Bazı âyetlerin nüzûl sebeplerinden anlaşıldığına göre özellikle onlar toplumda davranış kurallarına riâyet etme konusunda uyarılmışlardı.⁷⁶

Ahlak ve sosyal hayat birbirileri ile alakaları sebebiyle aynı başlık

⁷³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/4; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/293.

⁷⁴ et-Tevbe 9/49, 53–54. Ali Rıza Gül, “Kur’ân’daki İnfak Kavramının Anlam Yelpazesi”, *Dini Araştırmalar* 8/22 (2005), 249.

⁷⁵ Ebu’s-Suûd, *İrşâdu ‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 4/96.

⁷⁶ Abdülhak b. Çâlib el-Endülüsi b. ‘Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 5/128.

altında ele alınmıştır. Bu başlık altında sosyal hayatta doğru davranışta bulunma ve dini tebliği doğru bir şekilde yerine getirme konularına yer verilecektir.

1.3.1. Sosyal Hayatta Doğru Davranış Kurallarını Öğretmek

Kur'ân, bedevîlerin şahsında peygambere nasıl davranılması gerektiğini ortaya koymakta, insan ilişkilerinde uyulması gereken genel esasları vurgulamaktadır. Zira bedevîlerin sosyal hayatlarında kabalık, görgüsüzlük ve anlayışsızlık gibi özelliklere sahip oldukları anlaşılmaktadır. el-Hucurât sûresinin ilk âyetlerinde genel olarak mü'minlerin Hz. Peygamber'e karşı takınmaları gereken tavra dair bilgiler verilmektedir. Bu âyetlerde Hz. Peygamber ile konuşurken suratlarını asmamaları, seslerini yükseltmemeleri, yumuşak ve saygılı bir şekilde konuşmaları istenmektedir.⁷⁷ Bununla birlikte nüzûl sebeplerinde hicri 9. yılda gerçekleşen Temîmoğulları heyetinin ziyaretine atıfta bulunmaktadır. Buna göre Temîmoğulları Medine'de şairlerinin Müslümanların şairleri ile yarışmasını istemişler, sonuçta Müslümanların şairleri öne çıkınca da seslerini artırmışlar, böylece el-Hucurât sûresinin 2. âyeti bu olay üzerine indirilmiştir.⁷⁸

Hiz. Peygamber'in günlük hayatı davet yolunda sürekli bir meşguliyet halinde idi. Sahabe, onun dinlenme, evine zaman ayırma ihtiyacı olduğunu bilincindeydi. Allah Resulü ile görüşmek için geldiklerinde beklerler, acil olmadıkça ona rahatsızlık vermemeye çalışırlardı. Fakat bu incelikten yoksun bedevîler Hiz. Peygamber'in durumunu dikkate almaksızın günün her saati kapısına gelir, odasının önünde dikilip Hiz. Peygamber'e bağırırlar, onun devamlı kendileriyle ilgilenmesini arzu ederlerdi. Allah'ın elçisi onların davranışlarından rahatsız olsa da kendilerine müsamahalı bir tavır takınırdı.⁷⁹ Ancak el-Hucurât sûresinin 4.

⁷⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 26/118.

⁷⁸ İbn 'Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 5/128. Âyetleri Temîmoğulları heyetinin ziyareti bağlamında Hiz. Ebûbekir ve Hiz. Ömer'le ilişkilendiren bir rivâyet de vardır. Buna göre âyetler Hiz. Peygamber'le görüşmek üzere gelen Temîmoğullarına kimin başkan olacağına dair Hiz. Ebûbekir ve Hiz. Ömer'in, Allah Resulünün yanında seslerini yükseltmeleri üzerine indirilmiştir. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 26/119.

⁷⁹ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 5/437. Âyetlerin inişinden sonra sahabenin gösterdiği hassasiyet

âyetinde bedevîlerin bu türden hassasiyetlere sahip olmadıkları belirtilmiş, “*Odaların arkasından sana bağırانların çoğu akletmeyen kişilerdir. Eğer onlar sen yanlarına çıkıncaya kadar sabretselerdi, kuşkusuz kendileri için daha iyi olurdu. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*”⁸⁰ âyetiyle doğru davranış tarzı ortaya konmuştur.

Âyetler bedevîlerin genel olarak toplumdaki davranış kurallarına kayıtsız olduklarına, büyüklerine yahut liderlerine kendilerine denk insanlara hitap eder gibi hitap ettiklerine ve büyüklerinden bir çekince duymamalarının kendilerini diğerlerinden ayıran özellik olduğuna işaret etmektedir.⁸¹ Onlar kendilerine ait kültür kodları dahilinde yer alan, ancak şehir kültüründe hoş görülmemeyen, insanların evlerinin önüne gelip bağırarak onları rahatsız etme gibi davranışlarla Allah Resulü ile konuşmayı talep etmekteydiler. Bu tavırları, onların şehirdeki kültüre yabancı olduklarını, sadece kendi davranış biçimlerini esas alarak hareket ettiklerini göstermektedir.⁸² Bedevîlerin kabalık ve görgüsüzlükleri karşısında Hz. Peygamber’in onlara hikmetli bir şekilde ve nezaketle davrandığına dair kaynaklarda pek çok bilgi bulunmaktadır.⁸³ Kur’ân âyetleri ve Hz. Peygamber’in rehberliği onlara farklı bir davranış biçimi öğretmekteydi. Çünkü iman inananların hem Allah’a hem de onun kullarına karşı tutum ve davranışlarını etkileyen bir kuvvettir. İman konusunu ahlak ve adab konusundan ayrı olarak değerlendirmek söz konusu değildir.

1.3.2. Dini Tebliğde Doğru Yöntemi Telkin Etmek

Kur’ân’ın nüzül süreci sonunda Arabistan’da hâkim unsur olan bedevîlerin İslâm ile ilişkilerinde olumlu anlamdaki değişim, Kur’ân’ın ve bu çerçevede Hz. Peygamber’in uyguladığı tebliğ yöntemi ile mümkün olmuştur. Bedevîlere uygulanan tebliğ yöntemi, inananları dini tebliğde doğru yönetime yönlendirme konusunda mesajlar içermektedir.

için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/343.

⁸⁰ el-Hucurât 49/4-5.

⁸¹ Derveze, *et-Tefsîr ul-hadis*, 8/499-500.

⁸² Tekin, “Kur’ân-ı Kerîm’de Bedevilik -Dini Sosyolojik Yaklaşım-”, 111.

⁸³ Söz konusu rivâyetler ve onların değerlendirilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Erkut, *Kur’ân’da Bedevilik*, 92-98.

İnsan sahip olduğu düşünce ve davranışları bir süreç içinde edinmektedir. İnsandaki olumsuz düşünce ve davranışların ortadan kaldırılması da zaman içinde gerçekleşecektir. Bedevilerle ilgili âyetler bir defada değil bir süreç içinde nazil olmuştur. Bu süreç hicri 6. yıldan başlayıp hicri 9. yıla kadar sürmektedir. Böylece bedevilerin olumsuz özelliklerinden kurtulup gerçek imana ulaşması yönünde büyük mesafe alınmıştır. Bu zaman zarfında nazil olan âyetler onların olumsuz yaklaşımlarını ortadan kaldırmıştır. Zira insanların şüphe ve itirazları açık, ikna edici bir yöntemle giderilmelidir. Bazen şüphe ve itirazlar çeşitli sebeplerle açıklanamayabilir. Böyle bir durumda açıklama beklemeden şüphe ve itirazlar cevaplanmalıdır. el-Fetih sûresinde bedevilerle ilgili âyetlerde⁸⁴ bu yöntem uygulanmıştır.

Diğer taraftan Kur'ân, bedevilerle ilgili âyetlerde muhataplarının durumunu dikkate almıştır. Öyle ki, bir bütün olarak görülebilecek bedevileri aynı seviyede görmeyip farklı üslupla onlara hitap etmiştir. Çünkü Medine civarında yaşayan, nispeten ılımlı karaktere sahip, erken dönemde Müslüman olmuş bedevilerin en önemli eksiği, imanlarının sadece sözden ibaret olup kalplerine yerleşmemiş olması ve imanlarının gereği doğrultusunda davranmamalarıdır. Oysa Medine'ye uzak bölgelerde yaşayan, sonuna kadar Müslümanlara karşı savaşan bedevilerin sorunu ise, bizzat iman etmemiş olmalarıdır. Bu sebeptir ki onlar her ne kadar küfür ve nifakta çok ileri gitmekle nitelense de bu durum bedevilerin tamamı için geçerli olmadığından, Kur'ân bedevilerle ilgili âyetlerde genelleme yapmamıştır.

Hz. Peygamber'in insanlara dini tebliği, doğal bir süreç içinde, kişilerin bu kuralları içselleştirmeleri, benimsemeleri şeklinde olmuştur. Onun tebliğ metodu, yapay ve şekilsel olmamış, insanların gönüllerine hitap ederek onların içten bir sevgiyle dini öğrenmelerine ve yaşamalarına yol açmıştır. Netice itibarıyla insanlar kendilerine dışarıdan dayatılan, kurallara zorla uyan konumunda değil, sanki kendi koydukları kurallara uyuyorlarmış gibi kendilerini rahat hissetmişlerdir. Bu yüzden dinin tebliği, kişinin dış alemde dikte edilen emirlere kerhen tabi

⁸⁴ el-Fetih 48/11-16.

olduğu, özgürlüğünü yitirdiği duygusuna kapılmadan, doğal bir süreçte, içinden gelerek benimseyip özümsemesini, kurallarla özdeşleşmesini sağlayarak, birilerinin kontrolüne girmeye mecbur kaldığı hissi uyandırmaksızın yapılmalıdır. Bu durumda insanlık onuru, şahsiyet bütünlüğü, insan hürriyeti zedelenmez; insanların şecaat ve atılganlıkları zayıflamaz, aksine güçlenir.⁸⁵ Psikolojik açıdan kişilerin kurallara uymalarında itaat, özdeşleşme ve benimseme şeklinde üç durum vardır. İtaatin temelinde ceza ya da ödül, özdeşleşmede beğenilen biri gibi olmak, benimsemede ise doğru bildiğini yapmayı istemesi yatmaktadır. Dinin tebliğinde benimseme veya benimseme ile özdeşleşmenin bir arada olduğu itaat uygulanmalıdır. Bedevîler için zorlama değil benimsemeye dayalı, kendiliğinden, tabii bir uyum ve itaatin geçerli olduğu görülmektedir.⁸⁶

Hz. Peygamber'in onlar için özel bir eğitim programı uygulaması sonucu bu kaba insanlarda hassas duygular gelişmiş, sahabe de Hz. Peygamber'in izinde olduklarından onları yadırgamayıp davranışlarını hoşgörü ile karşılamıştır. Aslında bedevî ile medenînin anlaşması oldukça güç iken, ashabın onların kabalıklarına Hz. Peygamber'in ısrariyetiyle sabırla mukabelesi, bedevîleri İslâm toplumuna kazandırmıştır.⁸⁷

Sonuç

Kur'ân'da bedevîlik konusuna yer verilmiş olması iki açıdan yorumlanabilir. Birincisine göre Kur'ân sosyal bir gerçeklik olarak bedevîlik konusuna yer vermiştir. Bu hayat tarzı oldukça marjinal bir hale gelmiş olsa da günümüzde de varlığını devam ettirmektedir. İnsan hayatı üzerinde önemli etkileri olan bir yaşam biçimi olarak bedevîliğin etkileri, günlük hayattan başlayıp ahlak anlayışına, düşünüş tarzına, dini yorumlayış şekline doğru uzanmaktadır. Bedevî hayat tarzı birtakım olumsuz yönleri de barındırmaktadır. Ancak bu olumsuzluklardan kurtulmak mümkündür. Nitekim Kur'ân'ın indiği dönemde İslâm'ın yüce

⁸⁵ İbrahim Erol Kazak, *İnsan-Toplum-İktisat* (Adapazarı: Değişim Yayınları, 1999), 169, 172.

⁸⁶ Kazak, *İnsan-Toplum-İktisat*, 189.

⁸⁷ Ahmet Sezikli, *Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 211.

değerlerine gönül veren, Medine'ye ulaşan, Hz. Peygamber'in meclisinden istifade eden bedevîler bunu gerçekleştirmişlerdir.

Kur'ân'da bedevîlik konusunu sadece bu açıdan ele almak eksik bir yaklaşım olur. Bu takdirde, günümüz açısından oldukça marjinal bir hal arz eden böyle bir konuya Kur'ân'ın niçin yer verdiği sorusu tam olarak cevabını bulmaz. O halde Kur'ân'daki bedevîlik konusunun, nüzûl döneminde yaşamış bir toplulukla ilgili durumların anlatımından ibaret olmadığı dikkate alınmalıdır. Çünkü bu âyetler her çağda yaşayan insan için mesajlar içermektedir. Makalede asıl olarak konunun bu ikinci boyutu üzerinde durulmuş; bedevîlik konusu Kur'ân'ın iman, ibadet, ahlak ve sosyal hayat ana konularını açıklayan bir araç konu olarak ele alınmıştır. Bu çerçevede söz konusu ana konular sekiz başlık ile izah edilerek bedevîlik bağlamında Kur'ânî mesajlara değinilmiştir.

Bedevîlik konusu Kur'ân'ın ana konularını açıklayan bir araç konu olarak değerlendirildiğinde, İslâm'ın öngördüğü insan modelini somutlaştıran veriler içermektedir ki böyle bir insan, güçlü bir iman, derin bir samimiyetle İslâm'a bağlıdır. İmanı uğrunda sahip olduklarından fedakârlık edebilmektedir. Sosyal hayatta ahlaki erdemleri özümsemiş olarak hayatını sürdürmektedir. İçinde bulunduğu şartlara teslim olmakta, onları olumlu yönde değiştirmeye çabalamaktadır. Şüphesiz bu insanın yetiştirilmesinde doğru bir tebliğ yönteminin uygulanmasının da önemli payı vardır.

Bedevîlik konusu ile ilgili mesajları daha kapsamlı bir şekilde yorumlamak elbette mümkündür. Ancak bu makalede, ele alınan düşünceyi somutlaştırmak için öncelikli konular örnek verilmekle yetinilmiştir.

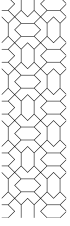
Kaynakça

- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. y.y: Neşru Câmî'ati Bağdâd, 1993.
- Altan, Mehmet. *Kent Dindarlığı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Avcı, Casim. *Muhammedü'l-Emin Hz. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Hayatı*. İstanbul: Hayykitap, 2008.
- Aydın, Mustafa. *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi İlk İslâm Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.

- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Ebubekir, Müncid Mahmud Rıdvan Ahmed, “Mustalahu'l-A'râb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Mefhûmühû ve Delâletühû”, *Mecelletü Câmiati'l-Medîneti'l-'Âlemiyye* 16 (Nisan 2016), 287-326.
- Ebü's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-Amâdî. *İrşâdu 'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Erkut, Abdülkadir. *Kur'an'da Bedevilik*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Erkut, Abdülkadir. “Kur'an ve Sünnet Çerçevesinde Bedevilerin İslami Değerleri Benimseme Süreci”, *Uluslararası İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu*, ed. Cengiz Gündoğdu 3/293-311. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Fayda, Mustafa. “Bedevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/311-317. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- Göka, Erol. *Türk'ün Göçebe Ruhu*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Göka, Erol. “Göçebeyim, Göçebesin, Göçebeyiz”. *Hürriyet*. Erişim 18 Haziran 2007. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/gocebeyim-gocebesin-gocebeyiz-6732316>
- Göka, Erol. “Göçebe-Sözlü Kültürün Türk Modernleşmesi Açısından Mahzurları”. *Türk Yurdu*. Erişim 16 Aralık 2021. <https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=1778>
- Göka, Şenol. *İnsan ve Mekân*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Gül, Ali Rıza. “Kur'an'daki İnfak Kavramının Anlam Yelpazesi”. *Dini Araştırmalar* 8/22, (2005), 239-261.
- Hitti, Philip K. *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Hüseyin Tâhâ. *Cahiliye Şiiri Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- İşıcık, Yusuf. *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*. Ankara: Esra Yayınları, 1997.

- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib el-Endülüsi. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Baskı, 1984.
- İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luġa*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Kanca, Fatih. *Tarih'in Penceresinden Kur'an'ın Aydınlığına: Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî Tarihi*. İstanbul: Kopernik, 2021.
- Kapar, Mehmet Ali. "Hz. Peygamber Toplumunu Meydana Getiren Unsurlar". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1999), 24.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-te'vil*. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1905.
- Kayaalp, İsa. "Şehir Şehirli Arıyor". Şehir ve İnsan. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kazak, İbrahim Erol. İnsan-Toplum-İktisat. Adapazarı: Değişim Yayınları, 1999.
- Kerîm, el-Muhtâr. "el-A'râb fi'l-Kur'ân". *Havliyyâtü'l-Câmiati't-Tûnusiyye*, 31 (1990), 80-108.
- Mahmasânî, Subhî. *el-Evdâu't-teşrîyye fi'd-düveli'l-Arabiyye mâdihâ ve hâdiruhâ*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- Mevdûdî, Ebü'l-Â'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Meydânî, Abdurrahmân Habennaka. *Zâhiratü'n-nifâk*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tûnus: Dâru Sahnûn, 1997.
- Paçacı, Mehmet vd. *Hayat Rehberi Kur'an Konulu Tefsir*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Râzî, Muhammed b. Ömer el-Huseyn. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır. *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî tefsîri kelâmi'l-Mennân*. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

- Samadov, Vugar. *Sünnet Verilerine göre Hz. Peygamber'in Bedevileri Toplumla Bütünleştirme Siyaseti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Seâlibî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhiru'l-husân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1997.
- Siddîkî, Mazharuddîn. *Kur'ân'da Tarih Kavramı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1990.
- Sezikli, Ahmet. *Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Şimşek, M. Said. *Kur'ân'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Tekin, Mustafa. "Kur'ân-ı Kerîm'de Bedevilik Dini Sosyolojik Yaklaşım". *İslâm Araştırmaları*, 2/3, (Mayıs 2009), 102-114.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Huseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. b.y.: et-Türâsü'l-'Arabîyyü, 1967.
- Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1995.



