



ACADEMIC
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

APJIR

Academic Platform

Journal of Islamic Research

Volume: 6

Issue : 2

Year : 2022

Academic Platform
Journal of Islamic Research

Apjir

e-ISSN: 2602-2710s

Cilt | Volume: 6

Sayı | Issue: 2

Aralık | December 2022

Kuruluş Tarihi | Founded In: 2017

Sahibi / Owner

Akademik Perspektif Derneği

Editörler / Editors

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Arş. Gör. Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Sekretarya / Secretary

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Arş. Gör. Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Orhan Çeker, Necmettin Erbakan University,

Turkey

Prof. Dr. Celal Türer, Ankara University, Turkey

Prof. Marwan M. Obeidat, Hashamite University, Jordan

Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic

University Malaysia, Malaysia

Prof. Dr. Mohammad Ahmad Alkateeb, The University
of Jordan, Jordan

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya İstanbul University,
Turkey

Prof. Dr. Kadir Özköse Cumhuriyet University, Turkey

Prof. Dr. Ahmet Ögke Akdeniz University, Turkey

Prof. Dr. Muhammad Mumtaz Ali, International Islamic
University Malaysia

Prof. Dr. Basem L. Ra'ad, Al-Quds University, Jerusalem,
Palastine

Doç. Dr. Kholoud İbrahim al-Omouh, Jordan Hashemite
Universty, Jordan

Prof. Dr. Prof Dr Sayfiddin Sayfulloh Aka, Özbekistan
Fenler Akademisi Alishir Nevâi Dil ve Edebiyat Enstitüsü,
Özbekistan

Prof. Dr. Adi Fahrudin, University of Muhammadiyah
Jakarta, Indonesia Universiti Malaysia Sabah, Malaysia

Prof. Dr. Zulkarnain A. Hatta, Dean Faculty of Social
Science, Arts & Humanities, Lincoln University College
47301 Petaling Jaya/Malaysia

Prof. Dr. Alean Al-Krenawi, Department of Social Work,
Ben-Gurion University of the Negev, Israel

Kurumsal İletişim / Official Contact

info@apjir.com

<http://www.apjir.com/>

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri – Research Articles

- 159-177 Kadir ÖZKÖSE
Senegal Shooters and The Slave Trade an The Island of Goree and The Drama of French
Senegal Nişancıları ve Goree Adasındaki Köle Ticareti ile Fransız Sömürgeciliğinin Senegal’de Yaşattığı Dram
- 178-191 Tahsin YURTTAŞ
Bedî’ ilminde Teşhik Üslubu
Tashkik Style in Badî
- 192-211 Ramazan EGE-Sadullah TİLKİTAŞ
Abdurrahman b. Ahmed b. Ali el-Humeydî’de Methiye Örnekleri
Examples of Praise in Abdurrahman B. Ahmed B. Ali Al-Humaydi
- 212-229 Eyup TABARA
Molla Ahmed el-Cezerî’nin Divanında Allah Tasavvuru
The Concept of Allah In Mullah Ahmet Al-Jazeri’s Court
- 230-250 İbrahim Halil DEMİR
Fıkıh Usûlünde Sahâbî Kavlinin Hüccet Olması Meselesi
To Evidence’s Qawl al Sahabi in The Usul al Fiqh
- 251-276 Muammer BAYRAKTUTAR
Kur’ân Bağlımında Hz. Peygamber’in Tezkiye Görevi ve Yetkisi
Tazkiyah Duty and Authority of The Prophet in The Context of The Qur’an
- 277-291 Serap ÖZKUL
İmam Şâfiî’nin Haber-i Vâhidi İtikatta Delil Olarak Kullanması Üzerine Bir Değerlendirme
(er-Risâle Örneği)
Imam al-Shâfi’i’s Use of Single-Person Report (al-Khabar al-Wâhid) as Evidence in Faith (In the Context of al-Risâlah)
- 292-308 Hüseyin ALİ
Moğolları Durduran Savaş Aynicâlût Savaşı
The Battle That Ruined and Destroyed Mongolian Armies (Ain Jalut)
- 309-321 Mohammed Haneefa THOTTY
Hindu Kutsal Metni Bhagavat-Gita’da Bir Mistik Tavır Olarak Bhakti Düşüncesi
Bhakti Thoughts as Mystic Approach in The Hindu Sacred Text of Bhagavat-Gita

- 322-335 Batuhan Buğra AKARTEPE
دراسة حول تفریق معايير الفرز الشرعي للأسهم
A Study on The Differentiation of Shariah Screening Criteria for Stocks
Hisse Senedi Şer'i İzleme Kriterlerinin Farklılaşması Üzerine Bir İnceleme

Kitap Tanıtımları – Book Reviews

- 336-342 Ali ALBAYRAK – Murat GÖKALP (Değerlendiren: Eyup TABARA)
Din Görevlilerinin Hadis'e Yönelik Tutum ve Bilgi Düzeyleri



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 2, 2022, ss. 159-177/ Volume: 6, Issue: 2, 2022, pp. 159-177

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

SENEGAL SHOOTERS AND THE SLAVE TRADE ON THE ISLAND OF GOREE AND THE DRAMA OF FRENCH COLONIALISM IN SENEGAL

Kadir ÖZKÖSE

Prof. Dr. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Sivas
Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Sufism, Sivas/Turkey

kozkose@cumhuriyet.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3977-3863

<https://ror.org/04f81fm77>

Abstract

Senegal, an important part of the Islamic world, is remarkable geography of Islamic culture and civilization with its Muslim presence constituting 95% of its population. It is a country where sectarian divisions have not been seen throughout history, representing the unifying spirit of Sufi tradition instead of conflict culture, and educating important names of Ahl as-Sunnah scholars. The Toucouleur ulama, who draw attention with their scientific studies, have dominated the dynamics of Islamic thought in the region for centuries. This elite position of Senegal was tried to be eliminated with the arrival of colonial powers in the region. In our study, the dimensions of the destruction carried out by the occupation forces in Senegal are discussed. The sad picture of the slave trade on the island of Goree, the formation of the Senegalese Shooters, the desire to put obstacles in the life of faith and worship in Islam, and the direct and indirect administration experiences of France in Senegal are discussed.

Key Words: Senegal, Senegalese Shooters, French Colonialism, Goree Island, Qadiriyya, Tijaniyya, The Mouride brotherhood

SENEGAL NİŞANCILARI VE GOREE ADASINDAKİ KÖLE TİCARETİ İLE FRANSIZ SÖMÜRGEÇİLİĞİNİN SENEGAL'DE YAŞATTIĞI DRAM

Öz

İslam dünyasının önemli bir parçası olan Senegal, nüfusunun %95'ini oluşturan Müslüman varlığı ile dikkat çekici bir İslam kültür ve medeniyet coğrafyasıdır. Tarih boyunca mezhep ayrılıklarının görülmediği, çatışma kültürü yerine tasavvuf geleneğinin birleştirici ruhunu temsil eden, Ehl-i Sünnet âlimlerinin önemli isimlerini yetiştiren bir ülkedir. Bilimsel çalışmalarıyla dikkat çeken Toucouleur uleması, yüzyıllar boyunca bölgedeki İslam düşüncesinin dinamiklerine hâkim olmuştur. Senegal'in bu elit konumu, sömürgeci güçlerin bölgeye gelmesiyle ortadan kaldırılmaya çalışıldı. Çalışmamızda işgal güçlerinin Senegal'de gerçekleştirdiği yıkımın boyutları ele alınmıştır.

Geliş Tarihi: 03.06.2022

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.1125832>

Kabul Tarihi: 13.07.2022

Goree adasındaki köle ticaretinin üzücü tablosu, Senegalli Atıcıların oluşumu, İslami inanç ve ibadet hayatının engellenme isteği ve Fransa'nın Senegal'deki doğrudan ve dolaylı yönetim deneyimleri tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İslam, Osmanlı, Afrika, Sudan, Mısır Hidivliği.

Atf / Cite as: Özköse, Kadir. "Senegal Shooters and The Slave Trade an The Island of Goree and The Drama of French Colonialism in Senegal". *Apjir* 6/2 (Ağustos 2022), 159-177.

Introduction

Senegal, located on the Atlantic Ocean coast west of Central Africa, between Guinea Bisse and Mauritania, neighbours Mauritania, Mali, Gambia, Guinea and Guinea-Bisseau.¹ The capital, Dakar, was established on the Cap-Vert peninsula, which is located in the westernmost part of the country and the African Continent.² Most of the country is undulating land and has an average elevation of around 200 m. On the skirts of the Futa Djallon Mountains in the southeast, the height is about 500 m and these mountains are the highest place in the country. The Senegambia region is cut by the Senegal, Saloum, Casamance, and Gambia rivers that flow into the Atlantic. The Senegal river forms the country's northern borders and is the longest river in the country. The winds have eroded the western coast of the country and the coastline is partly marshy. Cape Verde stretches towards has entered the Atlantic Ocean and is a hilly and rocky region. The rest of it is in a semi-desert state.³

Senegal has a semi-tropical climate, and most of its territory is in the Sahelian region. The desert climate in the north of the country leaves its place in the semi-tropical climate towards the coasts. Rainfall in the country is irregular and uncertain, and the country's lands are generally poor. Agriculture and animal husbandry, which is common in the north, are facing more and more unfavourable conditions and become more difficult.⁴ The average temperature in January in the region is around 23°C. As you go north, the temperature suddenly increases as you approach the Great Sahara. The Sahelian region receives an average of 350 mm of precipitation. The area is covered with coarse grasses, thorny shrubs and acacia heaths. The Sudanic region in the south of this area receives about 900 mm of precipitation. Here the vegetation is thicker and more abundant. Generally, silk-cotton and baobab trees are more numerous and acacia shrubs are larger. In the Casamance region, precipitation varies between approximately 900 and 1500 mm. The southwestern part of the country is covered with swamps and tropical forests. The non-forested parts are green areas and receive a lot of precipitation. Cape Verde is partly semi-desert and partly rocky and hilly. The coastline is mostly muddy land and covered

¹ Ramazan Özey, "Afrika'da Toplum: Batı İnsanlarının Kültürel Özellikleri: Dünü-Bugünü", *Dünya Siyasetinde Afrika* 2, ed. İsmail Ermağan, Nobel Academic Publishing, Ankara 2015, p. 28.

² Emruhan Yalçın, "Senegal Ülke Analizi", *Dünya Tarihinde Afrika* 4, ed. İsmail Ermağan, Nobel Academic Publishing, Ankara 2017, p. 159.

³ Ramazan Özey, *Afrika Coğrafyası*, Aktif Publications, 3rd Edition, Istanbul 2006, pp. 266-267.

⁴ <https://ticaret.gov.tr/data/5f15825b13b876d3e4564d36/SENEGAL.pdf> (Access Date: 07 May 2022); Yalçın, "Senegal Ülke Analizi", *Dünya Tarihinde Afrika* 4, p. 159.

with tropical mangrove forests. In the south of Casamance, humidity is high due to coastal winds. There are two distinctly dry and moist periods in the country. The humid season is more common in the Sahelian region and lasts from June to October. In the Sudanic region, the humid season prevails from May to October, and in Casamance from May to November. Four different regions irrigated by the Senegal, Saloum, Casamance and Gambia rivers, which bring life and vitality to Senegal's surroundings, have various vegetation. There are tropical mangrove forests on the coasts, silk and baobab trees and acacia heaths in the Sudanic region.⁵

1. Country Identity of Senegal

With a surface area of 196,140 km² and a population of 16,750,000 (according to the data of 2020), and governed by a semi-presidential system, Senegal has a mixed ethnic structure and consists of many large and small groups. 37% of the population is Wolof, 18% Serer, 17% Peul, 9% Diola and 9% Mandingos. The remaining 10% are many minority ethnic groups. The other name of the Peuls, who are descendants of the Takruri Kingdom, is the Fulbes and they live a nomadic life. The Diolas living around Casamance are of Berber origin. Wolofs live in the northwest and in the cities, Serers in the west of the central parts, Lebous in the Cap-Vert region, Foulards in the Senegal valley, Diolas in the Lower Casamance region, and Peulhs dispersed in all the inner parts. Wolofs, who are Muslims, are spread all over the country. The majority of Wolofs live in the centre and north of the country, especially on the Atlantic Ocean coasts of Dakar and Saint Lois. Wolofs generally make a living by farming and trading. The Lebous, a branch of the Wolofs, are an ethnic group spread over the Cap-Vert and Saint Luis peninsulas and mostly engaged in fishing. The Fulbe, also called Peulhs, are a group that played a role in the spread of Islam for Senegal in the north of Senegal. Futa Toro, which has historical importance, is the cultural centre of the Peulhs. Located in the Senegal River valley and in the Ferlo region, the Fulbe are very active in trade and are also engaged in animal husbandry and irrigated agriculture. Another ethnic group that can be considered crowded is the Serer ethnic group. They are located in Sine-Saloum and the Small Coast region between the centre of Senegal and the northwest of Gambia. Most are Muslims, except those in the Small Coast region. Diolas live in the Casamance region. People from this ethnic group also live in the Gambia and Guinea Bissau. Local beliefs and Christianity are common in this group that lives on rice farming. The part of the Diolas living in the northeast is Muslim. Apart from the main ethnic groups, there are also smaller ethnic groups. The leading ones are the Mandingos in the east and the Soninke and Bassari in the regions close to Mali and Mauritania. These groups subsist on maize cultivation and hunting in areas close to the Guinean borders.⁶

⁵ Özey, *Afrika Coğrafyası*, pp. 266-267.

⁶ <https://ticaret.gov.tr/data/5f15825b13b876d3e4564d36/SENEGAL.pdf> (Access Date: 07 May 2022); Yalçın, "Senegal Ülke Analizi", *Dünya Tarihinde Afrika 4*, pp. 161-162.

Muslims make up 92% of the country and Christians make up 2%. The remaining 6% belong to local religions. The independent Republic of Gambia is surrounded by the territory of Senegal along the Gambia River, separating most of the Casamance region, which is the southern part of Senegal, from its other territories.⁷ Apart from the capital Dakar, Thièc, Kaolack, Rufisque, Saint Louis, Ziguin Chor and Diourbel are other main Senegalese cities. French is spoken as the official language, and the local languages Wolof, Fulbe, Jola and Mandinka are widely spoken. Senegal is divided into fourteen regions. Each region is administered by "Conseil Regional".⁸

2. Historical Structure of Senegal

Archaeological excavations show that Senegal is a settlement that has prehistoric origins. Megaliths in the Sine-Saloum region show extinct human populations. Over time, mixed races emerged from the large-scale populations living in the Senegal Valley. The first known inhabitants of Senegal are the Takruris.⁹ In the eleventh century, Takruris, who adopted Islam through North African Muslim traders, consolidated their dominance of the Tekrur Kingdom and the Namandiru Dynasty they established. The extension of the Mali Empire to Malinke at the time led to the mixing of the Malian peoples with the Takruris.¹⁰ In the thirteenth century, the Kingdom of Wolof ruled in the central region of Senegal, and the Sultanate of Mali ruled in the east. In other parts of it, there were about ten local emirates.¹¹ By the fourteenth century, the Dyolof Dynasty was established. Founded by Ndiadian Ndiaye, the Dyolof Dynasty dissolved in 1549. The epic of Koli Tenguela, originating from Poul and Manding, are literary work revealed at the end of the fifteenth century.¹²

In the eleventh century, Muslim merchants from the Sanhaja tribe living in the Sahara made their way to the region and introduced the Senegalese people to Islam. It is seen that during the reign of Takruri Sultan Var Jabi (d. 432/1040), who ruled in Futa Toro, Islam became a religion accepted by large masses. One of the members of Sanhaja tribe, Yahya b. Ibrahim's return from the pilgrimage, which took place in 440/1049, stops by Qairouan. He stayed here for a while and attended the lectures of Abu Imran Musa al-Fasi. With the guidance of his sheikh Abu Imran, Yahya b. Ibrahim visited Vejjaj b. Zallu al-Lamti. He was assigned to establish ribats of his own in Maghrib al-Aqsa, Nafis and Sicilmase. Vejjaj is a sufi of Berber origin and is a typical example of the peoples of the Sahara with his language, lifestyle and culture. Abu Imran wrote a letter to Vejjaj, whom he described as a righteous person, and asked Yahya b. Ibrahim al-Jazuli to meet his

⁷ Özey, *Afrika Coğrafyası*, p. 266.

⁸ Enver Arpa, *Afrika Seyahatnamesi*, Fecr Publications, Ankara 2015, pp. 233-234.

⁹ <https://www.infoplease.com/world/countries/senegal> (Access Date: 07 May 2022).

¹⁰ Yalçın, "Senegal Ülke Analizi", *Dünya Tarihinde Afrika* 4, p. 175.

¹¹ Ahmet Kavas, "Senegal Tarihi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 36, Istanbul 2009, p. 515.

¹² Yalçın, "Senegal Ülke Analizi", *Dünya Tarihinde Afrika* 4, p. 175.

demand.¹³ He asked him to give a representative to teach Islam to the peoples of the Sahara to which he was a member. In order to meet this demand, Sheikh Vejaj also sent his famous student Abdullah b. Yasin al-Jazuli. Abdullah b. Yasin and Yahya b. Ibrahim passed to the Sahara, where the Cudale tribe lives. Abdullah b. Yasin began to form lesson circles, establish chat councils, and promote Islam. Although it was sometimes met with different reactions, over time it became accepted, arousing interest and the adoption of Islam by different segments.¹⁴ With a small group of seven people, among whom were Yahya b. Umar and his brother Abu Bakr b. Umar, Abdullah b. Yasin spread his preaching work on the route of the Niger and Senegal rivers. In a short time, the number of people gathered next to him reaches thousands. He gives the name "Murabitun" to those who joined their communities, meaning members of ribat or those in ribat. Abdullah b. Yasin gave his members in ribat a rigorous education and consolidated their Islamic knowledge, he appointed them to invite the masses to Islam as the representative of Islam in Senegal, Mali and Niger. Abdullah b. Yasin planted the first sprouts of the Almoravid (Marabout) state in these lands.¹⁵

The Almoravids founded as a continuation of the Islamic movement initiated by Abdullah b. Yasin had good relations with the kings of Takruri and tried to spread Islam in the region. They were instrumental in the conversion of a significant part of the other Senegalese people to Islam. As a result of such extraordinary efforts of the Almoravids and the Muslims of Ghana, Islam began to be influential in the region. The wider adoption of Islam in Senegal took place with the establishment of the Mali state. The Sultanate of Mali took the southern and eastern parts of Senegal under their rule in 1459. At that time, one of the distinguished families of the region was the Mandinge Family. The conversion of Emir Bara Mandana, the elder of the family, to Islam led the people of the region to adopt Islam massively. Among the Senegalese amirs, scholarly personalities emerged, who were also distinguished by their knowledge. During the Mali Sultanate, Islam continued to spread mostly through sheikhs and dervishes who were members of the Qadiriyya. North African and Mauritanian sufis came into contact with the Senegalese, Mali and Niger dynasties and gained their trust. With such an establishment of trust, the speed of the spread of Islam increased.¹⁶

During the reign of the Songhai State, which dominated the region after the Sultanate of Mali, Islamic culture and civilization developed in a way that left deep traces. During the Songhai State, the positive relationship between rulers, scholars and sheikhs increased the prestige of Muslim scholars and sheiks in the eyes of the public. Islamic life became

¹³ Adnan Adıgüzel, "XI. Asırda Büyük Sahra'nın Batısından Mağrib'e İslâmî İslahat Hareketi (Abdullah b. Yasin ve Murabitlar)", *Uluslararası Afrika'da Türkler Sempozyumu Bildiriler*, ed. Ayşegül Şenel & Şükrü Çavuş, Türk Tarih Kurumu Publications, Ankara 2020, pp. 52-53.

¹⁴ Adıgüzel, "Abdullah b. Yasin ve Murabitlar", *Uluslararası Afrika'da Türkler Sempozyumu Bildiriler*, pp. 54-55.

¹⁵ Adıgüzel, "Abdullah b. Yasin ve Murabitlar", *Uluslararası Afrika'da Türkler Sempozyumu Bildiriler*, pp. 57-58.

¹⁶ Kavas, "Senegal Tarihi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, vol. 36, pp. 516-517.

widespread in the region. It enabled the Muslims to become the dominant element in the region. In particular, the members of the Qadiriyya became influential people in the region's gaining an Islamic identity. After the fall of the Songhai State, the territory of Senegal was divided into small emirates. The Fulbe Dynasty, established in Futa Toro in 1512, ruled until 1776. Later, the Tavruri tribe gained the upper hand in 1776 and established an Islamic administration and managed to survive until Senegal was made a French colony. During the rule of Tavruri, scientific institutions were established, scientific life was encouraged, scientific activities were accelerated, and students were sent to educational institutions in neighbouring countries. Mosques were built in important settlements. Delegations to convey Islam were sent to the neighbouring lands where Wolofs and Serers lived, and positive results were obtained from this activity. In Futa Toro, great leaders who were influential in Senegal such as al-Haj Omar, Sheikh Maba Cahuba, Malik Sy,¹⁷ Ahmadu Bamba and Musa Kamara grew up.¹⁸

The most important group in Senegal, which attracted attention with their Islamic identities throughout history, was Torodbe. Torodbe scholars led the way in the region by being the standard-bearer of Islam, representing Islam, teaching Islam and keeping it alive. Especially from the seventeenth century on, they pioneered the adoption of Islam by large masses in the educational institutions they established in Futa Toro and Futa Djallon. The Torodbe ulama gained prestige in the social and political arena. Faqih Solomon Bal, Abdalqadir Hamadi, Uthman don Fodio, Abdallah don Fodio, Muhammad Ballo, Muhammad al-Amin, Muhammad b. Muhammad al-Kasnavi, Muhammad Tahir b. Ibrahim al-Fallati.¹⁹

Senegalese scholars used to go on long journeys, travel from land to land, attend the lecture circles of the scholars in the cities they went to, and would complete their journey from the west to the east of the Islamic world in the Hejaz. They carried the Islamic identity they adopted in Mecca, Madina, Baghdad, Jerusalem and Cairo to Senegal by transforming them into an intellectual personality.²⁰

In Senegal, one of the countries that attaches the most importance to religious education among the West African countries, there were Quran schools even in the smallest settlements until the second half of the nineteenth century. There were madrasas providing high-level education in religious sciences in cities such as Dar es Salaam, Kaolack, Karantaba, Madina, St. Louis, Sedhibou, Tivaouane, Tuba and Zinguichor,

¹⁷ Malik Sy is a Tokolor scholar who was the founder of the Bondu Emirate in the seventeenth century. Malik Sy, who founded his state in 1775, is one of the important representatives of Islamic thought in the region. J. Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, Glasgow University Publications Oxford University Press, London Oxford 1970, p. 162.

¹⁸ Kavas, "Senegal Tarihi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, vol. 36, pp. 517-517.

¹⁹ B.G. Martin, *Sömürgeciliğe Karşı Afrika'da Sufi Direniş*, trans. Fatih Tatlıoğlu, İnsan Publications, İstanbul 1988, p. 28.

²⁰ Martin, *Afrika'da Sufi Direniş*, p. 29.

Many scholars and poets who wrote works in Arabic were trained in these madrasahs where the language of instruction was Arabic. While scholars such as al Haj Umar al Futi, Abdalqadir Kana, Muhammad Ba is known as Maba Diakhou, Mamadou Lamine Dramé, al Haj Abdalaya Niase, and Sheyh Malik Sy led the resistance movements during the years of the French occupation, on the other hand, they wrote numerous studies on religious sciences, history and other subjects. The work has been copyrighted. Sheyh Musa Kamara made an important contribution to the history of Senegal before the twentieth century with his work *Zuhur al Basatin fi Tariḥ al Savadin*.²¹

3. Colonial Administration in Senegal

Senegal, considered the gateway to West Africa, had a strategic location in terms of maritime trade. Colonial activities initiated by the Portuguese in the fifteenth century led to their deployment in Senegal. The Portuguese, who reached Cap-Vert in 1460 under the leadership of Ca da Mosto, began to acquire some colonies on the banks of the Senegal river. The attempts of the Portuguese to acquire a colony were followed by the British. The Dutch, who set foot in Senegal in 1617, built two forts in Goree. The French, who landed in Senegal for a similar purpose, made their first settlement in St Louis in 1659.²² Colonial powers were engaged in the slave trade and the ivory and gold trade off the coast of Senegal in the seventeenth and eighteenth centuries. France took Senegal under its rule in 1840 and made it part of the French West African Colony in 1895. Saint-Louis, Dakar, and Goree were given the status of plenipotentiary communes in 1872, and Rufisque in 1880. While the General Council, established by the French in 1879 in Senegal, played an important role, it became represented in the Senegal National Assembly. They accelerated their missionary activities and allowed the spread of Catholicism in Casamance. The people of Senegal under French rule were granted French citizenship. Establishing the Colonial Governorship of Senegal in 1902, the French brought Senegal to a more privileged position compared to other colonies. The French furthered their ambitions in Senegal and established mixed communes in 1904. The colonial administration took Islamic educational institutions in Senegal under tight control. Scholars (marabou) who were against the French were either imprisoned or exiled.

Not only did the colonial powers exploit the underground and surface resources of the countries they invaded, but they also enslaved the indigenous people. Senegal's Goree Island was the scene of the dreary spectacle of the slave trade. Goree was a small island where slave shipments took place and where dramatic events happened. The slaves recruited from the region were sent to America and European countries, and they worked mercilessly in the heaviest jobs. From the fifteenth to the nineteenth centuries, millions of black Africans were extorted by slave traders and subjected to all kinds of inhuman abuses by western white people. According to estimates, the number of enslaved people

²¹ Kavas, "Senegal Tarihi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, vol. 36, p. 518.

²² Arpa, *Afrika Seyahatnamesi*, p. 231.

was as high as 40 million. According to the information given by Senegal's President Senghor, 20 million people were captured and sent to America during the slave trade. While one of the locals was sold as slaves, 9 of them died while hunting or in the ship's holds, therefore this figure increased to 200 million. A significant part of the slaves exposed to cruel and unhealthy conditions during the transfer of captives to America or other western countries either died by getting sick or could not stand the difficult conditions they were exposed to and committed suicide by jumping from the ship into the ocean waters. The country that first started the slave trade and had the largest share in this trade was Portugal. When they set foot in Angola, they captured most of the warriors, indigenous people and nobles who had ruled until then, and sent them to the New World. Other countries that had a share in the Atlantic slave trade after Portugal; were Spain, France, England, Scotland, Germany, Denmark, the Netherlands and England. The island of Goree was one of eight regions in Africa where slaves were bought and transported by Europeans.²³

4. The Independence Struggle of Senegalese Muslims Against French Colonialism

The French, who were concerned about consolidating their colonies in West Africa, encountered long-term and strong resistance from the indigenous peoples. The Almami Samori resistance in Guinea and the Ivory Coast, the Sokoto resistance in Niger and Nigeria, the Mogho Naba resistance in Upper Volta, and the al-Haj Umar al Tall resistance in Senegal were just a few of them.²⁴

Umar b. Said b. Uthman al Futi al Takruri al Qidivi (d. 1280/1864) was born in 1796 in the Futa Toro region of Senegal. His father, Said Uthman, was a scholar of the Qadiriya Sect. Umar Tall, who studied Arabic, Qur'an and Islamic sciences with his father, embarked on a scientific journey at a young age. When he arrived in Guinea in 1814, the caliph of Tijaniya Abdalkarim b. He joined Ahmad al Nagal. The most important change in his life took place on his pilgrimage. Umar Tall, who stayed in Cairo for a while on his way to pilgrimage and participated in scientific assemblies, reached Mecca in 1827. During his one-year stay in Mecca, he met with the Tijaniya caliph Sheikh Mohammed al-Ghali. After travelling to Jerusalem, Damascus and Cairo, he was appointed as the West African caliph after receiving the Tijaniya license from Mohammad Ghali in Hejaz, where he went again in 1929.²⁵ On his return from Hajj, Umar Tall, who stopped by Sokoto and resided there for 7 years, attended the ribat of Sokoto Caliph Mohamad Ballo, participated in his military expeditions, accompanied his jihad, and married Muhamad Ballo's daughter and established a bond of kinship.²⁶ Umar Tall, who left Sokoto in 1838 after the death of

²³ Arpa, *Afrika Seyahatnamesi*, pp. 235-237.

²⁴ Türkkaya Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, Ankara University Faculty of Political Sciences Publications, Ankara 1977, p. 191.

²⁵ Zekeriya Kurşun, "el-Hâc Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. 14, Istanbul 1996, p. 417.

²⁶ J.O. Hunwick, "Batı Afrika'da Ortaya Çıkan Tasavvufi Direniş Hareketleri", trans. Kadir Özköse & Fikret Mutlu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, vol. VII, Nu: 2, December 2003, p. 390.

**SENEGAL SHOOTERS AND THE SLAVE TRADE ON THE ISLAND OF GOREE AND THE DRAMA OF
FRENCH COLONIALISM IN SENEGAL**

Mohamad Ballo, went to Futa Djallon and continued his guidance activities in Timbo and Cegunko.²⁷

Umar Tall, who witnessed the invasion process of the occupation forces in Senegal, was deeply disturbed by the expansionist attitude of the French. In order for the people to closely understand the destruction process of colonial activities in Senegal that emerged in the Islamic world, it first started to preach and inform. He established close contacts with the opinion leaders of Senegal. He consulted with them about the problems of Senegal's geography. He stated that Muslim leaders cannot stand idle with hands tied while the lands of the country are occupied. He also met with tribal chiefs, different segments of society, representatives of different ethnic groups as well as spiritual leaders. He expanded his scientific activities and started moral mobilization. He tried to make his Muslim identity clear on an individual and social scale. He started to spread his sect, expand his irşat activities, gain new followers, become a charismatic leader, and become a name in the centre of attention. These studies of Umar Tall, who tried to travel around Senegal's upper geography, especially in 1846, worried the colonial powers. When his work in Futa Toro disturbed the occupying forces, he moved to Dinguira in 1848 in order to surprise the target.²⁸ Seeing that the lands of Senegal were being torn from the hands of the Muslims day by day, Umar Tall saw it as a disgrace to live under the yoke of foreigners. He considered it essential for the people of Senegal to rise up against the invading forces in order to preserve their dignity and honour. The local pagan dynasty, with which the French cooperated, declared jihad against the French and the Bambara Dynasty in 1852, as the Bambara Kingdom hindered the enlightenment activities and failed to protect the reputation of the peoples of the region. Umar Tall, who captured the cities of Yalimana, Bambuk, Farabanna, Dingiray, Bure, Segu, Karta and Masina in the Bambara geography in 1854, established his own state.²⁹ French forces in St. Upon his advance from Louis to Futa Toro, the rulers of Futa, Trarza, Valato, and Podor collaborated with Umar Tall's forces to counter the French.³⁰ Umar Tall, who continued his advance after capturing Karta, which had a strategic location, increased his military power and had an army of 25,000 people. Umar Tall, who attacked the French base in Madina in 1857, seized this base in Madina and aimed to drive the French out of the region. Although the French could not reach their goal due to their superiority in terms of both the number of armies and military equipment, they were able to take control of many towns in the region. This ascent of Umar Tall made the Emir of Masina, Sheikh Ahmad, uneasy. Both the narrowing of the political hinterland and the loss of followers of the Qadiri Order against the Tijani Order, of which he was a member, disturbed Sheikh

²⁷ Kurşun, "el-Hâc Ömer", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, vol. 14, p. 418.

²⁸ Hunwick, "Batı Afrika'da Ortaya Çıkan Tasavvufi Direniş Hareketleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, vol. VII, Nu. 2, p. 390.

²⁹ Kurşun, "el-Hâc Ömer", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, vol. 14, p. 418.

³⁰ Kurşun, "el-Hâc Ömer", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, vol. 14, p. 418.

Ahmed.³¹ Umar Tall captured Hamdallahi in 1862 and ended the dynasty of Sheikh Ahmad.³² These successes of Umar Tall disturbed other emirates as much as Sheikh Ahmad, Emir of Masina. Troops led by the Emir of Timbuktu, Sidi Ahmad al Bakka al Kunti, began the struggle against Umar Tall. Umar Tall's resistance was stopped by the opposition emirates, not the French, and in the conflict with Sidi Ahmad on February 14, 1864, Umar Tall lost his life. His successor son, Ahmad Tall, captured Timbuktu by killing his father's opponent, Sidi Ahmad. With the defeat in 1894, when intense clashes were experienced with the French, the State of Takrur, founded by Umar Tall, was abolished by the French.³³

Uncomfortable with the participation of local administrators and civilians in the resistance movement led by Umar Tall, France resorted to the policy of annexation of Senegalese territory. He tried to force the tribal chiefs to the side of France. France, which started to intervene in religious institutions, forced Muslim children to attend French schools. This practice increased the public's reaction against France even more. Although General Faidherbe, the commander of the French colonial troops and Governor of Senegal, forced Umar Tall to withdraw to Mali in 1859, in different parts of Senegal Maba Diakhu Ba, Lat Dior Diop, Alboury Ndiaye, Mamadou Lamine Dramé, Fodé Kaba and Aline He had a hard time in the face of Islamic resistance movements led by leaders like Sitoé Diatta. Such a difficult process led the French to St. Louis and urged the colonies of Dakar, Gorée and Rufisque to send representatives to the French Parliament. In the 1880s, they moved towards the interior again and by the end of the century, they captured the lands of Mali, Niger, Chad and the Central African Republic and formed a federation called French West Africa (1895). In 1900, they annexed the Casamance region, which they could not take in their attacks in 1885. They made Dakar, their most important military base, the centre of French West Africa in 1902.³⁴

The small island of Gorée, off Cape Verde, was a slave depot for European states with interests in West Africa and a stopover for ships sailing around the Cape of Good Hope to the Indian Ocean. General Louis Faidherbe, whom France appointed as the governor of Senegal in 1854, became the founder of the West African Colony of France. It was General Faidherbe who broke the influence of Umar Tall, the flag name of the struggle for independence against the French, transformed West Africa into the French hinterland, established the local army called Tirailleurs séné galais under the command of French officers and brought the French bank to its functional position. French colonial power in Senegal was more important than other French trading centres in West Africa, with Assinie and Frand Bassam on the Ivory Coast at Ouidah base in Dahomey. So much so that

³¹ Hunwick, "Batı Afrika'da Ortaya Çıkan Tasavvufi Direniş Hareketleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, vol. VII, Nu. 2, p. 390.

³² Kurşun, "el-Hâc Ömer", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, vol. 14, p. 419.

³³ Kurşun, "el-Hâc Ömer", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, vol. 14, p. 419.

³⁴ Kavas, "Senegal Tarihi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, vol. 36, p. 516.

**SENEGAL SHOOTERS AND THE SLAVE TRADE ON THE ISLAND OF GOREE AND THE DRAMA OF
FRENCH COLONIALISM IN SENEGAL**

the occupation of West Africa began to be administered by the French from the territory of Senegal.³⁵

A delegation of twenty-five people wrote a letter on behalf of the Muslims of Timbuktu in 1894. In this letter they signed, they asked for help from the Moroccan Sultan against the French occupation. In this letter, the opinions of the Muslims of Timbuktu were mentioned, their discomfort with the French occupation was clearly expressed, and the importance of the jihad against the French was emphasized. Responding to this call for jihad by Timbuktu scholars were also the judges of three Muslim courts in Senegal's cities of Dakar, Saint-Louis and Rufisque. One of the important figures who answered this call was Ahmadu Bamba, the sheikh of the Muridiya Sect, to which millions of Senegalese Muslims are subject today.³⁶ Another name that was intimidated and left helpless by the French occupation was Mohammad b. Shaykh Ahmad b. Solomon. Sheikh Muhammad b. Ahmadu had to declare that the struggle against the French was unnecessary. In his letters addressed to Moroccan, Tunisian, Algerian, Egyptian and Indian Muslims, he had to convey how well his West African brothers were doing after the establishment of French rule in the region.³⁷

The most common sects in Senegal are the Qadiri, Muridi and Tijani sects. The centre of Muridism is Tuba, and the centre of the Tijanis are the cities of Tivaouane and Kaolack. The most rooted sect of Senegal was the Qadiri Order. As just mentioned, in the fifteenth and sixteenth centuries, it gained a respectable position in both the Mali sultanate and the Songhai emirate. The wider adoption of Qadiri in Senegal was in the nineteenth century, thanks to Sidiya Baba. The sect is located in the north of the country, especially in St. Common in St. Louis and Dakar.

As a widespread and powerful sect in Senegal, the Muridi is the second sect in the country in terms of the number of followers. Its founder, Ahmadu Bamba, was one of the sect leaders who left the most traces in Senegal's history. Ahmadu Bamba's father, Momar Antassaly, named his son Ahmadu Bamba, who was born in 1850, inspired by his teacher Ahmadu, who was very impressed while he was studying in Bamba. His full name in the sources was Ahmad b. Mohammad b. It is known as Habiballah. He was one of the names who participated in the jihad movement of his father Maba Diakhu in Baol and gained the appreciation of his sheikh Maba Diakhu. Lat Dior, the leader of the resistance movement against the French in Cayor in 1866, is the name respected by both Sheikh Maba and his father Momar. When Lat Dior became Emir of Cayor in 1871, his father offered Momar to become a judge of the Wolof Kingdom. Mayor, who did not accept this offer, continued his scientific studies until his death in 1880. Ahmadu Bamba, who developed Arabic language education, Qur'anic sciences and fiqh knowledge alongside his

³⁵ Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, p. 191.

³⁶ Ahmet Kavas, *İki Din Arasında Fransa*, Kitabevi, İstanbul 2011, p. 4.

³⁷ Kavas, *İki Din Arasında Fransa*, p. 6.

father, gained great fame with his knowledge and taqwa. Like his father, he does not accept the offer of qadi when he is an adult and goes to Saint-Louis and joins the Qadiri sheikh al-Hâc Kamara. Afterwards, he goes to Mauritania and completes his mystical education in the presence of the Qadiri sheik Sidya. Alongside Sheikh Sidya, he also took creed, fiqh and hadith training and performed Şaḥiḥ al Buḥari readings together. Ahmadu Bamba, appointed as the caliph to the Wolof region by Sheikh Sidya, established his zawiya in the village of Darou-Marnâne, where he was busy with the education of his followers. His activities in the Darou-Marnâne lodge were met with interest, his followers began to increase and he gained a respectable position. In order to accelerate and expand his activities, he moved his lodge to Tuba in Baol in 1886. The student mass that circled around him, the community of followers, the allegiance of some leaders who resisted the French, the inability of the French to collect taxes in places where their followers were concentrated, and the confusion that arose greatly disturbed the colonial administration. The French ask Bamba to disperse his followers. When he refused this request, he was arrested on 10 August 1895 and exiled to Saint Louis and then to Gabon. He stayed on the island of Mayombé for seven years and seven months and wrote most of his works there. He returns from exile in 1902. His fiery sermons, impressive conversations, and gatherings that become the centre of attention make the French uncomfortable again. Ahmadu Bamba was arrested again the following year and exiled to Mauritania. His followers protest the exile of their sheikhs everywhere and demand their sheikh back from the occupation forces. The French ask him to placate his followers, stop the demonstrations, and prevent reactions. Despite the demonstration, the French isolated the sheikh completely and prevented his followers from meeting with him. As the demonstrations and reactions increased, Ahmadu Bamba was first transferred to the village of Thiène in Colof and then to Diourbel in 1912. The fact that the followers of Ahmadu Bamba are active in peanut production, and that they are in the position of an important economic power with their commercial relations, whet the appetite of the French. In addition, the French, who had to take advantage of Ahmadu Bamba's authority, was forced to take advantage of Ahmadu Bamba's influence before World War I when their recruitment from the natives was in danger. With the softening policy implemented, they began to make little noise about the sheikh's activities. The colonial administration, which developed its relations with Ahmadu Bamba, appointed him a member of the advisory council on religious affairs of the Muslims and rewarded him with the Légion d'Honneur for his military assistance. But he does not accept this engagement. Ahmadu Bamba, who tried to make Tuba the centre of the sect, died on July 19, 1927, and was buried in Tuba, before he could dream of a great mosque that he wanted to build here. Ahmadu Bamba, acting as the sheikh of Qadiri, is considered the leader of the Muridism Movement. The Muridism Movement, which has become a branch of Qadiri, has some unique features. The Muridiya vird he identified was inspired by the Qadiri and Tijani sects. He encouraged his followers to be active in working life and to become scholars of knowledge. Although he did not openly fight the French, Ahmadu

Bamba constantly refused to cooperate with the colonialists, preferred oppression and exiles to cooperation avoided using his influence in the country on behalf of the French, exhibited passive resistance, disturbed the colonial powers at all times. Ahmadu Bamba, who attached importance to contemplation, foresaw the life of asceticism, inculcates living on piety and foresaw a sincere believer, avoided getting close to the French. We can list some of his more than twenty works that he wrote with the aim of adopting the Sunni tradition and understanding of wisdom as follows: *Ḥadaiq al-Fazail* (Dakar 1958); *Jelibat al-Maraḡib* (Dakar 1962); *al Cavhar al-Nafis* (Dakar, undated); *Masalik al-Cinan* (Dakar 1962); *Macmu'al-Mufida* (Dakar 1958); *Safina al-Aman* (Casablanca, undated); *Manshur al-Sudur* (Casablanca, undated); *Mavahib al-Nabi* (Tunis, undated); *Maḡalik al-Niran ve Mafatih al-Cinan* (Dakar 1963); *Calibat al-Sa'ada* (Dakar 1958); *Caḡb al-Kulub ila Alam al-Guyub* (Dakar 1965); *Taysir al-Asir fi salat ala'l-Bashir al-Nazir* (Dakar 1962)³⁸; *Muḡaddima al-Hidma fi Salat 'ala Nabi al-Raḡma* (Dakar, undated). It is estimated that Ahmadu Bamba had around 400,000 followers at the time of his death. He was succeeded first by his eldest son, Mohamad Mustafa Imbaki (1927-1945), and then by his other son, Mohamad Fadil (1945-1968). The order of which the caliphs from his descendants were the sheikhs still maintains its vitality in Senegal. August 12, 1895, when Ahmadu Bamba was exiled for the first time, is considered an important day. Between 2-3 million murids attend the commemoration ceremony held on anniversaries.³⁹

The Tijani Sect, which has the distinction of being the most adherent sect of Senegal, was spread by al-Haj Malik Sy at the beginning of the nineteenth century and took the city of Tivaouane as its centre. The birth anniversary of al-Haj Malik is celebrated with a ceremony called "gamou" in Tivaouane, where the main lodges are located. Sine-Sâloum, where al-Haj Abdallah Niyas opened a madrasah, also has headquarters in the administrative centre of Kaolack. Another important sect sheikh from Senegal is Sheikh Imam Lay, the founder of the Lainiya sect. The sect has spread mainly in the Dakar countryside.⁴⁰

5. Senegalese Shooters

The knowledge of the western colonial powers about the African continent consisted of the stories of some travellers who went to the continent and returned alive in the fifteenth century. By the nineteenth century, colonial powers, who settled in villages and towns along the coast, established colonies, and settled western settlers, soon solved the mystery of Africa, noticed its natural riches, observed the cultures of African peoples on the spot, learned their languages and dialects, sought to attract local leaders and They tried to persuade the tribal chiefs. They recruited and trained soldiers from the locals by

³⁸ Rıza Kurtuluş, "Ahmedü Bamba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. 2, Istanbul 1989, pp. 172-173.

³⁹ Kavas, "Senegal Tarihi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, vol. 36, p. 517.

⁴⁰ Kavas, "Senegal Tarihi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, vol. 36, p. 517.

acquiring supporters from the local chiefs.⁴¹ While the British and Germans named the military units formed from the natives in the east of Africa "Laskar", the French called the local military units they obtained from their colonies in the west of Africa "Senegalese Snipers (Tirailleurs Sénégalais)". The French used these local soldiers, which they called "Senegalese Snipers" whose numbers were soon in the thousands, primarily in the occupation of the inner regions of the continent.⁴² These African native soldiers, numbering in the millions, were deported to different fronts in the Far East, Asian geography, and the Indian Sub-continent, especially the European fronts. The French described themselves as friends of Islam, said that they were the true protectors of Muslims, and described the Ottomans as barbarians. The French, who were very worried about the Islamic unity policy of Sultan Abdulhamid II, tried to dilute the understanding of Islamic unity that resonated in their colonies, defame the Ottoman Empire and instil anti-Ottomanism.⁴³ The French, who recruited African soldiers from Senegal and Guinea into the French army, used them against the Ottomans in the Çanakkale War. The French, who occupied Istanbul, Adana and Maraş, used Algerian and Senegalese soldiers.⁴⁴ The westerners did not hesitate to send the people they once enslaved to die in their place, even before independence. Some of these soldiers were made the highest level administrators for the continuation of the European demands on the continent after colonialism.⁴⁵ While the French used 100,000 soldiers, gathered from their African colonies and recruited in the Second World War, on the European fronts, they also deported 340,000 people to the front in the conflicts in North Africa. Hundreds of thousands of soldiers recruited from the colonies lost their lives.⁴⁶

Leopold Sedar Senghor and Amadu Lamine Gueye each took an active part in the establishment of the French Union in 1945 as Senegalese deputies. As a result of such struggles, Senegal became one of the overseas territories of France in 1946. As a result of the draft issued in 1956 and the referendum held in 1958, the republic was accepted in Senegal. As a strategically important country, Senegal gained its independence on April 4, 1960.⁴⁷

6. Indirect Rule of France in Senegal in the Post-Independence Period

Gaining its independence on April 4, 1960, Senegal has always played a key role in African politics due to its strategic location. With its population of Black Muslims, Senegal began

⁴¹ Ahmet Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, Kitabevi, İstanbul 2005, p. 115.

⁴² Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, p. 115.

⁴³ Numan Hazar, *Küreselleşme Sürecinde Afrika ve Türkiye-Afrika İlişkileri*, Usak Publishing, 2nd Edition, Ankara 2011, pp. 40-41.

⁴⁴ Hazar, *Afrika ve Türkiye-Afrika İlişkileri*, p. 41.

⁴⁵ Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, p. xii.

⁴⁶ Hazar, *Afrika ve Türkiye-Afrika İlişkileri*, p. 41.

⁴⁷ Yalçın, "Senegal Ülke Analizi", *Dünya Tarihinde Afrika 4*, p. 175.

**SENEGAL SHOOTERS AND THE SLAVE TRADE ON THE ISLAND OF GOREE AND THE DRAMA OF
FRENCH COLONIALISM IN SENEGAL**

to be a cultural and diplomatic bridge between other Islamic countries and the African continent.⁴⁸

Although Senegal gained its independence in 1960, it has continued to feel deeply the French influence from the beginning. When the French saw that their de facto colonies were getting harder in Senegal, as in their other colonies, they found the solution to recognize Senegal's independence on paper. They have now finished the direct colonial period and put the indirect colonial administration into practice. We see the clearest example of this situation in the person of Senegal's first president, Leopold Sedar Senghor. Senghor was born in Dakar in 1906 and is originally from a Muslim family. The French colonialists took Senghor from his family at a young age and gave it to the church to be brought up with the Christian faith and culture. Senghor, who married a Christian French woman, declared French the official language of the country, although none of the ethnic elements in Senegal spoke French. He decided that national education and official correspondence would be in French. In order to eliminate the Islamic identity of the country, Senghor tried to revive the pre-Islamic customs of the Senegalese under the pretext of "reviving the black culture", and made black nationalism the official policy of the country. He tried to erase the traces of Islamic culture, which he described as Arab culture, by claiming that the people of Senegal were of African origin and had nothing to do with Arabs. With his policy prioritizing the interests and interests of France, Senghor remained in power until January 1, 1981. A Senegalese contingent was sent to the Gambia in October and November 1980 to suppress an alleged Libyan rebellion. In order to suppress a coup attempt that started in Banjul, in July 1981, the Senegalese army intervened and dominated the situation within a week. Abdou Diouf replaced Senghor, who had to resign on that date due to the economic crisis in the country and the pressures of the French who brought him to power. Following in the footsteps of Senghor, Diouf continued his work from where he left off. Senghor's brother-in-law, Jean Goulan, gave direction to both Senghor and Abdou Diouf. Goulan was the most influential person in the political life of the country until his retirement, serving as the secretary-general and minister of the presidency in both Senghor's governments and Abdou Diouf's governments. Diouf continued to rule the country until 2000, trying to reduce state participation in the economy and strengthen its relations with developing countries. Abdou Diouf, who held the presidency for four terms, tried to maintain the democratic process despite the internal conflicts and rebellion movements that started from time to time.⁴⁹

Diouf, trying to stabilize the country, had to deal with some political conflicts. There were street clashes, border issues and separatist movements in the southern Casamance region that took place in 2004. Hundreds of Senegalese died fighting separatist gangs. Some

⁴⁸ Arpa, *Afrika Seyahatnamesi*, p. 232.

⁴⁹ Arpa, *Afrika Seyahatnamesi*, pp. 232-233.

armed militants affiliated with the military wing of the Casamance Movement for Democratic Forces fought for the independence of the region. MFDC forces carried out attacks against the Senegalese army units. They carried out actions such as blocking roads, stopping military convoys, laying mines, and attacking villages.⁵⁰ Stabilization in the country allowed the Senegalese Government to send troops to Congo, Liberia and Kosovo. During such a period, Diouf served four terms in the country as the head of state. President Diouf lost power in the 1999 elections and opposition leader Abdoulaye Wade came to power. Abdoulaye Wade, the head of state, announced on December 30, 2004 that he wanted to sign a peace treaty with the separatist group in the Casamance region, but could not go to the implementation stage of the treaty decision.⁵¹ During the Wade period, a strong liberalization process was experienced and significant progress was made in terms of privatization and the free market environment. In addition, Senegal's regional and international profile has improved significantly. Playing an active role in regional formations, Senegal played a successful role in overcoming the Mauritanian crisis at the African Union level in June 2009. Although the Senegalese Constitution limits the president's term to two terms, President Abdoulaye Wade ran for a third term in the presidential elections held on February 26, 2012. Abdoulaye Wade's rival, Macky Sall, was elected as the fourth President of Senegal in the second round of the presidential elections held on 25 March 2012 upon the intense opposition of the people, with 65.8% of the votes.⁵²

Senegal ranks second after Ivory Coast in terms of industrial development level among French-speaking West African countries. The basis of this success is based on the structural reforms initiated in 1994, which included measures that would be considered shocking compared to previous economic policies. Some of these measures are the liberalization of the prices set by the public and the abolition of public incentives. The country overcame the political problems at the beginning of 2011 and entered a rapid growth trend in the following years, especially with the infrastructure investments and the elimination of the problems in the energy sector. The fact that Senegal has a well-functioning democracy and political stability according to the regional conditions positively affects economic development.⁵³

Despite such positive political and economic developments, the most serious problem in Senegal is the desire to eliminate the Islamic identity. As we have stated throughout our study, Islam has a very important place in Senegalese culture. The people of Senegal have a deep-rooted Islamic tradition. However, both during the colonial period and after Senegal's independence, the visibility of Islam in Senegal was tried to be eliminated at every opportunity. It was tried to be pushed into the background of Islamic principles

⁵⁰ Yalçın, "Senegal Ülke Analizi", *Dünya Tarihinde Afrika* 4, p. 165-166.

⁵¹ Yalçın, "Senegal Ülke Analizi", *Dünya Tarihinde Afrika* 4, p. 175.

⁵² Yalçın, "Senegal Ülke Analizi", *Dünya Tarihinde Afrika* 4, p. 164-165.

⁵³ Yalçın, "Senegal Ülke Analizi", *Dünya Tarihinde Afrika* 4, p. 166-167.

and the existence of Islam in Senegalese culture and tradition was ignored. In Senegal, since the state does not support places of worship, mosques and masjids in any way, regulations regarding religious life are generally carried out by civil organizations. It is a fact that the assimilation policies of the colonial period caused significant damage to the religious lifestyle.⁵⁴

Conclusion

Senegal is geographically a small but influential country in terms of the sphere of influence. Senegal is a key country in West Africa in terms of its historical texture, cultural dynamics, ethnic diversity and social identity. The dominant identity of the country is Islamic values. The Islamic tradition has followed a deep-rooted and lively course in the country. In the context of the selfless work, commercial relations and mystical teachings of the Muslim invitees from the north, Islam has become the common choice of the people of the country. The Tijani and Qadiri sects and the Muridism Movement have had profound effects on the life philosophy of Senegalese Muslims both in the past and today. In this respect, the Sunni and mystical tradition in the country has gained prominence as the basic religious understanding.

Muslims, who had a presence in Senegal as a result of the Takruri, Namandiru, Mali and Songhay dynasties, were the powers that had a say in the history of the region from the eleventh to the sixteenth centuries. With the geographical discoveries that took place at the end of the fifteenth century, the Portuguese began to see how special Senegal was in West Africa and that it had an indispensable structure for them. The Portuguese were followed by the Dutch, followed by the English and the French. The invasion movements of the colonial powers and the rivalry wars between each other eventually resulted in the French having the region accepted as their hinterland in the nineteenth century.

The inhumane treatment on the island of Goree, the people they gathered from West Africa, bringing them together as slaves on the island and then sending them to overseas countries became the biggest drama of Africa. Although the locals, who were collected by force, tried to resist, they fell victim to the inhuman game. Those who resisted were killed, those who tried to escape were hunted down, families were torn apart, and the captives were sent to unknown addresses. The Portuguese, Dutch, English and French powers, who were turned into apostles of democracy and human rights, left a disgraceful legacy of humanity in Senegal. The cellars of the island of Goree are today the most important indicator of how humanity was massacred.

The French not only exploited Senegal's material wealth. They planted the products they wanted in the country. They forced indigenous peoples to work in the lands they colonized. They mapped the geography, deepened their geographical discoveries,

⁵⁴ Arpa, *Afrika Seyahatnamesi*, p. 244.

unravelling the identity fabrics of the indigenous peoples, Senegal in particular tried to exploit the wealth of West Africa in general. The most painful of the exploitation was that the people of Senegal took their lives under the mortgage. In both the First World War and the Second World War, the people they drove to the front on their behalf were the peoples of West Africa. They formed military units from natives called Senegalese Shooters. Not knowing where to go, for whom and against whom to fight, these West African natives have swept away in irreversible wars. Senegalese Shooters were sacrificed on behalf of the French, both in regional conflicts among indigenous peoples and in wars outside the continent.

While the French were colonizing Senegal, they found themselves in a long-term conflict. All ethnic groups that make up the Senegalese people, such as Wolofs, Lobulars, Fulbes, Serers, Dollars, Mandingos, Soninkellers and Bassaris, embarked on a struggle against the French. Sufi personalities such as Umar Tall, Malik Sy and Ahmadu Bamba became the address of the resistance against the French occupation, both directly and indirectly. The French used disproportionate force against the Senegalese people who opposed them, fueled the separatist movements in the region, set the local people against each other, and prepared the ground for conflict between Islamic groups. With such repression policies, the French tried to restrain the reactions against them in the region. The French, who could not eliminate the longing for independence of the Senegalese people despite the policy of repression, had to accept the independence of Senegal in 1960. With the independence of the Senegalese people, the French did not withdraw their hands from Senegal. The French, who adopted direct administration before independence, implemented indirect administration after independence. They tried to shape the arrangement of the Senegalese state administration, the executives who came to power, and the state institutions and organizations within the framework of their interests. The fact that French was adopted as the official language, that the people who will come to the state administration had their education in France, that they made Islamic educational institutions passive, and that they were uncomfortable with the visibility of Islam showed that the French did not give up their ambitions on Senegal. Although local languages were used actively before the colony and Arabic was the dominant language, the ineffectiveness of local languages against French today shows the relentless destruction of French colonialism. Therefore, the biggest drama experienced in Senegal is the continuation of the colonial mentality in France.

**SENEGAL SHOOTERS AND THE SLAVE TRADE ON THE ISLAND OF GOREE AND THE DRAMA OF
FRENCH COLONIALISM IN SENEGAL**

References

- Adıgüzel, Adnan, "XI. Asırda Büyük Sahra'nın Batısından Mağrib'e İslâmî İslahat Hareketi (Abdullah b. Yasin ve Murabitlar)", Uluslararası Afrika'da Türkler Sempozyumu Bildiriler, ed. Ayşegül Şenel & Şükrü Çavuş, Turkish History Institution Publications, Ankara 2020, pp. 39-74.
- Arpa, Enver, Afrika Seyahatnamesi, Fecr Publications, Ankara 2015.
- Ataöv, Türkkaya, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara University Faculty of Political Sciences Publications, Ankara 1977.
- Hazar, Numan, Küreselleşme Sürecinde Afrika ve Türkiye-Afrika İlişkileri, Usak Publications, 2nd Edition, Ankara 2011.
- Hunwick, J.O., "Batı Afrika'da Ortaya Çıkan Tasavvufî Direniş Hareketleri", ed. Kadir Özköse & Fikret Mutlu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. VII, Nu: 2, 2003, pp. 379-391.
- Kavas, Ahmet, Geçmişten Günümüze Afrika, Kitabevi, İstanbul 2005.
- Kavas, Ahmet, İki Din Arasında Fransa, Kitabevi, İstanbul 2011.
- Kavas, Ahmet, "Senegal Tarihi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, vol. 36, İstanbul 2009, pp. 515-518.
- Kurşun, Zekeriya, "el-Hâc Ömer", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, vol. 14, İstanbul 1996, pp. 417-419.
- Kurtuluş, Rıza, "Ahmedü Bamba", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, vol. 2, İstanbul 1989, pp. 172-173.
- Martin, B.G., Sömürgecilğe Karşı Afrikada Sufi Direniş, trans. Fatih Tatlıhoğlu, İnsan Publications, İstanbul 1988.
- Özey, Ramazan, Afrika Coğrafyası, Aktif Publications, 3rd Edition, İstanbul 2006.
- Özey, Ramazan, "Afrika'da Toplum: Batı İnsanlarının Kültürel Özellikleri: Dünü-Bugünü", Dünya Siyasetinde Afrika 2, ed. İsmail Ermağan, Nobel Academic Publishing, Ankara 2015, pp. 1-34.
- Trimingham, J.Spencer, A History Of Islam in West Africa, Glasgow University Publications Oxford University Press, London Oxford 1970.
- Yalçın, Emruhan, "Senegal Ülke Analizi", Dünya Tarihinde Afrika 4, ed. İsmail Ermağan, Nobel Academic Publishing, Ankara 2017, pp. 157-184.
- <https://www.infoplease.com/world/countries/senegal> (Date of access: 07 May 2022).
- <https://ticaret.gov.tr/data/5f15825b13b876d3e4564d36/SENEGAL.pdf> (Date of access: 07 May 2022).



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 2, 2022, ss. 178-191/ Volume: 6, Issue: 2, 2022, pp. 178-191

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE BEDÎ' İLMİNDE TEŞKİK ÜSLUBU

Tahsin YURTTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı A.B.D., Ankara
Asst. Prof. Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric,

Ankara/Turkey

yurttastahsin@gmail.com

orcid.org/0000-0001-9590-0770

ror.org/05ryem72

Öz

Bu makalede Arap edebiyatında hitabete dayalı bir söylem biçimi olan teşkik üslubu ve edebi nükteleri incelenmiştir. Teşkik bir sözü, dinleyiciyi şüphe içerisinde bırakacak şekilde söylemektir. Diğer bir deyişle muhatapın kendisine söylenen ve şek içeren bir sözde iki ve daha fazla mana/hüküm arasında bırakılmasıdır. Bu üslup, şiir ve nesirde kullanıldığı gibi Kurân-ı Kerîm'de de geçmektedir. Muhatapı etkilemek üzere sözü anlamsal açıdan güzelleştirmeyi gaye edindiği için teşkik sanatı bedî' ilmi içinde değerlendirilmelidir. Teşkik, muhatapı şüphe içinde bırakmayı gaye edinmesiyle tevâhîten, cümle ve terkiplerde görülmesi yönüyle de tevâhîm sanatından ayrılır. Bununla birlikte geldiği sözdizimsel yapıların birbirine benzemesi nedeniyle meânî ilmiyle de ilişkilidir. Teşkik içeren bir anlatımda kapalılık vardır ve muhatap, şüphe ve şaşkınlık içinde bırakıldığı için o sözle hangi anlamın kastedildiğini bilemez. Bununla birlikte teşkik üslubuna başvuran kişi (konuşan) bu manalardan hangisini tercih ettiğini bilir. Konuşan kişi dinleyicinin ilgisini çekmek, onu belirli bir psikolojik duruma sokmak için de bu üsluba başvurur. Teşkik sanatı Arap belâgatında ve özellikle bedî' ilminde kullanılmasına rağmen Mağrib belâgat ekolünden olan *el-'Umde fi mehâsini's-ş-îr ve âdâbih* adlı eserinin sahibi İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) ve *el-Menze'ü'l-bedî' fi tecnîsi esâlibi'l-bedî'* adlı mantıkî belâgat eseriyle tanınan Ebü'l-Kâsım Sicilmâsî (ö. ?) hariç bu üslubu ayrı bir başlık altında inceleyen bir kaynak ya da çalışma tespit edilememiştir. Dolayısıyla bu çalışmada Sicilmâsî'nin kategori ve mantık ilmi açısından yaklaşarak teşkiki tanımlaması ve ayrı bir edebi üslup olarak ele alması özellikle vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Üslup, Hitap, Bağlam, Teşkik, Muhatap.

TASHKİK STYLE IN BADÎ'

Abstract

In this article, the *teşkik* style and literary humor, which is a discourse based on oratory in Arabic literature, has been examined. Teşkik is to say a word in a way that leaves the listener in doubt. In other words, it is to leave the addressee between two or more meanings/rules in a word that is said to him and contains doubt. This style is used in poetry and prose as well as in the Qur'an. Since it aims to beautify the word semantically in order to affect the

Geliş Tarihi: 02.07.2022

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.1139803>

Kabul Tarihi: 15.07.2022

addressee, the art of teşkik should be evaluated within the science of bedi'. Teşkik differs from *tawjih* in that it aims to leave the interlocutor in doubt, and from *tawhım* in that it is seen in sentences and compositions. However, it is also related to the semantic science because the syntactic structures it comes from are similar to each other. There is closure in an expression that contains a testament, and the addressee cannot know what meaning is meant by that word, as he is left in doubt and bewilderment. However, the person who applies the teşkik style (the speaker) knows which of these meanings he prefers. The speaker also uses this style to attract the attention of the listener and to put him in a certain psychological state. Owner of *al-Umda fi maḥāsini'sh-shi'r ve ādābih* Ibn Rashīk al-Qayravānī (d. 456/1064) and Ebū al-Kāsim al-Sijilmāsī (d. ?) known for his work *al-Manza' al-badī' fi tejnis esālīb al-badī'* also examined this style in their works. Except for two, no source or study has been identified that examines this style under a separate heading. Therefore, in this study, it was especially emphasized that Sijilmāsī approached in terms of category and logic, defining organization and treating it as a separate literary style.

Key Words: Arabic Language and Rhetoric, Style, Address, Context, Doubt, Interlocutor.

Atıf / Cite as: Yurttaş, Tahsin. "Bedi' İlmінде Teşkik Üslubu". *Apjir* 6/2 (Ağustos 2022), 178-191.

Giriş

"Duygu ve düşüncelerin anlatılması sırasında dil malzemesinin kullanılmasındaki özgünlük anlamında edebiyat terimi"¹ olan üslup, edebi eserlerde ve Arap dilinde (nazımda ya da nesirde) ifade edilirken bazı estetik ölçütleri içeren bir bilim (stilistik) olarak karşımıza çıkar.² Arap belâgatında üslup hem edebi hem de hatabî olarak tezahür eder. Arap belâgatı sözün üslup biçimleri ve düzeyleri ile doğrudan ilişkilidir. Meânî ilmi sözdizim yapılarının kuruluşu; beyân ilmi dolaylı anlatımlar; bedi' ilmi de söz sanatları olması açısından üslupla doğrudan bağlantılıdır.³

Bu bağlamda konuşan ve dinleyen arasında gerçekleşen iletişimde söz, kaynaktan belli bir söylem şekli ile çıkarken muhatapta belirli zihinsel ve psikolojik durumların oluşmasını hedefler.⁴ Burada muhatabın konuşanın kastını bilmesi ya da bilmemesi ve konuşanın niyeti önem arz etmektedir; çünkü muhatabın durumu ya da konuşan tarafından varsayılan konumu, ona yöneltilecek sözün söyleniş biçimini yani üslubu doğrudan belirleyecektir.

Örneğin Zeyd'in değil de Amr'ın geldiğini veya ikisinin beraber geldiğini düşünen birine *جَائِي زَيْدٌ لَأَعْمُرُو* / *Bana Zeyd geldi Amr değil* denildiğinde dinleyici yanlış hükümden doğru hükme yönlendirilmiş olur. Bunu sağlayan şey sözün açık ve anlaşılır bir üslupla söylenmesidir. Yine *جَائِي أَخُوكَ أَيُّ زَيْدٌ* / *Bana kardeşin yani Zeyd geldi* cümlesinde eylemi yapanın kim olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Muhatap bu üslupla söylenen sözlerden kesin ve bilinen bazı anlamlar çıkarabilmektedir. Müsnedün ileyhin marife olarak getirilmesi ve atıf harfinin ardından özel isimle zikredilmesi bu malum anlamların

¹ Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2015), 485; İsmail Durmuş, "Üslûp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/283-385.

² Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 485; Durmuş, "Üslûp", 42/283-385.

³ Ahmed Şâib, *el-Üslûb* (Kahire: Mektebetü Nahda el-Mısriyye, 1411/1991), 9-18; Muhammed Abdülmünim Hafâcî vd., *el-Üslûbiyye ve'l-beyânü'l-arabiyye* (Lübnan: Dârü'l-Mısriyye, 1412), 5-7.

⁴ Hafâcî vd., *el-Üslûbiyye*, 41-42.

çkarılmasını kolaylaştırmaktadır. Aksi takdirde muhatap, kapalı bir sözden şüpheli, karışık ve çok anlama ihtimali olan manaları anlayabilecektir.⁵ Ayrıca bu örneklerde muhatapın şaşırılması, belirsiz bir zihin durumuna sokulması ve şüphelendirilmesi gibi amaçlar da görülmemektedir. Fakat sözün bazen kapalı bir üslupla ve dinleyeni hayrete ve belirsizliğe yöneltecek şekilde söylenmesi de edebi bir nükteli ifade edebilir. Bu bağlamda teşkik üslubu da muhatapın/dinleyenin iki farklı manadan birini anlamasını mümkün kıldığı için onda şüphe uyandırır.⁶

Dolayısıyla belirli belâgî nükteleri ifade etmek üzere konuşanın muhatabı bu şekilde şüpheye düşürmesi edebi bir üslup olan teşkik ile açıklanır. Bu üslup, “Şiirin güzelliği sözün hoşluğu”⁷ şeklinde de ifade edilir. Teşkik daha çok bedî’ ilmi içinde incelenir ve Arap edebiyatında belirli sözdizim kalıpları kullanılarak sıkça başvurulan bir sanattır.⁸

1. Teşkik Terim Anlamı

Sözlükte ك - ك - ش kökünden türeyen şek kelimesi; *şüphe etmek*, *ihtilaf etmek* ve *bilgisizlik* anlamlarına gelir. Zihnin olumlama ve olumsuzlama arasında kalıp hüküm veremediği ve tereddüt içinde kaldığı psikolojik durum için *şek* denir. Bu kökten gelen *teşkik* (تَشْكِيك) ise *muhatabı şüphelendirmek*, *tereddüte sevk etmek* anlamlarına gelmektedir. Şüphelendirilen kişi, şey ya da konu için *müşekkek* denir.⁹

Belâgattaki bir üslup biçimi kastedildiğinde şek ve teşkik kavramları aynı anlamda kullanılabilir.¹⁰ Bununla birlikte konuşan şüphe içinde olduğunda şek kavramı kullanılırken; muhatabı şüphe içinde bırakmanın kastedildiği bir bağlam söz konusu olduğunda teşkik ifadesi geçmektedir.¹¹ Nitekim bu farkı belirtmek, teşkiki hem şekten

⁵ Ebû Yakûb Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yay., 2017), 118-119; Abdullah Hacibekiroğlu, “Müsnedün İleyhin Tevâbi’ Unsurlarla İfade Ettiği Anlamsal Yorumlar -Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm'u Bağlamında-”, *Universal Journal of Theology* 7/1 (Haziran 2022), 169-187; Kadriye Hökelekli, *Arap Dilinde Söylem Düzeyleri ve Bağlıları* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 71.

⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, 119.

⁷ Ebû Ali Hasan b. Raşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fi mehâsini's-şi'ri ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Dâru'l-Cil, 1401/1982), 2/66.

⁸ Ebû Hayyân Endelûsî, *et-Tezyil ve't-tekmil fi şerhi kitâbi't-tezyil*, thk. Hasan Hindâvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 11/96; Ebû'l-Kâsım Sicilmâsî, *el-Menze'ü'l-bedî' fi tecnisi esâlibi'l-bedî'*, thk. 'Alâl Gâzî (Rabat: Dâru'l-Ma'ârif, 1401), 276.

⁹ Ebu'l-Fadl Cemaleddin İbn Manzûr, *Lisânül-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994), 10/451-452; Ebû'l-Feyz Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdülfettâh el-Hulv (Kuveyt: Matba'atü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1406/1986), 27/229-231; Muhammed Hâmid Tehânevî, *Keşşâfî istilâhâti'l-fünûn*, thk. Ali Dehrûc (Lübnan: Mektebetü Lubnân, 1996), 1/449; İbrâhim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf* (Kahire: Mektebetü's-şürûki'd-devliyye, 1425/2004), 491; Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemü'l-luğati'l-arabiyyeti'l-mu'âsra* (b.y.: Âlemu'l-Kütüb, 2009), 2/1226-1227.

¹⁰ Abdülmüteâl Saîdî, *Buğyetü'l-îdâh li telhîsi'l-miftâh fi ulûmi'l-belâga* (Mektebetü'l-Âdâb, 2005), 1/106.

¹¹ Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma İbnü's-Şecerî, *el-Emâlî*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1413), 3/70. Teşkikin Arapça tanımı şu şekildedir: “الشُّكِّيُّ، فَهُوَ أَنْ يُوَقَّعَ

hem de diğer benzer üsluplardan ayırmak için önemlidir. Dolayısıyla bir belâgat terimi olarak “teşkik, bir gayeden dolayı konuşanın muhatabı şüphe içinde bırakacak şekilde sözü getirmesidir.”¹²

Bu üslubu ayrı bir başlıkta inceleyen Mağrib belâgat ekolünden olan ve *el-Menze'ü'l-bedî' fi tecnîsi esâlibi'l-bedî'* adlı mantikî belâgat eseriyle tanınan Ebü'l-Kâsım Sicilmâsî'dir (ö. ?). Teşkik kavramı aslında temel bir belâgat kaynağı olan *Miftâhu'l-'ulûm*'da dinleyiciyi şek ve şüphe içerisinde sokmak şeklinde yani sözlük anlamında kullanılır.¹³ Fakat Sicilmâsî teşkiki mantık terimi şeklinde cins, fasıl, özellik ve arazlarıyla bir tür olarak tanımlar; ayrıca onun için üst bir başlık açar. Yani teşkik lafzını sözlük anlamının ötesine taşıyarak terimleştirir. Daha sonra bu kavramı açıklarken *takrîb*, *temkîn*, *çelişik*, *vücûh*, *tebâyün* gibi pek çok mantık terimini de kullanır. Sicilmâsî felsefe ve mantık ilmindeki anlamından¹⁴ farklı olarak teşkikin edebi içeriğini kast eder; fakat bu işlemi mantıksal bir inceleme metoduyla yapar.¹⁵ O, teşkik olgusunu belâgatta sözün epistemik değerini, edebi kıymetini derecelendirmek ve şüpheye sokan sözün edebi olanını olmayanından ayırt etmek üzere açıklar.

Sicilmâsî teşkik üslubunu bedî' ilminden saymaktadır. O teşkiki şu şekilde tanımlar: “Teşkik, zihni şek içeren iki taraf ya da çelişik olan iki şey (cüz) arasında bırakmaktır.”¹⁶ Örneğin, “*حَضَرَ صَلَاحٌ أَوْ عَلِيٌّ* / *Salih ya da Ali gelmiştir* denildiğinde muhatap buradan Salih'in mi yoksa Ali'nin mi geldiğini anlayamamakta ve şüpheye düşmektedir.”¹⁷ Bu tanıma göre muhatabı iki şüpheli anlamın karşısında konumlandırın kapalı ifadeler için bu üslup kullanılır. Sicilmâsî'nin konuyla ilgili Kurân'dan ve şiirden verdiği örneklerle ileride değinilecektir.

Teşkik, konuşanın sözünde başka bir kelimeyi çağrıştıracak bir kelime getirmesi anlamında olan ve bedî' ilminde söz sanatlarından kabul edilen *tevhîm*den¹⁸ farklıdır. Çünkü *tevhîm*, bir cümlede belli sözcüklerin seçimi ve anlamlarında görülürken teşkik, edebi bir üslup olarak cümle ve terkiplerde olmaktadır. Yine teşkik üslubu muhatabı şüpheye düşürmeyi gaye edinen bir söylem düzeyini içermesi bakımından *tevcihten*

”المتكلم المُخاطَبُ فِي الشَّكِّ وَالتَّرَدُّدِ”, Cemâleddin 'Abdullah el-Ensârî İbn Hişâm, *Evâdahu'l-mesâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed el-Bukâ'î (Dâru'l-Fikr, ts.), 3/340.

¹² Şihâbuddîn Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi fînu'ni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1423/2002), 7/169; İbrahim b. Muhammed İbn Arâbşâh, *el-Aṭvel: Şerhu telhîsi miftâhi'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 1/363.

¹³ Ebü Ya'kûb Sirâcüddîn Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmî, 2000), 191; Ebü'l-Meâli Celâlüddîn Kazvîni, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985), 2/49.

¹⁴ Teşkikin mantık ilmindeki terim anlamı için bk. Muhittin Macit, “Teşkik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/567-568.

¹⁵ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 276-277.

¹⁶ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 276.

¹⁷ Abdullah b. Salih Fûzân, *Ta'cîlü'n-nedâ bi şerhi Kaṭri'n-nedâ* (Dâru İbni'l-Cevzî, ts.), 303; Sekkâkî, *Miftâh*, 119.

¹⁸ Mustafa Aydın, *Arap Belâgatında Bedî' İlmî ve Sanatları* (İstanbul: İşaret Yay., 2018), 216.

(*ibhâm*) de ayrılır. Çünkü tevcîhte sözü hem olumlu hem de olumsuz manaya gelecek şekilde söylerken esas amaç muhataba yergi ya da övgü yöneltmek ve hangisini anlayacağını ona bırakmak iken teşkîkte asıl gaye muhatabı şüpheye düşürmektir. Ayrıca tevcîhte terkip ve cümleler birbirine zıt iki ögeden (*muhtemilü'z-zıddeyn*) oluşmak durumunda iken teşkîkte böyle bir zıtlığın olması zorunlu değildir.¹⁹

2. Teşkîk Üslubunun Görüldüğü Yerler

Teşkîk üslubu başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere, Arap şiiri ve nesrinde farklı bağlamlarda görülmektedir. Bununla birlikte teşkîkin görüldüğü hemen pek çok yerde benzer sözdizim yapılarının kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu yapılarda atıf harflerinden *أو* ve *إِما* ile istifham edatı olan hemze (أ) ön plana çıkmaktadır. İstifham edatı olan hemze genellikle tesviye anlamına gelen ve yine atıf harfi olan *أم* edatıyla birlikte kullanılmaktadır. Bazen bu edatlar birlikte de terkibe girebilmektedir.²⁰ Teşkîk üslubunda görülen bu edatlar ve sözdizim yapıları hakkında ön bilgi vermek konuyu açıklamak bakımından yararlı olacaktır.

أو/ya... atıf edatının anlamlarından biri de onun şek içermesidir. Örneğin *جَائِي زَيْدٌ أَوْ* *عَمْرُو* /*Bana Zeyd ya da Amr geldi* denildiğinde konuşanın şüphe içinde olduğu (şek) kastedilmiş olabileceği gibi muhatabı şüpheye düşürmek (teşkîk) de amaçlanmış olabilir. Bu edatın kullanıldığı yerlerde seçenek sunma anlamı da vardır.²¹ Fakat bu, emir cümlesi olmadığı için burada seçenek sunmaktan ziyade muhatabı iki kişiden hangisinin geldiği hususunda bir şüphe ve hayrete maruz bırakmanın amaçlandığı görülmektedir. Yukarıdaki cümlede “eğer konuşan kişi, haberin delalet ettiği şeyi (fail) bilmiyorsa şek, biliyorsa teşkîk vardır... Çünkü konuşan bu şekilde faili muhatabına müphem bırakmak istemiş ve cümlede şüphelendirme kastı güdülmüştür.”²²

Örnekte, sözün muhataba açık ve anlaşılır bir şekilde tek seçenekli olarak söylenmesinden farklı olarak onu şüphelendirecek kapalı bir üslupla söylemek *أو* edatının terkibe girmesiyle olmuştur. Teşkîk anlamında kullanılan bu edat, cümlenin anlamını güzelleştirmiş ve bazı edebi nüktelerin açığa çıkmasını sağlamıştır. Bu nükteler, muhatabın şaşkınlığını ve hayretini celbederek onda sonra ifade edilecek hüküm için

¹⁹ İbn Hişâm, *Evđahu'l-mesâlik*, 3/340; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 463-464.

²⁰ İbn Hişâm, *Evđahu'l-mesâlik*, 3/14, 340; Ali b. Muhammed Nureddin Üşmûnî, *Şerhu'l-üşmûnî 'alâ elfiyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/362; Füzân, *Ta'cîlü'n-nedâ*, 262; 'Abdüh Râcîhî, *et-Taṭbîku'n-nahvî* (Mektebetü'l-Me'ârif, 1420), 387.

²¹ İbnü's-Şecerî, *el-Emâlî*, 3/70.

²² Ahmed b. Ömer b. Musâ'id Hâzîmî, *Fetḥu rabbi'l-beriyye fi şerḥi nazmi'l-âcurrûmiyye* (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1431/2010), 456, 463.

beklenti yaratmak ve merak uyandırmaktır.²³ Bu tespit bir diyalog bağlamı ile örneklendirilebilir.

“Dördüncüsü: [وَأُ] edatı] teşkik anlamına gelir. Müslüman âlimlerden biri ile hakikati arayan bir kişi arasında bir diyalog farz edelim. Müslüman âlim sözünün başında şunları söylesin: ‘İslam ilme, düşünmeye ya da (وَأُ) cehalete ve körü körüne teslim olmaya çağırır’, ‘Kur’ân Allah katındandır ya da (وَأُ) Hz. Muhammed’in (s.a.v.) sözüdür’, ‘Biz hakkı ya da (وَأُ) batılı bilmek için bu konuları tartışacağız.’ Şüphesiz Müslüman âlim seçenekli olarak söylediği bu sözler hakkında işin gerçeğini bilmektedir. Yani o herhangi bir şüphe içinde değildir. Fakat konuşmanın bağlamı gereği muhatabını bir belirsizliğe sürüklemek istemektedir. Müslüman âlim bu yöntemi (teşkik) muhatabı şaşkınlığa maruz bırakmak ve onunla hakikate ulaşmak için kullanmıştır.”²⁴ Örnekte görüldüğü üzere teşkik üslubu وَأُ edatının sözdizime girmesiyle açığa çıkmıştır. Arapçanın gündelik konuşmalarında olduğu gibi edebi metinlerinde de bu sözdizimde teşkik üslubuna çokça başvurulur.