İBN RECEB'İN *FETHU'L-BÂRÎ*'Sİ ÇERÇEVESİNDE MUHTELİFÜ'L-HADİS

Mukhtelif al-Hadith in the Frame of Ibn Rajab's *Fethu'l-Bari*

Bahadır OPUS

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı,
Konya/Türkiye.

Ph.D., Presidency of Religious Affairs,
Konya/Turkey.

bahadir-opus@hotmail.com.tr, Orcid: 0000-0003-0282-2019.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 21 Sayfa/Pages: 287-318

Atrf / Citation: Opus, Bahadır. "İbn Receb'in *Fethu'l-Bârî*'si Çerçevesinde Muhtelifü'l-Hadis [Mukhtelif al-Hadith in the Frame of Ibn Rajab's *Fethu'l-Bari*]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 21 (Haziran / June 2022): 287-318.

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

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

İBN RECEB'İN *FETHU'L-BÂRÎSİ* ÇERÇEVESİNDE MUHTELİFÜ'L-HADÎS*

Öz

İslâm'ın esaslarından birini teşkil eden sünnet, mahiyet olarak çok önemli bir yere sahiptir. Bunun için ilk dönemlerden itibaren anlaşılması noktasında üzerinde önemle durulmuş ve farklı alanlarda birçok eser ortaya konmuştur. Bu eserlerden bir kısmı da muhtelifü'l-hadîs alanında yazılmıştır. İki makbul hadisin birbiriyle çelişmeyeceği noktasından hareketle görünürde teâruz halinde olan hadisler ilk dönemlerde müstakil kitaplar yazılarak, daha sonra özellikle geniş hadis şerhleri içerisinde ele alınmıştır. Böylece teâruz halinde olduğu düşünülen hadisler birtakım yöntemler takip edilerek değerlendirilmiş ve ihtilaflar çözülmeye çalışılmıştır. Bu yöntemlerden muhaddisler tarafından kullanılanlar sırasıyla; cem' ve te'lif, nesh, tercih, tevakkuf yöntemleri olmuştur. İbn Receb el-Ĥanbelî de *Fethu'l-bârî* isimli Buĥârî şerhinde teâruz halinde olduğu düşünülen rivayetlerdeki ihtilafları çözmeye çalışmıştır. O da muhaddislerin tercih ettiği sıralamayı takip ederek teâruz halinde olduğunu düşündüğü hadislere dair değerlendirmeler yapmış ve teâruzu gidermeyi amaçlamıştır. Biz de bu çalışmamızda İbn Receb'in *Fethu'l-bârî*'sinden belirlediğimiz ve aralarında teâruzun var olduğu iddia edilen örnekler üzerinden onun bu tarz hadislerdeki teâruzları giderme noktasında benimsediği metodunu tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muhtelifü'l-hadîs, Şerh, İbn Receb, *Fethu'l-bârî*.

Mukhtelif al-Hadith in the Frame of Ibn Rajab's *Fethu'l-Bari*

Abstract

Sunnah, which constitutes one of the principles of Islam, has a very important place in terms of its nature. For this reason, it has been emphasized on the point of understanding since the first periods and many works in different fields have been revealed. Some of these works were written in the field of mukhtelif al-hadith. Based on the point that two acceptable hadiths cannot contradict each other, apparently conflicting hadiths were written in the first periods, and then they were dealt with especially in extensive hadith commentaries. The hadiths, which are thought to be in conflict, were evaluated by following a number of methods and the conflict was tried to be resolved. Among these methods, the most used by scholars are respectively; cem' and ta'lif have been the methods of abrogation, preference, and tawakkuf. Ibn Rajab al-Ĥanbali also tried to solve the rumors that were thought to be in conflict in his Bukhari commentary named *Fath al-Bārī*. He also made evaluations about the hadiths that he thought were in conflict by following the order preferred by the public and aimed to eliminate the conflict. In this study, we will try to determine the method adopted by Ibn Receb to eliminate the contradictions in such hadiths, through the examples that we have determined from *Fath al-Bārī* and allegedly there is conflict between them.

Keywords: Hadith, Mukhtelif al-Hadith, Commentary, Ibn Rajab, *Fath al-Bārī*.

* Bu makale İbn Receb el-Ĥanbelî'nin Hadis Şerhçiliği *Fethu'l-Bârî* Örneği (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2020) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Giriş

Sünnet, İslâm'ın deliller hiyerarşisinde Kur'ân'dan sonra ikinci sırada yer almaktadır. Allah Resûlü (s.a.s.) kendisine yüklenen beyân vazifesi gereği bazen Kur'ân'ın temas ettiği bir meseleyi tekîd, bazen Kur'ân'da yer alan bir hükmü tafsîl ve beyân etmiş, bazen de Kur'ân'ın sükût ettiği konularda hüküm koymuştur. Onun yaptığı açıklamalar ashâb döneminde yaygın olarak ezberle, kısmen de yazılarak korunmuş ve aktarılmıştır.¹ Allah Resûlü risâleti süresince kendisine yöneltilen sorulara birtakım cevaplar vermiştir. Zamanın değişmesi ve bazı yönlerden gelişmesine bağlı olarak eski hükümleri değiştirmesi, değiştirdiği hükümlerin herkese ulaşmaması yahut unutulması, konuştuğu cümlelerin muhatapları tarafından farklı anlaşılması gibi sebepler daha sonra ilk bakışta birbiriyle çelişkili gibi görülen hadislerin varlığını gündeme getirmiştir.² Gerek fikhî çıkarımların farklı neticelerle sonuçlanmasında hadislerin etkisi, gerekse bazı grupların muhtelif hadislerin varlığından hareketle hadislere ve hadisçilere yönelttiği eleştiriler³ muhtelifü'l-hadîs ilminin erken dönemlerde teşekkül etmesine sebep olmuştur.

Allah Resûlü'nün hadislerini doğru anlama ve ondan isabetli hüküm istinbat edebilme noktasında muhtelifü'l-hadîs ilminin önemi büyüktür. Nitekim Nevevî (ö. 676/1277), muhtelifü'l-hadîsin en önemli ilim dallarından biri olduğunu ve ilmî çalışmalar yürüten herkesin bu ilmi mutlaka tahsil etmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴ Muhtelifü'l-hadîs ilmi, fikhü'l-hadîs⁵ ilmi ile bağlantılı olması açısından da ayrı bir öneme sahiptir. Zira fikhü'l-hadîs, ilmin yarısı olarak tavsif edilmektedir.⁶

¹ Allah Resûlü döneminde hadislerin çoğunlukla ezber yoluyla korunduğu bilinmektedir. A'zamî'nin tespitine göre elli iki sahâbi, elli üç büyük tâbi birtakım hadisleri yazmışlardır. Bk. Muḥammed Muştafa A'zamî, *Dirâsât fi'l-ḥadîsi'n-nebevî* (Riyad: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980), 92-167.

² Abdullah Aydınli, "Muhtelifü'l-hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 31/75.

³ Ebû Muḥammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü muhtelifü'l-hadîs* (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999), 47.

⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-ḥakâik ilâ ma'rifeti süneni ḥayri'l-ḥalâik*, thk. Nureddin 'Itr (Dımaşk: Dâru'l-Minhâc el-Kavim, 2019), 161.

⁵ Geniş anlamıyla fikhü'l-hadîs hadislerden hüküm çıkarılmasını konu edinen ilimdir. Bk. Mehmet Görmez, "Fikhü'l-hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1987), 12/143-150.

⁶ Ebû Muḥammed el-Ḥasan b. Abdurrahmân er-Râmhürmüzî, *el-Muḥaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi*

Âlimlerin birçoğu muhtelifü'l-hadîs ilmine büyük önem atfetmiş ve erken dönemlerden itibaren bu alanda eserler telif etmiştir. Muhtelifü'l-hadîs alanında ilk eseri kaleme alan isim İmam Şâfiî'dir (ö. 204/820). O, *İhtilâfu'l-hadîs* isimli eserinde, aralarında teâruz olduğu iddia edilen hadislerden bazılarını ele almış ve hadislerde görülen çelişkilere dair açıklamalarda bulunmuştur. Ancak Nevevî, İmam Şâfiî'nin mezkûr eserini tanıtırken onun ihtilâflı hadislerin tamamını ele almayı amaçlamadığını; bunlardan sadece bir kısmını tahlil etmek suretiyle aynı zamanda kendi metodunu da ortaya koyduğunu ifade etmektedir.⁷

İmam Şâfiî'den sonra bu alanda eser telif eden bir başka âlim, *Te'vilü muhtelifü'l-hadîs* isimli eserin sahibi, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe'dir (ö. 276/889). O, eserini, hadislerde tenâkuz, ihtilaf ve anlam imkânsızlığı olduğunu iddia edenlere karşı cevap mahiyetinde yazmıştır.⁸

Bu alanda yazılmış bir diğer önemli eser, Ebû Ca'fer et-Taḥâvî'ye (ö. 321/933) aittir. Onun *Müşkilü'l-âsâr*'ı, muhtelifü'l-hadîs sahasında yazılan en kapsamlı eserlerden biridir.⁹ Ayrıca İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühü* isimli eseri de bu alanda zikredilmesi gereken eserler arasındadır.¹⁰

Muhtelifü'l-hadîs kapsamına giren rivayetler sadece bu alana özel telif edilmiş eserlerde değil, örneğin hadis şerhlerinde de geniş olarak ele alınmıştır. Nitekim İbn Receb el-Ḥanbelî'nin (ö. 795/1393) *Fethu'l-bârî* isimli Buḥârî şerhi bu eserlerden biridir.¹¹ Bu çalışmada ilk olarak

ve'l-vâ'i, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1984), 320.

⁷ Nevevî, *İrşâd*, 161. İmam Şâfiî'nin müteâriz hadisleri çözüme metodolojisi için bk. Bayram Kanarya, "İmâm Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-hadîs" İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1, (Kasım 2012), 101-128.

⁸ İbn Kuteybe, *Te'vil*, 195. İbn Kuteybe'nin muhtelifü'l-hadîs yaklaşımı için bk. Hatice Dülber, *İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 161-197.

⁹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Taḥâvî, *Şerhu müşkilü'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994).

¹⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Ḥasan b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh*, thk. Musa Muhammed Ali (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985).

¹¹ İbn Receb el-Ḥanbelî'nin *Fethu'l-bârî* isimli şerhi hakkında daha detaylı bilgi için bk. Bahadır Opus, *İbn Receb el-Ḥanbelî'nin Hadis Şerhçiliği (Fethu'l-bârî Örneği)* (İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2022).

muhtelifü'l-hadîs ilminin tanımı ve âlimlerin bu konuda uyguladıkları metotlar kısaca açıklanacak, ardından İbn Receb'in söz konusu eserindeki aralarında çelişkinin var olduğu iddia edilen hadislerden bir kısmı seçilmek suretiyle onun bu tarz hadisler karşısında takip ettiği metot tespit edilmeye çalışılacaktır. Onun şerhinin nispeten önce olması ve muhtelifü'l-hadîse dair önemli değerlendirmeler yapmış olması sebebiyle bu alandaki metodunu tespit etmek önemlidir.

İbn Receb hicrî 736 yılı Rebülevvel ayında Bağdat'ta doğmuştur.¹² Gerek kendi dönemindeki âlimler, gerekse sonraki âlimler tarafından ilmî yetkinliği kabul edilmiş bir âlimdir. Başta doğduğu şehir Bağdat olmak üzere Dımaşk,¹³ Mekke,¹⁴ Mısır,¹⁵ Nablus,¹⁶ Kudüs¹⁷ gibi şehirlerle yolculuklar yaparak ilim tahsil etmiştir. İbn Receb geride başta hadis alanında olmak üzere; tefsir, fıkıh, akâid, tabakât gibi farklı alanlarda önemli eserler bırakarak 795/1392 yılında vefat etmiştir.¹⁸

1. Muhtelifü'l-Hadîsin Tanımı

İfti'âl babından ism-i fâil olan muhtelif kelimesi lügatte “eşit ve denk olmamak” anlamına gelmektedir.¹⁹ Bu bağlamda hadisle kullanıldığın-

¹² Ebû Bekr Şemsüddîn Muḥammed b. Abdillâh b. Muḥammed el-Kaysî, *er-Reddül-vâfir*, nşr. Zehîr eş-Şâvir (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1392/1973), 106; Ebü'l-Faḍl Şihâbüddîn Aḥmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'î'l-'umr*, nşr. Hasan Hâşî (Mısır: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1388/1969), 1/460; Muḥammed b. Necm Muḥammed el-Hâşimî el-Mekkî, *Lahzû'l-ellâz bi-zeyli Ṭabakâti'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1998), 118; İbrâhîm b. Muḥammed b. Abdillâh ed-Dımaşkî, *el-Maḥşadü'l-erşed fi zikri aşhâbi'l-İmâm Aḥmed*, nşr. Abdurrahmân b. Süleymân el-Uşeymîn (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990), 2/81; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Ḥâsen b. Aḥmed el-Maḥdisî, *el-Cevherü'l-münadḍad fi ṭabakâti müte'ahhiri aşhâbi Aḥmed*, nşr. Abdurrahmân b. Süleymân el-Uşeymîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1420/2000), 47; Celâleddîn es-Suyûtî, *Ṭabakâti'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402/1982), 540; Cengiz Kallek, “İbn Receb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/243; Opus, *İbn Receb*, 30-38.

¹³ Kallek, “İbn Receb”, 20/243.

¹⁴ Kallek, “İbn Receb”, 20/244.

¹⁵ İbn Receb el-Ḥanbelî, *ez-Zeyl 'alâ Ṭabakâti'l-Ḥanâbile*, nşr. Abdurrahmân b. Süleymân el-Uşeymîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005), 1/47.

¹⁶ Kallek, “İbn Receb”, 20/243.

¹⁷ Kallek, “İbn Receb”, 20/244.

¹⁸ Ebü Abdillâh Muḥammed b. Alî b. Muḥammed eş-Şevkânî eş-Şan'ânî el-Yemenî, *el-Bedrü't-tâli bi-meḥâsini men ba'de'l-ḳarni's-sâbi* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/328.

¹⁹ Ebü'l-Faḍl Cemâlüddîn Muḥammed b. Mükerrrem b. Alî b. Aḥmed el-Enşârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 9/91.

da birbirine denk olmayan hadisler gibi bir anlamı çağrıştırmaktadır. Hadis âlimleri, muhtelifü'l-hadîse dair çeşitli tanımlar ileri sürmüşlerdir.

Hâkim en-Neysâbü'rî (ö. 405/1014), “es-Sünenü'l-müteârıza” adını verdiği muhtelifü'l-hadîsi “Sahihlik ve zayıflık açısından eşit, birbirine zıt ve mezhep ehlinin ikisinden birini hüccet olarak kullandığı Allah Resûlü'nün sünnetleri/hadisleridir.”²⁰ şeklinde tanımlarken, Nevevî'nin tanımı şöyledir: “Manası görünürde birbirine ters olan iki hadisin aralarının bulunması ya da birinin diğerine tercih edilmesidir.”²¹ Yapılan bu iki tanımda da muhtelifü'l-hadîse konu olacak hadislerin çerçevesi geniş tutulmuş; makbûl olan ve olmayan hadisler tarif içerisine alınmıştır.

İbn Hacer (ö. 852/1449) ise bu ilmi şöyle tarif etmektedir: “Makbûl bir hadis zıtlıktan sâlim ise muhkemdir. Eğer kendisi gibi (makbûl) bir hadisle çelişir ve aralarını cem' etme imkânı varsa bu muhtelifü'l-hadîstir.”²² Yukarıdaki iki tanıma kıyasla İbn Hacer'in tanımının daha dar olduğu göze çarpmaktadır. Zira o muhtelifü'l-hadîsin içeriğini makbûl hadislerle sınırlamıştır.

Muhtelifü'l-hadîs kavramının ardından aralarındaki münasebetten dolayı kısaca müşkilü'l-hadîs kavramına da temas etmek yerinde olacaktır. İki kavram birbirini çağrıştırsa da aralarında umum-husus ilişkisi vardır.²³ Zira teâruz halindeki hadisler muhtelifü'l-hadîsin konusu olduğu gibi anlama zorluğuna sebep olduğu için aynı zamanda müşkilü'l-hadîsin de konusunu teşkil etmektedir. Öte yandan müşkilü'l-hadîs, hadislin anlaşılmasını zorlaştıran her konuyu incelemekle muhtelifü'l-hadîsten daha geniş bir kapsama sahiptir.

2. Âlimlerin İhtilafı Gidermede Takip Ettikleri Metotlar

Âlimlerin hadislerdeki teâruzlar karşısında takip ettikleri metotlar

²⁰ Ebü Abdillâh Muḥammed b. Abdillâh b. Muḥammed Hâkim en-Nisâbü'rî, *Mâ'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Aḥmed b. Fâris es-Selûm (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2003), 301.

²¹ Nevevî, *İrşâd*, 161.

²² Ebü'l-Faḍl Şihâbüddîn Aḥmed b. Ali b. Hacer el-Aşkalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalaḥi ehli'l-eşer*, thk. Muḥammed Murâbî (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 2015), 160.

²³ Muḥammed b. Muḥammed Ebü Şehbe, *el-Vasîf fî ulûmi ve muştalaḥi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 442; Nâfiz Hüseyin, *Muhtelifü'l-hadîs beyne'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1993), 15.

bakış açılarına göre farklılık göstermektedir. Her ne kadar aynı usuller kullanılsa da sıralaması noktasında ihtilaflar vaki olmuş ve bu da sonuca etki etmiştir. Burada cumhur-i ulemânın, hadisçilerin ve Hanefilerin metodunu kısaca zikretmek gerekirse; Cumhura göre hadisler arasındaki ihtilaf şu dört yoldan biriyle giderilir:

1. Cem' ve te'lîf.
2. Tercih.
3. Nesh.
4. Tevakkuf.²⁴

Hadisçilere göre ihtilafın çözümünde sırasıyla şu metot takip edilir:

1. Cem' ve te'lîf.
2. Nesh.
3. Tercih.
4. Tevakkuf.²⁵

Hanefiler ise hadisler arasındaki teâruzu şu yöntemleri uygulayarak gidermeye çalışmaktadır:

1. Nesh.
2. Tercih.
3. Cem' ve te'lîf.
4. Tesâkut.²⁶

Âlimlerin teâruzu giderme yöntemleri incelendiğinde temel farklılığın Hanefilerle diğer âlimler arasında olduğu görülecektir. Zira diğer âlimlerin yaklaşımı imkân ölçüsünde iki hadisle de amel etmek iken, Hanefiler nesh yöntemini önceleyerek iki hadisten birini amelden düşürmüş olmaktadır. Zira onlara göre şer'î deliller arasında gerçek bir ihtilafın bulunması söz konusu değildir. Aksi halde bu abes olacaktır. Bunun için yapılacak ilk şey hadislerin söylenme tarihinin tespit edilmesiyle nâsîh ve mensûhun belirlenmesidir.²⁷

²⁴ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: İfav, 2016), 180.