Benzer anlamlar, sözdizimde إِمَّا ... إِمَّا /ya ... ya da atıf harflerinin kullanıldığı cümleler için de geçerlidir. إِمَّا harfi normalde iki yargıyı seçmeli olarak birbirine bağlayan bir tercih edatıdır. Bu edatla kurulan bir terkipte genellikle iki yargıdan birinin gerçekleşmesi söz konusudur (tahyîr). Fakat iki yargı birden de gerçekleşebilir (ibâha).²⁵ Bahsedilen ihtimalli durumdan dolayı konuşan kişi bu edatla kurulan bir cümle ile muhatabı şüpheye düşürmeyi gaye edinebilir. Örneğin, إِمَّا زَيْدٌ إِمَّا عَمْرٌو /Bana ya Zeyd ya Amr geldi cümlesinde إِمَّا atıf edatları cümlenin anlamsal yorumunu şek ya da teşkik üzere belirlemiştir. Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'ye (ö. 626/1229) göre burada eğer konuşan kişi müsnedün ileyh (fail) hakkında şüphedeysen ya da muhatabı şüpheye düşürmek istiyorsa marife olan müsnedün ileyh إِمَّا edatıyla matuf alabilir. Örnekte teşkik üslubu ikinci bağlamsal durumda yani konuşanın müsnedün ileyh'in kim olduğunu bildiği fakat dinleyiciyi şüpheye düşürmeyi gaye edindiği bağlamda açığa çıkmaktadır.²⁶

Görüldüğü üzere teşkikin ortaya çıkması cümlenin kendisine uygun bir makama ve sözdizimine göre söylenip söylenmemesine bağlıdır. Burada bağlam, konuşanın

²³ İbn Arâbşâh, *el-Afvel*, 1/363; Muhammed b. Arefe Desûkî, *Hâşiyetü'd-desûkî 'alâ muhtaşari'l-me'ânî*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asrîyye, ts.), 621.

²⁴ Muhammed 'İd, *en-Nahvu'l-muşaffâ* (Kahire: Mektebetü'ş-Şebâb, ts.), 615. Atıf harfi olan وَأُ geçtiği her yerde teşkik anlamını ifade etmeyebilir. Bazen tahyir anlamına da gelebilir. Örnek: - سَافِرٌ بِالْقَطَارِ أَوْ وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا {Nisâ: 4/86} “Size bir selam verildiği zaman, ondan daha güzeliyle veya aynı selamla karşılık verin.”: Ayrıca bazen bu harf teşkik dışında tafsil, taksim idrâb gibi anlamlara da gelebilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer, *Mu'cemü'l-luğa*, 1/136.

²⁵ Abdullah Hacibekiroğlu, *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 109.

²⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, 119.

dinleyiciyi şüpheye düşürme gayesinde açığa çıkarken teşkiki gerektiren sözdizimi de yukarıda ifade edilen atıf harfleri ile belirginleşmektedir.

Teşkik üslubunun geldiği belirli sözdizimlerine ve nesirdeki örneklerine atıf yaptıktan sonra başta Kur’ân-ı Kerîm olmak üzere bu üslubun görüldüğü yerleri inceleyebiliriz.

2.1. Kur’ân’da Teşkik Üslubu

Konuşan kişi kendisinin şüphe içinde olduğunu ifade etmek istiyorsa şek üslubuna başvurur. Eğer dinleyiciyi şüpheye düşürmek isterse teşkike müracaat eder. Belâgat açısından teşkik üslubu şek üslubundan daha üstün kabul edilir. Çünkü teşkik, hakikate ulaşmak için bir yöntem ve ayrıca, muhalifleri kızdırmadan hakka ulaştırmanın bir yoludur.²⁷ Bu bağlamda Kur’ân-ı Kerîm’de şek ve teşkik üslupları görülmektedir.

Örnek: ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ “Bir gün ya da bir günden daha az bir süre kaldık.”²⁸ Bu âyette atıf harfi olan **أَوْ** konuşanın bir şüphe içinde olduğunu göstermektedir. Yani diriliş günü kendilerine kabirde ne kadar kaldıkları sorulmuş; fakat onlar bir günün tamamında mı yoksa bir kısmında mı orada yaşadıklarını bilememişlerdir. Bu cevaplarında hem onların şaşkınlıkları vurgulanmış hem de burada şek üslubu ile şüphe içinde oldukları gösterilmiştir. Dolayısıyla burada teşkik değil şek üslubu görülmektedir. Bu âyetin örnek olarak verilme nedeni teşkikten farkını belirtmek içindir.

Örnek: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ “O hâlde ya biz hidayet veya apaçık bir sapıklık üzereyiz ya da siz!”²⁹ “Ayete teşkik üslubu üzere gelmiştir. Bundan gaye, muhatabın başta hükmü bilmediğini farz ederek sonucu onun için belirsiz/gizemli hale getirmektedir.”³⁰ Aslında müminler inanmayanların aksine kendilerinin hidayet üzere olduklarını bilmektedirler. Yani onlar kendi konumlarından şüphe etmemektedirler. Fakat âyet bir tür nezaket ve şaşırtma gayesiyle inatçı muhatablarına karşı onların da hidayet üzere olma ihtimalini ifade etmektedir. Böylece muhatablarını İslam’a kazandırmak için iletişim yolları açık bırakılır ve dinleyici şaşırtılır.³¹ Bu âyette şüpheye düşürme anlamını sözdizimde iki kere gelen **أَوْ** atıf edatı vermektedir.³² Bazı bilginlere göre bu âyette teşkik değil ibhâm bulunmaktadır; çünkü terkipte gelen ‘hidayet’-‘dalalet’,

²⁷ Saîdî, *Buğyetü'l-îdâh*, 1/106; Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), 147.

²⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2011), Mü'minûn: 23/112.

²⁹ Sebe': 34/24

³⁰ Mecmeü'l-Bühûsi'l-İslâmiyye bi'l-Ezher, *et-Tefsîru'l-vesît li'l-Kurâni'l-Kerîm* (Kâhire: el-Metâbiü'l-Emîriyye, 1414/1993), 7/1771.

³¹ Cabir b. Musa Cezâirî, *Eyseru't-tefâsîr* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1424/2004), 4?319; Lecnetü Menâhici Câmî'ati'l-Medîneti'l-Âlemiyye, *el-Belâğa: Me'ânî* (Medine: Câmî'atü'l-Medîne, ts.), 239.

³² Cemâleddin 'Abdullah İbn el-Ensârî İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-'arab*, thk. 'Abdulğani ed-Dakr (Dimeşk: eş-Şeriketu'l-Muttehîdetu li't-Tevzî', ts.), 2/808.

'biz'- 'siz' sözcükleri birbirinin zıddıdır.³³ İbhâm, anlam bakımından zıt terkiplerle övgü ya da yergiyi amaçlar, âyette ise böyle bir maksat görülmemektedir. Çünkü burada nihai gaye muhatabı kimin hidayette olduğu konusunda ilk önce şüpheye düşürmek ve şaşırtmak; ardından hakikati ona söyleyerek kesin bilgi ve doğru yol konusunda son hükmü vermektir. Bu gaye de teşkik üslubuyla gerçekleşmektedir.

Örnek: «أَتَوَاصُوا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ» / “Onlar bunu birbirlerine tavsiye mi ettiler (ki hep aynı şeyleri söylüyorlar)? Hayır, onlar azgın bir topluluktur.”³⁴ Sicilmâsî âyette muhatabın şüphe ve şaşkınlık içinde bırakıldığını, iki anlamdan hangisinin kastedildiğini bilemediğini ifade eder. Ona göre burada teşkik üslubu vardır.³⁵

Örnek: Kur'ân'da bazen inanmayanlar da inananları ya da inanması muhtemel olan muhatapları şüpheye düşürmek için bu üslubu kullanır. Örneğin «أَنْزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرَ مِنْ بَيْنِنَا» ﴿﴾ “O zikir (Kur'ân) içimizden ona mı indirildi? Diyerek kalkıp gittiler. Hayır, onlar benim Zikrimden (Kur'ân'dan) şüphe içindedirler.”³⁶ âyetinde vahyin Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilmesini ona layık görmeyen kâfirler bu sözleri ile insanlarda vahiy ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) güvenilirliği hakkında bir şüphe uyandırmak istemişler ve Kur'ân'ın indirilecekse aralarından zengin ve asil gördükleri bir kişiye indirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Burada teşkik üslubu istifham edatı olan hemze (إِ) ile ifade edilmiştir. Bu harf, istifham-ı inkârîdir. Kendileri şüphe içinde oldukları için bu şüphelerini çevrelere de yaymak istemişlerdir.³⁷ Âyette görüldüğü üzere teşkik üslubu istifham edatıyla da getirilebilmektedir. Bununla birlikte inanmayanlar kendileri de şüphe içinde olduğundan burada şek üslubu da bulunmaktadır. Âyetteki “بَلْ هُمْ فِي شَكِّ” “Hayır, onlar benim Zikrimden (Kur'ân'dan) şüphe içindedirler.”³⁸ ifadesi de bu görüşü desteklemektedir.

Bu örneklerden anlaşıldığı üzere Kur'ân'da inanmayanların şek üslubunu içeren bir dil kalıbı kullandıkları görülmektedir. Konuşan kişi eğer bir şaşkınlık, hayret ve şüphe içinde ise bu üsluba başvurmaktadır. Bununla birlikte Kur'ân'da teşkik üslubu vahyin inanmayanlara yönelik olarak kullandığı bir davet metodu ve seçimli bir düşünme biçimi şeklinde ifade edilir. Bu metot, muhatabı, yerleşik zihin durumunu ve ön yargılarını yeniden düşünmeye sevk etmekte ve nazik bir üslupla kişiyi hakikati kabule teşvik

³³ Ebû Hâmid Bahâeddîn Sübkî, 'Ârûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423), 1/226.

³⁴ Zâriyât: 51/53.

³⁵ Sicilmâsî, el-Menze', 276.

³⁶ Sâd: 38/8.

³⁷ Ebû Tayyib Muhammed Siddîk Kınnevcî, Fetḥu'l-beyân fi mekâşidi'l-kur'ân (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1412/1992), 12/15.

³⁸ Sâd: 38/8.

etmektedir. Bununla birlikte teşkîkin görüldüğü bazı âyetlerde aynı zamanda ibhâm da bulunabilmektedir.³⁹

2.2. Şiirde Teşkîk

Arap şiiri çok çeşitli edebi üslupların görüldüğü zengin bir kaynaktır. Sözü muhataba en etkili ve güzel bir tarzda ifade etmek için övgü, yergi, övünme, betimleme, soru sorma gibi farklı üsluplar kullanılabilir.⁴⁰ Bunlardan biri de teşkîk üslubudur. Bu üslup şiirde kullanıldığında genellikle okuyucu ya da dinleyiciyi şüpheyle beraber bir sorgulamaya ve farklı ihtimal ve hükümleri hayal etmeye sevk eder. Böylece onda bir daralma, şaşkınlık ve belirsizlik hali oluşturur. Şairler bu üslupla hitap ettikleri kişi ya da kişilere karşı dikkat çekmiş, kendi haklıklarını ortaya koymuş olurlar.

Örnek: Sicilmâsî teşkîke Beşşar b. Bürd'ün (ö. 167/783) bir şiirinden örnek verir.

إِذْ أَيْقَظْتَكُ حُرُوبُ الْعِدَا ... فَنَبَّهَ لَهَا عَمْرًا ثُمَّ نَمَّ

“Düşmanla savaş seni uyardığında

Onun için Ömer'i uyandır sonra uyu!”⁴¹

“Burada zıtlık cinsinden bir şey yoktur. Öyle ki Ömer ismi savaşlar lafzının zıddı olarak konulamaz; çünkü Ömer cevher kategorisindedir ve cevher kategorisinin zıddı olmaz. Bu konumda gelen şüpheye düşürme üslupları (teşkîkât) ancak tikel kalan sofistیک örneklerdir.”⁴²

Sicilmâsî tıbak örneğinin geçtiği bu beyitte aslında savaşlar (حُرُوبٌ) lafzıyla Ömer ismi arasında bir zıtlık olmadığını söylemektedir. Çünkü türleri farklı olduğu için zat sahibi bir insanla bir olay ve olgu olan savaşlar arasında zıtlık (tevcîh) gerçekleşmez. Ona göre burada sofistیک bir delille muhatabın zihni sanki zıtlık varmış gibi şüpheye düşürülmüştür. Böylece teşkîk üslubuna başvurulmuş olur. Sicilmâsî teşkîk üslubunu kullanan kişinin sofist olduğunu ve muhatabının zihnini yanıltmak için bu sanata başvurduğunu ifade eder. Ona göre müşekkikin yani sofistin gerçek olmayan bir delili şiirde kullanması sağlam bir kıyas formu olarak görünse de aslında bu kıyas değil mugalatadır. Ona göre mugalata, teşkîk üsluplarının en niteliksiz olanlarından⁴³.

Örnek: Bazen atıf harfi olan اُوْ ile şiirde teşkîk kastedilir. Şair Tevbe b. Humeyr bir beytinde şöyle söyler:

³⁹ Desûkî, *Hâşiyetü'd-desûkî*, 621.

⁴⁰ İhsân Abbâs, *Târîhu'n-nağdi'l-edebi 'inde'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 625; Şâib, *el-Üslûb*, 73.

⁴¹ Ebû Muâz Beşşâr b. Bürd, *Dîvân* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 1010.

⁴² Sicilmâsî, *el-Menze'*, 383.

⁴³ Sicilmâsî, *el-Menze'*, 383.

وَقَدْ زَعَمْتُ لَيْلَىٰ بِأَنِّي فَاجِرٌ ... لِتَنْفِسِي تَقَاهَا أَوْ عَلَيَّهَا فُجُورُهُ

Leyla benim günahkâr olduğumu iddia etmiş

*Takvalysam kendime, kötüysem aleyhinedir.*⁴⁴

“Şiirde أُو atıf harfi dinleyiciyi şüphelendirmek (teşkik) için getirilmiştir. Böylece o (muhatap), durumunu düşünsün ve kesin bir kanaate ulaşsın ki sonradan şairin günahkâr mı yoksa takvalı mı olduğunu anlasın.”⁴⁵ Görüldüğü üzere atıf harfi burada müsnedün ileyin hangisi olduğunu belirlemek ve facir mi takvalı mı olduğu hususunda muhatapta şüphe uyandırmak üzere getirilmiştir. Teşkik üslubuyla müphem durum muhataba yönlendirilmiş ve o gerçek/doğru olan hükmü bulmaya teşvik edilmiştir.⁴⁶

Örnek: Pek çok edebiyatçının eserinde kullandığı ve Zürrumme'nin Hadramevt'ten gelen bir cariyeye yönelik olarak söylediği şu beyit de teşkike örnek olarak verilmektedir:

أَيَا ظَنِّيَةَ الْوَعَسَاءِ بَيْنَ جَلَجِلٍ

وَبَيْنَ النَّقَا أَأَنْتِ أَمْ أُمُّ سَالِمٍ

Ey Cülâcil ve Nekâ arasında bulunan Ve'sâ ceylanı

*Sen misin [daha güzel olan] yoksa Ümmü Sâlim mi?*⁴⁷

Şair Zürrumme burada hitap ettiği kadının aslında Ümmü Sâlim'den daha güzel olduğunu bilmekte ve bundan şüphe duymamaktadır. Fakat muhatabını kimin daha güzel olduğu hususunda bir şüpheye sokmak istemekte ve alternatifli soru kalıbını kullanmaktadır. Kadın ilk izlenimde kendisinin daha güzel olup olmadığına şüpheye düşürülmektedir. Böylece durum, şek üslubunun bağlamından çıkarak teşkiki gerektirmektedir.⁴⁸

Arap edebiyatçısı, şair ve tenkitçisi olan İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) *el-Umde fi mehâsini's-ş-îr ve âdâbih* adlı eserinde yukarıdaki şiirde şüpheli iki durumdan yakın/doğru olan hükme (şek) işaret edildiğini; fakat ilk bakışta bu iki ihtimalin muhatap kadın tarafından ayırt edilememesi nedeniyle onun şüpheye düşürüldüğünü ifade eder. Ona göre bu üslup, ister nesirde isterse de nazımda kullanılsın söze bir hoşluk ve güzellik

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânül-Arab*, 14/55; Zâvî Fâtîme, *eş-Şevâhidü's-ş-riyye fi kitâbi el-Menze'ü'l-bed' es-Sicilmâsi* (Cezair: Câmi'atü Mevlûd Ma'merî -Tîzî Üzû-, Yüksek Linsans Tezi, 2012), 1/459.

⁴⁵ Lecnetü Menâhici Câmi'ati'l-Medîneti'l-Âlemiyye, *el-Belâğa*, 239.

⁴⁶ Saîdî, *Buğyetü'l-iğâh*, 1/106.

⁴⁷ Ebü'l-Hâris Zürrumme, *Dîvân* (Beyrut: nş. Beşîr Yemût, 1352/1934), 1/189.

⁴⁸ Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Khaşâiş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 2/458-459; Sicilmâsi, *el-Menze'*, 276.

katmaktadır. Dolayısıyla onun açısından bu üslup bir kapalılığı içerdiği için bağlamın gereğinden dolayı boş söz ve çirkin sayılamaz.⁴⁹

Eğer şair burada istifham edatı olan hemzeyi kullanmayıp cümleyi *أَنْتَ أُمُّ أُمِّ سَالِمٍ/Sen, yoksa Ümmü Sâlim mi?* şeklinde kursaydı anlam teşkik üslubunun dışına çıkacak ve güzel olan kişinin daha baştan Ümmü Sâlim değil ‘sen’ olduğu vurgulanacaktı.⁵⁰ Dolayısıyla dinleyici olan kadını burada şüphelendiren sözdizim ögesi *أُمِّ* edatıyla beraber soru edatı olan hemzedir.

Örnek: Sicilmâsi teşkîke -şerh etmeksizin- Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) bir gazelini örnek verir.

أَرَيْتُكَ أُمُّ مَاءِ الْعَمَامَةِ أُمُّ خَمْرٍ

بِفِي بَرُودٍ وَهُوَ فِي كَبْدِي جَمْرٌ

Senin tükümüğün mü yağmur suyu mu yoksa içki mi?

*Ağzımdayken soğuktur; ciğerimde ateş parçası.*⁵¹

Mütenebbî “şiirinde teşkik üslubunu ele almaktadır. Bunun örnekleri çoktur.”⁵² Buna göre şair, sevdiği kadının ağız suyunun daha tatlı ve ateşli olduğunu bilmekte fakat muhatabında bir hayret ve şüphe uyandırmak için bu durumu soru kalıbında ona yöneltmektedir. Dinleyenin zihninde kısa süreli bir şüphe uyandırdıktan sonra hükmü ikinci beyitte vermektedir: Mütenebbî'ye göre sevgilisinin ağız suyu kendisinde iken soğuk; fakat ciğerlerine ulaşıncı aşk ateşi gibi sıcaktır. Bu açıklama ile birlikte artık dinleyende uyandırılan şüphe izale edilmiş olmaktadır.

Sonuç

Muhatapları şüpheye düşürmeyi gaye edinen bir üslup olan teşkik, genellikle dinleyiciyi hakikatin bilgisine yani sonradan gelecek hükme hazırlamak üzere kullanılır. Bu üslup genel olarak klasik belâgat kaynakları içinde ayrıca ele alınmamıştır. Fakat tespit ettiğimiz kadarıyla diğerlerinden farklı olarak Sicilmâsî teşkik sözcüğünü kavramsallaştırır ve onun için eserinde ayrı bir başlık açar. O teşkik üslubunu mantıktaki sofistik deliller/kıyaslar ve mugalata ile ilişkilendirir. Ayrıca mugalatayı, muhatabı kasten yanıltmayı hedeflediği için teşkikin en düşük ve niteliksiz üsluplarından kabul eder.

⁴⁹ el-Kayravânî, *el-'Umde*, 131.

⁵⁰ Abbâs, *Târîhu'n-naqd*, 292.

⁵¹ Ebu'l-Bekâ Ukberî, *Şerhu divâni'l-Mütenebbî*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 10/167; Sicilmâsî, *el-Menze*, 277.

⁵² İhsân Abbâs, *Târîhu'l-edebi'l-endlüsî* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960), 207.

Şek üslubunun aksine teşkîkin görüldüğü yerlerde bağlam, konuşanın gerçeği ve doğru hükmü önceden bilmesini gerektirir. Burada gerçeği bilmeyen konumunda kabul edilen kişi muhataptır. Yani konuşan tarafından şüpheyeye düşürülmek istenen dinleyicidir. Dinleyen, gerçeği/doğru hükmü bilmeyen kabul edildiği için ona yöneltilen söz daha çok, hakikate ulaştırarak şekilde seçenekli ve belirsiz bir üslupla ifade edilir, bu da onu şüpheyeye düşürür.

Teşkîk üslubunu şek üslubundan ayıran temel ölçüt bağlamdır. Yani konuşanın hüküm hakkında şüphe etmediği fakat dinleyiciyi şüpheyeye düşürmeyi gaye edindiği bir bağlamda teşkîk üslubuna başvurulur. Bu üslup belirli sözdizim yapılarıyla birlikte bazı atıf edatlarının kullanılmasını da gerektirebilir. Konuşanın kendisinin de şüpheyeye içinde olduğu durumda teşkîk değil daha çok şek üslubu görülmektedir.

Tevcih (ibhâm) ve tevhiîmle karıştırıldığı için teşkîk üslubuna çağdaş belâgat kaynaklarında ayrıca yer verilmez. Bununla birlikte teşkîk, diğer benzer üsluplardan tanım, kavram içeriği ve örnekleri bakımından farklılaştığı için ayrı bir bed'î üslubu olarak değerlendirilmeli ve belâgat kaynaklarında teşkîk başlığı ile yer almalıdır.

Kaynakça

- Abbâs, İhsân. *Târihu'l-edebi'l-enderüsi*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960.
- Abbâs, İhsân. *Târihu'n-naqdi'l-edebi'inde'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 4. Basım, 1983.
- Aydın, Mustafa. *Arap Belâgatında Bedî' İlmi ve Sanatları*. İstanbul: İşaret Yay., 2018.
- Beşşâr b. Bürd, Ebû Muâz. *Dîvân*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Cezâirî, Cabir b. Musa. *Eyseru't-tefâsîr*. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 5. Basım, 1424/2004.
- Desûkî, Muhammed b. Arefe. *Hâşiyetü'd-desûkî 'alâ muhtaşari'l-me'ânî*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 4. Basım, 2011.
- Durmuş, İsmail. "Üslûp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/383-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi kitâbi't-tezyîl*. thk. Hasan Hindâvî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Fâtîme, Zâvî. *eş-Şevâhidü's-şîriyye fi kitâbi el-Menze'ü'l-bedî' es-Sicilmâsi*. Cezair: Câmî'atü Mevlûd Ma'merî -Tîzî Üzü-, Yüksek Linsans Tezi, 2012.
- Fûzân, Abdullah b. Salih. *Ta'cîlü'n-nedâ bi şerhi Kaṭri'n-nedâ*. Dâru İbni'l-Cevzî, 2. Basım, ts.
- Hacibekiroğlu, Abdullah. *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Hacibekiroğlu, Abdullah. "Müsnedün İleyhin Tevâbi' Unsurlarla İfade Ettiği Anlamsal Yorumlar -Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm'u Bağlamında-". *Universal Journal of Theology* 7/1 (Haziran 2022), 169-187.
- Hafâcî, Muhammed Abdülmünim vd. *el-Üslûbiyye ve'l-beyânü'l-'arabiyye*. Lübnan: Dâru'l-Misriyye, 1412.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid. *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.
- Hâzîmî, Ahmed b. Ömer b. Musâ'id. *Fethu rabbi'l-beriyeye fi şerhi nazmi'l-âcurrûmiyye*. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1431/2010.
- Hökelekli, Kadriye. *Arap Dilinde Söylem Düzeyleri ve Bağlamları*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- İd, Muhammed. *en-Nahvu'l-muşaffâ*. Kahire: Mektebetü's-Şebâb, ts.
- İbn Arâbşâh, İbrahim b. Muhammed. *el-Aṭvel: Şerhu telhîsi miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Khaşîş*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- İbn Hişâm, Cemâleddin 'Abdullah el-Ensârî. *Evḍâhu'l-mesâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed el-Bukâ'î. Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hişâm, Cemâleddin 'Abdullah İbn el-Ensârî. *Şerhu Şuzûri'z-zehab fi ma'rifeti kelâmi'l-'arab*. thk. 'Abdulğani ed-Dakr. Dimeşk: eş-Şeriketu'l-Muttehidetu li't-Tevzî', ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin. *Lisânül-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1994.
- İbnü's-Şecerî, Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma. *el-Emâli*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1413.
- Kayravânî, Ebû Ali Hasan b. Raşîk el-. *el-'Umde fi meḥâsini's-şîri ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Dâru'l-Cil, 1401/1982.
- Kazvîni, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn. *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1985.
- Kinnevcî, Ebû Tayyib Muhammed Sıddîk. *Fethu'l-beyân fi mekâsidi'l-kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1412/1992.
- Lecnetü Menâhici Câmî'ati'l-Medîneti'l-'Âlemiyye. *el-Belâğa: Me'ânî*. Medine: Câmî'atü'l-Medîne, ts.
- Macit, Muhittin. "Teşhîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/567-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mecmeü'l-Bühûsi'l-İslâmiyye bi'l-Ezher. *et-Tefsîru'l-vesît li'l-Kurâni'l-Kerîm*. 10 Cilt. Kâhire: el-Metâbiü'l-Emriyye, 1414/1993.
- Mustafa, İbrâhîm vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. Kahire: Mektebetü's-şürûki'd-devliyye, 4. Basım, 1425/2004.
- Nuveyrî, Şihâbüddîn. *Nihâyetu'l-ereb fi fîmîni'l-ede*. Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1423/2002.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemü'l-luğati'l-'arabiyyeti'l-mu'âsıra*. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 2009.
- Râcihî, 'Abdüh. *et-Taṭbîku'n-naḥvî*. Mektebetü'l-Me'ârif, 1420.
- Saîdî, Abdülmüteâl. *Buğyetü'l-îdâh li telhîsi'l-miftâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. 4 Cilt. Mektebetü'l-Âdâb, 17. Basım, 2005.

- Sekkâkî, Ebû Yakûb. *Miftâhu'l-ulûm*. çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yay., 2017.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâciüddîn. *Miftâhu'l-ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 2000.
- Sicilmâsî, Ebü'l-Kâsım. *el-Menze'ü'l-bedî' fi tecnîsi esâlibi'l-bedî'*. thk. 'Alâl Gâzî. Rabat: Dâru'l-Ma'ârif, 1401.
- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâeddîn. *'Ârûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1423.
- Şâib, Ahmed. *el-Üslûb*. Kahire: Mektebetü Nahda el-Mısriyye, 8. Basım, 1411/1991.
- Tehânevî, Muhammed Hâmid. *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn*. thk. Ali Dehrûc. Lübnan: Mektebetü Lubnân, 1996.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ. *Şerhu divânî'l-Mütenebbî*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Üşmûnî, Ali b. Muhammed Nureddin. *Şerhu'l-üşmûnî 'alâ elfiyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdülfettâh el-Hulv. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atü Hükûmeti'l-Kuweyt, 1406/1986.
- Zürümme, Ebü'l-Hâris. *Dîvân*. Beyrut: nş. Beşîr Yemût, 1352/1934.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 2, 2022, ss. 192-211/ Volume: 6, Issue: 2, 2022, pp. 192-211

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

ABDURRAHMAN B. AHMED B. ALİ EL-HUMEYDÎ'DE METHİYE ÖRNEKLERİ

Ramazan EGE

Prof. Dr., Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Uşak
Professor, Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Uşak/Turkey

ramazan.ege@usak.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5749-510X

ror.org/05es91y67

Sadullah TILKİTAŞ

Doktora öğrencisi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Uşak
PhD Student, Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Uşak/Turkey

sadullah.tilkitas@usak.edu.tr

orcid.org/0000-0001-5748-7575

ror.org/05es91y67

Öz

Asr-ı saadetten önce Arap edebiyatında birçok örneğine rastlanan kasideler, Abbasiler dönemi ile birlikte maksat ve muhtevada meydana gelen değişim ile birlikte bedî sanatlarının da kullanılmasıyla bedî'yyât adıyla yeni bir tarz olarak ortaya çıkmıştır. Bedî'yye kelimesinin çoğulu olan bedî'yyât, bahr-ı basit vezinli ve mim kafiyesiyle yazılan peygamber methiyesi konulu kasidelere verilen isimdir. Şairler gerek şairlik becerilerini sergilemek gerekse bazı bedenî rahatsızlıkları için Hz. Peygamber'i şifa vesilesi kılmak ya da bedî sanatlarını öğretmek maksadıyla bu türden beyitler nazmetmişlerdir.

Bu makalede, Mısırlı şair Abdurrahman B. Ahmed B. Ali el-Humeydî'nin bedî'yye tarzında kaleme aldığı *Menhu's-semi' bi şerhi temlihi'l bedi' bi medhi's-şefi'* adlı eserinde ele aldığı 40 ve 83 arasındaki beyitler ve bu beyitlerde yer alan bedî sanatları tanıtılacaktır. Bu yapılırken, müellifin sistemi esas alınarak lafzî ve manevî bedî sanatları karışık bir düzende işlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Bedî, Bedî'yye, Bedî'yyât, Kaside, Methiye.

EXAMPLES OF PRAISE IN ABDURRAHMAN B. AHMED B. ALI AL-HUMAYDI

Abstract

The eulogies, many examples of which were encountered in Arabic literature before the Age of Bliss, emerged as a new style under the name of bedi'yyat, with the use of bedi' arts along with the change in purpose and content during the Abbasid period. The plural of the word bedi'yyah, bedi'yyat, is the name given to the odes on the

Geliş Tarihi: 02.08.2022

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.1153357>

Kabul Tarihi: 04.08.2022

eulogy of the prophet written with bahr-i simple meter and mime rhyme. The poets were sent to Hz. These couplets were written by the Prophet in order to make it a means of healing or to teach the arts of bedi. In this article, the couplets between 40 and 83 that the Egyptian poet Abdurrahman B. Ahmed B. Ali al-Humaydi dealt with in his work *Menhu's-semi' bi şerhi temlihi'l bedi' bi medhi's-şefi'* written in the style of bedi'iyye and the bedi' arts in these couplets will be introduced. While doing this, the system of the arts will be based on the author's system, so that the literal and spiritual bedi' arts will be processed in a mixed order.

Key Words: Bedi, Bedi'iyyah, Bedi'iyyat, Ode, Praise.

Atıf / Cite as: Ege, Ramazan-Tilkitaş, Sadullah. "Abdurrahman b. Ahmed b. Ali el-Humeydî'de Methiye Örnekleri". *Apjir* 6/2 (Ağustos 2022), 192-211.

Giriş

Medhiyye (مدحیة), sözlükte "övmek, methetmek, methiye yazmak"¹ anlamındaki "مدح" fiiline nisbet eki getirilerek yapılan ve Türkçe'de "övgü şiiri" anlamında kullanılan bir edebiyat terimidir.

Medih sanatı, genel olarak Arap şiirinin en çok müracaat edilen alanıdır. Birçok aşamadan geçerek günümüze kadar gelişimini sürdürmüş olan bu tür, şiirin en öncelikli gayesi olma özelliğini korumuştur. İslamiyet ile birlikte medh-i nebevi ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'in (a.s) güzel meziyetlerini, örnek ahlakını, üstün vasıflarını anlatmak isteyen şairler güç ve kabiliyetleri ölçüsünde farklı duygu ve düşüncelerle medih sanatına başvurmuşlardır.²

Hz. Peygamber'i (a.s) metheden şiirlere verilen bir ad olan bedi'iyye (بديعية) ise h. VIII. yüzyıldan itibaren bedi' sanatların yorumunda bir ilim dalı haline gelmiştir. Ancak bu ifade sözlük anlamından uzaklaşarak belirli kurallar çerçevesinde nazmedilen kasidelere verilen bir isim olmuştur.

Hz. Peygamber'e (a.s) sevginin tezahürü olan bu tür şiirler, daha Allah Resûlü hayatta iken Hassân b. Sâbit (ö. 60/680) ve Kâ'b b. Züheyr (ö. 24/645) gibi şair sahâbîler tarafından irâd edilmeye başlanmış, Emevî ve Abbâsîler devrinde gelişerek günümüze kadar devam etmiştir.³

1. Bedi'iyyelerin nazmedilme sebepleri

İlk bedi'iyye yazarlardan biri kabul edilen el-Hillî (748/1349) eserini Kur'an'ın îcâzının ve Hz. Peygamber'in nübüvvetinin daha iyi anlaşılması, Allah Resûlü'nü methetmek, bedi'

¹ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 825.

² Muhammed Salim Muhammed, *el-Medhu'n-nebevî hattâ nihâyeti'l-'asri'l-Memlûkî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, h.1417), 48.

³ Hulusi Kılıç, "Bedi'iyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 5/320.

ilmine katkıda bulunmak, ayrıca daha önce yapılan çalışmaları tamamlamak maksadıyla kaleme aldığını ifade etmiştir.⁴

Her ne kadar bed'iyyelerin şartlarını tam olarak taşımayıp bed'iyyât'tan kabul edilmese de Bûsîrî (ö.694/1295)'nin "Kasîdetü'l-bürde" adlı eseri de büyük bir şöhrete kavuşmuştur. Rüyasında Hz. Peygamber'i (a.s) gören el-Bûsîrî, Allah Resûlü'ne kasidesini okumuştur. Hz. Peygamber (a.s) şiiri sonuna kadar dinledikten sonra elbisesini Bûsîrî'nin (ö.694/1295) üzerine örtmüştür. Bu sayede Bûsîrî (ö.694/1295) felç rahatsızlığından kurtulmuştur. Kasidenin şöhrete kavuşmasının bir sebebi de bu hikayesi olmuştur.

el-Ḥumeydî divânını yazma süreciyle ilgili olarak rüyasında bir varak üzerinde Hz. Peygamber için yazdığı hemziyeyi okuduğunu ve kasidenin Resûlullah tarafından memnuniyetle karşılanınca kalbinin sevinçle dolduğunu, mutluluğunu Medine sokaklarında "ne mübarek bir gece" diye haykırarak dile getirdiğini ifade etmiş sonrasında, "te" harfinden itibaren yazmaya devam ettiğini ve divanının sonlarına doğru geldiğinde babasının Allah Resûlü'nü -Ḥumeydî'nin de yanında olduğu halde- rüyasında gördüğünü ve Hz. Peygamber'in (a.s) onları husn-ü kabul ile karşıladığını ifade etmiş bedeninden de misk kokularının etrafa yayıldığını söylemiştir.⁵

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığına göre, şairler şefaât beklentisi, hastalıklarına şifa arayışı, şiir yeteneklerini ispat etme duygusu, toplumun bu yöndeki beklentisini karşılama, manevi destek ihtiyacı gibi nedenlerle Hz. Peygamber'e medih maksadıyla şiirlerini nazmettikleri söylenebilir.

2. el-Ḥumeydî'nin kasidesinde bed'î sanatları ve methiye örnekleri

2.1. Terdîd ve't-Tenkît (الترديد والتنكيت): Nazımda veya nesirde bir kelimeyi iki farklı anlam ile irtibatlandırarak kullanmaktır. Terdîd'de tekrarlanan kelime aynı mısradaki yer alırken, ta'attuf'ta farklı mısralarda olabilir.⁶ Humeydî şöyle der:

لَوْضَفِ الْجَمِيلِ سَمًا فِي نُونٍ وَالْقَلَمِ لَهُ الْجَمِيلُ عَلَى الْفِعْلِ الْجَمِيلِ وَبَا

Tüm güzel nitelemeler ve övgü, hoş ve güzel fillerinden dolayı O'na (a.s) aittir. (nice güzel vasıflarını) Allah Nûn ve Kalem sûresinde⁷ anarak (Resûlünü) övmüştür.

⁴ el-Hillî, Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî, *Şerhu'l-kâfiyeti'l-bed'iyye fi 'ulûmi'l-belâga ve mehâsini'l-bed'î*, thk. Nesîb Neşâvî, Dâru (Beyrut: İkinci Baskı, Sâdir, 1992), 5.

⁵ Abdurrahmân b. Ahmed b. Ali el-Ḥumeydî, *ed-Durru'l-manzûm fi medhi'n-nebiyyi'l-azâm* (Mısır: el-Matbaatü'l-âhire, 1322/1896), 4-5.

⁶ İbn Ebî'l-İsba' el-Bağdâdî el-Mısırî, *et-Tahrîru't-tahbîr fi sinâati's-ş-i'ri ve'n-neşr ve beyâni i'câzi'l-kur'an* (Birleşik Arap Cumhuriyeti: el-Meclisü'l-'A'lâ li's-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.), 254.

⁷ Bu sure nûn ve'l-kalemi kelimeleri ile başlayan kalem suresi olup kur'an-ı kerim'in 68. suresidir. Burada Allah Resûlünün övüldüğü ayetler muhtemelen ilk 5 ayet olmalıdır.

Beytin sadr ve acüz kısımlarında “جميل” lafzı üç kez tekrar edilmiştir. Birincide bu kelime mübteda diğerlerinde sıfat görevindedir.

Tenkît (التنكيت) : Zeka eseri nükteli söz söylemek anlamına gelen kelime terim olarak mütekelimin bir şey söylemeyi amaçladıktan sonra onun yerine geçecek başka bir lafzı kullanmamasıdır.⁸ Humeydî terdîd sanatı için verdiği beytinde فِي نُونٍ وَالْقَلَمِ lafızlarında bu sanatı uygulamıştır. Kur'an'ın tamamında Allah Resûlü anılmakla birlikte bilhassa “yüce ahlaka sahip olmak gibi” birçok vasfının bu surede zikredilmesi sebebiyle tenkît sanatı için “kalem suresi” tahsis edilmiştir.

2.2. el-'Aksu'l-müstevî (العكس المستوي) : Müellif konuya her ne kadar aks-i müstevâ diye başlasa da edebiyat üzerine yapılan bazı çalışmalarda bu sanat, kalb başlığı altında incelenmektedir. Buna göre kalb: Bir sözün tersten okunduğunda ilkinin aynısının olmasına denir. Kalb-i kül ve kalb-i ba'd olarak iki kısma ayırılır.⁹

مُهْدٍ أَبَا لَوَمٍ مُرْضٍ أَبَا وَرَمٍ مُزْوٍ أَبَا ضَرَمٍ مُوَلٍ أَبَا دَهَمٍ

(Resûlüllah) şiddetli susuzluğa uğrayıp da yanıp tutuşanın hararetini söndüren, ihtiyacını dile getiremeyip (utancından) kapkara kesilene veren¹⁰, (günahlarından) pişmanlık duyup da kendisine müracaat edene yol gösteren, anlaşmazlığa düşüp de sıkıntıya gireni gönlünü razı edip mutmain kılandır.

Beyitte “مُهْدٍ-دَهَمٍ” ve “مُرْضٍ - ضَرَمٍ ” lafızları arasında el-'Aksu'l-müstevî sanatı vardır.

2.3. el-'Aks ve't-Tebdîl (العكس والتبديل): Bir cümle ya da beytin sonunu başa, başını sona alma yoluyla başka bir beyit veya cümle meydana getirmektir.¹¹

لِنَاظِرِ الْعَيْنِ عَيْنُ النَّاطِرِ الْفَهْمِ رُوحُ الْوُجُودِ وَجُودُ الرُّوحِ مِنْهُ بَدَا

(Resûlüllah, Allah'ın yarattığı) varlıkların ruhu, ruhların da özüdür. İdrak ve anlayışı düzgün, basireti sağlam birisi için (bu hakikat) ortadadır.

Beyitte لِنَاظِرِ الْعَيْنِ عَيْنُ النَّاطِرِ ve رُوحُ الْوُجُودِ وَجُودُ الرُّوحِ arasında aks sanatı bulunmaktadır.

⁸ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, II, s. 307; el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 73a/10.

⁹ Bulut, Ali, *Bedî' İlmi* (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016), 216.

¹⁰ Burada Bakara sûresinin 273. ayetine iktibas vardır.

¹¹ Muhammed Ali et-Tejhânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrût : Mektebetü Lübnan, 1996), II, s. 1020; el-Kazvîni, Celaluddin Ebû Abdillâh Muhammed, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 265; Akdemir, Hikmet, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi* (İzmir: Nil Yayınları, 1999), 5.

2.4. İşâret (الإشارة): Sözlükte *göstermek, işaret etmek* anlamlarına gelen kelime bedî' terimi olarak imâ ve telmih yoluyla az lafzın birçok manayı içermesi şeklinde tanımlanmıştır.¹² Allah Resûlü'nün cömertliğine Humeydî şu beytiyle işaret etmiştir:

عِزًّا وَجَاهًا وَمَوْفُورًا مِنَ النَّعْمِ وَجِيهٌ وَجِهٌ يُفِيدُ الْوَافِدِينَ بِهِ

(Resûlullah) kavminin efendisi, şan ve izzet sahibidir. Kapısına gelenler bol nimetler ve hoş karşılanma ile izzet ve ikram görürler, ondan istifade ederler.

Müellif *عِزًّا وَجَاهًا وَمَوْفُورًا* lafızlarıyla işaret sanatını uygulamıştır. Çünkü bu kelimeler dar bir manaya hasredilemez, birçok anlam taşırlar.

2.5. İ'tilâfü'l-ma'nâ bi'l-ma'nâ ve't-Terşîh (والترشيح ائتلاف المعنى بالمعنى): Kelamın, birbirlerine uygun düşen iki manayı içermesi; Kelamın birbirlerine uygun düşmeyen iki manayı ihtiva etmesi olarak iki çeşittir.¹³ Humeydî şöyle der:

مُطَاعٌ أَمْرٌ عَلَيَّ الْأَسْمِ وَالْعَلَمِ مَاضِي الْعَزَائِمِ لَا قَيْلُ مُضَارِعُهُ

(Resûlullah) kararları net, sözü dinlenen, şanı ve sancağı yüce bir zâttır. (Aklına her geleni söyleyen Himyer kralı) Kayl, O'nun (a.s) dengi asla değildir.

Beyit sadır ve acüz kısımlarıyla birbirine uyumlu mana içermektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in (a.s) sancağının, isminin (namının) yüceliği mana açısından uyumluluk taşımakla birlikte bu sıfatlarda O'na (a.s) kimse denk değildir.

Terşîh (الترشيح): Sözlükte *beslemek, terbiye etmek, aday göstermek* anlamlarına gelen kelime terim olarak mütekelimin herhangi bir edebi sanat için uygun olmayan bir kelime getirmesinden sonra onu takviye edecek bedî' güzellikler için uyumlu bir lafız getirmesidir.¹⁴

Müellif *i'tilâfü'l-ma'nâ bi'l-ma'nâ* sanatı için kullandığı beyitte bu sanata da misal getirmiştir. Öyle ki *الْعَلَمِ* lafzı *الْأَسْمِ* ifadesini takviye etmektedir. Nitekim "عَلَمٌ" lafzı terşih'ten önce tek başına kullanıldığında beyitte herhangi bir edebi sanat söz konusu değil iken "اسم" kelimesinin kendisini terşih etmesinden sonra tevriye söz sanatı

¹² Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-Şi'r*, (Kostantiniyye: Matbaatü'l-Cevâib, h.1302), s. 55; İbn Ma'sûm, Sadruddîn 'Ali b. Ahmed el-Medenî, *Envâru'r-rabî 'fi envâ 'il-Bedî'*, thk. Şakir Hâdî Şukr (Necef: Matba'atu'n-Nu 'mân 1969), 5/301.

¹³ el-Hillî, *Şerhu'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, s. 172; el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 82a/10; Bulut, Ali, *Belâgat (meânî, beyân, bedî')*, (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 266.

¹⁴ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, s. 271; İbn Hicce, Takiyuddîn Ebû Bekir b. Abdillâh el-Ḥamevî, *Ḥizânetü'l-edeb ve ğâyetü'l-ereb*, thk. 'İsâm Şakyû, Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004), II, s. 299; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-rabî*, VI, s. 172; Aydın, Mustafa, *Bedî' İlmî ve Sanatları*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 257.

oluşmakta ve sancak anlamıyla şanının yüceliği sancağının yüceliğini de iktiza etmektedir.

2.6.el-Münâsebetu'l-lafziyye, İ'tilâfü'l-lafzi ma'a'l-ma'nâ ve't- Tekmîl (ائتلاف اللفظ مع) (المعنى والتكميل و المناسبة اللفظية): Mütekellimin ölçülü lafızlar kullanması olarak tarif edilen bu sanat iki kısma ayrılır. Tam münâsebet; lafızların ölçülü ve kafiye olması, gayr-ı tam münâsebet ise lafızların vezinli olmakla birlikte kafiyesiz olarak getirilmesidir.¹⁵

مُؤَيَّدٌ فِي فِعَالٍ طَاهِرٍ الشَّيْمِ مُسَدَّدٌ فِي مَقَالٍ ظَاهِرٍ الْكَلِمِ

Resûlullah sözleriyle (her zaman) doğrulanmıştır. Kelamı açık seçik olup ifadelerinde kapalılık yoktur. Eylemleri sözlerini teyit etmektedir. (Necis olan her şeyden arınmış) tabiatı da tertemizdir.

Beyitte مُسَدَّدٌ ile geriye kalan tüm lafızlar arasında “مُؤَيَّدٌ - الكلم - طاهر - فِعَالٍ - مَقَالٍ - الشَّيْمِ” tam bir münasebet söz konusudur.

İ'tilâfü'l-lafzi ma'a'l-ma'nâ (ائتلاف اللفظ مع المعنى): Lafzın manaya uyumu anlamına gelen bu ifadede kelimelerin ve terkiplerin manaya ve konuya uygun olarak seçilmesidir. Savaşın anlatıldığı cümle ve beyitlerde sert lafızların; hüznün, aşk gibi konuların ele alındığı yerlerde ise yumuşak lafızların tercih edilmesi gibi.¹⁶

Humeydî az önceki beyitte Allah Resûlü'nü methederken lafızları muhtevaya uygun olarak seçmiştir.¹⁷

Tekmîl (التكميل): Sözlükte *tamamlama*, *eksikliği giderme* anlamlarına gelen kelime terim olarak mütekellimin övgü ve yergi gibi tam bir mana ifade eden söz getirip sonrasında nitelemeyi eksik görüp onu destekleyecek başka bir mana ilave etmesidir.¹⁸

Humeydî *el-Münâsebetu'l-lafziyye* başlığı altında verdiği beyitte Allah Resûlü'nü birbirini takviye edici birçok kelimelerle övmüştür.¹⁹

2.7. Nefyü's-şey'i bi-îcâbihî (نفي الشيء بإيجابه): “Bir şeyi olumsuzuyla nefyetmek” anlamına gelen ifade, terim olarak mütekellimin görünüşte sözünü ispat etmekle birlikte mecazen onun sebebi olan şeyi nefyetmesidir.²⁰ Humeydî bu konuda şu beyti örnek göstermiştir:

¹⁵ en-Nüveyrî, Şihabüddin Ahmed b. Abdilvehhab, *Nihâyetü'l-ereb fi-fünûni'l-edeb* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâik'l-Çavmiyye, 1423/2002), VII, s. 159; İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-taḥbîr*, 367; İbn Hicce, *Hiżânetü'l-edeb*, 1/370; el-Humeydî, *Menhu's-Semî*, 84b/1.

¹⁶ el-Humeydî, *Menhu's-Semî*, 85a/15; Bulut, *Bedî' İlmî*, s. 264.

¹⁷ Humeydî bu sanatı el-Münâsebetü'l-lafziyye başlığı altındaki beytinde örneklendirmiştir.

¹⁸ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-taḥbîr*, 357; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-rabî*, 5/186-187; el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 142; İbn Hicce, *Hiżânetü'l-edeb*, 1/374.

¹⁹ Humeydî bu sanatı el-Münâsebetü'l-lafziyye başlığı altındaki beytinde örneklendirmiştir.

مِنْ حَدِيثِ حَارِثِ بَلِّ حَلٍّ فِي حَرَمٍ فلم يُصِبْ جَارَهُ جَوْزٌ يُجَاخُ بِهِ

O'na (a.s) sığınan, zamanın sıkıntı verici musibetlerinden emin olur. Çünkü o kimse (en güvenli yere) Harem'e yerleşmiştir.

Beyitte mecâzi açıdan Allah Resûlü'ne ilticâ etmeyen kimsenin dert ve elemelerden emin olamayacağı mesajı verilmiştir.

2.8. Hasru'l-cüz'iyye ve ilhâkuhû bi'l-küllîyye (حصر الجزئية وإلحاقه بالكلية): Cüz'î olanı sınırlayıp küllî olana dahil etmek anlamına gelen ifade, terim olarak mütekellimin genel olarak bir hüküm verdikten sonra bu hükmün altına giren bölümleri sıralaması şeklinde de tarif edilebilir.²¹ Humeydî şöyle der:

نَدَاهُ كُلُّ مَدَارِ الْفَخْرِ وَالْعِظَمِ فَرْدٌ هُوَ الْكُونُ كُلُّ الْكَائِنَاتِ عَلَى

Resûlullah öyle bir zattır ki tüm varlıklar onun ikramına, cömertliğine (şefaatine) muhtaçtır. O (tüm güzel hasletlerin kendisinde toplanmasıyla) şeref ve iftihar kaynağıdır.²²

Beyitte İlim, cesaret, yumuşak huyluluk, cömertlik, kahramanlık gibi Allah Resûlü'nün sahip olduğu ve yaratılıştan gelen üstün vasıfların her biri (mecazen) değinildikten sonra Hz. Peygamber, bütün bunları uhdesinde barındıran biri olarak yüceltilip methedilmiştir.

2.9. el-Muhmelü'l-ḥurûf (المهمل الحروف): Mütekellimin noktalı bir harf kullanmadan cümle veya beyit irâd etmesidir. Humeydî bu sanatı şu şekilde örneklemiştir:

إِمْدَادٍ وَالْوَدِّ وَالْإِسْعَادِ وَالْكَرَمِ مُؤْمَلُوهُ لَهُمْ مَا أَمَلُوهُ مَعَ الْ

Resûlullah'a kavuşmayı umanlar onun yanında umdukları şeylerle birlikte sevgi, yardım, ikram ve saadet bulmuşlardır.

Beyitte kullanılan tüm lafızlar noktasız harflerden oluşmaktadır.

2.10. el-Mu'cemü'l-ḥurûf (المعجم الحروف): Cümle veya beyitte bulunan tüm kelimelerin noktalı harflerden oluşmasıdır. Humeydî'nin beyti şu şekildedir:

تُشْفِي تَفْنِينَ تَبِينِ بَدِي فَحَمٍ زَيْنٌ نَجِي نَبِي تَبْتُ بَيْنَةَ

Resûlullah hoştur, güzeldir ve en kuvvetli delil ile insanlığın kurtarıcısıdır. (Allah Teâlâ hak ve batılı açıkça ortaya koymak için kendisinden ve vahyinden haber vermek üzere onu seçmiştir) O

²⁰ İbn Ebi'l-İsba', *Taḥrîru't-taḥbîr*, 377; İbn Hicce, *Ḥizânetü'l-edeb*, 2/24; Aydın, *Bed' İlmî ve Sanatları*, 133.

²¹ İbn Ebi'l-İsba', *Taḥrîru't-taḥbîr*, 600; İbn Ma'sûm, *Envârü'r-rabî*, V, s. 144. el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyyeti'l-bed'iyye*, 243.

²² el-Humeydî, *ed-Durru'l-manzûm*, 121.

(a.s) İnsanlığın cehâlet ve dalâlet hastalığından kurtulup şifa bulması için yüce Zât'tan gelen vahyi en güzel şekilde tebyîn etmiştir.

Görüldüğü gibi beyitte kullanılan tüm lafızlar noktalı harflerden müteşekkildir.

2.11. Ahyef (الأخيف): Bir kelimesi noktalı diğeri noktasız harfler içeren kelimelerle yazılmış kasidelere verilen isimdir. Hayfâ ismiyle de bilinir.²³ Humeydî'nin beyti şöyledir:

لَعَلَّ يُنْقِذُ هُمًّا صَيِّقَ الْهَمِّ تَقَنَّنِي كُلُّهُ فِي مَدْحِهِ ثَقَّةً

(Resûlullah için) övgüde bulunduğum tüm sanatlı ifadelerim ona olan güvenimdenidir. Umulur ki şu yaşlı faniyi sıkıntılardan kurtarır.

Beyitte ahyef sanatı açık bir şekilde görülmektedir.

2.12. Erkat (الأرقاط): Sözlükte üzerinde beyaz noktalar bulunan, benekli anlamlarına gelmektedir. Bedî terimi olarak mütekellimin bir harfi noktalı diğeri noktasız harfler içeren kelimeler seçerek beytini oluşturmasıdır. Raqâtâ ismiyle de bilinir.²⁴ Humeydî'nin beyti şöyledir:

وَجَّهْتُ وَجْهِي رَجَا فَوْزٍ وَبَلَّ ظَمِّ بِهِ يَلْدُ لِقُرْبٍ مِنْهُ ذَلِّي مُذِّ

Susuzluğumu gidermek (sevda yangınına söndürmek) -ahirette- kurtuluşumu murâd etmek için yönümü Resûlullah'a çevirdiğimden beri taatimden lezzet buldum.

Beyitte her bir lafız sırasıyla bir noktalı ve bir noktasız harften oluşmaktadır.

2.13. el-Mefriku'l-aħruf (المفرق الحروف): Mütekellimin beytinde yer alan lafızları ayrı yazılan harflerden seçerek oluşturmasıdır.²⁵ Humeydî'nin kasidesindeki şu beytinde olduğu gibi:

أَيْمٌ وَرُودًا وَأَوْزَادًا وَرُمٌ وَدُمٌ رِذْ دَارُهُ وَارِعٌ وَدَاٌ وَادِعٌ ذَا أَدْبٍ

(Resûlullah'ın) yurduna gel, muhabbetini arz et ve (Allah Teâlâ'dan olmasını dilediğin şeyleri) edeple iste (Çünkü sen mübarek bir yerdesin). O'nun (a.s) huzurunda (Rabbinden) isteklerine devam et.

Arap dilinde لا و د ز ر ا kendilerinden sonraki harfe birleşmezler. Yukarıdaki beyit de büyük oranda bu harflerden oluşan lafızlardan müteşekkildir.

²³ Bulut, *Bedî' ilmi*, 320.

²⁴ Bulut, *Bedî' ilmi*, 321.

²⁵ el-Humeydî, *Menhu's-Semî'*, 93a/5; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Nazmü'l-bedî' fi medhi ħayri şeffî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud, Haleb: Dâru'l-Ķalem, 1995), 174.

2.14. Muvassal (الموصل): Cümlede veya beyitte yer alan kelimelerin bitişik harflerden oluşmasıdır.²⁶ Humeydî'nin beyti şöyledir:

تُرِيدُ مِنْ كُلِّ مَنْ عَمَّ كُلَّ عَمٍّ غَزِيرٌ بَرٌّ عَزِيزٌ عُجٌّ لَهُ تَرَمَّا

(Resûlullah'ın) ihsânı boldur, değerlidir. (varlıklar içinde güzel vasıflarda onunla yarışacak kimse yoktur). Kararlı bir duruşla O'na (a.s) yönel! Ki kör gözlerin dahi görebileceği nimetlerden arzu ettiğini orada bulacaksın.

Beyitte yer alan lafızlar ne eksik ne de fazla iki harfli birleşimler halinde terkip edilmiştir.

2.15. Mufassal (المفصل): Beyitte geçen tüm kelimelerin birbirlerinden bağımsız bir şekilde ve terkibe ihtiyaç duyulmadan zikredilmesidir.²⁷ Bu sanat Humeydî'nin kasidesindeki şu beyitte yer almaktadır:

حِصْنٌ حَصِينٌ بِهِ عُدَّتَبَقَ فِي نَعَمٍ بَرٌّ صَفِيٌّ عَلِيٌّ سَيِّدٌ سَنَدٌ

Resûlullah'ın ikramı boldur, sözleri isabetlidir, Allah'ın yarattıklarının en değerlisi ve efendisidir. Kendisine dayananın muhkem bir kaledir. O halde O'na (a.s) sığın ki nimetler içinde yaşayasın.

Humeydî'nin beytinde seçtiği tüm lafızlar birleşen harflerden tereküp etmiştir.

2.16. es-Sâmitü'l-hurûf (الصامت الحروف): Beyit sessiz harflerden oluşan kelimelerden meydana gelmektedir. Humeydî es-sâmitü'l-hurûf'u, telaffuz edildiklerinde iki harfin açığa çıktığı harfler olarak tarif etmiştir. Örneğin; “bê, te, sê, hâ” gibi harfler bu türdendir.²⁸ Bu sanat Humeydî'nin kasidesindeki şu beytinde yer almaktadır:

بِهِ فَطَبْتُ بِطَبِّ طُفْتُ فِي حَرَمٍ ظَفَرْتُ فِيهِ بِحَبِّ رُحْتُ فِي فَرَحٍ

Allah Resûlü'nün muhabbetini elde ettim ve sevinçle ona koştum. Böylece bedeni ve ruhi hastalıklarına şifa buldum ve harem bölgesinde dolaştım durdum.

Beyit sessiz harflerden meydana gelen lafızlardan oluşmuştur.

2.17.en-Nâtiku'l-hurûf (الحروف الناطق): Humeydî bu sanatı, sesli harflerden meydana gelen kelimelerden oluşan beyitler şeklinde tarif etmiştir. Onun ifadesine göre sesli harfler, telaffuz edildiklerinde üç harfin açığa çıktığı harflerdir. Örneğin; “elif, cîm, dâl, zêl, mîm, sîn” nâtiku'l-hurûf'tandır.²⁹ Humeydî şöyle der:

²⁶ el-Humeydî, *Menhu's-Semî'*, 93b/10; es-Süyûtî, *Naẓmü'l-bedî'*, 174.

²⁷ el-Humeydî, *Menhu's-Semî'*, 94a/10.

²⁸ el-Humeydî, *Menhu's-Semî'*, 94b/10.

²⁹ el-Humeydî, *Menhu's-Semî'*, 95a/10.

أَزَالَ عَنَّا عَنَاءَ كَانَ لِلْأَمَمِ مَا مَسَّ شَوْءٌ وَلَا دَاءٌ مُؤَمِّلَ مَنْ

Allah Resûlü'ne kavuşmayı uman kimseye ne bir kötülük ne de bir hastalık dokunur. O (a.s) üzerimizdeki cefa ve sıkıntıları giderdi. O (a.s) tüm milletlerin peygamberidir.

Beyit sesli harflerden meydana gelen kelimelerden oluşmuştur.

2.18. Tefsîr (التفسير): Sözlükte açıklamak, kapalılığı gidermek anlamlarına gelirken terim olarak nesirde veya nazımda ilk bakışta manası anlaşılmayan ve şerhe ihtiyaç duyulan bir lafız getirmektir.³⁰ Humeydî şöyle der:

حُطُوبٍ غَوْتٌ مُزِيلُ الْكَرْبِ وَالْوَصْمِ غَيْثٌ وَعَوْتٌ فَغَيْثٌ فِي الْعَطَاءِ وَفِي الْ

Resûlullah cömertlikte bol ve bereketli yağmurlar gibidir. Zor zamanlarda kendisine müracaat edenin üzüntü ve sıkıntılarını gideren (maddi ve manevi) hastalıklara şifa olan bir peygamberdir.

Humeydî beyitte “yağmur” anlamına gelen “غَيْثٌ” lafzını, bol ve cömert anlamındaki “الْعَطَاءِ” ile; “yardım” manasındaki “عَوْتٌ” lafzını ise “الحُطُوبِ” ile ilişkilendirmiştir.

2.19. Nevâdir (النوادر): Sözlükte, az bulunan, az kullanılan, alışılmışın dışında olan, nadir olan³¹ anlamlarına gelen kelime terim olarak şairin beytinde geçen bir kelime veya kelime grubuna az kullanılan bir anlam yüklemesidir.³² Humeydî şöyle der:

يُؤْمِنُ وَمَنْ وَأَمَّنْ مُذْهَبُ النَّقَمِ كَهَفٌ لِوَارِدِهِ قَبْلَ الْوُلُوجِ بِهِ

Resûlullah emniyet, nimet ve bereketten yoksun olarak gelen için bir sığınaktır (güvenli limandır). O (a.s); garaz, öfke ve nefreti yok edip giderendir.

Beyitte geçen “قبل الولوج” teriminin “يُؤْمِنُ وَمَنْ وَأَمَّنْ” kelimeleriyle yan yana kullanılması nadirdir. Çünkü bir zatın iyiliğini görebilmek için o zatın sahil-i selametine girmiş olmak gerekir.

2.20. et-Terakkî ve'l- İnsicâm (الترقي والانسجام): Mütakellimin, Allah Resûlü'nün herhangi bir vasıfta hissî, manevi ya da hem hissî hem manevi olarak bir makamdan daha yüksek bir makama ulaştığını tasvir ettiği beyitlerdir.³³

حَطُّو الْأَمِينِ لِقَابِ الْقَرْبِ وَالْكَرَمِ سَرَى إِلَى الْعَرْشِ مِنْ فَوْشٍ لِحَيْثُ نَبَا

Resûlullah bir gece yatağından kalkıp Cebrâil'in ulaşmaktan aciz kaldığı bir makama, arşa yürüdü.

³⁰ el-Humeydî, *Menhu's-Semî'*, 96b/10.

³¹ ez- Zebidî, Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-'arûs min cevahiri'l-kâmus* (b.y.,: Daru'l-Hidâye, ts.), 14/195.

³² İbn Hicce, *Hiżânetü'l-edeb*, 2/ 3; el-Humeydî, *Menhu's-Semî'*, 97b/10.

³³ el-Humeydî, *Menhu's-Semî'*, 99a/5.

Müellifin Allah Resûlü için “bir gece yatağından kalkıp arşa yürüdü” ifadelerinde hissî terakkî; “Hz. Peygamber’in Cenâb-ı Hak tarafından ta’zîm ve ikram görmesi bakımından Cebrail’e nasip olmayan bir makama ulaşması” ifadesinde de manevî terakkî söz konusudur.

İnsicâm (الانسجام): Sözüün akıcı, tatlı ve terkinin güzel olmasıdır.³⁴ Humeydî’nin terakkî sanatı için verdiği beyitte lafızların tatlılığı ve sıralanışının güzelliği dikkat çekmektedir.³⁵ Şair, terakkî ve insicâm sanatlarını bir beyitte örneklemiştir.

2.21. Tenezzül (التنزل): Terakkî sanatının zıddı olup mütekellimin kelamının bir vasıftan başka bir vasfa ya da bir makamdan kendisinden daha aşağı bir makama geçmesidir.³⁶

سُحْنٌ كَأَنَّ لَمْ يَجِدْ عَنْهُ وَلَمْ يَرِمْ
وَمِنْهُ عَادَ إِلَى فَرْشِ وَمَقْرَشُهُ

Rasûlüllah miraçtan yatağına döndüğünde sanki yatağı oradan hiç ayrılmamış ve uzaklaşmamış gibi sıcaktı.

Beytin telaffuzunun rahat ve yapısının düzgün olmasıyla birlikte Allah Resûlü’nün uzun mesafeler kat etmesinden sonra döndüğünde yatağının halen sıcak olması -bu hadisenin kısa zamanda gerçekleşmesi- ve Cenâb-ı Allah’ın huzurunda bulunup sonra yeryüzüne dönmesi tenezzül sanatına örnek oluşturmaktadır.

2.22. el-Maksûr ve'l-Memdûd et-Ta'lîl ve'l-İştikâk (المقصود والممدود والتعليق والاشتقاق): Arapça’da kelimenin sonunda bulunan ve önu fetha olan elife “maksûr elif”, bu harf ile biten isim ve sıfatlara da “maksûr isimler” denir. Maksûr elif ya uzatan elif ya da önu fetha olan yâ şeklinde yazılır. Kelime sonundaki elif-hemzeye (ء) “memdûd elif”, böyle isim ve sıfatlara da “memdûd isimler” denir.³⁷

Humeydî bu sanatı şöyle tarif etmiştir: Nesirde veya nazımda yazılışları aynı anlamları farklı olan maksûr ve memdûd iki lafzın kullanılmasıdır ki bu kelimelerin hareketleri benzer ya da farklı olabilir.³⁸

مُحَمَّدٌ وَهُوَ مَحْمُودٌ مِنَ الْقِدَمِ
زَادَ الْغَلَا رُفْعَةً إِذْ بِالْغَلَاءِ سَمَا

Rasûlüllah’ın makamı yükselmiştir. Nitekim o (a.s) şeref ve izzet bakımından (diğer varlıklardan) yücedir. İsmi Muhammed olup (dünyaya teşrifinden önce) öncekilerce övülmüştür.

³⁴ Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, 128; Aydın, *Bedî İlmi ve Sanatları*, 357.

³⁵ el-Humeydî, *Menhu’s-Semî*, 98b/5; Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, 128; Aydın, *Bedî İlmi ve Sanatları*, 357.

³⁶ el-Humeydî, *Menhu’s-Semî*, 100b/10.

³⁷ Kenan Demirayak, “Maksûr ve Memdûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2003), 27/ 453.

³⁸ el-Humeydî, *Menhu’s-Semî*, 101b/1.

Beyitte geçen “الْغَالَا” ve “الْعَالَاءِ” lafızları maksûr ve memdûd isimlerdir.

Ta'lîl(التعليل): Mütakellimin gerçekleşen veya gerçekleşmesi beklenen bir hadisenin vuku bulması halinde ortaya çıkaracağı illeti önceden haber vermesidir. ³⁹

Beyitte Allah Resûlü'nün şeref ve izzet bakımından sair varlıklardan üstün olmasa, kendisinden önce gelip geçen insanlar tarafından övülüp anılmayacaktı, denilerek ta'lîl yapılmıştır.

İştikâk (الاشتقاق): Sözlükte “türeme, ayrılma, bölünme” anlama gelen kelime, terimi olarak beyitte veya cümlede aynı kökten türemiş kelimelerin bulunmasıdır. ⁴⁰

Beyitte, “övgüye layık olan, çokça övülen” anlamında gelen “محمَّد و محمود” lafızları aynı kökten türemiştir. ⁴¹

2.23. Tefrîk (التفریق): Şairin veya mütakellimin aynı türden iki şeyin arasında zıtlık meydana getirmesidir. ⁴² Humeydî şöyle der:

أَلْبَدْرُ يَحْفَى وَضَوْءُ الشَّمْسِ لَمْ يُقْمِ مِنْ أَيْنَ لِلْبَدْرِ أَوْ لِلشَّمْسِ طَلَعَتْهُ

Güneş ve ay her nereden doğarsa doğsun (Resûlullâh'ın nuru karşısında) ay gizlenir, güneşin ışığı söner.

Beyitte Hz. Peygamber'in nurunun güneş ve ayın ışığından farkı ifade edilerek tefrîk sanatı uygulanmıştır.

2.24. Cem' ma'a't-taksîm (الجمع مع التقسيم): Mütakellimin iki veya daha çok şeyin arasını önce bir hükümde cem' edip sonra taksîm etmesi veya önce taksîm ettiği şeyleri sonrasında bir hüküm altında toplamasıdır. ⁴³ Humeydî şöyle demiştir:

فَالْحُسْنُ فِي الذَّاتِ وَالْإِحْسَانُ فِي الشَّيْمِ حَازَ الْمَحَابِسَ وَالْإِحْسَانَ أَجْمَعَهُ

Nebî (a.s) tüm iyilik ve güzellik bir araya toplamıştır. Güzellikler zâtında ihsân (iyilikler) ise onun tabiatında mevcuttur.

³⁹ el-Humeydî, *Menhu's-Semî*, 102b/5.

⁴⁰ el-Humeydî, *Menhu's-Semî*, 103a/15.

⁴¹ Bu sanat müellifin el-Maksûr ve'l-Memdûd başlığı altındaki beytinde örneklenmiştir.

⁴² el-Kazvîni, *el-İdâh*, 270; es-Sübkî, Ebû Nasr Tâciiddin Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 2/251.

⁴³ el-Humeydî, *Menhu's-semî*, 105a/5; İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb*, 2/254; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-rabî*, 5/ 173; es-Sübkî, *Arûsu'l-efrâh*, 2/253; Şihabüddin Ahmed bin Abdilvehhab en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi-fünûni'l-edeb* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâik'l-Çavmiyye, 1423/2002), 7/154.

Beyitte, tüm ihsanın Allah Resûlü'nde var olduğu ifade edildikten sonra tabiatında ve zatında sahip oldukları taksim edilmiştir.

2.25. et-Tertîb ve't-Teaccûb (الترتيب والتعجب): Mütakellimin bir şahsın çeşitli niteliklerini bir veya birkaç beyitte tabîî yaratılış sırasına göre zikretmesi ve bunlara zihninde veya hariçte bulunan ilave bir nitelik eklememesidir.⁴⁴ Humeydî'nin şu beytindeki gibi:

فِي تَعْرِهِ دُرٌّ يَا حُسْنَ مُنْتَضِمٍ فِي لَحْظِهِ حَوْرٌ فِي وَجْهِهِ حَفْرٌ

Resûlullah'ın gözlerinin içi bembeyaz, lokması ise simsiyah olup yüzünde hayâ vardır. Ağzında inciler gibi dizili dişleri vardır. Ey yaratılışı güzel olan zat...⁴⁵

Humeydî, Allah Resûlü'nün göz, yüz ve ağzını sırasıyla güzel vasıflarla anmıştır.⁴⁶

Teaccûb (التعجب): Mütakellimin beytinde yahut kalamında ister övgü ister yergi olsun bir niteliği mübalağa etmek maksadıyla genel geçer bir kalıp kullanarak makbul bir üslup getirmesidir.⁴⁷ Humeydî'nin beyti şöyledir:

Yukarıdaki beyitte Humeydî, يَا حُسْنَ مُنْتَضِمٍ kalıbını kullanmıştır. Bu söz taaccüp ifade ettiğinde beytin anlamı “yaratılışındaki intizam ne güzel” şeklinde olur.

2.26. Taksîm (التقسيم): Birçok şeyi zikrettikten sonra kısımlarına değinmektir.⁴⁸ Humeydî'nin beyti şöyledir:

بِالْحِلْمِ وَالْحُكْمِ وَالْأَحْكَامِ وَالْحِكْمِ حَوَى الْكَمَالَ فَأَرْضَنَّا سَجِيئَتَهُ

(Resûlullah) tüm kemâlâtı kendisinde toplamıştır. Tabiatı; (sahip olduğu) sabır, hoşgörü, akıl, hüküm, adalet ve itkân ile bizi razı etmiştir.

Beyitte, Resûlullah'ın (a.s) tabiatı itibariyle sahip olduğu hasletleri tek tek sıralanmıştır.

2.27. Cem' ma'a't-tefrîk (الجمع مع التفريق): Bu terim, iki hükmü bir manada birleştirdikten sonra başka bir hususta aralarını ayırmak olarak tarif edilmiştir.⁴⁹ Humeydî beytinde Hz. Peygamber'i (a.s) şöyle nitelemiştir:

وَوَجْهُهُ الصُّبْحُ يَجْلُو حِنْدِسَ الظُّلْمِ ظُبَاهُ كَالصُّبْحِ فِي الْأَعْدَاءِ تُفَرِّقُهُمْ

⁴⁴ el-Humeydî, *Menhu's-semî'*, 106a/5; el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bed'îyye*, s. 210; İbn Hicce, *Hiżânetü'l-edeb*, 2/284; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-rabî*, 5/317; Aydın, *Bed'î İlmî ve Sanatları*, 245.

⁴⁵ Humeydî, *ed-Durru'l-manzûm*, 123.

⁴⁶ Bu sanat Humeydî'nin Teaccûb başlığı altında verdiği beyitte örneklenmiştir.

⁴⁷ el-Humeydî, *Menhu's-semî'*, 106b/1.

⁴⁸ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 270; es-Sübkî, *Arûsu'l-efrâh*, 2/ 252.

⁴⁹ el-Humeydî, *Menhu's-semî'*, 108b/1.

İçinde buldukları şiddetli zulumattan dolayı kapkara bir gece gibi olan düşmanlarına karşı kılıcı sabah ışıkları gibidir. Yüzü cehaletin karanlıklarını silip süpüren fecr aydınlığı gibidir.

Beyitte Allah Resûlü'nün yüzü ve kılıcı sabah ışıklarına benzetilmiştir. Sonrasında kılıcının karanlıklar ile tasvir edilen düşmanlarına karşı sabah aydınlığı gibi olduğu; yüzünün ise cehalet karanlıklarını yok eden fecr aydınlığı şeklinde teşbihin farklı bir yönüne değinilmiştir.

2.28. İcâz (الإجّاز): Sözü'n maksada uygun bir şekilde açık ve net ifade edilmesi şartıyla mümkün olan az lafızla anlatılmasıdır.⁵⁰ Humeydî şöyle der:

رُبَّحٌ لِّبَيْرٍ وَخُسْرٌ الْفَاجِرِ الْخَصِمِ فِي قَوْلِهِ الْفَضْلِ كُلِّ الْفَضْلِ مُجْتَمِعٌ

Tüm güzel vasıflar Resûlullah'ta toplanmıştır. Sözlere hak ve batılı ayıran hak sözlerdir. Hak ve hakikati tasdik edenin imanı onunla ziyadeleşmiş, (ona düşmanlık yapan) inkarcının ise fıskı, isyanı artmıştır.

Beyitte yer alan “الفصل” ve “كُلُّ الْفَضْلِ” lafızları hakkı batıldan ayıran tüm güzel hasletleri ifade etmektedir. Ayrıca “خسر الفاجر” ifadesiyle de günahkâr kimsenin söz ve eylemleri sebebiyle dalaletle uğraması kast edilmiştir.

2.29. Müşâkele (المشاكلة): Bir şeyi kendi lafzı yerine sohbette geçen onun yerine geçebilecek başka bir lafız kullanmaktır.⁵¹ Humeydî şöyle der:

عَلَى الْبَاغِينَ أَعْظَمُ بَغْيًا بَعْدَ بَغْيِهِمْ يَكْفُفُ بِالسُّوءِ أَهْلَ السُّوءِ وَهُوَ

Resûlullah ehl-i dalâletin kötülüklerini kötülükle (onları cezalandırarak) engeller. Onlar ki haddi aşmalarından ve düşmanlıklarından sonra en büyük sapkınlık üzerindedirler.

Hz. Peygamber'in düşmanların kötülükleri karşılığında onları cezalandırarak bir manada kötü amellerine engel olmuştur. Burada kâfirlerin yaptığı bir zulümdür. Onlar için kullanılan kelime başka bir anlam ve bağlamda tekrar edilmiştir.

2.30. Tefrî' (التفريع): Genel vasıflarla nitelenen şahıs veya nesnenin özel sıfatlarından da bahsedilerek övülmesi veya bir hükmü bir sıfat ile bina ettikten sonra aynı hükmü başka bir sıfat ile vererek tekit etmektir.⁵² Humeydî'nin beyti şöyledir:

مَسِيرٍ رُغِبٍ إِلَى أَعْدَائِهِ الْبُهِمِ مَا رَكَّضَ خَيْلٍ لَدَى الْهَيْجَا بِأَسْرَعٍ مِنْ

⁵⁰ Ali Bulut, *Belâgat (meânî, beyân, bedî')* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007), 166; M. Yekta Saraç, “İcâz”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/ 392.

⁵¹ el-Kazvîni, *el-İddâh*, s. 263.

⁵² Aydın, *Bedî' İlmî ve Sanatları*, 141.

Harp anında eşkin atların dört ayaklı düşmanlara doğru koşuşu, düşmanların korku ile kaçmalarından daha süratli değildir.

Beyitte harp esnasında Resûlullah ve ashâbının düşman saflarına hücumu tasvir edildikten sonra düşmanların korku ile süratli bir şekilde kaçışlarının durumuna geçiş yapılmıştır.

2.31. et-Tevzî' ve'l-Hazf (التوزيع والحذف): Mütekellimin keliminde veya şairin beytinde söze tekellüf getirmeyecek şekilde tüm lafızlar için ortak bir harf kullanmasıdır.⁵³ Humeydî şöyle der:

مُرْدِي الْعَدَى بِوَهَادِ الْقُدِّ وَالْعَدَمِ مُمَهَّدُ الدِّينِ مُبْدِيهِ مُؤَيَّدُهُ

Resûlullah İslam dininin hükümlerini (ilkelerini) bize göstermiş ve dini yaşanılır kılmıştır. Hak düşmanlarını helak vadilerinde (çukurlarında) perişan etmiş, köklerini kurutmuştur.

Müellif beyitte kullandığı tüm lafızlarda د (dâl) harfine yer almıştır.

el-Hazf (الحذف): Mütekellimin keliminden bir veya birkaç harfi tekellüften uzak bir şekilde hazfetmesidir.

Müellif kasidesinin şerhinde belirttiğine göre et-tevzî' başlığı altında verilen beyitte “-ت-ل-ك-خ-ذ-ز-س-ش-ص-ض-ط-ظ-غ-ك-ل” harflerini hazfetmiştir.⁵⁴

2.32. Taştîr (التشطير): Beytin her iki kısmının kendi içinde diğerinden farklı olarak secili olmasına denir.⁵⁵ Humeydî şöyle der:

بِمَنْعِ الْكَرَمِ مِنْ جُودِهِ الْعَمِيمِ مَا خَابَ سَائِلُهُ رِفْدًا وَسَائِلُهُ

Resûlullah'ın yardımına müracaat edip de onun (a.s) huzurundan boş dönen olmadı. Halini arz eden kimse artık ancak Resûl-i Ekrem'e has olan cömertlik yurduna kavuşmuştur.

Beytin ilk şatırındaki bölümler muttasıl ة zamiri ile biterken; ikinci şatrdaki tef'ileler kesralı mîm ile tamamlanmıştır.

2.33. Tarsî' (الترصيع): Şair veya mütekellimin cümlede yahut beytin her iki tarafında bulunan lafızları kafiye veya vezin bakımından birbirlerine denk olarak getirmesidir. Humeydî şöyle der:

⁵³ Humeydî'nin hazf sanatı için irâd ettiği beyitte tevzi' sanatını da örneklendirmiştir. Buna göre beyitte yer alan lafızların tümünde kullanılan tevzi' harfi د harfidir. Bkz., el-Humeydî, *Menhu's-semî'*, 113a/1.

⁵⁴ el-Humeydî, *Menhu's-semî'*, 114b/1.

⁵⁵ Bulut, *Bedî' ilmi ve Sanatları*, s. 246.

رَفْدٌ لِيُؤْفِدَهُ مَرَامَ مِنْ كَرَمٍ وَرَدٌ لِيُؤَارِدَهُ مَا دَامَ مِنْ نَعِيمٍ

Resûlüllah kendisinden iyilik umup gelenlere tatlı bir rızık kapısıdır. Cömertliğinde bir feyz isteyenlere (en güzel) yardım ve ikramdır.

Beytin mısraları arasında tam bir uyum göze çarpmaktadır.

2.34. Tesmîât (التسميت): Nesirde ve nazımda kullanılan bu sanat ile cümle veya beyit dört kısma ayrılır. Beytin son bölümü şiirin kafiyesine uymakla birlikte diğer üçü revî harfine muhalif olarak kendi aralarında farklı bir kafiye ile gelir. Humeydî şöyle der:

سُرْتُ بِهِ فَسَّرْتُ فِي الْعُزْبِ وَالْعَجْمِ أَيَّاتُهُ ظَهَرَتْ أَسْرَارُهُ بَهْرَتْ

Resûlüllah'ın (a.s) (nübüvvet) alametleri ortaya çıktı. Nuru gözleri kamaştırdı. Onunla kalpler neşe buldu. Ve bu sevinç tüm Arap ve acem arasında yayıldı.