²⁵ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 168.

²⁶ Muḥammed A'lâ b. Ali b. Muḥammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Qavâ'id fi 'ulûmi'l-ḥadis*, thk. Abdülfetâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1984), 288; Abdülhay el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdıle li'l-es'ileti'l-aşrati'l-kâmile* (Haleb: Mektebetü'l-Matbûât el-İslâmiyye, 2. Baskı, 1984), 183.

²⁷ Tehânevî, *Qavâ'id*, 288.

Hanefîlerin hadisler arasında görülen teâruz çözümlerinden neshi, cem' ve te'lîften önceye almalarını kendisi de bir Hanefî olan Abdülhay el-Leknevî (ö. 1304/1886) şu sözleriyle tenkit etmiştir: “Neshi, cem' ve te'lîften öncelemek şu yönden hatalıdır: Şer'î bir nassı amel etme imkânı varken amelden düşürmek uygun değildir. Uygun olan teâruz halindeki iki hadisin arasının derinlemesine bir bakışla cem' edilmeye çalışılmasıdır. Eğer hiçbir yönden iki hadisin arası bulunamıyorsa, ya da o konuda ilk hükmün kalktığına dair sarih bir delil bulunursa neshe dönülür.”²⁸

Mümkün oldukça iki delille birlikte amel etmek önceliklidir. Müteâruz görülen deliller arasında neshe gitmek ancak cem' ve te'lîfin mümkün olmadığı ve hadislerin tarihinin muteber yollarla tespit edilmesiyle mümkün olabilir.

3. İbn Receb'in Müteâruz Hadisleri Değerlendirme Yöntemi

İbn Receb'in ihtilafı giderme noktasında izlediği yöntem, hadisçilerin benimsediği yöntemle aynıdır. Bir diğer ifadeyle o, ihtilaf vaki olan hadisler arasında önce cem' ve te'lîf, sonra sırasıyla nesh, tercih ve en son olarak tevakkuf yöntemini kullanmaktadır. O, bu yöntemleri kullanımına dair herhangi bir metot ortaya koymuş değildir. Ancak bu husus müteâruz hadislerin çözümünde takip ettiği usulden anlaşılmaktadır. Bu yöntemlerin uygulanma sıklığına bakıldığında İbn Receb'in en fazla cem' ve te'lîf metodunu kullandığı görülecektir. Bu kullanım sıklığından hareketle açıkça belirtmese de onda, İmam Şâfi'nin “İki hadis birlikte amel edilmeye uygun ise, ikisiyle de amel edilir. İki hadisten birisi diğerini işlevsiz bırakmaz.”²⁹ anlayışının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Şâfi'nin bu anlayışı daha sonra şu şekilde kural haline gelmiştir: “Kelâmın i mâli ihmâlinden evlâdır.”³⁰ Yani bir kelama hakiki

²⁸ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdıle*, 183.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfi, *İhtilâfü'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 599.

³⁰ Ebû Naşr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi es-Sübki, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 1/171; Ebû Hafş Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî el-Misrî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî Kavâ'idil-fıkıh*, thk. Mustafâ Mahmûd el-Ezherî (Riyad: Dâru İbn Kayyim, 2010), 1/31.

ya da mecazî bir mana yüklemek onu manasız bırakmaktan önceliklidir. İbn Receb'in teâruzunu çözme yöntemlerine geçmeden önce hemen belirtelim ki onun ele aldığı müteâriz hadislerin konu itibarıyla genel karakteri ahkâma dair olmasıdır.

3.1. Cem' ve Te'lîf

C-m-a kelimesi lügatte dağınık olan şeyi toplamak manasında kullanılır.³¹ Terim olarak ise şöyle tarif edilmektedir: “Aynı zamanda, hüccet olmaya elverişli iki muâriz hadisin arasını bulup ikisiyle birlikte amel etmektir.”³² İbn Receb'in *Fethu'l-bârî*'sinde en çok kullandığı metod, cem' ve te'lîftir. Aşağıda buna dair bazı örnekler verilecektir. Bunlardan birisi namazdan ayrılırken hangi taraftan kalkılması gerektiği ile ilgilidir. Söz konusu rivayet şöyledir:

3.1.1. Namazdan Çıkarken Yön Tayin Eden Rivayetler

İbn Mes'ûd (ö. 32/652) şöyle dedi: “Sakin sizden biriniz (namazdan çıkarken) mutlaka sağ tarafından çıkmak lazımdır (diye düşünerek) şeytan için bir pay ayırmasın. İnanın ben Allah Resûlü'nün çoğunlukla sol tarafından ayrıldığını gördüm.”³³

Yukarıdaki rivayette Allah Resûlü'nün genellikle namazdan ayrılırken sol tarafından kalktığı anlaşılmaktadır. Ancak Allah Resûlü'nün namazdan sağ tarafından kalkarak ayrıldığını ifade eden bir başka rivayet daha bulunmaktadır. Söz konusu rivayet şöyledir:

Süddî şöyle dedi: Hz. Enes'e (ö. 93/711) namazı kıldıktan sonra sağ taraftan mı yoksa sol taraftan mı ayrılmam gerektiğini sordum. “Ben Allah Resûlü'nün çoğunlukla sağ tarafından ayrıldığını gördüm.” dedi.³⁴

İbn Receb, her iki ayrılma şeklini de cevâza hamlederek hadisleri

³¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8/53.

³² Nâfiz Hüseyin, *Muhtelifü'l-hadis*, 141.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buḥârî, *el-Câmi' u'l-müsnedü's-şâhîḥu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallâllâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâşir en-Nâşir (Cidde: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “Ezân”, 159; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi' u's-şâhîḥ*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'u't-Turâş el-Arabî, 2010), “Salâtü'l-müsâfirîn”, 59.

³⁴ Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 59; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Yâsir Ḥasan vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Beyrut 2015.), “Sehv”, 100.

cem' etmektedir. Şöyle ki; namazdan ayrılmak, namaz kılan kimsenin namazın ardından ihtiyacı olan tarafa doğru gitmesi demektir. Bu, sağ taraf da olabilir sol taraf da olabilir. Dolayısıyla bir kişinin mesela sol tarafından ayrılmasını gerektiren bir durum söz konusu iken sağ tarafından ayrılması durumunda buna bir müstehablık atfedilmesi söz konusu değildir. Nitekim âlimlerin çoğunluğu da bunu benimsemiştir.

İbn Receb, Allah Resûlü'nün çoğunlukla sol tarafından ayrılmasını mü'minlerin annelerinin evlerinin sol tarafta olmasıyla açıklamaktadır. Bu yorumuna delil olarak da Aḥmed b. Ḥanbel'in (ö. 241/855), İbn Mes'ûd'dan rivayet ettiği şu hadisi zikretmiştir: "Allah Resûlü namazdan sonra genellikle sol tarafından eşlerinin hücrelerine doğru ayrılırdı."³⁵ İbn Receb şâyet bir kimsenin herhangi bir yönden ayrılmasını gerektiren bir durum yoksa daha faziletli olanın sağ tarafından ayrılması olduğunu ifade etmektedir. Zira Allah Resûlü her işinde sağ taraftan başlamayı severdi. Süddî'nin rivayeti de bu şekilde anlaşılmalıdır.³⁶

3.1.2. Cuma Günü Gusledilmesine Dair Rivayetler

Aralarında ihtilaf olduğu iddia edilen ve İbn Receb'in cem' ve te'lîf metodunu kullandığı bir diğer rivayet ise cuma günü gusledilmesine dair nakledilen hadistir.

Ebû Saîd el-Ḥudrî'den (ö. 74/693) rivayet edildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: "*Büluğ çağına ulaşmış olan herkese cuma günü gusletmesi vaciptir.*"³⁷

Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) rivayet edildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: "*Kim güzelce abdest alıp Cuma namazına gelir, imama yakın bir yerde oturur, imamı dinler ve konuşmazsa iki cuma arasındaki ve fazla olarak üç günlük günahı daha bağışlar. Kim hutbe okunurken çakıl taşlarıyla oynarsa, boş ve anlamsız bir iş yapmış olur.*"³⁸

³⁵ Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müesseserü'r-Risâle, 2001), 6/418.

³⁶ Abdurrahmân b. Aḥmed b. Abdurrahmân Receb el-Ḥanbelî, *Fethu'l-bâri fi şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*, thk. Ebû Muâz Tânk b. İvâdullah b. Muḥammed (Riyad: Dâru İbn Cevzî, 2009), 5/213-214.

³⁷ Buḥârî, "Ezân", 161; Müslim, "Cuma", 5.

³⁸ Müslim, "Cuma", 26; Ebû Abdillâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*,

Ebû Saîd'in rivayet ettiği hadise bakıldığında cuma günü gusül abdesti almanın vacip olduğu anlaşılırken, Ebû Hüreyre'nin rivayetinde ise Cuma namazı için abdestin yeterli olacağı ifade edilmektedir.

İbn Receb öncelikle konuyla alakalı mezheplerin görüşlerini aktardıktan sonra iki rivayet arasındaki bu ihtilafın çözümü bağlamında öncelikle cuma günü gusül abdesti almanın vacip olduğunu belirten hadislerdeki vücûb kavramı üzerinde durmaktadır. Ona göre buradaki vücûb kavramı terk edenin günah kazanacağı anlamında olmayıp, istihbâb ve mendûpluk anlamındadır.³⁹ Vacip kavramına bu manayı vermesinin sebebi ikinci hadis ve o manaya gelen diğer hadislerdir. Zira söz konusu hadislerden, Cuma namazı için abdestle yetinilebileceği anlaşılmaktadır.⁴⁰ Burada iki hadis arasındaki ihtilafın neshe başvurularak çözülebileceği düşünülebilirdi. Ancak hangi hadisin nâsîh hangi hadisin mensûh olduğunun tespit edilmesi için gerekli olan tarih bilgisi bulunmadığı için nesh ihtimali gündeme getirilmemiştir.

3.1.3. Hangi Amelin Daha Faziletli Olduğuna Dair Rivayetler

İbn Receb'in cem' ve te'lîf metodu kullandığına dair zikredilebilecek bir başka örnek, Allah Resûlü'nün muhtelif zamanlarda sorulan "En hayırlı amel hangisidir?" şeklindeki sorulara verdiği farklı cevaplarıdır. Bununla ilgili rivayetlerden bazıları şöyledir:

İbn Mes'ûd şöyle dedi: Allah Resûlü'ne hangi amelin Allah'a daha sevimli geldiğini sordum. "*Vaktinde kıhnan namazdır.*" dedi. "Sonra hangisidir?" dedim. "*Sonra ana babaya iyilik yapmaktır.*" dedi. "Sonra hangisidir?" diye sordum. "*Allah yolunda cihad etmektir.*" dedi. İbn Mes'ûd dedi ki: "Bunları bana Allah Resûlü aktardı. Şâyet daha artırmasını isteseydim artırırdı."⁴¹

thk. Yâsir Hasan vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2017), "İkâmâtü's-salavât", 81; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'âş b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Yâsir Hasan vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), "Salât", 208; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Şevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Yâsir Hasan vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), "Cuma", 4.

³⁹ İmam Şâfiî de yukarıdaki hadisi vacip kavramı üzerinden giderek değerlendirmiş ve hadisteki vacibin temizlik hususunda riayet edilmesi istenen manasında olduğunu tercih etmiştir. Bk. Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadis*, 626.

⁴⁰ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 5/229-231.

⁴¹ Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 5; Müslim, "İmân", 137.

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, Allah Resûlü'ne hangi amelin daha faziletli olduğu soruldu. “Allah ve Resûlü'ne iman etmektir.” dedi. “Sonra hangisidir?” denildiğinde, “Allah yolunda cihad etmektir.” dedi. “Sonra hangisidir?” dendi. O da “Kabul edilmiş bir hacdır.” buyurdu.⁴²

İbn Receb, ilk olarak âlimlerin bu gibi rivayetlerin cem'i noktasında yaptıkları açıklamaları zikrettikten sonra özellikle iki yorum üzerinde durmuştur. Bunlardan birine göre, “En faziletli amel şudur” ifadesi, bu amel en faziletli amellerdendir manasında olup, mutlak olarak en faziletli amel demek değildir. Ancak İbn Receb bu yorumun oldukça uzak olduğunu belirtmektedir. Diğer yoruma göre ise Allah Resûlü muhataplarından her birinin durumuna göre en faziletli ameli söylemiştir. Nitekim İbn Mes'ûd'a ihtiyacı olduğu için ana babaya iyilik yapmayı zikretmiş, başkasına bunu söylememiştir. İbn Receb bu görüşü de Ebû Hüreyre'nin annesi olduğu halde Allah Resûlü'nün ona annesine iyilik yapmasını tavsiye etmediği için tenkit etmiştir.⁴³

İbn Receb'e göre bu hadislerin arası şöyle bulunmalıdır: “Amellerin en faziletlisi, Allah'ın kullarına farz kıldığı amellerdir. Allah'ın kullarına farz kıldığı amellerin en önce geleni ise Allah'a ve Resûlü'ne kalp ile tasdik dil ile ikrar ederek iman etmektir. Yani kelime-i şehâdeti söylemektir. O zaman Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadiste en faziletli amelin hangisi olduğu sorulduğunda Allah Resûlü'nün, “Allah'a ve Resûlü'ne iman etmektir.” diye cevap vermesinde herhangi bir işkâl yoktur. Çünkü Allah'a ve Resûlü'ne iman etmek, mutlak olarak en faziletli ameldir. Kelime-i şehâdet kalbin ve dilin ameli olduğu için tasdik ederek söylendiğinde amel olarak isimlendirilmiştir. Allah Resûlü “En faziletli amel hangisidir?” diye sorulduğunda bazen kalbin ve dilin ameli olması açısından Allah'a ve Resûlü'ne imanı, bazen de azaların amelinin zikretmiştir. Çünkü mutlak olarak amel zikredildiğinde akla ilk gelen azaların ameli olup kalbin ve dilin ameli değildir. Soru soranın kastının azaların ameli olduğu ortaya çıkınca İbn Mes'ûd hadisinde olduğu gibi

⁴² Buḥârî, “İmân”, 18; Müslim, “İmân”, 136.

⁴³ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 3/33.

cevap olarak namazı zikretmiştir. Zira namaz, azaların amellerinin en faziletlisidir.”⁴⁴

İbn Receb'in bu açıklamasında amelin imandan bir cüz olduğu kanaatinin etkili olduğu göze çarpmaktadır. Bu konudaki hadislerin çözümü noktasında Allah Resûlü'nün soranların ya da mecliste bulunup cevabı dinleyenlerin ihtiyaçlarına uygun olarak cevaplar verdiğini söylemek daha kabul edilebilir bir değerlendirmedir.⁴⁵

3.1.4. Cemaatle Kılınan Namazın Sevabına Dair Rivayetler

İbn Receb'in muâriz görülen hadislerin arasının cem' ve te'lîf edilmesiyle alakalı zikredilebilecek bir örnek de, cemaatle kılınan namazların faziletine dair farklı derecede sevapların zikredildiği rivayetlerdir. Nitekim İbn Ömer'den (ö. 73/693) rivayet edildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: “*Cemaatle kılınan namaz tek başına kılınan namazdan yirmi yedi derece daha faziletlidir.*”⁴⁶ Aynı konuda Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayeti ise şöyledir: “*Cemaatle kılınan namaz tek başına kılınan namazdan yirmi beş derece daha faziletidir.*”⁴⁷

İbn Receb, âlimlerin bu iki hadisin nasıl cem' edileceği noktasında ihtilafa düştüğünü belirtmiştir. Bir grup âlime göre, Allah Resûlü'nün cemaatle kılınan namazın faziletine dair farklı dereceler söylemesinin sebebi şöyle açıklanabilir: Allah Resûlü, Allah Teâlâ'nın kendisine fazilet noktasında vahyettiği şeyleri zikretmiştir. Allah Teâlâ, Resûlü'ne cemaatle kılınan namazın yalnız başına kılınan namazdan yirmi beş derece daha faziletli olduğunu vahyetmiş, daha sonra da bundan daha fazla olan yirmi yedi dereceyi vahyetmiştir.⁴⁸

Bu açıklamaya bakılırsa hadisler arasında nesh gerçekleşmiş demektir. Ancak bu yorum güçlü görünmemektedir. Zira böyle bir bilgiye sahip olmak için tarih bilgisine ihtiyaç duyulacaktır. Bunu net olarak

⁴⁴ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 3/34-35.

⁴⁵ Ebû'l-Fağl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalâni, *Fethu'l-bârî bi şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*, thk. Nazar Muĥammed Fârayâbi (Riyad: Dâru Taybe, 2011), 1/149.

⁴⁶ Buĥârî, “Ezân”, 30; Tirmizî, “Salât”, 48; Nesâî, “İmâmet”, 42.

⁴⁷ Buĥârî, “Ezân”, 30.

⁴⁸ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 4/22.

tespit etmek ise zordur. Ayrıca faziletli ameller konusunda neshin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususu da tartışma konusudur.⁴⁹

Bazı âlimler ise cemaatle kılınan namazın sevabının, tam kılınmasıyla, haklarını ve huşûsunu yerine getirmekle fazlalaşacağını ifade ederek iki hadisin arasını uzlaştırmaya çalışmışlardır.⁵⁰ İbn Receb yalnız kılınan namazla da bu hususlara riayet ederek fazladan sevaba nail olunabileceğini söyleyip bu yorumu tenkit etmiştir.⁵¹ Ayrıca bu yorum vadedilen sevabın neye göre yirmi beş ya da yirmi yedi derece olacağı hususuna bir açıklık getirememektedir.

İbn Receb'in de içerisinde bulunduğu âlimlerin bu meseledeki yaklaşımları şöyledir: "Cemaatle kılınan namazın eciri, mescide yürümek, mescidin uzak olması, cemaatin fazla olması, mescidin eski olması, mescide abdestli olarak yürünmesi, mescide erken gidilmesi, ilk safa; imamın sağ tarafına ya da arkasına durma noktasında yarışılması, imamla birlikte ihrâm tekbirine yetişilmesi, imamla birlikte âmin denilmesi, namazın ardından diğer namazın beklenmesi gibi sebeplere bağlı olarak farklı olmuştur."⁵²

İbn Receb'in kabul ettiği bu yoruma göre mescidi uzak olan bir kimse cemaatle namaz kıldığında yirmi yedi derece ecre sahip olurken, mescidi yakın olan bir kimse ise yirmi beş derece ecre sahip olacaktır. Yine imamla birlikte âmin diyen kimsenin sevabı yirmi yedi derece iken demeyenin sevabı yirmi beş derecedir. Zikrettiği diğer üstünlük hususları da böyledir.

3.2. Nesh

Nesh kelimesi sözlükte, bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek, ortadan kaldırmak, değiştirmek manasındadır. Nitekim güneşin gelmesiyle gölgenin ortadan kalkması durumunu ifade etmek için nesh kelimesi kullanılmaktadır.⁵³ Terim olarak nesh, şer'î bir hükmün,

⁴⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/483.

⁵⁰ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 4/23.

⁵¹ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 4/23.

⁵² İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 4/23.

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/61; Ebü't-Teâhir Mecdüddîn Muḥammed b. Ya'kûb b. Muḥammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muḥîṭ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 261; Ebü'l-Feyz

kendisinden daha sonra gelen şer'î bir hükümle kaldırılmasıdır.⁵⁴ Ya da hitap ile şer'î bir hükmü ortadan kaldırmaktır.⁵⁵ İbnü'l-Ğayyim (ö. 751/1350), neshin tanımını biraz daha geniş tutarak şöyle ifade etmiştir: “Selef âlimlerinin çoğunluğunun nâsîh-mensûh tabirinden muratları, bazen bir hükmü tamamen ortadan kaldırmak olurken -ki müteahhir âlimlerin kullanımı bu şekildedir- bazen de âmm, mutlak, zâhir gibi lafızların tahsîs, takyîd, mutlakın mukayyed olana hamledilmesi, tefsir ve beyân edilmesi gibi yöntemlerle delâletini ortadan kaldırmaktır. Hatta âlimler zâhir olan lafzı tefsir ve beyân ettiği için, istisnâ, şart, sıfat gibi beyân yöntemlerini nesh olarak isimlendirmişlerdir.⁵⁶

İbnü'l-Ğayyim'in yaptığı bu genellemeden nesh ve tahsîsi bir arada değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Zira tahsîs, maksadı belirtmek, nesh ise var olan hükmün belli bir zamana kadar sınırlandırılmasıdır.

Âlimler, nâsîh ve mensûhu İslâm şeriatının en önemli ilim dallarından gördükleri için bu ilmi bilmeye büyük önem atfetmişlerdir. Çünkü bu ilim dalı, ahkâmı alakalı olup helâl ve harama taalluk etmektedir. Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî (ö. 73/692), konuyla ilgili Hz. Ali'den (ö. 40/661) şöyle bir olay aktarmaktadır: Bir gün Hz. Ali (r.a.) insanlara kıssalar anlatan bir kıssacıya uğradı ve ona “Mensûh olan bir hükmün nâsîhini biliyor musun?” dedi. Adam “Hayır” deyince Hz. Ali, o adama “Helak oldun ve helak ettin.” dedi.⁵⁷

Nâsîh-mensûh meselesi fıkıh usulü eserleriyle birlikte hadis usulü kaynaklarında da ele alınmıştır. Bu bağlamda nâsîh ve mensûhun tespiti dair birtakım yöntemler açıklanmaktadır.⁵⁸ Söz konusu yöntemleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Muhammed el-Murtazâ ez- Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Ğâmûs* (Mısır: Dâru'l-Hidâye, ts.), 7/355.

⁵⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî el-İsnevî, *Nihâyetü's-sül şerhu minhâcî'l-vusûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 236.

⁵⁵ Ebû Abdîllah Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdîllah et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfî, *el-Baħru'l-muħîṭ fi usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî, 1994), 5/197.

⁵⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkı el-Ğanbelî, *İlâmü'l-muwaḳḳi'in 'an rabbi'l-âlemin* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 1/29.

⁵⁷ Muhammed b. Müslim b. Abdîllah b. Şihâb ez-Zührî, *en-Nâsîh ve'l-mensîh*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 15.

⁵⁸ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 166-168; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/197-199.

- a. Allah Resûlü'nün açıklamasıyla bilinir.⁵⁹
- b. Sahâbînin açıklamasıyla bilinir.⁶⁰
- c. Tarihin bilinmesiyle nâsîh ve mensûh bilinir.⁶¹
- d. İcmânın mensûh olan hadise delâleti ile bilinir.⁶²

Muhaddisler ihtilafı giderme yöntemi olarak neshe ancak iki müteâriz delil arasında cem' ve te'lîf yapılamayacağı zaman başvurmaktadır. İbn Receb'in de bu konudaki görüşü aynıdır. Nitekim o, cem' etmek mümkünken neshe gidilemeyeceğini söylemektedir.⁶³

3.2.1. Öğle Namazını Serinliğe Bırakmakla İlgili Rivayetler

İbn Receb'in eserinde nesh metodunu tercih ettiğine dair ilk örneğimiz Habbâb b. Eret (ö. 37/657) ve Ebû Hüreyre'den aktarılan hadislerdir. Habbâb'ın rivayeti şöyledir:

“Allah Resûlü'ne öğle namazını kılarken sıcağın şiddetinden şikâyet ettik, ancak şikâyetimizi kabul etmedi.”⁶⁴

Ebû Hüreyre Allah Resûlü'nden şöyle aktarmıştır:

⁵⁹ Bu konuya örnek olarak şu hadis gösterilebilir: “Size kabir ziyaretini yasaklamıştım, artık kabirleri ziyaret edebilirsiniz. Size üç günden fazla kurban etlerini biriktirmenizi yasaklamıştım. Artık ihtiyacınız kadarını tutun. Size sadece deriden yapılan kaplarda şralarınızı içmeye izin vermiştim, artık tüm kaplardan içebilirsiniz, ancak sarhoş edici şeyler içmeyin.” Müslim, “Edâhî”, 37.

⁶⁰ “Allah Resûlü'nün son hali, ateşte pişen şeyi yemekten dolayı abdesti terk etmek oldu” hadisi sahâbînin neshe işaret etmesinin bir örneğidir. Bk. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 73.

⁶¹ Şeddâd b. Evs'ten (ö. 58/678) rivayet edildiğine göre Allah Resûlü “Hacamat yapmanın da yaptırmanın da orucu bozulmuştur.” buyurmuştur. Ebû Dâvûd, “Savm”, 28. İbn Abbâs'tan (ö. 68/687) rivayet edilen hadiste ise “Allah Resûlü oruçlu iken hacamat yaptırdı.” bilgisi aktarılmıştır. Bk. Buḥârî, “Savm”, 32; Tirmizî, “Savm”, 61. İbn Abbâs'tan rivayet edilen hadisin, Şeddâd b. Evs'ten rivayet edilen hadisi neshettiği belirtilmiştir. Zira İbn Abbâs'tan rivayet edilen hadis Veda Haccı'nda yani hicretin 10. senesinde meydana gelmiştir. Şeddâd b. Evs'in rivayeti ise hicretin sekizinci yılı Mekke'nin fethi zamanında söylenmiştir. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 166; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/197.

⁶² Muâviye'den (ö. 60/680) rivayet edildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: “İçki içen kimseye celde cezası verin, eğer dördüncü sefer de devam ederse onu öldürün.” Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 37; Tirmizî, “Hudûd”, 15. İcmâ, bu hadisin mensûh olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü dördüncü sefer içki içen bir kimsenin öldürülmeyeceği noktasında icmâ oluşmuştur. Burada dikkat çeken başka bir nokta da, icmânın bizzat nâsîh kabul edilmeyip ancak neshe delâlet etmesidir. Nevevi “İcmâyı hiçbir şey nesh edemez, icmâ da başka bir delili nesh edemez. O ancak neshe delâlet eder.” diyerek bu noktaya dikkat çekmiştir. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/199.

⁶³ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 6/381.

⁶⁴ Müslim, “Mesâcid”, 33.

“Sıcak şiddetlendiğinde (öğle) namazını serinliğe bırakınız! Çünkü sıcaklığın şiddeti cehennemın kaynamasındandır.”⁶⁵

İki rivayet incelendiğinde teâruz açıkça görülmektedir. Çünkü ilk rivayette Allah Resûlü öğle namazının tehiri için müsaade etmemişken, ikinci rivayette sıcak zamanlarda öğle namazının tehir edilmesini tavsiye etmiştir.

İbn Receb bu teâruzun çözümünde iki ihtimali gündeme getirmiştir. Birinci ihtimale göre Allah Resûlü'nün öğle namazının tehiri için izin vermemesinin sebebi o zaman henüz ibrâdın, yani öğle namazını sıcak günlerde serin vakte tehir etme ruhsatının meşru olmamasıdır. Daha sonra bu uygulama meşru kılınca öğle namazının sıcak günlerde serinliğe bırakılması için ruhsat tanınmıştır. Bu yoruma göre iki hadis arasında nesh cereyan etmiştir. Diğer ihtimale göre Medine'de yaz aylarında sıcaklık öğle namazının son vaktine kadar devam edip bu konuda ruhsat isteyenlerin kastı da öğle namazını son vakte kadar tehir etmek olduğu için müsaade edilmemiştir. İkinci rivayette verilen ruhsat ise bu kadar uzun tehir edilmeden kılınan öğle namazıyla alakalıdır. Bu yoruma göre ise iki hadis arasında nesh söz konusu değildir. Ancak İbn Receb nesh ihtimalinin daha güçlü olduğunu belirtip ilk ihtimali tercih etmiştir.⁶⁶

Yukarıda İbn Receb'in de teâruz durumunda cem' ve te'lîf metodu öncelediği ifade edilmişti. Burada ise neshi tercih ettiği görülmektedir. İbn Receb'i iki hadisin arasını cem' etmekten alıkoyan şey, cem' şartları arasında zikredilen “zorlamaksızın cem' yapılması”⁶⁷ kaydı olmalıdır.

3.2.2. Abdestsiz Namaz Kılmakla İlgili Rivayetler

Konumuzla alakalı bir başka örnek ise şudur:

Ebû Bekre'den (ö. 51/671) rivayet edildiğine göre Allah Resûlü namaza tekbir getirerek başladı. Sonra ashâba yerlerinde kalmalarını işaret ederek evine gitti. Sonra saçlarından su damlayarak geldi ve namaz

⁶⁵ Buḥârî, “Mevâkîtü's-salât”, 9; Müslim, “Mesâcid”, 180.

⁶⁶ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 2/212.

⁶⁷ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 161.

kıldırıldı. Namazın ardından ise şöyle dedi: “*Ben ancak bir beşerim. (İlk geldiğimde) cünüptüm.*”⁶⁸

Ebü Hüreyre’den rivayet edildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur:

“*Allah Teâlâ sizden birisi abdestini bozduğunda yeniden abdest alıncaya kadar namazını kabul etmez.*”⁶⁹

Her iki hadis incelendiğinde ihtilaf noktasının birinci hadiste Allah Resûlü’nün gusül abdesti alıp geldikten sonra yeni bir tekbir getirmeden namaza devam etmiş olma ihtimalinin olduğu görülecektir. Olay bu şekilde gerçekleştiyse iki hadis arasında teâruz meydana gelmektedir.

İbn Receb, ilk hadiste Allah Resûlü’nün gusülden sonra yeni tekbir almadan namaza devam ettiğinin doğrudan anlaşılamayacağını belirtmiştir. Eğer bu ihtimal gerçekleşip Allah Resûlü yeniden tekbir almadan namaza devam ettiyse, birinci hadis mensûhtur. Zira ümmetin icmâ birinci hadisteki uygulamanın tam tersi istikamette gerçekleşmiştir.

İbn Receb bu yorumuyla teâruzun nesh yöntemiyle çözülebileceğini söylerken, aynı zamanda neshin tespiti noktasında icmânın delâletine de işaret etmiş olmaktadır.

3.3. Tercih

Tercih kelimesi tef’îl bâbının mastarıdır. Lügat olarak güçlendirmek ve üstün kılmak manalarına gelmektedir.⁷⁰ Faḥreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ıstîlâhî olarak “tercih”i şu şekilde tarif etmiştir: “Daha güçlü olanın bilinmesi ve amel edilmesi, diğer delilin ise kullanılmaması için iki delilden birini diğerinden üstün tutmaktır.”⁷¹ Beydâvî’nin (ö. 685/1286) tarifi ise şöyledir: “Amel edilmesi için iki delilden birini diğerine karşı güçlendirmektir.”⁷² Berzencî (ö. 1103/1691), âlimler ta-

⁶⁸ İbn Hânel, *Müsned*, 34/63; Ebü Dâvûd, “Tahâre”, 91.

⁶⁹ Buḥârî, “Hiyel”, 2; Müslim, “Tahâre”, 2.

⁷⁰ Ebü’l-Abbâs Ḥatibüddehşeh Ahmed b. Muḥammed b. Ali el-Feyyûmî el-Ḥamevî, *el-Mişbâhu’l-münîr* (Beyrut: el-Mekrebü’l-Asriyye, 2010), 115.

⁷¹ Ebü Abdillâh Faḥrüdî Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Ṭaberistânî, *el-Maḥşûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 5/397.

⁷² Ebü Muḥammed Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Ḥâsen b. Ali el-Ümevî el-İsnevî, *Nihâyetü’s-sül şerhu minhâci’l-vuşûl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 374.

rafından ileri sürülen farklı tarifleri aktardıktan sonra kendi tarifini şu şekilde ifade etmiştir: “Diğerinde bulunmayan muteber bir üstünlükten dolayı müctehidin iki müteâriz delilden birini diğerine söz ya da fiille öncelemesidir.”⁷³

Muâriz deliller arasında birini diğerine tercih etmeyi sağlayacak birçok tercih sebepleri vardır. Önemine binaen bazı âlimler bu tercih sebeplerini saymaya gayret göstermişlerdir. Ancak netice itibarıyla birçoğu tercih sebeplerinin belli bir sayı ile sınırlandırılmayacağını belirtmiştir. Örneğin, Hâzimî (ö. 584/1188), *el-İ'tibâr* isimli eserinde tercihin sebeplerini elli madde halinde zikrettikten sonra eserinin hacmini artırmaması için daha fazla sebebi yazmaktan vazgeçtiğini ifade etmektedir.⁷⁴

Süyûfî (ö. 911/1505), tercih sebeplerinin temelde yedi başlık altında incelenebileceğini ifade etmiştir. Onun tercih sebeplerine dair yaptığı yedili taksimi şu şekildedir:

1. Râvinin hali sebebiyle tercih.
2. Hadisin tahammülü sebebiyle tercih.
3. Rivayetin keyfiyeti sebebiyle tercih.
4. Hadisin söylendiği vakit sebebiyle tercih.
5. Haberin lafzı sebebiyle tercih.
6. Hüküm sebebiyle tercih.
7. Haricî sebeplerden dolayı tercih.⁷⁵

Kâsımî (ö. 1866/1914), *Ḳavâ'idü't-tahdîs* isimli eserinde tercih sebeplerini dört üst başlıkta ele almıştır. Kâsımî'nin belirlediği tercih sebepleri de isnad ve metin itibarıyla, medlûl ve haricî durum itibarıyla tercih şeklindedir.⁷⁶

⁷³ Abdullaḫif Abdulazîz el-Berzencî, *et-Te'ârûz ve't-terciḫ beyne'l-edilleti's-şer'iyyeti* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/89.

⁷⁴ Ebû Bekr Zeynüddîn Muḫammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim el-Hemedânî, *el-İ'tibâr fi'n-nâsiḫi ve'l-mensûḫi mine'l-âşâr* (Haydârabâd: Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye, 1940), 22.

⁷⁵ Süyûfî, *Tedribü'r-râvî*, 2/209-215.

⁷⁶ Muḫammed Cemâlüddîn b. Muḫammed Saîd b. Ḳâsım ed-Dımaşḫî, *Ḳavâ'idü't-tahdîs min fînûmi muşṭalaḫî'l-ḫadîs*, thk. Muḫammed Behce el-Baytâr (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2010), 323.

3.3.1. Sidretü'l-Müntehâ'nın Kaçınıcı Semâda Olduğuna Dair Rivayetler

İbn Receb muâriz görülen deliller arasında cem' ve nesh yöntemini kullanmadığı durumlarda tercih yöntemine müracaat etmektedir. Bu bağlamda Hz. Enes'ten rivayet edilen ve uzunca bir metni bulunan Mirac hadisini zikretmek mümkündür. Söz konusu rivayette anlatıldığına göre Allah Resûlü, birinci kat semâda Hz. Âdem'i yedinci kat semâda ise Hz. İbrâhîm'i gördüğünü söylemiştir.⁷⁷

İbn Mes'ûd ise şöyle demiştir: "Allah Resûlü Mirac'a çıkartıldığında Sidretü'l-müntehâ'ya kadar götürüldü. Sidretü'l-müntehâ altıncı kat semâdaydı."⁷⁸

İki hadis karşılaştırıldığında Sidretü'l-müntehâ'nın kaçınıcı kat semâda olduğu noktasındaki ihtilaf göze çarpmaktadır. Hz. Enes'ten rivayet edilen hadis, Sidretü'l-müntehâ'nın yedinci kat semâda ya da daha üstünde olduğunu belirtirken; İbn Mes'ûd'un rivayeti ise altıncı kat semâda olduğunu belirtmektedir. İbn Receb bu teâruzun çözümünde tercih metoduna başvurmuştur. O, İbn Mes'ûd'un rivayetinden sonra şunları söylemektedir: "Bu hadise göre Sidretü'l-müntehâ altıncı kat semâdadır. Ancak Hz. Enes'ten merfû olarak aktarılan hadislerin tüm tarikleri, İbn Mes'ûd hadisiyle teâruz halindedir. Zira Enes'ten aktarılan hadis, Sidretü'l-müntehâ'nın yedinci kat semâda ya da daha üstünde olduğuna delâlet etmektedir. Merfû hadis, mevkûf hadisten (amel edilmeye) daha layıktır."⁷⁹

İbn Receb, "Merfû hadis mevkûf hadisten (amel edilmeye) daha layıktır." cümlesi ile teâruz halindeki iki rivayetten birinin diğerine tercih edilme sebebine işaret etmektedir. O, bu tercih sebebini kullanarak Hz. Enes'ten aktarılan merfû hadisi önclemiştir.