Beyit birbirleriyle uyumlu dört bölüm halinde tasarlanmış, son kelime kafiye harfi mîm ile tamamlanırken; diğer bölümlerin hepsi ت harfi ile bitirilmiştir. Böylece beytin kendi içinde bir uyum meydana getirilmiştir.

2.35. Müvâzene (الموازنة): Sözlükte *dengeleme, karşılaştırma yapma* gibi anlamlara gelen kelime bedî terimi olarak mütekellimin, kelamının her iki fasılasını veya beytin her iki kısmının kâfiyede değil vezinde aynı olmasıdır.⁵⁶ Humeydî'nin beyti şöyledir:

مَوْصِلٌ وَاصِلٌ مُسْتَنْطِقُ الْكَلِمِ مُفَضِّلٌ فَاضِلٌ مُسْتَطَلِقُ طَلِقِ

Resûlüllah (a.s) faziletli bir lütufkar, (müjdesiyle) yüzleri sevinç ve neşeye sevk eden bir müjdecî, (yüce maksadını en uzak diyarlara) ulaştıran bir mübellîğ, kelamını hikmet dolu sözlerle konuşuran (bir peygamberdir).

Beyitte, “وَاصِلٌ-فَاضِلٌ” ifadelerindeki ahenk bu denklik ve dengenin güzel bir uyumudur.

2.36. Teczie (التجزء): Beytin sekiz ya da altı parçasının biri beytin kafiyesine aykırı, diğeri uyumlu olmak üzere iki farklı vezinde getirilmesidir.⁵⁷

عِظَاتُهُ حِكْمِي عِدَائُهُ دُعْمِي حَيَاتُهُ قَسْمِي هِبَاتُهُ قَسْمِي

Allah Resulü'nden hissemeye düşen onun hikmet dolu nasihatleri, karşılıksız sunduğu ikramı ve (kurtuluşuma sebep olacak) dayanağım olan vaadidir (şefaatt).

⁵⁶ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 299.

⁵⁷ el-Humeydî, *Menhu's-semî'*, 118a/5.

Beyitte biri kafiye harfi mim ile uyumlu, diğeri de farklı bir kafiyede olan iki ayrı secî'ye sahip sekiz bölüm dikkat çekmektedir.

2.37. Tatrîz (التطريز): Nesir veya nazım yazarının söze veya beyte farklı anlamlara gelen birçok lafızla başlayıp cümlelerin devamında mükerrer tek bir sıfat ile önceden değindiği ifadeleri nitelemesidir.⁵⁸ Humeydî şöyle der:

فِي أَيِّ مُحْتَرَمٍ فِي أَيِّ مُحْتَرَمٍ وَصِفِي وَمَوْصُوفُهُ وَالذَّاتُ مُحْتَرَمٌ

(Hz. Peygamber'i methetmekle) benim durumum, O'nun (a.s) güzel vasıfları ve bu sıfatlara sahip zatlar şeref, itibar, saygınlık içinde, saygınlık içindedirler.

Beyitte şair, Allah Resûlü'nü methetmekle durumunu ve O'nun (a.s) güzel vasıflarını ve bu hasletlere sahip kimseleri saygın bir konumda olmakla tek bir sıfatla birleştirmiştir.

2.38. Mümâsele (المماتلة): Kelamın lafızlarının bir kısmının veya tümünün kafiye bakımından değil de vezin bakımından birbirlerine uymasındır. Humeydî şöyle der:

وَاطْلُبْ مَكَارِمَهُ تَأْمَنُ مِنَ النَّقَمِ فَاسْمَعْ شَمَائِلَهُ وَأَشْهَدْ مَشَاهِدَهُ

Artık onun güzel tabiatından bahsedene kulak ver ve insanlar nezdindeki görünüşüne (durumuna) şahit ol! Cömertliğinden iste. Huzurunda korkuya kapılmaktan, herhangi bir ceza ile karşılaşmamaktan emin ol.

Beytin ilk kısmı kafiyeden farklı olarak vezin bakımından birbiriyle uyumlu fasılalardan oluşmuş ve böylece mümâsele sanatı örneklenmiştir.

2.39. Tescî' (التسجيع): Sec' olarak da bilinen bu sanat, terim olarak daha çok metin türü yazılarda fasıla sonlarının vezin veya kafiye olarak ya da hem vezin hem kafiyede uyumlu olmasındır.⁵⁹ Humeydî şöyle demiştir:

وَافْحَرْ بِذِي قَدَمٍ فِي الْمَجْدِ مِنْ قَدَمٍ سَارِعٌ إِلَى حَرَمٍ مُسْتَوَصِلِ الرَّحِمِ

Sıla-i rahme (müellif istişhat başlığında nesebinin Abdullah b. Zübeyr'e dayandığını belirtmiştir), emin beldeye koş! Şeref ve izzette öncü olanlarla (Allah Resûlü ve ashâbi ile) övün!

Beyitte "قَدَمٌ وَقَدَمٌ وَرَحِمٌ" lafızları arasında tescî' sanatı uygulanmıştır.

⁵⁸ Ebu'l-Muzaffer Usâme b. Mürşid b. Ali el-Kinânî ibn Münkız, *el-Bedi' fi'l-bedi' fi naqdi's-şi'r*, thk. Ahmed Ahmed Bedevî-Hâmid Abdulmecîd (Birleşik Arap Cumhuriyeti: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İrşâd, ts.), 64.

⁵⁹ Bulut, *Bedî' ilmi ve Sanatları*, 236-248.

2.40. İdâh (الإيضاح): Mütakellimin gerek nazım gerekse nesirde sözün başında verilen bir ifadenin muhatabın zihninde karışıklığa yol açmaması için devamında izah edilmesidir.⁶⁰ Bu sanata örnek olarak Humeydî şöyle demiştir:

ذَا لِلتَّقِيِّ وَذَا فِيهِ الشَّقِيُّ رُمِي
العِزُّ وَالذُّلُّ كُلُّ عَدَلٍ قَسَمْتَهُ

İzzet ve zilletin tümü varlıklar arasında adaletli olarak pay edilmiştir. İşte bu (izzet) muttakilere, şu da (zillet) bedbaht kimselere bırakılmıştır.

Beytin başında yer alan “izzet ve zillet” kavramlarının kim için söylendiği beytin devamında izah edilmiştir.

2.41. Teşbîh (التشبيه): Benzeyenin benzetilene ortaklık yönünden delalet etmesidir. Yani aralarında benzerlik özelliği bulunan iki şeyden teşbih yönü az olanın güçlü olana ilhak edilmesidir.⁶¹ Humeydî bu sanatı şu beytinde yer vermiştir.⁶²

فِي السِّلْمِ وَالْحَرْبِ ذُو مَنِّ وَذُو نَقَمٍ
يَرَاهُ كَالْمَنِّ أَوْ كَالْمَوْتِ دَائِقُهُ

Ölümü ve cömertliği tadan kimsenin en iyi şekilde bildiği gibi Allah Resûlü (a.s) de barış anında (dostluk, muhabbet, şefkat ve cana yakınlığı); savaş anında ise (sıkıntı ve zorluğu) en iyi şekilde tecrübe eden, görendir.

Şair beyitte, cömertliği barış zamanındaki dostluk ve cana yakınlığa; ölümü ise savaş anındaki sıkıntı ve zorluklara benzetmiştir. Aslında mana bakımından bunlar arasında bir benzerlik yoktur.

2.42. 'İttifâk (الاتفاق): Mütakellim veya şairin daha önce müşahede ettiği bir olayla ilgili anlatmak istediği isimlerin rast gelmesidir.⁶³ Humeydî şöyle der:

حَلِيمَةٌ غَوِمَلْتُ بِالْحِلْمِ وَالْكَرَمِ
حَلِيمَةٌ ظَهَرَتْ مِنْ ذَلِكَ أُمَّتُهُ

Sütannesinin ismi Halime'dir. Bu sebeptendir ki ümmeti hoşgörü ve yumuşak huy gibi üstün niteliklerle donanmıştır.

Burada Hz. Peygamber'in sütannesinin kelime anlamından yararlanan şair, hem kendisini ve ümmetini övmekte hem de ümmetini bu kelimeyi “hoşgörü” anlamında kullanarak isim-vakıa uygunluğunu sağlamaktadır.

⁶⁰ Ahmed b. İbrahim b. Musa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-edebe fi edebiyâti ve inşâi luğati'l-'arab* (Beyrut, Müessesetül'l-Maârif, ts.), 1/ 202; Bulut, *Belâgat*, 179; Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, 194.

⁶¹ el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 123a/1; el-Kazvînî, *el-İdâh*, 164; Halil İbrahim Kocabıyık, “Ebû Hayyân'ın el-Bahrul-Muhîf Tefsirinde Teşbih Sanatı”, *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/1 (Haziran, 2018), 170.

⁶² el-Humeydî, *ed-Durru'l-manzûm*, 124.

⁶³ İbn Ebi'l-İsba', *et-Taḥrîru't-tahbîr*, 503; İbn Hicce, *Ḥizânetü'l-edebe*, 2/288.

2.43. **el-Medh fi ma'ridi'z-zem** (المدح في معرض الذم): Zem gibi görünen üslupla yapılan medih sanatıdır. Bu yolla övgü pekiştirilmektedir. ⁶⁴ Humeydî şöyle der:

نَاجُونَ فِي الْحَشْرِ مِنْ خُسْرٍ بِمَدْحِهِمْ لَا عَيْبَ فِي مَادِحِيهِ غَيْرَ أَنَّهُمْ

Kıyamet günü sena ve övgüleri sebebiyle hüsrana uğramaktan kurtulmaları dışında O'nu (a.s) methedenlerde hiçbir ayıp yoktur.

Beyitte, Hz. Peygamber'i methedenlerin hiçbir ayıbı yoktur, denildikten sonra “Ne var ki” ifadesi gelmektedir. Dolayısıyla dinleyicinin zihninde cümlenin devamında olumsuz bir ifade geleceği izlenimi uyandırılmıştır. Fakat bunun tam aksi gerçekleşmiş ve övgü farklı lafızlarla pekiştirilmiştir.

Sonuç

Şairlere şiir nazmetmeye sevk eden amaçlardan biri de medihtir. el-Humeydî'nin bed'iyyesi de bu maksatla kaleme alınmıştır. İslam'ın gelişi ile birlikte methiye şiirlerinin öznesi ise Hz. Peygamber (a.s) olmuştur. Bu tür şiirler yazılırken de bed'î sanatları kullanılmıştır.

Müellif, bu kasidesi ile kendisinden önce belâgat eserlerinde yer almayan Muvassal, mufassal, en-Nâtiku'l-hurûf, es-Sâmitü'l-hurûf el-Mefriku'l-aḥruf, el-Maḫsûr ve'l-Memdüd gibi sanatları ilk defa yer vererek ilim dünyasına kazandırmıştır. Ayrıca Humeydî belâgat kitaplarının bed'î bölümünde yer alan kalb sanatını el-Aksu'l-Müstevî olarak adlandırmıştır. Bununla birlikte daha çok beyân bölümünde rastladığımız teşbih ve îcâz sanatlarını müellif, bed'iyyesinde yer vererek bu sanatları bed'î sanatlarına dahil etmiştir.

Müellif kasidesinde lafzî sanatlar ve manevî sanatları ayrı ayrı başlıklandırmamış, karışık bir şekilde ele almıştır. Bununla birlikte bazı beyitlerde birkaç bed'î türünü bir arada örneklemiştir.

Bu makale ile eserlerinin bir kısmı el-yazma halinde bulunan Humeydî'nin ve bed'iyyesinin tanıtılması amaçlanmış böylece alana katkı sunmak hedeflenmiştir.

⁶⁴ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 282.

Kaynakça

- Akdemir, Hikmet. *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Aydın, Mustafa. *Arap Dili Belâğatında Bedî İlmî ve Sanatları*. İstanbul: İşaret yayınları, 2018.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Bulut, Ali. *Bedî İlmî*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Bulut, Ali. *Belâğat (meânî, beyân, bedî)*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007.
- Demirayak, Kenan. "Maksûr ve Memdûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/453-454. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İbn Ebî'l-İsba' el-Bağdâdî el-Mısırî. *et-Taḥrîru't-taḥbîr fi sînâti's-şî'ri ve'n-nesr ve beyânî i'câzi'l-kur'ân*. Birleşik Arap Cumhuriyeti: el-Meclisü'l- 'A'lâ li's-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.
- el-Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Musa. *Cevâhiru'l-edeb fi edebiyâtı ve inşâi luğati'l-'arab*. Beyrut, Müessesetü'l-Maârif, ts.
- el-Hillî, Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî. *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bedî'iyye fi 'ulûmi'l-belâga ve mehâsini'l-bedî*. thk. Nesîb Neşâvî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.
- el-Hillî, Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî. *Dîvân*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Hicce el-Hamevî, Takıyyüddîn Ebû Bekr Muhammed b.'Ali. *Ḥizânetu'l-edeb ve Gâyetu'l-Ereb*. thk. İsam Şuaytû. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Hilâl, 2004.
- el-Humeydî, Abdurrahmân b. Ahmed. *Menhu's-Semi' bi Şerhi Temlihi'l- Bedî' bi Medhi's-Şefi'*. Râbat: Mektebetü'l-Hizâneti'l-'Âmme, No: 876.
- el-Kazvînî, Celaluddîn Ebû Abdillâh Muhammed. *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kılıç, Hulusi. "Bedîiyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/323-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kocabıyık, Halil İbrahim. "Ebû Hayyân'ın el-Bahrul-Muhîṭ Tefsirinde Teşbih Sanatı", *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Cilt-Sayı: 3/1. (Haziran 2018), ss. 162-178.
- İbn Ma'sûm, Sadruddîn 'Ali b. Ahmed el-Medenî. *Envâru'r-rabî 'fi envâ 'i'l-Bedî'*. thk. Şakir Hâdî Şukr. Necef: Matba'atu'n-Nu 'mân, 1969.
- Muhammed Salim Muhammed. *el-Medḥu'n-nebevî ḥattâ nihâyeti'l-'asri'l-Memlûkî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikri, h.1417.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- İbn Münkız, Ebu'l-Muzaffer Usâme b. Mürşîd b. Ali el-Kinânî. *el-Bedî' fi'l-bedî' fi naḳdi's-şî'r*. thk. Ahmed Ahmed Bedevî-Hâmid Abdulmecîd. Birleşik Arap Cumhuriyeti: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, ts.
- en-Nuveyrî, Şihabüddîn Ahmed bin Abdilvehhab. *Nihâyetü'l-ereb fi-fünûni'l-ede*. Kâhire: Dâru'l-Kütübî ve'l-Vesâik'l-Kavmiyye, 1423/2002.
- Saraç, M. Yekta. "İcâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/392-393. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Arûsu'l-efrâḥ fi şerhi telhîsi'l-miftâḥ*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2003.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Nazmü'l-bedî' fi medhi ḥayri şefi'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud. Haleb: Dâru'l-Ḳalem, 1995.
- et-Teḥânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâḥâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dehrûc Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1996.
- ez-Zebidî, Muhammed Murtaza. *Tacül-'arûs min cevâhiril kâmus*. b.y.: Daru'l-Hidâye, ts.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 2, 2022, ss. 212-229/ Volume: 6, Issue: 2, 2022, pp. 212-229

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

MOLLA AHMED EL-CEZERÎ NİN DİVANINDA ALLAH TASAVVURU*

Eyup TABARA

Doktora Öğrencisi., Atatürk Üniversitesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Erzurum
PhD Student, Atatürk University, Department of Religious Education, Erzurum/Turkey

tabaraeyup@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4788-6190

ror.org/03je5c526

Öz

Şark insanının öne çıkan hususiyetlerinden birisi, toplumda kabul görmüş yüce şahsiyetleri, mistik bir atmosfer içinde teneffüs etmektir. Tarihte isminden bahsettiren Ahmed-i Hani, Fakiy-i Teyrân gibi bazı âlim edebiyatçılar hakkında yazılı bilgiler sınırlı olmakla birlikte, şifâhî kültürle gelen birçok menkıbe bulunmaktadır. Çalışmamızın ana konusunu teşkil eden Molla Ahmed el-Cezerî’de de aynı durum söz konusu olup, hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Fakat bu şahıslar hem yazdıkları eserlerle hem de insanların teveccühünü kazanmakla, kendilerini nesilden nesile aktarılan, övgüyle bahsedilen bir platforma taşımışlardır.

Molla Ahmed el-Cezerî, tasavvufî meşrepte yol almış, şark insanının gönlünde yer edinmiş Cizreli bir âlimdir. “Divan” adlı eseriyle meşhur olmuştur. Divan edebiyatının inceliklerine vakıf olmuş, Türkçe, Arapça ve Farsçayı ileri düzeyde bilmektedir. İlim tahsili için Irak, Şam, Diyarbakır ve Hakkâri gibi diyarlara seyahatte bulunmuştur. Divanından anladığımızı göre Molla Ahmed el-Cezerî’nin Allah tasavvurunun oluşmasında, kâinatta müşahede ettiği Esmâ-i Hüsnâ’nın tecellileri etkili olmuştur. Tabiattaki hayretengiz hadiseler, deveranlar, kusursuz intizam ve işleyiş; el-Cezerî’nin gönül dünyasını farklı bir boyuta taşımıştır. Eşyada, Allah’ın Kadir, Cemil, Kemal, Rahman gibi isimlerinin yansımalarına tanık olmuştur. Çevresinde ruhuna nüfuz eden bu kevnî âyetleri, Divan’ında edebî bir üslupla ele alıp, kendinden sonraki nesillere aktarmıştır.

Anahtar Kelimeler: Molla Ahmed Cezerî, Tasavvur, Kevnî âyet, Tecelli

THE CONCEPT OF ALLAH IN MULLAH AHMET AL-JAZERİ’S COURT

Abstract

One of the prominent characteristics of the people of the Orient is to breathe in the mystical atmosphere of the great personalities that are accepted in the society. Although there is limited written information about some scholarly writers, such as Ahmed-i Hani and Fakiy-i Teyran, who make a name for himself in history, there are

* Bu çalışma, “Molla Ahmed el-Cezerî’nin Divanında İslam İnanç Esasları” başlıklı yüksek lisans tezimizden üretilmiştir.

many menkibes who come with shifah culture. Mullah Ahmed al-Jazerî, which is the main subject of our study, has the same situation and there is not much information about him.

Mullah Ahmed al-Jazerî is a scholar of Cizra who has made his way in the pasture of Sufismi and took his place in the hearts of the Orient. He became famous for his work "Divan". He knows the subtleties of Divan literature and speaks Turkish, Arabic and Persian at an advanced level. As we understand from the Divan, Mullah Ahmed al-Jazer's imagination of Allah was influenced by the manifestations of most beautiful names of Allah, which he observed in the universe. The astonishing events in nature, the revolvers, the perfect order and functioning. He has taken the world of heart of al-Jazer to a different dimension. He witnessed the reflections of Allah's names such as Kadir, Cemil, Kemal and Rahman in the goods. He handled these cosmological verses, which penetrated his soul around him, in a literary style in his Divan and transferred them to the next generations.

Key Words: Mullah Ahmed al-Jazerî, Thinking, Cosmological Verse, Manifestation

Atf / Cite as: Tabara, Eyup. "Molla Ahmed el-Cezerî'nin Divanında Allah Tasavvuru". *Apjir* 6/2 (Ağustos 2022), 212-229.

Giriş

Allah Teâlâ (c.c), fizik ve fizikötesi bütün âlemlerin sahibi, yerde ve gökte, karada ve denizde gördüğümüz ve görmediğimiz bütün mahlûkatın varlık sebebi, gerçek sevgi ve övgüye her daim layık olan, ezeli ve ebedî yegâne yaratıcıdır. Yüce Allah (c.c), kendi zâtını tanımamız, zâtı hakkında haberdar olmamız, Kemâl ve Cemâl isimlerinin tecellilerini görebilmemiz için bizleri ve bu kâinatı yaratmıştır. Eğer Allah Teâlâ (c.c) bizleri ve bu kâinatı yaratmasaydı, yine zâtında bir noksanlık meydana gelmeyecekti. Yüce Rabbimiz, biz kullarının asıl varoluş nedenini Kur'an-ı Kerim'de şöyle açıklamaktadır: "Ben, insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."¹ İbadetin Allah katında makbul olabilmesinin yolu, Allah'a iman etme rüknü ile mümkündür. Aksi takdirde Allah'a iman olmadan yapılan ibadet ve iyilikler, ahiret noktasında faydasız kalacaktır.

İman ilmi, o kadar ehemmiyet arz eden bir ilimdir ki, onun lezzetini kalbinde yaşayan zâtlar, eserlerinde bu konuyu fevkalade bir şekilde dile dökmüşlerdir. Bediüzzaman Said Nursî (1878-1960), Allah'a (c.c) iman hususunda Molla Ahmed el-Cezerî'den etkilendiğini, onun kâinat kitabında Allah'ı nasıl okuduğuna hayran olduğunu dile getirmiştir.² Cezerî, Allah'a (c.c) iman konusunu ehl-i sünnet akidesine bağlı kalarak, coşkun bir şekilde *Divanında* işlemiştir.

1. Molla Ahmed el-Cezerî

1.1. Hayatı

Şark dünyasındaki birçok müellif ve şair gibi Molla Ahmed el-Cezerî'nin de hayatı hakkında pek fazla bilgiye sahip olduğumuzu söyleyemeyiz. Cezerî ve diğer birçok müellif ve edip hakkında pek fazla bilgi bulunmamasının, herhangi bir yazılı kaynağa kaydedilmemesinin kanaatimizce en önemli nedeni, Osman Tunç'un da ifade ettiği gibi

¹ *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: TDV Yayınları, 2005). Zâriyat 51/56.

² Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: RNK Neşriyat, 2006), 243.

şark insanının büyüğü, mistik bir atmosfere olan sevgisidir.³ Nitekim bir kişinin hayatının bir sayfa üzerinde kayda alınması, aslında o kişinin hayatını kısıtlama, bir hücreye hapsedme anlamlarına gelmektedir. Oysaki şark insanının, alışılmış kalıpları sevmediği ve toplumda değer verilen yüce şahsiyetleri mistik bir atmosferde teneffüs etmek istediği söylenebilir.

Üzerinde ittifaka varılmış bir bilgi olmamakla birlikte Molla Ahmed el-Cezerî'nin Cizre'de dünyaya gelip 1560-1640 yılları arasında yaşamış olduğu kabul edilmektedir.⁴ Cizre ve çevresinde uzun zamandan beri ikâmet eden Botan Aşireti'ne mensuptur. Halk arasında ilmiyle, sanatlı sözleriyle büyük bir üne sahip olan ve "Melâyê Cizîrî" lakabıyla meşhur olan büyük mutasavvıf Molla Ahmed el-Cezerî, ilim yolunda pek çok meşakkatleri omuzlayıp ismini tarihe kazımıştır. Hayatını marifetullahıya adayan ve bu uğurda birçok talebe yetiştiren Cezerî, 1640 yılında Cizre'de vefat etmiştir. Kabri, ders verdiği Kırmızı Medrese'nin alt katındadır ve günümüzde ziyaretgâh haline gelmiştir.

1.2. Evliliği

Molla Ahmed el-Cezerî'nin evlendiğine dair mevcut kaynaklarda bir bilgi yoktur. Şifahî yolla aktarılan bir bilgiye göre Cezerî, Hasankeyf Meliki'nin Selma isimli kızına âşık olmuş ve onunla postacı aracılığıyla mektuplaşmıştır. Bu husus, divanda şöyle geçmektedir:

Biddu'a bellix tehiyyatî li Selma ya berîd

Tercüme:

Ey Postacı! Dualarımla birlikte Selma'ya selamlarımı ilet⁵

Bir başka söylentiye göre ise Cezerî, Cizre emirlerinden "Sîtiya bisk kesk" (yeşil zülüflü hanım) namında birinin genç kızına âşık olmuştur. Cezerî bu iki hanımdan birisiyle veya farklı bir hanımla evlendiğine dair bir bilgi elimize ulaşmamıştır.⁶ Kanaatimize göre Cezerî, evlenip çocuk sahibi olmuş olsaydı, doğu yöresinden kendi soyunu ona nispet edecek birileri mutlaka çıkardı. Fakat böyle bir nispetin olmayışı, Cezerî'nin bekâr olduğu düşüncesini güçlü kılmaktadır.

Bazı sufiler, evlenmemeyi tercih etmiştir. Onlara göre ruhun ilahî aşk yolunda tekâmül edebilmesi, bedenın şehvî arzularından uzak durmasıyla mümkündür. Bu bağlamda Cezerî'nin, İbrahim b. Edhem (ö. 161/778?), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848?) gibi mutasavvıflarla aynı düşünceyi paylaşıp evlenmediği söylenebilir.

³ Molla Ahmed Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, çev. Osman Tunç (İstanbul: Nubihar, 2018), 17.

⁴ Abdalbaki Turan, *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi* (İstanbul: Nubihar, 2017), 17.

⁵ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 285.

⁶ Turan, *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi*, 539.

1.3. İlmî ve Edebî Şahsiyeti

Kürtçenin bütün lehçelerinin⁷ yanı sıra Farsça, Arapça ve Türkçe'ye de oldukça hâkimdir.⁸ Özellikle Fars ve Arap Edebiyatı diline olan vukufiyeti, divanında açık bir şekilde öne çıkmakta ve Cezerî bu sahada söz sahibi olduğunu göstermektedir. “Cezerî” lakabıyla tanınmasının sebebi, Cizre’de dünyaya gelmesidir.

Cezerî, bir divan şairi olmakla beraber, aynı zamanda yüksek bir medrese tahsiline sahip mutasavvıf bir âlimdir. Hakkâri, Diyarbakır gibi şehirlerde ilim tahsil etmiştir. İlmî icazetini ise Diyarbakır’a bağlı Strebas köyünde Molla Taha isimindeki âlimden almıştır.⁹ İlim tahsili yolunda Şam ve Irak’a gittiğini şu beyitten anlıyoruz:

Sefera Şam û ‘Iraqê li me xweş lazim û fer kir

Bi me da jehr û reqîban di devî şehd û şeker kir

Tercüme:

“Şam ile Irak seferini farz kıldı bize Sevgili

Zehir sundu bize, rakiplere ise bal ile şekeri”¹⁰

Molla Ahmed el-Cezerî, Divanında kendisine en çok iki mahlasla atıfta bulunmaktadır. Bunlardan en çok kullandığı “Melâ” kelimesi, Kürtçe’de imam, hoca efendi anlamlarına gelmektedir. Melâ, molla¹¹ kelimesinin halk arasında zamanla değişiminden gelmektedir.

Cezerî’nin kullandığı diğer mahlas ise “Nişanî”dir. “Nişanî”, kaza ve kaderin nişan tahtası anlamına gelmekle birlikte, Sevgili’den atılan oklara hedef olan kişi anlamına da gelmektedir. Cezerî, ilahi aşk yolunda hedef olduğu oklardan şöyle bahseder:

Birhên ji qewsê qudret nîşane kir Nîşanî

Lami’ ji ber dibarin çi yengîyek we perweş

Tercüme:

“Kudret yayından atılan oklar, nişan kıldı Nişanî’yi kendine

Durmadan yengi kanatlı oklar yağmakta üstüne.”¹²

⁷ Kabul edilen yaygın görüşe göre Kürtçenin 4 lehçesi vardır. Bunlar; Kurmanci, Sorani, Gorani ve Lorani’dır.

⁸ Muhammed Zivingî, *El-İkdü’l Cevheri fî Şerhi Divanı’ş-Şeyh el-Cezirî* (Kamışlı (Suriye): Rafideyn Matbaası, 1958).

⁹ Turan, *Melayê Cizirî Divanı ve Şerhi*, 18.

¹⁰ Cezerî, *Melayê Cizirî Divanı*, 187.

¹¹ Molla, bazı İslam toplumlarında tanınmış din âlimlerine ve belirli seviyede öğrenim görmüş kişilere verilen unvandır. Kürtçe’de Mela şekline dönüşmüştür. Hamit Algar, “Molla” (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2020), 30/238-239.

Bunun yanında Cezerî'nin, *Hikmetu'l-Ayn*,¹³ *Şerhu'l Lubab*¹⁴ gibi fıkıh kaynaklarına göndermede bulunması, Mâruf-u Kerhi (ö. 200/815-816?), Şiblî (ö. 334/946), Hallac-ı Mansur (ö. 309/922), ve Alâî (ö. 761/1359) gibi mutasavvıflara *Divan*'ında değinmesi¹⁵, Şeyh San'an'ı¹⁶ şiirine konu edinmesi; tasavvuf, kelam ve fıkıh denizinde zengin bir birikime sahip olduğuna işaret etmektedir. Cezerî, kendinden önce birçok şairi etkisinde bırakan Hafız-ı Şirazi'den (ö. 792/1390) etkilenmekle beraber,¹⁷ sahip olduğu şiir kabiliyetiyle Hafız-ı Şirazi'ye de âdeta meydan okumaktadır. Fakat bu meydan okuma, Hafız-ı Şirazi'yi küçük telakki edip kendisini büyük addetme şeklinde anlaşılmalıdır. Cezerî'nin şiirinde hâkim olan ruhun unsurlarını; güzellik, haşmet, ulviyet, hassasiyet, kendine güven ve dikkat olarak özetlemek mümkündür. Bu sebeple Cezerî, kendisinin de usta bir kaleme sahip olduğunu şu beytiyle haykırmaktadır:

Ger lu'lu'ê mensûri ji nezmê tu dixwazî

Wer şî'rê Melê bîn te bi Şîrazi çi hacet

Tercüme:

“Nazmın etrafa saçılmış incilerini görmek dilersen eğer

Gel Melâ'nın şiirinde gör onları, Şiraz'a gitmene ne hacet!”¹⁸

Şairler arasında etkileşimin olması çok doğal karşılanması gereken bir durumdur. Ortaya konulan her yeni, eskiyi içererek tezahür etmektedir. Dolayısıyla eski ile yeninin birbirinden bağımsız bir şekilde yaşaması, kanaatimizce pek mümkün görünmemektedir. “Sanatkârların birbiri üzerine tesir etmeleri meselesi, sanatın çok ince bir problemidir. Sanatta tesir ve teessür, çok cepheli bir hadise olduğu için verilen hükümler şahsi seziden ileri geçip ilmin istediği açıklığa kavuşamaz.”¹⁹ Dolayısıyla Cezerî'nin Hafız-ı Şirazi'den ne derece etkilendiğini istatistiksel olarak belirlemek, çok derinlemesine bir araştırmayı gerekli kılmaktadır. Cezerî de başkalarını etkilemeyi başarmıştır. Cezerî'nin aşktaki makamını yakın tarihimizde yaşayan Bediüzzaman Said Nursi (1878-1960) şöyle

¹² Cezeri, *Melayê Cizîrî Divanı*, 321.

¹³ Müellifi, Necmuddîn el-Kâtibî el-Kazvînî (ö. 675/1277). Muhtasar mantık kitabıdır.

¹⁴ Müellifi, Ebu Hasan el-Mehamilî eş-Şafîî (ö. 415/1024). Şafîî fıkıh kitabıdır.

¹⁵ Cezeri, *Melayê Cizîrî Divanı*, 31.

¹⁶ Feriduddin-i Attar'ın, *Mantiku't-Tayr* adlı mesnevisinde konu edindiği, Abdulkadir Geylani ile muasır olan, bir Rum kızının güzelliğine kapılıp içki içtiği, domuz sürüsüne çobanlık yapıp nihayetinde tekrar tevbe ettiğinden bahsedilen şeyhtir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Ziyai, *Feriduddin Attar- San'an Şeyhi* (İstanbul: Say Yayınları, 2012).

¹⁷ Hafız-ı Şirazi'nin edebi yönü ve şahsiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Asuman Gökhan, “Hafız-ı Şirazi ve Âb-ı Hayat”, *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 1 (2018), 113-132.

¹⁸ Cezeri, *Melayê Cizîrî Divanı*, 241.

¹⁹ Ali Nihat Tarlan, *Ahmet Paşa Divanı* (İstanbul: MEB Yayınları, 2005), 11.

ifade etmektedir. “Mevlâna Celaleddin-i Rûmî (ö. 672/1273), Molla Ahmed-i Cezerî ve Mevlâna Camii'nin (ö. 898/1492) aşk meşrebindeki makamları birdir.”²⁰

1.4. Divan İsimli Eseri

Cezerî'nin eldeki veriler ışığında bilinen tek eseri, Kürtçe kaleme aldığı *Divan*'ıdır. Aruz vezni ile yazılmıştır. Divanda 21 kaside, 1 methiye, 87 gazel, 16 rubai, 1 terhib-i bent, 5 terci-i bent, 1 tardiye, 1 hiciv, 2 ferd, 2 müşaaire ve 1 terbi bulunmaktadır.²¹ Divandaki beyitler bütünüyle ele alındığı zaman vahdet-i vücud düşüncesinin, İlah-i aşk ile yoğurulmuş olduğunu söylemek mümkündür.²² Kürtçe kaleme alınmış eserler arasında tasavvuf sahasında şaheser kabul edilen Molla Ahmed el-Cezerî'nin “Divan”ını anlayabilmek, ondaki derin manalara ulaşabilmek için sadece Kürtçeyi bilmek yetmemektedir. Çünkü derin bir ilme, coşkun bir anlatıma, keskin bir marifete sahip olan Cezerî'nin şiirlerinde tasavvuf, belagat, estetik, felsefe, tarih, astronomi gibi fizik ve metafizik konular iç içe geçmiştir.²³ *Divan*'ı tam anlamıyla kavrayabilmek için, derin bir mecaz ilmine sahip olunması da gerekmektedir. Bu meyanda *Divan*'a birden fazla şerh çalışması yapılmış olup bunlar arasında en meşhur olanı, Kamışlı Müftüsü Ahmet Zivingî'nin (1876-1971) Arapça şerhi olmakla beraber “Hejar” mahlasıyla Abdurrahman Şerefkendi'nin (1921-1991) Kürtçe şerhi ile Molla Abdusselam'ın (1878-1952) Arapça bir şerhi de mevcuttur.²⁴

2. Molla Ahmed el-Cezerî'nin Allah Tasavvuru

2.1. Allah'ın “Bir” Oluşu

Sözlük anlamı "bir şeyin bir olduğuna hükmetmek" olan *tevhid*, terim olarak Allah Teâlâ'nın (c.c) zatıyla, sıfatlarıyla ve fiilleriyle bir ve benzersiz olduğuna inanmaktır.²⁵ Cezerî, Allah Teâlâ'nın (c.c) bir oluşuna iman ettiğini, ezeli olan bir varlığın mantiken ebedî olmayı da gerektirdiğini divanda şöyle dile getirmiştir:

Her yek e'w dê yek bimînit ewwel û axir yek e

La cerem nabî du bê ê dê bimînit her hebû

Tercüme:

Her daim birdir o elbette bir kalır evvel, ahir

²⁰ Abdülkadir Badıllı, *Bediüzzaman Said NURSÎ- Mufasssal Tarihçe-i Hayat* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1990), 630.

²¹ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 16.

²² Birgül Bozkurt, “Molla Ahmed-i Cezerî'nin Divanında Vahdet-i Vücüd Anlayışı” (Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Ankara: Şırnak Üni. Yay, 2010), 625.

²³ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 18.

²⁴ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 23.

²⁵ Seyyid Şerif Cürcanî, *et-Ta'rifat* (Halep, 2006), 17.

İmkansızdır ona ikilik, ezelde var olan bâki kalır yine²⁶

2.2. Allah'ın Ezeli Oluşu

Cenab-ı Allah, kadim/ezelidir. Çünkü vacibü'l-vücut olan şeyin kadim olması, yani varlığının başlangıcının bulunmaması gerekir. Nitekim öncesinde yokluk bulunan hâdis bir varlık olması, zorunlu olarak varlığını başkasına borçlu olması anlamına gelir ki, bu vacibü'l-vücut olmakla çelişir.²⁷ Cezerî, Allah Teâlâ'nın (c.c) ezeli olduğunu, hiçbir şarta bağlı olmadan varlığının kendi zâtından kaynaklandığını, zâtından evvel hiçbir şeyin olmadığını şu beyitle dile getirmiştir:

Zatê muqeddes bû wucûd çoşîş nedabû behrê cûd

Wesf û îdafat û quyûd yek jî tecellayê neda

Tercüme:

Coşup taşmadan henüz cömertlik denizi, zât-ı mukaddes var idi

İzafet, kayıt ve nitelikleriyle tek bir varlık dahi ortada yok idi.²⁸

2.3. Allah'ın Fâil-i Mutlak Oluşu

Cezerî, bu evrende sebeplere bağlı olarak olan biten her şeyin arkasında aslında Allah Teâlâ'nın (c.c) mührünün olduğuna inanmaktadır. Görünen sebepler, hakikatte yalnızca birer perdedir. Allah Teâlâ'nın (c.c) kudret ve iradesi olmadan bu kâinata müşahede edilen hadiselerin meydana gelmesi mümkün değildir. Cezerî bu hususu, divanda şöyle ifade etmiştir:

Teqada weh dikir hikmet ku çerx û lewleb û bab in

Huwe'l Fe'ealu la texter bi esbabin we alatî

Tercüme:

Rabbani hikmet bu şekilde deveranını ister çarh-ı feleğîn

Fâil-i Mutlak O'dur çünkü, etkisi yok sebeplerle cihazların²⁹

²⁶ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 417.

²⁷ Sa'duddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Rihle Kitap, 2011), 144; Abdülmelik el-Cüveynî, *Luma'u l- Edille fî Kavâidi Akaidi Ehli's- Sünneti ve'l Cemâ'a*, çev. Serdar Murat (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 44.

²⁸ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 27.

²⁹ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 145.

2.4. Allah'ın "Samed" Oluşu

Cezerî, Allah Teâlâ'nın (c.c) her türlü noksanlıktan münezzehtir olduğuna inanmaktadır. Ona göre Yüce Yaratıcı, ezelde hiçbir şeye muhtaç değildi. Yüce zatının bilinmesi için, bu kâinatı ve içindekileri yaratmıştır. Cezerî'nin bu düşüncesini, şu kudsî hadis üzerine temellendirdiği söylenebilir. "Ben bilinmeyen bir hazinedim. Tanınmak istedim. Bunun için de bir varlık yarattım ve onlara kendimi tanıttım. Onlar da beni bilip tanımış oldular."³⁰ Bu husus, divanda şöyle dile getirilmiştir:

Husn û mehebbet her hebû Heq 'aşîqê zatê xwe bû

Muhtacê husnek dî nebû neql û rîwayet pê we da

Tercüme:

Güzellik ve sevgi var idi ezelde, Hak Teâlâ aşık idi kendi zatına

İhtiyacı yoktu başka bir güzelliğe, rivayetler böyle ulaştı bize³¹

2.5. Allah'ın, Güzelliğin ve Her Şeyin Kaynağı Oluşu

Cezerî, yaratılan her şeyin özünde Allah Teâlâ'nın (c.c) olduğunu, güzelliğin Ondan kaynaklandığını, gerçek sevginin Ona olmasını şu beyitle dile getirmiştir:

'Aşîq ew e dilber ew e zahir ew e mezher ew e

Rûh û beden gewher ew e d'her şahidek durdane da

Serçeşmeye husnê ew e Xurşîde'w 'alem pertew e

Ger bedr e wer mahê new e wer Muşterî yan Zuhre da

Tercüme:

Aşık O'dur, sevgili O'dur, zahir O'dur, mazhar O'dur

İnci tanesi olan her güzelde ruh, beden ve cevher O'dur.³²

Güzelliğin kaynağı O'dur, alemi ışıklandıran güneş O'dur

Nurlu Dolunay, yeni doğmuş Hilal, Müşteri veya Zühre³³ O'dur.³⁴

³⁰ İsmail b. Muhammed Acluni, *Keşfu'l Hafa*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yay., 2019), 3/311. Bu hadis, İbn Arabî yolunu takip eden tasavvuf ehline göre keşfen sahih olup, naklen sabit değildir. Muhaddislere göre ise muteber hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Seyit Avcı, "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (01 Şubat 2004), 161-193.

³¹ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 27.

³² Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 29.

Bir başka beyitte Cezerî, Allah Teâlâ'nın (c.c) güzelliğinin sadece kendisini parlatmadığını, tüm mahlûkatın Allah Teâlâ'nın (c.c) güzelliğine ayinedârlık ettiğini divanda şöyle belirtmiştir:

Te dizanim te dibînim ku tu wî nûrê wucûd
 Allah Allah ji çi nûr e di seraya me lebaleb
 Tenha ne li min lami'ê husna te şefeq da
 'Alem bi xwe wê husn û cemalê di xwe da girt

Tercüme:

Gördüğüm Sen, bildiğim Sen, Sensin varlığın nuru
 Allah Allah, ne acip bir nurdur bu, sarayımızı doldurmuş lebaleb³⁵
 Güzelliğin parıltısı aydınlatmadı sadece beni
 Âlemde her şey kendi zatında göstermekte hüsn û cemali³⁶

Bir başka beyitte Cezerî, görünüşleri ve tabiatları her ne kadar farklı görünse de her şeyin özünde Allah Teâlâ'nın (c.c) olduğunu divanda şu teşbih ile ifade etmiştir:

Yek e derya tu bizan qenci çi mewc û çi hebab
 Di esil da ku hemî av e çi av û çi cemed

Tercüme:

Bil ki deniz aynı denizdir, değişse de dalgaları, kabarcıkları
 Tümünün sudur aslı, çözülse de çözülmese de buzları³⁷

2.6. Allah'ın İbadete Layık Oluşu

Cezerî, kâinatın Allah Teâlâ'nın (c.c) nuruyla oluştuğuna inandığını, Allah'ın nurunun yeryüzünü kaplaması sonucu canlı cansız tüm mahlûkatın bu haşmet karşısında secdeye kapandığını, her şeyin Ona ibadet ettiğini şu beyitle dile getirmiştir:

Nûra tecella hate 'erş esma hemî lê bûne neqş

³³ Tasavvuf ehlinin sıklıkla kullandığı "Müşteri" kavramı, Jüpiter gezegeninin; "Zühre" kavramı ise Venüs gezegeninin karşılığıdır.

³⁴ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 35.

³⁵ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 231.

³⁶ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 75.

³⁷ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 239.

Şewqa di wan çû ta bi ferş isman bi zatî secde da

Tercüme:

Arşa indi tecelli eden nur, nakşoldu onunla tüm isimler

Yeryüzünü kapladı nurları, secdeye kapandı zatına isimler³⁸

2.7. Allah'ın Kâinatı Tezyin Edişi

Allah Teâlâ'nın (c.c) şu kâinat yüzündeki kudret eserleri, Cemil, Sâni gibi isimlerinin tecellileri karşısında Cezerî'nin kalbi, farklı bir iklime bürünmüş, ilahi aşk ile yanmıştır. Bu kâinattaki sanat eserleri, tecelliler onun ruhunda öyle depremler oluşturmuş ki, hayranlığını gizleyemeyip yaşamış olduğu hâli izhar etmiştir. Bu aşk hâlini o kadar derinden yaşamıştır ki, şu beyitte Onun güzellikleri karşısında gönüllerin sürekli yağmalandığını söylemiştir:

Husna munezzeh bânîşan wê lê nivîsî zerkeşan

Xal û xetên 'enberfeşan herkes bi wan dil yexme da

Tercüme:

Delil istemez güzellikleri var, altın yaldızla süslemiş onları Sâni

Anber gibi saçılmış benleri, yağmalamada durmadan gönülleri³⁹

Cezerî, Allah Teâlâ'nın (c.c) bu kâinatı yokluk karanlığından çıkarıp, usta bir nakkaş gibi ahenkle süslediğini, Sâni isminin kâinattaki kusursuz intizam ile birebir ilişkili olduğunu şu beyitle dile getirmiştir:

Nûr in ji ser hetta qedem neqqaşê sermeşqê qidem

Pê zeyyinand lewhê 'edem her yek bi yek dî çeşne da

Tercüme:

Ezel kitabetinın nakkaşı, baştan başa o nurlu harflerle

Süsledi onlarla adem⁴⁰ levhasını, birbiriyle ahenk içinde.⁴¹

³⁸ Cezeri, *Melayê Cizîrî Divanı*, 37.

³⁹ Cezeri, *Melayê Cizîrî Divanı*, 31.

⁴⁰ Adem sözcüğü, var olmanın zıttı, hiçlik, yokluk anlamlarını ihtiva etmektedir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Adem", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1988), 1/356-357.

⁴¹ Cezeri, *Melayê Cizîrî Divanı*, 29.

2.8. Allah'ın Kâinatta Düzen Var Edışı

Cezerî, Allah Teâlâ'nın (c.c) isimlerinin kâinattaki cilveleri gereği şu dünyanın bir düzen içinde olduğunu vurgulamıştır. Bunun yanı sıra Cenab-ı Hakkın kâinatı yarattıktan sonra bir kenara çekilip onu izlemediğini, aslında her an her dem kâinatla, mahlûkatıyla irtibat halinde olduğunu, günümüz toplumunda tartışmalara konu olan deizm⁴² fikrini reddettiğini şu beyitte dile getirmiştir:

Vê 'alemê teqwîmi best her ismekî fi'la xwe xwast

Hukmê teserruf da bi dest her wî di mulk û qebze da

Tercüme:

Düzene girdi âlem, kendi fiilini istedi her bir isim

Eline verdi tasarrufunu, kabzasında tuttu tüm âlemi⁴³

Cezerî, kâinattaki düzenden bahsederken mutlaka bir düzen var edicinin olduğunu anlatmak istemiştir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan 'O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır. Rahman'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak ve düzensizlik görüyor musun?'⁴⁴ âyetinin, Cezerî'ye ilham kaynağı olduğu söylenebilir.

Cezerî, kâinattaki yıldızların, gezegenlerin belirli bir düzen ve hikmet içinde gezdiklerini, başıboş bırakılmadıklarını ve ilahi bir emre muhatap olduklarını divanda şöyle dile getirmiştir:

Mersef di nav van meş'elan qet'en mesafa merhelan

Sirra burûc û menzilan resma sulûkê cadde da

Ew yek bi yek xalî nehin bê hikmetek 'alî nehin

Ger van surek halî nehin ew reqş çira mestane da

Ew kamilê bê'eyb û neqş çerxên bi her yek new' û şexs

Wî yek bi yek anîne reqş tê seb'eê seyyare da

Tercüme:

Bu parlak yıldızlar düzeni, bunca mesafeyi kat edip gezmeleri

⁴² Deizm, 17-18. yüzyılda ortaya çıkan, bütün dinleri inkâr eden, yaratıcıyı kabul etmekle beraber onun bu kâinata müdahalesini kabul etmeyen, pasif bir tanrı anlayışı düşüncesidir. Cüneyt Avcıkaya, *Kolaya Kaçmanın Adıdır Deizm* (İstanbul: Rabbani Yayınevi, 2020), 19.

⁴³ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 33.

⁴⁴ Mülk, 67/3.

Burçların ve menzillerin sırrı bu harika akışın resminde gizli
Boş değildir hiçbiri, yüksek hikmetlerden uzak değil her biri
Bir cezbe olmasa hiç rakedip dururlar mı böyle mestane⁴⁵
Kusurlardan berî olan o kâmil kuvvet birleştirip eflakı
Yedi gezegenle birlikte raksa getirdi onları birer birer⁴⁶

2.9. Allah'ın "Kayyûm" Oluşu

Cezerî, şu kâinat yüzünde vuku bulan hadiselere pürdikkat baktığı vakit, kevnî ayetlerin yansımalarını müşahede etmektedir. Aslında onun Kur'an'ın sadece risâlet dönemine hapsolmadığını, her çağda varlığını sürdürdüğünü, dinin her zaman ve mekâna tatbik edilebilir, evrensel bir karakterde olduğunu dile getirdiği söylenebilir. Cezerî'nin kalbindeki bu aşk-ı ilahi, şu beyitlerle dile dökülmüştür:

Sirra kelâmê eqdesî dem dem di lebsê enfesî
Têtin tenezzul bêhisî ne b'guftûgowê qisse da

Tercüme:

Enfes giysilere bürünüp sessizce iner Kelam-ı Akdes an be an
Konuşurlar içinde sessizce güft u gulara boğulmadan⁴⁷

Cezerî, kâinatta ister zîhayat ister câmid varlıklar olsun, hepsinin Allah Teâlâ'nın (c.c) isimlerinin kontrolünde olduğunu söylemiştir. Ona göre yaratılan hiçbir mahluk, başıboş değildir. Tüm mahlukat, Yüce Yaratıcı'nın idaresi altındadır. Yukarıda değindiğimiz gibi Cezerî, deizm fikrini kabul etmediğini, Allah'ın hükümran oluşunu, divanında şöyle dile getirmiştir:

Her hey'et û her cismekî her ferd û new' û qismekî
Rûh wî di destê ismekî mayî di qebze'w pence da

Tercüme:

Varlıkların her bir nevi, her bir ferdi, her bir kısım ve heyeti
Allah'ın güzel isimlerinden birinin idaresi ve hükmü altındadır⁴⁸

⁴⁵ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 45.

⁴⁶ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 43.

⁴⁷ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 31.

⁴⁸ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 47.

Cezerî, bir başka beyitte âlemde tereşşuh eden tecelliler karşısında, insanın kayıtsız kalışına olan hayretini divanda şöyle ifade etmiştir:

Allah Allah ku di ‘umrê xwe tu carek nebihê

Çi seda tête ji vê gunbedê dewwarê hudûs

Tercüme:

Allah Allah, ömründe bir kez olsun duymaz mısın acep

Ne sesler gelir, bu durmadan dönüp duran kubbesinden hudusun⁴⁹

2.10. Allah’ın İnsanda Birçok Delil Yaratması

Cezerî, insanın yaratılışında birçok delilin, sırrın olduğunu; insan vücudunun pek çok ayeti kendisinde cemettiğini söylemiştir. İnsanın yaratılışında pek çok ilahî delil göze çarpmaktadır. Bir insana ibret nazarıyla bakıldığı takdirde, Allah Teâlâ’nın (c.c) kudret delillerinin görülebileceğini söylemiştir. Cezerî de yaşamış olduğu ruh ikliminde bu delilleri insanda görüp, insanı subhani bir sır yumağı olarak tasvir etmiştir. Divanında bunu şöyle dile getirmiştir:

Ji vî teqwîmê insanî nezer da sirrê subhanî

Fehaze’l wechu min ecla berahînînin we ayatî

Tercüme:

İnsanın bu güzel yaratılışında apaçık bir Subhani sır var

Delillerin ve âyetlerin en parlağıdır şüphesiz bu güzel yüz⁵⁰

2.11. Allah’ın Güzellik Güneşine Benzetilmesi

Cezerî, güzellikle tavsif olmuş vildan,⁵¹ huri, peri gibi latif, rûhânî varlıkların güzelliklerini, Allah Teâlâ’nın (c.c) güzelliğinden bir zerre almış olmalarına dayandırmaktadır. Allah Teâlâ’nın (c.c) güzelliğinin her şeyi kuşatmış olduğu divanda “güzellik güneşi” teşbihiyle şöyle ifade edilmiştir:

Wîldan û hûr û ger perê şîrîn û mehbûbên bere

Hemyan ji husna Xawerê nûrê di wan yek zerre da

⁴⁹ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 81.

⁵⁰ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 143.

⁵¹ Vildan, Cennet ehlinin çocuk hizmetçileridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Gılman” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1996), 14/50.

Tercüme:

Vildanlar, huriler ve periler, eski şirin sevgililer

Güzellik güneşinin nurundan hepsi de bir tek zerre aldılar⁵²

2.12. Allah'ın Övgüye Layık Oluşu

Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim, gerçek mânâda övgünün, Allah Teâlâ'nın (c.c) zâtına mahsus olduğunu bizlere bildirmektedir. Nitekim bu husus, Fatıha sûresinin ilk âyetinde şöyle ifade edilmektedir:

“Hamd (övgü), âlemlerin rabbi olan Allah'adır.”⁵³

Cezerî, işlediği günahlarından ötürü Allah Teâlâ'yı (c.c) anmaya ve övmeye yüzünün olmadığını belirtmekle birlikte O'nun azâmet ve kudretinin delillerini övmekle, saymakla bitiremeyeceğini söylemiştir. Ona göre minnet yalnızca Allah Teâlâ (c.c) içindir. Çünkü Allah Teâlâ (c.c) ona dünyalık bir meta olan dirhemle dinarı vermemiş, ilahî aşk iksirini içirmiştir. Sûfiler için en büyük zenginlik, Allah Teâlâ'dan (c.c) gelen manevi bir kıvılcımdır. Dünyalık olan dirhem ve dinarın hakikat nazarında hiçbir kıymeti yoktur. Bu husus divanda şöyle yer almaktadır:

Ya Reb ji çi rû leb bi senaya te kuşayem

Subhaneke len uhsîye fî şe'nike hemda

Minnet ji Xudayî ku bi'ebdê xwo Melayî

Iksîra xemê 'işqê, ne dînar û dirhem da

Tercüme:

Ya Rab, ne yüzle açmışım ağzımı sena etmek için Seni

Ne kadar övsem de saymaya gücüm yetmez kadrini

Minnet yalnız Allah'adır ki kulu olan Melâ'yı

Aşk iksiriyle sarhoş etmiş, vermemiş ona dirhemle dinarı⁵⁴

2.13. Allah'ın Ahirette Görülebilmesi

Allah Teâlâ'nın (c.c) âhirette görülüp görülmeyeceği meselesi, kalamcılar arasında tartışılan önemli bir kelâmî konudur.⁵⁵ Mutezile ekolü, bazı âyetlerden⁵⁶ yola çıkarak

⁵² Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 37.

⁵³ Fatıha, 1/2.

⁵⁴ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 51.

Allah Teâlâ'nın (c.c) âhirette mü'minler tarafından görülmesinin mümkün olmadığını savunurken;⁵⁷ Ehl-i Sünnet inancının temel dinamiklerini sistematize eden Eş'ari ve Maturidi kelâmcılar, âyet ve hadis-i şerifleri referans alarak Allah Teâlâ'nın (c.c) âhirette görülebileceğini savunmuşlardır.⁵⁸ İmam Eş'ari(ö.324/935-936), Hz. Musa'nın (a.s) "Rabbim, bana kendini göster. Sana bakayım."⁵⁹ sözünü delil olarak kullanmaktadır. Ona göre rü'yetullah meselesi mümkün olmasaydı, Hz. Musa (a.s) böyle bir şeyi Allah Teâlâ'dan (c.c) istemezdi.⁶⁰ Bir peygamberin böyle bir şeyi Allah Teâlâ'dan (c.c) istemiş olması, bunun mümkün olduğunun göstergesidir. Örneğin bir âyette "Yüzler vardır ki, o gün ışıltı ışıltı parlayacaktır. Rablerine bakacaklardır."⁶¹ buyurulmaktadır. Buhârî ve Müslim'de geçen bir hadis-i şerifte ise Hz. Peygamber (a.s.) dolunay halindeki aya bakarak şöyle buyurmuştur: "Siz şu ayı güçlük çekmeden gördüğünüz gibi, Rabbinizi de açıkça göreceksiniz."⁶²

Cezerî, Hz. Musa'nın (a.s) Allah Teâlâ'yı (c.c) görme isteğini baz alarak rü'yetullah meselesini mümkün görmektedir. Bu meseleyi, Hz. Musa (a.s) üzerinde temellendirerek divanda şöyle dile getirmiştir:

Eger de'wayê Mûsayî di 'işqê da bikim caiz

Melâ daim tecella ye ji wê terha şelal ebrû

Tercüme:

Musa'nın Allah'ı görme isteğini caiz kılsam eğer aşk bahsinde

O zarif endamlının kaşlarından tecelli var üstümüzde Melâ⁶³

⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2008), 35/311-314.

⁵⁶ Mutezili âlimler, bu hususta "Gözler Onu idrak edemez, fakat O gözleri idrak eder." (En'am, 6/103) âyeti ile Hz. Musa'nın (a.s) Allah Teâlâ'yı (c.c) görme isteğine karşılık "Beni asla göremeyeceksin." (A'raf, 7/143) cevabını delil olarak öne sürerler. Hâlbuki Ehl-i Sünnet inancına göre birinci âyette Allah Teâlâ'nın (c.c) görülemeyeceği değil tam manasıyla idrak edilemeyeceği bildirilmektedir. İkinci âyette ise Hz. Musa'nın (a.s) bu dünyada Allah Teâlâ'yı (c.c) göremeyeceği hususu pekiştirilmektedir. Dolayısıyla âhirette görülmesinin imkânsızlığını ortaya koymamaktadır. Bkz. Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 353-354.

⁵⁷ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, 353.

⁵⁸ Çağfer Karadaş, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 98.

⁵⁹ A'raf, 7/143.

⁶⁰ Ebu'l Hasan El-Eş'ari, *El-İbâne 'an Usûli'd Diyâne*, çev. Mustafa Çevik (Ankara: Avrasya Yayınları, 2005), 25.

⁶¹ Kıyâme, 75/22-23.

⁶² Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Mevakit, 16; Ebu'l Huseyn Muslim b. Haccâc Müslim, *Sahîhu Muslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Mesacid, 211

⁶³ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 405.

2.14. İlahî Takdir

Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah Teâlâ'nın (c.c) ezeli ilmi ve iradesiyle mevcudat hakkında bir takdirinin olduğunu, vuku bulan olayların Onun bilgisi dışında olamayacağını, bizatihi Onun ilim ve iradesi dahilinde gerçekleştiğini izah etmişlerdir. Kaza ve kader noktasında insan fiillerinin kesb yönüyle insana; yaratma yönüyle Allah Teâlâ'ya (c.c) ait olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁴ Cezerî, kendisi ve varlıklar hakkında Allah Teâlâ'nın (c.c) bir takdirinin olduğunu ve bunu değiştirmeye hiç kimsenin güç yetiremeyeceğini divanda şöyle dile getirmiştir:

Ew kebkê xeraman ku di kozê li qebû hat

Şahîne qezayê bi texaful ji xwe ra girt

Teqrîri ku hukmê li Melâ carî kit

Qet kes heye mumkin bidetê texyîrê

Tercüme:

Salına salına ötüp gelince o hacel keklîği tuzak yerine

Kaza ve kader şahini, ansızın aldı onu kendine⁶⁵

Allah'ın Melâ hakkında câri kıldığı takdiri

Değiştirmeye güç yetirecek kimse var mı ki⁶⁶

2.15. Allah'ın "Hâdi" Oluşu

Cezerî, benimsediği kader anlayışı gereği, Allah Teâlâ'dan (c.c) bir hidayet olmadan insanları uyarmanın, onlara vaaz ve irşadda bulunmanın bir anlam ifade etmediğini, Levh-i Mahfuz'da kendisi için Allah Teâlâ'nın (c.c) inayetiyle bir hidayet verildiğini⁶⁷ divanda şöyle dile getirmiştir:

Dê ji Heq cazîbeyek dil bigirit wer ne Melâ

Ji ezel ger tu hîdayet nebit îrşadi çi kit

Ewwel ku yarê da me yek zerreyek înayet

Qismet me xemr û cam e di deftera hîdayet

⁶⁴ Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM, 2002), 366.

⁶⁵ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 77.

⁶⁶ Cezerî, *Melayê Cizîrî Divanı*, 447.

⁶⁷ Hamdi Gündoğar, "Molla Ahmed Cezerî'nin Kelâmî Görüşleri" (Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Ankara: Şırnak Üni. Yay, 2010), 612.

Tercüme:

Gönlü yakıp tutuşturan bir cezbe olmalı Hak'tan Melâ

Ezel canibinden hidayet yoksa eğer irşat ne yapsın⁶⁸

İlk verdiği bize Sevgilinin bir zerrecik inayet

Kadeh ve şarap imiş defterde payımıza düşen hidayet⁶⁹

Sonuç

1560-1640 yılları arasında hayat sürmüş Molla Ahmed el-Cezerî'nin, Diyarbakır, Hakkâri, Irak ve Şam gibi ilim merkezlerine seyahatte bulunup ismini tarihe kazımış âlim ve mutasavvıf bir şahsiyet olarak öne çıktığı tespit edilmiştir.

O, Allah Teâlâ'ya (c.c) duyduğu ulvi sevgiyi, sembolik ve edebî bir dil ile ifade etmiştir. Allah Teâlâ'nın (c.c) varlığına ilişkin pek çok hususu, bu kâinat kitabından derleyip idraklere sunmuştur. O, bu hususu dile getirirken genel manada kelâmcıların kullandığı şu ilke üzerinden hareket etmiştir: Etrafımızda var olan bir düzen mevcuttur ve bu da mutlak anlamda bir düzen var ediciye işaret etmektedir. O, bu ilkeden hareketle kâinattaki bu düzen ve işleyişin başıboş ve sahipsiz olmadığını bilakis Yüce Yaratıcı'nın kudret ve iradesiyle sağlandığını anlatma gayreti içinde olmuştur.

Onun, Rü'yetullah meselesi hakkında Ehl-i Sünnet yolunu takip ettiği ve bu yönüyle de Mu'tezile'den farklı düşündüğü tespit edilmiştir.

Onun kadere yaklaşımı, hilkat, düzen ve insanın fiilleri başlıkları üzerinden olmuştur. Eş'arî kader anlayışını takip etmiştir. Yüce Yaratıcı'nın kulları hakkında bir takdirinin olduğunu, bu takdirin her ne şekilde olursa olsun her zaman rıza ile karşılanması gerektiğini savunmuştur. İnsanın fiillerine de değinerek Yüce Yaratıcı'nın izni olmadan hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini, fiillerin kesb yönünden kula, yaratma yönünden ise Allah Teâlâ'ya (c.c) ait olduğunu dile getirmiştir.

Bu çalışmada, Cezerî'nin Ehli Sünnet çizgisinin dışına çıkmadığı, Yüce Yaratıcı'yı edebiyat sahasının imkânlarını en iyi şekilde kullanarak anlatmaya çalıştığı, tasavvufçu kimliğinin yanısıra kelim sahasında da söz sahibi olduğu sonucuna varılmıştır.

⁶⁸ Cezeri, *Melayê Cizîrî Divanı*, 245.

⁶⁹ Cezeri, *Melayê Cizîrî Divanı*, 247.

Kaynakça

- Acluni, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l Hafa*. çev. Mustafa Genç. 4 Cilt. İstanbul: Beka Yay., 2019.
- Algar, Hamit. "Molla". 30/238-239. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2020.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Avcıkaya, Cüneyt. *Kolaya Kaçmanın Adıdır Deizm*. İstanbul: Rabbani Yayınevi, 2020.
- Avcı, Seyit. "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (01 Şubat 2004), 161-193.
- Badıllı, Abdülkadir. *Bediüzzaman Said NURSİ- Mufassal Tarihçe-i Hayat*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.
- Bozkurt, Birgül. "Molla Ahmed-i Cezerî'nin Divanında Vahdet-i Vücüd Anlayışı". 625. Ankara: Şırnak Üni. Yay, 2010.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Baskı., 1992.
- Cezeri, Molla Ahmed. *Melayê Cizîrî Divanı*. çev. Osman Tunç. İstanbul: Nubihar, 2018.
- Cürcanî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifat*. Halep, 2006.
- Cüveynî, Abdülmelik el-. *Luma'u l- Edille fi Kavâidi Akaidi Ehli's- Sünneti ve'l Cemâ'a*. çev. Serdar Murat. Kayseri: Kimlik Yayınları, 3. Baskı., 2017.
- El-Eş'ari, Ebu'l Hasan. *El-İbâne 'an Usûli'd Diyâne*. çev. Mustafa Çevik. Ankara: Avrasya Yayınları, 2005.
- Gökhan, Asuman. "Hafız-ı Şirazi ve Âb-ı Hayat". *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 1 (2018), 113-132.
- Gündoğar, Hamdi. "Molla Ahmed Cezerî'nin Kelâmî Görüşleri". 612. Ankara: Şırnak Üni. Yay, 2010.
- Karadaş, Çağfer. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Maturidi, Ebu Mansur el-. *Kitabu't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM, 2002.
- Müslim, Ebu'l Huseyn Muslim b. Haccâc. *Sahîhu Muslim*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Baskı., 1992.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: RNK Neşriyat, 2006.
- Taftâzânî, Sa'duddin et-. *Şerhu'l-Akaid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Rihle Kitap, 2011.
- Tarlan, Ali Nihat. *Ahmet Paşa Divanı*. İstanbul: MEB Yayınları, 2005.
- Turan, Abdülbaki. *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi*. İstanbul: Nubihar, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Adem". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1/356-357. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Gılman". 14/50. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1996.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". 35/311-314. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2008.
- Zivingî, Muhammed. *El-İkdü'l Cevheri fi Şerhi Divanı-Şeyh el-Cezîrî*. Kamışlı (Suriye): Rafideyn Matbaası, 1958.
- Ziyai, Hasan. *Feriduddin Attar- San'an Şeyhi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 2, 2022, ss. 230-250/ Volume: 6, Issue: 2, 2022, pp. 230-250

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

FIKİH USÛLÜNDE SAHÂBÎ KAVLİNİN HÜCCET OLMASI MESELESİ*

İbrahim Halil DEMİR

Dr. Millî Eğitim Bakanlığı, Samsun

PhD, Ministry of National Education, Samsun/Turkey

de_halil@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-6923-285X

ror.org/00jga9g46

Öz

Bir sahâbînin kendi görüşü olan her söz ve eylemine *sahâbî kavli* denir. *Sahâbî fetvası* ve *sahâbî mezhebi* terimleri de aynı anlamdadır. Usulcüler arasında şer'î kaynak olup olmadığı tartışılan sahâbî kavli, birçok yönden incelenmiştir. Genel olarak üç görüş ortaya çıkmıştır. Bazıları şartsız bir şekilde sahâbî kavlini kaynak sayarken, bazıları tam tersine şartsız olarak onu kaynak saymamıştır. Üçüncü görüştekilere göre ise, eğer sahâbî kavli naklî yani vahye dayanan konularda olursa kaynaktır, yok eğer icthâdî yani akla dayanan konularda olursa kaynak değildir. Sahâbe arasında yaygın olmuş ve herhangi bir itiraz görmemiş sahâbî kavli, icthâdî olmayan konulardaki sahâbî kavli ve icthâdî konularda olup kıyâsa aykırı sahâbî kavli, çoğunluk tarafından kaynak sayılan sahâbî kavli çeşitleridir. Üzerinde en fazla tartışma yaşanmış olan sahâbî kavli ise, tabiûn arasında yaygınlık kazanmış kıyâsa uygun olan sahâbî kavli olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh (İslam Hukuku), Fıkıh usûlü, Sahâbî kavli, Tabiûn, Kıyâs, Hücjet.

TO EVIDENCE'S QAWL AL SAHABI IN THE USUL AL FIQH**

Abstract

The personal opinion and acts of a Companion of the Prophet is called "Qawl al-sahabî". The terms "fatwâ al-sahabî" and "madhhab al-sahabî" means also the same. Whether "qawl al-sahabî" is the source of Islamic Law (Shari'a) has been discussed from various aspects by the Muslim Jurists. Three major opinions have emerged. Some of these scholars have unconditionally regarded "qawl al-sahabî" as the source while others have not. According to the proponents of third view, if "the qawl al-sahabî" is related to the issues of revelation or *naql* is acceptable as a source; if it is related to personal opinion (*ijtihad*) qawl al-sahabî is not regarded as a source of Islamic Law. For the majority of the scholars of Islamic law, the accepted types of qawl al-sahabî are the following: First, it needs to be

* Bu makale, 22.05.2012 tarihinde savunmuş olduğumuz "Usûlü'l-fıkıhta Sahâbî Kavlinin Kaynak Olması" başlıklı yüksek lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

** This article has been prepared with the help of master thesis called as "Usûlü'l-fıkıhta Sahâbî Kavlinin Kaynak Olması" which we prepared in 22.05.2012.

common among the Companions and was not rejected by anyone of them; second, it must be related to the issues put forward in the revelation and third, it was put forward against the analogy about the issues left to personal opinion. The most hotly debated qawl al-sahâbî is the one which was common among the followers of the Companions (Tabi'un) and was in accordance with the analogy.

Key Words: Islamic law (Fiqh), Islamic legal methodology (Usul al-fiqh), Qawl al-sahâbî, followers of the Companions (tabi'un), analogy, evidence (hujja).

Atf / Cite as: Demir, İbrahi Halil. "Fıkıh Usûlünde Sahâbî Kavlinin Hüccet Olması Meselesi". *Apjir* 6/2 (Ağustos 2022), 230-250.

Giriş

Günlük hayatta karşılaşılan her türlü dinî-amelî sorunun çözümü, *Fıkıh/İslam Hukûku*¹ ilminde ortaya konmaya çalışılmıştır. Fikhî hükümleri ortaya çıkarma yollarından bahseden fıkıh usûlü² ilminde ise, fakihler tarafından ortaya konan yargıların dayandığı birçok kaynaktan bahsedilmiş ama bu kaynakların bir kısmı üzerinde ittifak sağlanamamıştır. Bu kaynakların neler olduğu, mezheplerin bu kaynaklarla ilgili görüşleri ve bu kaynakların sıralamadaki yerleri, fıkıh usûlü ilminin konuları arasındadır. Kitap ve sünnet, herkesin üzerinde ittifak ettiği kaynaklardır. Diğer bütün kaynaklarda ise görüş ayrılıkları olmuştur. İhtilaf edilen kaynaklardan biri de *sahâbî kavli*dir. İşte bu makale, şer'î kaynaklığı tartışmalı olan *sahâbî kavli*ni irdelemeye çalışacaktır. Zira sahâbî kavlinin içeriğinin ve çeşitlerinin ortaya konması, hangi tür sahâbî kavlinin kimler tarafından kaynak sayıldığı, Kur'ân ve sünnetin sahâbîye ve dolayısıyla sahâbî kavline karşı bakış açısının ve sahâbî kavlinin kaynak sayılıp sayılmamasının uygulamadaki sonuçlarının belirlenmesi, sahâbî kavlinin olduğu mevzularda Kur'ân'ın ruhuna uygun düşüncenin ortaya çıkmasına şüphesizki yardımcı olacaktır.

1. Sahâbî Kavlinin Tanımı

Sahâbî Kavli, iki sözcükten oluşan bir kavramdır. İlk sözcük olan ve sözlükte "arkadaş" anlamına gelen *sahâbî*, fıkıh usûlünde birbirinden farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bazı kaynaklar, usûl ilminde *sahâbî* için genel olarak dört tanımın yapıldığını söylemektedir. Şöyle ki kimileri sadece Hz. Peygamber'le bir an da olsa mü'min olarak beraber bulunanı, kimileri Hz. Peygamber'le uzun bir müddet bulunmuş ve ondan rivâyette bulunmuş kişiyi,

¹ Fıkıh ilmi, Fıkıh usûlü ilminde ortaya konmuş olan metot ve kuralların takip edilerek, tafsîlî delillerden şer'î amelî hükümleri çıkarmaya çalışan bilim dalının adıdır. Bkz. Tâcuddin Abdulvehhâb İbn Sübkî (ö. 771/1369), *Cem'ü'l-cevâmi*, (Beirut: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-ilmîyye, h. 1329), 1/42-43; Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971), *Hukûk-ı İslâmîyye ve İstilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, (İstanbul: Bilmen yayınları, 1967), 1/246; Muhammed Ebû Zehra, *Fıkıh usûlü*, çev. Abdulkadir Şener, (Ankara: 1979), 14-15.

² Fıkıh usûlü; "şer'î hükümlerin kısımlarının, bu şer'î hükümlerin çıkarıldığı genel kaynakların (icmâli delillerin) ve bu kaynaklardan hüküm çıkarma metot ve kurallarının incelendiği bilim dalıdır." Bkz. Muhammed b. Ferâmuz Molla Hüseyin (ö. 885/1480), *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâtü'l-vusûl*, (İstanbul: Faziilet neşriyat, ts.) 1/13-16; Ebû Zehra, *Fıkıh usûlü*, 14-15; Hayrettin Karaman, *Fıkıh usûlü*, (İstanbul: Ensar yayınları, 2010), 82.

kimileri bu son iki durumdan birine sahip olanı, kimileri de Hz. Peygamber’le birlikte savaşmış veya onunla bir yıl kalmış olan kişiyi *sahâbî* kabul etmiştir.³

Kavl (قَوْل) kelimesi ise sözlükte; “söz, görüş (ictihâd) ve fikir” anlamlarına gelir. Çoğulu akvâl (أَقْوَال) ve akâvîl (أَقَاوِيل) dir.⁴

Buna göre *sahâbî kavli* şöyle tarif edilmiştir: “Bir sahâbînin, akılla veya nakille bilinebilecek fikhî meselelerde Hz. Peygamber’e ve başka bir sahâbîye nispet etmeyerek kendi görüşü olarak dile getirdiği sözlerine ve eylemlerine” denir.⁵ *Sahâbî fetvâsı* ve *sahâbî mezhebi* terimleri de *sahâbî kavli* ile aynı anlamdadır.⁶

2. Sahâbî Kavlinin Hüccet Oluşu

Sahâbî kavlinin hüccet oluşu birçok açıdan ele alınmıştır. Sahâbenin icmâ ettiği bir konunun hüccet oluşunda ittifak vardır. Ancak bu durumda hüccet olan sahâbî kavli değil, icmâdır.⁷ Sahâbe de olsa aralarında farklı görüşlerin olması fitratın gerektirdiği bir şeydir. Zira insanın olduğu yerde farklı görüşlerin olması kaçınılmazdır.⁸ Dolayısıyla sahâbe bir konuda ihtilâf etmişse, onların görüşlerinin dışına çıkıp yeni bir görüş ileri sürmenin câiz olup olmaması konusunda fakihler arasında üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Hanefîler’e göre sahâbe ihtilâf durumunda mutlaka farklı görüşlerden biri tercih edilir ve yeni bir ictihad yürütülmez.⁹ Zâhirîler¹⁰ ve bazı Hanefîler,¹¹ yeni bir görüşün de savunulabileceğini söylemişlerdir. Onlara göre “Sahâbenin ihtilaf etmesi, ictihad yapmanın caiz olduğunu göstermektedir.”¹² Üçüncü görüşe göre ise, eğer ortaya atılan

³ Bkz. Osman b. Amr İbn Hâcib (ö. 646/1249), *Münteha'l-vusûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 149; İbn Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 2/165-166; Muhibbullah İbn Abdüşşekür (ö. 1110/1707), *Müsellemetü's-sübût fi usûli'l-fikh*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.) 2/158.

⁴ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, (Beyrut: Dâru'ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1973), 2/767.

⁵ Bu şekildeki kullanım için bkz. Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî, (Riyad, 1990), 4/1187; Ali b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 482/1090), *Kenzu'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.), 3/217; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), *Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 2/108-110.

⁶ Değişik lafızlarla kullanımlar için bkz. Muhammed b. Muhammed Gazzâlî (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1/191-192, 203; Ali b. Muhammed Âmidî (ö. 631/1234), *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Seyyid el-Cemîlî, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1984), 4/155.

⁷ Âmidî, *İhkâm*, 4/160.

⁸ Mahsum Aslan, *Şâfîler'de Mezhep İçi İhtilaf: Heytemî ve Remlî Örneği*, (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2022), 193.

⁹ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 239; Serahsî, *Usûl*, 2/112-113.

¹⁰ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm (ö. 456/1064), *İhkâm*, 4/155.

¹¹ Bunların kim olduğu tespit edilememiştir.

¹² Muhammed b. Ali b. Tayyib Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983), 2/44; Ebû İshak İbrahim b. Ali Şîrâzî (ö. 476/1083), *et-Tebîrâ fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto, (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1983), 388; Abdulaziz b. Ahmed Buhârî (ö. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr an Usûli'l-Pezdevî*, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.), 3/234.

yeni görüş, sahâbe ihtilafındaki iki görüşün ortak noktasını içinde barındırıyorsa kabul edilir. Ama eğer ortak noktayı barındırmıyorsa, o görüş kabul edilmez.¹³

2.1. Sahâbe Arasında Yaygınlık Kazanmış Sahâbî Kavlinin Hüccet Olması

Sahâbe arasında yaygın olmuş sahâbî sözünün kaynaklığı konusunda genel olarak üç görüş dile getirilmiştir. Çoğunluğa göre, böyle bir söz icmâ olur ve kaynaktır. Bazılarına göre, böyle bir söz icmâ değildir, ama kaynaktır. Bazıları ise, bu şekildeki sahâbî sözünü icmâ saymadıkları gibi kaynak da saymamışlardır. Görüşleri açıklamaya geçmeden önce, sahâbe arasında yayılmamış olduğu halde hükmen yayılmış sayılan sahâbî sözünden bahsetmemiz gerekmektedir. Bu şekildeki söz, *umûmü'l belvâ* (tüm toplumu ilgilendiren) türünden bir sahâbî sözüdür. Eğer bir sahâbî herhangi bir konuda bir fikir belirtmişse, fikir yürüttüğü konu da herkesi ilgilendiren bir konuysa, bu durumda diğer sahâbîlerin bu konuyla ilgili bir şey söyleyip söylemedikleri hakkında önümüzde üç seçenek bulunmaktadır. Ya ortaya atılan bu sahâbî fikriyle örtüşen bir fikir ileri sürmüşlerdir. Ya da onun tam tersi bir görüşü benimsemişlerdir. Üçüncü seçenek ise, onların herhangi bir görüş ortaya attıklarının bilinmemesidir. İşte bu üçüncü durumda, konuyla ilgili fikir yürüten sahâbînin görüşü, "sahâbe arasında yaygınlık kazanmış ama itiraz görmemiş sahâbî kavli" gibi kabul edilmiştir.¹⁴ Bu nedenle, ileride kaynaklığını tartışacağımız sahâbe arasında yaygınlaşmamış ama tabiun arasında yaygınlaşmış sahâbî kavli, *umûmü'l belvâ* türünden olmayan sahâbî kavli olacaktır.

2.2. Tabiûn Arasında Yaygınlık Kazanmış Sahâbî Kavlinin Hüccet Olması

2.2.1. Tabiûn Arasında Yaygınlık Kazanmış Kıyâsa Aykırı Sahâbî Kavlinin Hüccet Oluşu

Sahâbî kavli, fıkıh usûlünde kıyâsa¹⁵ uygun olup olmama yönünden ele alınmıştır. Kıyâsa aykırılıktan iki anlam kastedilebilir. Birincisi, ictihadla ortaya konulamayacak yani akılla bilinmesi mümkün olmayan bir konuda hüküm verilmesi anlamındaki kıyâsa aykırılıktır. Burada kıyâs re'y¹⁶ anlamındadır. Böyle bir hükme kıyâsa aykırı demek, onun re'y (akıl yürütme) ile verilmesinin mümkün olmaması demektir. Diğer anlam ise, verilen hükmün genel kural olan kıyâsa ters olması anlamındaki kıyâsa aykırılıktır. Yani bu hüküm akılla

¹³ Fahrudin Muhammed b. Ömer Râzî (ö. 606/1209), *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-alvânî, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 4/128-129; Âmidî, *ihkâm*, 1/331; Şihâbüddin Muhammed b. İdris Karâfî (ö. 684/1285), *Tenkîhü'l-fusûl*, (Beirut: Dârü'l-fikr, 2004), 255.

¹⁴ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 2/71; Râzî, *Mahsûl*, 4/159.

¹⁵ Kıyâsın fıkıh usûlündeki tanımı şöyledir: "Hakkında açık bir hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki illet benzerliğine dayanarak başka bir meselenin açıkça belirtilen hükmüyle belirlemektir." Karâfî, *Tenkîh*, 298; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 2/70.

¹⁶ "Kıyâs, fıkıh literatüründe başka birçok istidlal türünü belirtmekte de kullanılmakla birlikte, yaygın olarak re'y ve genel ilke anlamlarında kullanılmıştır. Re'y anlamıyla kıyâs, şâriin bildiriminin (tevkîf) mukabilidir. Kıyâsın yaygın olan diğer anlamı ise "tümevarım yoluyla ulaşılmış genel ilke"dir. Teknik anlamdaki kıyâs tikel olaylara uygulanırken, bu anlamıyla kıyâs tikel çözümlerin doğruluk kriteri olarak kullanılmaktadır." Yunus Apaydın, "Kıyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2002), 25/529.

bilinebilecek bir konuda verilmiştir ama genel kuralın dışına çıkmıştır. Dolayısıyla kıyâsa aykırıdır.

Buna göre eğer sahâbî tarafından dile getirilen söz icthadî bir meselede değilse çoğunluğa göre bu, hüccet kabul edilir. Çünkü bu durumda o söz tevkîfî (تَوْكِيفِي)¹⁷ dir yani sahâbînin kendi görüşü değildir. Sahâbenin bir şeyi kendi yanından uydurmuş olması demek, onları fâsıklıkla ithâm etme anlamına gelir ki, bu durumda onlardan gelen rivâyetlere şüpheyle bakmak gerekir. Bu ise, Kur'ân dahil bütün dinî esasların onların rivâyetleri ile bize intikâl ettiği düşünülürse, doğrudan dinî esasları reddetme şüphesini doğurur. Zikrettiğimiz iki seçenektен biri olan kendi görüşüyle hüküm verme ihtimâli de yoktur. Zira bu hüküm, akılla bilinebilecek bir konu değildir. Geriye tek seçenek kalıyor ki, o da söylediği hükmü Hz. Peygamber'den duyduğudur.¹⁸

Hanefîlerin bu görüş ışığında kabul ettikleri hükümlerden bazıları şöyledir: Mesela kadına verilmesi gereken mehir miktarının en az on dirhem olması hükmünü; Hz. Ali'nin, adet kanının¹⁹ en az üç en fazla on gün olması hükmünü; Enes b. Mâlik'in, doğum sonrası gelen kanın en fazla kırk gün nifâs kanı sayılacağı hükmünü; Osman b. Ebi'l-Âs'ın, ceninin anne karnında en fazla iki yıl kalabileceği hükmünü Hz. Ayşe'nin sözü üzerine vermişlerdir.²⁰

Kıyâsa aykırılıktan kastedilen ikinci anlama göre kıyâsa ters düşen sahâbî kavli konusunda ise, iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Böyle bir sahâbî sözü, bazılarına göre tevkîfidir. Bu düşünce, sahâbî kavli ile kıyâs arasında mutlak bir uyum olması gerektiği yargısının kabulünden ileri gelmektedir. Oysa bu sahâbî sözü, aklî konularda serdedilmiştir. Akıl yürütme işleminin kıyâsa indirgenmesinin gerçeğe aykırı düşmesi bir yana bu görüşe göre, kıyâsa aykırı düşen naklî ve aklî meseleler aynı kefeye konulmuş olmaktadır.

Hanefîler'den Kerhî'nin (ö. 340/952)²¹ başını çektiği diğer bazı usulcüler ise, bu tür sahâbî sözünü, tevkîfî saymadıkları gibi hüccet de saymamışlardır. Bu bilginler, aklî konularda söylenmiş olmasına binâen bu tür sahâbî sözünün sahâbînin kendi görüşü olduğunu kabul etmişler ve sahâbî görüşünün de diğer bilginler için bağlayıcı olmadığını savunmuşlardır.

¹⁷ “Şâri’, yani Allah veya onun elçisi Hz. Peygamber tarafından belirlenmiş, insanların icthadının bir etkisinin olmadığı hüküm veya mesele.” Bkz. Mustafa vd., *Mucemü'l-vesit*, 2/1051.

¹⁸ Serahsî, *Usûl*, 2/110; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Udde*, 4/1196; Râzî, *Mahsûl*, 4/135.

¹⁹ Şâfîler'e göre hem adet kanı hem de nifas kanı istikrâ ile yani araştırma ile ve tecrübe edilerek bilinebilir. Karşılaştırma için bkz. Ebûbekr b. Muhammed ed-Dimaşkî Takiyuddin el-Hısnî, (ö. 829/1426), *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli Gâyeti'l-ihstisâr*, thk. Ali Abdülhamid Baltacı, (Beyrut: Dârü'l-hayr, 1991), 1/ 75-76.

²⁰ Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs (ö. 370/980), *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Casım en-Neşemî, (Kuveyt 1994), 3/ 365; Serahsî, *Usûl*, 2/110; Ömer b. Muhammed Habbâzî (ö. 691/1292), *el-Muğni fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar, (Mekke 1982), 270.

²¹ Cessâs, *Fusûl*, 3/361-62; Serahsî, *Usûl*, 2/105.

2.2.2. Tabiûn Arasında Yaygınlık Kazanmış Kıyâsa Uygun Sahâbî Kavlinin Hücetliği

Bazı usulcüler ise, sahâbî kavlini sadece kıyâsa uygun olması durumunda hücet kabul etmişlerdir. Çünkü ancak kıyasla, ifade edilen görüşün hücet sayılması temellendirilmiş olur. Kıyâsa uygun olmaması durumunda ise, genel kuralın dışına çıkıldığı için o görüşün terk edilmesi gerekir.

2.2.2.1. Sahâbî Kavlinin Hücet Olduğunu İleri Sürenler

Kıyâsa uygun sahâbî sözünün²² kaynaklığının, usulcüler arasında iki açıdan ele alındığı görülmektedir. Sahâbî kavlini kaynak sayanların çoğu, kıyâsa uygun olsun veya olmasın onun hücet oluşu konusunda herhangi bir fark görmemişlerdir. Bunların, kıyâsa aykırılık durumunda sahâbî sözünü hücet saymaları, kıyâsa uygunluk durumunda da onu hücet saymalarını gerektirmiştir. Çünkü uygunluk durumunda, sahâbî kavli ile kıyâs birbirini desteklemiş olur ki bu durumda sahâbî kavlinin hücetliği önünde herhangi bir engel bulunmaz. Kıyâsa uygunluk ve aykırılık arasında fark gözetenler ise sadece bazı Hanefî usulcüler olmuştur. Onlar, sahâbî kavlinin sadece kıyâsa uygun olduğu zaman kaynak olabileceğini ileri sürmüşlerdir.²³ Kıyâsa aykırı olması durumunda ise, sahâbî kavli başka şer'î bir kaynakla çatıştığı için bu durumda kaynak sayılamaz.

2.2.2.1.1. Hanefîler

Hanefî mezhebinin imamlarından bu konuda kesin bir görüş rivayet edilmemiştir. Mesela, daha önce de bahsedildiği gibi, Ebû Hanîfe ve Muhammed'den şöyle bir rivayet vardır: "Sahâbenin ittifak ettiğine uyarız. İhtilaf halinde ise görüşlerden birini alırız, onları tümünden terk etmeyiz."²⁴ Bazıları da Ebû Hanîfe'den bu konuda üç rivayetin olduğunu söylemişlerdir. Bir rivayette, bütün sahâbeyi taklit etmek vaciptir. Bir rivayette, sadece fakîh sahâbîler taklit edilebilir. Diğer bir rivayette ise, sahâbî sözü, kıyâsa uygunsa hücettir.²⁵

Hanefîler'den Kerhî, bu konuda Ebû Yusuf'un (ö. 183/798) görüşünün, sahâbî kavlini kıyâsa takdim etme yönünde olduğunu söyleyerek onun bazı meselelerde şöyle dediğini

²² Burada başka bir noktaya da dikkat çekmek istiyoruz. Hanefîlere göre sahâbî kavli hücet olmasına rağmen sahâbî te'vîli hücet değildir. Çünkü te'vîl, bir dilin inceliklerini ve ifade ettiği anlamları bilmeye ilgilidir. Sahâbenin de bu konuda başkalarında bir üstünlüğü olmadığına göre, onların yaptığı te'viller başkalarını bağlamaz. Bkz. Serahsî, *Usûl*, 2/109; Habbâzî, *Muğni*, 268.

²³ Abdulaziz Buhârî, *Keşf*, 3/217; Alâaddin Muhammed b. AhmedSemerkandî (ö. 539/1144) *Mizânü'l-usûl fi netâicü'l-ukûl*, thk. Abdurrahman es-Sa'dî, (Bağdat 1987), 2/698-701.

²⁴ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali Saymerî (ö. 436/1044), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, (Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 1985), 24; Serahsî, *Usûl*, 2/318; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, (ö. 748/1346), *Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. Zâhid el-Kevserî, (Beyrut: Lecnetü ihyâ'î'l-maârifî'n-nu'mâniyye, 1987), 32-34.

²⁵ Bkz. Abdulaziz Buhârî, *Keşf*, 3/224.

rivayet etmiştir: “(Bu meselenin hükmü) kıyâsa göre şöyledir. Ancak herhangi bir itirazla karşılaşmamış sahâbî kavline dolaylı kıyâsı terk ettim.”²⁶

Aslında Hanefî imamlarının bu konudaki görüşleri, genelde verdikleri hükümlerden çıkarılmaya çalışılmış ama yine de kesin bir sonuç elde edilememiştir. Çünkü bir konuda sahâbî kavline göre hüküm vermiş olan bir imamın başka bir konuda sahâbî kavline zıt bir görüş ileri sürdüğü görülmektedir. Örneğin Ebû Hanîfe, İbn Ömer’den gelen rivayete dayanarak *selem*²⁷ akdinde ücretin belirtilmesini şart koşarken, ortak tutulan işçinin, kaybettiği şeyden sorumlu olup olmadığı konusunda, onun sorumlu olmadığını, hâmile kadının bir seferde üç defa boşanmasının sünnete aykırı olup olmadığı konusunda ise, bunun sünnete aykırı olmadığını benimsemiş, her iki meselede de sahâbî kavline ters düşmüştür. Ebû Yusuf da Hz. Ali’den gelen bir rivayete dayanarak, ecir-i müşterekin yani ortak tutulan işçinin mal sahiplerinin bir malını zayi etmesinden sorumlu olduğunu söylerken, selem konusunda, kendi ictihadına dayanarak yukarıda belirttiğimiz sahâbî kavline aykırı görüş belirtmiştir. İmam Muhammed ise, hâmile kadının üç defa boşanmasının sünnete aykırı olduğunu savunmuş, bunu İbn Mes’ûd ve Câbir’e dayandırmıştır. Selem konusunda ise, o da Ebû Hanife’ye muhalefet ederek karşı çıkarak sahâbî kavlini kabul etmemiştir.²⁸

Sahâbî kavlini kaynak sayan sonraki dönem Hanefî bilginleri arasında ise, iki görüş ortaya çıkmıştır. Ebû Said el-Berdaî’nin (ö. 317/930) başını çektiği çoğu Hanefî bilgininin tercihi, sahâbî kavlini mutlak anlamda hüccet sayma yönündedir.²⁹ Diğer bazılarına göre ise, sahâbî kavli sadece kıyâsa uygun olması durumunda kaynaktır. Çünkü bu durumda kıyâs, sahâbî kavlinin kaynak olduğuna delil teşkil etmektedir.³⁰

Hanefîler’in sahâbî kavline göre hüküm verdikleri meselelerden biri de *bey’u’l-îne* denilen satış türüdür. Bey’u’l-îne en meşhur tanımıyla “*Belli bir vadeyle satılan bir malın aynı müşteriden daha düşük ücretle peşin olarak geri alınması*” demektir.³¹ Hanefîler’e göre bu satışlardan peşin olan ikincisi, fâsid bir akiddir. Zira iki akdin birleşmesi sonucunda faiz şüphesi oluşmuştur.³² Esasen Hanefîler bu akdin fâsid olmasını, Hz. Aişe’nin görüşüne

²⁶ Cessâs, *Fusûl*, 3/361; Pezdevî, *Kenzu’l-vüsûl*, 234-236; Serahsî, *Usûl*, 2/105-08.

²⁷ Para peşin mal veresiye olacak şekilde yapılan alışveriş. Selem’in sahih olmasının şartları için bkz. Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd Mevsilî, (ö. 683/1284), *el-Muhtâr*, (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslamiyye, 1981), 2/34.

²⁸ Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer Debûsî (ö. 430/1039), *Takvîmü’l-edille*, thk. Şeyh Halil Muhyiddin, (Beirut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2001), 256; Serahsî, *Usûl*, 2/106.

²⁹ Bkz. Cessâs, *Fusûl*, 3/361-362; Pezdevî, *Kenzu’l-vüsûl*, 234-36; Serahsî, *Usûl*, 2/105-08.

³⁰ Abdulaziz Buhârî, *Keşf*, 3/217; Semerkandî, *Mizân*, 2/698-701.

³¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî Ezherî (ö. 370/980), *ez-Zâhir fi garîbi elfâzi’ş-şâfiî*, thk. Mes’ud Abdulhamid es-Sa’dânî, (Daru’t-talâî, yy., ts.), 142; Mecduddin el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü’l-Esîr, (ö. 606/1209), *en-Nihâye fi garîbi’l-hadis ve’l-eser*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî, (Dâru İhyâi’l-kütübî’l-arabiyye, yy., ts.), 3/333-334.

³² Burhanuddin Ali b. Ebîbekr Merginânî (ö. 593/1197), *el-Hidâye*, thk. Talâl Yusuf, (Beirut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-Arabî, ts), 3/47; Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşkı İbn Abidin (ö. 1252/1836), *Reddü’l-muhtâr ala’d-Dürri’l-muhtâr*, (Beirut: Dâru’l-fikr, 1992), 5/74.

dayanarak vermişlerdir. Rivayete göre bir kadın Hz. Aişe'ye "Zeyd b. Erkam'a 800 dirheme vadeli olarak bir köle sattığını ama daha sonra aynı köleyi Zeyd b. Erkam'dan 600 dirheme peşin olarak geri aldığı" söylemiş, bunu duyan Hz. Aişe "Ne kötü bir alış ve satış yapmışsın. Zeyd'e de söyle 'dönmediği takdirde Hz. Peygamber'le yaptığı cihadı boşa gitmiştir' şeklinde karşılık vermiştir."³³

2.2.2.1.2. Mâlikîler

Birçok fıkıh usûlü bilgini, İmâm Mâlik'in sahâbî kavlini hüccet saydığını zikretmektedir.³⁴ İmâm Mâlik'in, kendi eseri olan *Muvatta*'da sahâbî kavline uygun bazı hükümler vermesi de³⁵ usulcülerin bu iddialarını desteklemektedir. Ancak yine de bu, onun sahâbî kavlini hüccet gördüğünü açık bir şekilde göstermez. Zira Mâlikî bilginleri, İmâm Mâlik'ten bu konuda iki rivayet nakletmişlerdir. Onlara göre bir rivayette sahâbî kavli İmâm Mâlik'e göre hüccet değilken, diğer rivayette ise hüccettir.³⁶ Mâlikî bilginleri içerisinde ise, sadece bazıları³⁷ tarafından sahâbî kavlinin hüccet sayıldığı aktarılmaktadır.³⁸

Mâlikîler'in kıyâsa uygun sahâbî kavline göre verdikleri hükümlerden biri, *zihâr*³⁹ konusunda verdikleri hükümdür. Onlara göre, bir kişi, evli olduğu dört eşinin tümüne birden zihâr yapsa, daha sonra da bu zihârandan dönse, bu durumda o kişiye bir keffâret gerekir. Hanımlarından her biri için ayrı ayrı keffâret ödemesine gerek yoktur. Mâlikîler bu hükmü, Hz. Ömer'in kavline dayanarak vermişlerdir.⁴⁰

2.2.2.1.3. Şâfiîler

Şâfiî, sahâbî kavli konusunda kadîm⁴¹ ve cedîd görüşlerinde farklı tavır sergilemiştir. O, kadîm görüşünde sahâbî kavlini hüccet saymış, cedîd görüşünde ise hüccet saymamıştır.⁴²

³³ Ebûbekr es-San'ânî Abdurrezzâk b. Hemmâm(ö. 211/827), *el-Musannef*, thk. Eymen Nasruddin el-Ezherî, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 8/184-185.

³⁴ Bkz. Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme(ö.620/1209), *Ravdatu'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir*, (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts), 403; Şîrâzî, *Tebstra*,395; Ebu'l-Vefâ Ali İbn Akîl (ö. 513/1119), *el-Vâdih fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1999), 5/210.

³⁵ Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1985), "Talak", 6-22; "Büyü", 91.

³⁶ Bkz. Ebu'l-Velîd Süleyman b. HalefBâcî (ö 474/1081), *el-Minhâc fi tertîbi'l-hicâc*, (Dârü'l-garbi'l-İslâmî, ts.), 143-44; Abdullah b. İbrahim el-Alevî Şenkitî (ö. 1233/1816), *Neşrü'l-bünûd alâ Merâkı's-süûd*, Ribat, ts.), 2/264.

³⁷ Kimlerin kabul ettiği tespit edilememiştir.

³⁸ Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef Bâcî (ö. 474/1081), *İhkâmu'l-Fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdullah el-Cebbûrî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 175.

³⁹ "Bir kişinin, hanımına "Sen benim için annemin sırtı gibisin" demesi gibi hanımını, kendisiyle evlenmesi haram olan birine (anne gibi) veya bakılması haram olan bir organına (sırt, kalça gibi) benzetmesine" zihar denir. Bkz. Mevsilî, *Muhtâr*, 3/161-165.

⁴⁰ Mâlik, *Muvatta*, "Talak", 22; Bâcî, *Minhâc*, 144; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed eş-Şerîf Tilimsânî (ö.771/1370), *Miftâhü'l-vüsûl*, thk. Muhammed Ali Ferkûs, (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1998), 754.

⁴¹ "Şâfiî'nin düşünce hayatı Mısır öncesi dönem "mezheb-i kadîm" veya "kavl-i kadîm", Mısır sonrası dönem ise "mezheb-i cedîd" veya "kavl-i cedîd" diye isimlendirilmektedir. Safedî, Şâfiî'nin kadîm görüşlerinin tamamının Mâlik'in mezhebinden ibaret olduğunu belirtmiştir. Şâfiî'nin cedîd mezhebi ise, onun 199-204 arasındaki görüşlerini ifade eder. Şâfiî, Mısır'da Mâlik'in düşüncelerini artık kabul etmediğinden kendi tam

Ancak Şâfiî'nin cedîd görüşlerinin derlendiği kendi eseri olan *er-Risâle*'de açıkça dile getirdiği düşüncesi, bu yaklaşıma aykırı düşmektedir. Şâfiî orada Kitap, sünnet ve icmâda bir şey bulamadığı takdirde veya ona uygun kıyâs bulunduğu, sahâbî kavlini benimseyeceğini söylemiştir. Ancak bu tür sahâbî kavillerinin az olduğunu da eklemiştir.⁴³ İsnevî'nin aktardığı, Şâfiî'nin *el-Üm*'de sahâbe görüşlerine dayanarak verdiği bazı hükümler de onun sahâbe sözlerini kaynak kabul ettiğinin güçlü bir göstergesidir.⁴⁴

Hanbelî fakih İbn Kayyim el-Cevziyye de Şâfiî'nin, cedîd görüşünde sahâbî kavlini hüccet saymadığı iddiasını doğru bulmamıştır. Ona göre Şâfiî'nin yaptığı, onun bazı sahâbe görüşlerini zikredip onlara muhâlefet etmesidir. Bu ise, onun, sahâbe görüşlerini hüccet saymadığı anlamını taşımaz. Zira orada daha güçlü bir delilden dolayı sahâbî sözünü terk etmiş olabileceği muhtemeldir. Bu durumda onun yaptığı, deliller arasından daha güçlü olanı kabul edip diğerini terk etmesidir. Yoksa sahâbî sözünü toptan reddetmek değildir. Hatta, onun cedîd görüşünde şöyle dediği aktarılmıştır: "Sonradan ortaya çıkan şeylerden bazıları Kur'ân'a, sünnete, icmâa ve esere muhâlif olan şeydir ki; bu, bid'at ve sapkınlıktır." Görüldüğü gibi bu rivayette, sahâbî görüşü olan esere muhâlefeti yanlış yol olarak görmüştür. Bu da onun sahâbî kavlini hüccet olarak kabul ettiğini göstermektedir.⁴⁵ Hanbelîler'den İbn Lahhâm da İbn Kayyim'e katılmış, İbn Kayyim'in Şâfiî'den aktardığı görüşünün Rebî' tarafından Şâfiî'den rivayet edildiğini, Rebî'in de Şâfiî'nin Mısır'da dile getirdiği görüşleri naklettiğini vurgulamıştır.⁴⁶

Ancak bazı Şâfiî bilginleri, Şâfiî'nin hem kadîm hem de cedîd görüşlerinde sahâbî kavlini kaynak saymadığını ileri sürmüşlerdir.⁴⁷ Fakat Şâfiî'ye dayandırılan bu görüşün dayanağı meçhuldür. Şâfiî'nin, kadîm görüşünde sahâbî kavlini hüccet gördüğü konusunda herhangi bir şüphe olmayıp ihtilafların onun cedîd görüşünde meydana geldiği görülürken, onun kadîm görüşünde de onu hüccet görmediğini iddia etmek için güçlü bir dayanağın bulunması gerektiği âşikardır. Oysa bu iddianın sahipleri bu iddialarına herhangi bir dayanak göstermemişlerdir.

bağımsız ve özgün çizgisini tesis etmeye koyulmuştur. Şâfiî'nin asıl mezhebi onun bu dönemde ortaya koyduğu düşünceleridir." Bilal Aybakan, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayımları, 2010), 38/224-225; Bilal Aybakan, "Şâfiî mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayımları, 2010), 38/234-235.

⁴² Şîrâzî, *Tebşira*, 395; Gazzâlî, *Müstasfâ*, 1/271-72; Âmidî, *İhkâm*, 4/155.

⁴³ Muhammed b. İdris Şâfiî (ö. 204/819), *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts), 597-598.

⁴⁴ Abdurrahim b. Hasan İsnevî (ö. 772/1370), *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' ale'l-usûl*, thk. M. Hasan Heyto, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 501-502.

⁴⁵ Muhammed b. Ebîbekr İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemin*, (Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1973), 4/120-121.

⁴⁶ Ali b. Abbas el-Ba'î İbn Lahhâm (ö. 803/1400), *el-Kavâid ve'l-fevâidü'l-usûliyye*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, (Kahire 1956), 295.

⁴⁷ Suyutî'nin bu görüşü için bkz. Celâluddîn Muhammed b. Ebîbekr Suyutî (ö. 911/1505), *İtmâmü'd-dirâye*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 72.

2.2.2.1.4. Hanbelîler

Hanbelîler bu konuda net bir tavır takınmışlardır. Onlara göre sahâbî kavli kıyâsa uygunsu onu hüccet kabul etmek vacibtir. Hatta, biri asıl diğeri zayıf olmak üzere iki kıyâs bulunması durumunda, asıl kıyâsa uygun olmayan bir sahâbî kavli, daha zayıf bir kıyâsa uygunsu asıl kıyâsa tercih edilir. Çünkü böyle bir durumda tek başlarına hüccet sayılabilen iki delil olan sahâbî sözü ve zayıf kıyas, birlikte bulunmaktadır.⁴⁸

2.2.2.1.5. Diğer Bazı Müctehidler

Dört büyük mezhep dışında İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765),⁴⁹ Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778),⁵⁰ Leys b. Sa'd (ö. 175/791)⁵¹ ve İshâk b. Râhûye (ö. 238/853)⁵² gibi müctehidler de sahâbî kavlini kaynak saymışlardır.

2.2.2.2. Kaynak Sayma Gerekçeleri

Sahâbî kavlini hüccet sayanlar naklî ve aklî olmak üzere iki yönden delil getirmişlerdir. Naklî delil olarak Kur'ân'dan âyetler ve Hz. Peygamber'den bazı hadisleri kullanmışlardır.⁵³

2.2.2.2.1. Âyetler

1. *“Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men edersiniz.”*⁵⁴

Bu âyette hitap bütün ümmete ise de ilk muhâtap sahâbedir. Âyetten, Onların emrettiği şeyin marûf, yasakladıkları şeyin münker olduğu anlaşılmaktadır. Emredilen iyiliği uygulamak yasaklanan şeyi terk etmek farz olduğu için sahâbenin sözlerini de kabul etmek farzdır.⁵⁵

2. *“İslâm'ı ilk önce kabul eden muhâcirlere ve ensâr ile onlara güzel bir şekilde uyanlardan Allah razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır.”*⁵⁶

Bu âyette yüce Allah, sahâbeyi ve onlara uyanları, onlardan razı olduğunu bildirerek övmüştür. “Allah'ın onlardan razı olduğu kişilere uymama ve onların görüşlerini delil olarak görmeme nasıl olabilir?”⁵⁷

⁴⁸ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Udde*, 4/1178.

⁴⁹ Saffet Köse, “İbn Ebû Leylâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1999), 19/437.

⁵⁰ Salâhuddîn Halil b. Keykeldî el-Hâfizü'l-Alâî (ö. 761/1359), *İcmâlü'l-isâbe fi akvâli's-sahâbe*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkâr, (Kuveyt: Cem'iyyetü ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1987), 36.

⁵¹ Şükrü Özen, “Leys b. Sa'd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2003), 27/166.

⁵² Şîrâzî, *Tebşıra*, 395.

⁵³ Tüm deliller için bkz. Cessâs, *Fusûl*, 3/362-365; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Udde*, 4/1185-1188; Şîrâzî, *Tebşıra*, 396-97-98; Serahsî, *Usûl*, 2/106-108; Âmidî, *İhkâm*, 4/157-158; Alâî, *İcmâl*, 56-57-58.

⁵⁴ Âli İmrân, 3/110.

⁵⁵ Alâî, *İcmâl*, 56.

⁵⁶ Tevbe, 9/100.

2.2.2.2.2. Hadisler

1. “En hayırlı insanlar, benim zamanımda yaşayanlardır. Sonra, benim çağımdan sonra gelenlerdir. Ondan sonra, bir sonraki çağda yaşayanlardır.”⁵⁸

Bu hadiste Hz. Peygamber, sahâbeyi en hayırlı insanların başında görerek övmüştür. Bu şekilde faziletinden bahsedilen sahâbe, uyulmaya daha layıktır.⁵⁹

2. “Ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız, doğru yolu bulursunuz.”⁶⁰

Bu ve bunun gibi, sahâbeye uymayla doğru yol arasında bağlantı kuran veya onlara uymayı emreden hadisler, sahâbenin görüşünü kabul etmeyi zorunlu kılmaktadır. Çünkü burada özellikle sahâbeye uymanın istenmesi, muhâtabın bilginler olduğunu göstermektedir. Eğer muhâtap âlim olmayanlar olsaydı, câhil insanların sahâbe olmasının müctehidlere uymaları zorunlu olduğu için, sahâbeden bahsetmenin bir anlamı olmazdı. İşte bu şekilde sahâbeye vurgu yapılması, onların görüşlerinin bilginler tarafından kaynak kabul edilmesinin istenmesinden dolayıdır.⁶¹

3. “Benim sünnetime ve benden sonraki râşid halifelerin sünnetine sınıksız sarılın.”⁶²

Bu son iki hadis, sahâbî kavlinin hüccet sayılması için açık birer delil olmasalar da dolaylı olarak delil sayılabilirler. Çünkü “Bu hadislerden ilk akla gelen, halifelerin ittifak ettikleri konulara uyma emridir. Ancak halifelere başka sahâbîler muhalefet ettikleri durumda, halifelerin görüşlerine uymak zorunlu değildir. Muhalefet edilmediği takdirde onların icmâ ettikleri görüşleri hüccet sayılıyorsa, her birinin veya başka bir sahâbînin itiraz görmemiş sözünün de hüccet sayılması gerekir. Çünkü halifelerle diğer sahâbîler arasında herhangi bir farkın olduğunu kimse iddia etmemiştir.”⁶³

2.2.2.2.3. Aklî Deliller

1. Sahâbenin, Hz. Osman’ın halife seçilmesi esnasındaki tutumu, sahâbî kavlinin hüccet olduğuna kanıt sayılmıştır. Abdurrahman b. Avf; Hz. Ebûbekir ve Ömer’e uyma şartıyla, halifeliği önce Hz. Ali’ye sunup red cevabı aldıktan sonra, aynı şartla Hz. Osman’a sunmuş, ondan kabul cevabı almıştır. Orada bulunanlardan hiç kimse de buna itiraz etmemiştir.⁶⁴

⁵⁷ Alâî, *İcmâl*, 57.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256/869), *Sahîh*, (İstanbul: Çağrı yayınları, ts.), “Fezâilu Ashâbi’n-Nebi”, 1.

⁵⁹ Semerkandî, *Mizân*, 2/703.

⁶⁰ Ebû Muhammed el-Keşşî Abd b. Hümejd (ö. 249/863), *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Hümejd*, (Ankara; 1980), 151.

⁶¹ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *Udde*, 4/1186, *Âmidî, İhkâm*, 4/158.

⁶² Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî (ö. 279/892), *el-Câmiu’s-Sahîh*, (İstanbul: 1975), “İlim”, 16.

⁶³ Cessâs, *Fusûl*, 3/363.

⁶⁴ *Âmidî, İhkâm*, 4/158.

2. Sahâbenin söylediği şey, tevkîfî de ictihâdî de olabilir. Tevkîfî olma ihtimalinden dolayı onların görüşlerinin bir üstünlüğü vardır. Bu da bizi, onların sözlerine uymaya mecbur etmektedir.⁶⁵

3. Sahâbe, Hz. Peygamber’le beraber olduğu için, kalpleri nûr, îmân, ilim ve hikmetle doludur. Onlar, bilgiyi kaynağından (Hz. Peygamber’den), alıyorlardı. Onlar Kur’ân’ın indirilişine şahit olmuş, Kur’ân hükümlerindeki maksatları öğrenmiş, Hz. Peygamber’in yaşantısını ve sözlerini bizzat görüp duymuşlardır. Başkalarının görüşlerini onların görüşleriyle eşdeğer tutmak elbette yanlış olacaktır. Böyle bir durumda, tabîi veya sonraki dönem müctehidlerinin sahâbeye nisbeti, câhil insanların müctehidlere nisbeti gibidir. Câhil insanların dinî hükümlerde müctehidlere uyması nasıl zorunlu ise, sahâbe dışındaki müctehidlerin de sahâbe görüşlerine uyması zorunludur.⁶⁶

2.2.2.3. Sahâbî Kavlinin Hüccet Olmadığını İleri Sürenler

Hanefîlerden Kerhî,⁶⁷ cedîd görüşünde Şâfiî, ve çoğu Şâfiî bilgini⁶⁸ ile Mâlikîler’den İbn Hâcib⁶⁹, tabiûn arasında yaygınlık kazanmış kıyasa uygun sahâbî kavlini hüccet saymamışlardır.

Zâhirîler’in de şer’î kaynaklar içerisinde onu saymamalarından, bahsettiğimiz sahâbî sözünün kaynak olması konusunda olumsuz bir tavır takındıkları anlaşılmaktadır. Onlara göre şer’î kaynaklar dört tanedir. Bunlar Kitap, sünnet, icmâ ve delil⁷⁰dir.⁷¹ Sahâbenin bir konuda ihtilafı durumunda ise sonraki dönem bilginleri bu görüşlerden herhangi birine uyabilirler. Hatta tabiûnun bu görüşlerden biri üzerinde ittifak etmesi, diğer görüşle amel etmeye de engel olmadığından ittifak dışında kalan bu görüşü benimsemek icmâ da aykırılık teşkil etmez. Sahâbe arasında yaygın olup hiç kimse tarafında itiraz görmemiş sahâbî sözüne gelince, böyle bir söz Zâhirîler’e göre icmâ olmadığı gibi hüccet de değildir.⁷² Bu görüşler, Zâhirîler’in sahâbî kavline bağlanmadıklarını göstermektedir. Bunlar içerisinde, sahâbe arasında yayılmış ve muhâlefet görmemiş sahâbî kavlinin onlar

⁶⁵ Cessâs, *Fusûl*, 3/362.

⁶⁶ İbn Kayyim, *Îlâm*, 1/81-82; Âmidî, *İhkâm*, 3/158.

⁶⁷ Cessâs, *Fusûl*, 3/361-62; Serahsî, *Usûl*, 2/105.

⁶⁸ Bkz. Şîrâzî, *Tefsîr*, 395; İmâmü’l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî (ö. 487/1094), *el-Burhân fi usûli’l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, (Kahire 1978), 2/1361; Gazzâlî, *Müstasfâ*, 1/271-72; Râzî, *Mahsûl*, 4/129; Âmidî, *İhkâm*, 4/385; Beydâvî, *Minhâc*, 530.

⁶⁹ İbn Hâcib, *Münteha*, 206.

⁷⁰ “İbn Hazm delil kavramını “mansûs alâ ma’nâhu” (anlamı dolaylı anlaşılan) tabiriyle açıklamıştır. Bununla kastedilen, Kitap, sünnet ve icmâda geçen hükümlerle doğrudan ilgili başka hükümlerin çıkarılmasını sağlayan dil ve mantık kurallarıdır. Örneğin Hz. Peygamber’in “Her müskir hamrdır. Her hamr da haramdır” sözünden “Her müskir haramdır” sonucu çıkar ki bu sonuç, “mansûs alâ ma’nâhu”dür.” Bu sonuca ulaştıran kural da “delil”dir. Bkz. İbn Hazm, *İhkâm*, 1/68; 5/106-7; Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1999), 20/45-46.

⁷¹ Bkz. İbn Hazm, *İhkâm*, 1/68; Apaydın, “İbn Hazm”, *DİA*, 20/42-46; Nureddin İtr, “Davud ez-Zâhirî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1994), 19/49.

⁷² Bkz. İbn Hazm, *İhkâm*, 4/539, 546, 598.

tarafından kabul görmemesi görüşü, onların tavırlarını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira buna nazaran sahâbe arasında yayılmamış bir sahâbî kavlinin onlar tarafından kabul görmesi düşünülemez. Burada kıyâsa uygun olması veya olmaması arasında bir farkın olmaması gerekir. Zaten Zâhiriler kıyâsın şer'î bir kaynak olmadığı görüşündedirler.⁷³ Sahâbî kavlini hüccet saymayanlar da, başta âyetler olmak üzere hadisler ve aklî deliller getirerek kendi görüşlerini ispat etmeye çalışmışlardır.

2.2.2.3.1. Âyetler

1. “Eğer bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah’a ve Resûlü’ne döndürünüz.”⁷⁴

Bu âyette bizlere, sadece Kur’ân’a ve Sünnet’e başvurmamız gerektiği söylenmektedir. Sahâbî kavline başvurmak ise, bu farz olan emri terk etmektir.⁷⁵

2. “Ey akıl sahipleri! İbret alın. (Aklınızı çalıştırın)⁷⁶”⁷⁷

Âyette geçen “ibret alın” sözüyle bizden aklımızı çalıştırarak icthad etmemiz⁷⁸ emredilmiştir. Sahâbîyi taklit etme, bu ayete ters düşmektedir.⁷⁹

2.2.2.3.2. Hadisler

1. “Allah, benim sözümü işitip kavradıktan sonra, aynı şekilde başkasına aktaranın yüzünü aydınlatsın (onu mutlu etsin). Çünkü nice bilgiyi elinde bulunduran kişi vardır ki, sahip oldukları bilgiyi, onu kendilerinden daha iyi kavrayan kişilere aktarırlar.”⁸⁰

Bu hadiste açıkça görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a.v), kendi sözünü bizzat kendisinden işitmemiş kişinin bizzat işitenden daha iyi kavrayabilme yeteneğine sahip olabileceğini vurgulamıştır. Buna göre tabiûn veya sonraki dönem bilginlerinden birinin şer'î delilleri yorumlaması daha güçlü olabileceği için sahâbî kavli hüccet sayılmaz.⁸¹

2. Hz. Peygamber, Muâz'ı vali tayin ederken aralarında bir diyalog geçmiştir. Hz. Peygamber ilk olarak: “Neye göre hüküm vereceksin?” diye Muâz'a sormuş, Muâz, “Allah'ın kitabına göre. (hüküm veririm)” diye cevap vermiştir. Hz. Peygamber: “Peki Allah'ın kitabında (hükme kaynak olacak) bir şey bulamazsan?” diye ikinci kez sormuş, O da “Resûlullah'ın sünnetiyle

⁷³ Kıyâsın şer'î delil olmadığına dair Zâhirîler'in görüşü için bkz. Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/78; Apaydın, “İbn Hazm”, *DİA*, 20/47; İtr, “Davud ez-Zâhirî”, *DİA*, 19/49.

⁷⁴ Nisâ, 4/59.

⁷⁵ Âmidî, *İhkâm*, 4/155.

⁷⁶ Ayette geçen itibâr sözcüğü, sözlükte “Bir şey hakkında derin düşünmek” anlamına gelmektedir. Bkz. Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vesit*, 2/580.

⁷⁷ Haşr, 59/2.

⁷⁸ İtibâr, başka bir şeye gerekçe yapmak için, bir şeyin hakikatini düşündürmektir. Âyetin tefsiri için bkz. Ahmed es-Sâvî (ö 1241/1825), *Hâşiyetü's-Sâvî ale'l-Celâleyn*, (İstanbul: Eser neşriyat, ts), 4/187.

⁷⁹ Râzî, *Mahsûl*, 4/129; Âmidî, *İhkâm*, 4/157.

⁸⁰ Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, “İlim”, 7.

⁸¹ Şîrâzî, *Tebîrâ*, 397.

(hüküm veririm).” diye cevaplamıştır. “Resûlullah’ın sünnetinde de bulamazsan? (ne yaparsın)” diye üçüncü kez Hz. Peygamber sorunca, Muâz, “İctihad edip kendi görüşüme göre hüküm veririm.” şeklinde karşılık vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Peygamber’inin elçisini, Peygamber’inin razı olduğu şekilde muvaffak eden Allah’a şükürler olsun.” diyerek mutluluğunu ifade etmiştir. Bu hadis, kitap ve sünnet dışında, sadece kişinin ictihad etmesi sonucu oluşan kendi görüşüyle amel etmesi gerektiğini net bir şekilde göstermektedir.⁸²

2.2.2.3.3. Akli Deliller

1. Sahâbe arasında ihtilaflar olmasına rağmen devlet başkanları dahil hiçbiri, diğerinin muhâlefetine karşı çıkmamıştır. Eğer sahâbî kavli hüccet olsaydı, bir sahâbînin görüşüne kimsenin muhâlefet etmemesi gerekirdi.⁸³

2. Sahâbe, ictihad ederek bir görüşe sahip olmuş, masum olmadığı için de hatâ yapmış olabilir. Bu durumda, sahâbe dışındaki müctehidler taklit vacip olmadığı gibi sahâbeyi taklit de vacip değildir.⁸⁴

3. Sahâbîler, önemli birçok konuda ayrılığa düşmüşlerdir. Eğer sahâbî kavli hüccet olsaydı, birbirine muhâlif bütün sahâbî sözleri hüccet sayılacağından, birbirine zıt şer’î deliller ortaya çıkmış olurdu.⁸⁵

4. Bütün ümmet sadece iki şeye uymakla sorumludur. Bunlar Allah’ın kitâbı ve Resûlü’nün sünnetidir. Sahâbe ile başkaları arasında, Kitap ve sünnetten başka bir şeye uyulmaması gerektiği konusunda bir fark yoktur. Öyleyse, sahâbî kavli gibi, Kitap, sünnet ve bunlarla doğrudan alakalı deliller dışında bir şeyin din konusunda delil sayılması gerektiğini ileri sürmek, Allah’ın emretmediği bir şeyi dinde icat etme anlamına gelir. Halbuki dinde hükümlerin kaynağı Hz. Peygamber’dir. Sahâbenin faziletlerinin, derecelerinin ve dindeki konumlarının büyüklüğünde hiç şüphe yoktur. Ama bu, onları Hz. Peygamber makamına koyup onların da görüşlerinin dinde şer’î bir delil olduğunu söylemeyi ve insanları onların görüşlerine tabî olmaya mecbur etmeyi gerektirmez. Böyle bir şey, Allah’ın emretmediği bir şeyi insanlara emretme anlamına gelir ki bu câiz değildir.⁸⁶

3. Sahâbî Kavlinin Hüccet Olmasının Uygulamadaki Bazı Sonuçları

3.1. Kur’ân’ı Tahsis

Sahâbî kavlinin Kur’ân’ı tahsîs⁸⁷ edip etmemesi, onun kaynak olarak kabul edilip edilmemesi konusuyla paralellik arz etmektedir. Buna göre, sahâbî kavlini kaynak kabul

⁸² Serahsî, *Usûl*, 2/107.

⁸³ Râzî, *Mahsûl*, 4/130.

⁸⁴ Şîrâzî, *Tebîrâ*, 395.

⁸⁵ Âmidî, *İhkâm*, 4/156.

⁸⁶ Şevkânî, *İrşâd*, 2/997-998.

⁸⁷ Tahsîs, genel hükmü daraltıp sadece bazı örneklerde geçerli kılmaktır. Bkz. İbn Hâcib, *Müntehâ*, 208; Şevkânî, *İrşâd*, 2/628. Hanefîler’e göre Tahsîs’in meydana gelebilmesi için tahsîs belirten söz veya görüşün gerçekten

edenler, onun tahsîs de yapabileceğini söylemişlerdir. Kabul etmeyenler ise, onun tahsîs de yapamayacağını belirtmişlerdir. Bu konudaki görüşler şöyledir:

Hanefîler'den sadece Ebü'l Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) açıkça bu konuya değinerek, sahâbî kavlinin tahsîs yapamayacağını dile getirmiştir.⁸⁸ Onun dışındaki Hanefîler bu konuda açık bir ifade kullanmamışlarsa da, onların sahâbî kavlini kaynak sayıp saymamalarından onlara göre sahâbî kavlinin tahsîs yapıp yapmadığını öğrenmek mümkündür. Buna göre sahâbî kavlini kaynak sayan Ebû Said el-Berdaî ve onun görüşünde olanlara göre, sahâbî kavli tahsîs yapabilir. Onu kaynak saymayan Kerhî ve onun görüşündekilere göre ise sahâbî kavli tahsîs yapamaz. Dikkat edilecek bir nokta da, Hanefîlerin, bir sonraki paragrafta gelecek olan Ebû Hüreyre örneğinde olduğu gibi, bir sahâbînin kendi rivayet ettiği hadise muhâlefet etmesini, o hadisin tahsîsi olarak kabul etmelerinden, onların sahâbî kavlinin âmmı tahsîs edebileceğini kabul ettikleri sonucunu çıkarmanın yanlış olacağıdır. Çünkü Hanefîlerin, sahâbînin kendi rivayet ettiği hadise muhâlefetini o hadisin tahsîsi olarak değerlendirmelerinin sebebi, onların sahâbînin hadise ters düşen fiilini, onun kendi görüşü olarak değil, belki Hz. Peygamber'den almış olduğunu kabul etmelerindedir. Bu durumda hadis ya neshedilmiştir ya da sahâbî, uygulamasıyla hadiste ifade edilen şeyle ne kastedildiğini bize anlatmaya çalışmıştır. Aksi takdirde bir sahâbînin kendi ichtihadı sonucu sahip olduğu görüşle hadise muhâlefet etmesi, onun güvenilir olmasını zedeler. Bu, onun yaptığı rivayeti de reddetmeyi gerektirir.⁸⁹

İmâm Mâlik, ondan nakledilen iki görüşten birinde sahâbî kavlini kaynak olarak kabul edip onun âmmı tahsîs de yapabileceğini savunmuştur.⁹⁰ İlk dönem Mâlikî bilginleri de, sahâbî kavlinin âmmı tahsîs etmesini, onun hüccet oluşuna bağlamışlardır. Kaynak olduğunu ileri sürenler, tahsîs de yapabileceğini söylerken, kaynak olmadığını ileri sürenler, tahsîs de yapamayacağını söylemişlerdir.⁹¹ Mâlikîler'den İbn Hâcib'e göre ise sahâbî kavli, âmmı tahsîs edemez. Hatta sahâbî kavli, bu kavlin sahibi sahâbînin kendi rivayet ettiği amm hadisin anlamını daraltıyorsa, yine de onunla tahsîs meydana gelmez. Ebû Hüreyre'nin, bir köpeğin herhangi bir kabı yalması konusundaki görüşü, buna örnek gösterilebilir. Çünkü Ebû Hüreyre, "Birinizin kabını bir köpek yalarsa, o kabı, biri toprakla yıkanacak şekilde yedi defa yıkayın." hadisini kendisi rivayet etmesine rağmen, onun kendi görüşü, böyle bir durumda, biri toprakla olmak üzere o kabın üç defa yıkanmasıdır.⁹²

veya hükmen genel hükmü belirten sözden sonra gelmesi gerekir. Bkz. Molla hüseyin, *Mir'âtü'l usûl*, 1/338; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 1/246. Tahsîsin çeşitli ve değişik tanımları ve ayrıca detaylı bilgi için bkz. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1996), 100-104.

⁸⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed*, 2/72.

⁸⁹ Serahsî, *Usûl*, 2/5, 6, 105.

⁹⁰ Karâfî, *Tenkîh*, 171.

⁹¹ Bâcî, *İhkâm*, 175.

⁹² Ebü's-Senâ Mahmud b. Abdurrahman İsfahânî(ö.749/1348), *Beyânü'l-muhtasar şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar, (Mekke: Câmîatiü Ümmü'l-Kurâ, ts.), 2/331.

İmam Şâfiî, daha önce aktardığımız sahâbî kavlini hüccet saydığı kadîm görüşünde, sahâbî kavlinin tahsîs yapabileceğini kabul etmiştir. Ancak cedîd görüşünde sahâbî kavlinin kaynak olmasını kabul etmemiş buna paralel olarak onun tahsîsini de reddetmiştir.⁹³ Hanbelî mezhebinde, Ahmed b. Hanbel'den gelen ve onun sahâbî kavlini hüccet sayan görüşüne göre, sahâbî kavli Kur'ân'ı tahsîs edebilir. Ahmed b. Hanbel'in şu sözleri de onun sahâbî kavlinin tahsîs yapmasını kabul ettiğini göstermektedir:

*“Bir âyetin âmm ve hâss olabilme ihtimâli varsa, bu durumda sünnetin o âyet hakkında ne söylediğine bakarım. Sünnette bu konuda bir şey yoksa, o zaman sahâbenin ne dediğine bakarım. Eğer sahâbeden bu konuda değişik görüşler varsa, onlardan Kur'ân'a en uygun olan görüşü alırım.”*⁹⁴

3.2. Kıyasa Önceleme

Sahâbî kavlinin kaynaklığı tartışması, onun şer'î deliller arasındaki sıralamada hangi sırada olduğu tartışmasını da doğurmuştur. Ama bu tartışma, sahâbî kavlini şer'î kaynak olarak kabul etmeyenler yönünden söz konusu değildir. Tartışma, onu hüccet olarak kabul edenler arasındadır.

Sahâbî kavlini şer'î kaynak olarak kabul edenlerin çoğu, onun kıyastan önce geldiğini, sahâbî kavli varken kıyâsa başvurmaya gerek olmadığını, şayet sahâbî kavline uygun kıyâs varsa bu kıyâsın sahâbî kavlini desteklediğini, yok eğer sahâbî kavli ile kıyâs arasında bir zıtlık olur ise o zaman kıyâsın terk edileceğini savunmuşlardır.⁹⁵

İmam Şâfiî'nin, kadîm kavlinde sahâbî kavlinin hüccetliğini savunduğunu daha önce söylemiştik. Birçok Şâfiî bilgini, Şâfiî'nin bu kadîm görüşünde sahâbî kavlini kıyâsa öncelediğini söylemiştir. Ancak daha önce de aktardığımız gibi, Şâfiî kendi eseri olan *er-Risâle*'desahâbî kavlini kaynak kabul ettiğini fakat Kur'ân, sünnet, icmâ veya kıyasta konuyla ilgili herhangi bir hüküm bulamadığı takdirde sahâbînin görüşüne başvuracağını söylemiştir.⁹⁶ Şâfiî'nin bu düşüncesi göz önüne alındığında onun sahâbî kavlini hüccet saymasına rağmen onu kıyâsa öncelemediği anlaşılmaktadır. Buna göre sahâbî kavlini kaynak sayanlar arasında sadece İmam Şâfiî, şer'î deliller arasında onun kıyastan sonra geldiğini söylemiştir.

⁹³ Şîrâzî, *Tebşira*, 149.

⁹⁴ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Udde*, 2/579.

⁹⁵ Cessâs, *Fusûl*, 3/361-362; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Udde*, 4/1178-1181; Bâcî, *Minhâc*, 143-44; Şîrâzî, *Tebşira*, 395; Serahsî, *Usûl*, 2/105.

⁹⁶ Şâfiî, *Risâle*, 321.

Sonuç

Bu araştırmayla sahâbî kavlinin hüccet olması konusunda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Bir sahâbî tarafından söylenen söz, “sahâbî kavli”, “sahâbî mezhebi”, “sahâbî fetvası” gibi farklı tabirlerle ifade edilmişse de tümünden aynı anlam kastedilmiştir. Fakat sahâbî, söylediği şeyi dolaylı yoldan Hz. Peygamber’e bağlıyorsa veya onun zamanına nispet ediyorsa, bu şekildeki sözüne bir isim konulmamış ve bu sözü “sahâbî kavli” başlığından ayrı olarak zikredilmiştir. İlk dönemden itibaren hiçbir bilgin, sahâbî sözlerinin farklı tarafları olmasına ve bu farklı taraflar göz önüne alındığında her biri için yukarıda sıraladığımız tabirlerden birinin kullanılma imkânı bulunmasına rağmen, “sahâbî kavli” kavramının altına giren çeşitli şekillerdeki sahâbî sözlerini birbirinden değişik isimlerle ayırmamıştır. Onlar, sahâbî sözlerini genel başlığın altında ancak bazı kayıtlarla veya bazı sıfatlarla birbirinden ayırmışlardır. Bu ise kavramın kapalı kalmasına yol açmıştır. Dolayısıyla onun kaynak sayılması meselesinde, mezhep imamları başta olmak üzere bazı bilginlerin görüşlerinin hangi tür sahâbî sözü için olduğu net bir şekilde anlaşılammıştır.

2. Ehl-i re’y diye bilinen Hanefî mezhebi, ondan beklenenin aksine sahâbî kavline karşı tavır takınmamış, sahâbînin ictihadî olmayan meselelerdeki sözlerini ittifakla, ictihadî konulardaki sözlerini de çoğunlukla kaynak olarak kabul etmiş hatta daha da ileri giderek sahâbîlerin ihtilaf etmeleri halinde bile onların görüşlerinin dışına çıkılamayacağını söylemiştir. Hanbelî mezhebi ise, sahâbî kavli hakkında kendi genel metoduyla bir çelişki içerisinde görünmektedir. Kıyâsa aykırı sahâbî kavlinin kaynaklığı meselesinde, bir rivâyette Ahmed b. Hanbel bu şekildeki sahâbî kavlini hüccet kabul etmemiştir. Sahâbî kavli, aklî bir ictihad metodu olan kıyasla çatıştığı zaman, İbn Hanbel’in genel ictihad yöntemi olan “selef (ehl-i hadis) metoduna” göre ondan beklenenin sahâbî kavlini net bir şekilde kıyâsa tercih etmesi iken, kıyâsı sahâbî kavline tercih ettiğine dair olan bu rivâyet, onun genel ictihad metoduyla bir tutarsızlık arz etmektedir. Fakat kıyâsa aykırı sahâbî sözünün, sahâbînin kendi ictihadî görüşü olduğu göz önüne alındığında, böyle bir sahâbî kavlinin aynen kıyâs gibi aklî bir şer’î kaynak olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İbn Hanbel’in tutumu, iki aklî kaynak arasında tercih yapmasıdır. İbn Hanbel’in neye göre kıyâsı sahâbî kavline tercih ettiğini bilmesek de bu açıdan bakıldığında onun görüşleri arasında bir çelişkinin olmadığı da söylenebilir.

3. Sahâbî kavlinin kaynak olduğunu söyleyenlerin, bu görüşlerini ispat için ileri sürdükleri âyet ve hadislerden hiçbiri açıkça sahâbî kavlinin kaynak olduğunu göstermemektedir. Bu gerekçelerin çoğunda sahâbe, faziletlerinden ve dine yaptıkları hizmetlerden dolayı övülmekte, bazılarında ise onlara uyma istenmekte ama hangi konularda olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Oysa sahâbî kavlini hüccet kabul etmeyenlerin getirdikleri gerekçelerde, sahâbî kavlinin şer’î kaynak olmadığı açıkça görülmektedir. Çünkü bu delillerin bazılarında, şer’î hükümler konusunda neleri kaynak olarak kabul etmemiz gerektiği söylenmektedir. Bazılarında ise hükümlere ulaşmada akıl

yürütme bizden istenmektedir. Bazılarında da naklî bilgiyi alanın başkasına aktarma hususu, başkası o bilgiyi daha iyi değerlendirebilir düşüncesiyle, övülmektedir.

4. Akılla bilinmesi mümkün olan meselelerde sahâbî kavlinin reddedilmesi şeklindeki Kerhî'nin görüşü, bize göre daha isâbetli görünmektedir. Zira sahâbenin Kur'ân'ın indirilişine şahit olarak hangi âyetlerin hangi sebeplerle nâzil olduğunu bilmesi, Hz. Peygamber'le beraber olup onun uygulamalarını bizzat görmesi, dolayısıyla hükümlerin maksatlarını daha iyi kavramış olması gibi üstünlüklerinin bulunması gibi nedenler, onlara bir ayrıcalık tanımamıza sebep olsalar da belki bu, onların verdiği bazı hükümlerin daha isâbetli olduğunun bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ise, onların görüşlerini kabul etmeyi câiz görme veya başkalarının görüşlerine tercih etme sebebi olabilir. Yoksa ictihad etmeyi bırakıp onların görüşlerini olduğu gibi kabul etmenin zorunlu olduğu sonucunu vermez. Onların görüşlerine tâbi olmayı zorunlu görmek, onlar dışındaki kimselerin ictihad etmesini kısıtlamak demektir ki bu durum, ilmin ilerlemesine kısmen de olsa engel teşkil etme anlamına gelmektedir.

Kaynakça

- Abd b. Hümejd, Ebû Muhammed el-Keşşî (ö. 249/863), *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Hümejd*, Ankara 1980.
- Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebûbekr es-San'ânî (ö. 211/827), *el-Musannef*, thk. Eymen Nasruddin el-Ezherî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- Adududdîn el-İcî, Abdurrahman b. Ahmed (ö. 756/1355), *Şerhü'l-Adûd alâ Münteha'l-vüsûl*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- Âmidî, Ali b. Muhammed (ö. 631/1234), *el-İhkâm fi usûli'l ahkâm*, thk. Seyyid el-Cemîlî, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1984.
- Apaydın, Yunus, "Sahâbî Sözü'nün Hukûki Değeri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4/1, (Haziran 1991), 323-353.
- Apaydın, Yunus, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20/39-51 İstanbul: TDV yayımları, 1999.
- Apaydın, Yunus, "Kiyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15/529-539, İstanbul: TDV yayımları, 2002.
- Apaydın, Yunus, "Sahâbî kavli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35/500-504, İstanbul: TDV yayımları, 2008.
- Aslan, Mahsum, *Şâfîler'de Mezhep İçi İhtilaf: Heytemî ve Remlî Örneği*, İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2022.
- Aybakan, Bilal, "Şâfî mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38/233-247, İstanbul: TDV yayımları, 2010.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef (ö. 474/1081), *İhkâmü'l-Fusûl fi ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdullah el-Cebbûrî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer (ö. 685/1286), *Minhâcü'l-vusûl ila ilmi'l-usûl*, thk. Abdulfettah Kutbu'r-Rahmânî, Müessesetü Kurtuba, 1996.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1971), *Hukûk-ı İslâmîyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul: Bilmen yayımları, 1967.
- Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed (ö. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr an Usûli'l-Pezdevî*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/869), *Sahîh*, İstanbul: Çağrı yayımları, ts.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/980), *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Casım en-Neşemî, Kuveyt 1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh (ö. 487/1094), *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülâzîm ed-Dîb, Kahire 1978.
- Debûsî, Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer (ö. 430/1039), *Takvîmü'l-edille*, thk. Şeyh Halil Muhyiddin, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- Debûsî, Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer, *Te'sîsü'n-nazar*, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Beyrut: Dâru İbn Zeydun, ts.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sünen*, el-Mektebetü'l-İslâmîyye, İstanbul, ts.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- Ebü Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî, Riyad 1990.
- Ebü Zehra, Muhammed, *Fıkıh usûlü*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayımları, 1979.
- Efendioğlu, Mehmet, "Sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35/491-500, İstanbul: TDV yayımları, 2008.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukûk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar neşriyat, 2005.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî, (ö. 370/980), *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed Avd, Beyrut: Daru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 2001.
- Firuzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub (ö. 818/1415), *el-Kâmûsü'l-muhît*, nşr. İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Habbâzî, Ömer b. Muhammed (ö. 691/1292), *el-Muğni fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Bakâ, Mekke 1982.
- Alâî, Salâhuddîn Halil b. Keykeldî el-Hâfiz (ö. 761/1359), *İcmâlü'l-isâbe fi akvâli's-sahâbe*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkâr, Kuveyt: Cem'iyetü İhyâi't-turâsi'l-İslâmî, 1987.
- İtr, Nureddin, "Davud ez-Zâhirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9/49-50, İstanbul: TDV yayımları, 1994.
- İbn Abdüşşekür, Muhibullah (ö. 1110/1707), *Müsellemetü's-sübût fi usûli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer ed-Dîmaşkî (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.

- İbn Adî, Ebû Muhammed Abdullah el-Cürcânî (ö. 365/976), *el-Kâmil fi duafâi'r- ricâl*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1988.
- İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ Ali (ö. 513/1119), *el-Vâdih fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1999.
- İbn Berhân, Ebu'l-Feth Ahmed b. Ali (ö. 518/1124), *el-Vusûl ile'l-usûl*, thk. Abdulhamid Ebû Züneyd, Riyad 1983.
- İbnü'l-Esîr, Mecduddin el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî (ö. 606/1209), *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, yy., ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (ö. 852/1448), *Nühzetü'n-nazar fi tavidhi Nuhbetü'l-fiker*, thk. Nureddin Itr, Şam 2000.
- İbn Hâcib, Osman b. Amr (ö. 646/1249), *Münteha'l-vusûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456/1061), *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1987.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456/1061), *el-Muhallâ bi'l-âsar*, thk. Abdülgaffar Süleyman el-Bendârî, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaluddin es-Sivâsî (ö. 861/1457), *et-Tahrîr*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebîbekr (ö. 751/1350), *İlâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*, Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1973.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (ö.620/1209), *Ravdatu'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir*, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts.
- İbn Lahhâm, Ali b. Abbas el-Ba'î (ö. 803/1400), *el-Kavâid ve'l-fevâidü'l-usûliyye*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, Kahire 1956.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (ö. 275/888), *Sünen*, İstanbul 1981.
- İbn Sübkî, Tâcuddin Abdulvehhâb (ö. 771/1369), *Cem'ül-cevâmi*, Beyrut: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-ilmîyye, h. 1329.
- İbn Sübkî, Tâcuddin Abdulvehhâb, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî, Dubai: Dâru'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2004.
- İfrikî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim el-İfrikî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İsfahânî, Ebu's-Senâ Mahmud b. Abdurrahman (ö. 749/1348), *Beyânü'l-muhtasar şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bakâ, Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, ts.
- İsnevî, Abdurrahim b. Hasan (ö. 772/1370), *et-Temhîd fi tahriri'l-furû' ale'l-usûl*, thk. M. Hasan Heyto, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Karâfî, Şihâbüddin Muhammed b. İdris (ö. 684/1285), *Tenkîhü'l-fusûl*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004.
- Kılıçer, M. Esad, "Ehl-i re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10/520-524, İstanbul: TDV yayınları 1994.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1996.
- Köse, Saffet, "İbn Ebû Leylâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 19/436-437, İstanbul: TDV yayınları, 1999.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Yemenî (ö. 179/795), *el-Muvatta*, Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1985.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd (ö. 683/1284), *el-Muhtâr*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1981.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz (ö. 885/1480), *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâtü'l-vusûl*, Fazilet neşriyat, İstanbul, ts.
- Müslim, Ebû'l Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (ö. 261/874), *el-Câmiu's-Sahih*, el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, İstanbul, ts.
- Mustafa, İbrahim, v.dğr., *el-Mu'cemu'l-vesît*, Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1973.
- Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *et-Takrîb ve't-teysîr*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Özen, Şükrü, "Leys b. Sa'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 27/164-168, İstanbul: TDV yayınları, 2003.
- Pezdevî, Ali b. Muhammed (ö. 482/1090), *Kenzu'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209), *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Câbir Feyyâd el-alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Sadru's-Şerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî (ö. 747/1346), *et-Tavdîh ale't- Tankih*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1957.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed (ö. 1241/1825), *Hâşiyetü's-Sâvî ala Tefsîri'l-Celâleyn*, İstanbul: Eser neşriyat, ts.
- Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali (ö. 436/1044), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 1985.

- Semerkandî, Alâaddin Muhammed b. Ahmed (ö. 539/1144) *Mîzânü'l-usûl fi netâicü'l-ukûl*, thk. Abdurrahman es-Sa'dî, Bağdat 1987.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 483/1090), *Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Suyûtî, Celâluddin Muhammed b. Ebîbekr, (ö. 911/1505), *Elfiyyetü's-Suyûtî fi ilmi'l-Hadîs*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- Suyûtî, Celâluddin Muhammed b. Ebîbekr (ö. 911/1505), *İtmâmü'd-dirâye*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Şâfî, Muhammed b. İdris (ö. 204/819), *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Şenkîfî, Abdullah b. İbrahim el-Alevî (ö. 1233/1816), *Neşrü'l-bünûd alâ Merâkî's-süûd*, Ribat, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Beyrut 1994.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *et-Tefsîrâ fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1983.
- Takiyuddin el-Hısnî, Ebûbekr b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 829/1426), *Kifâyetü'l-ahyâr*, thk. Ali Abdülhamid Baltacî, Beyrut: Dârü'l-hayr, 1991.
- Tilimsânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed eş-Şerîf (ö. 771/1370), *Miftâhü'l-vüsûl*, thk. Muhammed Ali Ferkûs, Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1998.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (ö. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1975.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1346), *Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. Zâhid el-Kevserî, Beyrut: Lecnetü ihyâi'l-maârifî'n-nu'mâniyye, 1987.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 2, 2022, ss. 251-276/ Volume: 6, Issue: 2, 2022, pp. 251-276

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

KUR'ÂN BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN TEZKİYE GÖREVİ VE YETKİSİ

Muammer BAYRAKTUTAR

Doç Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Tokat
Assoc. Prof. Dr. Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith, Tokat/Turkey

muammer.bayraktutar@gop.edu.tr

orcid.org/0000-0003-0814-0529

ror.org/01rpe9k96

Öz

İnsan diğer varlıklara nazaran daha üstün ve mükemmel bir yaratılışa sahip olmakla birlikte birtakım zaafarla da maluldür. İyiyeye ve kötüye meyyal yapısı gereği zaman zaman nefsanî arzularına tabi olarak kötü ve günah olarak nitelendirilen eylemlerde bulunabilmekte, bu da onun temiz fitratını kirleterek bilhassa manevî yönden zaafa düşmesine zemin hazırlamaktadır. İnsanın hata ve günahlara bulanması diğer tarafından huzur ve mutluluğunu tehdit etmekte ve kemâle ermesine engel teşkil etmektedir. Bu durum, kaçınılmaz olarak insanın arınmasını/tezkiyesini gündeme getirmektedir. İnsan sınırlı bir varlık olduğundan onun bilgisi de sınırlıdır. İnanç ve maneviyat alanının gaybî yönleri ihtiva etmesi, bu alanlarda insanın klavuz, ilahî bilgi ve yönlendirmelere daha fazla ihtiyaç duymasını gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan o, tezkiye konusunda da rehber ve rehberliğe muhtaçtır. Allah'ın insanlara ilahî bir lütuf olarak gönderdiği elçilerinin temel görevi de onlara manevî alanda önderlik yapmak, ilahî öğretileri talim etmek, onlara arınma yollarını göstererek kemâle ve felaha ulaşmalarına yardımcı ve vesile olmaktır. Kur'an'da Hz. Peygamber'e tevdi edilen tebliğ, beyân, teşrîf gibi görevlerin yanı sıra bir başka vazife de tezkiye görevidir. Kur'an'da Hz. Peygamber'in tezkiye eyleminden ve görevinden bahsedildiğine göre, onun bu görevi nasıl yerine getirdiği, insanları nasıl tezkiye ettiği özel olarak incelenmesi gereken bir konudur. Hz. Peygamber'in tezkiye göreviyle ilgili bazı hususları ele almayı ve aydınlatmayı amaçlayan bu makalede; konu ağırlıklı olarak Kur'an bağlamında işlenerek tezkiyenin önemi ve mahiyeti, Hz. Peygamber'in tezkiye görevi ve amacı, tezkiyedeki rolü ve tezkiye yöntemi, tezkiyesinden yararlanma inkâm ve bunun temel koşulları gibi konular ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Hz. Peygamber, Hadis, Ahlâk, Tezkiye.

TAZKIYAH DUTY AND AUTHORITY OF THE PROPHET IN THE CONTEXT OF THE QUR'AN

Abstract

Human being has a superior and more perfect creation compared to other beings; however, he also has some weaknesses. Due to his inclination to good and bad things, he sometimes engages in actions, which are described as bad and sinful, by the influence of his self-based desires. Thereby, these actions particularly have an adverse influence on his spirituality by ruining his pure nature. Besides, having wrong actions and sins threatens his peace

Geliş Tarihi: 22.07.2022

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.1147385>

Kabul Tarihi: 02.08.2022

and happiness and prevents him from reaching the ultimate maturity. This situation inevitably makes the catharsis/tazkiyah of human beings an important matter. Because human being is a limited creature, his knowledge is limited too. The field of faith and spirituality has unseen aspects, and these aspects requires human being to have a guide that includes divine knowledge and instructions. In this respect, people need a guide and guidance with regard to tazkiyah. The main duty of the prophets sent by Allah as a divine blessing is to lead people on spirituality, to teach them divine doctrines, and to help people reach the ultimate maturity and prosperity by instructing them the ways of catharsis. In addition to the duties entrusted to the Prophet in the Qur'an such as notification, declaration, and legislative, another one is also tazkiyah. Since Quran addresses the Prophet's duty and actions of catharsis, it is very important to study how the prophet fulfilled this duty and how he made people to have tazkiyah. This article aims to address and demonstrate some issues related to the Prophet's task of catharsis within the context of the Quran. Accordingly, it discusses and assesses the importance and the quality of tazkiyah, tazkiyah duty of the prophet and its importance, the role and the method of the prophet on tazkiyah, and the possibility of benefitting from his tazkiyah and its basic requirements.

Key Words: Qur'an, Prophet Mohammad, Hadith, Ethics, Tazkiyah.

Atıf / Cite as: Bayraktutar, Muammer. "Kur'an Bağlımında Hz. Peygamber'in Tezkiye Görevi ve Yetkisi". *Apjir* 6/2 (Ağustos 2022), 251-276.

Giriş

İnsan, Allah'ın yarattığı en üstün ve şerefli bir varlık olmakla birlikte birtakım eksik, kusur ve zaafı da bulunan bir canlıdır. İnsanın kötülüğe sevk eden nefsanî duygulara sahip olması, onun zahirde ve batında günahlara bulaşmasına ve kirlenmesine yol açmaktadır. İşlediği bu hata ve günahlar, neticede insanın temiz fitratına ve safiyetine hâle getirmektedir. İnsan hata ve günah işlemekten masum olmadığına göre, ister istemez bazen hata ve günahlarda bulunması ve kirlenmesi kaçınılmaz bir gerçekliktir. Zira insanlar böyle bir imtihana tabi tutulmak, içlerinden hangilerini daha temiz ve güzel davranışlar sergileyeceği sınanmak üzere yaratılmıştır.¹ Bu durumda insana düşen; temiz fitratını korumaya özen göstermesi, hata ve günahlarıyla oluşan maddî ve manevî kirlenmelerden arınma yolunda çaba göstermesidir. Allah (c.c.) insanlardan günah işlememeyi değil, günah işlediklerinde arınmalarını istemektedir. Hz. Peygamber'in "Eğer siz günah işlememiş olsaydınız, Allah sizi ortadan kaldırır, sizin yerinize günah işleyen, ama peşinden günahlarından tevbe eden bir topluluk yaratırdı"² hadisi bu hususu teyit etmektedir. Şu hâlde tezkiye kavramı bu bağlamda önem kazanmakta olup insanın, her türlü hatalı düşünce ve eylemler sonucunda meydana gelen günah, kir ve paslardan temizlenme faaliyetini ifade etmektedir. Dolayısıyla kavram, insan hayatına, onun yapıp etmelerine ait bir ıstılahtan ibarettir.³ Zira insan arınmaya/tezkiyeye ihtiyaç duyar. İnsanı insanca yaşatacak ve mutlu edecek olan iyi, güzel, saf, temiz, doğru inanç, düşünce ve eylemlerdir. Dinin gönderilmesinin temel gayesi de bundan ibarettir. Batıl, yanlış ve kirli inanç,

¹ el-Mülk 67/2.

² Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. M. Fuâd Abdulbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "Tevbe", 9-11; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenu't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî 1998), "Daavât", 99.

³ Mustafa Ünver, "Kur'an'ın Tezkiye Prensiplerine Bir Bakış", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 1/1-2 (2006), 97.

KUR'ÂN BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN TEZKİYE GÖREVİ VE YETKİSİ

düşünce ve eylemlerin beşeriyeti girdaba soktuğu ve kendisinden beklenen insanıyeti, kulluğu ve halifeliliği gerçekleştirilmesine en büyük engel teşkil ettiği bir gerçektir. Bu bakımdan tezkiyenin temel hedefi insanların temiz ve nezih inanç, duygu, düşünce ve eylemlerde bulunmalarını, kötü ve çirkin olanlarından korunmalarını ve arınmalarını sağlayarak kemâle ulaşmalarına ve manevi yönden yükselmelerine yardımcı olmaktır.

İnsanın arınmaya/tezkiyeye ihtiyacı göz ardı edilemeyeceğine göre, nasıl arınacağı, kimin arındıracağı veya arınmasında bir klavuza gereksinim duyup duymayacağı önem taşımaktadır. Bu sebeple Kur'ân'ın üzerinde sıklıkla durduğu konulardan birisi tezkiyedir. Diğer taraftan Kur'ân, Hz. Peygamber'in insanları tezkiye ettiğine ve tezkiye görevi bulunduğuna da açıkça dikkat çekmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in insanları nasıl tezkiye ettiği, tezkiye görevinin mahiyeti, kapsamı, imkânı ve tezkiyede izlediği yöntem izah edilmeye değer bir konu ve meseledir. Tezkiye hangi zaman ve mekânda olursa olsun dünyaya gelen her insanı yakından ilgilendiren bir husus olduğundan, tezkiye ve tezkiyede Hz. Peygamber'in rolü daima önemini ve değerini koruyacak bir husustur. Bu düşüncelerden hareketle çalışmada Hz. Peygamber'in tezkiye görevi, yetkisi ve tasarrufu bağlamında tezkiyedeki konumu, tezkiye imkânı, tezkiye yöntemi ve tezkiyesinden yararlanmanın temel şartları gibi konular genel olarak incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

1. Kur'ân'da Tezkiye Kavramı ve Önemi

Tezkiye kelimesi dilde dört ayrı anlamı ihtiva etmektedir. Artmak ve çoğalmak, temizlenmek, salih olmak ve temize çıkmak, medhetmek.⁴ Terim olarak tezkiye insanın manevi kirlilerden arınmasını ve temizlenmesini ifade etmektedir. Tezkiyenin temel amacı ise daha önce kısmen değinildiği gibi nefsi ıslah etmek ve ahlâkı güzelleştirmek suretiyle kişinin kemâle ulaşmasını temin etmektir. Bunun için öncelikli olarak gereklilik arz eden kişinin temiz bir inanca sahip olmasıdır. Temiz ve doğru bir inancın temel şartı da kişinin nefsinin küfür, şirk gibi kötü duygu ve düşüncelerden arındırmasıdır. Bu sebeple tezkiyenin temel konusu benliğin manevi kirlilerden temizlenmesinden ve tevhide göre biçimlendirilmesinden ibarettir.⁵ Daha geniş anlamda tezkiye, toplumu yanlış itikat, bid'at ve hurafe gibi davranışlardan sağlam ilim, bilgi ve hikmet yoluyla şekillendirmektir. Dolayısıyla tezkiye kavramının hem tevhid ve hem de ahlâkla ilgili boyutları vardır.⁶ Tevhidin/İslamın ve ahlâkın nihai hedefi insanın dünya ve ahirette mutlu olmalarını ve felaha kavuşmalarını temindir. Dolayısıyla tevhid, ahlak ve tezkiyenin hedefleri örtüşmektedir ve gayeleri müşterektir. Zira insanın arınmasını ve kemâle ulaşmasını konu edinen tezkiyenin son tahlilde nihai amacı, insanın dünya ve

⁴ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr , *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), 14/358-359; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1412), 380-381.

⁵ Ramazan Altıntaş, "İmâm-ı Mâturîdî'nin Tezkiye Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı", *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. Y.Y. Medeniyet Merkezi Konya*, ed. Dilaver Gürer vd. (Konya: Erman Ofset, 2020), 1/60.

⁶ Altıntaş, "İmâm-ı Mâturîdî'nin Tezkiye Kavramı", 64.

ahirette mutluluk ve felaha ulaşmasına yardımcı ve vasıta olmaktır. Zira ilerde değinileceği üzere insanın salaha ve felaha kavuşması ancak nefislerin tezkiyesi ve terbiyesi ile mümkündür.

Tezkiye, insanın Allah'a kullukla ifade edilen yaratılış gayesine giden yolu aydınlatan bir ışıktır. Tezkiye aynı zamanda kişinin Allah'la, insanla, doğal çevreyle, toplum ve devletle ilişkilerini düzenlemektedir.⁷ Bu sebeple tezkiye sadece ferdin ıslahı ile sınırlı bir mefhum değildir. Tezkiye toplumun ve ümmetin/insanlığın ıslahını da kapsamaktadır. İnsan madde ve ruhtan müteşekkildir. Tezkiye hem madde hem de ruha şamil bir kavramdır. İslah ve imarla ilgili her bir sorunun mutlaka insanla yakın bir irtibatı mevcuttur. Bu bakımdan tezkiye aynı zamanda umrânın/medeniyetin, maddi ve manevi kalkınmanın temel hedefi ve aracıdır. Bu açıdan tezkiye kişinin ferdî yönden ıslahı ile sınırlı psikolojik birtakım duygu ve düşüncelerden ibaret değildir. Aksine tezkiye toplumsal yapının ve medeniyetin ıslahını ve tekâmülünü de kapsar.⁸

Tezkiyenin insan için arz ettiği bu önemden Kur'ân tezkiye konusuna sıklıkla vurguda bulunmuştur. Tezkiyeyle yakından ilgili kavramlardan biri tasfiyedir. Kur'ân'da da tasfiye kavramı, tathîr/temizlemek ve tezkiye/ arındırmak⁹ kelimeleriyle ifade edilmektedir. Tasavvufta da nefsi¹⁰ kötülük ve günah kirlerinden temizlemek anlamında tasfiye kavramının kullanımı tercih edilmiştir.¹¹

Kur'ân insanın arınmasını ve temizlenmesini ifade etmek üzere ekseriyetle tezkiye ve bunun türevlerini kullanmıştır. Tezkiye kavramı Kur'an'da 19'u Mekkî, 11'i Medenî 30 sûrede 50'den fazla âyette değişik formları ile birlikte yerini almıştır. Bu da kavramın hiçbir zaman ve dönemde ihmal edilemeyecek bir önemi hâiz olduğunu ve üst bir hedef olarak görüldüğünü göstermektedir. Kavramın hem Mekke hem de Medine döneminde ağırlığını ve değerini koruması, kavramın müslümanlar açısından her dâim önemsenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.¹²

Kur'ân'da tezkiye eylemi hem Allah'a, hem de insana izafe edilmiştir. Bu da tezkiye fiilinin hem Allah'a, hem de insana bakan yönleri bulunduğunu göstermektedir. Matürîdî'ye (öl. 333/944) göre bütün fiillerin yaratma açısından Allah'a, tercih etmek yönüyle insana ait

⁷ Ünver, "Kur'an'ın Tezkiye Prensibine Bir Bakış", 97.

⁸ Fethi Hasen Melkâvî, *Manzûmetu'l-kıyemî'l-makâsıdıyye ve tecelliyâtüha't-terbiyye*, (USA: el-Ma'hedu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî: 2020), 79.

⁹ İlgili âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/42; et-Tevbe 9/103; el-Ahzâb 33/33.

¹⁰ Geniş bilgi için bk. Yusuf Açık, "Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir" Rivayeti ve "Mir'âtü'l-İrfan Risalesi", (Ankara: Nobel Yayınları: 2019), 36-41.

¹¹ Süleyman Uludağ, "Tasfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/127.

¹² Ünver, "Kur'an'ın Tezkiye Prensibine Bir Bakış", 99, 104.

KUR'ÂN BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN TEZKİYE GÖREVİ VE YETKİSİ

olduğu¹³ ilkesi tezkiye eylemi için de geçerlidir. Bu sebeple Kur'ân'da tezkiye eylemi, yaratma yönüyle Allah'a, yapma yönüyle ise insana izafe edilmiştir.¹⁴

Kur'ân'da tezkiye eyleminin Allah tarafından yaratıldığı şu âyette açıkça belirtilmektedir: “Ey İnananlar! Şeytana ayak uydurmayın. Kim şeytanın ardına takılırsa, bilsin ki, o, hayasızlığı ve fenalığı emreder. Allah'ın size lütuf ve merhameti bulunmasaydı, hiçbiriniz ebediyen temize çıkamazdı. Fakat Allah dilediğini temize çıkarır. Allah işitir ve bilir.”¹⁵ Âyet, şeytana tabi olarak hayasızlık ve kötülüklerle kirlenen insanın, bu kirlerinden ancak Allah'ın lütufu ile arınacağını vurgulanmaktadır. Şu halde Allah, yardım etmesi ve koruması şeklindeki lütufu sayesinde kullarını arındırmakta ve onlara arınmaları için güç ve imkân vermektedir.¹⁶ Tezkiyenin Kur'ân'da Allah'a izafesindeki hedef, O'nun insanlara verdiği arınma yeteneği ve bu yeteneğin kullanılma araçlarına vurguda bulunmaktır.¹⁷ Dolayısıyla Allah'ın tezkiye faaliyetinde kişinin eylemine etkide bulunması, insana güç ve imkan vermesi anlamındadır. Bu etki de Allah'ın, kudretiyle kulda hidâyet ve tezkiye eylemini yaratması şeklinde tezahür eder.¹⁸ Allah'ın kulda hidâyeti yaratmasından maksat ise kulların iradelerini sevk ettikleri hidâyeti onlarda şekillendirmesidir. Zira Allah dilediğine değil, (hidâyeti) dileyene hidâyet eder, yine dilediğini değil, (dalâleti) dileyeni dalâlete düşürür. Mâtürîdî'nin ifadesiyle Allah, dalâlet/sapkınlık yoluna götüren sebebi tercih ettiğinde kulu sapkınlığa, hidâyete/doğru yola götüren sebebi tercih ettiğinde ise onu doğru yola iletir.¹⁹

Şu halde Kur'ân, arınmada bireyin çabasına ve rolüne özellikle dikkat çekmektedir. Bu bağlamda nefsinin arındıran kimsenin felaha ereceğini, nefsinin kirletip temizlemeyenlerin de ziyana uğrayacağını belirtmiştir.²⁰ Kur'ân, ayrıca insanın kendini temize çıkarmasını doğru bulmamaktadır. Temize çıkaracak olan Allah'tır ve mühim olan Allah'ın temize çıkarmasıdır.²¹ Dolayısıyla insanların kendisini temize çıkarmasının bir anlamı bulunmamaktadır. Nitekim Hz. Yusuf'un Kur'ân'da ifade edilen “Ben nefsimi/kendimi temize çıkarmam. Çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis insana sürekli kötülüğü emreder”²² sözü kendini tezkiye etmenin peygamberler için dahi geçerli olmadığı bir ortamda, başkalarının kendilerini tezkiye yönünde girişimde bulunmalarının hiçbir anlam ifade

¹³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2002), 292.