⁷⁷ Müslim, "İmân", 259.

⁷⁸ Müslim, "İmân", 279.

⁷⁹ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 2/92.

3.3.2. Sabah ve İkinci Namazından Sonra Namaz Kılmayı Yasaklayan Rivayetler

Bu konudaki örnek Ebû Saîd el-Ḥudrî'nin Allah Resûlü'nden yaptığı şu rivayettir:

“Sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar namaz kılmak yoktur. İkinci namazından sonra da güneş batıncaya kadar namaz kılmak yoktur.”⁸⁰

Hız. Enes'ten rivayet edildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur:

“Kim bir namazı kılmayı unutursa hatırladığında o namazı kılsın. Namazın bundan başka kefâreti yoktur.”⁸¹

İlk hadisin muhtevâsından genel anlamda ikinci namazından sonra güneş batıncaya kadar, sabah namazlarından sonra ise güneş doğuncaya kadar namaz kılmanın yasak olduğu anlaşılmaktadır. İkinci hadis ise unutulmuş bir namazın hatırlanmasında derhal kılınması gerektiğini ifade etmektedir. Bu ifade genel anlam ifade ettiği için kerâhet vakitlerini de içine almaktadır.

İbn Receb birinci hadisteki namaz kılma yasağını nafilere hamletmiş ve farz namazları genel ifadede ayırmıştır. Zira namaz kılmanın yasak olduğu vakitlerde o vaktin farzının kılınabileceği noktasında neredeyse ittifak vardır. Ayrıca İbn Receb teâruzun çözümü için bir de kaide zikretmiştir. Bu kaideye göre umum ifade eden iki nass teâruz eder, bu nasslardan birisi emir diğeri de yasak iktizâ ederse, daha ihtiyatlı olduğu için emri gerektiren nass öncelenir. İbn Receb zikrettiği bu kaideye delil olması açısından şunu aktarır: Allah Resûlü bir gün namaz kılmakta olan Ebû Saîd el-Muallâ'yı çağırır, ancak Ebû Saîd namazı bitirdikten sonra Allah Resûlü'nün davetine icabet eder. Bunun üzerine Allah Resûlü şöyle buyurur: “Allah Teâlâ, ‘Ey iman edenler! Allah ve Resûlü sizi çağırdığında icabet ediniz.’⁸² buyurmuyor mu?” Bu bize, vücûb ifade eden âmm bir nassın, yasak ifade eden âmm diğeri nassa karşı öncelendiğini gösterir. Ancak mübah ya da mendup kılan umum

⁸⁰ Buḥârî, “Mevâkîr”, 31; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 285.

⁸¹ Buḥârî, “Mevâkîr”, 37; Müslim, “Mesâcîd”, 309.

⁸² el-Enfâl 8/24.

nasslar bunun tersinedir. Yani bu türden olan nasslar yasak ifade eden nasslardan önceye alınamaz.⁸³

İbn Receb'in, namaz esnasındaki konuşma yasağını umuma hamletmesi tartışmaya açık görünmektedir. Zira bu yasak namaz kılan kişiye hâs/özel bir yasaktır. Allah Resûlü'nün emrine icabet etmek ise namaz kılan kişiyi de içerisine alacak âmm/genel bir emirdir. Öyleyse meseleyi, "Âmm olan emir, hâs olan nehye mukaddemdir."⁸⁴ şeklinde kaideleştirmek daha isabetlidir.

3.3.3. Saçların Hilâllenmesi ile İlgili Rivayetler

Aralarında teâruz görülen iki hadisten birini tercih etme konusunda İbn Receb'in takip ettiği metoda misal teşkil edebilecek bir diğer örnek şu rivayettir:

"Hz. Âişe'den (ö. 58/678) rivayet edildiğine göre, Allah Resûlü cünüplükten dolayı guslettiğinde ellerini yıkar ve namaz abdesti gibi abdest alır sonra yıkanır. Sonra eliyle saçlarını hilâllerdi. Derisini iyice yıkadığını düşündüğünde üzerine üç defa su döker sonra bedeninin kalan kısmını yıkarı.⁸⁵

Hz. Meymûne (ö. 51/671) şöyle dedi: "Allah Resûlü cünüplükten yıkanmak için su koydu. Sağ eliyle sol eli içine iki ya da üç defa kabı eğerek su döktü sonra avret mahallini yıkarı. Sonra elini yere ya da duvara iki veya üç defa vurdu. Sonra ağzını çalkaladı, burnuna su çekti, yüzünü ve iki kollarını yıkarı. Sonra başına su döktü. Sonra bedenini yıkarı. Sonra yıkandığı yerden uzaklaşıp ayaklarını yıkarı." Hz. Meymûne dedi ki: "Allah Resûlü'ne bir bez parçası götürdüm, onu istemedi ve suyu eliyle silkelemeye başladı."⁸⁶

Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre Allah Resûlü cünüplükten dolayı yıkanmak istediğinde namaz abdesti gibi abdest alır sonra başına üç defa su dökerek parmaklarıyla saç diplerini hilâllerdi."⁸⁷

⁸³ İbn Receb, *Fethu'l-bâri*, 3/256.

⁸⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fuṣūl fi'l-'uṣūl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994), 1/395.

⁸⁵ Buḥârî, "Gusül", 15.

⁸⁶ Buḥârî, "Gusül", 16.

⁸⁷ İbn Hânel, *Müsned*, 43/236.

İbn Receb, Hz. Âişe'den aktarılan ilk hadiste, Allah Resûlü'nün suyu başına üç kere dökmeden önce derisini iyice yıkadığını düşünene kadar saçını su ile hilâllemediği bilgisi olup, bu bilginin Hz. Meymûne'den aktarılan hadiste yer almadığını belirtmiştir. Ardından bu manayı destekleyecek rivayetleri serdettikten sonra Allah Resûlü'nün yaptığı bu fiilin amacını şöyle tespit etmiştir: “Önce saçın hilâllenmesi başın derisini yıkamak içindir. Daha sonra başından aşağıya üç defa su dökmesi ise saçlarını yıkamak içindir.”⁸⁸

İbn Receb'e göre Hz. Âişe'den aktarılan ikinci hadiste Allah Resûlü'nün saçlarını hilâllemmeden önce başından aşağıya üç defa su döktüğü bilgisi yine Hz. Âişe'den aktarılan ilk hadisteki önce saçlarını hilâlleyip daha sonra su döktüğü bilgisiyle teâruz halindedir. İbn Receb bu teâruzu, tercih yöntemlerinden râvilerin durumunu değerlendirerek çözmüştür. Şöyle ki, Hz. Âişe'den nakledilen ilk hadis, Hişâm b. 'Urve'nin, babası 'Urve tarikiyle aktardığı bir hadistir ve bu isnâdın sahih olduğunda ittifak vardır. Hz. Âişe'den aktarılan ikinci hadisteki önce başından aşağı su döktüğü sonra saçlarını hilâllediği bilgisi Katâde'nin Urve'den aktardığı bir rivayet olup sıhhat bakımından Hişâm b. 'Urve → 'Urve tariki kadar güçlü değildir. İbn Receb'in bu tahlili muâriz gördüğü iki hadisin arasını isnâdı itibara alarak çözdüğünü göstermektedir.⁸⁹

İbn Receb, her ne kadar Katâde → 'Urve tarikinin zayıflığına dair herhangi bir gerekçe göstermese de bu isnâdın zayıf olmasının gerekçesi, Katâde'nin 'Urve'den hadis işitmemiş olmasıdır.⁹⁰

İbn Receb, Allah Resûlü'nün önce saç diplerini hilâlleyip ardından başından aşağıya su dökmesi bilgisinin Meymûne rivayetinde yer almamasını ise şöyle değerlendirmiştir: “Bu bilginin Hz. Meymûne hadisinde zikredilmemiş olması onun terk edilmesini gerektirmez. Çünkü Hz. Meymûne, Allah Resûlü'nün guslüne dair muayyen bir uygulamayı aktarırken, Hz. Âişe, Allah Resûlü'nün cünüplükten yıkanırken de-

⁸⁸ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 1/281.

⁸⁹ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 1/284.

⁹⁰ Ebû Zür'a Velîyyüddîn Aḥmed b. Abdîrrahîm b. el-Ḥüseyn el-Kürdî el-Mîhrânî, *Tuhfetü't-taḥşîl fî zikri ruvâti'l-merâsîl*, thk. Abdullah Nevvâre (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 265.

vamlı yaptığı bir fiili aktarmıştır. Öyleyse Hz. Âişe'nin rivayetini almak zorunludur.”⁹¹

3.3.4. Sabah Namazının Edâ Vaktine Dair Rivayetler

İbn Receb'in teâruz halinde tercih metodunu kullandığına dair değerlendirmelerine örnek teşkil edecek bir başka husus sabah namazının edâsının hangi vakitte daha faziletli olduğu noktasındaki ihtilaftır. Bu konuda dört mezhep içerisinde genel olarak iki temayül olduğu bilinmektedir. Mâlikî,⁹² Şâfiî⁹³ ve Hanbelîlere⁹⁴ göre sabah namazını tağlis yani gecenin sonundaki karanlıkta kılmak daha faziletli iken, Hanefîlere göre ise isfâr diye ifade edilen ortalığın aydınlanmasından sonra kılmak daha faziletlidir.⁹⁵

Mezhepler arasındaki bu ihtilafın sebebi, konuyla alakalı aktarılan birbirinden farklı rivayetlerdir. Sabah namazını gales vaktinde kılmanın daha faziletli olduğunu söyleyenlerin itimat ettikleri rivayetlerden biri Hz. Âişe'den aktarılan şu hadistir:

“Mü'min kadınlar Allah Resûlü ile birlikte sabah namazına örtülerine bürünmüş halde hazır bulunurlar, sonra namazı kıldıklarında evlerine dönerlerdi de galesten/alaca karanlıktan dolayı hiç kimse onları tanımazdı.”⁹⁶

Sabah namazını isfâr vaktinde kılmanın daha faziletli olduğunu söyleyen Hanefîlerin delillerinden birisi Râfi' b. Hâdic'den rivayet edilen şu hadistir:

“*Sabah namazını hafif aydınlıkta kılıyoruz. Zira bunun sevabı daha büyüktür.*”⁹⁷ Meselenin konumuzla alakalı kısmı, mezheplerin görüş-

⁹¹ İbn Receb, *Fethu'l-bâri*, 1/284.

⁹² Hâlib b. İshâk el-Cündî, *Mulhâşaru Hâlib*, thk. Aḥmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 27.

⁹³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-mühedzzeb* (Beirut: Dâru'l-Fikir, ts.), 3/43.

⁹⁴ Ebû Muḥammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâîli el-Makdisî, *el-Muḡnî* (Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 1/279.

⁹⁵ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Aḥmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'uş-şanâ'i* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 1/124; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebi Bekir Merḡinânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübeddi*, thk. Abdülḥay el-Leknevî (Pakistan: el-Büşrâ, 2018), 1/148.

⁹⁶ Buḥârî, “Mevâkîr”, 27.

⁹⁷ İbn Mâce, “Salât”, 2; Ebû Dâvûd, “Salât”, 8; Tirmizî, “Salât”, 3; Nesâî, “Mevâkîr”, 27.

lerine delil olarak kullandıkları hadislerin birbiriyle teâruz halinde olmasıdır. Konuyu geniş bir şekilde ele alan İbn Receb ihtilafın çözümü noktasında cem', nesh ve tercih metodlarının kullanımına dair örnekler vermiştir. Yani âlimlerden bir kısmı bu teâruzu cem' ederek, bir kısmı nesh yöntemine başvurarak diğer bir kısmı ise tercih yönteminden yararlanarak çözmüştür.

Bir kısım âlimin tağlîs ve isfâr rivayetlerindeki teâruzu cem' ve te'lîf yöntemini kullanmak suretiyle uzlaştırarak çözdüğü söylenmişti. Ancak bu yöntemi kullananların mezhebî kabulleri etkili olmuş ve o minvalde değerlendirme yaparak çözüm üretmeye çalışmışlardır. Cem' ve te'lîf yöntemi kullanılarak teâruzu gidermeye çalışanlar şu yorumları yapmışlardır:

1. Hadislerdeki isfâr lafzından kasıt, sabah namazı vaktinin tam olarak girmesi demektir. Öyleyse hadis, kesin olarak sabah namazının vakti girdiğinden emin olunmadan bu namazı kılmayı yasaklamaktadır. İbn Receb bu yorumun Şâfiî, Aḥmed b. Ḥanbel ve İshâk b. Râhûye'den (ö. 238/853) aktarıldığını belirtmiştir.⁹⁸

2. Bir kısım âlim ise tağlîs rivayetlerini "Namaza gales vaktinde başlanırdı", isfâr rivayetlerini ise "Namaz bittiğinde isfâr vakti girerdi" diyerek çözmeye çalışmıştır. Bu anlayışa göre Allah Resûlü namaza gales vaktinde başlar, namazı uzun tuttuğu için tamamladığında isfâr vakti olurdu. Bu yorum Tahâvî, Atâ (ö. 114/732), Ebû Hafş el-Bermekî, Kâdî Ebû Ya lâ (ö. 458/1066) gibi âlimlerin tercihi olmuştur.⁹⁹

Bir grup âlim ise isfâr ve tağlîs rivayetleri arasında neshin cereyan ettiğini ileri sürmüştür. Hangisinin nâsîh hangisinin mensûh olduğunun tespiti ise yine mezhep görüşleri doğrultusunda şekillenmiştir. Ancak İbn Receb bu rivayetler arasında neshin cereyan ettiği görüşüne katılmamaktadır.¹⁰⁰

İsfâr ve tağlîs rivayetlerindeki teâruzu giderme noktasındaki son yaklaşım ise tercih yöntemi olmuştur. İmam Şâfiî ve Aḥmed b. Ḥanbel'in de aralarında bulunduğu âlimler tağlîs rivayetlerini isfâr rivayetlerinden

⁹⁸ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 3/179.

⁹⁹ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 3/180.

¹⁰⁰ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 3/180-181.

daha güçlü buldukları için tağlîs rivayetlerini tercih etmişlerdir. İshâk b. Hâni (ö. 275/888) *el-Mesâil* isimli eserinde Aḥmed b. Ḥanbel ile birlikte yaşadığı şu olayı aktarmıştır: “Ebû Abdillâh’la (Aḥmed b. Ḥanbel’in künyesi) birlikte sabah namazını kılıp mescidden çıktık. Muḥammed b. Miḥraz o esnada namaz kıldırıyordu. Ebû Abdillâh’a dönüp ‘Bu namaz, Râfi’ b. Ḥadîc’in isfâr hakkındaki rivayetine uygundur değil mi?’ dedim. Ebû Abdillâh: ‘Hayır. Bu, aşırıya kaçan kimsenin namazıdır. Râfi’ b. Ḥadîc’in isfâr hakkındaki hadisinin manası güneşin ışığının duvarda görülmesi demektir.’ dedi.” Ayrıca İshâk b. Hâni, Aḥmed b. Ḥanbel’in “Tağlîs konusundaki hadis daha güçlüdür.”¹⁰¹ dediğini kendisinin işittiğini ifade etmektedir. İbn Receb, Aḥmed b. Ḥanbel’in son cümlesiyle kastının, hadislerin teâruz etmesi durumunda daha güçlü olanla amel edilmesine bir işaret olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla İbn Receb’in kanaati de tağlîs hadislerinin isnad açısından hem daha güçlü hem de sayıca daha fazla olduğudur.¹⁰²

İsfâr ve tağlîs rivayetlerindeki teâruzun giderilmesi noktasında tercih yöntemini kullanmak isabetli görülmemektedir. Çünkü bu konuda iki tarafın da itimat ettiği rivayetler sahihtir ve tekellüfe düşülmeksizin uzlaştırılması mümkün görülmektedir. Böyle bir durumda iki rivayetle amel etmek önceliklidir. Nitekim cumhurun ve muhaddislerin görüşü de bu yöndedir. Bu durumda sabah namazının isfâr vaktinde kılınmasını emreden rivayetin, sabah namazının vaktin girdiğine emin olunduktan sonra kılınması şeklinde anlaşılması mümkündür. Nitekim isfâr lügatte bir şeyin ortaya çıkması ve açılması demektir.¹⁰³

3.4. Tevakkuf

Tevakkuf kelimesi, v-k-f- kökünden tefa’ul bâbında mastar olup bir işi yapmayı kesmek manasına gelmektedir.¹⁰⁴ Hadis ıstılahında, teâruz halinde olan hadisler arasındaki ihtilafı gidermek için kullanılan yollardan sonuncusunu ifade etmekte olup, teâruz halinde olan iki hadisle

¹⁰¹ İbn Receb, *Fethu’l-bârî*, 3/184.

¹⁰² İbn Receb, *Fethu’l-bârî*, 3/184.

¹⁰³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4/370.