¹⁴ Altıntaş, “İmâm-ı Mâtürîdî'nin Tezkiye Kavramı”, 61-63.

¹⁵ en-Nûr 24/21.

¹⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2007), 10/122.

¹⁷ Muhammed Emin Yıldırım, *Görev ve Yetkileri Açısından Hz. Peygamber* (İstanbul: Siyer Yayınları: 2018), 120.

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/247; Altıntaş, “İmâm-ı Mâtürîdî'nin Tezkiye Kavramı”, 62.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, v/458; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, thk. Yusuf Ali Budeyvî (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998), 2/162.

²⁰ el-A'la 87/14-15; el-Fâtır 35/18; eş-Şems 91/9-10.

²¹ el-Bakara 2/174; Âl-i İmrân 3/77; en-Nisâ 4/49; en-Necm 53/32.

²² Yusuf 12/53.

etmediğini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim kavramın Kur'ân'da kullanımlarına bakıldığında memduh/övülen ve mezmum/yerilen şeklinde iki tür tezkiyeden bahsedildiği görülmektedir. Kur'ân'da insanın kendini/nefsini veya başkasını tezkiye etmesi mezmum tezkiye olarak zikredilmiştir. Övülen manadaki tezkiye ise Kur'ân'da malın tezkiyesi, nefsin tezkiyesi, Allah'ın tezkiyesi ve Peygamber'in görevleri arasında yer alan tezkiye bağlamında ifade edilmiştir. Şu halde Kur'ân'a göre zekat, sadaka ve infakla malın tezkiyesi, iman ve güzel amellerle nefsin tezkiyesi, kulun amelini beğenip kabul etmesiyle Allah'ın tezkiyesi, Hz. Peygamber'in görevlerinden olan talim, terbiye ve dinin hükümlerini tatbik etmekle de ümmetin tezkiyesi gerçekleşmiş olmaktadır.²³ Dolayısıyla Kur'ân'ın en büyük gayesi, tezkiye yoluyla insanlığın ıslahını temin etmektir. Kafirleri ıslah etmesi; onları imana çağırması, batıla kulluktan alıkoyması, iman ve İslâm'a tabi olmalarını sağlaması iledir. Mü'minleri ıslahı; ahlâklarını güzelleştirmesi, hidâyet üzere sebat etmelerini sağlaması, kurtuluş yollarına sevk etmesi ve nefislerini arındırması ile olur.²⁴

Hâsılı insanın, arınarak kurtuluş ve felaha erişmesini ifade eden tezkiyenin tahakkuk etmesi için Kur'ân'da peygamberleri ve bilhassa Rasûlullah'ı muhatap alan âyetlerde Hz. Peygamber'in sırf bu vazifeyi yerine getirmek üzere de görevlendirildiği müşahade edilmektedir. Dolayısıyla önemine binâen, Hz. Peygamber'in tezkiye görevi, yetkisi ve tezkiyedeki rolü biraz daha ayrıntılı ele alınacaktır.

2. Hz. Peygamber'in Tezkiye Görevi ve Amacı

Allah'ın gönderdiği elçilerin ve ifa ettikleri görevlerin insanlık açısından nasıl bir anlam ve önem arz ettiği, dindeki yerlerini doğru anlamak ve onlardan layıkıyla istifade etmek için oldukça mühimdir. Peygamberler sıdk, emanet, fetanet, tebliğ ve ismet gibi ortak özellik ve sıfatları hâiz olduğu gibi, onların yerine getirmekle yükümlü oldukları birtakım görevleri de bulunmaktadır. Peygamberlerle ümmetleri arasında olması gereken hukukun sağlıklı bir şekilde kurulabilmesi için; peygamberlerin görevlerinin bilinmesi ve doğru anlaşılması oldukça mühimdir. Diğer taraftan kişinin peygamberlerden alınacakları bilmesi ve sorumluluklarının farkına varması açısından da onların temel görevlerini bilmek önem arz etmektedir.²⁵

İnsanın arınmaya ve yol gösterilmeye muhtaç bir varlık olması itibariyle, Allah (c.c.) insanı tezkiyeye ulaştıracak yolları göstermek üzere kitaplar indirmiş, peygamberler göndermiş, akıl vermiş, afak ve enfüste delillerini idraklere sunmuştur. Âyetlerde belirtildiği üzere, peygamberlerin asli vazifeleri, insanlara Allah'ın âyetlerini okumak, zihinleri ve kalpleri kötülükten arındırmak, Kitab'ı ve hikmeti öğretmektir. Bu itibarla toplumu başta inanç ve ahlâk olmak üzere her alanda ilim, bilgi ve hikmet yoluyla

²³ Melkâvî, *Manzûmetu'l-kiyemi'l-makâsıdiyye*, 92.

²⁴ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 1/81.

²⁵ Yıldırım, *Görev ve Yetkileri Açısından Hz. Peygamber*, 19.

KUR'ÂN BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN TEZKİYE GÖREVİ VE YETKİSİ

arındırma görevi geniş anlamda peygamberlere tevdi edilmiştir. Arınma hususunda bireysel olarak her ferdin bizatihi kendisine düşen birtakım görevler de bulunmaktadır.²⁶

Kur'ân-ı Kerim'de bazı âyetlerde Hz. Peygamber'in üç önemli vazifesinin bulunduğu altı çizilmiştir. Bunlar ise tilavet, ta'lim ve tezkiyedir. Hz. İbrahim'in duasında bu üç görev şöyle ifade edilmektedir: “*Ey Rabbimiz! İçlerinden onlara Senin âyetlerini okuyan, onlara Kitabı ve hikmeti öğreten ve onları her kötülükten arındıran bir peygamber gönder. Doğrusu güçlü ve Hakim olan ancak Sensin.*”²⁷ Bu âyetin yanısıra Kur'ân'da diğer üç âyette daha bu görevler birlikte zikredilmiştir.²⁸

Kur'ân'daki Hz. Peygamber'in görevleri ile ilgili âyetler bir bütün olarak dikkate alındığında Aşkar'ın da tespit ettiği üzere, Hz. Peygamber beş temel görevi ifa etmekle sorumlu kılınmıştır. Bunlar da tebliğ, beyân/tebyîn, da'vet, ta'lim ve tezkiye'den ibarettir.²⁹ Aşkar Hz. Peygamber'in tezkiye görevini şu şekilde izah etmektedir: “Tezkiye: Eğitmek, terbiye etmektir. Kendisine iman edenlerin huy ve eğilimlerini, güzel melekelerini geliştirmek, kötü inanç, ahlâk, âdet, eylem ve sözlerden onları temizlemektir. Bundan maksat; ümmetin güçlü ve hükümrân, yoldan sapmasına sebep olacak bütün eğilimlerden kurtulmuş bir ümmet olmasını temin etmektir. Ümmet böylece yeryüzündeki hilafete ehil olur ve Kur'ân'da belirtilen varisler zümresinden olmaya layık olmak üzere³⁰ hilafet hakkını güçlü şekilde ve sadakatle yerine getirir.”³¹ Dolayısıyla kavram asıl olarak temizlenme ve arınmayı ifade etmektedir. Nitekim kavram benzer anlamda şöyle de tanımlanmıştır: “Allah Resûlü'nün, işledikleri günahlar dolayısıyla maddi ve manevi olarak kirlenen insanlığı, Allah'tan aldığı mesajlar ile onları her türlü (maddi-manevi) kirlilerden beri kılarak saf ve duru bir halde fitratlarına uygun bir arınmaya ulaştırma çabasına tezkiye denir.”³²

Aşkar, ayrıca ta'limin mahiyetinin ümmete Kur'ân'ı ve sünnetleri öğretmeyi ifade ettiğini belirterek, ta'limin tezkiyeye götürmesi bakımından aralarında var olan bu sıkı ilişkiden ötürü ta'lim ve tezkiyenin bir anlamda tek bir görevden ibaret olduğuna dikkat çekmektedir. Yine ona göre tebliğ, beyan ve davet görevlerinin, kendisine tebliğ edilen, beyan edilen ve davet edilen açısından bir seferde yerine getirilirken, ta'lim ve tezkiyenin bunlardan farklı olarak daha zor ve meşakkatli bir mahiyet arz etmesidir.³³ Zira “öğrenmek/teallüm, bazı bilgi ve hakikatleri sadece kesbetmekle sınırlı değildir. Bundan

²⁶ Altıntaş, “İmâm-ı Mâturîdî'nin Tezkiye Kavramı”, 63- 64.

²⁷ el-Bakara 2/129.

²⁸ el-Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/164; el-Cuma 62/2.

²⁹ Geniş bilgi için bk. M. Süleyman Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl* (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1424/2003), 38-39.

³⁰ el-Mü'minûn 23/11.

³¹ Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl*, 39.

³² Yıldırım, *Görev ve Yetkileri Açısından Hz. Peygamber*, 120.

³³ Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl*, 40.

daha geniş bir anlam ifade eder. Zira öğrenmek aynı zamanda pratik beceriler, davranışsal uygulamalar, ahlâki değerler ve yardımcı saikleri içine alır.”³⁴

Hız. Peygamber’in davranış ve tasarruflarını on ikiye taksim eden Tâhir b. Âşûr (öl. 1973), bunlardan birinin de nefisleri tezkiye ve te’dib etmek olduğunu belirtmiştir.³⁵ Ayrıca ona göre Kur’ân’da Kuddûs ilahî sıfatıyla ilişkili olarak zikredilmesi itibariyle³⁶ Allah, Hız. Peygamber’in nefisleri tezkiye etmesini, risalet görevlerinin en üstünü ve en yücesi kılmıştır.³⁷ Zira diğer görevlerin nihai amacı da insanın arınmasını ve kemâle ermesini temin etmeye gayret göstermektir.

Peygamber ve vahiy gönderilmesinin öncelikli ve temel hedefi insanların tezkiye olması ve kemâle ermesidir. Kur’ân’ın hedefi de insanın, kötü huylardan, yanlış inançlardan kurtulup arınan bir birey olmasıdır. Kur’ân bu amaca peygamberlerin örneğinde ulaşılmasını hedeflemiştir.³⁸ Bu hususta dikkat çeken bir yön; toplumun ıslahı ve felahı için sadece ta’limin, bir başka ifadeyle Kitab ve hikmetin öğretilmesinin yeterli olmamasıdır. Nitekim Hız. İbrahim sadece Kitab ve hikmeti öğretecek bir peygamber göndermeyle sınırlı bir duada bulunmamış, bunun en güzel örneğin yönlendirmesiyle gerçekleşebileceği düşüncesinden hareketle, toplumu her türlü kötü ahlâktan arındıracak, yanlış âdet ve alışkanlıklara son verecek, yerine salih amelleri yerleştirecek bir peygamber göndermesini niyaz ederek duasına “onları tezkiye edecek” kısmını da eklemiştir.³⁹ Şu hâlde birey ve toplumun ıslahı için sadece bilgi aktarımı yeterli değildir. Bunun tamamlayıcısı ve zaruri bir sonucu ve hedefi olarak kâmil ve örnek bir rehberin önderliğinde tezkiyeye de ihtiyaç vardır. Dinin ve peygamberlerin gönderiliş gayesi olan kemâl ve olgunlaşmanın tek başına bilgilendirme ile tahakkuku mümkün değildir. Bu sebeple bilgi ve ideal örneğin olmadığı kemâl arayışları sorunlu olduğu için, âyette önce Kitab ve hikmetin öğretimi, akabinde bunların nihai sonuç ve hedefi olarak tezkiye zikredilmiştir.⁴⁰

Tezkiye konusunda şayet nebevî bir örneklik bulunmasaydı, bu hususta farklı anlayışlar ve yaklaşımlar kaçınılmaz olurdu. Peygamberler ve onların örneği olmasaydı, insanlar nasıl arınacaklarını bilemeyecekleri gibi, bizatihi her biri kendisinin temiz olduğunu ileri sürerek tabi oldukları heva ve arzularını yüceltirdi. Oysa peygamberler, Allah’ın vahiyine mazhar olan kullar olarak, tezkiye görevlerinin de bir icabı olarak insanlara arınmaları

³⁴ Ebu’l-Futûh Rıdvân, *el-Müderriş fi’l-medrese ve’l-müctema*, 106-107 (Aşkar, *Ef’âlu’r-Rasûl*, 40 naklen).

³⁵ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Erdoğan- Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 51-58.

³⁶ “Göklerdeki ve yerdeki her şey, mülkün sahibi, mukaddes/Kuddûs, mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibi olan Allah’ı tespih eder. O, ümmilere, içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderendir. Hâlbuki onlar, bundan önce apaçık bir sapıklık içinde idiler.” el-Cuma 62/1-2.

³⁷ Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 28/207.

³⁸ Sami Kılınçlı, “Hız. Peygamber ve Kur’an’ın Gönderiliş Gayelerinden Biri Olarak Tezkiye”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 605, 608.

³⁹ Muhammed Abdüh, *Tefsîru’l-menâr* (Kâhire: Dâru’l-Menâr, 1947), 1/472-473.

⁴⁰ Kılınçlı, “Tezkiye”, 614.

KUR'ÂN BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN TEZKİYE GÖREVİ VE YETKİSİ

için hem anlatarak hem de yaşayarak en doğru yolu gösteren rehberler⁴¹ olmuşlardır.⁴² Bu yüzden Hz. Peygamber de bizatihi kendisi tezkiye olmuş/her yönüyle arınmış yüce bir şahsiyet olarak insanlara bu hususta örnek ve önder olmuştur. Hz. Peygamber hayatta iken bu görevi ifa ettiği gibi, her yönüyle bilinen ve tevarüs eden güzel ahlâkı ve örnekliği, nebevî öğreti ve mesajlarıyla tezkiye görevini ifa etmeye devam etmektedir. Bu manada onun risaleti/nübevveti evrensel olduğu gibi tezkiyesi de çağlar üstü bir işlevi hâizdir.

3. Hz. Peygamberin Tezkiyedeki Rolü ve Tezkiye Yöntemi

Hz. Peygamber'in tezkiyesine dair bir başka husus, tezkiyedeki rolü, tezkiye etmesinin anlamı ve mahiyeti meselesidir. Kur'ân'da tezkiyenin esas faili olarak Allah zikredilmekle birlikte, tezkiye eylemi Hz. Peygamber'e, kullara ve ibadete de nispet edilmektedir.⁴³ Hz. Peygamber'in tezkiye görevinden bahseden âyetlerde Peygamber'in onları açıkça arındırdığı belirtilmektedir. Bu durumda Hz. Peygamber'in arındırmasının mahiyetinin ortaya konulması gerekmektedir.

Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) işaret ettiği üzere öncelikle tezkiye eyleminin mahiyetinin göz önünde bulundurulması gerekir. Râzî, ilimlerin nazari/teorik ve amelî/pratik olmak üzere ikiye ayrıldığını, nazarî ilimlerin en üstününün isim ve sıfatlarıyla her yönüyle Allah'ı bilmek olduğunu belirtmektedir. Amelî ilimler ise ona göre uzuvların amelî ve kalbin amelleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kalbin amelleri de "ahlâkı temizlemek" ve "nefisleri temizlemek" olarak isimlendirilir ve nitelendirilir.⁴⁴ Şu halde tezkiye insanların iç dünyalarının/bâtınlarının, kalplerinin ve nefislerinin arındırılmasını ifade eden bir eylem olduğuna göre, tezkiye ile ilgili âyetlerin zahirinden, sanki Hz. Peygamber'in insanların iç dünyaları üzerinde tasarrufta bulunarak onların nefislerini arındırma gibi bir güç ve yetkiye sahip olduğu gibi bir mana ortaya çıkmaktadır. Oysa Hz. Peygamber'e nispet edilen tezkiye eylemi, onların iç dünyaları üzerinde tasarrufta bulunması anlamında değildir. Zira Râzî'nin ifade ettiği üzere Peygamber'in kulların bâtınları/kalpleri üzerinde tasarrufta bulunmaya gücü yoktur. Böyle bir güce sahip olduğu farzedilse bile, yine de bu konuda tasarrufta bulunamaz. Aksi halde onlarda bu tezkiye ihtiyarî/tercihe bağlı değil, cebrî olarak gerçekleşmiş olur.⁴⁵

Râzî bu perspektifle Hz. Peygamber'in tezkiyesi hakkında doğru olduğunu düşündüğü yorumlar yapmaktadır. Ona göre âyetteki tezkiye, Peygamber'in âyetleri tilaveti, Kitab'ı ve hikmeti öğretmesi dışında, onların adeta temizlenmelerine sebep teşkil etmek üzere yapıp ettiklerinden ibarettir. Hz. Peygamber'in bu amaçla yaptıkları ise va'd ve

⁴¹ en-Nâziât 79/18; Abese, 80/3-7.

⁴² Ünver, "Kur'an'ın Tezkiye Prensiplerine Bir Bakış", 100.

⁴³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, 835-836.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî,1420), 13/64.

⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/59.

va'îdde/tehditte, öğüt ve hatırlatmada bulunması ve sürekli bunları onlara tekrarlamasıdır. Nitekim Hz. Peygamber onlar iman edip kendilerini ıslah edinceye kadar kendisini onlardan ve dünyadan soyutlamamış, bu amaçla pek çok dünyevî durumla ilgilenmiştir.⁴⁶ Râzî bu bakış açısının Hz. İbrahim'in duasındaki maksata da daha yakın olduğunu düşünmektedir. Zira ona göre Hz. İbrahim'in duasında gözetilen maksat, zürriyetinin cenneti kazanarak kemâle ermesidir. Bu da ancak Kitab'ı ve hikmeti öğretmesiyle, güzel amellere sürekli teşvik edip bunları terketmekten sakındırmasıyla tamam olur. Hz. Peygamber'in tezkiyesiyle kastedilen de bundan ibarettir.⁴⁷

İbn Kayyım da (öl. 751/1350) nefislerin arındırılmasının, Peygamberlere tevdi edildiğini, Allah'ın onları bu tezkiyeyi yerine getirmek için göndermiş ve görevlendirmiş olduğunu; bu amaçla tezkiyeyi onların elinde bir davet, ta'lim, beyan ve irşad kıldığını belirtmektedir.⁴⁸ Sonuçta bu tür yollarla Allah Rasûlü insanların tezkiyesine yönelik eylemlerde bulunmuş olmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in tezkiyesi buna vesile ve vasıta olmasını ifade etmektedir.

Hz. Peygamber'in tezkiyedeki rolü, esasında hidâyet hususundaki konumuyla benzer bir mahiyet arz etmektedir. Aynen tezkiyede olduğu gibi Kur'ân'da hidâyetin de nispet edildiği farklı durumlar, hidâyete yüklenen farklı anlamlar mevcuttur. Nitekim Kur'ân'da hidâyet kavramı, ekseriyetle Allah'a, bunun yanında ilâhî vahye, peygamberlere, meleklere, fert olarak insana ve ümmetlere de nispet edilmiştir.⁴⁹ Rağîb el-İsfahânî'ye (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) göre Kur'ân'da kullanılan dört ayrı anlamından birine göre hidâyet; Allah'ın gönderdiği peygamberler ve indirdiği kitaplar vasıtasıyla insanlara doğru yolu göstermesi demektir.⁵⁰ Şu halde peygamberlere nispet edilen hidâyet, insanları doğru yola çağırarak, hidâyete ulaştıran yolları onlara göstermek ve öğretmek anlamındadır.⁵¹ Bir başka ifadeyle buna vesile ve vasıta olmaktır. Zira pek çok ayette gerçekte hidâyete ulaştıranın Allah olduğu, Peygamber'in kimseye hidâyet edemeyeceği ve hidâyete ulaştıramayacağı vurgulanmıştır. Ayrıca Râğîb'a göre Kur'ân'da tezkiyenin kimi zaman Hz. Peygamber'e nispet edilmesi de bunun gibidir. Zira Hz. Peygamber, insanları arındıracak şeyleri onlara ulaştırma konusunda bir vasıta.⁵² Bu bakımdan Hz. Peygamber'e izafe edilen arındırma görevi, toplumun yanlış inanç ve davranışlarını düzeltmek suretiyle onları, takvaya ulaştıracak olan şeylere tabi olmaya götürmek, onları İslâm'ın temel değerleriyle örtüşmeyen her türlü çirkin söz, kötü fiil, sû-i ahlâk ve şirkten

⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/59.

⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/60.

⁴⁸ İbn Kayyım Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, thk. M. el-Mu'tasımbillah el-Bağdâdî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1416/1996), 2/300.

⁴⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Hidâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/476.

⁵⁰ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 835-836.

⁵¹ Mehmet Bulut, "Hidayet-Dalâlet ve İnsanın Sorumluluğu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1995), 253.

⁵² Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 381.

KUR'ÂN BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN TEZKİYE GÖREVİ VE YETKİSİ

temizlemektir.⁵³ Hz. Peygamber'in bu tür mezmûm düşünce ve davranışlardan alıkoymasının ve arındırmasının nihai amacı da şüphesiz onların kusur ve noksanlıklarını gidererek, güzel ve doğru olanlarını kazandırmaya çaba sarfederek tamlığa ve kemâle ermelerine yardımcı olmaktadır. Bu bakımdan bazı âlimlerin tezkiyeyi kemâle erme şeklindeki nihai hedefini göz önünde bulundurarak tanımlama yerine, özellikle manevi kirlerden arınma anlamında daha sınırlı bir tanımlamada bulunmaya çalışmaları, manevi kirlerden arınmadan tezkiyenin gerçekleşmeyeceği ve kemâle ermenin mümkün olmaması itibariyledir. Bu bakımdan tezkiye, manevi kirlerden arınma dahil, her yönden yücelmeyi, olgunlaşmayı ve kemâli ifade eden bir kavramdır.

Nefsin tezkiyesiyle yakından ilgilenen, konuyla ilgili dikkat çekici açıklamalar yapmış olan İhvân-ı Safâ da peygamberlerin tezkiyedeki rolüne dikkat çekmişlerdir. Onlara göre tıp doktorları bedenlerin, peygamberler nefsin sıhhatiyle ilgilenirler. Peygamberler kendilerine indirilen kitapların rehberliğinde, nefsin hastalıklarını, bunlardan kurtulmanın yollarını, nefsanî açıdan değişim, dönüşüm ve bozulmanın nasıl meydana geldiğini açıklamışlar ve gerekli yönlendirmelerde bulunmuşlardır. Onlara göre insanlar, nefsanî cehalet ve kirlerden arınmadıkça yüce âleme yükselemezler. Peygamberler onlardaki bu hastalıkları tedavi eden ruhani doktorlardır.⁵⁴ İbn Kayyım da benzer şekilde, Hz. Peygamber'in tezkiyedeki rolüne dikkat çekmiştir. Ona göre peygamberlerin gönderiliş gayesi, insanların nefislerini tedavi etmektir. Nefislerin tedavisi ise bedenlerin tedavisinden daha zor ve çetindir. Kalplerin tabii peygamberler olduğundan, onların yöntemi dışında nefsi tezkiye ve ıslah etmenin bir başka yolu yoktur. Tezkiye ancak onların elinde, onlara inkiyad ve teslimiyetle gerçekleşir.⁵⁵

Hz. Peygamber'in tezkiyeye bir vasıta olarak kendisine tevdi edilen vazifeyi yerine getirirken sergilediği yaklaşımlar, tezkiyede izlediği yöntem de ışık tutmaktadır. Bu noktada önem arz eden bir husus, insanları arındırmayı ve tezkiye etmeyi Hz. Peygamber'in icat etmemiş ve bunun yöntemini kendisinin belirlememiş olmasıdır. İnsanların ne ile ve ne şekilde tezkiye edileceğini ona öğretene ve bu hususta izleyeceği yöntemi gösteren vahiydir. Nitekim tezkiye yoluyla tamamen arınma ve kemâle ulaşma bir süreç olduğu için Mekkî ve Medenî sûre ve âyetlerde tezkiyenin süreç dahilinde nereden başlayıp nasıl seyrettiği ve tadrîcî olarak nasıl bir yöntem izlendiği açıkça görülmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber tezkiye âyetleri eşliğinde belirli bir süreç içerisinde insanları tezkiye etme görevini ifa etmiştir.

Hz. Peygamber'in tezkiye yönteminde vahyin yanısıra sünnetini oluşturan söz, fiil ve takrirleri de tezkiye görevi açısından mühim bir değeri hâizdir. Nitekim Hz. Peygamber'in sözlü beyanları, temel görevlerini yerine getirme hususunda esas vasıta olmakla birlikte,

⁵³ Altıntaş, "İmâm-ı Mâturîdî'nin Tezkiye Kavramı", 65.

⁵⁴ Abdurrahim Meçin, *İhvân-ı Safâ'da Nefis Tezkiyesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 30-31.

⁵⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/300.

nebevî fiilleri de özellikle beyan, ta'lim ve tezkiye görevleri açısından daha mühim bir role sahiptir.⁵⁶ Hz. Peygamber'in sergilediği davranış ve fiiller aynı zamanda tezkiyesine bir yöntem ve örneklik teşkil etmiştir. Hz. Peygamber'in tezkiye eylemini nasıl yerine getirdiğine dair İhvân-ı Safâ şu değerlendirmede bulunmuştur: "Nefislerin tabibi olan peygamberler, kendilerine gönderilen kitaplarda hastalıklı nefislerin tövbe etmek, pişmanlık duymak, güzel ahlâk sahibi olmak, iyi davranışlar sergilemek, Allah ve Resulü'nün men ettiklerinden kaçınmak, yeniden diriliş ve güzel ameller icra etmek hakkında düşünmek ve her işte Allah'a tevekkül etmekle tezkiye olabileceklerini ortaya koymuşlardır."⁵⁷

Tezkiyede uygulanacak yöntem, muhatapların durumuna göre değişkenlik arz eder. Bu husus, Hz. Peygamber'in insanların nefislerini, eğilimlerini, istek ve arzularını çok iyi bildiğini göstermektedir. O, kendisine soran, kendisinden açıklama ve yol göstermeyi bekleyen herkesi, vahiyle yönlendirildiği konularda en faydalı olana sevk eder, onları tezkiye edecek, ahlâklarını güzelleştirecek ve konumlarını yükseltecek şeylere yönlendirirdi. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in tezkiye yöntemlerinden biri de sahâbenin nefislerindeki olumlu melekeleri ve özellikleri geliştirmesi ve kemâle doğru yükseltmesidir. Hz. Peygamber, ashâbının özellikleri, olumlu melekeleri hakkında tam bir bilgiye sahipti. O, onlardaki bu özellikleri daha da geliştirir, uygun olan en mükemmel hale getirmelerini sağladı.⁵⁸

Hz. Peygamber'in yine nelerden arındırdığı ve nasıl bir tezkiyede bulunduğu risalet hayatına bakıldığında rahatlıkla tespit edilebilmektedir. İslâm öncesi cahiliye dönemine bakıldığında insanların başta inanç ve ahlâk olmak üzere pek çok hususta akıllarının, kalplerinin, nefislerinin ve hayatlarının kirlendiği ve karardığı apaçık bir gerçektir. İşte Hz. Peygamber'in tezkiyedeki çabası da onların içinde buldukları bu durumdan kurtulmalarına, temiz, duru ve aydınlık bir hayata ulaşmalarına vasıta olduğunu ve önemli bir görevi ifa ettiğini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber tezkiye görevinin bir gereği olarak; tevhid inancı ile insanlığı şirkten, iman ile nefisleri hastalıklardan, takva ile kalpleri her türlü kirlenden, ikna ile akılları şüphelerden ve ibadet ile hayatı gayesizlikten arındırmaya⁵⁹ çalışmış ve Allah'ın yardım ve inayetiyle bu görevinde muvaffak olmuştur.

Hz. Peygamber öğüt verme, istiğfarda bulunma, dua etme, zekatlarını alma ve had cezalarını tatbik etme yoluyla da⁶⁰ tezkiyede bulunmuş ve tezkiye görevini yerine getirmiştir. Bir başka ifadeyle, dini hükümleri ve düzenlemeleri tatbik etmekle de ümmetini tezkiye etmiştir. Nitekim zekât hükmünü ümmeti üzerinde tatbik etmesi,

⁵⁶ Aşkar, *Efâlu'r-Rasûl*, 40.

⁵⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Komisyon (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 2/16-17.

⁵⁸ Wadî Ekûnî, "Tasarrufu'r-Rasûl bi't-Tezkiye", 3/4. <https://www.arrabita.ma/blog.e.t.01.06.2022>.

⁵⁹ Yıldırım, *Hz. Peygamber'in Görevleri*, 123.

⁶⁰ Yıldırım, *Hz. Peygamber'in Görevleri*, 131.

KUR'ÂN BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN TEZKİYE GÖREVİ VE YETKİSİ

ümmetin temizlenmesi için bir vasıta'dır.⁶¹ Zira Yüce Allah; “Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka al!”⁶² buyurmuştur.

Hiz. Peygamber'in Allah'ın izni ve inayetiyle mü'minlerin tezkiyesine vasıta olduğunun en canlı şahidi ve örneği davetine icabet eden ve risaletine inanıp teslim olan ashâbıdır. Nitekim Allah'ın Rasûlü mürebbi ve müzekki olarak görevini sahâbe örneğinde yerine getirmiş, ashâbının arınmasına vesile olmuştur. Sahâbenin İslâm öncesi hayatıyla, Müslüman olduktan sonraki hayatlarındaki müspet manadaki fevkalâde değişim ve dönüşüm mukayese edildiğinde somut olarak bu durum müşahede edilmektedir. Bu meyanda Allah Rasûlü, her an ashâbının halini gözetmiş, onları daima iyi ve güzel şeylere yönlendirerek eğitmiştir. Onları Allah'ın yardımı ve dilemesi ile içinde buldukları halden daha iyi bir hale intikal ettirmiş, onları daima içinde buldukları durumdan daha üstün ve ulvi duruma yükseltmiş, sonuçta onun medresesinden tarihin misline şahit olmadığı, zamanın benzerini tanımadığı bir nesil yetişmiştir.⁶³

Hiz. Peygamber, ashâbını ta'lim, terbiye ve tezkiyede tam bir eğitimci gibi hareket etmiştir. O, risalet hayatı boyunca her anı ve durumu eğitim ve öğretim için bir fırsat olarak değerlendirmiştir. Zira eğitim-öğretim, eğitimciyi ve öğretmeni, daima kesintisiz olarak ta'lim/öğretme faaliyeti içinde bulunmasını gerektirir. Öğretmen, bilgi vermek, öğretmek, açıklamak, tekrar etmek, üzerinde tartışmak, öğrencilerin öğrenme ve uygulamadaki hatalarını düzeltmek, güzelce öğrenip uyguladıklarında övgüde bulunmak için daima fırsat kollar. Bütün bunlar eğitimcinin, onların tahsil ettikleri malumatın onlarda doğru bir tarzda iyice yerleştiğinden ve onlarda güçlü bir meleke haline geldiğinden emin olmasından hali değildir. Hiz. Peygamber'in ashâbıyla durumu da bundan ibarettir.⁶⁴ Sonuçta Hiz. Peygamber eğitmek ve öğretmek suretiyle ashâbını bilgisizliğin karanlığından ve günahların kirlerinden arındırarak gönüllerini temizlemiş ve zihinlerini aydınlatmıştır.

4. Hiz. Peygamber'in Tezkiyesinden Yararlanma İmkânı

Hiz. Peygamber'in nefislerin tezkiyesinde tek taraflı olarak tezkiye görevini yerine getirmesi yeterli değildir. Tezkiyeye muhtaç ve muhatap olan insan olduğu için bu hususta ona da düşen birtakım sorumluluklar bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle Hiz. Peygamberin tezkiyesinden yararlanmanın ve bunun kişi için mümkün olabilmesinin bazı şartları vardır. Kişi ancak bu şartları ve sorumlulukları yerine getirdiği takdirde Peygamber'in tezkiyesinden yararlanabilir ve tezkiyesi mümkün hale gelebilir. Bunun temel şartı da Hiz. Peygamber'in öğretilerine ve mesajlarına tabi olmak ve bunları tatbikine özen göstermektir. İhvanı Safa'nın dikkat çektiği üzere “İnsanlar, peygamberlerin incelikler ve sırlarla dolu olan vahyi aracılığıyla, kendilerine tebliğ edilen

⁶¹ Melkâvî, *Manzûmetu'l-kiyemi'l-makâsıdiyye*, 85.

⁶² et-Tevbe 9/103.

⁶³ Wadî Ekûnîn, “Tasarrufu'r-Rasûl bi't-Tezkiye”, 3/4.

⁶⁴ Aşkar, *Efâlu'r-Rasûl*, 38-40.

talimatları hayatlarına tatbik etmedikleri sürece, gerçek manada nefisini tezkiye edemez ve dolayısıyla kurtuluşa eremez.”⁶⁵ Hz. Peygamber’in öğretilerine gerçek manada tabi olmanın ve bunları en ideal manada tatbik etmeye çalışmanın somut örneği yine sahâbedir. Hz. Peygamber onlara tezkiyenin yollarını gösterirken, onlar da onun bu yönlendirme ve öğretilerine içtenlikle teslim olup ittibâ etmişler, üzerlerine düşen sorumlulukları layıkıyla yerine getirerek tezkiyeye gerçek manada mazhar olmuşlardır. Zira Hz. Peygamber’in gönderilmesi ilahî bir lütuf olduğundan, ondan yararlanma ne kadar çok olursa, peygamberlerin gönderilmesindeki nimet ve ihsan da o nispette çok olur.⁶⁶ Bu sebeple sahâbe Allah’ın Hz. Peygamber vasıtasıyla lutfettiği tezkiye nimetinden yararlanmada azimli davranmışlar, Allah da onlara bunun karşılığını bol bol ihsan etmiştir.

Şu hâlde Hz. Peygamber’in bir kimseyi tezkiye etmesinin imkânı için ferdin bu yönde talebi, gayreti, ciddiyeti ve kararlılığı vazgeçilmez bir koşuldur. Nitekim Kur’ân, peygamberin tezkiyesinin ancak mesajı kabul eden ve mesajı almaya hazır olan kişiler için fayda vereceğini, mesajı almada inatçı davrananların bundan istifade edemeyeceklerini, peygamberlerin görevlerinin ise bu noktada sadece tebliğden ibaret olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁷ Kur’ân, tezkiyenin talep edene ve arınmak isteyenlere fayda vereceğinin en çarpıcı örneğini Abese sûresinde ortaya koymaktadır:

*“Yüzünü ekşitti ve sırtını döndü. Yanına o âmâ geldi diye. Nereden biliyorsun (Ey Peygamber!), belki o senden öğrenecekleriyle temizlenip arınacaktı? Yahut düşünüp öğüt alacaktı da bu öğüt ona fayda verecekti? Fakat kendisini öğüte ihtiyaçsız görüp seni dinlemeye tenezzül etmeye gelince, belki Müslüman olur diye sen ona yöneliyorsun. Halbuki onun İslâm’a girip arınmamasından dolayı sana bir sorumluluk yoktur. Öte yandan, sana büyük bir istekle koşarak gelen, üstelik Allah’a karşı saygı ve korkuyla dopdolu olarak gelmişken, sen ona gereken alakayı göstermiyorsun! Bir daha böyle yapma! Çünkü bu Kur’ân âyetleri bir hatırlatma ve bir öğüttür. Dileyen ondan öğüt ve ders alır.”*⁶⁸

Görüldüğü üzere kendisinden öğüt almak isteyen İbn Ümmi Mektûm’dan yüzünü çevirmesinden ötürü Kur’ân Hz. Peygamber’i uarmıştır. Hz. Peygamber’le beraber müslümanlara kıyamete kadar uyacakları en önemli talimatlardan birisi budur. Öğüt almak üzere gelen temiz yürekli, görme engelli bir insanı bırakıp kibirli kâfirleri irşada uğraşmasından dolayı, Allah tarafından Hz. Peygamber i’tâb/azarlama anlamında îkaz edilmiştir. Aslında bu uyarı sadece Rasûlullah’a değil, onun şahsında bütün insanlardır.⁶⁹ Zira, belki de İbn Ümmi Mektûm, Peygamber’den aldığı öğüt ve bilgi sayesinde arınıp

⁶⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, 4/318. Ayrıca bk. Meçin, *İhvân-ı Safâ’da Nefis Tezkiyesi*, 31.

⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 9/418.

⁶⁷ Enver Bayram, “Kur’an’a Göre Tezkiyenin İmkânı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 981.

⁶⁸ Abese, 80/1-13.

⁶⁹ Yusuf Açıkel, “Hadisler Bağlamında Engellilere Yönelik Manevî Bakım”, *Ekev Akademi Dergisi*, 23/79 (2019), 467-468.

KUR'ÂN BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN TEZKİYE GÖREVİ VE YETKİSİ

temizlenecek ve güzel amellerde bulunacaktır.⁷⁰ Diğer taraftan âyet, peygamberin tezkiyesinin ancak bunu talep edenler için mümkün olduğunu, onun öğüt ve nasihatından kendini müstağni görüp faydalanmak istemeyen kimselerin peygamber vasıtasıyla arınıp tezkiye olmaktan mahrum kalacaklarını açıkça ortaya koymaktadır. Bu yüzden küfürde ısrar edenlerin ve inatçı davrananların Hz. Peygamber'in tezkiyesinden yararlanması gibi bir durum söz konusu değildir.⁷¹

Hz. Peygamber'in tezkiyesinden yararlanabilmek için ayrıca buna mâni olacak hatalı tutum ve davranışlardan uzak durulması gerekir. Nitekim bir kısım sahabilerin zaman zaman bazı hatalı yaklaşımlar sergileyerek kendilerini tezkiye hedefine ulaşmada riske attıkları, bundan dolayı Kur'ân tarafından eleştirildikleri görülmektedir.⁷² Bu sebeple burada anahatlarıyla Hz. Peygamber'in tezkiyesinden yararlanmanın temel şartlarına dair bazı değerlendirmelere yer verilecektir.

5. Hz. Peygamber'in Tezkiyesinden Yararlanmanın Temel Koşulları

Hiç şüphesiz Hz. Peygamber'in tezkiyesinden yararlanmak ancak birtakım koşulların ve hususların yerine getirilmesine bağlıdır. Bu hususta Kur'ân ve sünnetten pek çok şart tespit etmek mümkündür. Burada daha çok önem arz eden ve öne çıkan bazı temel şartlardan bahsetmekle yetinilecektir.

5.1. İnanmak

Tezkiye olmanın ilk ve en önemli şartı Allah'la birlikte Peygamberlerine de iman etmektir. Şirk, küfür ve dalaletle bir insanın iç ve dış temizliğe/tezkiyeye ulaşması zaten imkansızdır. İmanın fonksiyonu kişiyi bu kirlere arındırmadır. Nitekim “Senden önce hiçbir resûl göndermedik ki ona: “Benden başka İlâh yoktur; şu hâlde bana kulluk edin” diye vahyetmiş olmayalım”⁷³ âyetinde zikredildiği üzere, bütün peygamberlerin ilk çağrısı Allah'a iman ve sadece O'na kulluktur.

Peygamberler Allah'ın mesajlarını insanlığa ulaştıran elçilerdir. Mesajın kabulü ve ondan istifade edilmenin temel şartı çağrıyı getirenin Allah'ın elçisi olduğuna inanmak ve onu tasdik etmektir. Rasûle iman etmemek, risaletin ihtiva ettiği fayda ve maslahatlardan mahrum kalmayı göze almak demektir. Peygambere iman etmeyen kimsenin Allah'a imanı da geçerli değildir. Allah Teâlâ pek çok âyette kendisine imandan sonra peygamberlerine imanı zikretmiş ve emretmiştir. Yüce Allah, kulların fayda ve maslahatına yönelik her hükmü ve mesajı onlara seçtiği peygamberleri aracılığı ile bildirdiğinden öncelikle peygamberin nübüvvet ve risâletine iman şarttır. Bütün peygamberlerin ve Hz. Muhammed'in gönderiliş gayelerinden ve getirdiği ilahî

⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/54.

⁷¹ Enver Bayram, “Kur'an'a Göre Tezkiyenin İmkânı”, 981.

⁷² el-Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/164; el-Cuma 62/2.

⁷³ el-Enbiyâ 21/25.

öğretilerin hedeflerinden biri de insanların tezkiyesini ihtiva ettiğinden, peygamberlerin tezkiyesinden yararlanmanın ilk şartı evveliyetle onların Allah'ın elçileri olduğuna iman etmektir. Ancak bu durumda peygamberlerin tezkiye etmesinin imkânından bahsetmek mümkündür. İman olgusu bizatihi kalbin huzur bulmasını, güven üzere olmasını ve şüphelerden kurtularak yakine ulaşmasını ifade ettiğinden⁷⁴ daha başlangıçta bu imandan yoksun olanların, şirk ve nifak gibi insanın iç dünyasını karartan kirlerden arınmasından bahsetmek gerçekçi olamaz. Zira tezkiye ile öncelikle kastedilen manevi/iç temizliktir.

Nefsi kirleten şeylerin en büyüğü şirkir ve en büyük nefis tezkiyesi, nefsi şirkten temizlemek ve arındırmaktır.⁷⁵ Tezkiye, noksanlıklardan arınma demektir ve en büyük noksanlık Allah'a ortak koşmaktır.⁷⁶ Mâtürîdî bu âyetlerde geçen "tezkiye" kavramını; artmak ve çoğalmak anlamlarında yorumlamakta, tezkiye ile tevhid arasında bağlantı kurmaktadır. Çünkü tevhid, en büyük arındırma yöntemidir.⁷⁷ Keza "*Nefsini tezkiye eden/arındıran kesinlikle kurtuluşa ermiş, onu kirletip gömen de ziyan etmiştir*"⁷⁸ âyetindeki tezkiye, fiske, fücür ve günah olmak üzere maddi ve manevi kirlerden arınmayı ifade etmektedir.⁷⁹ Dolayısıyla vahyin ve Hz. Peygamber'in tezkiyesinden yararlanmanın öncelikli şartı vahye ve Hz. Peygamber'in risaletine iman etmektir.

5.2. İtaat Etmek

Allah'a ve Rasûlüne iman etmek tezkiye için tek başına yeterli değildir. Aynı zamanda Allah'ın ve Peygamber'in bildirdiklerine boyun eğmek ve itaat etmek de gerekir. Hz. Peygamber'in temel görevi kendisine gönderilen vahiyleri iletmek ve duyurmak olduğundan ona itaat edilmesi şarttır. Peygamberlere itaatın dinen meşru ve gerekli olmasının kaynağı onların vahye mazhar olmalarıdır.

Kur'ân her bir peygamberin Allah'ın izniyle ancak kendisine itaat edilsin diye gönderildiğine dikkat çeker.⁸⁰ Kur'ân'a göre Hz. Peygamber insanları dosdoğru yola çağırmaktadır.⁸¹ Doğru yolu bulmak ise ancak Peygamber'e itaatle mümkündür.⁸² Peygamber'e itaat arz ettiği fevkalade önemden dolayı Kur'ân'da Allah'a itaatle birlikte zikredilmiş⁸³, Peygamber'e itaatın Allah'a itaat olduğu vurgulanmıştır.⁸⁴ Kur'ân'da tek başına Hz. Peygamber'e itaat edilmesi emredildiği halde⁸⁵, sadece Allah'a itaatın

⁷⁴ Mustafa Sinanoğlu, "İmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/212.

⁷⁵ İbn Teymiye Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Enver el-Bâz- Âmir el-Cezzâr (yy: Dâru'l-Vefâ, 1426/2005), 16/560.

⁷⁶ Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/723.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/464-465.

⁷⁸ eş-Şems 91/9-10.

⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/177-178.

⁸⁰ en-Nisâ 4/64.

⁸¹ eş-Şûrâ 42/52.

⁸² en-Nûr 24/54.

⁸³ Âl-i İmrân 3/32, 132; el-Mâide 5/92; el-Enfâl 8/46; en-Nûr 24/54; el-Mücâdele 58/13; et-Tegâbun 64/12.

⁸⁴ en-Nisâ 4/80.

⁸⁵ en-Nûr, 24/56.

KUR'ÂN BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN TEZKİYE GÖREVİ VE YETKİSİ

emredildiği bir âyet bulunmamaktadır. Bu durum Allah'a itaatın Hz. Peygamber'e itaat etmeksizin gerçekleşmeyeceği gibi bir anlam da ifade etmektedir.⁸⁶ Zira Allah'a itaat; ancak gönderdiği buyrukları insanlara açıklayan ve hayatlarında bunlara uymanın örneklerini ortaya koyan peygamberler vasıtasıyla gerçeklik kazanır.⁸⁷

Kur'ân'a göre Allah'a ve Peygamberine itaat etmeyenlerin yaptıkları ameller boşa gider ve ebedi hayatta bu amellerin onlara bir faydası bulunmaz.⁸⁸ Allah'ın rahmetine nail olmanın yolu, Allah'a ve peygambere itaattır.⁸⁹ Allah'a ve Rasûlü'ne itaat edenler gerçekten büyük bir kazanç elde eder.⁹⁰ Kur'ân Allah'a ve Peygamber'e itaat edenlerin mertebesini ise şöyle açıklar: *“Kim Allah'a ve peygambere itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, siddıklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdirler; bunlar ne güzel arkadaşlardır!”*⁹¹ Kısacası vahyin ve Hz. Peygamber'in getirdiği mesaj ve buyrukların nihai hedefi kişiyi ve toplumu ıslah etmek ve inşa etmek olduğuna göre, tezkiyede bunlardan yararlanabilmek için şüphesiz itaat gerekli ve şarttır.

5.3. İttibâ Etmek

Hiz. Peygamber'in tezkiyesinden yararlanmanın bir diğer şartı ona tabi olmak ve ittibâ etmektir. İttiba, uymak ve tabi olmak manalarına gelmektedir ve bu manada itaatle eş anlamlıdır. Ancak itaat daha geniş anlamda örnek almayı ve uymayı ifade ederken, ittibâ daha hususi bir anlamı hâiz olup görme ve örnek alma yoluyla gerçekleşen bir uymayı ihtiva etmektedir.⁹² İttiba ve itaat kavramları her ne kadar birbirlerine yakın anlamlar içerse de Kur'ân'daki kullanımlarına bakıldığında birbirinden farklılık arz ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Allah'ın sevgisine mazhar olmak için Peygamber'e ittibâ emrinin devamında gelen âyette Allah'a ve Peygamber'e itaat edilmesi ayrıca emredilmiştir.⁹³ Dolayısıyla Kur'ân'da Peygamber'e itaatten ayrı olarak ona uyulmasına ve ittibâ edilmesine de yer verilmiş ve emredilmiştir.⁹⁴

Kur'ân Hz. Peygamber'e ittibâ edilmesinin önemini ve gerekliliğini şöyle ifade etmektedir: *“(Rasûlüm!) De ki: “Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayıcıdır, enin merhamet sahibidir.”*⁹⁵ Âyete göre, peygambere ittibâ etmeksizin Allah'ı sevmekten bahsetmek kuru bir iddiadır. Allah'ı sevmede samimiyetin

⁸⁶ Muhammed Takî Osmânî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2007), 22

⁸⁷ Ömer Mahir Alper, “İtaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/444.

⁸⁸ Muhammed 47/33.

⁸⁹ Âl-i İmrân 3/132.

⁹⁰ el-Ahzâb 33/41.

⁹¹ en-Nisâ 4/69.

⁹² Muhsin Demirci, “Kur'an'da İttibâ Kavramı”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 3 (1996), 155.

⁹³ Âl-i İmrân 3/31-32.

⁹⁴ el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/31; el-A'raf 7/157-158; el-Enfâl 8/64; et-Tevbe 9/42, 117; Yûsuf 12/108; el-İsrâ 17/47; el-Furkân 25/8; eş-Şuarâ 26/215.

⁹⁵ Âl-i İmrân 3/31.

ölçüsü Peygamber'e uymak ve ittibâ etmektedir. Allah'ın kullarını sevmesinin ve onları bağışlamasının ölçütü de yine Peygamber'e ittibâyaya bağlıdır. Zira Kur'ân, Peygamber'e ittibâ edilmesi halinde Allah'ın da onları seveceği ve mağfiret edeceği temel bir düstur olarak açıkça beyan edilmiştir. Âyet aynı zamanda tezkiye ile de yakından ilgilidir. Zira tezkiye kötülük ve günahlarla hasıl olan manevi kirlerden arınmayı ifade ettiğinden, bundan istifade etmenin yolu ve şartı Hz. Peygamber'e uymak ve ittibâ etmektir. Şu hâlde insanın, ulaşabileceği en yüksek merteye olan Allah'ın sevgisine nail olmasının yolu Rasûlullah'tan ve ona bağlılıktan geçmektedir. Bunun mükafatı da Allah'ın kulunu sevmesi ve razı olmasıdır. Dolayısıyla Allah ile kul arasında karşılıklı sevgi mertebelerin en yükseğidir. Bunun anahtarı da Peygamber'e tabi olmaktır.⁹⁶

İnsan tabi olan ve uyan bir varlıktır. Kur'ân vahye ve Peygamber'e ittibâ etmeyi emrederken, şeytana, nefse ve batıla ittibâ edilmesini yasaklamıştır. Vahye ve Peygamber'e tabi olmak insanı kemâle erdirip arındırıp yüceltirken, şeytana ve nefsanî arzulara tabi olmak günahlara bulanıp kirlenmesine ve süflileşmesine zemin hazırlar. Ancak insan şüphesiz daha ilk başta Hz. Peygamber'e ve onun getirdiklerine tabi olduğunda ve ittibâ ettiğinde pek çok hata, günah ve manevi kirlerden de kendini muhafaza edecektir ve temiz fitratını koruyacaktır. İlahi ve nebevî öğretilere tabi olup ittibâ etmediğinde ise hür türlü hata, isyan, kötülük ve günahlara bulanacak, nefsinin ve fitratını kirletecektir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e ittibâ etmenin gerekli görülmesindeki temel maksat yine tezkiyedir. Onun getirdikleri, yaptıkları doğru, hak, iyi ve maruf olan şeyler olduğuna göre Hz. Peygamber'e bu hususlarda tabi olmak şüphesiz onları gerçek kulluğa yönlendirerek tezkiye olmalarını temin edecektir.

Nefsin tezkiyesinde Peygamber'e ittibâda istikamet üzere olmak ayrı bir koşuldur. İttiba, bilinçli olarak bir şeyin sebep, maksat ve hikmetinin künhüne vakıf olarak uymayı ifade ettiğinden⁹⁷, Hz. Peygamber'e ve öğretilerine bu manada uyan ve ittibâ eden kimseler onun tezkiyesinden yararlanma imkânı elde edecektir. Kur'ân'da özellikle Peygamber'e ittibâ edilmesinin ayrıca birtakım hikmet ve anlamları da vardır. Zira tezkiye hususunda kendisine uyulacak/ittibâ edilecek kimsenin öncelikle bizatihi kendisinin arınmış olması gerekir. Peygamberler ismet sıfatlarının bir gereği olarak her türlü tezkiyeye nail olmuş, her açıdan kemâl mertebesine ulaşmış şahsiyetlerdir. Diğer taraftan Kur'ân bizatihi Hz. Peygamber'i ve Ehl-i Beyt'ini tezkiye etmiş⁹⁸, onun ahlâkına medh-ü senada bulunmuş⁹⁹

⁹⁶ Mustafa Fayda, "Üsve-i Hasene Olarak Hz. Peygamber'in Ta'limi ve Tezkiyesi", *Günümüze Yansımalarıyla Hz. Peygamber'in Muasırlarıyla Münasebetleri-I* (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2018), 28.

⁹⁷ Bu husustaki değerlendirmeler için bk. Ali Çelik, "Sünnet'e İttibâ Konusunda Farklı Eğilimler, *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 75-92.

⁹⁸ Bu hususta geniş bilgi için bk. Atheer Ftaikhan Attallah, *Hız Muhammed'in Kur'ân-ı Kerim'de Tezkiyesi* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁹⁹ el-Kalem 68/4.

KUR'ÂN BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN TEZKİYE GÖREVİ VE YETKİSİ

ve onu üsve-i hasene ilan etmiştir.¹⁰⁰ O'nun her hali ve ahlâkı baştan sona Kur'ân'dan ibarettir ve Kur'ân'la şekillenmiştir.¹⁰¹

İbn Teymiyye'ye (öl. 728/1328) göre de tezkiye kişinin ilim olarak bilgisi olmasa dahi, Hz. Peygamber'in emrine imtisal etmesiyle hasıl olur. Âyette Peygambere verilen tezkiye görevi bütün mü'minleri içine alan ümum bir ifadedir. Kitabı ve hikmeti öğretmesi ise onlardan bazısına hastır.¹⁰² Dolayısıyla bir mü'minin yeterince bilgisi olmasa dahi Hz. Peygamber'e uyması, ahlâkını örnek alması ve sünnetine ittibâ etmesi o kimseye Peygamber'in tezkiyesinden yararlanmanın kapılarını açacaktır.

5.4. Teslim Olmak

Hiz. Peygamber'in tezkiyesinden yararlanmanın bir diğere şartı da ona iman, itaat ve ittibâ etmekle yakın manalar ifade eden teslimiyettir. Bununla özellikle onun çağrısına icabet edip teslim olmak, hükmüne ve hakemliğine razı olmak, ona isyan etmemek ve karşı çıkmamak kastedilmektedir. Kur'ân'da bu hususa dikkat çeken pek çok âyet mevcuttur. Şu âyetleri bu konuya birer örnek olarak zikretmek mümkündür:

*“Aralarında hüküm vermesi için Allah'a ve Rasûlü'ne çağrıldıkları zaman mü'minlerin yegâne sözü ancak: “Baş üstüne! İştittik ve itaat ettik” şeklinde olur. İşte kurtuluşa erecek olanlar, yalnız bunlardır.”*¹⁰³ *“Hayır! Hayır! Rabbine yemin olsun ki, onlar aralarında baş gösteren anlaşmazlıklarda Rasûlüm seni hakem yapmadıkça, sonra da verdiği hükümlere, içlerinde hiçbir sıkıntı ve itiraz duymadan tam bir teslimiyetle bağlanmadıkça gerçek mü'min olamazlar.”*¹⁰⁴ *“Allah ve Rasûlü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre tercihte bulunma hakkı yoktur. Her kim Allah ve Rasûlü'ne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur.”*¹⁰⁵

Hiz. Peygamber'in her emri ve yasağı, verdiği her hüküm mü'minleri hata ve kötülüklerden, zulüm ve haksızlıklardan korumaya yöneliktir. Bu da Hiz. Peygamber'in tezkiye görevinin bir gereğidir. Bu itibarla mü'minlerin bu tür hataların yol açtığı manevi kirlere arınabilmeleri, Hiz. Peygamber'in tezkiyesinden yararlanabilmeleri için onun her emrine ve hükmüne içtenlikle teslim olmaları ve boyun eğmeleri şarttır. Allah'ın elçisinin hükmüne rıza göstermemek ve teslim olmamak, ona isyan etmek ve karşı çıkmaktır. Bu tavır mü'minin Hiz. Peygamber'in tezkiyesinden yararlanmasına engel teşkil edebileceği gibi, aynı zamanda onun için ebedî bir hüsrana olacaktır. Kur'ân bu elim akibete şöyle dikkat çekmektedir. *“Kim Allah'a ve Peygamberine karşı isyan eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar ve onun için alçaltıcı bir azap vardır.”*¹⁰⁶ *“Kim*

¹⁰⁰ el-Ahzâb 33/21.

¹⁰¹ Müslim, “Müsâfirîn”, 139.

¹⁰² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 16/185.

¹⁰³ en-Nûr 24/51.

¹⁰⁴ en-Nisâ 4/65.

¹⁰⁵ el-Ahzâb 33/36.

¹⁰⁶ en-Nisâ 4/14.

Allah'a ve Rasûlü'ne karşı gelirse, hiç şüphesiz onun hakkı, içinde ebedî kalacağı cehennem ateşidir. En büyük rüsvaylık işte budur."¹⁰⁷ "Her kim Allah ve Rasûlü'ne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur."¹⁰⁸

Hiz. Peygamber'in emrine ve hükmüne itiraz etmek, karşı gelmek ve isyan etmek Allah'a isyan etmekle eşdeğerdir. Zira Hiz. Peygamber'in elçi olarak vazifesi esasında Allah'ın hükmünü bildirmektir ve buna vasita olmaktır. Bu sebeple Hiz. Peygamber "Kim Muhammed'e isyan ederse, Allah'a isyan etmiş olur"¹⁰⁹ hadisiyle bu hususta herhangi bir yoruma açık kapı bırakmamıştır.

5.5. Örnek Edinmek

Hiz. Peygamber'in tezkiyesinden yararlanmanın bir diğer şartı da onu örnek edinmektir. İnsan güzel ahlâklı bir birey olmak ve kemâle ermek için; kendisine her yönden örnek olacak, kendisini kötülüklerden ve manevi kirlilerden alıkoyacak ve arındıracak örnek şahsiyetlere de ihtiyaç duyar. Zira insan ancak güzel ahlâkla tezkiye olur ve kemâle ulaşır. Ahlâk eğitiminde örnek şahsiyetlerin önemi ise büyüktür. İnsanoğlu huzur ve mutluluğa ulaşmanın ancak örnek şahsiyetlerin izinden gitmekle mümkün olacağına inandığından, daima yüksek ahlâklı, erdemli, özü sözü bir, düşüncesiyle yaşantısı arasında tam bir tutarlılık bulunan şahsiyetleri kendisine örnek edinmiştir.¹¹⁰ Bu hususta insanlığa her yönüyle örneklik teşkil edecek peygamberler, özellikle hayatının pek çok detayı bilindiğinden Hiz. Muhammed'den başka bir şahsiyete tarih şahit olmamıştır. Nitekim o, daha peygamber olmadan önce yaşadığı toplumda, güzel, temiz, pak ve nezih hayatı ve ahlâki ile nam salmış, tertemiz bir yaratılış, karakter ve ahlâka sahip yüce bir insandır.

Peygamberlerin ve Hiz. Peygamber'in gönderilmesinin bir amacı da insanlığa güzel ahlâk konusunda örnek ve önder olmaktır. Zira tezkiye, ancak güzel ahlâkla tahakkuk eder ve gerçekleşir. Din de sırf güzel ahlâktır. İmam Şâtîbî'nin (öl. 790/1388) ifadesiyle "Şeriat/din baştan sona güzel ahlâkla ahlâklanmaktan ibarettir."¹¹¹ Bu sebeple Hiz. Peygamber'in tezkiye görevi "Ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim"¹¹² hadisinde ifade edildiği üzere, onun gönderiliş gayesini tahakkuka ve tamamlamaya yönelik bir vazifedir.

Bu sebeple Kur'ân onun en güzel örnek/üsve-i hasene olduğunu ve ahlâki güzelliklerin bulunduğunu şöyle ifade etmektedir: "And olsun ki sizin için, Allah'a ve âhiret gününe

¹⁰⁷ et-Tevbe 9/63.

¹⁰⁸ el-Ahzâb 33/36.

¹⁰⁹ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2004), "İ'tisâm", 2.

¹¹⁰ Mahmut Kaya, "Çağlar-Üstü Bir Değer Olarak Ahlâk", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3/3 (1995) 124.

¹¹¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Abdullah Dırâz (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/77.

¹¹² Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1409), 6/324; Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 14/513, 518; Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, thk. M. Fuâd Abdulbakî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989), 104.

KUR'ÂN BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN TEZKİYE GÖREVİ VE YETKİSİ

kavuşmayı uman ve Allah'ı çok zikreden kimseler için Allah'ın Rasûlü'nde güzel bir örnek vardır."¹¹³ O, bütün Kur'ânî ve dini esasları kendi şahsında topladığı gibi aynı zamanda uygulamış olan bir elçidir.¹¹⁴ O, kendisine indirilen buyrukları öncelikle kendisi birer prensip ve ahlâk edinmiş, tatbik ederek yerine getirmiş ve bu örnek yaşantısı ve uygulaması ile insanlığa üsve-i hasene ve numune-i imtisal olmuştur. O, kendine hâs durumlar ve hükümler dışında ahlâki açıdan her yönüyle örnektir. Bu sebeple bütün peygamberlerin, özellikle Hz. Peygamber'in hayatı bir bütün olarak göz önüne alındığında, örneklige uygun olmayan bir davranışını göstermek neredeyse imkansızdır.¹¹⁵

H. Peygamber'in beşer olarak insanlığa gönderilmesi, aynı zamanda onun tezkiyesinden yararlanmanın mümkün olduğunun bir ifadesidir. Aksi halde örneklige dikkat çekilmesinin bir anlamı kalmazdı. Ancak âyette de ifade edildiği gibi onun örneklige ve tezkiyesi sadece Allah'a ve âhirete iman eden mü'minlere fayda verir. Bu bakımdan Kur'ân'ın Hz. Peygamber'de güzel örnekler bulunduğu dikkat çekmesinin bir amacı mü'minlerin ondaki bu güzel örnekleri içselleştirerek, kötü ve çirkin hasletlerden temizlenmelerini ve tezkiye olmalarını sağlamaktır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'de bulunan güzel ve kâmil hasletler aynı zamanda arınmaya, kemâle ermeye ve güzel ahlâklı olmaya birer vasıta ve vesiledir. Diğer taraftan onun örneklige kendi asrındakiler, bir başka ifadeyle ashâbı ile sınırlı değildir. O'nun en ince ayrıntısına kadar bilinen örnek hayatı ve şahsiyeti evrenseldir ve çağlarüstü nitelik arzeder. Zira son peygamber olması bunu gerektirir. O kıyamete kadar tüm insanlığın peygamberidir ve onun getirdiği ilahî ve nebevî öğretiler insanlığa her daim yol gösterme, onları arındırma ve aydınlatma kabiliyetini ve vasfını hâiz evrensel değerlerdir.

5.6. Sevmek

Mü'minlerin Hz. Peygamber'i sevme görevi, onun tezkiyesinden yararlanma bakımından da önem taşır. Kur'ân'da ve hadis külliyatında Allah'ı sevmenin yanısıra Hz. Peygamber'i sevmeyi de ifade eden âyet ve hadisler yer almaktadır.

Kur'ân Allah'ı ve Rasûlü'nü sevmenin herşeyin üzerinde olması gerektiğini vurgulayarak mü'minlerin babalarının, oğullarının, kardeşlerinin, eşlerinin, kabilelerinin, kazandıkları mallarının, kesada uğramasından korktukları ticaretlerinin, hoşlarına giden meskenlerinin Allah'tan, Peygamber'inden ve O'nun yolunda cihat etmekten kendilerine daha sevimli gelmesini doğru bulmamış, bu davranışı ilahî azapla tehdit etmiş ve bu kimseleri asla doğruya ulaştırmayacağını beyan etmiştir.¹¹⁶ Kur'ân'ın yine "Peygamber

¹¹³ el-Ahzâb 33/21.

¹¹⁴ Fayda, "Üsve-i Hasene Olarak Hz. Peygamber'in Ta'lîmi ve Tezkiyesi", 27.

¹¹⁵ Nihat Yatkın, "Peygamberlerin Misyonu ile İlgili Bazı Mülâhazalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2008), 6.

¹¹⁶ et-Tevbe 9/24.

müminlere kendi öz canlarından daha önceliklidir..”¹¹⁷ buyruğu Hz. Peygamber’i sevmenin önemine ve gereğine işaret etmektedir. Zira Peygamber’in mü’minlere kendi öz canlarından daha önde gelmesi ve öncelik arz etmesi, sevgiden daha üst bir mertebedir.¹¹⁸ Hz. Ömer’in; ‘Ey Allah’ın Rasulü! Ben sizi nefsimden/canımdan başka her şeyden daha çok seviyorum’ demesi üzerine Hz. Peygamber’in “Ey Ömer! Canımı kudret elinde tutan Allah’a yemin ederim ki, beni canından daha çok sevmedikçe gerçekten iman etmiş olamazsın”¹¹⁹ buyurması da âyetin anlamını teyit etmektedir.

Allah’ı sevmenin ancak Peygamber’e ittibâ etmekle mümkün olacağını vurgulayan ve ittibâ konusunda yer verilen âyet¹²⁰, yine Hz. Peygamber’i sevmekle yakından ilgilidir. Zira uymak/tabî olmak için öncelikle sevmek gerekir. İnsan sevmediği kimseye tabî olmaz. Madem insan sevmediği birine tabî olamaz, o halde Allah’ı seven, onun elçisini de sever. Allah, elçisini sevdiğine, methettiğine ve ondan razı olduğuna göre, O’nun sevdiğini ve razı olduğunu sevmeyen, onu takip etmeyen ve ona tabî olmayan kimsenin Allah’ı sevdiği iddiası nasıl gerçekçi olabilir? Bu sebeple Allah’ı sevmek, Peygamber’in getirdiklerine tabî olmakta anlamını bulur. Peygambere ittibâdan yoksun Allah sevgisi söylemi, ancak kuru bir iddiadır. İttiba izlemeyi ve takip etmeyi ifade ettiğinden âyette Allah’ı sevmenin gereği olarak Peygamber’e tabî olunması emredilmiştir. Zira Peygambere tabî olmanın aslı, Allah’ın dinine ve buyruklarına uymaktır.¹²¹ Dolayısıyla Allah’ı sevmeye iddiasında bulunan kimse, iddiasının gereğine uygun davranışlarda bulunmalıdır. Çünkü Allah’ı sevmenin anlamı, ona kullukta istikamet üzere olmak ve her hususta emir ve nehiyelerini gözetmektir.¹²² Hz. Peygamber’i sevmek de bunun gibidir. Bu iddiada bulunan kimseden onun ahlâkına ve getirdiği ilkelere uygun hareket etmesi ve bunu gönüllü olarak yerine getirmesi beklenir.¹²³

Hz. Peygamber’i Allah için herşeyden daha çok sevmemek, ondaki tüm güzelliklerden yüz çevirmek ve istifade etmemek demektir. Allah onu sevdiği, övdüğü, örnek gösterdiği halde onu yeterince sevmemek bir anlamda Allah’ı da yeterince sevmemek demektir. Zira Allah’ı sevmenin yolu öncelikle Peygamber’i sevmek ve ona uymaktan geçmektedir. Allah’ın sevdiğini sevmek yine Allah’ı sevmenin bir gereğidir. Bu itibarla Hz. Peygamber pek çok hadisinde kendisini sevmenin önemine ve gereğine dikkat çekmiştir. Nitekim bir hadisinde “Sizden biriniz beni annesinden-babasından, çoluk-çocuğundan ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe iman etmiş olamaz” buyurmuştur.¹²⁴ Allah Rasûlü bir başka

¹¹⁷ el-Ahzâb 33/6.

¹¹⁸ Fethi Yıldırım, “Hz. Peygamber’i Sevmenin Anlamı ve Önemi”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)*, 7/2 (2020), 152. (148-164).

¹¹⁹ Buhârî, “Eymân”, 3, 8/129.

¹²⁰ Âl-i İmrân 3/31.

¹²¹ Yıldırım, “Hz. Peygamber’i Sevmenin Anlamı ve Önemi”, 151.

¹²² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-Arabî, 1392), 2/14.

¹²³ Yıldırım, “Hz. Peygamber’i Sevmenin Anlamı ve Önemi”, 154.

¹²⁴ Buhârî, “İman”, 7; Müslim, “İmân”, 69-70.

KUR'ÂN BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN TEZKİYE GÖREVİ VE YETKİSİ

hadisinde ise imanın tadını almanın üç şartından birinin Allah'ı ve Rasûlü'nü her şeyden daha fazla sevmek olduğunu ifade etmiştir.¹²⁵

Şu hâlde Hz. Peygamber'in tezkiyesinden istifade etmek için onu sevmek de temel bir şarttır. Zira sevgi, buğz ve nefretin zıddır. Sevmeyen örnek alamaz. Örnek alamayan örnekliğinden faydalanamaz. İnsanın tabiatında güzel ahlâk sahibi insanları takdir etme, sevmek ve onlar gibi olmaya meyil vardır. Zira sevgi/hub, kalbin fitrat, idrak ve marifet olarak uygun ve güzel gördüğü şeye meyletmesidir.¹²⁶ İnsan mutlaka sevdiklerinden ve dostlarından etkilenir. Hadislerde ifade edildiği üzere "Kişi sevdiğiyle beraberdir."¹²⁷ "Kişi dostunun dini üzeredir."¹²⁸ Hâsılı herşeyin temeli sevgidir. Sevgi en önemli motivasyon kaynağıdır. Peygamber'i sevmek, ona imanın bir gereğidir. İmanda kemâle eremeyenler hiç şüphesiz tezkiyede de kemâle eremezler.

Sonuç

İnsan, diğer canlılardan daha üstün ve mükemmel yaratılmasına rağmen, açıkları ve zaafı da bulunan bir varlıktır. Buna binaen hatalı düşünce ve eylemlerde bulunması; fitratının bozulmasına, maddi ve manevi yönden kirlenmesine yol açtığı gibi, bu durum huzur ve mutluluğunu da tehditte birlikte kemâle ulaşmasına da engel teşkil etmektedir. İnsan sınırlı bilgi ve yaratılışı ile her türlü sorunun üstesinden gelememekte, bilgi ve yönlendirmelere ihtiyaç duymaktadır. Özellikle manevi alanda ilahî ve nebevî bilgi ve yönlendirmelere daha fazla gereksinimi vardır. Allah, kullarının bu ihtiyacını karşılamak, onu ilahî ve sahih bilgilerle donatmak ve en doğru yola iletmek üzere kitaplar ve peygamberler göndermiştir. Peygamberlerine de birtakım vazifeler yüklemiştir. İnsanların tezkiye konusunda da rehberlere ve rehberliğe ihtiyacı bulunması sebebiyle Allah bu görevi îfa etmek üzere elçilerini tezkiye göreviyle de sorumlu tutmuştur. Nitekim Hz. Peygamber'e Kur'an'da tebliğ, tebyin, teşrî gibi görevlerinin yanısıra tezkiye görevi de tevdi edilmiştir.

İnsanın kötü duygu, düşünce ve eylemlerden uzak durarak ve arınarak kemâle ermesini gaye edinen tezkiye, Kur'an'ın temel kavramlarından biridir. Kur'an'da tezkiye Allah'la birlikte Hz. Peygamber'e de nispet edilmiştir. Ayrıca tezkiyede insanın rolüne de dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in tezkiyede nasıl bir rol üstlendiği ve nasıl bir yöntem izlediği önem kazanmaktadır. Kur'an'da Hz. Peygamber'in insanları tezkiye ettiği açıkça ifade edilmekle birlikte, bu ifade Peygamber'in onların iç dünyaları üzerinde tasarrufta bulunma anlamında değildir. Hz. Peygamber'in tezkiyesi bu hususta örnekliğinin yanısıra kendisine inananların tezkiye olmaları için davet, ta'lim, beyan ve

¹²⁵ Buhârî, "İman", 8; Müslim, "İman", 67.

¹²⁶ Abdurraûf Muhammed Osman, *Mahabbetu'r-Rasûl beyne'l-ittibâ' ve'l-ibtidâ'* (Riyâd: Riâsatu İdâreti'l-Buhûsu'l-İlmiyye, 1414), 34.

¹²⁷ Buhârî, "Edeb", 96; Müslim, "Birr", 165.

¹²⁸ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût, M. Kâmil Karabellî. (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Edeb", 16; Tirmizî, "Zühhd", 45.

irşadda bulunması, diğ er bir ifadeyle tezkiyeye vesile ve vasıta olması anlamındadır. Bu açıdan Hz. Peygamber'in tezkiyedeki rolü, temel olarak hid ayet hususundaki konumuyla benzer bir mahiyet arz etmektedir. Ayrıca tezkiye yaygın anlamda sadece manevi kirlerden arınma anlamını haiz değildir. Tezkiye ve Hz. Peygamber'in tezkiye görevi eğitim ve terbiye yoluyla insanlara şahsiyet kazandırmayı, zihinleri ve gönülleri aydınlatmayı ve her yönden onları gerçek insaniyete ve kem le yükseltmeye vasıta olmayı ifadeyi etmektedir.

Hz. Peygamber'in tezkiyesinde dikkat çeken bir husus da tezkiye yöntemini kendisinin belirlememiş olmasıdır. Bu hususta izleyeceği yöntemi kendisine gösteren vahiydir. Diğ er taraftan fertlerin tezkiyede kendilerine düşen sorumlulukları yerine getirmesi durumunda, Hz. Peygamber'in tezkiye görevinin mümkün olduğu ve amacına ulaştığı sabit bir hakikattir. Bunun en somut  rneği, Hz. Peygamber'in davetine icabet eden ve risaletine inanıp teslim olan ash bıdır. Hz. Peygamber müzekki ve mürebbi olarak ash bının her h liyle yakından ilgilenmiş ve onları her şeyin en güzeline ve üstün olanına yönlendirerek kem le ulaşmalarına rehberlik etmiştir. Diğ er taraftan öğüt verme, istiğfarda bulunma, dua etme, zekatlarını alma ve had cezalarını tatbik etme yoluyla da onların tezkiye olmaları için vazifesini yerine getirmeye çalışmıştır.

Hz. Peygamber'in tezkiyesinden yararlanmanın birtakım şartları vardır ve onun tezkiyesinden yararlanmak ancak bu şartları ciddiyle yerine getirenler için geçerlidir. Kişinin herşeyden önce tezkiye hususunda istekli olması ve bu husustaki mesajlara ve yönlendirmelere açık olması gerekir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in tezkiyesinden yararlanmanın ona inanmak, itaat etmek, ittib  etmek, teslim olmak, onu örnek edinmek ve sevmek gibi bazı temel koşulları vardır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in tezkiyesinden yararlanmak bu şartları yerine getirmede gösterilecek istek, gayret, irade, azim ve kararlılığa bağlıdır. Kişinin Hz. Peygamber'in tezkiyesinden yararlanması ancak bahsedilen hususları yerine getirmesindeki çabası ile orantılıdır.

KUR'ÂN BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN TEZKİYE GÖREVİ VE YETKİSİ

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Açikel, Yusuf. "Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir" Rivayeti ve "Mir'âtü'l-İrfan Risalesi", Ankara: Nobel Yayınları, 2019.
- Açikel, Yusuf. "Hadisler Bağlamında Engellilere Yönelik Manevî Bakım". *Ekev Akademi Dergisi*. 23/79 (Yaz 2019), 461-482.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Alper, Ömer Mahir. "İtaat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/444-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Altıntaş, Ramazan. "İmâm-ı Mâtürîdî'nin Tezkiye Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı". *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. Y.Y. Medeniyet Merkezi Konya*. ed. Dilaver Gürer vd. 1/60-66. Konya: Erman Ofset, 2020.
- Aşkar, M. Süleyman. *Ef'âlu'r-Rasûl*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1424/2003.
- Attallah, Atheer Ftaikhan. *Hiz. Muhammed'in Kur'ân-ı Kerîm'de Tezkiyesi*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Bayram, Enver. "Kur'an'a Göre Tezkiyenin İmkânı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 978-986.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsîr. b.y.: Dâru Tavkîr-n-Necât, 1422/2004.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Edebü'l-müfred*. thk. M. Fuâd Abdulbakî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989.
- Bulut, Mehmet. "Hidâyet-Dalâlet ve İnsanın Sorumluluğu". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 229-260.
- Çelik, Ali. "Sünnet'e İttibâ Konusunda Farklı Eğilimler". *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 75-92.
- Demirci, Muhsin. "Kur'an'da İttibâ Kavramı". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 3 (1996), 151-186.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût- M. Kâmil Karabellî. (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009).
- Ekûnîn, Wadî'. "Tasarufu'r-Rasûl bi't-Tezkiye" 3/4. <https://www.arrabita.ma/blog> e.t. 01.06.2022.
- Fayda, Mustafa. "Üsve-i Hasene Olarak Hz. Peygamber'in Ta'limi ve Tezkiyesi". *Günümüze Yansımalarıyla Hz. Peygamber'in Muasırlarıyla Münasebetleri-I* İstanbul: Ensar Yayınevi, 2018, 21-32.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Âşûr. *İslâm Hukuk Felsefesi*. çev. Mehmet Erdoğan- Vecdi Akyüz İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1409.
- İbn Kayyim, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *Medâricu's-sâlikîn*. thk. M. el-Mu'tasımbillah el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1416/1996.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Enver el-Bâz- Âmir el-Cezzâr. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 1426/2005.
- İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Kaya, Mahmut. "Çağlar-Üstü Bir Değer Olarak Ahlâk". *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3/3 (1995), 123-128.
- Kılınçlı, Sami. "Hz. Peygamber ve Kur'an'ın Gönderiliş Gayelerinden Biri Olarak Tezkiye". *Tefsîr Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 604-633.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu vd. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2007.
- Meçin, Abdurrahim. *İhvân-ı Safâ'da Nefis Tezkiyesi*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Melkâvî, Fethi Hasen. *Manzûmetu'l-kiyemî'l-makâsidiyye ve tecelliyâtüha't-terbiyye*. USA: el-Ma'hedu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî: 2020.

- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedu's-sahîh*. thk. M. Fuâd Abdalbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1392.
- Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl*. thk. Yusuf Ali Budeyvî. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419/١٩٩٨.
- Osman, Abdurraûf Muhammed. *Mahabbetu'r-Rasûl beyne'l-ittibâ' ve'l-ibtidâ'*. Riyâd: Riâsatu İdâreti'l-Buhûsu'l-İlmiyye, 1414.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*. çev. Mehmet Özşenel. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2007.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Musa. *el-Muvâfakât*. thk. Abdullah Dirâz. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenu't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî 1998.
- Uludağ, Süleyman. "Tasfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ünver, Mustafa. "Kur'an'ın Tezkiye Prensibine Bir Bakış". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 1/1-2 (2006), 96-104.
- Yatkın, Nihat. "Peygamberlerin Misyonu ile İlgili Bazı Mülahazalar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2008), 1-19.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hidâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/473-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yıldırım, Fethi. "Hz. Peygamber'i Sevmenin Anlamı ve Önemi". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 7/2 (2020), 148-164.
- Yıldırım, Muhammed Emin. *Görev ve Yetkileri Açısından Hz. Peygamber*. İstanbul: Siyer Yayınları: 2018.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 2, 2022, ss. 277-291/ Volume: 6, Issue: 2, 2022, pp. 277-291

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

İMAM ŞÂFİİ'NİN HABER-İ VÂHİDİ İTİKATTA DELİL OLARAK KULLANMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME (er-Risâle Örneği)

Serap ÖZKUL

Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hadis Anabilim Dalı, Nevşehir
Graduate Student, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Department of Hadith, Nevşehir/Turkey

serapozkul3@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4240-579X

ror.org/019jds967

Öz

İslâm dininin temelini akîde oluşturur. İnanç esasları, diğer hükümlerde olduğu gibi önce Kur'ân'a sonra sahih hadislere dayanır. İnanç esaslarını delilleriyle konu alan ilim ise kelâm ilmidir.