¹⁰⁴ Feyyûmî, *el-Mişbâhu’l-münîr*, 345.

de amel etmemeyi ifade etmektedir.¹⁰⁵ Sehvâvî (ö. 902/1497) tevakkufu şöyle açıklamaktadır: “Şâyet müctehid herhangi bir tercih sebebi (mü-reccih) bulamazsa tercih sebebi ortaya çıkıncaya kadar her iki hadisle de amel etmez (tevakkuf eder).”¹⁰⁶

Tevakkuf kavramı bazen tesâkut olarak da ifade edilmektedir.¹⁰⁷ Ancak iki delilden birinin tercih edilememesi durumu delilleri değerlendiren kişiyle alakalı olup, ona kapalı kalan hususun başkası tarafından açıklığa kavuşturulma ihtimaline binaen tevakkuf kelimesinin kullanımı daha uygun görülmüştür.¹⁰⁸

Tevakkuf yönteminin teorik olup pratikte bir karşılığı olmadığı söylenebilir. İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) te'lîfi mümkün olmayan iki sahih hadisin olmayacağını ifade etmesi tevakkuf yönteminin teorik olduğunun bir göstergesidir.¹⁰⁹

İbn Receb'in *Fethu'l-bârî* isimli şerhinde tevakkuf yönteminin pratik olarak kullanıldığı bir örneğe de rastlanmamıştır.

Sonuç

Sünnetin sahih olarak aktarılması ve anlaşılması noktasında âlimler büyük çaba sarf etmişlerdir. Bu çabanın semerelerinden biri olarak da muhtelifü'l-hadîs ilmi teşekkül etmiştir. Başlangıçta bu alanda müstakil kitaplar telif edilmiş, daha sonra konu özellikle geniş hadis şerhleri içerisinde ele alınmıştır. İbn Receb el-Hanbelî'nin *Fethu'l-bârî* isimli eserini de bu şerhler arasında değerlendirmek mümkündür.

Âlimler görünürde teâruz halinde olan hadislerin arasını bulma noktasında birtakım kriterler ortaya koymuşlardır. İbn Receb'in metodu da muhaddislerin metodu ile aynı istikamettedir. Yani o, teâruz halindeki hadislerin arasını bulma noktasında önce cem' ve te'lîf, sonra nesh, daha

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Nüzhetü'n- nazar*, 168.

¹⁰⁶ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Sehvâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003), 4/70.

¹⁰⁷ Muhibullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî, *Müsellemü's-sübût* (Mısır: el-Marbaatü'l-Hüseyniyye, ts.), 1/152.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Nüzhetü'n- nazar*, 168.

¹⁰⁹ Ebû Amr Taqıyyüddîn Osmân b. Şalâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nüreddîn 'İtr (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1998), 285.

sonra tercih yöntemini kullanmıştır. Bunlar arasında İbn Receb'in tevakkuf yöntemini kullandığı herhangi bir rivayet tespit edilememiştir. İbn Receb teâruzun iddia edildiği iki hadisin arasını cem' ve te'lîf ederek mümkün oldukça her iki rivayetle de amel etmeyi öncelemiştir. Ancak İbn Receb'in nazarında cem' ve te'lîfin öncelemesi mutlak bir anlam ifade etmemektedir. Bu yöntemi kullanmanın en önemli kriteri tekellüf ve zorlama olmaksızın işletilebilmesidir. İbn Receb de cem' ve te'lîf yöntemini kullanırken tekellüf ve zorlama olmamasına dikkat etmiş, böyle durumlarda diğer yöntemleri uygulamaya koymuştur. Teâruzun çözümü noktasında İbn Receb tarafından kullanılan bir diğer yöntem neshtir. O, neshin tespit edilebilmesi için birtakım yöntemler kullanmaktadır. Bunlardan biri icmânın neshe delâlet etmesidir. İbn Receb bu yöntemi esas alarak, teâruz halindeki hadislerden birinin nâsîh diğerinin de mensûh olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

Âlimlerin muâriz hadislerin arasını bulma noktasında başvurdukları yöntemlerden biri de tercih olmuştur. Onlar, birtakım tercih sebeplerini kullanarak teâruzu çözmeyi hedeflemişlerdir. İbn Receb'in *Fethu'l-bâri*'sine bakıldığında onun da tercih yöntemini kullanırken söz konusu tercih sebeplerine başvurduğu görülmektedir. Nitekim merfû rivayetin mevkûf olana öncelenmesi, birisi emir diğeri yasak iktizâ eden iki nasstan emir iktizâ edeni öncelemesi, râvilerin durumunu dikkate alarak tercih yapması ve hadislerin sıhhat durumunu itibara alarak tercih yapması gibi hususları bu sebepler arasında zikretmek mümkündür. Müteâriz rivayetlerin arasını bulma noktasında son başvurulan yöntem tevakkuf olmuştur. Ancak İbn Receb'in *Fethu'l-bâri* isimli şerhinde tevakkuf yöntemini kullandığına dair bir rivayet tespit edilememiştir.

Kaynakça

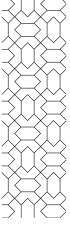
- A'zamî, Muhammed Muştafa. *Dirâsât fi'l-ḥadîsi'n-nebevî*. Riyad: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980.
- Aydınlı, Abdullah. "Muhtelifü'l-hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/74-77. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Berzencî, Abdullaḥîf Abdulazîz. *et-Te'ârûz ve't-terciḥ beyne'l-edilleti's-şer'iyyeti*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

- Bihârî, Muhibbullah b. Abdüşşekûr. *Müsellemü's-sübût*. 2 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şâhîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâşır en-Nâşır. 9 Cilt. Cidde: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Ceşşâs, Ebû Bekr Aşmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994.
- Cündî, Hâil b. İshâk. *Muhtasarı Halil*. thk. Aşmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İfav, 8. Baskı, 2016.
- Dülber, Hatice. *İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Yâsir Hâsan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-Vasîfî ulûmi ve muştalaḥi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Ebû Zûr'a, Veliyyüddîn Aşmed b. Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî el-Mihrânî. *Tuhfetü't-taḥşîl fi zikri ruvâti'l-merâsil*. thk. Abdullah Nevvâre. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Aşmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî. *el-Miṣbâhu'l-münir*. Beyrut: el-Mektebü'l-Asriyye, 2010.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Ṭâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muḥîṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Görmez, Mehmet. "Fikhü'l-hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/547-549. Ankara: TDV Yayınları, 1987.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *Mârifetü 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Aşmed b. Fâris es-Selûm. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2003.
- Hâzimî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. el-Hemedânî. *el-İtibâr fi'n-nâsilî ve'l-mensûli mine'l-âşâr*. Haydârâbâd: Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye, 1940.
- Nâfiz, Hüseyin. *Muhtelifü'l-hadîs beyne'l-fukahâ ve'l-muḥaddîsin*. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1993.
- İbn Fehd, Muhammed b. Necm Muhammed el-Hâşimî el-Mekkî. *Lahzû'l-elhâz bi-zeyli Ṭabakâti'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Ḥâsan b. Fûrek el-İsfahânî en-

- Nisâbü'rî. *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh*. thk. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hacer, Ebü'l-Faḍl Şihâbüddîn Aḥmed b. Alî b. Hacer el-Asḳalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalaḥi ehli'l-eşer*. thk. Muhammed Murâbî. Dimaşq: Dâru İbn Kesîr, 2015.
- İbn Hacer, Ebü'l-Faḍl Şihâbüddîn Aḥmed b. Alî b. Hacer el-Asḳalânî. *İnbâ'ü'l-gümür bi-ebnâ'i'l-'umr*. nşr. Ḥasan Ḥabşî. Mısır: el-Meclisü'l-'Alâli's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1969.
- İbn Hacer, Ebü'l-Faḍl Şihâbüddîn Aḥmed b. Alî b. Hacer el-Asḳalânî. *Fethu'l-bârî bi şerḥi Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Nazar Muhammed Fârayâbî. 17 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2011.
- İbn Ḥanbel, Aḥmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Kayyim, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Ḥanbelî. *İlâmü'l-muvakki'in 'an rabbi'l-âlemin*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Aḥmed b. Muhammed el-Maḳdisî. *el-Muğni*. 10 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. *es-Sünen*. thk. Yâsir Ḥasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2017.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Faḍl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Aḥmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İbn Müfliḥ, İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh ed-Dimaşkî. *el-Maḳsadi'l-ersed fi zikri aşhâbi'l-İmâm Aḥmed*. nşr. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990.
- İbn Nâsıreddîn, Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Ḳaysî. *er-Reddül-vâfir*. nşr. Zehîr eş-Şâvîr. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1973.
- İbn Nuceym, Ebû Hafş Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Aḥmed el-Ensârî el-Mısrî. *el-Eşbâḥ ve'n-nezâir fi Kavâ'idil-fıkıh*. thk. Mustafa Mahmûd el-Ezherî. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbn Kayyim, 2010.
- İbn Receb, Abdurrahmân b. Aḥmed b. Abdurrahmân Receb el-Ḥanbelî. *Fethu'l-bârî fi şerḥi Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Ebû Muâz Ṭârik b. İvadullah b. Muhammed. 7 Cilt. Riyad: Dâru İbn Cevzî, 2009.

- İbn Şalâh, Ebû Amr Taqıyyüddîn Osmân b. Şalâhiddîn Abdırrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *'Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nüreddîn 'Itr. Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 1998.
- İbn Şihâb ez-Zührî, Muhammed b. Müslim b. Abdillâh. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. thk. Hâtım Şâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- İbnü'l-Mibred, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Hâsen b. Aḥmed el-Maḥdisî. *el-Cevherü'l-münaḍḍaḍ fi tabaḳâti müte'ahḳirî aşḫâbı Aḥmed*. nşr. Abdurrahman b. Süleymân el-Uşeymîn. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2000.
- İsnevî, Ebû Muḥammed Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hâsen b. Alî el-Ümevî. *Nihâyetü's-sûl şerḫu minhâci'l-vuşûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Kallek, Cengiz. "İbn Receb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/243-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kanarya, Bayram. "İmâm Şafî'nin "İhtilâfu'l-hadîs" İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/1, (Kasım 2012). 101-128.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Aḥmed. *Bedâ'i'u's-şanâ'i*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Ḳâsımî, Muḥammed Cemâlüddîn b. Muḥammed Saîd b. ed-Dımaşkı. *Ḳavâ'idü't-tahdîs min funûni muşṭalaḳi'l-hadîs*. thk. Muḥammed Behce el-Baytâr. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2010.
- Leknevî, Abdullḫay. *el-Ecvibetü'l-fâḍile li'l-es'ileti'l-aşerati'l-kâmile*. Haleb: Mektebetü'l-Matbûât el-İslâmiyye, 1984.
- Mergînânî, Ebü'l-Hâsen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerḫu bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Abdülḫay el-Leknevî. 8 Cilt. Pakistan: el-Büşrâ, 2018.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Ḳuşeyrî, *el-Câmi'u's-şâḫih*. thk. Muḥammed Fuâd Abdülbâḳî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâs el-Arabî, 2010.
- Nesâî, Ebû Abdırrahmân Aḥmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Yâsir Ḥasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' Şerḫu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *İrşâdu tullâbî'l-ḫaḳâik ilâ ma'rifeti süneni ḫayri'l-ḫalâik*. thk. Nureddîn 'Itr. Dımaşk: Dâru'l-Minhâc el-Kavîm, 1. Baskı, 2019.
- Opus, Bahadır. *İbn Receb el-Hanbelî'nin Hadis Şerḫçiliği (Fethu'l-bârî Örneği)*.

- Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2020.
- Opus, Bahadır. *İbn Receb el-Hanbelî'nin Hadis Şerhçiliği (Fethu'l-bâri Örneği)*. İstanbul: Kitabî Yayınevi, 2022.
- Râmihürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdurrahmân. *el-Muḥaddisü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*. thk. Muhammed Acâc el-Ḥatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1984.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Maḥşûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Seḥâvî, Ebû'l-Ḥayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muḡiş bi şerhi elfiyyeti'l-ḥadis*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Sübkî, Ebû Naşr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdülkâfi. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Ṭabakâtü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribu'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevi*. thk. Ṭârik b. İvadullah. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 2003.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *İhtilâfü'l-ḥadis*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Ḳavâ'id fi 'ulûmi'l-ḥadis*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1984.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Şevre. *es-Sünen*. thk. Yâsir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Ḳâmûs*. 40 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kidâye, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullâh. *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fıkıh*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî, 1994.



GOD AND FREEWILL IN SPINOZA

Spinoza'ya Göre Tanrı ve İrade Özgürlüğü

Yaşar TÜRK BEN

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Çorum/Türkiye.

*Professor, Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Studies,
Çorum/Turkey.*

yasarturkben@hotmail.com, Orcid: 0000-000-0379-5625.

Makale Türü / Article Types: Çeviri / Translation

Geliş Tarihi / Received: 11 Ocak / January 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Şubat / February 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 21 Sayfa/Pages: 319-330

Atrf / Citation: Türkben, Yaşar. "God and Freewill in Spinoza [Spinoza'ya Göre Tanrı ve İrade Özgürlüğü]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 21 (Haziran / June 2022): 319-330.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1056281>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Yaşar TÜRK BEN**).

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

GOD AND FREEWILL IN SPINOZA

Abstract

Spinoza is one of the most important philosophers. What makes him famous is his ideas about the God-Universe relation and freedom. Spinoza is a pantheist philosopher. According to Spinoza, everything consists of God, His attributes, and modes. God is the immanent cause of everything that exists and for this reason, there is a necessity in all existence. Every being can only reveal its own power. However, a man who is under the influence of emotions wants to realize things that are beyond his power. According to Spinoza, one can be free and happy only by grasping his own limited power and the essence of Nature.

Keywords: God, freewill, power, affection, passion.

Introduction*

Whether the belief in God and freedom can be defended together is one of the problems discussed in the history of thought. Thinkers of the theism know the difficulty of this problem but argue that it can still be overcome. These thinkers debate whether God's omniscience will result in the predetermination of human actions. In this regard, the claim that "knowledge is dependent on the known" is put forward.¹ The basic line of this movement is that with God's omniscience, freedom can be defended together. However, some contemporary theists such as Muhammad Iqbal and Richard Swinburne argue that if we accept "God's omniscience" as in the traditional understanding, we cannot reconcile this with human freedom. Mehmet Aydın restated Muhammed Iqbal's words that the future is the field of possibilities, not the field of facts. Otherwise, time would be nothing but an unveiling of what had happened. Therefore, God has limited himself to give people the possibility of an open future. Swinburne also advocates similar ideas.² Swinburne thinks that God's freedom must be limited to remove the apparent conflict between God's omniscience and man's freedom. In Swinburne's view, God's omniscience is not to know everything that will happen in

* This article is a revised English version of a study previously published in Turkish. See Yaşar Türkben, "Spinoza'ya Göre Tanrı ve İrade Özgürlüğü", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 117-125.

¹ On this subject, see Hanifi Özcan, "Bilgi-Objekt İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 263-286.

² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1996), 167-168.

the future, but to be understood as knowledge of the possible. To him, the situation in question cannot be seen as a deficiency for God since it is God himself who allows this limitation.³

According to atheist thinkers, God and freedom cannot be considered together. N. Hartmann considers even God's grace as a threat to human freedom. For him, grace eliminates freedom.⁴ Nietzsche, Sartre and other existentialist atheist thinkers oppose the understanding of God, by arguing that "existence" cannot come after "essence". To them, acknowledging that God exists means that we pre-existed in someone's mind. In this case, the freedom of man's self-actualisation is just an empty dream. Therefore, according to them, there should be no "God".⁵ Nietzsche probably meant this when he said "God is dead".

Spinoza's Conception of God and Freedom

Spinoza does not find satisfactory the relationship that theists establish between God and freedom satisfactory. To him, theist thinkers complicated the problem instead of solving it. The reason for this is their imagination of the God-Universe relationship they have.⁶ For Spinoza, people have defined God's nature and ascribed some attributes to Him through their own nature. These claims of Spinoza were similarly expressed years later by Feuerbach, one of the contemporary materialists. For him, people imagined some things in the form of God that they want them to be realized. People's life needs arouse some desires that combined with their imagination created gods as ideal conception.⁷ Some other thinkers claim that people seek shelter in order to be secured from natural events such as floods, earthquakes, storms, and lightning strikes and that they have reached the concept of God in time.⁸

³ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 175. See also Cafer Sadık Yaran, *Tanrı İnançının Akliliği* (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 155.

⁴ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998), 185.

⁵ Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 152.

⁶ Spinoza, *Etika*, trans. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi, 2009), 70.

⁷ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 111.

⁸ See Spinoza, *Etika*, 70.

Spinoza adopts a pantheistic understanding that removes the God-Universe duality.⁹ However, his understanding of pantheism is different from that of Plotinus, one of Plato's followers. Plotinus speaks of the One as the original source of being. One is above being. Being emanates from the One.¹⁰ In other words, the One does not come out of itself to produce the being, if it did, it would be two. But being emerges from the One. Spinoza does not accept the theory of emanation. For him, God is in the world and the world is in God. There is only one substance that is absolutely infinite, in other words, having all the attributes. Things that are called created are not actually created. These are modes of substance or states of being.¹¹ In Spinoza's theory, unlike Plotinus, there is no hierarchy between the attributes of God, that is, of Substance, because the Substance has all the attributes in equal measure. This requires the absence of hierarchy between the attributes.

To Spinoza, there is only one substance, and that is God. Spinoza says, "*Substance I understand that which is in itself and is conceived through itself; in other words that the conception of which does not need, the conception of another thing from which it must be formed.*"¹² The Substance is eternal. However, God is not a person unlike the conception of God in monotheistic religions. If that were the case, he would be a certain being. In Spinoza's view, it is impossible to talk about the intelligence and will of God as the religions in question claim.¹³ When these are mentioned we are talking about God as an individual and a person. What Spinoza means by God is the cause of the universe, but he uses "cause" in a different sense from that used by previous thinkers. As Weber points out,

⁹ "Pantheism", which is defined in various ways, removes the God-Universe duality, states that God contains everything, even He is everything, so neither nature nor man can be seen as independent beings, but only the expansions of divine beings in different styles. It is a religious and philosophical doctrine that asserts (Aydın, *Din Felsefesi*, 179; see also Hüsameddin Erdem for pantheism, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vucud* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990).

¹⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, trans. Ulus Baker (İstanbul: Kabcacı, 2006), 92.

¹¹ Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, 94.

¹² Spinoza, *Etika*, 31.

¹³ Spinoza, *Etika*, 52; For Spinoza's views on monotheistic religions, see Spinoza, *Tanrı Bilimsel Politik İnceleme*, trans. Betül Ertuğrul, (İstanbul: Biblos, 2008).

his idea of cause is associated with the idea of substance and his idea of effect with the idea of accident and attitude. According to him, just as an apple is a cause of red colour and milk is a cause of white, sweetness and liquid, God is the cause of the universe.¹⁴

For Spinoza, Substance, that is, God, has infinite attributes. But in general, two of these are known by people. These are thought and extension. Spinoza states this as thought is an attribute of God or God is a thinking thing and extension is an attribute of God.¹⁵ In this case, God reveals Himself in two ways. And these two attributes have their own structure. Since their functions and connections are different it is not correct to reduce the attributes to each other. “Thought” and “extension”, which were substances for Descartes, are now at the level of attributes in Spinoza.

As Gökberk states, Spinoza’s view of God as the only substance and the “cause” in all phenomena eliminated the difference between “God” and “Universe”. So that God is in the universe, He is the universe itself and the cause of its existence. The bearer of matter and spirit is at the same time they themselves.¹⁶

Spinoza summarizes the attributes of God as follows: He necessarily exists. He is unique, He exists by the necessity of His nature and He is effective. He is the free cause of everything. Everything is in God and depends on him. Therefore, anything couldn’t exist and be conceived without Him. As a result, he has predetermined all things, not by the freedom of will or absolute good pleasure, but by His fundamental nature, in other words infinite power.¹⁷ When Spinoza speaks of God’s freedom, he means His self-determination.

As it can be seen, although Spinoza uses the concepts of his time such as God, universe, substance, accident and power etc. he gives

¹⁴ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trans. Vehbi Eralp, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991), 230; See also for Spinoza’s views on God M. Kazım Arıcan, *Spinoza’nın Tanrı Anlayışı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).

¹⁵ Spinoza, *Ethics and on the Improvement of the Understanding* (New York: Hafner Publishing Company, 1954), 80-81.

¹⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 263.

¹⁷ Spinoza, *Ethics*, 72.

new meanings to them. In Spinoza's view, there is nothing contingent in nature, but everything that occurs in one way or another and brings about an effect is driven by the necessity of divine nature.¹⁸ For him, existence is not created in any way or order other than the way and order in which they were created by God.¹⁹ Whatever we conceive of in His power exists necessarily.²⁰ His understanding of freedom is better understood from the following statements by Spinoza:

A thing is called necessary either in reference to its essence or its cause. For the existence of a thing necessarily follows either from the essence and definition of the thing itself or from a given efficient cause. In the same way, a thing is said to be impossible either because the essence of the thing itself or its definition involves a contradiction, or because no external cause exists determinate to the production of such a thing.²¹

Spinoza views that people call certain things unnecessary because of their lack of knowledge. According to him, things were created by God competently. They, therefore, necessarily arise from nature, which is the highest perfection.

It is clearly understood that everything in nature occurs by necessity. So, what is the human condition? Can people act freely? According to Spinoza, man is not free, but it is possible to liberate him. What does it mean to be free once it has been said that man is not free?

As stated by Deleuze, Spinoza thinks that nothing is belonging to human nature. In other words, he does not define man as a "rational animal" as Aristotle did. Spinoza is a philosopher who considers everything in terms of becoming. According to him, no one was born with freedom and rationality. It is entirely up to the arbitrariness of the encounters, that is, how the dissolutions are. Writers who think that we are free by nature are those who have a certain idea of nature. In a sense, they think of themselves as an independent substance. It is diffi-

¹⁸ Spinoza, *Etika*, 60.

¹⁹ Spinoza, *Etika*, 64.

²⁰ Spinoza, *Etika*, 67; For pantheism's conception of freedom, see Necati Öner, *İnsan Hürriyeti* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 40.

²¹ Spinoza, *Ethics*, 68.

cult to claim that we are free if we see ourselves not as a substance but as a collection of relations.²²

It would be appropriate to mention Spinoza's concept of *conatus* here. According to him, every being seeks to realize itself and protect itself. We can think of animals becoming aggressive to protect their young, and of people changing places to find food in this sense. For Spinoza, the power of self-preservation is limited. The Man is surrounded by external forces. Often these external causes prevail over him. Man cannot get rid of them, because its existence already consists of the sum of these relations. Before Spinoza, Descartes had spoken of "freeing from passions that do not depend on us".²³ Likewise, after himself, Kant tries to overcome the causality of the physical world by leaping over the *noumena*. From Spinoza's point of view, neither of those views reflects the truth. For him, whether we call it Nature or God, we are determined by the causality given by it. It is nothing but a delusion that man can realize himself independently of external causes. We necessarily have to accept the order of nature in which we live. Spinoza states: "Hence it follows that a man is necessarily always subject to passions and that he follows and obeys the common order of Nature, accommodating himself to it as far as the nature of things requires."²⁴

For Spinoza, there is an infinite number of relations; the same relation will not occur twice. The whole of nature is the sum of all possible relations, including human actions. Therefore, according to him, all relations are necessary and consist of an order that creates nature step by step. Spinoza sees nature as an individual. This nature is an individual that includes all individuals. There is a certain order in the unification of relations. The necessity in nature means the absence of any unenforced relation.²⁵

As regards Spinoza, freedom is possible only when one knows one's own *potentia* and relations. He does not use the concept of "potential"

²² Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, 79.

²³ See Descartes, *Ruhun İhtirasları*, trans. Mehmet Karahasan, (Ankara: MEB Yayınları, 1997), 112.

²⁴ Spinoza, *Ethics*, 194.

²⁵ Spinoza, *Etika*, 204.

in the sense of “potential power” as the Peripatetic tradition uses. Spinoza uses this concept in the sense of “power”. To him, every being has power. A sea, a river, and a bird have their own powers. Undoubtedly, a human being also has power. So that he must expose this power. However, Spinoza disregards the potential power. A human being either realizes himself or does not. As mentioned above, with the concept of *conatus* Spinoza argues that every being will realize itself instinctively. However, for a human being to reveal himself, namely to use his power he must know his own limits very well. Because the greatest obstacle in front of a human being to realize himself is to be unknowable where his borders do begin and end. Therefore, the way of freedom for a human being passes through knowledge.

In Spinoza’s view, there are three kinds of knowledge. The level of knowledge we have also determines our freedom. The first type of knowledge is the knowledge of inadequate (not clear and distinct) ideas. In other words, emotions (*affectus*) that arise from inadequate ideas are passions. Spinoza claims that people are condemned to these ideas from their birth. He expresses that by saying: “It is impossible that a man should not be a part of Nature, and that he should suffer no changes but those which can be understood through his own nature alone, and of which he is the adequate cause.”²⁶

What is it that condemns us to this *affectus*? Deleuze regards that, Spinoza attributes this to the fact that we have extended parts. For the extended parts are external to each other and are infinite, that is, they are constantly determined from the outside. Parts external to each other constantly affect each other. In addition, the communities they belong to are constantly changing. This is the order of inappropriate ideas, blurred perceptions, and passive emotions.²⁷ At this level, if a part we encounter matches the part of us to which we relate to we call it good, if not, we call it bad. Take, for example, a case of hunger. As we have mentioned before, every being will want to sustain

²⁶ Spinoza, *Ethics*, 193.

²⁷ Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, 212.

its existence (*conatus*). A creature with a certain *potentia* will want to eat in order to maintain its existence. To relieve this need, he will take something he finds and eat it. If what he eats is suitable for his body, i.e if it does not disturb the living thing at that moment, he will describe the relationship between the food and his own stomach as good. However, this idea is a vague one that is far from clear-cut. Perhaps the food in question will make him sick in the long run. Spinoza describes the human being at this level of knowledge as slavery. He says, “The impotence of man to govern or restrain the emotions I call “bondage”; for a man who is under their control is not his own master.”²⁸

The second kind of knowledge is to know the relations that make us up outside of ourselves. Such ideas arise out of rational knowledge. Spinoza expresses this type of knowledge as follows:

An emotion which is a passion is a confused idea (by the general definition of the emotions). If therefore, we form a clear and distinct idea of this emotion, the idea will not be distinguished except by reason from this emotion, in so far as the emotion is related to the mind alone, and therefore the emotion will cease to be a passion.²⁹

He argues that the more we know about an *affect/affectio*, the less the affection will affect us. One can obtain intuitive knowledge of the whole existence from vague ideas to clear and distinct knowledge. Thus, he begins to understand his place in the universe as a thinking being.³⁰ Therefore, according to Spinoza, it is necessary to try to use *potentia*, that is, to use our power, as much as possible, and to have a clear and distinct knowledge of relations as much as possible. We will be freed from the delusion of attributing to external causes every emotion (*affectus*) that we recognize clearly and distinctly. From now on, we will have the opportunity to connect this feeling to a correct thought. Thus, not only will love and hatred for the external object affecting us from the outside be extinguished,

²⁸ Spinoza, *Ethics*, 187.

²⁹ Spinoza, *Etika*, 267.

³⁰ Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş* (İstanbul: Paradigma, 2002), 116.

but also the passions arising from this feeling will not be excessive.³¹ In this way, the person will get rid of being passive, and become active. People are constantly subject to passions. It is inevitable. Spinoza states that we must manage this process that we cannot avoid. We must know our passions in order to prevent them from dominating us and to ensure that they take place as an action in which our mind dominates them. For Spinoza, a desire which springs from reason can never be in excess.³²

There is also a third type of knowledge. This type of knowledge is the knowledge that goes beyond understanding the relationship between relations. This kind is the knowledge of essences. It goes beyond relations. For it reaches the essence upon which these relations depend.³³ The third kind is, in a sense, one's intuitive understanding of existence. The human being, who is buried in himself at the first step of knowledge, becomes aware of the relations he is involved in at the second step, and at the third type, he rationally senses the lawfulness of existence as a whole.

Spinoza, as mentioned above, claims that every being has a *potentia*. Here's what he claims that those who have access to the third type of knowledge will understand: "There is no individual thing in Nature which is not surpassed in strength and power by some other thing."³⁴ Whoever understands this will realize that the supreme power is God or Nature. According to him, the highest knowledge that the mind can reach is the knowledge of God. God is the only common substance "underneath" everything conceivable, and without him nothing can be thought of.³⁵ To him, with the third type of knowledge, we enjoy all that we know. This idea of pleasure is also due to our understanding of the Nature or divine order we have. Thus, Spinoza says that true freedom will be achieved with the third

³¹ Moris Fransez, *Spinoza'nın Tao'su* (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004), 285.

³² Spinoza, *Ethics*, 233.

³³ Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, 217.

³⁴ Spinoza, *Ethics*, 191.

³⁵ Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 253.

kind of knowledge. To him, mental love for God necessarily occurs in the third form of knowledge. It is understood that God is eternal, and this brings His love.³⁶ The love of God that one feels brings about him to be consent with all that's going on. However, the point that should not be ignored is that Spinoza does not mean to be a spectator to what is going on without doing anything, but to know one's own *potentia* and realize it, and to accept what is beyond one's own power by consenting. Thus, according to him, the mind will not be saddened by what happens to us because of things beyond our power, and it will understand this. In other words, a person's freedom is not absolute, his freedom is limited by his power. In fact, according to Spinoza, everything in existence is like this. So, our freedom is relative.

Conclusion

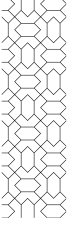
Spinoza puts forward that an incorrect idea of the God-Universe relationship lies at the root of the discussions on God and freedom. He advocates a pantheistic understanding of God. However, Spinoza rejects the theory of emanation, which is defended by some pantheist thinkers. According to him, the hierarchical understanding of existence is not correct. God or Nature is the whole of being in relation to each other, it is itself. God is the unique substance. All that exists are His attributes.

Spinoza's understanding of freedom is highly related to his understanding of God or Nature. For Spinoza, people have inadequate ideas because they have certain feelings and affections. Unless one gets rid of these inadequate ideas and intuitively grasps the relationships between beings and the divine order that exists in all beings, he cannot attain freedom. A free man lives according to the orders of reason. One can achieve his freedom by obeying reason. However, this freedom seems to consist of knowing one's own limits.

³⁶ Spinoza, *Etika*, 285.

References

- Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998.
- Arıcan, M. Kazım. *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1996.
- Cevzici, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, trans. Ulus Baker. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- Descartes. *Ruhun İhtirasları*. trans. Mehmet Karahasan. Ankara: MEB Yayınları, 1997.
- Erdem, Hüsameddin. *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vucud*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fransez, Moris. *Spinoza'nın Tao'su*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Vadi Yayınları, 1995.
- Özcan, Hanifi. "Bilgi-Objekt İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 263-286.
- Spinoza. *Ethics and on the Improvement of the Understanding*. New York: Hafner Publishing Company, 1954.
- Spinoza. *Etika*. trans. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi, 2009.
- Spinoza. *Tanrı Bilimsel Politik İnceleme*. trans. Betül Ertuğrul. İstanbul: Biblos, 2008.
- Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Topaloğlu, Aydın. *Ateizm ve Eleştirisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. trans. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.
- Yaran, Cafer Sadık. *Tanrı İnancının Akliliği*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.



**İNSAN GENOMUNA MÜDAHALE: ETİK TARTIŞMALAR-FİKHİ
YAKLAŞIMLAR, YAZAR ÜLFET GÖRGÜLÜ
(ANKARA: TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI, 2021),
210 SAYFA. ISBN: 978-625-7672-44-3**

Intervention in the Human Genome: Ethical Discussions-Fiqhī Approaches, by Ülfet GÖRGÜLÜ (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Publishing, 2021), 210 pages. ISBN: 978-625-7672-44-3

Yusuf BALTA

Dr.

Ph.D.

yfbalta@gmail.com, Orcid: 0000-0002-5753-8341

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirme / Book Evaluation

Geliş Tarihi / Received: 20 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 21 Sayfa/Pages: 331-339

Atrf / Citation: Balta, Yusuf. "*İnsan Genomuna Müdahale: Etik Tartışmalar-Fikhī Yaklaşımlar*, yazar Ülfet GÖRGÜLÜ (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 210 sayfa. ISBN: 978-625-7672-44-3 [*Intervention in the Human Genome: Ethical Discussions-Fiqhī Approaches*, by Ülfet GÖRGÜLÜ (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Publishing, 2021), 210 pages. ISBN: 978-625-7672-44-3]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 21 (Haziran / June 2022): 331-339.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1090675>

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

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

İNSAN GENOMUNA MÜDAHALE: ETİK TARTIŞMALAR-FİKHİ YAKLAŞIMLAR, YAZAR ÜLFET GÖRGÜLÜ (ANKARA: TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI, 2021), 210 SAYFA. ISBN: 978-625-7672-44-3

Öz

Güncel tıbbî meselelerle ilgili çalışmaları mevcut olan yazar, bu eserinde genomu inanç, ahlâk ve hukuk/fıkıh ilkeleri açısından ele almıştır. Temel kaygı ise, en güzel bir şekilde yaratılan insanın yapısını ve geleceğini gen çalışmalarının hangi düzlemde etkileyeceğidir. Yazar, bilim insanlarının ittifak etikleri bir gen tanımlarının olmadığına altını çizmekte ve farklı tanımlar zikretmektedir. Bu durum genle ilgili tartışmaların da odağını oluşturmaktadır. Günümüzde gen düzenleme teknolojisiyle bir canlının DNA'sında ekleme, çıkarma ve değişiklik yapmanın mümkün hale gelmesi, canlının genomuna müdahaleyle karakteristik özelliklerinin de değiştirilebileceği anlamına gelmektedir. Doğayı ve insan sağlığını hedef alan biyoteknolojik gelişmelere karşı, insanın her şeye rağmen insan olarak kalabilmesi için din, ahlâk ve hukuk gibi değerlerin sınırlarının net bir şekilde belirlenmesi gerekmektedir. Gen çalışmalarında, bu değerler kontrolünde olmayan müdahalelerin felakete sonuçlanacağı belirtilmiştir. Çalışmada bu endişelere cevap olacak nitelikte İslâm hukuku açısından sınırların ne olduğu ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İnsan, Biyoteknoloji, Gen, Genom, Etik.

Intervention in the Human Genome: Ethical Discussions–Fikhî Approaches, by Ülfet GORGULU (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Publishing, 2021), 210 pages. ISBN: 978-625-7672-44-3

Abstract

The author, who has studies on current medical issues, discussed the genome in terms of belief, morality and law/fiqh principles in this work. The main concern is on which level of gene studies will affect the structure and future of the human being created most beautifully. The author underlines that there is no gene definition that scientists agree on, and different definitions are mentioned. This is the main focus of debates about the gene. Today, the fact that it is possible to add, remove and change the DNA of a living thing with gene editing technology means that the characteristic features of the living thing can be changed by intervening in its genome. Against biotechnological developments targeting nature and human health, the limits of values such as religion, morality and law must be clearly determined for humans to remain human despite everything. In gene studies, it has been stated that interventions that are not under the control of these values will result in disaster. In this study, I will discuss the limits in terms of Islamic law, which will respond to these concerns.

Keywords: Islamic Law, Human, Biotechnology, Gene, Genome, Ethics.

Ülfet Görgülü'nün değerlendirmesini yapacağımız kitabı, “İnsan Genomuna Müdahale: Etik Tartışmalar–Fikhî Yaklaşımlar”, önsöz, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. “Genoma Müdahaleyle İlgili Etik Tartışmalar” birinci bölümün, “Genoma Müdahaleyle İlgili Fikhî

Yaklaşımlar” da ikinci bölümün ana başlıklarıdır. Bölümler kendi içinde giriş, ana başlık ve alt başlıklara ayrılmıştır.