Tek kişinin haberi anlamında kullanılan haber-i vâhidle amel konusunda hicrî ilk asırlardan itibaren tartışmalar yaşanmış, söz konusu tartışmalarda Kelâm ilmi de nasibini almıştır. Haber-i vâhid ile nakledilen inanç esaslarının Kur'ân ve mütevâtir habere dayanması gerektiği konusunda görüşler öne sürülmüş, haber-i vâhidin inanç konularında hüccet olamayacağı konusu ön plana çıkarılmıştır. İmam Şâfiî, haber-i vâhidin hücciyetini *er-Risâle*'de savunmuş, haber-i vâhidin delil olduğunu Kur'ân'dan, Peygamber ve sahâbe döneminden getirdiği örnekleri ileri sürerek ispat etmeye çalışmıştır.

Bu çalışmada, hadislerin çoğunluğunu oluşturan haber-i vâhid, haber-i vâhidin hüccet oluşu, İmam Şâfiî'nin haber-i vâhidle ve kelâm ilmiyle ilgili görüşleri ve *er-Risâle* bağlamında haber-i vâhidi itikatta delil olarak kullanmadığı ele alınmıştır. Haber-i vâhidle ilgili görüşler delil ve örnekleriyle ortaya konularak bir izah amaçlanmıştır. Değerlendirme sonucunda İmam Şâfiî'nin haber-i vâhid ile ilgili herhangi bir tasnife gitmeyip hüküm itibarıyla haber-i vâhidi hem amelde hem akîdede hüccet kabul ettiği yönünde bir kanaat hasıl olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Haber-i vâhid, Şâfiî, *er-Risâle*, İtikad, Delil.

İMAM al-SHÂFİİ'S USE OF SINGLE-PERSON REPORT (al-KHABAR al-WÂHİD) AS EVIDENCE IN FAITH (In the Context of al-Risâlah)

Abstract

Faith constitutes the basis of the religion of Islam. The principles of belief are based on al-Qur'ân first, and then on sound hadiths, as in other provisions. The science that deals with the principles of belief with evidence is the science of al-Kalâm.

Geliş Tarihi: 17.06.2022

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.1132420>

Kabul Tarihi: 20.06.2022

Beginning from the first exilic centuries, there have been debates on the issue of religious practices (deeds) based upon khabar wahid that is used in the sense of a single-person report. The science of al-Kalâm had, as well, its share in these debates. Regarding the single-person report, arguments, claiming that the bases of faith should lean on al-Qur’ân and multi-person reports (Motawatar khabar), have been propounded, and the view that single-person reports cannot be a proof (hujjah) in matters of faith has been featured.

In his al-Risâlah, Imam al-Shâfi’î yet argued for single-person report’s being an argument, and by citing the examples from al-Qur’ân, from the periods of the Prophet (pbuh) and His companions (Şahâbah) he tried to prove his thesis on the issue.

In this study, within the context of al-Risâlah, the issues of single-person report that constitutes the majority of hadiths, its being an argument, the opinions of Imam al-Shâfi’î on the single-person report and the science of Kalâm, and if he used single-person report as a proof in faith were discussed. A virtuous explication was aimed by presenting opinions about single-person reports with evidence and examples. As a result of the evaluation, it was concluded that Imam al-Shâfi’î did not make any classification regarding single-person reports, and accepted them as arguments both in practice and faith.

Key Words: Hadith, Single-person report (al-Khabar al-Wâhid), Shafi’î, al-Risâlah, Faith, Argument.

Atf / Cite as: Özkul, Serap. “İmam Şâfi’î’nin Haber-i Vâhidi İtikatta Delil Olarak Kullanması Üzerine Bir Değerlendirme (er-Risâle Örneği)”. *Apjir* 6/2 (Ağustos 2022), 277-291.

Giriş

Asıl adı Muhammed b. İdris olan İmam-ı Şâfi’î (ö. 204/820) hicri 150 yılında Gazze’de doğdu. Küçük yaşta kendini okumaya ve ilme veren Şâfi’î birçok ilmî yolculuklar yapmış, bu yolculuklar onun ilmî mülâhazasının oluşmasına vesile olmuştur. Mâlik b. Enes’ten (ö. 179/795) Medinelilerin fikhını, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî’den (ö. 189/805) Kûfe ekolünün fikhını öğrenmiş, bu iki ekolü bir süzgeçten geçirip kendi fikhî düşüncesini oluşturmuştur.¹

Şâfi’î, kelâm ilmiyle uğraşmayı hoş karşılamamış, bu ilimle uğraşanların her an ayaklarının kayıp bir felakete maruz kalabileceğini ileri sürmüştür. Kelâmla uğraşanları ağır bir dille eleştirip, onlara mesafeli davranmıştır. Önemli kelâm ve itikadî münakaşaların yaşandığı, hadis ve sünnetin saf dışı bırakılmaya başlandığı bir devirde yetişmiştir. Söz konusu dönemde cereyan eden hâdiseler ve tartışmalar Şâfi’î’nin düşüncesinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Şâfi’î; fikirlerin etkisiyle usul alanında ilk eser sayılan *er-Risâle*’yi yazmış, bu eserin etkisi günümüze kadar gelmiştir.²

Şâfi’î’nin *er-Risâle*’si, ilki Bağdat’ta, diğeri Mısır’da olmak üzere iki kere yazılmış ve çeşitli dillere çevrilmiştir. *er-Risâle* üzerine şerhler yazılmış, birçok İslâm âlimi için usul kaynağı olmuştur. Şâfi’î *er-Risâle*’sinde, haber-i vâhid konusuna detaylı olarak değinmiş, haber-i vâhidin bağlayıcılığını ve delilliğini örneklerle ispat etmeye çalışmıştır.³

¹ Nail Okuyucu, *İmam Şâfi’î* (Ankara: Anadolu Ay, 2020), 17-30; Bilal Aybakan, “Şâfi’î”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/222-233.

² Okuyucu, *İmam Şâfi’î*, 167-180; Aybakan, “Şâfi’î”, 38/222-233.

³ Murteza Bedir, “er-Risâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/117.

İMAM ŞÂFİ'İNİN HABER-İ VÂHİDİ İTİKATTA DELİL OLARAK KULLANMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME (er-Risâle Örneği)

Çalışmamızda öncelikle konunun dibâcesi niteliğinde haberin kısımlarını işleyip, daha sonra İslâm âlimlerinin haber-i vâhidin itikatta delil oluşu hakkındaki görüşlerini ele alacağız. Şâfi'nin *er-Risâle*'sinde haber-i vâhidi delil olarak kullandığına dair örnekler sunarak ilgili konuyu bu bağlamda ele alacağız.

1. Haber ve Kısımları

Haber; lügat olarak, herhangi bir olay, nesne veya konuya dair elde edilen bilgi manasına gelir. Hadis ilminde haber, Hz. Peygamber, sahâbe veya tabiînden nakledilen bilgi demektir.⁴ Hadis sözcüğü ile haber sözcüğünü aynı anlamda kullananlar olduğu gibi farklı anlamda kullananlar da olmuştur. Genel itibariyle Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivâyet edilenlere hadis, Hz. Peygamber dışındaki kimselerden rivâyet edilenlere ise haber denilmiştir.⁵ Çalışmamızda haber kelimesini hadisle aynı anlamda kullanmayı tercih ettik. Hadis literatüründe haber; mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısma ayrılır.⁶ Vetr kökünden türeyen mütevâtir kelimesi sözlükte; peş peşe gelme, arkası kesilmeksizin birbirini takip etme gibi anlamlara gelir. Terim olarak, yalan üzerinde kasıtlı veya kasıtsız aklen birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun, yine kendileri gibi bir topluluktan görülmüş veya işitmiş gibi rivâyet ettikleri haberdir. Buradaki topluluğun sayı bakımından tespit ve tayin edilmesi şart değildir.⁷ Kelâm ilmînde ise mütevâtir, haberleşme ve bunların dışında bir iletişim aracı olmadan üzerinde icma edilmiş haber olarak tanımlanmıştır. Şâfi, mütevâtir yerine doğru ve yakîn bilgi anlamında “el-ihata” ve “el-ilmu'l-amme” tabirlerini kullanmıştır.⁸

Mütevâtir haberler, gelişleri itibariyle sağlam ve güvenilir haberler olup araştırılmalarına gerek görülmemiştir.⁹ Mütevâtir haber, lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bütün rivâyetlerinde lafızları aynı olan, Hz. Peygamberin (s.a.v.) ağzından çıktığı şekilde bize ulaşan hadis lafzî mütevâtir hadistir.¹⁰ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisleri arasında lafzî mütevâtirin ne kadar olduğu ihtilafıdır.¹¹

Manevî mütevâtir, aynı metnin farklı lafızlarla rivâyet edilmesiyle meydana gelmektedir. Mütevâtir hadislerin çoğu bu türdür.¹² Mütevâtir haberin yakînî bilgi ifade ettiği İslam âlimlerince ittifakla kabul edilmektedir. Âlimler, mütevâtir hadisi inkâr etmenin

⁴ Muhammed b. Sâlih b. el-Useymîn, *Mustalahu'l-Hadîs* (Kahire: Mektebetü'l-İlm, 1415/1994), 5.

⁵ Useymîn, *Mustalahu'l-Hadîs*, 5; Tâlat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: TDV, 2013), 12.

⁶ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *el-Hulâşa fi uşûli'l-hadîs*, thk. Ebû Âsım el-Eserî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1430/2009), 30; Ahmet Naim, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Ravza, 2009), 98.

⁷ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 15.

⁸ Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2017), 153.

⁹ İsmail Hakkı Ünal vd., *Hadis El Kitabı*, ed. Zişan Türcan (Ankara: Grafiker, 2016), 288.

¹⁰ Ünal vd., *Hadis El Kitabı*, 288-290; Naim, *Hadis Usûlü*, 99.

¹¹ Yücel, *Hadis Usûlü*, 157.

¹² Yücel, *Hadis Usûlü*, 158.

Peygamber’i yalanlama manasına gelme ihtimali ile insanı küfre götürebileceğini belirtmişlerdir.¹³

Âhad, lügatta “bir” anlamına gelir ve bir şeyin sayısına delâlet eden ahad veya vâhid’in çoğuludur. Haber-i vâhid ya da âhâd haber mütevâtir derecesine ulaşmayan ve genel olarak bir kişinin diğer bir kişiden rivâyet ettiği haberdır. İmam Şâfiî’nin ifadesiyle bu tür haberlere haber-i hasa da denir.¹⁴ Âhâd haberler, meşhur, azîz ve garîb olmak üzere üç kısma ayrılır. Meşhur haber, her tabakada sayısı üçten aşağı düşmeyen ve tevâtür derecesine ulaşmayan haberlere verilen isimdir. Azîz haber, herhangi bir tabakada iki râvi tarafından rivâyet edilen haberdır. Garib haber ise metin ve isnad yönünden tek kalmış veya başkası tarafından rivâyet edilmemiş haber olarak nitelendirilir.¹⁵

Haber-i vâhidler, sıhhat açısından bir tasnife tabi tutulduğunda sahih, hasen, zayıf, mevzu olmak üzere dört kısma ayrılırlar.¹⁶ Bu kısımları burada tek tek açıklamak çalışmamızın çerçevesi dahilinde değildir. Burada haber-i vâhidlerin bilgi açısından değeri ve delil olarak kullanılıp kullanılmadığına temas edilecektir.

1.1. Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri

Peygamberimiz (s.a.v.) döneminde tek kişinin verdiği haberle amel edildiği ve o haberin ilim teşkil ettiği bilinen uygulamalardandır. Bu tür uygulamaların örneklerini Buhârî’nin *el-Camiu’s-sahihin*’de “el-Ahbâru’l-Âhâd” bölümünde bulmak mümkündür. Ayrıca, sahâbe ve tabiîn döneminde de adalet ve zabt vasıflarını taşıyan bir kimsenin rivâyeti geçerli sayılmış ve onunla amel edilmiştir. Haberin onu duyacak kişide uyandıracığı gönül yatkınlığı veya teknik tabiriyle ilim, daha çok dördüncü asırdan sonraki âlimlerden intikal eden bilgilere dayanmaktadır.¹⁷ Bu eserlerdeki ilgili konuların ele alınmasında Şâfiî’nin *er-Risâle*’de yer verdiği tartışmaların önemli ölçüde etkili olduğu söylenebilir. Burada haber-i vâhid zan ifade eder diyenlerin görüşlerine yer verdikten sonra haber-i vâhidin ilim ifade ettiğini iddia edenlerin argümanlarını değerlendireceğiz.

1.1.2. Haber-i Vâhid Zan İfade Eder Diyenler

Haber-i vâhidler zan ifade eder diyen âlimler aşağıdaki delilleri öne sürmektedirler:

“Birinci delil; haber-i vâhidler de ilim gerektirseydi bütün hepsinin ilim vermeleri îcab ederdi. Halbuki durum böyle değildir. İkinci delil; delillerin tesirleri müessirlere göredir. Biz benliğimizde haber-i vâhidleri duyunca böyle bir tesir göremiyoruz. Râvi istediği

¹³ Naim, *Hadis Usûlü*, 98.

¹⁴ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 21.

¹⁵ Tâhâ b. Muhammed Beykûnî, *el-Manzûmetü’l-Beykûniyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 8-9; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 24-26.

¹⁶ Yücel, *Hadis Usûlü*, 170.

¹⁷ Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri* (İstanbul: Ensar, 2014), 105.

İMAM ŞÂFİ'İNİN HABER-İ VÂHİDİ İTİKATTA DELİL OLARAK KULLANMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME (er-Risâle Örneği)

kadar güvenilir olsun, bu sadece haberin doğruluk yönünü tercihe elverişli hale getirmektedir. Üçüncü delil; haber-i vâhid eğer ilim gerektirseydi, mütevâtirlerde olduğu gibi, İslâm, adalet vb. şartlar aranmazdı.”¹⁸

Haber-i vâhidin zan ifade ettiğini iddia edenlerin, haber-i vâhidi mütevâtir ile kıyasladıkları ve yukarıdaki delilleri ortaya attıkları görülmektedir. Ancak, zan ifade eden bir bilginin, kesin ilim ifade eden bir bilgiyle kıyaslanabilirliği tartışmaya açık bir konudur. Bu konu, usul ilmînin konusu olup bizim araştırmamızın dışında kaldığı için değerlendirmeye almamayı sadece görüşleri aktarmayı tercih ettik.

1.1.3. Haber-i Vâhid İlim İfade Eder Diyenler

Haber-i vâhidin ilim ifade ettiğini iddia eden Ahmed b. Hanbel, İbn Hazm gibi âlimlerin ortak görüşlerine göre, sika râvilerin, kendileri gibi sika râvilerden rivâyet ettikleri ve Rasûlullâh'a (s.a.v.) kadar ulaşan haberler haktır. Bunlar hem ilim hem de amel gerektirir. Şevkânî, Muhammed Zahid el-Kevserî gibi karineli haber-i vâhidin ilim ifade ettiğini söyleyen âlimlere göre, Buhârî ve Müslim gibi hadisçilerin *el-Câmi'u's-şâhih*'lerinde yer alan hadisler, hadisin değişik yollardan gelmiş rivâyetlere sahip olması, râvilerin diğer haber-i vâhid râvilerinde bulunmayan bazı meziyetlere sahip olması gibi karinelerle desteklenen haberler ilim teşkil eder.¹⁹

Dolayısıyla sıhhat derecesine ulaşan ve karinelerle desteklenen haber-i vâhidin hem ilim teşkil ettiği, hem de onunla amel etmeyi icap ettiği anlaşılmaktadır.

1.2. Haberi Vahidin Hücjet Oluşu

Haber-i vâhidin “zan” veya “ilim” ifade eder diyenlerin görüşlerine değindikten sonra haber-i vâhidin amelde ve itikatta hücjet olup olmadığının delil ve örneklerini ele alabiliriz.

Haber-i vâhidle amel konusu, daha yerinde bir ifadeyle zanla amel etme meselesi, çok detaylı bir konudur. İslam âlimlerinin çoğu ve özellikle hadisçiler haber-i vâhidle amel edilmesinin gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir. Zira haber-i vâhidin inkâr edilmesi, dinin büyük bölümünün kabul edilmemesi anlamına gelecektir. İbadetlerimizin şart, rükün ve edasını daha çok haber-i vâhide dayanarak îfa etmekteyiz. Haber-i vâhidler inkâr edildiği takdirde büyük sıkıntılara sebebiyet verir. Zira ibadetlerimizin çoğu eksik kalacaktır. Sadece ibadetler değil, ahlak, edep, giyecek, içecek, muâşeret gibi gündelik hayat düzenimizde genel itibarıyla haber-i vâhidle gelen rivâyetlere göre oluşturmaktayız.²⁰

¹⁸ Koçkuzu, *Haber-i Vâhidlerin İtikat Yönlerinden Değeri*, 108.

¹⁹ Koçkuzu, *Haber-i Vâhidlerin İtikat Yönlerinden Değeri*, 108-117.

²⁰ Ferhâne bt. Alî Şuveyte, *Hüccetu Haberu'l-âhâd fi'l-akâid ve'l-ahkâm* (Medine: Câmiatü'l-İslâm, ts.), 38-52.

Konunun anlaşılabilmesi açısından bunu şöyle izah edebiliriz: “Gerek sîka râvinin aktardığı haber-i vâhiden gerek aklî istidlallerden gerekse başka bir ameliyeden kaynaklanmış olsun, bütün akıl sahipleri ‘zan’ ile amel konusunda ittifak etmişlerdir. Ticari ve sosyal ilişkilerden başlayarak, şahsi konular, savaş ve barışa dair hadiseler olsun, insani hareket ve faaliyetlerin geneli zanna dayanmaktadır. Şâyet insanlar bütün faaliyetlerini yakinî işlere hasredip zan ile amel etmeyi terk etmiş olsalardı yeryüzünde hareket ve faaliyet alanı kısıtlanır, kişisel ve toplumsal hayat sekteye uğrardı. İnsanın nefsinde zanla, dolayısıyla haber-i vâhitle amel etmesini sağlayacak bir içgüdünün yaratılması Allah’ın nimetlerinden birisi sayılmaktadır.”²¹

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ezan için Bilal-i Habeşî’yi görevlendirmesi ve Bilal’in ezanı okumasıyla namaz vaktinin girmesi,²² Kubâ’da namaz kılarken tek kişinin haberiyle kible yönünün değiştirilmesi,²³ tebliğ için değişik bölgelere elçiler göndermesi, elçilerin tebliğ ettiklerini işitenler için tebliğin geçerli olması ve onunla amel edilmesi,²⁴ şarap içen bir grubun yine tek kişinin getirdiği bir haberle içki küplerini dökmeleri ve şarabın haram olduğunu kabul etmeleri;²⁵ gibi uygulamalar asr-ı saadet döneminde tek kişinin rivâyetinin bağlayıcı olduğunu gösteren delillerdir. Örneğin, gönderdiği elçiler: ‘Tek kişinin getirdiği haber bizi bağlamaz. Peygamber te’kîd için bize başkalarını göndersin.’ şeklinde bir mukavemetle karşılaşmamışlardır. Elçilerin sözüne inanılmış ve onunla amel edilmiştir. Aynı şekilde kible yönünün değiştiğini, içkinin haram olduğunu söyleyen sahâbenin haberi kabul edilmiştir ve haberi veren sahâbe, ‘Peygamber’e (s.a.v.) soracağız, doğruysa kabul ederiz.’ diye bir itirazla karşılaşmamıştır.

Sahâbenin bilhassa Râşid halifelerin zaman zaman tek kişinin rivâyet ettiği hadisleri kabul ettikleri görülmektedir. Hatta onlar bazen kendi görüşlerinden vazgeçip tek kişinin rivâyet ettiği haberle amel etmişlerdir. Bunun örneklerinden biri Hz. Ömer zamanında uygulanan parmak kesme diyetidir. Rasûlullâh’ın (s.a.v.) Amr b. Hazm’a yazdığı bir mektupta farklı olduğu anlaşılınca Hz. Ömer bu uygulamadan vazgeçmiştir.²⁶ Yine Hz. Ömer’in cenin öldürülmesi ve bunun hükmü ile ilgili kendi görüşünden vazgeçip onunla hadis rivâyet eden bir sahâbenin sözüyle amel etmesi,²⁷ Hz. Osman’ın bir kadının rivâyet

²¹ Muhammed Salih Ekinci, *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet*, çev. Metin Yiğit (İstanbul: Rağbet, 2015), 173.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, thk. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1432/2011), "Haber-i Vâhid", 1.

²³ Buhârî, "Haber-i Vâhid", 1; Ebû’l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi’u’s-şâhîh* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2010), "Mesâcid", 526.

²⁴ Buhârî, "Haber-i Vâhid", 4.

²⁵ Buhârî, "Haber-i Vâhid", 1; Müslim, "Eşribe", 1980.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalıışkan (Ankara: TDV, 2017), 231.

²⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 233.

**İMAM ŞÂFİ'İNİN HABER-İ VÂHİDİ İTİKATTA DELİL OLARAK KULLANMASI ÜZERİNE BİR
DEĞERLENDİRME (er-Risâle Örneği)**

ettiği hadise göre hüküm vermesi²⁸ vb. örnekler sahâbenin tek kişinin rivâyetiyle amel ettiklerini göstermektedir.

1.2.1. Haber-i vâhidin İtikatta Hüccet Oluşu

Haber-i vâhidin zan ifade ettiğini öne sürerek bazı İslâm âlimleri akâid ile ahkâmı birbirinden ayırt ederek haber-i vâhidi itikatta delil olarak kabul etmemişlerdir. Ancak, bu ayırımın tarihi sürecine bakılırsa doğru bir ayırım olmadığı ifade edilebilir. Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok âyette iman ile amel bir arada zikredilmiş olup bunlar arasında herhangi bir ayırım yapılmamıştır “İman edip sâlih amel işleyen...” diye başlayan âyetlere Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde rastlamak mümkündür. Ayrıca, gerek Hz. Peygamber gerekse sahâbe dönemindeki uygulamalara baktığımızda akâid-ahkâm ayırımı diye bir uygulama tespit edilmemiş, haber sıhhat şartlarını taşıdığına akâid olsun ahkâm olsun onunla amel edilmıştır.²⁹ Şâfiî, Buharî gibi İslâm âlimleri de delil bakımından akâid-ahkâm ayırımına işaret etmemişlerdir. Bu ayırım daha sonra kelâmcılar tarafından ortaya atılmıştır.³⁰

“İtikadî konular” ya da “amelî konular” şeklinde bir ayırım selef ulemâsının kabul etmediği bir husustur. Bu konuda İbnu'l-Kayyım şunları söylemektedir: “Bu ayırım, ümmetin ittifakı ile batıldır. Çünkü İslam ümmeti amelî hususlarda haber-i vâhidi delil kabul ettiği gibi, itikadî hususlarda da kabul etmiştir. Nitekim sahâbe, tabiîn, onlardan sonra gelen hadis ve sünnet ehli, Allah'ın sıfatları, isimleri, kader ve ahkâm ile ilgili konularda haber-i vâhidi delil olarak kullanmışlardır. Onların hiçbirinden, Allah'tan, O'nun isim ve sıfatlarından söz eden hadisleri değil de sadece ahkâmda haber-i vâhidi delil kabul ettiklerine dair bir şey nakledilmemiştir. Amel, sadece organların işlevleri değildir. Bilakis organların işlevlerinin esası kalple yapılanlardır. Organların ameli kalbin amelîne tâbidir. Bütün ilmî meseleler kalbin imanı, tasdiki ve sevgisine bağlıdır. İşte amel budur; hatta bu, amelin aslıdır. Bu, kelâmcıların çoğunun iman meselesinde gafil oldukları bir husustur ki, imanı amelden yoksun sırf tasdikten ibaret zannederler. İlmî meseleler amelî, amelî meseleler de ilmîdir. Çünkü hüküm koyan Allah, mükelleflerden ilimsiz ameli, ilmî meselelerde de amelsiz ilmî istemekle yetinmemiştir.”³¹

Haber-i vâhidin ilim teşkil ettiğini ve itikatta delil olduğuna dair şu âyetler hüccet olarak getirilebilir: “Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki, sakınırlar.”³² Âyette

²⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 239.

²⁹ Şuveyte, *Hüccetu Haberi'l-âhâd*, 54; Ahmed b. Mahmûd b. Abdülvehhâb Şankîfî, *Haberü'l-Vâhid ve Hücciyetihî* (Medine: Câmiatü'l-İslâm, 1422/2002), 255.

³⁰ Muhamed b. Abdullah el-Vuheybî, *Akidede Âhâd Haberin Delil Olması ve Muhaliflerin Şüphelerinin Giderilmesi*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Guraba, 2005), 14.

³¹ Nâsırüddin el-Elbânî, *Hadisin İtikatta Delil Oluşu*, çev. Mehmet Kubat (İstanbul: Beka, 2016), 85-86.

³² *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Mustafa Çağrı vd. (Ankara: DİB, 2017), et-Tevbe 9/122.

geçen tâife kelimesi tek kişi için de kullanılır. Bu kişi ilim öğrenip, savaştan sağ kalıp dönenlere ilim öğretecektir. Eğer tek kişinin haberi ilim ifade etmeseydi Allah onu emretmezdi.³³ Dolayısıyla haber-i vâhidin ilim ifade etmesi hem itikatta hem de amelde olur. Zira savaştan dönenler sadece amelle ilgili hususlarda değil, itikatla ilgili hususlarda da uyaracaklardır.

Kur'ân-ı Kerim'de: "Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın."³⁴ buyurmuş ve âyeti kerime zann-ı gâlibi ifade etmesi durumunda fâsığın verdiği haberle amel edilebileceğini belirtmektedir. Ayrıca, âyetin mefhum-u muhalefetinden hareketle âdil bir kimsenin verdiği haberi araştırmak gerekmez.³⁵ Bu bağlamda fâsık olmayan bir râvinin verdiği haberi kabul edip onunla amel etmek, o haber itikat içeriyorsa ona inanmak gerektiği kanaati bu vesile ile oluşmaktadır. Başka bir âyette de: "Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorun."³⁶ buyrulmaktadır. Kur'ân'da, "sayıları tevâtüre varan topluluğa sorunuz" veya "amelde bilmediğinizi sorun, itikatta bilmediğinizi sormayın" gibi bir ifade kullanılmamaktadır. Öyleyse sorulan sorunun muhatabı olan kimse tek kişi dahi olsa verilen cevap yeterli olacaktır.³⁷

Âyetlerin zâhirinden herhangi bir ahkâm akâid ayrımından söz edilmediği, Kur'ân'ın mesajı mutlak ve genel olduğu anlaşılmaktadır.

Haber-i vâhidi itikatta kabul etmeyenler, müşrikler hakkında nazil olan, "Onlar (putperestler) sadece zanna ve nefislerinin arzularına tabi oluyorlar."³⁸, "Şüphesiz zan, hakikat namına hiçbir şey ifade etmez."³⁹ âyetlerini delil olarak öne sürerler. Ancak, bu âyetlerde sözü edilen zan, zann-ı gâlib değil, mutlak zandır. Dinen kabul edilmesi câiz olmayan zann; yalanla ve tahminle aynı anlamda olan, bilgiden yoksun sözlük anlamındaki zandır.⁴⁰

Hem ahkâm hem de akâid içeren birçok hadis vardır. Böyle bir durumda hadisin içerdiği ahkâmı kabul edip akâidi kabul etmemek doğru olmaz. Örneğin, Peygamberimiz (s.a.v.) bir hadislerinde, teşehhüt duasından sonra, kabir azabı, cehennem, hayat ve ölüm fitnesi ile Deccâlin fitnesinden Allah'a sığınmamızı buyurmuştur.⁴¹ Buradaki hadis hem amele

³³ Koçkuzu, *Haber-i Vâhidlerin İtikat Yönlerinden Değeri*, 113.

³⁴ el-Hucurât 49/6

³⁵ Ekinci, *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet*, 177-178.

³⁶ en-Nahl 16/43

³⁷ Hamdi Gündoğar, *İslam İtikadında Sünnet* (İstanbul: Çıra, 2014), 67.

³⁸ en-Necm 76/23

³⁹ en-Necm 76/28

⁴⁰ Abdullah Ünalın, "Eş'arîlikte Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: Beyan, 2015), 2/721.

⁴¹ Buhârî, "Ezan", 149; Müslim, "Mesâcid", 587.

İMAM ŞÂFİ'İNİN HABER-İ VÂHİDİ İTİKATTA DELİL OLARAK KULLANMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME (er-Risâle Örneği)

hem de itikada yönelik bir bilgi ihtiva etmektedir. Hadisin içerdiği hükmü yapıp, akîde ile ilgili hususa inanmamak doğru olmayacaktır.⁴²

Akîde ile amelin birlikte olması gerektiğini belirten bir diğer husus, Allah'ın farz kıldığı ibadetlerdir. İbadetlerin farz olduklarına inanmayarak, başka gâye ve düşüncelerle ifâ edilmesi durumunda bir değeri kalmayacaktır. Amel etmek için önce o amelin hükmüne inanılması gerektiği, inanılmadan yapılan amelin herhangi bir hüküm ifade etmeyeceği kanaatindeyiz.

Haber-i vâhidin ilim ifade etmez görüşünü kabul etmek Hz. Peygamber (sav) akâid meseleleriyle ilgili pek çok hadisini reddetmek manasına gelebilir. Kader ve kaza, rızık, ecel, kabir azabı, kıyamet halleri, sırat, mîzan, cennet, cehennem gibi birçok itikadî konular "Âhâd" yolla bize haber verilmektedir. Âhâd haberi inkâr etmek bu tür meselelerin de inkârını gerektirir. Ayrıca, haber-i vâhidin ilim ifade etmediğini söyleyenlerin, şiiirden, tarihten haber verdikleri de ilim teşkil etmez. Zira, onların zikrettikleri bütün bu şeyler âhâd yolla nakledilmiştir.⁴³

2. İmam Şâfiî ve Haber-i Vâhid

İmam Şâfiî, Rasûlullâh'dan (s.a.v.) gelen haberleri haberi amme ve haberi hassa diye ikiye ayırmaktadır. Haberi amme; namazların sayısı, ramazan orucu, zinanın haramlığı vb. herkesin bilmesi gereken hükümler gibi büyük kitlelerin birbirine naklederek Rasûlullâh'dan (s.a.v.) aldıkları haberlerdir. Haber-i vâhid olarak da isimlendirilen haberi hassayı bilmekte halk değil, sadece hükümlerin teferruatını bilmeye muktedir olan âlimler sorumludur.⁴⁴

İmam Şâfiî, haber-i vâhid konusunu belli bir disiplin içinde ele almış ve *Risâle*'de haber-i vâhîde özel bir başlık açarak haber-i vâhidin hüccet olduğunu örneklerle ispat etmeye çalışmıştır.⁴⁵

2.1. Şâfiî'nin Haber-i Vâhidin Hüccetliğini Savunması

Şâfiî, *er-Risâle*'de haber-i vâhîdi, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşacak şekilde ya da bir râvide nihâyet bulacak tarzda tek kişinin yine tek kişiden rivâyet ettiği hadis diye tanımlar, haber-i vâhidin kabul olması için bir kısım şartların bulunması gerektiğini ifade eder ve söz konusu şartları şöyle sıralar: Dinde güvenilir ve sözünde doğru olmakla tanınmış olması, rivâyet ettiği şeye kuvvetle aklının ermesi, manaya göre rivâyet ediyorsa lafız bakımından hadisin manasını değiştirecek olan hususları bilmesi, manayı bilmiyorsa hadisi işittiği gibi harfi harfine rivâyet etmesi, eğer ezberinden rivâyet ediyorsa hadisi

⁴² Vuheybî, *Akîdede Âhâd Haberin Delil Olması*, 38.

⁴³ Gündoğar, *İslam İtikadında Sünnet*, 79-80.

⁴⁴ İshak Emin Aktepe, *İmam Şâfiî Sünnet Müdafası* (İstanbul: Polen, 2017), 91.

⁴⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 205-254.

tam olarak hıfz etmesi, yazılı bir malzemedan rivâyet ediyorsa kitabına sahip olan biri olması, hadis bilginleriyle bir hadiste ortak ise, kendisi de onların hadisine uygun bir haber nakletmiş olması, güvenilir râvilerce yapılan rivâyetlere muhalif şeyler nakleden bir müdellis olmaması. Birinden haber-i vâhidi rivâyet eden kimsenin üstündeki râvilerin de sened bakımından böyle olması gerektiğini açıklar.⁴⁶

Haber-i vâhidin delil oluşu, bir haber nassına veya bir haberin delâletine yahut bir icmâya dayanarak ispat edilebileceğini söyleyen Şâfiî, *er-Risâle*'de ilk olarak Peygamberimiz'in (s.a.v.): "Benden bir söz işitip onu belleyip başkalarına aktaranın Allah yüzünü ak etsin. Nice bilgili kimseler vardır ki, o bilgisini kendisinden daha bilgili birisine nakleder. Şu üç gurup, kalbi saf, sağlam ve hak üzere olup insan hiç aldanmaz: Yaptığı her şeyi ihlas ve samimiyetle yapan kişi, müslümanların önder ve liderlerine nasihat eden kimse, cemaatin gerekliliğine inanan kişi ki, bu üç şeyin hepsi davet kapsamındadır."⁴⁷ hadisi ile başlamış ve ondan yapılan rivâyetin; ya bir şeyin helal veya haram olduğunu, ya uygulanacak bir cezayı veya din ve dünya işleri hakkında bir nasihati ihtiva etmekte olduğunu belirtmekle devam etmiştir.⁴⁸ Burada Şâfiî, hadis rivâyet etmenin önemine atıf yapmış ve o hadisin değişik konularda olabileceğini söylemiştir.

İmam Şâfiî, İslam hukukçularının haber-i vâhidi kabul etme konusunda ihtilâfa düştüklerini bilmediğini, onların hepsi aynı kanaate sahip olduklarını; bir kimse "eskiden beri ve günümüzde Müslümanlar, haber-i vâhidi kabul etme konusunda birleşmişlerdir. Zira müslümanların fakihlerinden onu reddeden kimse bilinmemektedir" derse, onun sözüne katıldığını dolayısıyla haber-i vâhidin kendisi için de bağlayıcı olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁹

Şâfiî başka bir yerde, "Dikkat edin! Sizden birinizi; emrettiğim veya yasakladığım konulardan birisi kendisine ulaşınca koltuğuna yaslanmış durumda iken, bilmiyorum Allah'ın kitabında ne bulursak ona uyarız (hadisleri tanımayız derken) bulmayayım."⁵⁰ hadisini zikrederek Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen bir haberin müslümanlar için bağlayıcı olduğunu ifade etmiştir.⁵¹ Yine Şâfiî, Peygamber, sahâbe ve tabiîn zamanından örnekler vererek haber-i vâhid ile amel edilir tezinde selefin de anlayışının bu olduğunu îzah etmeye çalışmıştır.⁵²

⁴⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 205-206.

⁴⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Mustafa Deyb el-Buğâ (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991), "Mukaddime", 24; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), "Menâsik", 76; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016), "İlim", 7.

⁴⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 221.

⁴⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 247.

⁵⁰ İbn Mâce, "Mukaddime", 2; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016), "Sünnet", 6; *Tirmizî*, "İlim", 10.

⁵¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 222.

⁵² Şâfiî, *er-Risâle*, 245-246.

İMAM ŞÂFİ'İNİN HABER-İ VÂHİDİ İTİKATTA DELİL OLARAK KULLANMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME (er-Risâle Örneği)

Kubalıların tek kişinin haberiyle kıblelerini değiştirmeleri, şarap içmek için toplanmış bir gruba Ebu Talha'nın içkinin haram olduğunu söylemesi üzerine içki küplerini kırmaları, Hz. Ebubekir'in hicrî 9. yılda hac emiri olarak tayin edilmesi, Hz. Ömer'in cenin ile ilgili bir meselede kendi görüşünden vazgeçip tek kişinin rivâyetiyle hükmetmesi, yine Hz. Ömer'in Mecûsîler hakkında uygulayacağı hüküm konusunda Abdurrahman b. Avf'ın rivâyetini geçerli sayması, Hz. Osman'ın, imamlığına ve ilmine rağmen muhacir ve ensarin arasında bir kadının haberine göre hükmetmesi vb. uygulamalar Şâfi'nin *Risâle*'de haber-i vâhid ile amel edildiğine dair sunduğu örneklerdir.⁵³

İmam Şâfi'nin burada açıklamaya çalıştığı, eğer tek kişinin haberi hüccet olmasaydı ne Peygamber ne sahâbe ne de onlardan sonrakiler böyle bir haberle amel ederdi sabitesidir. Nitekim kıblenin değiştiği, içkinin haram olduğu haber verilirken, sahabeler tek kişinin ifadesiyle hüküm verirken hiçbir itirazla karşılaşmamış, rivâyet edilen haberi araştırmak veya HZ. Peygamber'e (s.a.v.) sorup teyit etmek yerine mübelliğin tebliği hüccet sayılıp onunla amel edilmiştir.

Şâfi, arz hadisi olarak bilinen "hadis olarak bize geleni Kur'an'a arz ederiz. Ona uyarsa alırız, uymazsa almazız" şeklindeki rivâyeti sahih kabul etmemiş, rivâyetin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sabit olmadığını, meçhul bir kimseden munkatı' olarak nakledildiğini beyan etmiştir.⁵⁴ Şâfi'ye göre sünnet, kıyasa veya başka bir şeye arz edilemez. Bilakis bütün insanların sözleri sünnete tabidir.⁵⁵

2.2. İmam Şâfi'nin Kelâm Hakkındaki Görüşleri

Şâfi'nin kelâm ilgili görüşlerini *er-Risâle*'de doğrudan rastlamak mümkün değildir. Ancak, Şâfi'nin bu konudaki yaklaşımıyla ilgili gelen rivâyetlere bakılırsa, kelâm ilmine oldukça mesafeli davrandığını, bu ilimle uğraşanları ağır bir dille eleştirdiğini, insanları kelâm ilmiyle uğraşmaktan menettiğini görmekteyiz. Kelâm ile ilgilenen hiçbirinin felah bulmadığını, kelâm ehlinin birbirini lanetleyip tekfir ettiğini belirtmekle birlikte birçok itikadî meselede kelâmcıların görüşlerini reddetmektedir. Kelâm meselelerine çok iyi vâkif olduğunu, istediği zaman muhâliflerine reddiye yazabileceğini söylemekte iddialı olan Şâfi, ancak kelâm ilmini kerih gördüğü ve kelâmcı olarak anılmak istemediği için böyle bir şeye girişmediğini ifade etmiştir. Şâfi, kelâm konusundaki münakaşalardan uzak durmuş, bir gün bir tartışmada konu uzayıp karşı taraf meseleyi kelâma taşıyınca; "Bunu bırak, bu, kelâmi bir meseledir" deyip onu susturmuştur. Yine bir gün bir mutezilî ile girdiği bir münazaradan ötürü pişman olup tövbe etmiş ve "Allah, bir insana şirk hariç

⁵³ Şâfi, *er-Risâle*, 222-239.

⁵⁴ Şâfi, *er-Risâle*, 133.

⁵⁵ Aktepe, *İmam Şâfi Sünnet Müdafası*, 119.

bütün günahların kapısını açması ona kelâmdan bir şey vermesinden daha hayırlıdır.” buyurmuştur.⁵⁶

Şâfiî, kelâmcılar hakkındaki görüşünü bir benzetmeyle şöyle ifade eder: “Kelâmcılar hakkındaki kararım, onlara ağaç dallarıyla vurulup deveye ters bindirilmeleri ve aşiret aşiret, kabile kabile dolaştırılmalarıdır. Bu arada ‘işte bu, kitap ve sünneti terk edip kelâma sarılanın cezasıdır.’ diye bağırılır.”⁵⁷

Başta itikâdi meseleler olmak üzere bütün dînî meselelerin vahiy ve sünnet kaynaklı bilgi çerçevesinde izah edilmesi gerektiği düşüncesinde olan Şâfiî, ehl-i kelâmın itikat meselelerini, kitap ve sünnetten uzak rasyonel bir biçimde ele aldığı kanaatindedir. İtikâdî esasların te’vile kaçmadan nasslarda belirtildiği şekilde benimsenmesi gerektiğini söyleyen Şâfiî’ye göre kulun görevi, Allah’ın rızasını kazanmaya vesile olacak amellere yapışıp, Allah hakkında konuşmak gibi haddi aşan mülahazalardan uzak durmaktır. Bir münazarada imanın söz ve amelden oluştuğu, imanın artıp eksildiği tezlerini başarıyla savunup muhatabına üstün gelen Şâfiî’nin, amel merkezli bir din anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır.⁵⁸

2.3. İmam Şâfiî’nin Haber-i vâhidi İtikadda Hüccet Sayması

Haber-i vâhiddeki itikat amel ayrımı çalışmada daha önce bahsedildiği üzere İslâm âlimleri gibi Şâfiî’nin de benimsemediği bir ayrımdır. Ayrıca, Şâfiî’nin kelâm ilmîne karşı olan mesafesi de böyle bir ayrım yapmayı zorlaştırmaktadır. Şâfiî’nin *er-Risâle*’deki bazı ifadelerinden haber-i vâhidi itikatta delil olarak kullandığı söylenebilir.

Şâfiî, *er-Risâle*’de haber-i vâhidin delil olduğuna Kur’ân’dan bazı âyetleri zikrederek ispat etmeye çalışmaktadır. Nuh, İbrahim, İsmail, Hud, Salih, Şuayb, Lut, Hz. Muhammed (s.a.v.) gibi Peygamberlerin Allah tarafından birer kişi olarak gönderildiklerini,⁵⁹ Son Peygamber’in de (s.a.v.) İslâm’a davet için elçilerini tek olarak seçtiğini, vali ve kumandanlarını bir kişi olarak atadığını belirtmektedir. Eğer tek kişinin rivâyeti bağlayıcı olmasaydı, Allah’ın, Rasûllerini, Peygamber’in de elçi ve kumandanlarını birer kişi olarak değil de grup olarak göndermesi gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁰

Allah tarafından gönderilen peygamberler olsun, Rasûlullâh tarafından tayin edilen elçiler olsun, gönderildikleri kavim ve yerlere tam yetkili olarak gönderilmiştir. Peygamberin veya elçinin verdiği her haber, her bilgi kabul edilmiş, o bilginin veya haberin doğruluğu noktasında araştırma cihetine gidilmemiştir. Peygamberler ve elçiler gönderildikleri kavim ve beldelerde, öncelikle insanları imana, Allah’a inanmaya

⁵⁶ Tâlat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ts.), 254-255.

⁵⁷ Aktepe, *İmam Şâfiî Sünnet Müdafası*, 15.

⁵⁸ Aybakan, “Şâfiî”, 38/227.

⁵⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 237-239.

⁶⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 226-230.

**İMAM ŞÂFİ'İNİN HABER-İ VÂHİDİ İTİKATTA DELİL OLARAK KULLANMASI ÜZERİNE BİR
DEĞERLENDİRME (er-Risâle Örneği)**

çağırılmışlar, ondan sonra amelle ilgili bilgileri tebliğ etmişler. Eğer tek kişinin haberi itikatta hüccet olmasaydı, tek kişi olarak gönderilen elçiler insanları imana, Allah'a nasıl davet ederlerdi? Bunu bir topluluğun yapması gerekmez miydi? Bu durumda elçinin verdiği bir haberi amel ve itikat diye iki gruba ayırıp, birini kabul edip birini kabul etmemek bizi mantık ilkeleriyle çeliştiği sonucuna götürmektedir.

Âdil, güvenilir, dürüst olarak bildiğimiz birinin bir sözünü kabul edip, bir sözünü kabul etmemek tutarsızlıktır. Şâfiî de bu konuya değinmekte ve şöyle demektedir: “Bir bilginin; sık sık haber-i vâhidi ileri sürerek şu helaldir bu haramdır dediği halde, aynı şartları taşıyan başka bir haberi reddetmesi caiz olmaz; ancak ona muhalif bir hadis biliyorsa veya kendisinin işittiği hadis ve râvisinin, farklı rivâyette bulunan kimseden daha güvenilir olduğuna inanıyorsa ya da o hadisi rivâyet eden kimse hadis hafızı değilse veya ona göre şüpheli biri ise, yahut hadis iki manaya gelir o da te'vil ederek bu manalardan birini tercih ediyorsa caiz olur. Akıllı bir fakihin bir kez veya defalarca haber-i vâhide göre sünnet saydığı şeyi, sonra benzeri veya daha güvenilir bir haber dolayısıyla, Kur'ân yorumcularının yaptığı gibi uygun bir yorum tarzı, râviye yönelik bir töhmet ya da ona muhalif bir habere dair bir bilgi olmaksızın bırakmasını farz etmesi caiz olmaz.”⁶¹ Şâfiî'nin, söz konusu sözlerinde “şu helaldir, bu haramdır” ifadesinin ahkâma, “aynı şartları taşıyan bir haberi reddetmesi” sözünün de akîdeye yönelik olduğu sonucuna varılabilir.

Şâfiî'nin, *Risâle*'de Süfyan b. Uyeyne < Amr b. Dinâr < Saîd b. Cübeyr vasıtasıyla İbn Abbâs'tan naklettiği şu rivâyet haber-i vâhidi itikatta hüccet olarak kullandığının gösterir. “Saîd b. Cübeyr şöyle der: ‘İbn Abbas’a dedim ki: Nevfel el-Bekâlî Hızır'ın arkadaşı Mûsâ'nın, İsrâiloğullarının Mûsâ'sı olmadığını sanıyor. Bu doğru mu? İbn Abbas da Allah düşmanı yalan söylemiş, dedi ve ilave etti: Ubey b. Ka'b bana şöyle haber verdi: Hz. Peygamber bize hitap etti; sonra Mûsâ ile Hızır meselesini anlattı. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) üslûbunda Mûsâ'nın Hızır'ın arkadaşı olduğuna delalet eden bir şey vardı.’ İbn Abbas, fikhına ve takvasına rağmen, Ubey b. Ka'b'in Hz. Peygamber'den naklettiği haberi sabit görüyor; hatta ona dayanarak bir Müslümanı yalanlıyor.”⁶²

İbn Mâce, *Sünen*'inde İsa Peygamber ile ilgili bir rivâyet tahrir etmiş, söz konusu rivâyetin isnad zincirinde İmam Şâfiî de yer almıştır. Rivâyet şöyledir: “İşler giderek zorlaşacak, dünya zamanla karışacak, insanların cimriliği artacak, kıyamet ancak kötü insanların üzerine kopacak, hidâyete erecek kişi sadece İsa b. Meryem olacaktır.”⁶³

İmam Şâfiî'nin, kendi *Müsned*'inde naklettiği şu rivâyetler de haber-i vâhidi itikatta delil olarak kullandığına dair tezimizi kuvvetlendirir kanaatindeyiz. Söz konusu rivâyetler şöyledir: “Dikkat edin! Dünya hazır bir maldır. İyi de günahkâr da ondan yer. Dikkat edin!

⁶¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 247.

⁶² Şâfiî, *er-Risâle*, 240.

⁶³ İbn Mâce, *İbn Mâce*, “Fiten”, 24 (H. No: 4039).

Muhakkak ki ahiret, sadık bir eceldir. Kâdir olan Allah, onu gerçekleştirecektir. Dikkat edin! Muhakkak güzel şey tamamıyla cennettir. Dikkat edin! Muhakkak ki şer, tamamıyla cehennemdedir. Dikkat edin! Sizler Allah'tan sakınarak amel edin. Bilin ki sizler amellerinize arz edileceksiniz..."⁶⁴ "...Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: Şüphesiz ki, Rûhu'l-Emin (Cebrâîl) benim kalbime üfledi ki; hiçbir can rızkını tamamlamadan ölmeyecektir. Şu hâlde rızık talebinizi güzel yapınız"⁶⁵

Rivâyetlerdeki kıyamet, İsâ b. Meryem, rızık, ahiret, cennet, cehennem, ecel gibi kavramlar itikatta ilgili olup Şâfiî bunları âhâd yolla aktarmıştır. Söz konusu rivâyetleri eserinde nakleden Şâfiî'nin âhâd haberi itikatta hüccet olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Çalışmamızda, haberin mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısımdan oluştuğu mütevâtir haberin hüccet olup bu konuda önemli herhangi bir ihtilafın olmadığı tespit edilmiştir. Haber-i vâhidin" hüccet oluşu konusunda ise muhtelif görüşler öne sürülmüş, söz konusu görüşler hicri ilk asırlarda herhangi bir alana yönelik olmadan mutlak anlamda algılanmıştır.

Haber-i vâhidin hüccet olması konusunda amel-itikad ayrımının müteahhir dönem kelâm anlayışının ürünü olduğu saptanmıştır. Şâfiî'nin de içinde yaşadığı asırda böyle bir ayrımın söz konusu olmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla böyle bir ayrımın sonraki âlimlerin görüşü olduğu, bu görüşün ilk dönem kaynaklarda herhangi bir dayanağının olmadığı sonucuna varılmıştır.

İmam Şâfiî'nin haber-i vâhidi savunma çabası, öne sürdüğü dayanaklar haber-i vâhidin hüccet oluşu üzerine görüşlerini destekler nitelikte argümanlardır. Şâfiî'nin kullandığı ifadelerden haber-i vâhidi hem itikat hem amelde hüccet saydığı kanaatine sebebiyet vermektedir. Bu bağlamda haber-i vâhidi amelde kabul edip itikatta kabul etmemek görüş itibariyle mantık ilkeleriyle de çeliştiği, bir konuda birinin haberine güvenilecekse başka bir konuda da onun kabul edilmesi gerektiği görüşünün daha tutarlı olduğu sonucuna varılmıştır.

⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Müsned*, çev. Seyfullah Erdoğmuş (İstanbul: Sağlam, 2015), 749.

⁶⁵ Şâfiî, *el-Müsned*, 749.

İMAM ŞÂFİ'İNİN HABER-İ VÂHİDİ İTİKATTA DELİL OLARAK KULLANMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME (er-Risâle Örneği)

Kaynakça

- Aktepe, İshak Emin. *İmam Şâfiî Sünnet Müdafaası*. İstanbul: Polen, 2017.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bedir, Murteza. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/117-119. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Bevkûnî, Tâhâ b. Muhammed. *el-Manzûmetü'l-Beykûniyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1432/2011.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-. *Sünen-i Dârimî*. çev. Abdullah Parlıyan. İstanbul: Konya Kitapçılık, 2011.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016.
- Ekinçi, Muhammed Salih. *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet*. çev. Metin Yiğit. İstanbul: Rağbet, 3. Basım, 2015.
- Elbânî, Nâsırüddin el-. *Hadisin İtikatta Delil Oluşu*. çev. Mehmet Kubat. İstanbul: Beka, 2016.
- Gündoğar, Hamdi. *İslam İtikatında Sünnet*. İstanbul: Çıra, 2. Basım, 2014.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*. İstanbul: Ensar, 2. Basım, 2014.
- Koçyiğit, Tâlat. *Hadis Usûlü*. Ankara: TDV, 12. Basım, 2013.
- Koçyiğit, Tâlat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ts.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir. çev. Mustafa Çağrı vd. 5 Cilt. Ankara: DİB, 6. Basım, 2017.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şâhîh*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2010.
- Naim, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Ravza, 2009.
- Okuyucu, Nail. *İmam Şâfiî*. Ankara: Anadolu Ay, 2020.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Müsned*. çev. Seyfullah Erdoğan. İstanbul: Sağlam, 2. Basım, 2015.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: y.y.1357/1938
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. *er-Risâle*. çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV, 5. Basım, 2017.
- Şankîti, Ahmed b. Mahmûd b. Abdülvehhâb. *Haberü'l-Vâhid ve Hücciyetuhu*. Medine: Câmiatü'l-İslâm, 1422/2002.
- Şuveyte, Ferhâne bt. Alî. *Hüccetu Haberi'l-âhâd fi'l-akâid ve'l-ahkâm*. Medine: Câmiatü'l-İslâm, ts.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-. *Sünen*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016.
- Ünal, İsmail Hakkı vd. *Hadis El Kitabı*. ed. Zişan Türcan. Ankara: Grafiker, 2016.
- Ünal, Abdullah. "Eş'arilikte Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri*. C. 2. İstanbul: Beyan, 2015.
- Vuheybî, Muhammed b. Abdullah el-. *Akidede Âhâd Haberin Delil Olması ve Muhaliflerin Şüphelerinin Giderilmesi*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Guraba, 2005.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV, 31. Basım, 2017.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-. *Sünen*. thk. Mustafa Deyb el-Buğâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Koçyiğit, Tâlat. *Hadis Usûlü*. Ankara: TDV, 12. Basım, 2013.
- Naim, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Ravza, 2009.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-. *el-Hulâşa fi usûli'l-hadîs*. thk. Ebû Âsım el-Eserî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1430/2009.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-. *Sünen*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih b. el-. *Mustalahu'l-Hadîs*. Kahire: Mektebetü'l-İlm, 1415/1994.
- Ünal, İsmail Hakkı vd. *Hadis El Kitabı*. ed. Zişan Türcan. Ankara: Grafiker, 2016.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV, 31. Basım, 2017.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 2, 2022, ss. 292-308/ Volume: 6, Issue: 2, 2022, pp. 292-308

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

MOĞOLLARI DURDURAN SAVAŞ: AYNİCÂLÛT SAVAŞI

Hüseyin ALİ

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi-İslami İlimler Fakültesi,
Asst. Prof. Dr. Agri Ibrahim Cecen University, Faculty of Islamic Sciences, Agri/Turkey

husen222@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-3237-1204

ror.org/054y2mb78

Öz

İslam tarihindeki en önemli savaşlardan biri sayılan Aynicâlût Savaşı H. 25 Ramazan 658 / M. 3 Eylül 1260 tarihinde meydana geldi. Zor koşulların hâkim olduğu bir dönemde ortaya çıkan Memlûklü Türk hükümdar Seyfüddîn Kutuz, Moğol akınlarını durdurmayı başardı. O sıralarda komutanlarından biri olan Baybars el-Bundukdârî ile birlikte askeri ve siyasi deneyim ve feraset sayesinde Moğolları yenilgiye uğratarak Moğollara ilk ağır yenilgiyi yaşatan komutan oldu. Aynicâlût Savaşı, İslam dünyasındaki birçok şehrin trajik bir şekilde Moğolların eline geçmesinden sonra yaşandı. Önce Harezmîler devletini yıkan Moğollar daha sonraları kuşattıkları Bağdat'ı ele geçirdiler. Böylece şehri yakıp yağmaladıktan sonra halife el-Mutasıbillah'ı katlettiler. Bunun sonucunda Abbasi hilafeti de son bulmuş oldu. Ondan sonra Suriye ve Filistin'deki bütün şehirler düştü ve Hülâgû'nun yönetimi altına girdi. Mısır ise bu sıralarda iç çekişmelerle boğuşuyordu. Bu çekişmeler öyle sürüp giderken sonunda 1259 yılında sultan Seyfüddîn Kutuz, Memlûklü sultanı olarak Mısır'da tahta çıktı. Ardından Moğollara karşı koymak için hazırlıklar yapmaya başladı. Önce Mısır'ın iç işlerine çeki düzen veren Kutuz, tahtı ele geçirmek isteyen isyancıların olanların isyanlarını bastırdı. Komutan Farisuddin Aktay'ın öldürülmesinden sonra Mısır'dan kaçmış olan kölemenleri kapsayan genel af çıkardı. Askeri hazırlıkları aksatan ekonomik krizin üstesinden gelebilmek için dönemin Mısır baş kadısı İzzeddin b. Abdusselam'dan Mısır halkından vergi toplamasına imkân veren bir fetva çıkarmasını istedi. Kadı İzzeddin b. Abdusselam bir takım özel şartlarla vergi toplamaya imkân veren bir fetva verdi. Sultan Kutuz, askeri hazırlıklarını bitirir bitirmez orduyu Mısır'ın doğusunda bulunan Salihîye'ye doğru yola çıkardı. Oradan Filistin'deki Bisan ve Nablus arasında yer alan Aynicâlût ovasına getirdi. Burada İslam ordusu ile Moğol ordusu arasında yaşanan savaş Müslümanların zaferiyle sonuçlanırken Moğol ordusunun büyük bir bölümü imha edildi.

Anahtar Kelimeler: Aynicâlût Savaşı, Kutuz, Moğol, Memlûkler, Baybars.

THE BATTLE THAT RUINED AND DESTROYED MONGOLIAN ARMIES (AIN JALUT)

Abstract

Ain Jalut" occurred in Ramazan 58Ah equivalent to 3 July 1260Ad. Indeed it is among the most significant battles in the Islamic history. It happens in the hardest situation to the Muslims by which Mongolian soldiers have killed, burnt and destroyed towns and cities of Muslims, muslims were in that situation until the appearing of Turkish

Geliş Tarihi: 21.07.2022

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.1146832>

Kabul Tarihi: 28.07.2022

commander and one of mamluk's leader called Saif ad-Din Qutuz, he appeared and confront the Mongolian armies and prevent them from attacking thbaybe Muslim society, with the aid of " Baibars al-Bunduqdari ", he defeated mangolian soldiars by using his tactical strategies of war and wisdomatical approach he became the first to defeat mongols after their Inhuman activities in the Muslim communities, like bringing " Alkhawarizmian state" to an end, destroying Baghdad, after long boycott where they steal and destroyed the town also they killed Muslim's Khalifa of that moment named Al Musta'sim Billah and end Abbasite caliphate, the entire towns of Palestine and Egypt were also conquered under Mongolian ruler known as Hülâgû Khan.

In the meantime, Egypt is encountering internal conflicts which finally ends by having Sultan Saif ad-Din Qutuz as leader of Egyptian mamluks 1259 with immediate effect he started preparations of fight against Mongols, he initially settled all the internal crisis by flushing those hypocrites who are planning to occupy leadership, also he made a decree that generally forgive any of mamluks that migrate away from Egypt after killing "Faris Al Din Aktay". Due to financial difficulties Saif ad-Din Qutuz cannot afford armies but with help of Izz Al Din Ibn Abd al salam he " Saif ad-Din Qutuz "temporarily (with stipulated conditions) began collection of taxes from egyptian people.

He moves through "El salheya "(city in Egypt) he reaches" Ain Jalut " a field between "Bessan" and "Nablus "in Palestine where Islamic armies and mongolians attacked each other and the victory is for the Muslims while most of Mongolian armies were killed and destroyed.

Key Words: Battle of Ain Jalut, Qutuz, Mongols, Mamluks, Baibars.

Atıf / Cite as: Ali, Hüseyin. "Moğolları Durduran Savaş Aynicâlût Savaşı". *Apjir* 6/2 (Ağustos 2022), 292-308.

Giriş

Abbasi halifeliğinin başkenti Bağdat 1258 yılında Moğolların eline geçti. Bunun sonucunda Abbasi halifesi Mutasımbillah öldürüldü.¹ Moğollar Bağdat'ta hakimiyeti ele geçirdikten sonra bu kez Suriye'ye yöneldiler. Ancak Moğolların döktüğü kanlarla ilgili haberler insanlara kendilerinden önce ulaşmış, bu durum insanların korkuya kapılmasına neden olmuştu. Moğollar Bağdat'ın ardından Suriye ve Filistin'deki bütün şehirleri ele geçirmeyi başardı. Buraların da Hülâgû'nun boyunduruğu altına girmesiyle birlikte Moğollar artık Mısır'ı ele geçirmeyi düşünmeye başladı.²

1259 yılında Musul'dan sonra Harran, Urfa ve halkı topyekûn kılıçtan geçirilen Silvan da düştü. Ardından sıra Halep'e geldi. Şehri yakıp yıktıktan sonra yağmalama yoluna giden Moğollar insanları katletmeyi de ihmal etmedi. Şam hükümdarı Nasır Yusuf tarafından şehre hükümdar olarak tayin edilmiş Turan Şah ise tıpkı kendisini bu makama getirmiş olan Nasır Yusuf'un yaptığı gibi kaçma yolunu seçti.³ Nasır Yusuf, Moğolların Halep'te yaptıklarını haber alınca Şam'ı kaderine terk edip kaçtı ve yaklaşan tehlikeyi savmak için

¹ Ahmed b. Ali b. Abdulkadir Takiyuddin el-Makrizî, *es-Sulûk li'Marifeti Duveli'l-Mulûk*, Thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/499.

² Şevkî Ebu Halil, *Aynicâlût*, (Şam: Daru'l-Fikr, 2005), 53-54.

³ Ebu'l-Fida İsmail b. Umar b. Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 2003), 17/386-387.

Sina çölüne sığındı. Sina'daki kabilelere sığınan Nasır Yusuf sonunda kendisini yakalamayı başaran bir düşmanı tarafından Moğollara teslim edildi.⁴

O sıralarda Mısır'da ise küçük yaşta genç bir hükümdar olan Muiz Aybek'in oğlu el-Mansur Ali tahtta bulunuyordu. Sultan Kutuz, yaklaşan Moğol tehlikesi ve Mısır'ı istila etme ihtimali nedeniyle el-Mansur Ali'yi tahttan indirerek Mısır'ın yönetimini üstlendi. Çünkü Moğol tehdidine karşı ülkeyi yönetmeye gücü yeten muktedir ve güçlü bir sultanın yönetimde olması gerektiğini düşünüyordu.⁵

Moğollar, Mısır kapılarına dayandığında ülkedeki durum iyice karıştı. Ülke içte karışıklıklar ve bunalımlarla boğuşurken buna bağlı olarak bir taht kavgası da sürüp gidiyordu. Kutuz, tahttaki yerini sağlama almış olmasına almıştı ama buna rağmen tahtta gözü olan çok sayıda kişi vardı. Bu arada ülkenin ve İslam aleminin ilk kadın hükümdarı Şecerüddür'ü destekleyen Bahrî kölemenler ile Kutuz'u destekleyen Muizzî kölemenler arasındaki kavga da henüz bitmiş değildi. Buna ek olarak dış siyaset bağlamında da başka büyük sorunlar yaşanıyordu. Mısır ile komşuları arasındaki ilişkilerde tam bir dağınıklık hali söz konusuydu. Ülkenin ekonomik durumuna gelince ekonomik durum da siyasi durumdan pek iyi değildi. Hem birbirini izleyen Haçlı seferleri hem Mısır'ın Suriye'deki komşularıyla yaşadığı savaşlar hem de iç çekişmeler ve taht kavgaları nedeniyle Mısır'da ekonomik kriz yaşanıyordu. Buna bağlı olarak insanlar da iç ve dış çekişmelerle uğraştığından ekonomi iyice çökme noktasına gelmişti.⁶

1. Savaş Hazırlıkları

Moğollarla savaşa hazırlık kapsamında sultan Kutuz'un attığı ilk adım Mısır'daki iç istikrarı sağlamak ve oturmakta olduğu tahtta gözü olan kimselerin bu emellerine son vermek oldu. Bunun için emirler, ileri gelen komutanlar, alimler ve meşveret ehlini toplayarak onlara şunları söyledi: "Benim tahta oturmaktan tek kastım sizi Moğollara karşı savaşta birleştirmektir. Eğer bu düşmanı mağlup edecek olursak o zaman kimi isterseniz yönetime onu getirirsiniz".⁷

Kutuz'un attığı ikinci adım ise liderleri olan Farisuddin Aktay'ın öldürülmesinden sonra Suriye'ye kaçan Bahrî kölemenleri kapsayan genel af çıkarmak oldu. Kutuz'un atması olduğu bu adım aslında almış olduğu en önemli siyasi karardı. Çünkü Kutuz'un başını çektiği Muizzî kölemenlerin gücü Moğollarla savaşmaya yetmezdi. Buna karşılık Bahrî kölemenlerin ise oldukça etkili muazzam bir gücü ve büyük bir savaş deneyimi vardı. Bu

⁴ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 17/400; Mustafa el-Hatib, "Aynicâlût", *el-Mevsuatu'l-Arabiyye* (Şam: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 2002), 13/662.

⁵ Şemseddin b. Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam ve Vefayatu'l-Meşahiri ve'l-Alâm* (Beirut: Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 2003), 14/887; Muhammed b. Şakir el-Kütübî, *Fevâtu'l-Vefayât*, (Beirut: Dâr Sâdir, 1974), 3/202.

⁶ Rağib es-Sercânî, *Kissatu'l-Moğol min el-Bidaye ile Aynicâlût* (Kahire: Muessesetu İkra, 2005), 243-244.

⁷ el-Makrizî, *es-Sulûk li'Marifeti Duveli'l-Mulûk*, 1/508; Abdulfettah Aşûr, *Misru ve's-Şam fi Asri'l-Eyyubiyye ve'l-Memalik* (Beirut: Dâru'n-Nahda'l-Arabiyye, 1972), 167.

yüzden Bahrî kölemenlerin Muizzî kölemenlere eklenmesi, Moğollarla savaşılabilecek güçlü bir ordu kurmak demektir. Kutuz'un atması olduğu bu adımın sonuçlarından biri de Emîr Baybars el-Bundukdârî'nin Mısır'a dönerek Kutuz'a katılmasıdır. Böylece kölemen güçleri, sultan Seyfeddin Kutuz komutasında tek bir orduda birleşmiş oldu.⁸

2. Hülâgû'nun Sultan Kutuz'u Tehdit Etmesi

Mısır'da sözünü ettiğimiz bu hazırlıklar yapılırken Hülâgû sultan Kutuz'a elçileriyle çeşitli tehditler içeren bir mektup gönderdi⁹ ve kendilerinden teslim olup kendisine itaat etmelerini istedi. Hülâgû, “Yeri göğü yaratan Allah'ın adıyla” şeklinde başladığı mektubunda “biz Allah'ın ordusuyuz. Allah bizi öfkesinden yaratmıştır. Allah'ın öfkesini üzerine çekmiş kavimlere Allah tarafından musallat edildik. İradenizi bize teslim edin.” ifadeleri ile de kendi istilâ hareketini kutsama yoluna gitti. Hülâgû, ayrıca, aksi takdirde başlarına geleceklerden kendilerinin sorumlu olacağına dair Moğolların diplomasi dili olan korkutma ve tehdit içerikli mesajlarıyla Mısır'ı yöneten insanların yüreğine korku salmaya çalıştı.¹⁰

Bu mektup aynı zamanda İslam dünyasındaki son İslami yönetime bir meydan okuma niteliğindedir. Bunun karşılığında dönemin Mısır yönetiminin sergileyeceği tutum ve alacağı kararlar ise İslam aleminin ve İslam medeniyetinin akıbetini belirleyecektir. Söz konusu tehdit mektubunu aldıktan sonra sultan Kutuz, alimler, komutanlar ve emirleri toplayarak neler yapılabileceğine dair görüşlerini almak istedi. Bazıları teslim olunması yönünde görüş bildirirken bazıları da kaçıp Yemen ya da Mağrip'e gidilmesi yönünde görüş bildirdi. Ancak Kutuz onlara şu cevabı verdi: “Siz Müslümanların emirleri olarak öteden beri beytülmalin parasını yiyorsunuz. Siz de istilacılardan nefret etmektesiniz. Ben onları karşılamaya gidiyorum. Her kim cihadı seçer ise bana eşlik etsin. Her kim de bunu seçmez ise o da evine dönsün gitsin. Allah onu bilir. Müslümanların hürmetlerine uzanacak ellerin günahı geri duranların boynunda olacaktır”. Kutuz'un bu sözleri orada hazır bulunanlar üzerinde çok etkili oldu ve onların moral güçlerini artırdı. Böylece savaşacaklarına dair kendisine söz verdiler.¹¹

⁸ es-Sercânî, *Kissatu't-Tatar*, 248-249; Kazım Yaşar Koprıman, “Baybars I”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/221.

⁹ Abdülkerim Özyayın, “Aynicâlût Savaşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/275; Muhammed Fethî eş-Şair, *Mısru Kahiratu'l-Moğol fi Aynicâlût* (Kahire: Dâru'l-Mearif, 1995), 38.

¹⁰ Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşa fi Sinaati'l-İnşa* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 8/64; el-Makrizî, *es-Sulûk li'Marifeti Duveli'l-Mulûk*, 1/514; Sarimuddin İbrahim İbn Dukmak, *Nuzhetu'l-Enâm fi Tarihi'l-İslam* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1999), 261; Ali Aktan, “Sultan Kutuz ve Aynu-Calut Zaferi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10 (1991), 190-191; Ahmet Sağlama-Ramazan Aksoy, “Moğol-İlhanlı Siyasî-Askerî Stratejilerine Dair Bir Memlûk Kaynağının Analizi”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19 Armağan Sayısı, (2021), 159.

¹¹ Reşidu'din Fazlullah el-Hemedânî, *Camiu't-Tevarih* (Kahire: Dâru İhayai'l-Kutubi'l-Arabiyye, tarihsiz), 2/312-313; el-Makrizî, *es-Sulûk li'Marifeti Duveli'l-Mulûk*, 1/515; İbn Dukmak, *Nuzhetu'l-Enâm fi Tarihi'l-İslam*, 262; Kasım Abduh Kasım, *es-Sultanu'l-Muzaffer Seyfuddin Kutuz* (Şam: Dâru'l-Kalem, 1998), 113; Aktan, *Sultan Kutuz ve Aynu-Calut Zaferi*, 193-194.

Ardından Kutuz, Emîr Baybars el-Bundukdârî'nin görüşüne uyarak¹² Moğolların kendisine göndermiş olduğu elçileri öldürdü. Kafası kesilen elçilerin kesik başları Kahire'nin en önemli yerlerine asıldı. Kesik başlar, Ridaniye, Kahire'nin kuzeyindeki Babu'n-Nasr, güneydeki Bab Zuveyle ve kalenin alt tarafında yer alan ve en önemli pazarlardan biri olan Suku'l-Hayl gibi yerlere asıldı ki insanlar görsün ve moral güçleri artıp düşmanla karşılaşma istekleri körüklenmiş olsun.¹³

Bu arada Humus emiri el-Eşref el-Eyyubî'nin Moğolların yanında yer alacağını ilan etmesine rağmen gizli gizli sultan Kutuz'la anlaşarak Moğolları bırakacağını ve onlara katılmayacağını açıklamasına dair haberler de Müslümanların azmini artırdı. Aynı şekilde Suriye'yi istila ettikleri sıralarda Moğolların eline esir düşen ancak onlarla çalışmayı kabul etmek zorunda kalan Suriye'deki komutanlardan biri olan Sarimuddin Aybek aracılığıyla kendilerine bir mektup göndererek Moğolların sayıca az olduğunu bildirmiş, onlardan korkmamaları gerektiğini söyleyerek onlara karşı savaşmaya teşvik etmişti.¹⁴

3. Ordunun Hazırlanması

Mısır'da istikrar sağlanıp Hülâgû'nun elçileri öldürüldükten sonra sultan Kutuz orduyu hazırlama çalışmalarına hız verdi. Ancak bu kez yeni bir sorunla karşı karşıya kamıştı; Ekonomik sorunu. Bir yandan Mısır ordusunun hazır hale getirilerek gerekli Gıda ve silahların temin edilmesi gerekiyordu, bir yandan da köprü, kale ve hisarların tamir edilerek savaş için gerekli olan hazırlıkların yapılıp herhangi bir kuşatma olması durumunda halk için yeterli gıdanın depolanması gerekiyordu. Fakat bunu yapmak için gereken finansman mevcut değildi. Sultan Kutuz, bunun için istişare meclisini topladı ve meclise Mısır baş kadısı İzzeddin b. Abdusselam'ın da davet edilmesini istedi. Meclis, ekonomik krize çözüm ararken sultan Kutuz ordunun desteklenmesi amacıyla vergi konulmasını teklif etti. Ancak böyle bir karar için şer'î fetva gerekiyordu. Çünkü Müslümanlar sadece zekât vermekle yükümlüydüler.¹⁵

İstişare bittikten sonra İzzeddin b. Abdusselam şu fetvayı verdi: “Düşmanın İslam topraklarına saldırması durumunda bütün Müslümanların düşmanla savaşması vacip olur. Bu durumda sizin de halktan cihadınızda ihtiyaç duyduğunuz yardımları talep etmeniz caiz olur. Şu şartla ki beytülmalde bir şey kalmamış olsun ve emirler ile komutanlar da savaşta kullanılmak üzere özel mallarını vermiş olsun ve askerlerin elinde

¹² İmaduddin Halil, *Dirasat Tarihiyye* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 2005), 85; Ali es-Sallabî, *es-Sultan Seyfuddin Kutuz ve Marketu Aynicâlût* (Kahire: Muessesetu İkra, 2009), 116; Muhammed el-Antakî, *Mareketu Aynicâlût* (Beyrut: Dâru'ş-Şarki 'l-Arabî, tarihsiz), 46; eş-Şair, *Misru Kahiratu'l-Moğol fi Aynicâlût*, 42; Özyayın, “Aynicâlût Savaşı”, 4/275.

¹³ Ebu Bekr b. Abdullah b. Aybek ed-Devadarî, *Kenzu'd-Durer ve Camiu'l-Ğurar (ed-Durretu'z-Zekiyye fi Ahbari'd-Devleti't-Turkiyye)*, Thk. Ulrich Hermann (Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî, 1971), 8/48; el-Hemedânî, *Camiu't-Tevarih*, 2/313; el-Makrizî, *es-Sulûk li'Marifeti Duvelil-Mulûk*, 1/515; Fuad es-Seyyad, *el-Moğol fi't-Tarih* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1980), 305; Kasim, *es-Sultanu'l-Muzaffer Seyfuddin Kutuz*, 111-112.

¹⁴ es-Sallabî, *es-Sultan Seyfuddin Kutuz ve Marketu Aynicâlût*, 120.

¹⁵ es-Sercânî, *Kissatu't-Tatar*, 281; es-Sallabî, *Sultan Seyfuddin Kutuz ve Mareketu Aynicâlût*, 112.

silahları ve bineklerinden başka bir şey kalmış olmasın, böylece insanlarla aynı durumda olsun. Ancak askerler ve ordu komutanlarının elinde fazla mal bulunmasına rağmen halktan vergi alacak olursanız bu caiz olmaz".¹⁶

İzzeddin b. Abdusselam, emirler ve vezirler mal varlığı açısından halkla bir olmadığı sürece vergi konulmasının caiz olmadığını ve ordunun emirler ve vezirlerin mallarıyla donatılması gerektiğini, bunun yeterli olmaması durumunda halka yeni vergiler getirilebileceğini, bunun da sadece orduyu donatmaya yetecek kadar olması gerektiğini, bundan fazlasının caiz olmayacağını bildirmişti. Sultan Kutuz, İzzeddin b. Abdusselam'ın fetvasını kabul ederek önce kendisinden başlayıp sahip olduğu bütün malları sattı. Bu arada emirler ve vezirlerden de aynı şeyi yapmalarını istedi. Herkes talebini yerine getirip emrine uydu. Emirler ellerindeki bütün malları ve eşlerinin süs eşyalarını alıp getirdiler. Her biri de bu getirdiklerinden başka parası ve malı olmadığına dair yemin etti. Bu varlıklar toplandıktan sonra da paraya dönüştürülerek ordunun donatılması için harcandı.¹⁷

Bu esnada Hülâgû ise Suriye'yi işgal eden orduların başında bulunuyordu ve sultan Kutuz'a göndermiş olduğu mektuptan da anlaşılacağı üzere Moğolların yayılma planını tamamlamak amacıyla bizzat kendisi Mısır'ı işgal etmek istiyordu. Ancak tam da bu sırada Hülâgû'nun hesaba katmadığı bir şey oldu. Moğol İmparatorluğu'nun lideri olan Mengü Han'ın ölüm haberini alan Hülâgû henüz Şam'a ulaşmış değildi. Tabii olarak bu çok tehlikeli bir gelişmeydi. Çünkü Mengü Han kısa bir sürede genişlemiş büyük bir imparatorluğun başında bulunuyordu. Dolayısıyla yönetim konusunda yaşanabilecek herhangi bir kargaşa imparatorluğu parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya getirebilirdi. Bu arada Hülâgû da hiç kuşkusuz Moğol devletinin başına geçmeye aday olanlardan biriydi. Çünkü bir yandan Mengü Han'ın kardeşi idi, bir yandan da Cengiz Han'ın torunuydu. Ayrıca birçok büyük zaferin de sahibiydi. İşte bütün bu özellikler Hülâgû'nun sadece İslam alemini yönetmek yerine bütün Moğol imparatorluğunun başına geçmeye aday olanların başında yer almasını sağlıyordu.¹⁸

Bu yüzden Mengü Han'ın ölüm haberini alır almaz Hülâgû, orduyu bırakıp vakit kaybetmeden Moğol imparatorluğunun başkenti olan Karakorum'a dönmekte tereddüt etmedi.¹⁹ Hülâgû, burada Mengü Han'dan sonra yeni Moğol imparatorunun kim olacağını belirlemede karar sahibi olmak istiyordu. Giderken de ordusunun başında en büyük ve en kudretli komutanı olan Ketboğa'yı bıraktı.²⁰ Ketboğa'ya Mısır yönünde ilerleme ve kuzey Afrika'daki şehirlere kadar gitme görevini veren Hülâgû, vakit kaybetmeden Karakorum'a dönmek üzere yola çıktıysa da daha İran'dayken

¹⁶ el-Makrizî, *es-Sulûk li'Marifeti Duveli'l-Mulûk*, 1/507; Cemaludin Yusuf b. Tağri Berdî, *en-Nucûmu'z-Zahire fi Mulûki Misra ve'l-Kahire* (Mısır: Kültür Bakanlığı, 1964), 7/72-73.

¹⁷ es-Sercânî, *Kissatu't-Tatar*, 283.

¹⁸ es-Sercânî, *Kissatu't-Tatar*, 198-199.

¹⁹ Özeydin, "Aynicâlût Savaşı", 4/275.

²⁰ Abdülkadir Yuvalı, "Hülâgû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/474.