Yazar, konunun takdimini, gen çalışmalarının mahiyeti, amacı, ahlâkîliği etrafındaki tartışmalar ve buna karşı insanın tutumunun nasıl olması gerektiği, biyoteknolojiyle insanın kendi türünü neye dönüştüreceği problemlerinin sorgulanması olarak sunmaktadır. Devamında ise, “İnsan Genom Projesi” uçsuz bucaksız iyileşmelerin önünü açabilecek bir kurtarıcı mı yoksa atom bombası örneğinde olduğu gibi felaketin habercisi mi? sorusu sorulmaktadır. Bu minvalde yazar, DNA’nın keşfi ve insan genetik haritasının deşifre edilmesi, insanlık tarihinin en önemli başarılarından biri kabul edilip genetik hastalıkların teşhisi, önlenmesi ve tedavisi için büyük bir ümit olarak görüldüğünü belirtirken, diğer yandan gen çalışmalarının devamıyla tabiatın doğal dengesinin bozulacağı, genetik ayrımcılığa neden olacağı, tarihin siyah sayfalarında kalmış öjeniyi yeniden canlandıracağı, insan türünün değişimine yol açacağı, biyolojik silah kullanımına zemin oluşturacağı gibi endişelerle ekolojik ve biyolojik bir felaketin habercisi olarak da değerlendirilme ihtimalini gün yüzüne çıkarmaktadır. Bu ikinci durumda insan genomuna tıbbî ya da tıbbî olmayan nedenlerle müdahale edilmesi pek çok ahlâkî, sosyal ve hukûkî mahiyetli soruları da davet etmiştir. Yazar; insanı diğer varlıklardan farklı kılan yönümüz nedir? Döllenme aşamasındayken insan embriyosuna, cinsiyet, fiziksel ve bilişsel özelliklerini seçip belirleme imkânı veren genetik teknolojilerle müdahale hakkımız ve yetkimiz var mıdır? Genetik müdahaleler neticesinde ortaya çıkacak modele “insan” denilebilecek midir? gibi çalışmanın problemi olan soruları sorarak, cevaplarının sonraki yıllarda insanlığın kaderini etkileyeceğini savunmaktadır.

Yazara göre bu alanlardaki gelişmelere salt bilimsel gelişme olarak bakılması, yüzeysel ve etkisiz bir yaklaşımdır. Çünkü teknolojinin yaşamı kolaylaştırırken değiştirdiği ve yaşam algılarımızın da değişime uğradığı bir gerçektir. Bu noktalara değinildikten sonra; her çeşidiyle teknolojik yenilik ve değişim, bireysel özgürlük ve tercih adına tabiati ve toplum yapılarını tahrip ederken gen teknoloji ve mühendisliğiyle

bireyin yok oluşuna doğru mu gitmekteyiz? Bunlar insanlık tarihinde yeni bir dönemin habercisi midir? İnsanlık olarak insanın özgürlüğünü ve kimliğini kaybetmesine hep beraber seyirci mi kalacağız? gibi soruların zihin dünyamızı meşgul etmesi gerektiğini salık vermektedir. İnsanlık tarihinin her devrinin farklı teknolojik ve bilimsel keşif ve yeniliğe şahitlik ettiğini, çağımızda moleküler biyoloji ve genetik mühendisliğin öncülüğünde, biyoteknoloji ve tıptaki büyük gelişmelerin insan ve toplum sağlığı bakımından olumlu sonuçlarının olduğunu belirtmiştir. Bununla beraber din, felsefe, ahlâk, sosyoloji ve hukuk gibi farklı disiplinler tarafından çok yönlü yaklaşımların ve tartışmaların yapıldığını ifade etmiştir. Özellikle, teknolojiyle beraber biyoteknolojinin kötü amaçlar için kullanılarak tabiata ve insanlığa getirdiği ve getireceği menfi akıbetlerin önlenmesi için bu bilimsel çalışmaların dînî, ahlâkî ve hukûkî sınırlarının tartışmalara mahal bırakmayacak açıklıkta belirlenmesinin zaruri olduğunu belirtmiştir.

“Gen ve genom” a ait çeşitli tarifler verilirken genetikçilerin üzerinde ittifak ettikleri bir gen tanımlarının olmadığına altı çizilmekte ve kitapta gen ve genomun tanımlarından birer tane zikredilmektedir. “Gen, bir doğal seçilimin birimi olabilecek kadar çok sayıda nesilde var olabilen kromozom malzemesi parçasıdır.” Bu tanıma göre, gen hakkındaki araştırmaların tek bir gerçekliğe tekabül etmeyip genin metafizik kabulünden DNA’dan müteşekkil maddi bir birim olma hüviyeti kazandıktan sonra genetik materyale ilişkin bilginin gelişmesiyle soyut, açık uçlu, genelleştirilmiş bir gen kavramına evrildiğini ortaya koymaktadır. Zaten gen üzerine ittifak edilen bir tarifi yapılamaması genle ilgili tartışmaların da odağını oluşturmaktadır. Genom ise, “Bir hücrenin taşıdığı genetik materyalin tümü” şeklinde tarif edilmiştir. Genom, DNA (deoksiribonükleik asit) molekülünden meydana gelir ve nükleik asidin protein sentezi ve genetik bilgilerin sonraki nesillere aktarımı olmak üzere iki fonksiyonu mevcuttur.

Yazarın belirttiği üzere, CRISPR-Cas9 tekniğinin genetik tedavi (düzgün çalışmayan veya hastalıklara sebep olacak genleri işlevsizleştirmek ve protein sentezini durdurmak) için olduğu gibi genetik ge-

liştirme (organizmaya yeni özellikler kazandıracak genler eklemek) maksadıyla kullanılması da söz konusudur. İnsan genomunu düzenleme çalışmaları hastalıkların tedavisinde umut olarak görülürken, ikinci durumdaki gibi bu teknolojinin insan genomunda kalıtsal değişiklikler yaparak insan genetik alışımını ilelebet değiştirecek olması da potansiyel riskler taşımakta ve genom düzenleme çalışmalarına ihtiyatla yaklaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Yazar, genetik mühendisliğin bir organizmanın DNA'sını değiştirme imkânı sunan bir grup teknoloji olarak tanımlandığını ifade etmiştir. Genom düzenlemenin de somatik (vücut) ve germ (üreme) hattı olmak üzere iki ayrı hücre düzeyinde uygulandığını belirtmiştir. Bu uygulamalarla hasarlı dokuları tedavi etme (*therapy*), fiziksel ve zihinsel kapasiteyi geliştirme (*enhancement*) ve teknolojik araçlarla insan kapasitesini geliştirerek biyolojik sınırları aşma (*alteration*) olmak üzere üç temel kullanım amacının varlığından bahsedildiğini ifade etmiştir. Bu üç kullanım alanından ikinci ve üçüncüsünün insanın geleceği ve yaratılış anlayışı açısından İslâm hukuku boyutunun ele alınarak ortaya çıkarılması istenmektedir.

Genom alanında yapılan çalışmalardan kaynaklı meseleler, tek başına tıp, din, ahlâk ve hukuk gibi disiplinlerin sınırını aştığından yazar, konunun disiplinler arası bir yaklaşımla ele alınmasını önermektedir. Bu bağlamda İslâmî biyoetik de kendi içinde fıkıh, kelâm, tefsir, hadis, felsefe, ahlâk, tasavvuf gibi bilimlerin rengine boyalı olmakla beraber, yazarın sosyal bilimlerin yanında tıbbî antropoloji ve sosyoloji gibi disiplinlerden de büyük oranda yararlanmayı tavsiye etmesi, meselenin çok boyutlu olduğunu göstermesi ve incelemenin de bu boyutlarıyla ele alınarak değerlendirilmesinin faydalı olması açısından önemlidir.

Bunlara ilaveten yazar, gen mühendisliği, biyoteknoloji ve nano teknolojinin güç birliğinden yararlanarak insanın sınırlarını aşma, acizliğini yok etme ve ölümsüzlüğe ulaşma arzusuyla insan ötesi (*transhumanizm*) bir geleceğin izinin sürüldüğü bir dünyada, insan olmanın anlamı ve insan kalmanın çareleri üzerinde olması gerekenden daha fazla imâl-i fikirde bulunulmasının aciliyetine dikkat çekmektedir. Bu

bağlamda genom araştırmalarının, insan sağlığı kapsamına dahil edilen ve sağlığı aşan uygulamaların sonuçlarının bireysel ve sosyal etkilerinin de fikhî açıdan ele alınmasını arzu etmektedir.

“Genoma Müdahaleyle İlgili Etik Tartışmalar” adlı birinci bölümde, insan genomuna müdahaleye ilişkin genelde dünya da özelde ise Kıta Avrupa’sında ahlk tartışmaların iki ana ekseninde sürdüğü belirtilmektedir. İlk olarak, “Nerede düzenleme?” sorusuna cevap teşkil eden “somatik” veya “germ hattı” düzenlemeleri ayırımına odaklanmış olan tartışmalar iken, ikincisi ise, “Niçin düzenleme?” sorusundan hareketle, tedavi ve nleme ile geliştirme ve güçlendirme olmak üzere düzenlemelerin amacı etrafında şekillenmiştir. Somatik germ düzenlemeyle ilgili olarak klinikte kullanımına etik açıdan müspet yaklaşılmasında, somatik hücrelerde yapılacak değişimin, DNA’sı düzenlenen hücreyle sınırlı kalması ve sonraki nesillere yönelik bir risk içermediği düşüncesi etkili olmuştur. Etik tartışmaların gerek tıbb gerekse geliştirme amaçlı olsun daha çok germ hattı genom düzenleme etrafında yoğunlaştığını söyleyen yazar, bu iki tür genom düzenlemeyle ilgili etik tartışmaları ve ne sürülen argümanları bu bölümde ayrıntılarıyla ele alıp incelemiştir. 1990-2003 yılları arasında yürütülen insanın genomunun haritasını çıkarmayı amaçlayan insan genom projesinin etik, hukk ve sosyal etkilerini araştırmaya yönelik, “*Ethical, Legal and Social Implications Program*” gibi çalışma gruplarının kurulmuş olması, bu konunun endişeleri artıracak boyutta sonuçlarının olabileceğinin hissedilmesi açısından ayrıca önemi haiz bir durumdur.

Müellif, Batı’da gen teknolojilerinin kullanımına bakıştaki en temel farkın evrenin ve insanın Tanrı’nın iradesi ve tasarımı sonucu yaratıldığına inananlarla, kr bir tesadüf sonucu ortaya çıktığını kabul eden evrimciler arasındaki keskin sınırdan kaynaklandığını söylemektedir. Dolayısıyla da evrimcilerin “rastlantısallık” ve “doğal seleksiyon” görüşlerini, dinin “Allah’ın yaratması” ve “din” gerçekliğine karşı, insan türünü gen teknolojileriyle geliştirip dönüştürme, biyolojik evrimi teknolojik evrimle sürdürme ve ispatlama çabası olarak görmektedir. Bu görüşün, insanı, evrim ürünü, kusurlu ve düzeltilmesi gereken bir varlık olarak

düşündüğünü belirtmektedir. Salt bilimsel bir çalışma olmayan meselelerin bu şekilde tartışılarak yönlendirilmesinin arka planında inanç ve felsefi yaklaşımlara karşı durma olduğu anlaşılmaktadır.

“Genoma Müdahaleyle İlgili Fikhî Yaklaşımlar” adını taşıyan ikinci bölümde Görgülü, insan genom düzenleme tartışma ve uygulamalarıyla ilgili naslarda açık bir hüküm veya klasik dönemde müçtehitler tarafından yapılmış bir içtihat olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu konu, günümüzde “nevâzil” kapsamında değerlendirilen yeni bir mesele olarak görülmektedir. Naslarda ve fikh müdevvenâtında doğrudan bir bilgi bulunmasa da bu gibi güncel tıbbî-teknolojik meselelere fikh, yeni bir bakış açısı ortaya koyabilecek kabiliyet ve imkâna sahiptir. Hakkında kıyas edilebilecek bir nas veya tahriç edilebilecek kadim bir içtihat bulunmayan bu meselenin, fikhin “makâsıd,” “mesâlih” ve “kavâid” alanlarında ele alınarak incelenme imkânının mevcut olduğunu söylemektedir. Meselenin halledilmesinde öncekilerin usulünü takip etmeyi tercih eden müellif, fikhin tarifi içerisindeki “amel” kelimesinin Kur’ân-ı Kerim’de iyi, güzel, yararlı manasına gelen “sâlih” kelimesiyle nitelenmesinin tesadüfi olmadığını, insanın davranış kodunun ahlâkîliği ve ilâhî iradeye uygunluğunun gerekliliğini ortaya koyduğunu ifade ederek, insan genomuna müdahaleyle ilgili araştırma ve uygulamaların da bu açıdan değerlendirilmeye tabi tutulması gerektiğini söyleyerek fukahânın bakış açısının çerçevesini çizmeye katkı sunmuştur. Böylece yazar, meselenin anlaşılmasında ve çözümünde önemli parametrelere dikkat çekmektedir. İnsan genomuna müdahaleye, Katolik ve Ortodoks dünyanın “Tanrı rolü oynama” olarak anlayıp karşı çıktığını; Müslümanların ise Allah’ı yaratıcı, insanı da yaratılan olarak görüp bu çizgiler içerisinde konuya yönelik kabul ve retlerini belirlediklerini söylemektedir. Bu farklı yaklaşım neticesinde, insanın “Tanrı rolü oynama”sının ve “O’nun gibi yaratması”nın imkansızlığından dolayı Rabbine karşı boyun eğmesi gerektiği ve çevresine karşı da fitrata uygun muamele etmesinin istenmesi önemli bir tespittir.

Benzer şekilde fikhin odak noktasının tevhid olduğu ve fikhî meselelerin çözümünde fikh-tevhid ilişkisinin ayrılmazlığına dikkat çekil-

mektedir. Yazar, Müslüman bilim insanlarının konuya ilgisiz kalmadıklarını, insan genom çalışmaları konusunu fıkıh-tevhid ilişkisi düzleminde değerlendirdiklerini ifade etmiştir. Araştırmaların insan haysiyetini zedeleyecek durumlara yol açmaması ve İslâmî kurallarla çatışmaması gibi iki temel ilkeyi benimsediğini söylemiştir. Yine güvenlik ve etkinliği ispatlanmış olsa da dinin ilkelerine uymayan araştırmaların ahlâken de kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. Bu konuya dînî açıdan bakılırken, “bilimin verilerinin tartışmasız doğru ve değişmez.” kabul edilip teslimiyetçi olunamayacağını diğer yandan Hristiyan teolojinin “Tanrı rolü üstlenme” aforizmasına benzer hepten dışlayıcı bir tavır almanın da doğru olmadığını vurgulamıştır. İnsan genomuna müdahale gibi, hakkında naslarda doğrudan bir hükmün olmadığı bir meseleye fikhî pencereden yaklaşırken ortaya konan hükümlerin dinin maksatlarıyla örtüşüp örtüşmediğinin belirlenmesinin önemli olduğu üzerinde durmuştur. Neticeyi, Şâtıbî'nin (öl. 790/1388) eşyanın bizzat kendisi değil sonuçları itibarıyla haram kılındığı düşüncesine istinaden fikhî hükmü incelenen bir meselenin etraflıca incelenmesi ve muhtemel sonuçlarının her açıdan değerlendirilmesi gerektiği yorumuyla bağlamıştır. Yazar bu çerçevede, genetik faktörlerin hastalığa neden olan faktörlerden biri olduğuna, ancak tek belirleyici olmadığı, zekada ise, durumun daha karmaşık olduğundan genlerin burada rolünün belirlenmesinin güçlüğüne vurgu yapmıştır. Yazarın meseleyi, Müslümanların inanç ve felsefe dünyasını şekillendiren tevhid-fıkıh çerçevesinde ele alma önerisi, yaratıcı ile kulu arasındaki mesafe ve ilişkinin bu konuyla ilgili olarak dengeli bir şekilde belirlenmesinin arzulanması açısından isabetlidir.

Yazarın, genoma müdahaleyle ilgili tartışmaların ahlâkî, dînî, sosyal ve hukûkî boyutlarıyla Batı'daki çok yönlü literatür zenginliği ile karşılaştırıldığında, İslâm dünyasındaki literatürün tatmin edici bir sınırdan olmadığını ve ülkemizde ise bu eserin ilk olduğunu ifade etmesi, bu konuda daha çok kafa yorulmasının gerekliliğini göstermektedir. Konuyla ilgili İslâm dünyasındaki literatür azlığı, bu çalışmayı önemli hale getirirken, vukûfiyeti açısından benzerleriyle mukayese edilmemesi dezavantajını oluşturmaktadır.

Yazar, genoma müdahaleyle ilgili fikhî yaklaşımının çerçevesini; insan olmanın anlamı, makâsîd doktrini, sedd-i zerâi', ihtiyat ilkesi, adalet düşüncesi, hak-sorumluluk bağlamı ve mahremiyetin korunması olarak belirlemiştir. Yine insan hayatının cenin aşamasında başlayıp ölüm sonrasında da devam eden hayat ve beden bütünlüğünün her türlü haksız fiilden korunması ve hürmeti vasfını ifade eden *ismet* kavramına atıfta bulunmuştur.

Yazar, insanın genomu ve genetik özellikleriyle birlikte mükemmel ve dokunulmaz olduğunu, mutluluğu ve saadeti için genetik olarak geliştirilmekten ziyade ahlâken, sosyal eşitlik, adalet ve hakkaniyet yönünden geliştirilmesini tavsiye etmektedir. Yani gen teknolojileriyle güç, zekâ ve yetenek gibi üstün niteliklere sahip “yapay insan” yerine, sevgi, dürüstlük, merhamet, sabır, yardımseverlik gibi erdemlerle donanımlı “kâmil insan” yetiştirmek için çaba harcanmasını önermektedir. Diğer disiplinlerle beraber fukahânın da bu şekilde içtihadî sonuca ulaşmalarının arzu edilmesi önemlidir.

Neticede eserde, insan genom çalışmalarının Batı’da etik, hukuk açısından ele alınma felsefeleri birinci bölüm içerisinde yansıtılmıştır. Konu, Müslüman dünyada ise tevhid-fıkıh zeminine oturtulmuş bir şekilde ikinci bölümde ele alınmıştır. Eser arka planıyla beraber fikhî yönden anlaşılması ve çözümü noktasında doyurucu veriye sahiptir. Sonuç olarak mesele, naslar açısından farklı yönlerden delillendirilerek tahlil edilmiş, insanlık için faydalı ve zararlı yönlerine temas edilmiştir. Aynı zamanda Batı ve İslâm dünyasında var olan zengin literatüre müracaat edilmiştir. Konuların anlatımında özenli bir dil kullanıldığı göze çarpmaktadır. Eser, bu konuda bilgi sahibi olmak ve araştırma yapmak isteyenlere hitap edecek nitelikte olup ülkemizde fikhî açıdan konuyu ele alan ilk kaynak olarak literatürde yerini almış bir eserdir.

Dergimizde
İSNAD ATIF SİSTEMİ
yazım kuralları geçerlidir.
<https://www.isnadsistemi.org/>