Karakorum'dan gelen elçiler kendisine kardeşi Kubilay Han'ın Moğol İmparatorluğunun kağanı olarak seçilmiş olduğu haberini ulaştırdı. Aldığı haber Hülâgû'nun kurduğu hayallerin yıkılması anlamına gelse de, sükunetini kaybetmeyerek yönetimi altındaki bölge olan İran, Irak ve Suriye'de kalmayı tercih etti. Çünkü o, buraların sahip olduğu büyük nimetleri görmüştü. Bununla birlikte bir daha Suriye'ye dönmeyip Tebriz'e geçti ve burayı bütün bu geniş memleketlerin merkezi haline getirdi.²¹ Haçlı meselesinde ise sultan Kutuz kendileriyle ateşkes yoluna giderek tarafsız kalmalarını sağladı.²²

4. Savaş İçin Yola Çıkılması

Sultan Kutuz askeri meclisi toplayarak Moğollarla savaşta izlenebilecek en iyi yolu bulmaya çalıştı. En iyi yol, Moğolları Mısır'da durup beklemek yerine onlarla Filistin'de karşılaşmak üzere ordunun Mısır'ın dışına çıkarılmasıydı. Bu karar askeri ve stratejik bir plana göre alınmıştı. Burada güdülen hedeflerden biri de Müslümanların moral gücünü artırmak ve Moğollara Müslümanların kendilerinden korkmadığını, bunun için de kalelerde ve surların arkasında kalıp kendilerini savunmak yerine onlarla karşılaşmak üzere yola çıktıklarını göstermekti.²³

Askeri mecliste süren uzun tartışmaların ardından şu nedenlerle Seyfüddin Kutuz'un planı kabul edildi. Öncelikle Mısır'ın güvenliği doğu sınırlarından başlıyordu. İkincisi, sultan Kutuz'un savaşı hasmının toprakları içine taşınması askerî açıdan daha doğru bir adım olacaktı. Bu arada Müslümanlar sürpriz yapma ve baskın düzenleme kozunu ele geçirmiş olacaktı ki böyle bir şey askerî olarak daha doğru bir adım olacaktı. Ayrıca onlara savaşın mekânı ve zamanını seçme imkânı sağlayacaktı.²⁴ Bunu gören İzzeddin b. Abdusselam ve ümmetin diğer alimleri camilerde minberlere çıkarak halkı cihada teşvik etmeye başladı. İnsanlara cenneti hatırlatarak bu dünyanın fani olduğunu anlatan alimler ayrıca Allah yolunda şehit olmanın ne kadar büyük bir şey olduğunu dile getirmeye başladı.²⁵

Sultan Kutuz 26 Temmuz 1260 tarihinde ordusuyla birlikte yola çıktı. Kutuz'dan önce Emîr Baybars el-Bundukdârî, Moğollar ile ilgili haber toplamak ve keşif yapmak üzere küçük bir askeri birliğin başında yola çıkmıştı. Emîr Baybars el-Bundukdârî Gazze yakınlarında bir yerde Moğol askerleriyle karşılaştı. Bunun üzerine Ketboğa'nın kardeşi olan Gazze'deki Moğol komutan Bayder, Ketboğa'ya bir mektup göndererek Müslümanların harekete geçmiş olduğunu bildirdi. Emîr Baybars el-Bundukdârî, çıkan çatışmaların ardından Bayder'i yenilgiye uğratmayı başardı. Bu zafer de Aynicâlût'ta elde edilecek zaferin

²¹ Fayid Aşur, *el-Alakaru's-Siyasiyyeti Beyne'l-Memaliki ve'l-Moğol* (Kahire: Dâru'l-Mearif, 1974), 46-50; es-Sercânî, *Kissatu't-Tatar*, 198-199.

²² Haşi el-Muadidî, *el-Vatanu'l-Arabî ve'l-Ğazvu's-Salibî* (Musul: Matabiu Camiatî'l-Musul, 1981), 224; el-Antakî, *Mareketu Aynicâlût*, 48; es-Sallabî, *es-Sultan Seyfuddin Kutuz ve Mareketu Aynicâlût*, 112.

²³ Nureddin Halil, *Seyfuddin Kutuz Kahiru'l-Moğol* (İskenderiye: Dâru'l-Feth, 2005), 137; Kasim, *es-Sultanu'l-Muzaffer Seyfuddin Kutuz*, 111-112.

²⁴ es-Sercânî, *Kissatu't-Tatar*, 285-286.

²⁵ es-Sercânî, *Kissatu't-Tatar*, 289.

başlangıcı oldu. Bu arada Müslümanların moral gücü artarak içlerindeki Moğol korkusu geçmiş oldu.²⁶ Bunu gören Ketboğa, komutanlarını topladı ve görüşlerini almak istedi. Bazıları ona Hülâgû'nun dönmesini beklemeyi önerse de bazıları Moğol ordularının yenilmez ordular olduğunu ve Müslümanlarla savaşta geri durulmaması gerektiğini söyledi. Ketboğa da Müslümanlarla savaş seçeneğini tercih ederek²⁷ sayısı seksen bin olarak tahmin edilen ordusunu toparlayıp Müslüman ordularıyla karşılaşmak üzere yola çıktı.²⁸

Müslüman orduları ise Suriye ve Irak'ın yanı sıra Harezmsâhlar Devleti, Türkler ve diğer bölgelerden Allah yolunda cihat için gelenlerle birlikte büyük bir sayıya ulaşmış hale gelmiş, sayıları kırk bini bulmuştu.²⁹

Sultan Kutuz, Filistin'de Bisan ve Nablus arasında yer alan Aynicâlût ovasının Moğollarla yapılacak savaş için uygun bir mekân olduğunu düşünüyordu. Burası her yönden irili ufaklı tepelerin kuşattığı, ancak kuzey yönünden açık, düz ve geniş bir ovardı ve etrafındaki tepeler çeşitli ağaçlarla, ormanlarla doluydu. Mekânın bu yapısı ordusunu saklamak için uygun bir noktaydı ve aynı zamanda etrafında çeşitli tuzaklar kurulabilirdi. Kutuz, bu durumdan hareketle vakit geçirmeden ordusunu konuşlandırdı. Ovanın kuzey tarafına Emîr Baybars el-Bundukdârî komutasındaki ordunun ön saflarını konuşlandırdı ve Moğol ordusunun üzerine gelmesini sağlamak için açık bir şekilde görülebilecek bir yere yerleştirdi. Buna karşılık ordunun geri kalan kısmını tepelerin arkasına ve ormanın içine sakladı. Bu birlikler düşmanın belirlenen yere çekilmesinden sonra her iki yandan düşman birliklerine baskın düzenleme görevini yerine getirecekti. Sultan Kutuz'un yapmış olduğu bu hazırlıklar ve birliklerini konuşlandırması tam da 2 Eylül 1260 tarihine, yani Aynicâlût Savaşı'ndan bir gün öncesine denk gelmekteydi.³⁰

Moğol ordusu ise Müslüman ordularına doğru ilerleyişini sürdürüyordu. Bu arada Filistin'deki köy ve şehirlerden çok sayıda kişi gelerek sultan Kutuz'un ordusuna katıldı. Kutuz, askeri eğitim almamış bu kadar çok kişinin gelip orduya katılmak istemesi karşısında ne yapacağını şaşırıldı. Sonunda onlar teçhizatın taşınması, yiyecek içecek hazırlanması, mızrak ve okların getirilip askerlere verilmesi, atların bakımı, ölü ve yaralıların taşınması gibi işlerde görevlendirme kararı aldı. Böylece farklı görevleri yerine getirecek askerleri de savaşa katılmak üzere ana birliklere kattı.³¹ Sultan Kutuz savaştan bir gün önce savaş hazırlığı yaparken Hülâgû'nun Suriye'ye girerken tutsak ettiği

²⁶ el-Makrizî, *es-Sulûk li'Marifeti Duveli'l-Mulûk*, 1/516; Muhammed Said Güler, *Moğol istilâsı ve Aynicâlût Savaşı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 208-209.

²⁷ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 17/401; Özeydin, "Aynicâlût Savaşı", 4/275.

²⁸ Muhammed b. Tolon es-Salihî, *İ'lâmü'l-verâ*, Thk. Muhammed Ahmed Dehman (Şam: Dâru'l-Fikr, 1984), 31.

²⁹ Muhammed b. Ahmed b. İyas el-Hanefî, *Bedaiu'z-Zuhûr fî Vekaii'd-Duhûr*, Thk. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Ammeti li'l-Kitab, 1984), 1/305; Kasim, *es-Sultanu'l-Muzaffer Seyfuddin Kutuz*, 116.

³⁰ es-Seyyid el-Bazî el-Barînî, *el-Moğol* (Beyrut: Dâru'n-Nahda'l-Arabiyye, 1981), 260; es-Sercânî, *Kissatu't-Tatar*, 307-308.

³¹ es-Sercânî, *Kissatu't-Tatar*, 309-311.

Müslüman emirlerden biri olan Sarimuddin Aybek'ten mesaj geldi. Sarimuddin Aybek, Moğol ordusuna katılmayı kabul etmiş, çeşitli yerlerde onlarla birlikte savaşmış, Aynicâlût Savaşı'na da Moğollarla birlikte gelmişti. Sarimuddin Aybek'in gönderdiği mesaj şu önemli hususları içermektedir:

- Moğol ordusu bilinen gücünü şu an yitirmiş durumdadır. Çünkü Hülagû Tebriz'e giderken yanına çok sayıda komutan ve asker aldı. Bu yüzden ordu Suriye'ye girerken sahip olduğu eski gücünü yitirmiş bulunmaktadır.³²

- Moğol ordusunun sağ cenahı sol cenahından daha güçlüdür. Bu yüzden Müslüman ordusunun Moğol ordusunun sağ cenahı ile karşılaşacak olan sol cenahına ağırlık vermesi gerekir.³³

- Humus emiri Eşref el-Eyyubî hastalığından dolayı savaşa katılmayıp bu iş için Sarimuddin Aybek'i görevlendirdi ve ondan Humus ordusunun başında katılmasını istedi. Sarimuddin ve ordusu başta Moğol ordusunda yer alacaktı, ancak savaş esnasında Moğol ordusundan ayrılarak Müslümanlara katılacaktı. İşte bu durum Müslümanların kararlılığını artırarak Moğollarla savaşma azmini pekiştirdi ve onlardan korkup çekinecek bir şey olmadığını gösterdi.³⁴

5. Savaşın Başlaması

İslam ordusu, Moğol ordusunu Aynicâlût ovasında bekledi. Burada ordu gerekli tertibatı yaparak hazırlıklarını tamamladı. Cuma gününe denk gelen Hicrî 25 Ramazan 658 / Miladî 3 Eylül 1260 tarihinde kılınan sabah namazının ardından güneş doğar doğmaz Moğol ordusu Aynicâlût ovasına kuzey yönünden varmış oldu. İslam ordusuna gelince sultan Kutuz ordunun hazırlanması konusunda askeri planlama açısından yeni bir yöntem uyguladı. Yani bir yandan ordunun ön saflarını harekete geçirdi ve bu hareketlenmenin iyice görünmesini sağladı, bir yandan da ordunun geri kalan kısmını saklama yoluna gitti. Ordunun ön saflarının başında ise Emîr Baybars el-Bundukdârî bulunuyordu. Ketboğa bunu görür görmez birliklerine derhal ordunun tamamı olduğunu zannettiği ordunun ön saflarına hücum etmeleri için savaşa başlama işareti verdi. Bunun üzerine Emîr Baybars el-Bundukdârî ise askerleriyle birlikte Moğol ordusunu Aynicâlût ovasının içine çekmek için hızla geri çekilmeye başladı. Bunu gören Müslümanların ana birlikleri tepelerin arkasından çıkıp savaş alanına indi. Bu arada birliklerden biri vakit kaybetmeden

³² es-Sallabî, *es-Sultan Seyfuddin Kutuz ve Marketu Aynicâlût*, 120; el-Muadidî, *el-Vatanu'l-Arabî ve'l-Ğazvu's-Salibî*, 224.

³³ es-Sercânî, *Kissatu't-Tatar*, 312.

³⁴ es-Sallabî, *es-Sultan Seyfuddin Kutuz ve Marketu Aynicâlût*, 121.

Aynicâlût ovasının kuzey girişini kapatma yoluna gitti. Bu şekilde İslam ordusu Moğolları her yandan kuşatmış oldu ve çarpışmalar iyice şiddetlendi.³⁵

Moğol ordusunun sağ cenahı büyük bir direnç göstererek İslam ordusunun sol cenahına baskı uygulamaya başladı. Bunun sonucunda büyük Moğol baskısı karşısında Müslüman birlikleri gerilemeye başladı. Bu şekilde Moğollar da Müslümanların sağ cenahı içine sızmaya başladı ve savaş alanında şehitler birbiri ardı sıra düşmeye başladı. Eğer Moğollar bu durumu sürdürecektir olsaydı neredeyse kısa bir sürede İslam ordusunun etrafını saracak, dengeleri değiştirmeyi başarmış olacaktı.³⁶

Sultan Kutuz, bütün bunlar olup biterken İslam ordusunun sol cenahında yaşanan sıkıntıları görüyordu. Vakit geçirmeden sol cenaha yedek birlikleri sürdü. Buna rağmen baskı sürdü ve şehitler birbiri ardı sıra düşmeye devam etti. Böyle olunca bazıları zaferin kazanılıp kazanılmayacağına şüpheyle bakmaya başladı. Çünkü herkes Moğol ordusunun yenilmez bir ordu olduğunu düşünüyordu. Sultan Kutuz bu sıkıntılı anlarda bizzat savaş alanına inmekten başka çare bulamadı. Çünkü ne yapıp edip askerlerinin sebat göstermelerini sağlaması gerekiyordu. Bu da her zaman alışageldikleri bir üslup olan örnek olma üslubuydu. Bu şekilde askerlerine Allah yolunda cihat ve İslam sancağını yerlere düşürmemek için can verilmesi gerektiğini göstermek istiyordu.³⁷ Böylece sultan Kutuz başındaki miğferi çıkarıp şöyle bağırmağa başladı: (üç kez) Vah İslam vah! Allahım kulun Kutuz'a Moğollara karşı zafer ihsan eyle!³⁸

İşte burada askerlerin azmi arttı ve Moğol kuvvetlerine karşı direnç göstermeye başladılar. Karşı saldırıya geçerek büyük bir cesaretle öne atıldılar ve Moğol saldırısını püskürtmeye çalıştılar. Böylece Aynicâlût ovasında çarpışmalar kızıştı ve tekbir sesleri yükselmeye başladı. Müslümanlar duaya ve Allah'a yakarmaya koyuldular ve Allah'tan kendilerine zafer ihsan eylemesi için niyazda bulundular.³⁹ Sultan Kutuz ise eşine az rastlanır bir şekilde savaşıyordu. Bu sırada Moğollardan biri kendisine bir ok fırlattıysa da isabet ettiremedi. Ancak ok ata isabet etti ve at öldü. Sultan Kutuz bunun üzerine inip atsız bir piyade olarak savaşımaya devam etti. Öyle ki bir an olsun tereddütte düşmediği gibi geri adım da atmadı, kendi canının derdine de düşmedi. Kendisinin böyle piyade olarak savaştığını gören emirlerden biri gelip ona atını vermek istediye de sultan Kutuz bunu kabul etmedi. Kendisine yedek atlardan biri getirilinceye kadar böyle piyade olarak savaşımaya devam etti. Bu konuda kendisine sitem edip "Düşman seni böyle piyade görse

³⁵ İbn Aybek ed-Devadarî, *Kenzu'd-Durar ve Camiu'l-Ğurar (ed-Durretu'z-Zekiyye fî Ahbari'd-Devleti't-Turkiyye)*, 8/49; el-Makrizî, *es-Sulûk li'Marifeti Duveli'l-Mulûk*, 1/516; Bessam el-Aselî, *el-Muzaffer Kutuz ve Ayn Calût* (Beirut: Dâru'n-Nefais, 1980), 123.

³⁶ es-Sallabî, *es-Sultan Seyfuddin Kutuz ve Marketu Aynicâlût*, 121.

³⁷ es-Sercânî, *Kıssatu't-Tatar*, 325-326.

³⁸ el-Makrizî, *es-Sulûk li'Marifeti Duveli'l-Mulûk*, 1/517; Rükneddin Baybars ed-Devâdâr, *Zübdetü'l-fikre fî târihi'l-hicre*, Thk. Donald S. Richards (Beirut: el-Şeriketül-Müttehide litevzi, 1998), 51; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *İkdü'l-cümân fî târihi ehli'z-zamân/Asru Selatyîni'l-Memalik*, Thk. Muhammed M. Emin (Kahire: Daru'l-Kutubi ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2010); Özaydn, "Aynicâlût Savaşı", 4/276.

³⁹ es-Sercânî, *Kıssatu't-Tatar*, 326.

öldürürdü, İslam da senin yüzünden tam bir facia yaşamış olurdu” diye söylenen komutanlarına sultan Kutuz şu cevabı verdi: “Bana gelince ben cennete giderdim İslam’a gelince İslam’ın da onu koruyup kollayan bir Allah’ı var”.⁴⁰ Bu arada çarpışmalar sürerken adı Cemaleddin Akkuş olan Memlük emirlerinden biri Moğol saflarının içine sızarak Ketboğa’ya ulaşmayı ve kendisini öldürmeyi başardı. Bunun sonucunda Moğolların azmi kırıldı ve savaş meydanından kaçmaya başladılar. Ardından da savaş alanında Müslümanların zafer sancakları dalgalanmaya başladı.⁴¹

6. Suriye'nin Moğolardan Kurtarılması ve Mısır ile Birleşmesi

Savaştan sonra zafer haberleri Şam’a ulaştığında halk Şam şehir merkezinde büyük bir isyan başlattı. Ele geçirilen Moğol askerlerinin bir kısmı öldürülürken bir kısmı da esir alındı. Moğol askerlerinin bir kısmı ise kaçmayı başardı. Şam’da yaşanan olayların ana nedeni Moğolların, Aynicâlût’ta Ketboğa’nın yenilgiye uğramış olduğu haberini duyduklarında moral çöküntüsüne uğramış olmalarıydı. Bu arada savaştan sonra Suriye’deki Moğol valileri de kaçma yolunu seçti. Böylece sultan Kutuz Şam’ a girerek Suriye’nin bütün şehirlerinde yeniden güvenliği sağlamış oldu.⁴²

Ramazan Bayramının ilk günü sultan Kutuz, Emîr Baybars el-Bundukdârî’yi ordusuyla birlikte kaçan Moğolların izini sürmek ve Suriye’deki diğer şehirleri Moğolların kalıntılarından temizlemek üzere gönderdi. Emîr Baybars el-Bundukdârî Humus’a vardığında Moğol karargahlarına baskın düzenleyerek imha etti. Ancak Moğollardan kaçan kaçtı. Moğolların elinde esir tutulan Müslüman tutsakların serbest bırakılmasından sonra kaçanların peşine düştü. Onların çoğunu öldürdükten sonra kalanları esir aldı. Ancak çok azı kaçabildi. Emîr Baybars el-Bundukdârî daha sonra ordusuyla Halep’e yöneldi. Buradaki Moğollar da kaçmayı seçti. Böylece Suriye sadece birkaç hafta içerisinde Moğollardan tamamen temizlenmiş oldu.⁴³

Ondan sonra sultan Kutuz Suriye ve Mısır’ın kendi liderliğinde ve tek bir devlet halinde birleşmiş olduğunu ilan etti. Bütün Mısır, Suriye ve Filistin şehirlerindeki minberlerde Kutuz adına hutbe okundu. Sultan Kutuz daha sonra valilikleri Müslüman emirlere dağıtmaya başladı. Buna bağlı olarak Eyyubî emirleri de eski görevlerine geri getirdi. Bu şekilde Suriye’de herhangi bir kargaşa yaşanmamasını sağlamaya çalıştı. Humus’a Eşref el-Eyyubî’yi görevlendiren sultan Kutuz, Halep’e Bedreddin Lulu’nun oğlu Alaeddin’i, Hama’ya da Emîr Mansur’u gönderdi. Moğol komutanı Ketboğa’yı öldüren Memlük emiri

⁴⁰ İbn Aybek ed-Devadarî, *Kenzu’-d-Durar ve Camiu’l-Ğurar (ed-Durretu’z-Zekiyye fî Ahbari’-d-Devleti’-Turkiyye)*, 8/50; İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, 17/411-412; Ahmed b. Abdulvehab Şehabeddin en-Nuveyrî, *Nihayeti’-Ereb fî Fununi’-Edeb* (Kahire: Daru’l-Kutubi ve’l-Vesaki’l-Kavmiyye, 2003), 29/485; Kutbuddin Musa b. Muhammed el-Yûnînî, *Zeylu Mirati’z-Zaman* (Kahire: Daru’l-Kitabi’l-İslamî, 2002), 1/380-381.

⁴¹ İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, 17/401.

⁴² İbn Aybek ed-Devadarî, *Kenzu’-d-Durar ve Camiu’l-Ğurar (ed-Durretu’z-Zekiyye fî Ahbari’-d-Devleti’-Turkiyye)*, 8/51; İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, 17/401-402; el-Antakî, *Mareketu Aynicâlût*, 52.

⁴³ el-Yûnînî, *Zeylu Mirati’z-Zaman*, 1/366; Abdurrahman b. Ebi Bekr Celaleddin es-Siyûtî, *Tarihu’l-Hulefa*, (Mekke: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 2004), 335.

Cemaleddin Akkuş'u ise Filistin sahilleri ve Gazze'ye tayin etti. Şam'a da Alemeddin Sencer el-Halebî'yi görevlendirdi.⁴⁴

Savaştan sonra Sultan Kutuz Mısır'a hareket etti. Dönüşte, Aynicâlût Savaşı'nda büyük yararlıklar gösteren ve kendisine söz verdiği halde Halep naipliğine tayin etmediği kumandanı Emîr Baybars el-Bundukdârî tarafından Sâlihiye yakınlarında öldürüldü (16 Zilkade 658 / 23 Ekim 1260).⁴⁵

Kutuz'un öldürülmesine yol açan bir neden daha var. Emîr Baybars el-Bundukdârî öncülüğündeki Bahrî kölemenler, emir Farisuddin Aktay'ın öcünü almak için fırsat kolluyordu. Çünkü sultan İzzeddin Aybek döneminde Aktay'ı öldürme görevini Kutuz üstlenmişti.⁴⁶

Hülâgû'nun yenilgiye ilişkin tutumuna gelince ordusunun ağır bir yenilgi almış olduğu ve büyük komutanı Ketboğa'nın öldürüldüğü bu savaşın sonucu, kendisi olayların geliştiği alandan uzaktayken devletine indirilmiş şiddetli bir darbe saymaktaydı. İster istemez kendisi bundan çok etkilendi ve ordusunun alınına yapışan bu utanç lekesini silmeye çalıştı. İşte bunun için Müslümanlardan öç almak amacıyla Halep'e yönelik bir saldırı düzenledi. Ancak bu konuda başarılı olamadı ve o dönemde bölgede hâkim olan koşullar nedeniyle ileriye geçip diğer şehirleri ele geçirmeyi başaramadı. Dolayısıyla batıya doğru ilerleyip Aynicâlût Savaşı'nda yenilgiye uğrayan ordularına yardım eli uzatamadı. Çünkü başta Altın Orda devletinin lideri amca oğlu Berke Han olmak üzere kendi aile efradından olan rakipleriyle yaşanan savaşlarla meşguldü. Bu yüzden Hülâgû, Karakorum'da bulunan Moğol imparatoruna yazarak Suriye'de Moğolların, sultan Kutuz tarafından uğratılmış olduğu yenilgiyi haber vermekle yetindi. Bunun üzerine imparator bir ferman çıkararak Hülâgû'ya Ceyhun nehri ile Suriye arasında kalan toprakları verdiği ilan etti. Öyle anlaşılıyor ki imparator bu kararıyla, Hülâgû ve ordusunun moralini arttırarak Memlûklerle savaşı sürdürmeye teşvik etmeyi kastetmişti. Nitekim Hülâgû da Müslümanlarla savaş hazırlığı yapmaya başladı. Ancak 1265 yılında Mısır ve Suriye'yi topraklarına katma hayalini gerçekleştirilemeden öldü.⁴⁷

⁴⁴ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 17/401-402; İbn İyas, *Bedaiu'z-Zuhûr fî Vekaii'd-Duhûr*, 1/307; Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail b. Ali b. Şahinşah b. Eyyub, *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer* (Kahire: el-Matbaatu'l-Huseyniye, tarihsiz), 3/205; Bedredin el-Aynî, *Akdu'l-Cuman fî Tarihi Ehli'z-Zeman/Asru Selatyîni'l-Memalik*, 1/248.

⁴⁵ Şemseddin b. Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nubela* (Beirut: Muessesetu'r-Risale, 1985), 23/201; İbn Şakir el-Kütübî, *Fevâtu'l-Vefayât*, 3/202; es-Siyûtî, *Tarihu'l-Hulefa*, 335; Özeydin, "Aynicâlût Savaşı", 4/276.

⁴⁶ Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, Thk. Halil Şehade (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1988), 5/438.

⁴⁷ el-Hemedânî, *Camiu't-Tevarih*, 2/236, 240; es-Sallabî, *es-Sultan Seyfuddin Kutuz ve Marketu Aynicâlût*, 121; Yuvalı, "Hülâgû", 18/474.

Savaşın Sonuçları

Savaşın sonuçları şu şekilde tahlil edilebilir:

- Tarihçiler, yol açtığı sonuçlar nedeniyle Aynicâlût Savaşı'nı İslam tarihindeki önemli savaşlardan biri saymıştır. Bu savaş bir yandan sultan Selahaddin Eyyubî'nin ölümünden sonra irili ufaklı devletlere bölünen Suriye'de birliği sağladı, bir yandan da Mısır'da Memluk devletinin başlangıcını oluşturmuş oldu. Yaklaşık üç yüzyıl boyunca İslam halifeliğinin merkezi haline gelen bu devlet, en az iki yüzyıl boyunca da en başta gelen askeri güç haline geldi Araplar ve Müslümanları karşı karşıya buldukları tehlikelere karşı korudu.⁴⁸

- Aynicâlût Savaşı'nın sonuçlarından biri de Mısır'ı İslam dünyası içerisinde öncü ve merkezi bir konuma getirmiş olmasıdır. Bir yandan Moğolların Kuzey Afrika'ya ulaşmasına engel olan savaş bir yandan da burada bulunan bilim merkezlerini Moğol tahribatına karşı korudu ve bu itibarla Kahire'nin İslam medeniyetine hizmet yolunda yoluna devam etmesini sağladı. Böylece Kahire, alimler ve düşünürler için Memluk dönemi boyunca bir çekim merkezi oldu.⁴⁹

- Moğollar ve diğer devletlere karşı korku ve hezimet duygusunu ortadan kalkarak yerini Müslümanların yükselen moral gücüne bırakmış oldu.⁵⁰ Buna bağlı olarak Suriye ve diğer yerlerde Moğol askeri gücü ortadan kaldırılarak güçlü bir Memluk devleti ortaya çıktı ve bu devlet bundan sonra gerçekleşen Moğol saldırılarını püskürtme görevini üstlendi. Savaş aynı zamanda Suriye'yi Haçlı krallıklarının elinden de kurtarmış oldu ve bu şekilde uzun yıllar sonra İslam topraklarının yanı sıra İslam ümmetinin heybeti yeniden diriltildi.⁵¹

- Memlukler, İslam aleminin korunmasında oynadıkları belirgin rol ve İslam devletinin meşru sultanları olarak kabul edilmeleri nedeniyle hem sultan ve hükümdarlar hem de reaya nezdinde önemli bir konuma geldi. Hükümlerlikleri da Hicaz, Nûbe, Suriye çölü, Güney Sudan, Libya ve Hafsiye devletinin batı taraflarına kadar uzandı.⁵²

- Aynicâlût Savaşı'nın sonuçlarından biri de Moğol - Haçlı işbirliğine de büyük bir darbe indirmesiydi.⁵³ Buna bağlı olarak Haçlıların Yakın Doğu'da Müslümanlarla savaşmaya

⁴⁸ el-Hatib, *Aynicâlût*, 13/662.

⁴⁹ Muhammed Ferid Abdulkadir, *Mearik Fasıla fî Tarihi'l-İslam* (Kahire: Dâru'l-Mustakbelu'l-Arabî, 1998), 259, el-Hatib, *Aynicâlût*, 13/662,

⁵⁰ Ahmed Muhammed ed-Dâhûk, *Davru Silâhi'r-Ru'bi fî Siyaseti'l-Moğoli'l-Askeriyyeti İtticâhi'l-Alemi'l-İslâmî* (Gazze: İslam Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih ve Arkeoloji Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 120.

⁵¹ es-Sercânî, *Kissatu't-Tatar*, 346-347.

⁵² es-Sallabî, *es-Sultan Seyfuddin Kutuz ve Marketu Aynicâlût*, 167.

⁵³ İsmail Yiğit, "Kutuz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/501.

yönelik ittifak planı da suya düşmüş oldu ki bu durum daha sonraları Suriye’de Haçlılar tarafından kurulmuş olan kontlukların üst üste aldığı yenilgilerin önünü açtı.⁵⁴

- Aynicâlût Savaşı’nın en önemli sonuçlarından biri de Suriye’nin Moğollardan kurtarılarak Memlûklü yönetimi altında Mısır’la birleşmesidir.⁵⁵

- Memlukler ile Hazar denizinin kuzeyindeki Müslüman Kıpçak Moğollar arasındaki ilişkiler gelişirken her iki taraf İran ve Irak’taki ortak düşmanları olan Hülâgû hanedanına karşı ittifak kurma yoluna gitti.⁵⁶

- Yine Aynicâlût Savaşı’nın diğer bir sonucu da Bağdat’ta yıkılan Abbasî halifeliğinin Kahire’de yeniden canlandırılması oldu.⁵⁷

Sonuç

Memlûklü Türk sultanı Seyfuddin Kutuz komutanlığındaki Aynicâlût Savaşı İslam tarihindeki en önemli savaşlardan biri sayılmaktadır. Müslümanların, Moğollara karşı üst üste uğradığı yenilgilerin ardından İslam alemini istila ederek İslam hilafetinin merkezi Bağdat’ı yakıp yıkan, ayrıca halife el-Mutasımbillah’ı öldüren Moğollara karşı kazandığı ilk savaştı. Bu zafer aynı zamanda Memluklerin Mısır ve Suriye’den sonra Hicaz’da da İslam alemini üzerindeki hükümlerini meşru hale getiren ilk gerçek zafer oldu.

Sultan Kutuz, bütün çabalarını Moğollara karşı koymak için Müslümanların güçlerini birleştirme noktasında yoğunlaştırdı. Dolayısıyla sahip olduğu bütün olanakları Moğollarla savaş ve Moğollara karşı koyma yolunda seferber ederek çabalarını bu yönde yoğunlaştırdı. Aynicâlût Savaşı ayrıca Memluklerin cesaretini, savaşma kabiliyetlerini ve askeri planlarının başarısını ortaya koymuş oldu.

Aynicâlût Savaşı’nda zafere katkı sağlayan etkenlerden birisi de Müslümanların kendi yöneticilerinde Moğollara karşı gördüğü cesaret, kuvvet ve hamasetti. Çünkü askerler Moğollara karşı böyle bir şeyi görmeye alışkın değildi. Savaş esnasında sultan Kutuz’un atı öldürüldü. Ancak o buna aldırmayarak miğferini atıp düşmanın üzerine yürüdü. Sultan bu hareketiyle askerlerin azmini öyle artırmıştı ki bu davranışı savaşın kazanılmasında oldukça etkin olmuştur.

Yine savaşta zafere götüren etkenlerden biri de İslam ordularının birlik olması ve tek bir sancak altında savaşmasıydı. Ayrıca savaş için gerekli hazırlıklar ve planların inceden

⁵⁴ Fayid Aşûr, *el-Cihâdu’l-İslâmî Didda’s-Salibiyyîne ve’l-Moğol fi Asri’l-Memâlik* (Trablusşam: Gross Press, 1995), ۱۲۶.

⁵⁵ es-Sercânî, *Kıssatu’t-Tatar*, 347; Fevzî Muhammed el-Kavnî, *Aynicâlût ve Fennu’l-Harbi İnde’l-Memâlik*, (Kahire: Mektebetu Bustanu’l-Marife, 2009), 81.

⁵⁶ es-Sercânî, *Kıssatu’t-Tatar*, 351.

⁵⁷ el-Kavnî, *Aynicâlût ve Fennu’l-Harbi İnde’l-Memâlik*, 81; es-Sallabî, *es-Sultan Seyfuddin Kutuz ve Marketu Aynicâlût*, 167.

inceye yapılmasından sonra savaş için uygun olan mevki seçilip gerekli silahlar temin edildi. Yine savaş için gerekli harcamalar yapılarak gerekli teçhizat hazırlanıp getirildi. Bu arada sultan Kutuz'da ifadesini bulan iyi örneklik de etkili oldu ki bu komutanın bizzat savaş alanına inerek askerlerin arasına karışması ve onlara moral vermeye çalışması ordunun moral gücünü artırdı.

Aynicâlût Savaşı'nda kazanılan zafer, Suriye'de kendi aralarında sürtüşme halinde bulunan büyük güçler arasındaki güç dengesini de değiştirdi. Moğolların savaşı kaybetmesi güçlerinin dizginlenmesini sağlamış, Tebriz'de bulunan Hulâgû da bunun sonucunda bir daha Suriye ya da Mısır'ı işgal etmeyi aklına getirmemişti. Komutanı Ketboğa'nın uğradığı yenilgiye karşılık vermek için Hulâgû'nun yaptığı tek şey Halep üzerine askeri birlik gönderip öç almaya çalışmak oldu. Zaferin ayrıca bir yandan Müslümanların moral gücünü artırmada bir yandan da Müslümanların işgal altında kalan İslam şehirlerini kurtarma umutlarını canlandırmada büyük etkisi oldu. Bu şehirlerin bir kısmı Moğol işgali altında bir kısmı da Haçlı işgali altında bulunuyordu. Ancak Aynicâlût'ta elde edilen zaferle Moğolların yenilmez olduğu inancını yerle bir edilmişti zorlu geçen uzun yıllar sonra Müslümanlar izzet ve heybetlerine tekrar kavuştular.

Kaynakça

- Abdulkadir, Muhammed Ferid. *Mearik Fasila fi Tarihi'l-İslam*. Kahire: Dâru'l-Mustakbelu'l-Arabî, 1998.
- Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, Thk. Halil Şehade. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Aktan, Ali. "Sultan Kutuz ve Aynu-Calut Zaferi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10 (1991).
- Aşûr, Abdulfettah. *Misru ve's-Şam fi Asri'l-Eyyubiyyine ve'l-Memalik*. Beyrut: Dâru'n-Nahda'l-Arabiyye, 1972.
- Aşur, Fayid. *el-Alakaru's-Siyasiyyeti Beyne'l-Memaliki ve'l-Moğol*. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1974.
- Aşur, Fayid. *el-Cihâdu'l-İslamî Didda's-Salibiyyine ve'l-Moğol fi Asri'l-Memalik*. Trablusşam: Gross Press, 1995.
- Ebu Halil, Şevkî. *Aynicâlût*. Şam: Daru'l-Fikr, 2005.
- Ebu'l-Fida, İmaduddin İsmail b. Ali b. Şahinşah b. Eyyub. *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*. Kahire: el-Matbaatu'l-Huseyniye, tarihsiz.
- ed-Dâhûk, Ahmed Muhammed. *Davru Silâhi'r-Ru'bi fi Siyaseti'l-Moğoli'l-Askeriyyeti İtticâhi'l-Alemi'l-İslâmî*. Gazze: İslam Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih ve Arkeoloji Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- ed-Devâdâr, Rükneddin Baybars. *Zübdetü'l-fikre fi târihi'l-hicre*. Thk. Donald S. Richards. Beyrut: el-Şeriketül-Müttehide litevzi, 1998.
- el-Antakî, Muhammed. *Mareketu Aynicâlût*. Beyrut: Dâru's-Şarki 'l-Arabî, tarihsiz.
- el-Aselî, Bessam. *el-Muzaffer Kutuz ve Ayn Calût*. Beyrut: Dâru'n-Nefais, 1980.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân/Asru Selatyîni'l-Memalik*. Thk. Muhammed M. Emin. Kahire: Daru'l-Kutubi ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2010.
- el-Barîni, es-Seyyid el-Bazî. *el-Moğol*. Beyrut: Dâru'n-Nahda'l-Arabiyye, 1981.
- el-Hatib, Mustafa. "Aynicâlût", *el-Mevsuatu'l-Arabiyye*. 13/662. Şam: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 2002.
- el-Hemedânî, Reşidu'din Fazlullah. *Camiu't-Tevarih*. Kahire: Dâru İhayai'l-Kutubi'l-Arabiyye, tarihsiz.
- el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. *Subhu'l-Aşa fi Sinaati'l-İnşa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- el-Kavnî, Fevzi Muhammed. *Aynicâlût ve Fennu'l-Harbi İnde'l-Memâlîk*. Kahire: Mektebetu Bustanu'l-Marife, 2009.
- el-Makrizî, Ahmed b. Ali b. Abdulkadir Takiyuddin. *es-Sulûk li'Marifeti Duveli'l-Mulûk*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- el-Muadidî, Haşî. *el-Vatanu'l-Arabî ve'l-Gazvu's-Salibî*. Musul: Matabiu Camiati'l-Musul, 1981.
- el-Yûnîni, Kutbuddin Musa b. Muhammed. *Zeylu Mirati'z-Zaman*. Kahire: Daru'l-Kitabi'l-İslamî, 2002.
- en-Nuveyrî, Ahmed b. Abdulvehab Şehabeddin. *Nihayeti'l-Ereb fi Fununi'l-Edeb*. Kahire: Daru'l-Kutubi ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2003.
- es-Sallabî, Ali. *es-Sultan Seyfuddin Kutuz ve Marketu Aynicâlût*. Kahire: Muessesetu İkra, 2009.
- es-Sercânî, Rağîb. *Kissatu'l-Moğol min el-Bidaye ile Aynicâlût*. Kahire: Muessesetu İkra, 2005.
- es-Seyyad, Fuad. *el-Moğol fi't-Tarih*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1980.
- es-Siyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr Celaleddin. *Tarihu'l-Hulefa*. Mekke: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 2004.
- eş-Şair, Muhammed Fethî. *Misru Kahiratu'l-Moğol fi Aynicâlût*. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1995.
- ez-Zehbî, Şemseddin b. Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Siyeru Alâmi'n-Nubela*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1985.
- ez-Zehbî, Şemseddin b. Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Tarihu'l-İslam ve Vefayatu'l-Meşahiri ve'l-Alâm*. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 2003.
- Güler, Muhammed Said. *Moğol istilâsı ve Aynicâlût Savaşı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bilim Dalı ,Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Halil, İmaduddin. *Dirasat Tarihiyye*. Şam: Dâru İbn Kesîr, 2005.
- Halil, Nureddin *Seyfuddin Kutuz Kahiru'l-Moğol*. İskenderiye: Dâru'l-Feth, 2005.
- İbn Aybek ed-Devadarî, Ebu Bekr b. Abdullah. *Kenzu'd-Durer ve Camiu'l-Ğurar (ed-Durretu'z-Zekiyye fi Ahbari'd-Devleti't-Turkiyye)*. Thk. Ulrich Hermann. Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî, 1971.
- İbn Dükma, Sarimuddin İbrahim. *Nuzhetu'l-Enâm fi Tarihi'l-İslam*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1999.
- İbn İyas el-Hanefî, Muhammed b. Ahmed. *Bedaiu'z-Zuhûr fi Vekai'd-Duhûr*. Thk. Muhammed Mustafa. Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Ammeti li'l-Kitab, 1984.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Umar. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 2003.
- İbn Şakir el-Kütübî, Muhammed. *Fevâtu'l-Vefayât*. Beyrut: Dâr Sâdir, 1974.

- İbn Tağri Berdî, Cemaludin Yusuf. *en-Nucûmu'z-Zahire fî Mulûki Misra ve'l-Kahire*. Mısır: Kültür Bakanlığı, 1964.
- İbn Tolon es-Salihî, Muhammed. *İ'lâmü'l-verâ*. Thk. Muhammed Ahmed Dehman. Şam: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Kasim, Abdulh Kasim. *es-Sultanu'l-Muzaffer Seyfuddin Kutuz*. Şam: Dâru'l-Kalem, 1998.
- Koprman, Kazım Yaşar. "Baybars I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/221. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özaydın, Abdülkerim. "Aynicâlût Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.4/275. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Sağlama, Ahmet-Aksoy,Ramazan."Moğol-İlhanlı Siyasî-Askerî Stratejilerine Dair Bir Memlûk Kaynağının Analizi". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 19 Armağan Sayısı, (2021).
- Yiğit, İsmail. "Kutuz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.26/501. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yuvalı, Abdülkadir. "Hülâgû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.18/474. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 2, 2022, ss. 309-321/ Volume: 6, Issue: 2, 2022, pp. 309-321

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

HİNDU KUTSAL METNİ BHAGAVAT-GİTA'DA BİR MİSTİK TAVIR OLARAK BHAKTİ DÜŞÜNCESİ

Mohammed Haneefa THOTTY

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimler Anabilim Dalı, İstanbul
PhD. Candidate, Marmara University, Department of Religion and Philosophical studies, Istanbul/Turkey

haneefmohammedtty@gmail.com

orcid.org/0000-0003-2151-7853

ror.org/02kswqa67

Öz

Hindulara göre tanrıya doğru takva ve sevgi yoluyla ebedi kurtuluşu öneren Bhakti anlayışı, Vedalar ve tabii metinlerinde çok az bahsedilmektedir. Kurtuluşa götüren diğer iki yol olan *Karma* ve *Jnana*'nın aksine, Bhakti yolu, alt kastlar da dahil olmak üzere toplumun tamamının *Mokşa*'ya ulaşabileceğini öğretmektedir. Oysa diğer yollar yalnızca üst kastlar için tasarlanmıştır. Bhagavat-Gita, Bhakti'yi kapsamlı bir şekilde ortaya koyan ve onu *Mokşa*'ya götüren otantik bir yol olarak sunan ilk metindir. Bu nedenle söz konusu metin, geniş kutsal kitap koleksiyonları arasındaki düşük hiyerarşik konumuna bakılmaksızın Hindular arasında en çok okunan metin olarak değer kazanmıştır. Bhagavat-Gita'nın Bhakti öğretileri, daha sonra Bhakti üzerine bir hareketin ortaya çıkmasından bu yana Hindu teolojisi ve geleneğinin seyrini büyük ölçüde etkilemiştir. Araştırmamız, Bhagavat-Gita'da sunulan Bhakti düşüncelerini, bu öğretilerin var olan teoloji ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu açıklayarak ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Makale, Bhakti'yi tanımlamanın yanı sıra, Bhagavat-Gita'nın özü olarak Bhakti'yi inceleyen ilk teolog Ramanuja'nın (ö.1137) başyapıtı *Gitabhashya* üzerinde de durmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Mokşa*, Bhakti, Bhagavat-Gita, Ramanuja, *Gitabhashya*.

BHAKTI THOUGHTS AS MYSTIC APPROACH IN THE HINDU SACRED TEXT OF BHAGAVAT-GITA

Abstract

Bhakti that proposes *Moksha* the eternal salvation for followers through ardent devotion and love towards God, was scarcely mentioned in Vedas and its auxiliary texts. Contrary to other two paths namely *Karma* and *Jnana*, Bhakti offers *Moksha* to each and every one of the society including lower castes whereas formers were exclusively designed for upper castes only. Bhagavat-Gita was the first text to thoroughly expose Bhakti and present it as an authentic path towards *Moksha*, therefore, the text is may be the most-recited text among Hindus regardless of its low hierarchial position among vast collection of sacred scriptures. Bhagavat-Gita's teachings of Bhakti had largely influenced the course of Hindu theology and tradition since a movement on Bhakti was emerged later. The paper

Geliş Tarihi: 20.06.2022

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.1133156>

Kabul Tarihi: 18.07.2022

tries to unfold Bhakti thoughts that presented in Bhagavat-Gita explaining how these teachings engage with pre-established theology. As well as the paper defines the Bhakti, it also engages with Gitabhashya of Ramanuja, the first theologian to comment Bhagavat-Gita underlining Bhakti as its crux.

Key Words: Moksha, Bhakti, Bhagavat-Gita, Ramanuja, Gitabhashya.

Atıf / Cite as: Thotty, Mohammed Haneefa. "Hindu Kutsal Metni Bhagavat-Gita'da Bir Mistik Tavrı Olarak Bhakti Düşüncesi". *Apjir* 6/2 (Ağustos 2022), 309-321.

Giriş

Günümüzde halk arasında Hinduizm olarak bilinen *Sanadhana Dharma*'ya¹ göre, bir *Sanadhin* (Hindu) dört ilkeyle hayatını sürdürmelidir. *Kama*'dan başlayarak, *Artha* ve *Dharma* ile birlikte, *Samsara*² döngüsünden kurtaran kurtuluşu (*Mokşa*) hedefleyerek yaşamına devam etmelidir. *Kama* 'duygu' anlamını taşımaktadır ve duyguları tatmin etmek için evlilik yaşamının gerekliliğine işaret ederken, *Artha* ise 'kazanç' anlamına gelir ve iyi bir şekilde geçinmeye teşvik eder. *Dharma* kelime olarak 'etik' anlamına geldiğinden, tanrıyı kavramasıyla elde edilen kurtuluş olan *Mokşa* veya *Mukti*'ye ulaşana dek dini görevleri yerine getirme talimatını ifade eder.³ Yukarıda ifade edilen ilk üç ilkeye göre yaşanmasına rağmen, birbirine bağlı veya özgür üç *Marga* (yol), yani *Karma*, *Jnana* ve *Bhakti*, *Mokşa*'ya ulaşmak için tasarlanmıştır.⁴

Karma ve *Jnana* yollarıyla birlikte *Mokşa*'ya giden üç yoldan biri olan *Bhakti*, kast, inanç veya cinsiyete bakılmaksızın tüm takipçiler için tanrıya coşkulu bir bağlılıkla *Mokşa*'yı elde etme imkânı sunmaktadır. *Bhakti* düşüncesi, diğer iki yolun aksine herkesi kapsamaktadır ve evrensel bir özelliğe sahiptir, çünkü diğer yollar alt ve dış kastları hatta kadınları bile hariç tutarak sadece toplumun üst sınıfına mensup sadece erkeklerin kurtuluşunu kabul etmektedir. Hinduların temel kutsal metinleri olan Vedic yazıtlarda *Bhakti*'den çok az bahsedilmiş olsa da *Bhagavat-Gita* metnin *Bhakti*yi tamamen açıkladığını görmekteyiz. Öte yandan, Hindulardaki geniş kutsal metin koleksiyonu arasında konumu düşük olsa da *Bhagavat-Gita* Hindular arasında en çok okunan popüler metin olarak değer kazanmıştır.⁵

¹ *Sanadhana Dharma*, 'ebedi görevler' anlamına gelen Sanskritçe bir terimdir ve Hindular kendilerin dinlerini bu şekilde tanımlar. Daha fazla bilgi için bkz. Saduseelan K. Paramesvara Pillai, *Hindu Dharma Parichayam* (Thrissur: Sri Ramakrishna Madam, 2001), s. 7, Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), s. 332.

² *Samsara*, doğum ve ölüm döngüsüdür. Kişi doğumundan dolayı acı çekiyor; bu nedenle kurtuluş bu döngüden kurtulmaktır. Daha fazla bilgi için Bkz. S. Radakrishnan, *Indian Philosophy*, (New York: Macmillan Company, 1929), c. I, s. 135.

³ Bhaskarananda, *The essentials of Hinduism: a comprehensive overview of the world's oldest religion* (Mylapore, Chennai: Sri Ramakrishna Math, 1998), s. 7.

⁴ W. J. Johnson, *A Dictionary of Hinduism* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2009), s. 53. Çoğu kitaplarda üç yollar üzerinde durulan az kitaplarda *Raja Marga*'yı da ekleyerek dört yollardan bahsedilmektedir.

⁵ Ali İhsan Yıtık, *Doğu Dinleri* (İstanbul: ISAM yayınları, 2014), s. 49-64.

Bhagavat-Gita'nın derlenmesi ile ilgili farklı tarihler tarihçiler ve teologlar tarafından ileri sürülse de her halükârda MÖ 400 ve MS 200 yılları arasındaki bir dönemi kapsamaktadır.⁶ Benzer şekilde, BhagavatGita'nın yazarları hakkında da farklı isimler önerilmektedir. Ancak bir Hindu bilge olan Vyasa⁷ tarafından derlendiği genellikle kabul edilmektedir.⁸ Bhagavat-Gita, Mahbharatha'nın on sekiz uzun parçadan biri olan Bhishmaparva'da bulunan 122 kısım arasından sadece kısa 18 bölümden oluşturmaktadır.⁹ Bhakti'yi sistematik olarak açıklayan ilk bilgin olan Ramanuja (ö.1137), Bhagavat-Gita başta olmak üzere çeşitli kutsal yazıları yorumlayıp *Mokşa*'nın otatntik bir yolu olarak Bhakti'yi sistematik şekilde sunmuştur.¹⁰ Ramanuja'nın başyapıtı Sribhashya, Bhagavat-Gita'yı yorumlayarak yazıldığından dolayı araştırmamızda söz konusu bu metin de ilerdeki bölümde incelenecektir.

1. Bir Kurtuluş Yolu Olarak Bhakti

Mokşa'ya yani kurtuluşa götüren üç yol, Hindu teolojisinde birbirine bağlı, paralel ve bazen karşıt olarak izah edilmektedir. Sanskritçe 'Kri' kelimesinden türetilen *karma*, 'eylem' anlamını taşıırken, teknik olarak geçmiş eylemlerin nedenleri olduğu 'eylemlerin etkisi' için de kullanılır.¹¹ Ancak burada dini anlamda *karma*, Vedalarda öngörülen kurbanlar da dahil olmak üzere talimatları ve ritüelleri takip ederek ve uygulayarak elde edilen bir kurtuluş yolunu ifade eder. Tüm bu talimatlar, çıkara dayalı herhangi bir maddi bağlılık olmadan, tanrıya tapınma (*Puja*) ve bunların yanı sıra ilahilerin (*Mantra*) söylenmesi ile ilgili kutsal yazılarda belirtildiği gibi yerine getirilmelidir.¹²

Vedalar üzerine yapılan özellikle ruh, tanrı ve kozmoloji ile ilgili çeşitli yorumlar, *Astika* (ortodoks) mezhepleri olarak nitelendirilen ve *Nyaya-Vaisheshika*, *Samkhya-Yoga*, *Purva Mimamsa* ve *Uthara Mimamsa* olarak adlandırılan altı *Darshan*'ın (okul) evrimine yol açmıştır.¹³ Tüm bu mezhepler, Vedalar ve *Upanişadlar* başta olmak üzere çeşitli kutsal

⁶ K.M. Sen, *Hinduism* (New York: Penguin Books, 1976), s. 146; Axel Michaels, *Hinduism Past and Present* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004), s. 59.

⁷ Hindu felsefesine göre Vyasa, Tanrı tarafından kutsal metinler oluşturmak üzere seçilen insan formlarına verilen genel bir terimdir. Daha fazla bilgi için Bkz. R. Rangachari, "Veda Vyasa," in *Valmiki and Vyasa* (New Delhi: Publication Division; Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 2012), s. 33.

⁸ Ömer Cemal Güngören, çeviri, *Bhagavat-Gita; Tanrının Şarkısı* (İstanbul: Yol yayınları, 2001), s. 12.

⁹ Korhan Kaya, çeviri, *Bhagavat-Gita; Hinduların kutsal kitabı* (Ankara: Dost Kitabevi yayınları, 2001), s. 10.

¹⁰ Ramanuja'dan önce yaşamış olan Şankara'ya (ö.820) nispet edilen bir şerh bulunmaktadır ama Şankara'ya aidiyeti tartışılmaktadır. Dah fazla bilgi için bkz. Zehra Yılmaz, *Hinduizm'de Adi Şankara'nın Advaita Vedanta Doktrini ve Teolojik Görüşleri* (İstanbul: ayışığıkitapları, 2022).

¹¹ Swami Vivekananda, *The complete works of Swami Vivekananda* (Culcutta: Advaita Ashrama, 1962), c. I, s. 27.

¹² M.C. Nanjunda Row, *Cosmic Consciousness or The Vedanta idea of Realization or Mukti* (Madras: G. A. Natesan and Co., 1909), s. 152.

¹³ Klaus K Klostermaier, *Hinduism; A Short History* (Oxford: One world, 2000), p. 231-232. Bu altı okul hakkında çok sayıda çalışma var ve bunlardan bazıları şunlardır: Surendranath Dasgupta, *A History of Indian philosophy. Vol. 4: Indian Pluralism* (London: Cambridge Univ. Press, 2009); Bibhu Padhi - Minakshi Padhi, *Indian Philosophy and Religion; a reader's guide* (New Delhi: D.K. Printworld, 2005); Rene Guenon, *Introduction to the Study of Hindu Doctrines*, çeviri. Marco Pallis (Hillsdale New York: Sophia Perennis, 2004).

metinlerin kapsamlı bir şekilde öğrenilmesiyle kazanılan, kişinin ruhu ile tanrısı ve aralarındaki ilişkiler hakkında bilgi veya farkındalık yoluyla *Mokṣa*'yı sunuyordu. *Mokṣa*'nın bilgi ve rasyonel araştırma yoluyla elde edilmesi, '*Jnana Marga*' olarak adlandırılır. Bu yol, araştırmayı *Sharavana* (öğretmenden duyması) ile başlattığı bir *Guru*'nun (öğretmen) rehberliğini önerir. Bu nedenle, *Guru-Shishya* (öğretmen-öğrenci) ilişkisinin bu yolda ayrı bir önemi vardır.¹⁴ Bir *Jnani*'nin (*Jnana* yolunu izleyen) nihai amacı kişinin, *Atma*'nın (ruh) en yüce varlığı *Brahman* ile özdeş olduğunu fark etmek ve bu farkındalığı engelleyen tüm şüpheleri ve gerçek dışı şeyleri ortadan kaldırmaktır.¹⁵ Vedik dönem olarak adlandırılacak ilk çağda, bu altı ekolu açıklamaya çalışan *Aranyakalar*, *Upanishadlar* ve *Sutralar* gibi çeşitli türlerde sayısız kutsal kitap derlenmiştir. Vedik dönemin sonuna doğru ise, *Bhakti*'nin ilk kez bir bütün olarak takdim edildiği büyük destan *Mahabharatha* da dahil olmak üzere *Purana* kutsal yazı türü ortaya çıkmıştır.

'*Bhakti*' terimi, Vedik kullanımlarda olduğu gibi, bölmek, dağıtmak, tedarik etmek, sağlamak, kişinin payını almak gibi anlamlar taşıyan Sanskritçe "*bhaj*" teriminden türetilmiştir.¹⁶ *Rigveda*'da, "*A asya jananto nama chid vivkatna mahas te Vishno sumatim bhajamahe* (Ey yüce Vishnu, biz sana ibadet ediyoruz ve kutsal isimlerinin ve ruhsal doğanın tamamen bilincindeyiz, güçlü olan senin lütfundan zevk alıyoruz) (*RgV. 1/156*)" ifadesinde yer alan '*bhaj*' terimi, tapınmak anlamında kullanılmıştır.¹⁷ Genelde bir eylem veya eylemin biçimini tanımlamak için kullanılan '*ktin (ti)*' ifadesini sona ekleyince '*Bhakti*' terimi deneyim, uygulama ve başvuru anlamlarını kazanır.¹⁸ En eski zamanlarda, '*Bhakti*' terimi 'pay' anlamı da taşıdığı için birinin başkalarında pay sahibi olduğu bir durumu anlatmak için kullanılırdı.¹⁹ Servetin sahibi olmasından dolayı kabile reisi için '*Bhagavat*' terimi kullanılırken, servetin temettü için '*Bhakti*' ve ona sahip olan için '*Bhakta*' terimleri kullanılıyordu. Eski dini metinlerden biri olan *Panini Sutra*'da '*Bhakti*', herhangi birinin sahip olduğu maddi zenginliği belirtmek için kullanılmıştır. Erken dönemlerde, Hindular tarafından tanrı sevgisini sembolize eden herhangi bir armağan için kullanılan '*Prasada*' terimi yerine kullanılıyordu. Sonraları, tanrı ve kul arasındaki sevgiyi ve bağlılığı ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Ama bu bağlılıkta herhangi bir derece söz konusu değildi. Dolayısıyla hem Tanrı'nın sevgisi hem de Tanrı'ya hizmet için kullanılmıştır. Daha sonraki metinlerde, "*Bhakti*" zamanla yalnızca hizmetçilerin adanmışlığı ve tanrıya düşkünlüğü için kullanılırken, tanrı için "*Bhagavat*" ve ona

¹⁴ Bhaskarananda, *The essentials of Hinduism: a comprehensive overview of the world's oldest religion*, s. 7.

¹⁵ M.C. Nanjunda Row, *Cosmic Consciousness or The Vedanta idea of Realisation or Mukti*, s. 151.

¹⁶ <https://www.sanskritlexicon.unikoeln.de/scans/MW72Scan/2014/web/webtc/servepdf.php?page=0695>, 12/01/2021 tarihinde erişilmiştir.

¹⁷ Ralph T.H Griffith, çeviri., *Rigveda* (Benares: E.J Lazarus and Co., 1896), c. I, s. 209.

¹⁸ Krishna Sharma, *Bhakti and The Bhakti Movement: A New Perspective* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1987), s. 40.

¹⁹ Vasudha Narayanan, "Bhakti," *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, edi. Knut. A Jacobson (Leiden: BRILL, 2010), s. 710.

bağlanan herkes için "*Bhakta*" terimleri kullanılmıştır.²⁰ Bhagavad-Gita'da '*Bhakti*', kişinin *Mokşa*'yı yani ebedi kurtuluşu elde etmesini sağlayan, Tanrı'ya olan tam adanmışlığı ve sınırsız hizmet sevgisini belirtmek için kullanılmıştır. Kısacası, '*Bhakti*' eski metinlerde maddi mülkiyet için kullanılırken, daha sonraki metinlerde ebedi kurtuluşa ulaşmak için adanmışlık ve sevginin yolunu yansıtan bir *Margayı* ifade etmeye başlamıştır.

Bhakti'nin çeşitli ilkelere dayalı olarak farklı sınıflandırılması olsa da esasen *Saguna* (niteliklerle) *Bhakti* ve *Nirguna* (nitelikler olmadan) *Bhakti* olarak farklılık gösterir. *Saguna Bhakti*'de adanmışlar, genellikle imgeler veya heykellerle temsil edilen formlara ve niteliklere sahip olan tanrı ile ilişkilerini sürdürürler. *Nirguna Bhakti* ise formsuz bir tanrı önerir. Bu sınıflandırmaya göre *Alvarlar* ve *Nayanmarlar*, *Saguna* Bhakti'nin savunucuları iken *Surdas*, *Mirabai*, *Tulsidas*, *Ravidas*, *Basvanna* ve en önemlisi *Kabir* gibi Bhakti ilahiyatçılar ise, tanrıyı *Nirguna* olarak tasavvur etmişlerdir. Her iki görüşün dayandığı kaynaklara göre *Nirguna Jnanshrayi*'dir (bilgiye dayalı), *Saguna* ise *Premashrayi*'dir (aşka dayalı).²¹ Bazı ilahiyatçılar *Bhakti*'nin kökenini Vedalar'da bulmaya çalışırken, ibadetin gerçek ruhu çağrısını, adanmışlığın ilk adımı olarak anlarlar ve ona *Shraddha* Bhakti adını verirler.²²

2. Bhagavat-Gita'da Bhakti düşüncesi

Bhagavat-Gita'daki içeriklerin değerlendirilmesinde, ilk altı bölüm *Karma Marga*'ya, ikinci altı bölüm *Bhakti Marga*'ya ve son altı bölümler ise *Jnana Marga*'ya odaklanmıştır.²³ Birçok teologlar, Bhagavad-Gita'nın *Karma*, *Bhakti* ve *Jnana* olmak üzere üç yöntemden her birinden söz etmesine rağmen, Bhakti'nin onayladığı açıklamalarla sonuçlandığı için metnin temel öğretisinin Bhakti *Marga* olduğunu iddia ederler. Bhagavat-Gita'nın son cümleleri şu şekildedir:

"Bütün din türlerini terk edin, Bana teslim olun. Sizi her türlü günahattan kurtaracağım, öyleyse umutsuzluğa kapılmayın, tüm gizli hazinelerin en gizli olanını adanmışlarıma anlatan biri- Benim için en yüksek bağlılığı elde eden böyle bir kişi, hiç şüphesiz Bana ulaşacaktır (BhG . 18/66, 68)."²⁴

Karma ve *Jnana*'nın yollarıyla *Mokşa*'ya ulaşmak için kutsal metinleri öğrenmek gerekli olduğundan, kadınlar ve alt kastların bu metinleri okuması ve incelemesi yasak olduğu için kurtuluşa ulaşamamaktaydılar. Bu nedenle Hinduların bir kısmı *Mokşa*'yı elde etmekten uzaklaşıyordu. Bu bağlamda, Bhagavat-Gita'nın öğretileri, kurtuluşa ulaşmak

²⁰ Suvira Jaiswal, *The origin and development of Vaisnavism* (Delhi: Munshiram Manoharlal Oriental Publishers and Booksellers, 1967), s. 111.

²¹ Karen Pechilis, *The embodiment of Bhakti* (New York: Oxford University Press, 1999), s. 21.

²² Bhagwat Kumar Goswami Shastri, *The Bhakti Cult in Ancient India* (Delhi: Oriental Publishers and Distributors, 1924), s. 2-3.

²³ Bhagavat-Gita; *Tanrının şarkısı*, çev. Ömer Cemal Güngören, s. 212.

²⁴ Swami Prabhupada, trans., *Srimad Bhagavat-Gita Güzel Tanrı'nın gizli hazinesi = The Hidden treasure of the sweet absolute*. (Batı Bengal: Saraswata Yayınları, 2005), s. 491-493.

için takva yolunu ortaya koyması nedeniyle daha çok değerliydi. Bhagavad-Gita'nın önemini ve Hindular'daki etkisini anlayan Hindu bilginlerin çoğu, Bhagavad-Gita hakkında yorum yapmıştı. Ancak halihazırda uğraştıkları fikirlerini veya vizyonlarını onaylatmaya çalıştıkları için Bhagavad-Gita'nın öğretileri hakkında farklı bakış açılarına yol açmakta idiler. Bhagavad-Gita'dan alıntı yaparak, bu yorumcuların birçoğu üç *Margan*ın birbirine bağlı olduğunu iddia ederken; diğerleri üçünün de *Mokşa*'ya ulaşmanın farklı yolları olduğunu savunur. Bu nedenle *Bhakti*'yi *Mokşa*'ya giden ayrı bir yol olarak savunanlar, Bhagavad-Gita'yi yücelterek gerekli bilgi, çilecilik veya ritüeller olmadan bile *Bhakti*'nin kendi içinde eksiksiz ve kapsamlı olduğu fikrini desteklediler.²⁵ Bhagavad-Gita'nın öğretileri o kadar kapsayıcıdır ki; günah işleyenlerin bile sadece *Bhakti* aracılığıyla *Mokşa*'ya ulaşabileceğini belirtmektedir. Bhagavad-Gita'da şöyle der ki "Kişi en iğrenç eylemleri gerçekleştirse bile, adanmışlık hizmetiyle meşgulse, aziz olarak kabul edilmelidir. Çünkü o uygun yerde konumlanmıştır (BhG. 9/30)."²⁶ Bununla birlikte, eğer bir kişi tanrıya teslim olursa, o kişiyi tüm günahlardan affedeceğine söz vermektedir.²⁷

"Bir yaprak, çiçek, meyve veya suyu bana sevgi ve bağlılıkla teklif ederse, onu kabul edeceğim (BhG. 9/26)"²⁸ sözünde, yaprak kadar küçük de olsa her türlü sunu, bağlılık ve sevgiyle adanırsa tanrı tarafından kabul edileceği öğretilmektedir. Bhagavad-Gita ve *Bhakti*'nin bu düşüncesi, bir adak sunmak için pek çok sert koşul uygulayan Hinduizm'in Vedik toplumunda yaygın olan kavram ve uygulamalardan ne kadar farklı olduğuna dair açık bir örnektir. Hinduizmin ilk dönemlerinde veya bazı araştırmacıların ifadesiyle Veda dininde, tanrıya adak sunma geleneği *Yajna*'yı (kurban) icra etmek için çok sayıda rahiplerin huzurunda hayvan, pirinç ve süt gibi birçok maddi kaynaklara ihtiyaç duyulan zor koşullar vardı. Bu durum, fakir ve alt kastındaki insanları *Yajna*'yı sunamaz hale getirmiş ve onların *Mokşa*'ya erişmelerini de kısıtlamıştı. Yavaş yavaş *Yajna* sunumu, duruma göre iki günden 12 yıla kadar uzayabilen bir ritüele dönüştü. Küçük bir hata bile ritüelin kendisini bozabileceğinden hiçbir hataya yer vermeden; her ritüele özel *Mantraları* okuyarak *Brahmanalarda* belirtildiği gibi *Yajna* organize edilmeliydi. Bütün bu şartları *Karma Marga*'yı, sadece toplumdaki üst sınıf insanların girebileceği yola dönüştürmüştü.²⁹ *Karma Marga*'da kurbanların hatırı sayılır büyüklükte olma gerekliliği, bir yaprağın veya çiçeğin bile adak olarak kabul edilmesiyle kaldırılırken, rahipler tarafından icra etme koşulu ise sevgi ve bağlılıkla sunulan adakların kabulü ile reddedilir. Ayrıca bu madde, Bhagavad-Gita'nın *Bhakti Marga*'yı *Karma* ve *Jnana Marga*'larla birbirine bağlı tutmadığını ve paralel olarak sunduğunu kanıtlayabilir.

²⁵ Narayanan, "Bhakti." s. 711.

²⁶ Swami Prabhupada, çevi., *Bhagavat-Gita as it is: complete edition: with original Sanskrit text, Roman transliteration and elaborate purports*. (New York: Collier Books, 1973), s. 483.

²⁷ Narayanan, "Bhakti." s. 711.

²⁸ Prabhupada, *Bhagavat-Gita as it is*, s. 478.

²⁹ S.N. Dasgupta, *Hindu Mysticism* (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1959), p. 4-7.

Bhagava-Gita'daki başka bir ilahide yer alan "Ey Kunti oğlu, yaptığımız her şey, yedikleriniz, sunduğunuz ve verdiğiniz her şey ve yapabileceğiniz tüm tasarruflar bana bir kurban olarak yapılmalıdır (BhG. 9/27)"³⁰ şeklindeki ifade, bir kimsenin yediği şeyler veya yapılan eylemlerin bile bir kurban olarak kabul edilebileceğini açıkladığında, *Yajna*'yı (kurban) herkes için daha kolay erişilebilir hale getirdiği anlaşılır. Başka bir deyişle, bu söz Bhakti'nin önemini vurgulamaktadır. Çünkü, derin yürekte bağlılık ve sevgi ile sunulan her şey, boyutuna veya maddi değerine bakılmaksızın bir *Yajna* olarak kabul edilecektir. Devamındaki "bu şekilde iyi ve kötü davranışlara karşı her türlü tepkiden kurtulacaksınız ve bu feragat ilkesiyle özgür olacaksınız ve bana geleceksiniz (BhG. 9/28)"³¹ sözü, daha önceki ilahilerde vurgulanmış özveri ve sevgi yolu izlenirse *Mokşa*'ya ulaşabileceğini açıkça ifade etmektedir.

Bhagavad-Gita'nın bir sonraki öğretisi, Hindu dininin teolojisinde dönüm noktası olarak algılanabilecek bir değişiklik getirmektedir ve der ki "Ben tüm varlıklar için aynıyım ve sevgilim hep aynı; ama bana adanmışlıkla tapanlar ise, onlar içimdedir ve ben onların içindeyim (BhG. 9/29)." ³² Vedic dönem Hinduizminde *Brahmin*, *Kshatriya*, *Vaishya* ve *Shudra* diye tüm inanlar hiyerarşik olarak dört sınıfa bölünmüştür ve üst kadronun rahat içinde olduğu, düşük sınıfların ise baskı gördüğü ve hatta kurtuluşunun bile engellendiği *Varnashrama Dharma* fikriyle boğulmuştu. *Varnashrama*'dan bıkip karşı gelen kimse ise en düşük kategoriye indirilir. Karşılaştırmalı din araştırmalarına baktığımızda, *Varnashrama Dharma*, dinlerin normal olarak ortaya koyduğu vizyon ve misyondan oldukça farklı olduğu için Hinduizmin en belirgin özelliği olmuştur. Ancak Bhagavad-Gita'nın *Varnashrama Dharma* fikrini yukardaki ifade ile açıkça reddetmesi, Hinduizmin kutsal metinleri arasındaki düşük hiyerarşik konumuna bakılmaksızın bu fikrin yaygın olarak kabul görmesinde büyük rol oynadığı anlaşılır. Bu ilahi, Tanrı'nın herkese eşit olduğunu ve kimseye taraf olmadığını öğreterek kurtuluşu, kutsal metinleri ve daha pek çok şeyi yalnızca bazı sınıflarla sınırlayan *Varnashrama dharma* fikrine karşı çıkar ve Bhakti'yi herkes için kurtuluş yolu olarak önerir. "Ey Partha'nın oğlu, bana sığınanlar, daha düşük doğumlu olsalar da kadınlar, *Vaişyalar* ve *Şudralar* yüce hedefe yaklaşabilir (BhG. 9/32)"³³ ilahisi, *Mokşa*'yı elde etmeyi başaramayan sınıflar olan *Vaişyalar*, *Şudralar* ve kadınlara, ona sığınarlarsa kurtuluşu elde edebileceğini öğretmektedir. Bhagavad-Gita, herkesin tanrı için eşit olduğunu ilan ettikten hemen sonra *Vaişyaları* ve *Şudraları* sayarak, Hinduizm'de *Varnashrama* yasasını yok eden yeni ve meşhur bir vizyonu ortaya koyuyor. Alt sınıflarla birlikte kadınları da zikretmesi, kadınların kurtuluşu elde etmekten uzaklaştırdığını ve kadın şairlerin Bhakti'nin yayılmasındaki aktif varlığının nedeni olabileceğini düşündürmektedir.

³⁰ Prabhupada, *Bhagavat-Gita as it is*, s. 480.

³¹ Prabhupada, *Bhagavat-Gita as it is*, s. 481.

³² Juan Mascaro, çevi., *The Bhagavat-Gita* (London: Rider and Company, 1970), p. 88.

³³ Prabhupada, *Bhagavat-Gita as it is*, s. 486.

Kötülükleri kurtuluşa yönelik abluka olarak gören düşünce Vedik dönemde hüküm sürmekteydi ve kötülüğün temizlenmesi için katı ritüeller icra edilmeliydi. Ancak, Bhagavad-Gita suçlular için bile Bhakti aracılığıyla *Mokşa*'yı sunar ve şöyle denmektedir "Kişi en iğrenç eylemleri gerçekleştirse bile, Bhakti hizmetiyle meşgulse, aziz olarak kabul edilmelidir. Çünkü doğru bir şekilde konumlanmıştır (BhG. 9/30)."³⁴ Ayrıca, suçluların dahi aziz olarak görülmesinin nedeni, Bhakti düşüncesidir ve kast, inanç ve statüden bağımsız olarak her bir inanan için kurtuluşu mümkün kılar. Bhakti geleneğinin Hindularca kabul görmesindeki kilit noktanın bu kapsayıcı düşünce olduğunu hiç şüphesiz ortadadır. Bir sonraki ilahidaki "ve yakında saflaşacak ve sonsuz huzura kavuşacaktır. Çünkü bu benim sözüm, beni seven yok olmayacak (BhG. 9/31)",³⁵ sözü bir suçlunun nasıl aziz olduğunu anlatmaktadır. Bu madde ayrıca, Vedik dönemdeki herhangi bir kötülüğü yapan kişinin, büyük kurbanlar da dahil olmak üzere bu günahı temizlemek için birçok ritüeli yerine getirmesi gerektiği fikrine de meydan okumaktadır. Çünkü Bhakti hem temizlenmesini hem de kurtuluşunu yalnızca takvayla sunmaktadır. Bhagavat-Gita'nın Bhakti öğretileri, *Bhakti*'yi *Karma* ve *Jnana Margalar* ile birlikte kurtuluş yolu olarak ortaya koyduğu için, kurtuluşla ilgili inançlarda köklü bir değişikliği meydana getirmektedir. Vedik dönemde hem *Karma* hem de *Jnana* aracılığıyla kurtuluşa sadece üst kastlar erişilebilirken; Bhagavat-Gita adanmışlık ve tanrıya karşı saf sevgi ile kurtuluşu herkesin elde edebileceğini öğretir.

Alt sınıfların zikredilmesinin ardından, *Brahmin* ve *Kshatriya*'nın üst kısımları hakkında şu şekilde bilgi verilmektedir "Bu geçici sefil dünyada bana sevgi ile hizmet eden Bhaktalar, aziz krallar ve Brahminler ne kadar büyüktür! (BhG. 9/33)."³⁶ Burada, Bhagavad-Gita, üst kasttaki insanların da sevgi ve bağlılık yoluyla özgürleşmek ve tanrıyla birlikte olmak için çalıştığını öğretir. Bu nedenle, Bhakti yolunun sadece kasta mensup insanlar için tasarlandığını düşünmek haksızlık olabilir. Cümlede dikkat çeken bir diğer nokta ise adanmışların yanı sıra üst kast Brahminler ve aziz kralların sayılmasıdır. Böylece adananların konumunu diğer ikisinin konumuna yükseltir.

Bhakti'yi kurtuluş için ve herkese açık bir yol olarak önerdikten sonra Bhagavat-Gita, Bhakti'nin nasıl gerçekleştirileceğini anlatır ve şöyle der:

"Bana kalbini ver, Bhakti hizmette bana adan ve ibadetlerime sarıl. Sadece Bana secde et. Bu şekilde, Benim hizmetime adanmış zihin ve bedenle, Bana tam olarak sığınırken, kesinlikle Bana ulaşacaksınız (BhG. 9/34)."³⁷

Bhakti'yi uygulayan Bhakta, tanrıya tapınmakla beraber tanrıyı daima akılda tutarak ve kendisini ona adayarak Bhakti'yi gerçekleştirir. Böylece *Bhakta*, *Samsara* çemberinden kurtulacaktır. Bhagavat-Gita'nın bir sonraki bölümündeki ilahiler ise şu şekildedir:

³⁴ Prabhupada, *Bhagavat-Gita as it is*, s. 483.

³⁵ Mascaro, *The Bhagavad Gita*, s. 89.

³⁶ Prabhupada, *Bhagavat-Gita as it is*, s. 488.

³⁷ Prabhupada, *Srimad Bhagavat-Gita Güzel Tanrı'nın gizli hazinesi = The Hidden treasure of the sweet absolute*, s. 263.

“Saf bana adanan kişinin düşünceleri Bende yaşıyor, hayatları Bana teslim oluyor ve birbirlerini aydınlatıp benim hakkımda konuşarak büyük bir memnuniyet ve mutluluk alıyorlar. Bana sürekli sevgi ile bağlı olan ve tapanlara, bana ulaşabilecekleri anlayışını veriyorum (BhG. 10/ 9,10)”³⁸

Bu ilahide *Jnana Marga* yoluyla kazanılacak olan tanrının kavranması durumunun Bhakti aracılığıyla da elde edebileceğini öğretmektedir. Böylece Bhakti, Vedalar ve *Upanişadlar* dahil olmak üzere kutsal metinlerin derin okumasını gerektiren *Jnana Marga*'nın yerini alır. On birinci bölümün son cümleleri, bölümün öğretilerini şöyle özetler:

“Sevgili Arjuna'm, ancak dağıtılmamış Bhakti hizmetiyle, önünüzde durduğum gibi anlaşılabilir ve böylece doğrudan görülebilirim. Ancak bu şekilde Benim anlayışımın gizemlerine girebilirsiniz. Sevgili Arjuna'm, Benim saf adanmışlık hizmetimle meşgul olan, önceki faaliyetlerin kirlenmelerinden ve zihinsel spekülasyonlardan arınmış ve her canlı varlıkla dostça olan kesinlikle Bana ulaşır (BhG. 10 / 54,55).”³⁹

Bu cümlelerde Bhakti, tanrıyı ve gizemlerini anlamının yegâne yolu olarak tanıtılır. Bu nedenle esas olarak tanrıyı tanımaya ve kavramaya atfedilen *Jnana Marga*'yı ihmal eder. Saf adananların özelliklerinden biri olarak 'her canlı varlığa dost olmalarını söylemesi, aşağı sınıf insanlara karşı aşağılayıcı bir yaklaşımla aşılınmış Hindu teolojisinde yeni bir dalga yaratır.

Bhakti'nin tartışıldığı kısımda, Bhakti'nin kurtuluşa giden yegâne yol olduğunu ifade etse bile Bhagavat-Gita'nın tüm öğretileri değerlendirildiğinde öyle bir sonucuna varmak yanlış olabilir. Azizler ve âlimler, savundukları dini felsefelerine göre birini diğerine tercih etmeye çalışmışlardır. Ancak genel kanaate göre bu üç yol karşılıklı olarak birbirine bağımlı olduğu için hiçbiri tek başına yeterli sayılamaz ve hiçbiri, diğerlerinden kalıcı olarak izole edilemez.⁴⁰ Yine de Bhagavat-Gita, Vedalar ve *Upanişadlar* tarafından desteklenen *Karma* ve *Jnana marga*'lardan sonra otantik bir kurtuluş yolu olarak Bhakti'yi sunan ilk metin olduğu bir gerçektir. Bhagavat-Gita'nın *Mokşa*'yı herkese sunan kapsayıcı Bhakti öğretileri, açıkça Hinduizm'de yeni bir eğilim geliştirmenin kaynağı olmuştur. Bu nedenle birçok teologu ve bilim adamı Bhagavat-Gita'yı Bhakti'nin kaynağı olarak göstermektedir.

³⁸ Prabhupada, *Bhagavat-Gita as it is*, s. 505-507.

³⁹ Prabhupada, *Bhagavat-Gita as it is*, s. 588-591.

⁴⁰ I.C. Sharma, *Ethical Philosophies of India*, ed. Stanley M. Daugert (New York and Evanston: Harper Torchbooks, 1970), s. 266.

Gıtabhashya

Ramanuja (ö.1137),⁴¹ *Advaita Vedanta*'nın büyük teologu olarak kabul edilir ve aynı zamanda *Vishishtadvaita Vedanta*'nın (nitelikli *advaita*) kurucu babasıdır. Ramanuja, *Vişnucu geleneğinde* beşinci *Acharya* (üstad) olmasına rağmen, Sanskrit metinlerini yorumlayarak Bhakti teolojisini sistematik olarak açıklayan ilk kişidir.⁴² Bhakti'nin anlaşılmasına yaptığı büyük katkılardan dolayı, genellikle Bhakti'nin ilk savunucusu olarak bahsedilir. Bu muazzam katkıları, Bhakti'yi tanıtan ilk kişi gibi ifadelere de yol açmıştır. Ramanuja, Bhakti aracılığıyla *Mokşa*'ya erişmeyi *Upanishadlar* ve *Bhagavad-Gita*'nın temel gayesi olarak nitelendirir.⁴³ Onun başyapıtı *Gıtabhashya*'nın başında şöyle denmektedir:

“Bhagavad Gita olarak bilinen kutsal yazıda, Yüce Brahman Naryana ilan edilir. O, kişinin kendi Dharma'sına uyması, bilgi edinmesi ve bağlılıktan vazgeçmesiyle ortaya çıkacak olan yalnızca Bhakti ile elde edilebilir.”⁴⁴

Buradan da anlaşılacağı üzere Ramanuja Bhakti'yi, diğer iki yol olan *Karma* ve *Jnana*'yı reddetmeden, ancak her ikisini de Bhakti ile birleştirerek tek kurtuluş yolu olarak önermektedir. Ramanuja'ya göre Bhakti, *Bhagavad-Gita*'nın on birinci, on ikinci ve son bölümü olan on sekizinci bölümlerin özüdür. Bu konuda der:

“On birinci bölümde, O'nu olduğu gibi anında görebilen ilahi gözünü Arjuna'ya verildiği belirtilmiş ve buna göre Onu tanımanın ve elde etmenin tek yolu Bhakti olduğu belirtilmektedir. On ikinci bölümde, Bhakti Yoga'nın üstünlüğü ve unsurları, yetersiz kişinin benlik üzerine meditasyon yapma yönü, edinilecek niteliklerin detayları ve bu amaçla uygulanacak *Sadhana* modları ve adanmışlar için Rab'bin muazzam sevgisinin ayrıntıları öğretilir. Son bölüm, tanrıyı kavramak için gerekli zihinsel durumu, *Sattva* niteliğini geliştirmenin gerekliliğini, kişinin görevlerini yerine getirmesinin manevi zirvesini ve *Gita Sastra*'nın özünü oluşturan Bhakti Yoga'yı sunar (RjGtBh. 1 / 15,16, 22).”⁴⁵

Karma yogayı fedakârlık ve hac gibi eylemlere başvurmak ve *Jnana* yogayı; saflaştırılmış benlikte zihinlerini kontrol edenlere uymak olarak tanımladıktan sonra; Ramanuja, Bhakti yogayı tanımlayarak şöyle der: “Bhakti Yoga, yüce Varlığa tek noktadan sevgi ile meditasyona ve diğer tapınma yollara uymaktır (RjGtBh. 1/15,16,24).”⁴⁶ O, çok sevilen olan Brahman'ı tefekkür nesnesi olarak yerleştirir. Bu yüzden Bhakti, sevgilinin sürekli

⁴¹ Ramanuja XI. yüzyılında yaşayan önemli bir Hindu felsefeci ve teologudur. Onun hakkında daha fazla bilgi için bkz. Srinivasa Aiyengar, *The Life and Teachings of Sri Ramanujacharya* (Madras: R. Venkateshwar Rao, 1908); Swami Ramakrishnananda, *Life of Sri Ramanuja* (Madras: Sri Ramakrishna Math, 1959).

⁴² Jaun Paul Sydnor, “Jaimini, Shankara and the Alvars; Ramanuja's Enduring Synthesis” 22/2 (2014), s. 6.

⁴³ S. Radakrishnan, *Indian Philosophy*, (New York: Macmillan Company, 1929), c. II, s. 668-669.

⁴⁴ Rāmānuja, *Śrī Rāmānuja Gītā bhāṣya*, trans. Adi Adidevananda (Madras: Sri Ramakrishna Math, 2009), s. 1

⁴⁵ Rāmānuja, *Śrī Rāmānuja Gītā bhāṣya*, çeviri. Adi Adidevananda, s. 4-6.

⁴⁶ Rāmānuja, *Śrī Rāmānuja Gītā bhāṣya*, çeviri. Adi Adidevananda, s. 6.

sevgi dolu meditasyonudur. Ramanuja, Bhakti'nin mutluluğun doğası olduğunu öne sürer. Çünkü Bhaktaların adanmış tanrının ruh vizyonunu deneyimlediği derin meditasyonu, Bhakti hizmetlerinde muazzam bir neşe ve zevk getirir.⁴⁷ Kısacası, Ramanuja'nın Bhakti'yi bir kurtuluş yolu olarak sistematik bir şekilde sunmasıyla yaptığı katkıları, Bhakti'yi ilk tanıtan kişi olarak bilinecek kadar büyük bir etkisi olmuştur.

Sonuç

Bhagavat-Gita öncesi dönemde, sonsuz kurtuluş olan *Mokşa*'ya giden başlıca *Karma* ve *Jnana* olarak iki yol vardı. Bu iki yol büyük ölçüde Vedalara ve onun yardımcı metinlerine dayandığından dolayı, toplumun pek çok kesimini *Mokşa*'ya ulaştırmaktan uzaklaştırıyordu. *Karma marga*, Vedalarda belirtildiği gibi mantraları zikretmekle birlikte ritüellerin ve fedakarlıkların katı bir şekilde yürütülmesi talimatını verir, *Jnana marga*, *Upanişadlar* ve *Sutralar* hakkında derin bir tefekkürü gerektiriyordu. Ancak Bhagavat-Gita, *Mokşa*'ya ulaşmak için tanrıya yalnızca yürekte derin takva ve sevgi çağrısı yapan Bhakti yolunu sunmuştur. Bhagavat-Gita'nın Bhakti öğretileriyle, Bhakti'nin *Mokşa*'ya giden üç yoldan biri olarak kabul edilmesinden bu yana Hindu teolojisinin seyri değişmiştir.

On sekiz bölümden oluşan Bhagavat-Gita'nın yedinci bölümünden sonraki kısımların tamamı Bhakti düşüncelerine ayrılmış ve metnin son mısrası da *Mokşa*'ya ulaşmak için Bhakti'nin gerekliliğini yinelemiştir. Bhagavat-Gita, Bhakti'yi düşük ve kast dışı olanlar ile kadınlar da dahil olmak üzere toplumun her birine takva yoluyla *Mokşa*'yı teklif etmektedir. Dahası, Bhagavat-Gita öncesi dönemde inanıldığı gibi kişinin günahlarını ortadan kaldırması gereken herhangi bir *Yajna* olmaksızın, günahkarların bile *Mokşa*'ya takva ve sevgi yoluyla ulaşabileceklerini hatta azizlik aşamasına bile yükselebileceklerini öğretmektedir. Sadece adak miktarının önemli olduğu fikrini reddetmekle kalmaz, aynı zamanda tanrıya bir adak sunduğunda kişinin takvası ve sevgisinin önemli olduğunu belirtir. Bhagavat-Gita'nın en önemli öğretisi, doğuma dayalı olarak dört hiyerarşik kasta insanları ayıran *Varnashramadharma*'nın reddedilmesidir. Bu *Dharma*'yı reddederek, tanrının herkes için aynı olduğunu ancak ona bağlılıkla ibadet edenlerin ona yakın olduğunu açıkça ifade eder. Ayrıca, kalbini tamamen Ona vererek, kendini Bhakti ibadetlere adanarak ve sadece Ona secde ederek Bhaktiyi gerçekleştirebileceğini de öğretir.

Efsanevi bir metin olan Mahabharata'nın çok küçük bir kısmı olduğu için Bhagavat-Gita öğretilerinin, Bhakti hareketinin ortaya çıkmasına kadar ihmal edildiği anlaşılmaktadır. Bhakti'yi sistematik olarak tanıtan ilk kişi olan Ramanuja, Bhagavat-Gita'nın temel ilkesinin Bhakti olduğunu belirten *Gitabashya*' adlı bir yorum kitabı kaleme alarak geleneksel anlayışın değişmesine neden olur. Kısacası, Bhagavat-Gita'daki Bhakti

⁴⁷ Krishna Datta Bharadwaj, *The philosophy of Ramanuja* (New Delhi: Shri Shankar Lall Charitable Trust Society, 1958), s. 169-170.

düşüncesi Hindu teolojisinde olduğu kadar Hindu dini geleneğinde de büyük etkilere neden olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Aiyengar, Srinivasa. *The Life and Teachings of Sri Ramanujacharya*. Madras: R. Venkateshwar Rao, 1908.
- Bharadwaj, Krishna Datta. *The Philosophy of Ramanuja*. New Delhi: Shri Shankar Lall Charitable Trust Society, 1958.
- Bhaskarananda. *The Essentials of Hinduism: A Comprehensive Overview of the World's Oldest Religion*. Mylapore, Chennai: Sri Ramakrishna Math, 1998.
- Dasgupta, S.N. *Hindu Mysticism*. New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1959.
- Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy. Vol. 4: Indian Pluralism*. London: Cambridge Univ. Press, 2009.
- Rigveda*. trans. Ralph T.H Griffith. Benares: E.J Lazarus and Co., 1896.
- Guenon, Rene. *Introduction to the Study of Hindu Doctrines*. trans. Marco Pallis. Hillsdale New York: Sophia Perennis, 2004.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Bhagavatgita; Tanrının Şarkısı*. trans. Ömer Cemal Güngören. İstanbul: Yol yayınları, 2001.
- Jaiswal, Suvira. *The Origin and Development of Vaisnavism*. Delhi: Munshiram Manoharlal Oriental Publishers and Booksellers, 1967.
- Johnson, W. J. *A Dictionary of Hinduism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1st ed., 2009.
- K Paramesvara Pillai, Saduseelan. *Hindu Dharma Parichayam*. Thrissur: Sri Ramakrishna Madam, 2001.
- Bhagavatgita; Hinduların Kutsal Kitabı*. trans. Korhan Kaya. Ankara: Dost Kitabevi yayınları, 2001.
- Klostermaier, Klaus K. *Hinduism; A Short History*. Oxford: One world, 2000.
- The Bhagavad Gita*. trans. Juan Mascaro. London: Rider and Company, 1970.
- Michaels, Axel. *Hinduism Past and Present*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004.
- Nanjunda Row, M.C. *Cosmic Consciousness or The Vedanta Idea of Realisation or Mukti*. Madras: G. A. Natesan and Co., 1909.
- Narayanan, Vasudha. "Bhakti." *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. critical ed. Knut.. A Jacobson. Vol. 22/2. Leiden: BRILL, 2010.
- Padhi, Bibhu - Padhi, Minakshi. *Indian Philosophy and Religion; a Reader's Guide*. New Delhi: D.K. Printworld, 2005.
- Pechilis, Karen. *The Embodiment of Bhakti*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Bhagavad-gita as it is : complete edition : with original Sanskrit text, Roman transliteration and elaborate purports*. trans. Swami Prabhupada. New York : Collier Books, 1973.
- Srimad Bhagavad-Gita Güzel Tanrı'nın gizli hazinesi = The Hidden treasure of the sweet absolute*. trans. Swami Prabhupada. Batı Bengal : Saraswata Yayınları, 2005.
<http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=260473&tarama=gizli+hazinesi>
- Radakrishnan, S. *Indian Philosophy*. 2 Volume. New York: Macmillan Company, 1929.
- Ramakrishnananda, Swami. *Life of Sri Ramanuja*. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1959.
- Rāmānuja. *Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya*. trans. Adi Adidevananda. Madras: Sri Ramakrishna Math, 2009.
- Rangachari, R. "Veda Vyasa." *Valmiki and Vyasa*. New Delhi: Publication Division; Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 2012.
- Sen, K.M. *Hinduism*. New York: Penguin Books, 1976.
- Sharma, I.C. *Ethical Philosophies of India*. ed. Stanley M. Daugert. New York and Evanston: Harper Torchbooks, 1970.
- Sharma, Krishna. *Bhakti and The Bhakti Movement: A New Perspective*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1987.
- Shastri, Bhagwat Kumar Goswami. *The Bhakti Cult in Ancient India*. Delhi: Oriental Publishers and Distributors, 1924.
- Sydnor, Jaun Paul. "Jaimini, Shankara and the Alvars; Ramanuja's Enduring Synthesis" 22/2 (2014).
- Vivekananda, Swami. *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Culcutta: Advaita Ashrama, 1962.
- Yılmaz, Zehra. *Hinduizm'de Adi Şankara'nın Advaita Vedanta Doktrini ve Teolojik Görüşleri*. İstanbul: ayışığıkitapları, 1st Ed., 2022.
- Yitik, Ali İhsan. *Doğu Dinleri*. İstanbul: ISAM yayınları, 2014.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 2, 2022, ss. 322-335/ Volume: 6, Issue: 2, 2022, pp. 322-335

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

دراسة حول تفريق معايير الفرز الشرعي للأسهم

Batuhan Buğra AKARTEPE

Dr., İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam İktisadı ve Finansı Anabilim Dalı, İstanbul
PhD, Istanbul University, Social Sciences Institute, Department of Islamic Economics and Finance, Istanbul, Turkey

b.akartepe@istanbul.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5634-6663

ror.org/03a5qrr21

الملخص

تُعدّ الأسهم الإسلامية إحدى الأدوات المالية الإسلامية المتداولة في أسواق رأس المال، وقد تمّ التأكيد على النظام الاقتصادي القائم على الشراكة في المراحل المبكرة من تاريخ الاقتصاد الإسلامي مع بدء مناقشة هذا الاقتصاد. على أن هيكل الشراكة وثقافتها لا ينعكسان في المجال العملي بصورة متساوية. وقد ظلّ المساهمون بعيدين عن استثمارات الأسهم لمدة طويلة لتعدّ إنشاء هيكل شركة يعمل بصفة تتوافق والشريعة الإسلامية. وقد حالت دون تأسيس هذا الهيكل الشرعي للشركات جملة من الشروط غير المشروعة التي يطلبها النظام التقليدي القائم. وقد طُرحت الآراء لقبول هيكل الشركات المساهمة الحالية في سبيل القضاء على تلك الصورة السلبية السائدة، ولتمكين تطوير رؤوس الأموال الإسلامية؛ وفي هذا السياق قرّر مجمع الفقه الإسلامي الدولي في عام ١٩٩٢ أن مبدأ المسؤولية المحدودة جائز، وسمح بالاستثمار في الشركات المساهمة، وعليه فقد سُمح بالاستثمار في الشركات المساهمة في حالة استيفائها شروطاً شرعية معينة. ثم وُضعت مع قرار السماح هذا معايير مختلفة للفرز الشرعي الذي يقام لتعيين علاقات الشركة مع المحتويات غير الشرعية، لاستثمارات الأسهم الإسلامية، تختلف باختلاف المؤسسات التي توفّر المؤشر، وهيكل المؤشرات، والدول التي تعمل فيها المؤشرات، وهيئة الرقابة الشرعية. في رأيي؛ على أن الاختلاف في المنهجية التي تستخدمها هيئة الرقابة الشرعية عند إصدار الأحكام يشكل أهم قضية مؤثرة في هذا النوع. تهدف هذه الدراسة إلى إظهار كيفية تأثير الاختلاف في المنهجية على تغيير المعايير الشرعية المستخدمة في الفرز الشرعي. في هذه الدراسة، بحثنا في الممارسات الحالية وفقاً لتصنيف المنهجية الذي أنشأناه، وخلصنا إلى أن التغيير في المنهجية غير معايير الفرز الشرعي.

الكلمات المفتاحية: الاقتصاد الإسلامي، أسواق رأس المال، الأسهم الإسلامية، الفرز الشرعي، المنهجية.

A STUDY ON THE DIFFERENTIATION OF SHARIAH SCREENING CRITERIA FOR STOCKS

Abstract

Partnership is one of the basic contract forms of Islamic law. The most important financial instrument based on partnership in Islamic finance is stocks. Although stocks are shariah-compliant instruments, investment in stocks was not allowed for a while due to problems arising from modern practice. In this respect, there has been a change in the views on stocks with the acceptance that not all transactions in the stock market are illegitimate and that the joint stock company complies with the Islamic partnership law. With this change, it was discussed which companies to invest in. In this context, investments in companies whose main activity is illegitimate are prohibited, while shariah-compliant companies are allowed. However, due to the scarcity of the second type of companies, investments in mixed companies were permitted. In these sense, thresholds were determined within the scope of Shariah screening activities. When the Shariah screening methodologies are examined, it is seen that there are many different threshold values. These thresholds vary depending on the screening item, shariah board, countries and the scope of the indices. However, the most significant factor in this regard is the threshold determination method. This study aims to reveal the determinant role of methodological differences on the change of thresholds by focusing on three methods.

Key Words: Islamic finance, Capital market, stock, Shariah screening, methodology.

HİSSE SENEDİ ŞER'İ İZLEME KRİTERLERİNİN FARKLIĞI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Öz

Ortaklık sözleşmesi İslam hukukunun temel sözleşme formlarından birisini temsil etmektedir. İslami finans alanında ortaklık ilişkisine dayalı olarak işlem gören en önemli araç ise hisse senetleridir. Hisse senetleri her ne kadar ortaklık sonucunu doğurması bakımından herhangi bir problem teşkil etmese de modern uygulamadan kaynaklanan bazı sorunlar sebebiyle söz konusu senetlere yatırım hususunda belirli bir süre çekingen tutum sergilenmiştir. Bu minvalde borsa kapsamında yürütülen işlemlerin tamamının gayrimeşru nitelikte olmadığı ve anonim şirketin İslam şirketler hukuku ilkelerini ihlal eden bir yapı sergilemediğinin kabul edilmesiyle birlikte hisse senetlerine dair bakış açısında değişiklik yaşanmıştır. Anonim şirketin meşru bir yapı olarak kabul edilmesiyle birlikte hangi şirketlere yatırım yapılabileceği konusu gündeme gelmiştir. Bu kapsamda ana faaliyet alanı gayrimeşru olan şirketlere yatırım yasaklanırken, tamamen meşru yapıdaki şirketlere izin verilmiştir. İkinci nitelikteki şirketlerin sayıca az olması gayrimeşru içeriklerin sınırlı tutulması kaydıyla karma şirketlere yatırıma müsaade edilmesine sebep olmuştur. Bu kapsamda şirketlerin gayrimeşru içeriklerle olan ilişkisi tespit etmeye yönelik yürütülen incelemeleri ifade eden şer'î izleme faaliyetleri bünyesinde eşik değerler belirlenerek izin verilen gayrimeşru içerik miktarı belirlenmeye çalışılmaktadır. Şer'î izleme uygulamaları incelendiği zaman birbirinden farklı birçok eşik değer kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu değerler izleme kalemine, danışma kuruluna, ülkelere ve endekslerin kapsamına bağlı olarak değişkenlik gösterebilmektedir. Ancak kanaatimizce bu konuda en anlamlı etken, eşik değer belirleme metodudur. Bu çalışma, "nas temelli", "fikhî temelli" ve "karma metod" şeklinde tasnif ettiği üç özgün yöntemi merkeze alarak metodoloji farklılığının eşik değerlerin değişimi üzerindeki belirleyici rolünü ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslami finans, sermaye piyasası, hisse senedi, şer'î izleme, metodoloji.

Atıf / Cite as: Akartepe, Batuhan Buğra. "دراسة حول تفریق معايير الفرز الشرعي للأسهم". *Apjir* 6/2 (Ağustos 2022), 322-335.

المقدمة

بدأ تأسيس الشركات منذ فجر الإنسانية، واستمر بتطورات مختلفة حتى يوم الناس هذا، وأصبحت فكرة الشركة التي بدأت في الظهور أولاً كعمل مشترك وتضامن بين أفراد الأسرة بُنيّة أكثر تعقيداً مع تطوير تجربة الحياة الجماعية المستقرة. وقد أدى هذا التطور في فكرة الشركة والانتشار في الممارسة إلى وضع بعض الأنظمة الدينية والقانونية حول هذا الموضوع.¹ وكانت هناك آراءً متعارضة حول الشركة والعلاقات التجارية في مختلف الأديان؛ فقد شجّع الإسلام على الأنشطة التجارية بشرط أن تحكم ذلك قواعد معيّنة، كما أوصى بالكسب من خلال المعاملات التجارية لا بواسطة الربا أو أيّ معاملة أخرى باطلة. وعلى الرغم من إباحته التجارة الفردية لكنّه يبيّن أنّ ممارسة الأنشطة التجارية من خلال إنشاء شركات عمل مشروع في ممارسات النبي ﷺ نفسه.² وأما في المسيحية فلم يكن مسموحاً للنبلاء بممارسة الأنشطة التجارية، وهذا ما أدى إلى مشاركة النبلاء في التجارة باستخدام طرق مختلفة. وفي هذا السياق تمت التجارة في الدول الأوروبية باستخدام طريقة "commenda".³ وفي هذا النوع من الشراكة يقوم مالكو رأس المال بأنشطة تجارية من خلال التوكيل، وفي هذه الطريقة التي تُنشأ على أساس المضاربة في الفقه الإسلامي حدثت تجاوزات لأن الوكيل الذي أجرى المعاملات التجارية لا يضمن بلا تعدّد. من أجل القضاء على هذا الموقف غير المرغوب فيه تغير هيكل الشركة الذي يعمل على أساس الشخصية الحقيقية إلى هيكل قائم على الشخصية القانونية. وبالتالي، فإن مسؤولية تضمين أصحاب رأس المال كان محدوداً.⁴

ثمّ كانت هناك بعض التغييرات في طرق الانضمام إلى الشركة فضلاً عن التغييرات في هيكل الشركة نفسه. ومع إنشاء البورصة، طرحت أسهم الشركة لاستثمار أصحاب رأس المال، ويمكن، في البورصة، تداول الأسهم بصورة فردية أو يمكن إجراء الاستثمارات من خلال مؤشرات سُكّلت وفقاً لمعايير معينة. وفي هذا الصدد، لا توجد سوى مؤشرات عامة، وكذلك المؤشرات التي تُصنّف وفقاً لهذا القطاع. بالإضافة إلى هذه التصنيفات فهناك أيضاً تمييز بين المؤشرات الإسلامية والمؤشرات التقليدية؛ ففي نطاق المؤشر الإسلامي تُقيّم الشركات وفقاً لمبادئ الفقه الإسلامي.

لقد أنشئ مؤشر الأسهم الإسلامية لاستثمار المسلمين في الأسهم من خلال سوق الأوراق المالية، ولم يكن مسموحاً بالتداول في البورصة قبل التسعينيات لأنّ المعاملات في البورصة تُشبه المقامرة بسبب الغرر في المعاملات، والبورصة هي مؤسسة للنظام الرأسمالي، ولا تخضع أنشطة الشركات

¹ Reha Poroy vd., *Ortaklıklar ve Kooperatif Hukuku* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2003), 3-5.

² الموصلي، *الاختيار لتعليق المختار* (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009)، 2/238-239.

³ Abraham Udovitch, *Partnership and profit in medieval Islam*. (Princeton: Princeton University, 1970), 172; Cemal Kalkan, *Faizsiz Bankacılıkta Mudâra ve Kâr* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 50-54.

⁴ Hayri Domaniç, *Adi kollektif ve komandit şirketler* (İstanbul: Temel Yayın Dağıtım, 1988), 19-22.

المُدْرَجَة في البورصة وأرباحها للرقابة الشرعية.^٥ بالإضافة إلى هذا النهج في سوق الأوراق المالية فإن المسؤولية المحدودة - وهي إحدى خصائص هيكل الشركة المساهمة - منعت الاستثمار في الأسهم لأن الشركة الإسلامية التي تقوم على أساس الأشخاص الحقيقيين وتبني مبدأ المسؤولية غير المحدودة تختلف مع هيكل الشركة المساهمة. ومع ذلك فإن مجمع الفقه الإسلامي الدولي قبل في الاجتماع الذي عقده في عام ١٩٩٢ أن مبدأ المسؤولية المحدودة يتوافق والشريعة الإسلامية.^٦ وبهذا القرار أزيل أحد موانع الشركة المساهمة وأصبح الاستثمار مشروعاً. لكن حل مشكلة المسؤولية فيما يتعلق بهيكل الشركة المساهمة لا يعني أن الاستثمارات في الأسهم مسموح بها على الإطلاق؛ إذ يشترط، بالإضافة إلى ذلك، أن يكون مجال نشاطها الرئيس وعائدات الشركات مشروعة تماماً، ولا تحتوي على الربا وأيّ محتوى محظور.^٧

وعلى الرغم من أن مجال نشاطها الرئيس مشروع إلا أنه لا يجوز لها الاستثمار في الشركات ذات الإيرادات والأنشطة غير المشروعة.^٨ علماً أن عدد الشركات التي تستوفي هذه الشروط قليل جداً.^٩ ولهذا السبب قيل بإمكان الاستثمار في الشركات التي لديها مستوى معين من النشاط والدخل غير المشروعين لكون مجال النشاط الرئيس مشروع.^{١٠} ويعتبر نظام يعقوبي من الذين عارضوا فتوى مجمع الفقه الإسلامي الدولي، وكان رائداً في تطوير الأسهم الإسلامية. يعقوبي عضو في المجلس الاستشاري الشرعي لـ Dow Jones Islamic Market Index (DJIM) ولعب دوراً في إصدار فتوى DJIM حول الأسهم الإسلامية في عام ١٩٩٨. وجادل يعقوبي بضرورة وضع مبادئ عامة في هذا الصدد، وادعى أنه يمكن الاستثمار في شركات نشاطها الرئيس مشروع، ولكنها تمارس أنشطة غير مشروعة ولديها دخل غير مشروع.^{١١} وهو ما أدى إلى وضع بعض اللوائح الفقهية المتعلقة بهيكل الشركة واستثمارات الأسهم. وفي هذا السياق سننظر فقط في القرارات المتعلقة بمعايير الفرز الشرعي.

^٥ محمد علي القرني، "الاسواق المالية"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي ٢/٦، (١٩٨٦)، ١٥٧٩-١٥٨٠.

^٦ مجمع الفقه الإسلامي الدولي، "قرار بشأن أسواق المالية"، مجمع الفقه الإسلامي الدولي (Erişim 12 Mayıs 2020).

^٧ مجمع الفقه الإسلامي الدولي، "قرار بشأن أسواق المالية".

^٨ مجمع الفقه الإسلامي الدولي، "القرارات"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي ٣/٨، (١٩٩٢)، ٧٨٢؛ مجمع الفقه

الإسلامي الدولي، "القرارات"، ١٩٩٢، ٧٨٢؛ مجمع الفقه الإسلامي الدولي، "القرارات"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي ٢/٩، (٢٠١٢)، ١٧٧-١٧٨.

^٩ M H Khatkhatay - Shariq Nisar, "Shariah Compliant Equity Investments: An Assessment Of Current Screening Norms", *Islamic Economic Studies* 15/1 (2007), 50-52; Karen Hunt-Ahmed (ed.), *Contemporary Islamic finance: innovations, applications, and best practices* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2013), 191-192; Syeda Fahmida Habib, *Fundamentals of Islamic finance and banking* (Chichester, West Sussex, United Kingdom: John Wiley & Sons, 2018), 208-209.

^{١٠} عبد الله محفوظ بية، "المشاركة في شركات أصل نشاطها خلال إلا أنها تتعامل بالحرام"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي ١/٧، (١٩٩٢)، ٣٢٢؛ عبد الله محفوظ بية، "التعامل مع شركات تقوم بأعمال مشروعة وتتعامل مع البنوك بالفوائد"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي ١/٧، (١٩٩٢)، ٣٣٨.

^{١١} Farid M. Gamaleldin, *Shariah-Compliant Stocks Screening and Purification* (University of Liverpool, 2015), 19.

وبالتالي، سنُحدِّد كيف تُؤثر المنهجية المعتمدة من قبل المجالس الاستشارية الشرعية على المعايير المحددة.

١. الفرز الشرعي

لقد حُدِّدت بعض المعايير لتعيين الشركات التي تدرج في مؤشر الأسهم الإسلامية. لأن السماح بالاستثمار في الشركات المساهمة بوجه عام أو في الشركات التي لها نشاط رئيس مشروع، ولكنها تمارس معاملات غير مشروعة، لا يكفي لإنشاء مؤشرات إسلامية. ولذلك فإن مسألة الحد الأقصى للسماح بالمعاملات غير المشروعة والعائدات غير المشروعة أدت إلى قضية الفرز الشرعي. إنَّ منهجية الهيئة الشرعية تلعب دورًا مهمًا في تعيين معايير الفرز الشرعي، لكننا سنتطرق إلى معايير الفرز الشرعي قبل الانتقال إلى موضوع الاتصال بين المنهجية ومعايير الفرز الشرعي.

ينقسم الفرز الشرعي إلى مرحلتين؛ قطاعية ومالية. في مرحلة الفرز القطاعية تُفحص القطاعات التي تعمل فيها الشركات، ويمنع الاستثمار في الشركات التي يكون مجال نشاطها الرئيسي غير مشروع.¹² ولكن يُسمح للشركات التي تُمارس أنشطة غير مشروعة إذا كان نشاطها الرئيسي مشروعًا بموجب شروط معينة. هناك قرارات مختلفة حسب الهيئات الشرعية فيما يتعلق بتحديد القطاعات الشرعية وغير الشرعية. وفي هذا السياق تعدّ قطاعات مثل الخمر والقمار ومنتجات لحم الخنزير غير شرعية عند جميع الهيئات الشرعية، ومع ذلك، هناك أيضًا قطاعات محل نزاع حول شرعيتها، مثل دراسات الخلايا الجذعية¹³، والصحافة والإعلان، والترفيه¹⁴، وصناعة الأسلحة والدفاع¹⁵. وتجدر الإشارة أيضًا إلى أنه عند فحص الشركات، بدلاً من النظر في الممارسات العامة في القطاع، فإن إجراء مراجعات خاصة بالشركة سيوفر نتائج أكثر دقة. وفي واقع الأمر، فإن حظر صناعة الطيران تمامًا - إذ إنَّ مبيعات الكحول شائعة فيها - سيمنع الاستثمار في شركات الطيران التي لا تبيع الكحول.

في المرحلة الثانية، يتم فرز المالية على الشركات الناجحة في مرحلة الفرز القطاعية. وفي نطاق الفرز المالية تُبحث ديون الشركة والأصول السائلة والاستثمار غير المشروع وهيكل الدخل غير المشروع.

¹² Muhammad Hanif, "Shariah screening process of capital markets: An evaluation of methodologies", *Journal of King Abdulaziz University, Islamic Economics* 32/1 (2019), 27-28.

¹³ The Fatwa and Shari'a Supervisory Board, "Dubai Financial Market Standards on Shari'a-Compliance: Standard No:1 Issuing, Acquiring and Trading Shares" (Dubai Financial Market) (Erişim 13 Ağustos 2020), 6.

¹⁴ Michael McMillen, "Islamic capital markets: developments and issues", *Capital Markets Law Journal* 1 (01 Kasım 2006), 142; Securities Commission, *Resolution of the Securitisation Commission Shariah Advisory Council*. (Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti, 2006), 147; Muhammad Imran Ashraf Usmani, *Islamic Finance: Revised & Updated Edition of Meezan Bank's Guide to Islamic Banking* (Karachi-Pakistan: Maktaba Ma'ariful Quran, 2015), 288; Amanie, "Amanie Shariah Board" (Erişim 12 Aralık 2019).

¹⁵ Saeed Salem Binmahfouz, *Investment Characteristics of Islamic Investment Portfolios: Evidence from Saudi Mutual Funds and Global Indices* (Durham University, Doktora, 2012), 75.

وقد حددت معدلات معينة لهذه العناصر، فإذا كانت بيانات الشركة أقل من هذه المعدلات أصبحت الشركات قابلة للاستثمار شرعاً، وأما على العكس من ذلك فلا يجوز الاستثمار في الشركة.

وفي مرحلة تحليل الديون تحسب نسبة الدين الربوي فقط، ولا تؤخذ في الاعتبار الديون التي تحصل باستخدام الأدوات المالية الإسلامية.^{١٦} وتضطر الشركات الى الاقتراض بالربا عادة لقلّة الأدوات المالية الإسلامية. ولذلك يُسَمَّح بالربا إلى حد ما اضطراراً خلال مرحلة المراقبة المالية. وهذا لا يعني أنّ الربا يُعدّ مشروعاً، لكن يعتبر أن المعاملات الربوية يمكن تحملها ما دامت قليلة.^{١٧} وهناك، في هذه المرحلة، آراء مختلفة حول الحد المسموح به للربا. إن السماح بمعاملات الاقتراض بفائدة بمعدل معين يعتمد على افتراض أن الفائدة إلزامية للمعاملات التجارية. ومع ذلك، فليس من الصحيح الادعاء بأن الشركات ملزمة بالاقتراض بفائدة، نظراً لوجود طرق تمويل بدون فوائد بين أدوات التمويل الإسلامي. علاوة على ذلك، سيؤدي المستوى المرتفع المسموح به للديون بفائدة إلى زيادة عدد الشركات في المؤشر وسيقلل من معدل اختيار الشركات للمنتجات الإسلامية للتمويل. وبالتالي، فإنه سيعيق تطور التمويل الإسلامي.

وفي تحليل السيولة، يُفحص هيكل النقود والديون للشركة. وسبب ذلك هو أن تبادل القيم النقدية من جنسها يجب أن يكون متساوياً ونقداً وفقاً لقواعد عقد الصرف. وهناك سبب آخر في هذا السياق وهو عدم جواز بيع الدين.^{١٨} وفي سبيل تداول الأسهم وفقاً لهذه القواعد يجب ألا تكون معظم أصول الشركة نقداً وديناً. وعند فحص الإيرادات غير المشروعة تُحسب الإيرادات من الربا والأنشطة غير المشروعة. ثم تُطَهَّر هذه الإيرادات غير المشروعة. على أنّ هناك آراء مختلفة حول وقت التطهير، ومحل التطهير، والمسؤول عن هذا التطهير.

٢. العلاقة بين معايير الفرز الشرعي والمنهجية

حين نتأمل معايير الفرز الشرعي للأسهم الإسلامية يتبين لنا أن السبب الأبرز للاختلافات هو اختلاف المجالس الاستشارية الشرعية، مع أنّ الكثير من تلك المجالس الاستشارية يعتمد على المعايير نفسها بناءً على الأدلة نفسها. وهو ما يشير إلى أن هناك سبباً آخر وراء ذلك الاختلاف؛ ونعتقد أنّ السبب الرئيس لاختلاف تلك المعايير هو الاختلاف في المنهجية التي تعتمدها المجالس الاستشارية.

¹⁶ Securities Commission, *Resolutions of the Shariah Advisory Council of the Securities Commission Malaysia* (Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti, 2019), 166; Al Meezan, "Shariah Methodology", *Al Meezan Investment Management Limited* (Erişim 14 Mayıs 2020); Ratings Intelligence, "Shariah compliant stocks screening | Islamic stocks screening" (Erişim 14 Mayıs 2020).

¹⁷ أيوفي، *المعايير الشرعية النص الكامل للمعايير الشرعية* (الرياض: دار الميمان للنشر والتوزيع، ٢٠١٨)، ٥٦٨.

¹⁸ TASI, "Handbook on Investments in Shariah Tolerant Stocks" (Erişim 15 Mayıs 2020), 19.

إنَّ جواز استثمار الشركة المختلط يعتمد على الضرورة لأنَّ الشركات المشروعة فقها قليلة جدا. وقد حددت المجالس الاستشارية الشرعية عتبات للمراقبة الشرعية بناءً على هذا الجواز. وفي هذا التحديد، تَصَرَّفَتْ كُلُّ المجالس الاستشارية وفقاً للمنهجية التي اعتمدها وظهرت نتائج مختلفة. النقطة الشائعة التي تنتبه إليها المجالس الاستشارية عند تحديد المعايير هي ألا تكون المحتويات غير المشروعة كثيرة. ومع ذلك فهناك تفسيرات مختلفة بشأن المبلغ الذي سيكون الحد الأقصى للأغلبية. وهناك ثلاث طرق في هذا السياق؛ النهج القائم على النصوص الدينية، والنهج الفقهي، والنهج الممزوج. وفي الأقسام التالية من الدراسة سنبيِّن قرارات المجلس الاستشاري التي تعكس جميع الأساليب الثلاثة وأمثلة للطرق المستخدمة.

٢.١. النهج القائم على النصوص الدينية

يدعو النهج القائم على النصوص الشرعية إلى أن المبادئ والقيم الحدية المستخدمة في الفرز الشرعي يجب أن تُحدَّد على أساس نص القرآن والسنة. وتحاول المجالس الاستشارية التي تتبنى هذه الطريقة تحديد النسبة التي تمثل الحد الأقصى للكثيرين بالرجوع إلى الآيات والأحاديث.

يُفضَّل استخدام القيمة الحدية من ٣٠٪ - ٣٣٪ بوجه عام في أنشطة الفرز الشرعي. وتشمل المجالس الاستشارية التي تستخدم هذا الحد (٣٠٪ - ٣٣٪) المجلس الماليزي الاستشاري للشيعة^{١٩} (SAC)، Ratings Intelligence (S&P، Dow Jones)،^{٢٠} AAOIFI، وجمعية البنوك المشاركة التركية (TKBB)^{٢١}. وفقاً للمنهجية التي تبنَّتها فإن هذه المجالس الاستشارية تُطبِّق مباشرة على النصوص الدينية لحل المشكلات التي تواجهها. لكنَّها قضية لا نظير مباشرة لها في النصوص الدينية لأنها قضية معاصرة. وفي هذه المرحلة تُستنبط الأحكام بالرجوع إلى الآيات والأحاديث التي تتناول قضايا متشابهة، وإن لم تكن لها علاقة مباشرة بالموضوع. كما ذكرنا من قبل، فإن النقطة التي تُحاول تحديدها في هذه المرحلة هي من أي حد سيكون الشيء كثيراً. والدليل الوحيد الذي تستند المجالس إليه في هذا السياق هو الحديث الآتي بين النبي صلى الله عليه وسلم وسعد بن أبي وقاص في الوصية:

"حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ، أَخْبَرَنَا إِبرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: عَادَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ مِنْ وَجَعِ أَشْفَيْتُ مِنْهُ عَلَى الْمَوْتِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، بَلَّغْنِي مَا تَرَى مِنَ الْوَجَعِ، وَأَنَا ذُو مَالٍ، وَلَا يَرْتُنِي إِلَّا ابْنَةٌ لِي وَاحِدَةٌ، أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلْثِي مَالِي؟ قَالَ: لَا، قَالَ: قُلْتُ: أَفَأَتَصَدَّقُ

¹⁹ Securities Commission, *Resolutions of the Shariah Advisory Council of the Securities Commission Malaysia*, 164-167.

²⁰ Ratings Intelligence, "Shariah compliant stocks screening | Islamic stocks screening".

²¹ أيوفي، المعايير الشرعية، ٥٦٨.

²² TKBB, "Katılım Finansı Standartları No:1 Pay Senedi İhracı ve Alım-Satımı", 15 Ekim 2020, 14.

بِشَطْرِهِ؟ قَالَ: لَا، الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ، إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ
عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ، وَلَسْتَ تُنْفِقُ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ، إِلَّا أَجِزْتَ بِهَا، حَتَّى اللَّقْمَةُ
تَجْعَلَهَا فِي فِي امْرَأَتِكَ.^{٢٣}

يقال في الجزء الأخير من الأحاديث المتقدمة إنَّ الثلث كثير. إنَّ الحديث السابق لا يتعلق مباشرة بعناصر غير شرعية أو معاملات تجارية، إلا أنَّه يحدد حداً معيناً للأكثر فيما يتعلق بالوصية. بناءً على تحديد حدٍ معينٍ في الحديث يُقبل نفس الحد كعَبْتَةِ للمحتويات غير المشروعة للشركات بِغَضِّ النظر عن سياق الحديث.^{٢٤}

في نطاق هذا النهج فإنه يركز على النصوص الشرعية في تحديد المعايير التي ستستخدم في حسابات الفرز الشرعي. في هذا السياق، اعتبر من المناسب استخدام المعلومات الواردة في الميزانية للشركة للحكم على الشركات ضمن نطاق الفرز الشرعي. ولهذا السبب، يُزعم أن قيمة المقام التي ستستخدم في الحسابات يجب أن تكون "إجمالي الأصول"، وليس "القيمة السوقية". في واقع الأمر، في يوم القيامة سيحكم الناس حسب أفعالهم في الحياة الدنيا وفقاً لهذا النهج، كما يحاسب الناس يوم القيامة وفقاً لما يكتب في كتاب الأعمال الذي يحصى فيه ما فعله الناس في الدنيا صغيرها وكبيرها، فيجب تحليل الشركات من خلال النظر في بيانات الميزانية العمومية، ويجب استخدام إجمالي أصول الشركة في الحسابات. ودليل هذا الرأي الآية التالية:^{٢٥}

"وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا
إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا
أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" (يونس، ٦١)

"يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ ﴿٦﴾ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ
﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾ وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مُسْرُورًا ﴿٩﴾ وَأَمَّا مَنْ
أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ ﴿١٠﴾ فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا ﴿١١﴾" (الانشقاق، ٦-١١)

"فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾" (زلزال، ٧-٨)

(٨)

^{٢٣} مسلم، الجامع الصحيح (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٦)، وصية، ١٦٢٨.

²⁴ Ahcene Lahsasna - M. Kabir Hassan, "The Shariah Process in Product Development and Approval in ICM", *Islamic Capital Markets: Products and Strategies* (Chichester, West Sussex, U.K: Wiley, 2011), 55; Abdullah Ayedh vd., "Shariah Screening Methodology: Does It 'Really' Shariah Compliance?", *IQTISHADIA* 12 (23 Ekim 2019), 168; Securities Commission, *Resolution of the Securitisation Commission Shariah Advisory Council*, 161-162; Amanie, "Amanie Shariah Board".

²⁵ Ramazan Yıldırım - Bilal İlhan, "Fıkhi Filtreleme Metodolojisi - Yeni Bir Fıkhi Yaklaşım", *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Kasım 2018), 90-92.

كما هو واضح في الآيات المتقدمة حينما يحاسب الناس يوم القيامة، سيرون ثواب كل الأعمال التي قاموا بها في حياتهم الدنيوية وعقابها. ومصدر المعلومات الذي يجب الرجوع إليه في هذه المرحلة هو كتاب الأعمال. من وجهة النظر هذه يوصى بإلقاء نظرة على ميزانيات الشركة في أثناء عملية الفرز الشرعي للأسهم. وبالتالي فإن مبادئ الفرز الشرعي تحدد بناءً على النصوص الدينية.

٢،٢. النهج الفقهي

إن الطريقة الثانية المعتمدة في تحديد المنهجية هي الطريقة الفقهية. ويُقال في النهج الفقهي إنه عند تحديد معايير الفرز الشرعي للأسهم فالأنسب أن يحكم وفقاً لمبادئ الفقه بدلاً من الرجوع مباشرة إلى النصوص الشرعية، لأنَّ اللجوء إلى النصوص الدينية في هذا الصدد سيؤدي إلى حظر الاستثمار في أسهم الشركات المختلطة. وفي هذا الصدد، قال البعلي، إن الحديث الذي استشهدت به المجالس الاستشارية التي تبني نهجاً قائماً على النصوص الدينية ليس دليلاً مناسباً لتحديد معايير المراقبة الشرعية.^{٢٦} والمجلس الاستشاري TESIS، الذي يتبنى النهج الفقهي، يتبنى الرأي نفسه. أي أن السماح بالاستثمار في الشركات المختلطة يرجع إلى الضرورة الناتجة عن قلة عدَد الشركات المتوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية. ومع ذلك، فليس هناك نص ديني واضح ومباشر حول هذا الموضوع فيما يتعلق بالحد المسموح به للأنشطة غير المشروعة في حال الضرورة. إذا رجعنا إلى الآيات والأحاديث وجب منع كل المبادلات الربوية وبيع الدين، لكنَّ كلتا المعاملتين مسموح بها في ظلِّ ظروفٍ معينة. ومن أجل التوسع في هذه القضايا يجب الرجوع إلى مبادئ الضرورة والحاجة بدلاً من النصوص الدينية.^{٢٧}

يعتمد TESIS على مقدار الضرورة في أثناء تحديد قيم العتبة، فيأخذ في الاعتبار ظروف السوق التي تعمل فيها الشركات من أجل تحديد مقدار الضرورة، لأن كميَّة الأنشطة غير المشروعة التي ستقوم بها الشركات بالضرورة تختلف حسب الوضع الاقتصادي لكل دولة، واستخدام قدر العتبة المشتقة من النصوص الدينية التي لا تتعلق مباشرةً بالموضوع قد يؤدي إلى تسامح أكبر للشركات أكثر من مقدار الضرورة. وهذا يتعارض مع مبدأ الضرورة الذي يسمَح بالاستثمار في الشركات المختلطة. تُستخدم في هذه المرحلة بيانات السوق لتحديد مقدار الضرورة بموضوعية، وبالتالي تُمنع الشركات من إجراء تقييمات ذاتية، وتُحدَّد المعدلات نفسها لجميع الشركات. ويُستخدم لهذا التحديد متوسط بيانات السوق لمدة ٤ سنوات.^{٢٨} هناك نقطة أخرى تؤخذ في الاعتبار في أثناء تحديد النسب وهي أن النسب المعنية تجعل من الممكن وجود عالم أصول يسمح بإنشاء محفظة أصول متوافقة مع الشريعة الإسلامية، لأن تحديد قيمة عتبة صارمة للغاية سيقبل من عدد الشركات التي تمثل للشريعة.

²⁶ Gamaleldin, *Shariah-Compliant Stocks Screening and Purification*, 8-9.

²⁷ TESIS, "Handbook on Investments in Shariah Tolerant Stocks", 15-21.

²⁸ TESIS, "Handbook on Investments in Shariah Tolerant Stocks", 14-21.

وبالتالي، فإن المستثمرين المسلمين سيبتعدون عن أسواق رأس المال.^{٢٩} وهذا يتعارض مع الغرض من السماح بالاستثمار في الشركات المختلطة، لأن هذا الإذن يمنح لتمكين المستثمرين المسلمين من التعامل في سوق رأس المال. لهذا السبب، يجب تحديد قيم العتبة بطريقة متوازنة.^{٣٠}

يمكننا شرح هذا النهج من خلال مثال على النحو التالي؛ Tasis يستخدم 25٪ عند تحليل هيكل ديون الشركات. في هذه المرحلة، يشترط أن تظل نسبة الديون الربوية إلى إجمالي الأصول أقل من 25٪. وللحصول على هذه النسبة فقد حددت متوسط معدلات الاقتراض لمدة ٤ سنوات للشركات في الهند، ويبلغ متوسط معدل الاقتراض لمدة ٤ سنوات (٢٠٠٧-٢٠١٠) 29.40٪. ومع ذلك فلم يتم تحديد هذه النسبة كقيمة عتبة. يُفضّل بدلاً من ذلك استخدام نسبة 25٪، والتي توفر عالماً كافياً لإنشاء محفظة مالية جيدة.^{٣١} يتم اتباع النهج نفسه في فحص الدخل غير المشروع، وهنا يُفضّل معدل 3٪. ويبلغ متوسط معدل الدخل الربوي لمدة ٤ سنوات (٢٠١٠-٢٠٠٧) 1.79٪. ومع ذلك، لا تستخدم هذه النسبة كقيمة عتبة. لأن هذا المعدل المنخفض يقلل من عدد الشركات الناجحة في الفرز الشرعي. لهذا السبب، تُفضّل نسبة 3٪ التي ستزيد عدد الشركات الناجحة في الفرز المالية. وبالتالي، فإن 83٪ من الشركات التي نجحت في الفرز القطاعي كانت ناجحة أيضاً في هذه المرحلة.^{٣٢} وهكذا، تعين قيمة العتبة باستخدام مبدأ الضرورة والمصالح معاً.

٢.٣. النهج الممزوج

يستخدم عند تحديد المعايير هنا النهج المستند إلى النصوص الدينية والمبادئ الفقهية معاً. أي أنّ المجالس تتصرّف وفق منهج النصّ في تحديد بعض معايير المراقبة، ووفقاً للمنهج الفقهي في تحديد المعايير الأخرى. وباعتماد هذا النهج تقبل YASAAR قيمة عتبة 33٪ التي تستخدمها لتحليل الديون بناءً على دليل النهج الذي يركز على النصوص الدينية.^{٣٣} ورغم ذلك فإنّ النهج الفقهي يُعتمد عند تحديد الأصول السائلة للشركة. يفضل YASAAR 50٪ على الأصول السائلة بتطبيق قاعدة الفقه الأكثر يقوم مقام الكل^{٣٤}. والسبب في تعيين قيمة العتبة بهذه الطريقة هو القواعد الفقهية عن تجارة النقود في عقد الصرف. إذا كان المبيع في عقد الصرف يتكون من النقد والعين معا فالعبرة بالغالب؛ فإن كان العين غالباً فيبيع مطلقاً، وإن كان النقد غالباً فيبيع مثلاً بمثل ويذا بيد، وفقاً لقواعد عقود

^{٢٩} سامي حسن الحمود، "الأدوات المالية الإسلامية"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي ٢/٦ (١٩٩٠)، ١٣٩٧؛ منذر قحف، "الاستثمار في الأسهم والوحدات والصناديق الاستثمارية"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي ٢/٩ (١٩٩٦)، ٤٣-٤٢.

^{٣٠} Tasis, "Handbook on Investments in Shariah Tolerant Stocks", 15.

^{٣١} Tasis, "Handbook on Investments in Shariah Tolerant Stocks", 21-22.

^{٣٢} Tasis, "Handbook on Investments in Shariah Tolerant Stocks", 24.

^{٣٣} Yasaar, "The FTSE Shariah Global Equity Index Series Fatva" (FTSE, 15 Mart 2019), 1.

^{٣٤} محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦)، ٦٠١/١.

الصرف.^{٣٥} وفي هذا السياق إذا كانت غالب أصول الشركة تتكون من النقد والدين، فتعتبر مبادلة الأسهم بعقد الصرف، ويجب أن تباع بالقيمة الاسمية وإلا يمكن أن تباع بصورة تفضيلية.^{٣٦} كما يتضح فإن المجلس الاستشاري المذكور يتبنى النهج الممزوج باستخدام كلتا الطريقتين في أثناء تحديد قيمة العتبة.

النتيجة

بعد أن بدأ البحث في الاقتصاد الإسلامي نظرياً، ظهرت التطورات لأول مرة في القطاع المصرفي في المجال العملي. وفي المرحلة التالية ظهرت الحاجة إلى تطوير أدوات مناسبة للمبادئ الإسلامية المتداولة في البورصة للمستثمرين المسلمين، وخلال تلك المرحلة ظهرت الاستثمارات في الأسهم على جدول الأعمال، ثم تقرّر أنّ المعاملات المذكورة لم تكن مناسبة لمدة معينة بسبب الاختلاف بين عمل البورصة وهيكل الشركات المساهمة وهيكل فقه الشراكة الإسلامي.

وفي عام ١٩٩٢ فُتح طريق استثمارات الأسهم إلى حد معين، وذلك مع قرار مجمع الفقه الإسلامي بأن هيكل الشركة المساهمة وخاصة ذات المسؤولية المحدودة التي اعتمده هيكل الشركة المساهمة لا ينطوي على مشاكل شرعية. وسمح هذا القرار فقط بالتداول على أسهم الشركات التي لديها هيكل شرعي تماماً. ومع ذلك فهناك عدد قليل جداً من الشركات التي تلتزم بهذا الشرط من بين الشركات المدرجة في البورصة. وفي مثل هذه الحالة برز الاستثمار في الشركات المختلطة التي يكون مجال نشاطها الرئيس شرعياً، ولكن بعض معاملاتها ودخلها غير شرعية. ويعد الاستثمار في الشركات ذات الأنشطة المختلطة حاجة لئلا يمنع المسلمين عن استثمارات الأسهم. الحاجة تنزل منزلة الضرورة. لقد تم الإقرار بأن المحتويات غير الشرعية للشركات المختلطة يجب ألا تكون "كثيراً" حتى تكون مؤهلة للاستثمار في حالة الضرورة. وتم تطوير قيم العتبة لاستخدامها في أنشطة الرقابة الشرعية لمؤشرات الأسهم الإسلامية من خلال اعتماد مناهج مختلفة بشأن النسبة "الكثير" مثل الشرعية. وكان العامل الأكثر حسماً في تحديد هذه القيم الحدية هو المنهجية التي تعتمدها المجالس الاستشارية. وقد برزت في هذه المرحلة ٣ منهجيات مختلفة مثل الطريقة القائمة على النصوص الدينية، والقواعد الفقهية، والنهج الممزوج.

وفي سبيل تحديد قيم العتبة في النهج القائم على النصوص الدينية يُحاول الوصول إلى نتيجة بالرجوع إلى الآيات والأحاديث، حتى لو لم تكن مرتبطة مباشرة بالمسألة، باستخدام التعبيرات الواردة في تلك المصادر. ويُقبل النهج الفقهي أنه يجب اعتماد قيمة عتبة وفقاً لمبادئ الفقه. وتستفيد المجالس الاستشارية التي تتبنى الطريقة الممزوجة من كلتا الطريقتين باستخدام طريقة النص في

^{٣٥} عبد الغني الغنيمي الميداني، اللباب في شرح الكتاب (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٤)، ٣/١٢٥-١٣٠.

^{٣٦} Yasaar, "The FTSE Shariah Global Equity Index Series Fatva", 1.

تحديد بعض العتبة والطريقة الفقهية في تحديد العتبة الأخرى. وبالتالي، فقد تمت محاولة تحديد نوع النتائج التي تسببها المنهجية المتبعة في مجال الاقتصاد الإسلامي في المجال العملي، في مثال معايير الفرز الشرعي لمؤشرات الأسهم الإسلامية. نتيجة للتغيير في العتبة، تختلف الشركات التي سيتم إدراجها في مؤشرات الأسهم الإسلامية. في هذا الصدد، تصبح العتبة والمنهجية المستخدمة لتحديد هذه القيم مهمة.

المراجع/ Kaynakça

- AAOIFI. *el-Meâyirü's-şer'iyye: en-nassü'l-kamil li'l-meayiri's-şer'iyye: (1-58)*. Riyad: Daru'l-meymân li'n-neşri ve't-tevzi', 2018.
- Al Meezan. "Shariah Methodology". *Al Meezan Investment Management Limited*. Erişim 14 Mayıs 2020. <https://www.almeezangroup.com/investor-education/shariah-methodology/>
- Amanie. "Amanie Shariah Board". Erişim 12 Aralık 2019. http://www.amaniescreening.com/shariah_board.php
- Ayedh, Abdullah vd. "Shariah Screening Methodology: Does It 'Really' Shariah Compliance?" *IQTISHADIA* 12 (23 Ekim 2019), 144-172.
- Beyyeh, Abdullah Mahfuz. "et-Teâmülü me'a şerikâtin tegûmu bi 'amâlin meşrûatin ve teteâmelu me'a'l-bunûki bi'l-fevâid". *Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî* 7 (1992), 327-338.
- Beyyeh, Abdullah Mahfuz b. "el-Müşâreketü fi şerikâtin aslı neşâtihâ helalün illâ ennehâ teteâmelu bi'l-harâm". *Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî* 7/1 (1992), 413-422.
- Binmahfouz, Saeed Salem. *Investment Characteristics of Islamic Investment Portfolios: Evidence from Saudi Mutual Funds and Global Indices*. Durham University, Doktora, 2012. <http://etheses.dur.ac.uk/4440/>
- Domaniç, Hayri. *Adi kollektif ve komandit şirketler*. İstanbul: Temel Yayın Dağıtım, 1988.
- Gamaleldin, Farid M. *Shariah-Compliant Stocks Screening and Purification*. University of Liverpool, 2015.
- Gari, Muhammed Ali el-. ; "el-Esvâgu'l-mâliyye". *Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî'd-Düveli* 6/2 (1986), 1577-1634.
- Habib, Syeda Fahmida. *Fundamentals of Islamic finance and banking*. Chichester, West Sussex, United Kingdom: John Wiley & Sons, 2018.
- Hanif, Muhammad. "Shariah screening process of capital markets: An evaluation of methodologies". *Journal of King Abdulaziz University, Islamic Economics* 32/1 (2019), 23-42.
- Hunt-Ahmed, Karen (ed.). *Contemporary Islamic finance: innovations, applications, and best practices*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2013.
- Khatkhatay, M H - Nisar, Shariq. "Shariah Compliant Equity Investments: An Assessment Of Current Screening Norms". *Islamic Economic Studies* 15/1 (2007), 47-76.
- Kalkan, Cemal. *Faizsiz Bankacılıkta Mudârabe ve Kâr*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- Lahsasna, Ahcene - Hassan, M. Kabir. "The Shariah Process in Product Development and Approval in ICM". *Islamic Capital Markets: Products and Strategies*. 23-68. Chichester, West Sussex, U.K: Wiley, 1. Baskı., 2011.
- Malik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. el- Muvatta'. Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2. Baskı., ts.
- McMillen, Michael. "Islamic capital markets: developments and issues". *Capital Markets Law Journal* 1 (01 Kasım 2006), 136-172.
- Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmî. "Karârât". *Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî* 7/1 (1992), 711-712.
- Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmî. "Karârât". *Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî* 8/3 (1992), 782-794.
- Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmî. "Karârât". *Mecelletü câmiati'l-Şarikati li'l-ulûmi's-şer'iyyeti ve'l-kânuniyyeti* 9/2 (2012), 177-178.
- Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî. "Kararun bi-şe'ni'l-esvâgi'l-mâliyye". *Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî*. 14 Mayıs 1992. Erişim 12 Mayıs 2020. <http://www.iifa-aifi.org/1845.html>
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b Mahmûd b Mevdud. *el-İhtiyâr li-ta'lili'l-Muhtâr*. Dimaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyeye, 2009.
- Meydânî, Abdülganî b Talib b Hammade ed-Dimaşki el-Hanefi. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2014.
- Müslim. *el-Câmi'u's-şâhih*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1956.
- Poroy, Reha vd. *Ortaklıklar ve Kooperatif Hukuku*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 9.Basım., 2003.
- Ratings Intelligence. "Shariah compliant stocks screening | Islamic stocks screening". Erişim 14 Mayıs 2020. <https://www.ratingsintelligence.com/shariah-screening.html>
- Securities Commission. *Resolution of the Securitis Commission Shariah Advisory Council*. Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti, 2006.
- Securities Commission. *Resolutions of the Shariah Advisory Council of the Securities Commission Malaysia*. Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti, 2019.

- TASIS. "Handbook on Investments in Shariah Tolerant Stocks". Erişim 15 Mayıs 2020. <https://www.tasis.in/userfiles/files/Handbook%20on%20Investments%20in%20Shariah%20Tolerant%20Stocks.pdf>
- The Fatwa and Shari'a Supervisory Board. "Dubai Financial Market Standards on Shari'a-Compliance: Standard No:1 Issuing, Acquiring and Trading Shares". Dubai Financial Market. Erişim 13 Ağustos 2020. https://www.dfm.ae/docs/default-source/Sharia/standard-no-1-standard-for-issuing-acquiring-and-trading-shares-english.pdf?sfvrsn=adb1938e_0
- TKBB. "Katılım Finansı Standartları No:1 Pay Senedi İhracı ve Alım-Satım", 15 Ekim 2020. <https://tkbbdanismakurulu.org.tr/uploads/kararlar/198fbbd4c038e1e6aa2f2cca01e54ca7.pdf>
- Udovitch, Abraham. *Partnership and profit in medieval Islam*. Princeton: Princeton University, 1970.
- Usmani, Muhammad Imran Ashraf. *Islamic Finance: Revised & Updated Edition of Meezan Bank's Guide to Islamic Banking*. Karachi-Pakistan: Maktaba Ma'ariful Quran, 2015.
- Yasaar. "The FTSE Shariah Global Equity Index Series Fatva". FTSE, 15 Mart 2019. https://research.ftserussell.com/products/downloads/ftse_shariah_global_equity_index_series_fatwa.pdf
- Yıldırım, Ramazan - İlhan, Bilal. "Fikhi Filtreleme Metodolojisi - Yeni Bir Fikhi Yaklaşım". *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Kasım 2018), 83-101.
- Zuhayli, Muhammed Mustafa. *el-Kavaidü'l-fikhiyye ve tatbikatuhâ fi'l-mezahibi'l-erbaa*. Dimaşk: Darü'l-Fikr, 2006.
- أيوفي. المعايير الشرعية النص الكامل للمعايير الشرعية. الرياض: دار الميمان للنشر والتوزيع, ٢٠١٨.
- الحمود, سامي حسن. "الأدوات المالية الإسلامية". *مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي* ٢/٦ (١٩٩٠), ١٣٨٧-١٤١٣.
- الزحيلي, محمد مصطفى. *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة*. دمشق: دار الفكر, ٢٠٠٦.
- القرني, محمد علي. "الاسواق المالية". *مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي* ٢/٦ (١٩٨٦), ١٥٧٧-١٦٣٤.
- الموصلي. *الاختيار لتعليل المختار*. دمشق: دار الرسالة العالمية, الطبعة الاولى, ٢٠٠٩.
- الميداني, عبد الغني الغنيمي. *اللباب في شرح الكتاب*. بيروت: دار البشائر الإسلامية, ٢٠١٤.
- بببب, عبد الله محفوظ. "التعامل مع شركات تقوم بأعمال مشروعة وتتعامل مع البنوك بالفوائد". *مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي* ١/٧ (١٩٩٢), ٤٢٣-٤٣٥.
- بببب, عبد الله محفوظ. "المشاركة في شركات أصل نشاطها حلال إلا أنها تتعامل بالحرام". *مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي* ١/٧ (١٩٩٢), ٤١٣-٤٢٢.
- قحف, منذر. "الاستثمار في الأسهم والوحدات والصناديق الاستثمارية". *مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي* ٢/٩ (١٩٩٦), ٤٦٩.
- مجمع الفقه الإسلامي الدولي. "القرارات". *مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي* ٣/٨ (١٩٩٢), ٧٨٢-٧٩٤.
- مجمع الفقه الإسلامي الدولي. "القرارات". *مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي* ٢/٩ (٢٠١٢), ١٧٧-١٧٨.
- مجمع الفقه الإسلامي الدولي. "قرار بشأن أسواق المالية". *مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي*. Erişim 12 Mayıs 2020. <http://www.iifa-aifi.org/1845.html>
- مسلم. *الجامع الصحيح*. بيروت: دار إحياء التراث العربي, ١٩٥٦.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 2, 2022, ss. 336-342/ Volume: 6, Issue: 2, 2022, pp. 336-342

Journal homepage: <https://apjir.com/>



KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

DİN GÖREVLİLERİNİN HADİS'E YÖNELİK TUTUM VE BİLGİ DÜZEYLERİ: ELÂZİĞ ÖRNEĞİ

“Albayrak, Ali - Gökalp, Murat. *Din Görevlilerinin Hadis'e Yönelik Tutum ve Bilgi Düzeyleri*. Ankara: İlâhiyât, 1. Baskı., 2018.”

Eyup TABARA

Doktora Öğrencisi., Atatürk Üniversitesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Erzurum
PhD Student, Atatürk University, Department of Religious Education, Erzurum/Turkey

tabaraeyup@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4788-6190

ror.org/03je5c526

Öz

İslam dininin iki önemli kaynağı vardır; Kur'an-ı Kerim ve Sünnet. Bu iki kaynaktan Kur'an âyetlerinin günümüze kadar mütevatir yolla geldiği görüşünde icma vardır ve bu âyetlerin doğruluğu hakkında herhangi bir tartışma gündeme gelmemekle birlikte birtakım müteşabih ayetler hakkında farklı görüşler, yorumlar ortaya konmuştur. Genel çerçevede Sünnet'i oluşturan hadisler hakkında ise öteden beri pek çok tartışma yapılmıştır. Bu sözlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti noktasında raviler, metinler hadis alimleri tarafından ciddi şekilde tenkide tabi tutulmuş; bu çalışmaların sonucunda hadisler, “*sahih, hasen, zayıf ve mevzu (uydurma) hadis*” olarak sınıflandırılmıştır. Günümüzde pek çok din görevlisi, hadislerin sıhhat derecesine bakmadan kulaktan duyma edindiği bilgileri hutbede, vaazlarda hadis diye cemaate aktarmaktadır. Bu bağlamda din görevlilerinin hadis hakkındaki bilgi düzeylerinin tespit edilmesi önem arz etmektedir. Söz konusu çalışmamız, bu ihtiyaç üzerine kaleme alınan “*Din Görevlilerinin Hadis'e Yönelik Tutum ve Bilgi Düzeyleri: Elâzığ Örneği*” isimli çalışmanın tanıtımını amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Din Görevlileri, Tutum, Bilgi Düzeyi

ATTITUDES AND KNOWLEDGE LEVELS OF RELIGIOUS OFFICIALS TOWARDS HADITH: THE EXAMPLE OF ELAZIG

Abstract

The religion of Islam has two important sources; Quran and Sunnah. There is consensus on the view that the verses of the Qur'an have come from these two sources in a mutawatir way, and although there is no discussion about the accuracy of these verses, different opinions and interpretations have been put forward about some mutashabih

Geliş Tarihi: 13.05.2022

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.1116516>

Kabul Tarihi: 03.06.2022

verses. In general, there have been many discussions about the hadiths that make up the Sunnah. These words of Hz. In terms of belonging to the Prophet, narrators and texts were severely criticized by hadith scholars; As a result of these studies, hadiths were classified as "authentic, hasan, weak and apocryphal hadith". Today, many religious officials, regardless of the truth of the hadiths, convey the information they have heard by ear to the congregation as hadith in sermons and sermons. In this context, it is important to determine the level of knowledge of religious officials about hadith. Our aforementioned study aims to introduce the study titled "Attitudes and Knowledge Levels of Religious Officials towards Hadith: The Example of Elazığ", which was written on this need.

Keywords: Hadith, Religious Officers, Attitude, Knowledge Level

Giriş

"Din Görevlilerinin Hadis'e Yönelik Tutum ve Bilgi Düzeyleri: Elâzığ Örneği" isimli çalışma, din görevlilerinin din hizmetlerini yerine getirirken müracaat ettikleri hadislere karşı hangi tutumları besledikleri ve hadislerin sıhhat derecesi hakkında ne tür düzeyde bilgi sahibi olduklarını belirlemek amacıyla Doç. Dr. Ali Albayrak¹ ve Dr. Öğr. Üyesi Murat Gökalp² tarafından kaleme alınıp 2018 yılında yayınlanan nicel ve nitel verilerden elde edilen bir araştırmadır. Söz konusu çalışma, Elâzığ merkezde ve merkeze bağlı köylerde çalışmakta olan 230 din görevlisinin katılımıyla meydana gelmiştir. Kitap, 3 bölümden oluşmakta olup 168 sayfadan ibarettir. Çalışmanın birinci bölümde din görevlilerinin hadise karşı tutumlarının oluşmasına etki eden faktörler bağlamında çeşitli analizler ve yorumlarda bulunulmuştur. Bu çerçevede genel olarak din görevlileri, hadislerin Hz. Peygamber'e ait sözler olduklarını kabul etmiştir. Bu konuda araştırmaya katılan 240 din görevlisinden hadislere karşı %4,8'i olumsuz, %2,2'si orta noktada ve %93,1'i olumlu tutum sergilemiştir. Din görevlilerinin kahir ekseriyeti, hadislerin mutlaka uyulması gereken kurallar olduğu konusunda olumlu, az miktarda da olumsuz kanaate sahiptirler. Bu konuda din görevlilerinin %11,4'ü olumsuz, %5,7'si orta noktada ve %88,7'si ise olumlu tutum sergilemiştir. İkinci bölümde ise din görevlilerinin hadis bilgi düzeylerine dair betimsel analizler ortaya konmuştur. Üçüncü bölümde ise araştırmanın sonuçları ve elde edilen bulgular çerçevesinde bazı önerilere yer verilmiştir.

Yapılan alan-yazın taramasında 2021 yılında Derya Küçükuysal tarafından hazırlanan "Din Görevlilerinin Hadis-Sünnet Kültürü Konusundaki Kanaat ve Tutumları: Şişli Örneği" isimli bir yüksek lisans tezine rastlanılmıştır. Söz konusu çalışmaya göre din görevlilerinin büyük çoğunluğu, tasavvuf edebiyatında, ilmihallerde bulunan, toplumda meşhur olan ve mâna yönünden sakıncalı görmedikleri rivayetleri sahih hadis olarak cevaplandırmışlardır. Bu durum din görevlilerinin önemli bir kısmının dinî rivayetlerin kaynağını ayırt edebilme bilgisine sahip olmadıklarına işaret etmektedir.³ Bu çalışmanın sonucu ile tanıtımını yaptığımız çalışmanın sonucu, birbirine benzer tespitler ortaya koymaktadır.

¹ Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

² Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

³ Derya Küçükuysal, *Din Görevlilerinin Hadis-Sünnet Kültürü Konusundaki Kanaat ve Tutumları: Şişli Örneği* (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2021), 220.

1. Din Görevlilerinin Kadınlara Dair Hadislerle İlgili Düşünceleri

Din görevlilerinin genel itibarıyla kadın konusunu ele alan mevzu(uydurma) rivayetleri bilme seviyelerinin orta düzeye dahi çıkmadığı söylenebilir. Örneğin din görevlilerine “Kadın için iki tane örtü vardır; kabir ve koca. Bunlardan hangisi efdaldır? diye soruldu. Hz. Peygamber (asm): ‘Kabir’ diye cevap verdi.”⁴ ifadesi hakkında ne düşündüklerine dair soru yöneltilmiş, 42 din görevlisi bunun sahih hadis, 3 din görevlisi âyet, 35 din görevlisi uydurma hadis, 2 din görevlisi atasözü olduğunu belirtmiş, 148 din görevlisi ise herhangi bir bilgiye sahip olmadıklarını dile getirmiştir. 148 din görevlisinin bu ifade hakkında herhangi bir görüş ortaya koymamaları ise hakikaten düşündürücüdür.

2. Din Görevlilerinin Yeme-İçmeye Dair Hadislerle İlgili Düşünceleri

Din görevlilerine 4 uydurma, 5 sahih hadis ve 1 atasözü yöneltilmiş ve bu ifadeler hakkında ne düşündükleri sorulmuştur. Verilen cevaplara geniş bir perpesktiften bakıldığı zaman din görevlilerinin, muhtevasında bariz olumsuzluklar taşımayan ifadeleri sahih hadis olarak gördükleri sonucuna varılmıştır. Örneğin “Yemeğe üfleme, bereketi giderir.”⁵ Mü’minin artığı, şifadır.”⁶ gibi sözleri, din görevlilerinin büyük çoğunluğu sahih hadis diye tanımlamışlardır.

3. Din Görevlilerinin Dünyaya Dair Hadislerle İlgili Düşünceleri

Din görevlilerine, 3 sahih ve 3 uydurma hadis hakkında ne düşündüklerine dair sorular yöneltilmiş, verilen cevaplardan uydurma rivayetlerin bilinebilme düzeyinin çok düşük olduğu, sahih rivayetlerin bilinebilme düzeyinin ise yüksek olduğu tespit edilmiştir. Yazarlara göre, sahih rivayetleri bilmedeki yüksek oran, bu ifadelerin net olarak bilinmesinden ziyade din görevlilerinin “sahih hadis deme temayülü”nen kaynaklanmakta olup cevapların bu zaviyeden değerlendirilmesi daha makul görünmektedir. Örneğin “Dünya ve ahiret, birbirinin zıddıdır. Birini razı edersen öteki öfkelenir.”⁷ ifadesi hakkında 87 din görevlisi sahih hadis, 53 din görevlisi uydurma hadis olduğunu, 79 din görevlisi ise herhangi bir bilgiye sahip olmadığını belirtmiştir. “Gerçek zenginlik, mal çokluğu değil; gönül tokluğudur.”⁸ ifadesi hakkında da 137 din görevlisi bunun sahih hadis, 45 din görevlisi ise bunun atasözü olduğunu söylemiştir. %19,2’lik bir kesimin bu sahih hadis hakkında “atasözü” cevabını vermiş olmaları da bir hayli düşüncüdür. Yazarlara göre bir başka husus ise verilen cevaplar göz önüne alındığında, din görevlilerinin dünyaya bakışlarında zühd yaşantısını önceler bir kanaat benimsedikleri izlenimi görünmektedir.

⁴ İbnü’l Cevzi, *el-Mevdû’ât* (Medine, 1966), 3/237.

⁵ Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfû’a fî’l Ahbâri’l-Mevdû’a (el-Mevdû’âtü’l Kübrâ)* (Beyrut: Mektebetü’l İslâmî, 1986), 420.

⁶ Aclûnî, *Keşfu’l Hafâ* (Beyrut: Dâru’l Kutubi’l-İlmiyye, 1997), 1/405.

⁷ Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü’l-Ehâdisi’d Daife ve’l-Mevdû’a ve Eseruhâ es-Seyyi’ fî’l-Ümme* (Riyad: Mektebetü’l Maârif, 1992), 1/106.

⁸ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahihu’l Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992),., Rikâk 3.

4. Din Görevlilerinin İlme Dair Hadislerle İlgili Düşünceleri

Din görevlilerine ilim konusunda 3 sahih, 5 uydurma hadis ve 2 ayet hakkında ne düşündüklerine dair sorular yöneltilmiş, elde edilen veriler toplu bir şekilde değerlendirildiğinde din görevlilerinin ilme dair ifadeler hakkındaki bilgi düzeylerinin düşük olduğu sonucuna varılmıştır. Örneğin “Beşikten mezara kadar ilim tahsil ediniz.” ifadesini 184 din görevlisi sahih hadis, 9 din görevlisi ise âyet olarak tanımlamıştır. Yazarlara göre ilim tahsili söz konusu edildiğinde ilk akla gelen sözlerden biri olan bu ifade, hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Dolayısıyla mânâsı itibariyle Kur’an ve Sünnet’in genel öğretilerine uygun düştüğü âşikâr ise de bu sözün Hz. Peygamber’e aidiyeti iddia olunamaz. Bir başka örnekte ise “Alimin uykusu ibadet, nefesi tesbihtir.” ifadesini 137 din görevlisi sahih hadis, 4 din görevlisi ise âyet olarak tanımlamıştır. Yine “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”¹⁰ gibi meşhur bir âyet hakkında da 137 din görevlisinin âyet, azımsanamayacak bir sayıda 70 din görevlisinin ise sahih hadis olarak beyanda bulunmuş olması da dikkat çekmektedir. Bu verilerden anlaşıldığını göre din görevlilerinin kahir ekseriyeti, ne yazık ki bilgileri kendisini geliştirmemiştir.

4. Din Görevlilerinin Yaratılışa Dair Hadislerle İlgili Düşünceleri

Din görevlilerine yaratılış konusuyla alakalı 5 hadis hakkında ne düşündüklerine dair sorular yöneltilmiş, verilen cevaplar genel olarak bir bütün halinde değerlendirildiğinde din görevlilerinin en düşük bilme düzeyleri, yaratılış konusunda olduğu tespit edilmiştir. Bu konudaki pek çok sözün kudsî hadis¹¹ formunda gelmiş olması, din görevlileri tarafından doğrudan sahih olarak değerlendirilmiştir. Yazarlara göre sorulan hadisler, özellikle halk kitapları ve tasavvufî eserlerin muhtevasında olmazsa olmaz derecesinde yer alan rivayetlerdir. Bu bağlamda din görevlilerinin “sahih hadis deme temayülü” burada da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin “Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi diledim. Mahlûkatı da bunun için yarattım.”¹² ifadesini 42 din görevlisi âyet, 77 din görevlisi ise sahih hadis, 17 din görevlisi ise uydurma hadis olarak tanımlamıştır. Bu veriler ışığında 42 din görevlisinin Kur’an’a ne kadar uzak kaldığı açıkça görünmektedir. Her ne kadar bu söz, kâinatın yaratılma nedenine cevap niteliğinde olsa da Ali el-Kârî ve Aclûnî gibi hadis alimlerine göre bu sözü Hz. Peygamber’e isnad etmek doğru değildir.

⁹ Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fevâidü'l Mecmû'a fi'l-Ehâdisi'l Mevdû'a* (Kahire: Matbaati's-Sünne el-Muhammediyye, 1960), 287.

¹⁰ *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: TDV Yayınları, 2005), Zümer, 39/9.

¹¹ Kudsî Hadis, manası Yüce Allah'a, lafzı ise Hz. Peygamber'e ait olan hadis şeklinde tanımlanabilir.

¹² Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevdû'a (el-Mevdû'âtü'l Kübrâ)*, 269; Aclûnî, *Keşfu'l Hafâ*, 1/121.

Öneriler

Yazarlar, din görevlilerinin bilgi düzeylerinin zenginleştirilmesi, sosyal hayata aktif olarak katılımları ve halk ile diyaloglarının daha iyi olması bağlamında şu önerileri sunmaktadır:

1)Din görevlilerinin yaşam standartlarını yükseltebilecek ekonomik iyileştirmelerin özlük haklarına yansıtılması düşünülmelidir.

2)İlahiyat fakülteleri, bu amaç doğrultusunda daha hassas planlar yapmalı hatta lisans eğitiminden sonra iki yıllık İlahiyat Yüksek İhtisas Akademisi adı altında bir eğitim kurumu hayata geçirilmelidir. 2022 yılında *Diyanet Akademisi*'nin kurulmuş olmasıyla yazarlara ait önerinin gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Diyanet Akademisi, din hizmetleri sınıfına ait kadrolara atanacak olan aday din görevlilerinin meslekî yönden gelişmelerini hedefleyen, onlara alanlarıyla ilgili araştırma, yayın, konferans, panel, seminer, sempozyum vb. dînî, ilmî, sosyal, kültürel etkinlikler, kurs ve sertifika programlarını gerçekleştirmeyi misyon olarak yüklenen bir ihtisas kurumudur. Bu eğitimler sonucu, din görevlilerinin meslekî yeterliliklerinin büyük ölçüde olumlu yönde değişeceği öngörülmektedir.

3)Din görevlileri, meslekleri gereği Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine gayret göstermelidir.

4)İhtisas Eğitim Merkezleri'nde farklı bölgelerden gelen din görevlilerine, ilmî tartışmalarının yapılacağı ortamlar düzenlenmelidir. Popülerliğini koruyan güncel problemler, Kur'an ve Sünnet ekseninde cevaplandırılmaya çalışılmalıdır.

5)Hâlâ yürürlükte olan vaaz, hutbe ve ezan uygulamalarındaki *merkezîliğin* ciddi anlamda azaltılmasına gayret gösterilmelidir. Zira bu şekilde devam eden merkezî uygulamalar, din görevlisi ile halk arasındaki sosyal bağları bir bakıma zedelemektedir.

6)Din görevlileri, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınladığı seçme hadislerden veya sahih hadis kaynaklarından namaz sonrasında cami cemaatini sıkmayacak şekilde 20-25 dakikalık düzenli dersler yapmalıdır. Bu bağlamda *Hadislerle İslam* isimli 7 ciltlik çalışmanın namazlardan sonra mütalaa edilmek suretiyle okunmasında büyük fayda vardır.

Sonuç

Söz konusu çalışma, 100'ü aşkın temelden faydalanılarak hazırlanmış, muhteva yönünden okuyucuyu tatmin edebilecek bir kitaptır. Kullanılan üslup, açık, sade ve akıcıdır. Bu çalışma sonucunda din görevlilerinin ilmî konuda yeterince kendilerini geliştiremedikleri, kitap okuma alışkanlıklarının çok düşük seviyede olduğu, duydukları her söz karşısında "sahih hadis deme temayül"lerinin olduğu, genel olarak Kur'an-ı Kerim mealini baştan sona okumadıkları gerçeği ortaya çıkmıştır. Burada değinmemiz gereken

bir başka önemli husus ise son yıllarda popülerliğini koruyan hadis karşıtlığı meselesidir. Ne yazık ki din görevlileri içerisinde de bu anlayışın tezahürlerini görmek mümkündür. Şunu açıkça belirtmek gerekir ki, din görevlilerinin hadis noktasındaki bilgi eksikliklerini masum bir düzlemde değerlendirmek mümkün iken hadis karşıtı din görevlilerini bu düzlemde değerlendirmek, kanaatimizce mümkün görünmemektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in yalnızca bir postacı olarak kabul edilmesi, peygambersiz bir din ve Kur'an anlayışının örtük mesajlarını ihtiva etmektedir.

Kaynakça

- Aclûnî. *Keşfu'l Hafâ*. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı., 1997.
- Ali el-Kârî. *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l Ahbârî'l-Mevdû'a (el-Mevdû'âtü'l Kübrâ)*. Beyrut: Mektebetü'l İslâmî, 2. Baskı., 1986.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Baskı., 1992.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddin el-. *Silsiletü'l-Ehâdisi'd Daîfe ve'l-Mevdû'a ve Eseruhâ es-Seyyi' fi'l-Ümme*. Riyad: Mektebetü'l Maârif, 1.Baskı., 1992.
- İbnü'l Cevzi. *el-Mevdû'ât*. Medine, 1. Baskı., 1966.
- Küçükkuysal, Derya. *Din Görevlilerinin Hadis-Sünnet Kültürü Konusundaki Kanaat ve Tutumları: Şişli Örneği*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2021.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fevâidü'l Mecmû'a fi'l-Ehâdisi'l Mevdû'a*. Kahire: Matbaatü's-Sünne el-Muhammediyye, 1960.

