

E-ISSN: 2602-3067

# Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies



**Tiad**

YIL- YEAR: 2022

**Cilt-Volume : 6 - Sayı- Issue : 2**

**Aralık / December**

# Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

## Turkey Journal of Theological Studies


Tiad: Cilt/Volume: 6 Sayı/ Issue: 2

Aralık / December 2022

ISSN: 2602-3067

### Yayıncı / Publisher


**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU** itobiad@itobiad.com  
mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,  
Bolu-TURKIYE

### Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor


**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU** itobiad@itobiad.com  
mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,  
Bolu-TURKIYE

### Baş Editör/ Editor in Chief


**Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM** – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology,  
Tokat-TURKEY

### Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU**  
mustafayigitoglu@ibu.edu.tr & turkiyeilahiyat@gmail.com

 0000-0001-6308-1475

**Address:** Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of  
Theology, Bolu-TURKIYE


**Address:** Bolu Abant İzzet Baysal University, Prof. Dr. Fuat  
Sezgin Library, Scientific Publications and Journals  
Coordinatorship / **Coordinator**

3rd Floor, Room 220

Golkoy, 4030, Bolu / TURKIYE

### Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

**Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN-**  
ofhabergetiren@hotmail.com

 0000-0001-9304-6726

Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük-  
TURKIYE

### Veri Girişi/Data Entry

Mehmet ÖZGÜN- mehmet\_1296\_@hotmail.com

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık-TURKIYE

### E-Yayın/Electronic Publication

30.06.2022

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

### Yönetim Yer /Executive Office

Bolu Abant İzzet Baysal University, Prof. Dr. Fuat Sezgin  
Library, Scientific Publications and Journals  
Coordinatorship / **Coordinator**

3rd Floor, Room 220

Golkoy, 4030, Bolu / TURKIYE

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr & turkiyeilahiyat@gmail.com

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/page/13616>


### Dizinlenme Bilgileri / Abstracting And Indexing Services

[Tiad] Tubitak-Ulakbim **TR Dizin**, Index Islamicus, **EBSCO**, ErihPlus, Index Copernicus **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/indexes>

## Alan Editörleri/Section Editors


### Temel İslam Bilimleri Editörleri / Basic Islamic Sciences Editors

**Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN-**  
ofhabergetiren@hotmail.com

 0000-0001-9304-6726

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-  
TURKIYE


**Prof. Dr. Saim KAYADİBİ-** saimkayabidi@karabuk.edu.tr

 0000-0002-4753-4216

Karabuk University Faculty of Business Administration,  
Karabuk- TURKIYE

**Prof. Dr. Norma Md SAAD** -norma@iiium.edu.my

International Islamic University Malaysia, Kulliyah of  
Economics and Management Sciences


 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy

Kuala Lumpur / Malasia

**Assoc. Prof. Dr. Dzuljastri Abdul RAZAK-**  
dzuljastri@iiium.edu.my

International Islamic University Malaysia, Kulliyah of  
Economics and Management Sciences


 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy

Kuala Lumpur / Malasia

**Dr. Khoirul UMAM-** khoirulumam@unida.gontor.ac.id


University Darussalam Gontor (unida),

 0000-0002-5530-8884

Indonesia


**Assoc. Prof. Dr. Siti Zubaidah ISMAIL-** szubaida@um.edu.my

University of Malaya

 0000-0003-3381-4943

Malaysia


**Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN** –  
sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE


### Felsefe ve Dini Araştırmalar Editörleri / Philosophy and Religious Studies Editors

**Assoc. Prof. Dr. Erhan TECİM** – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150


Selcuk University, Sociology, Konya- TURKIYE

**Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM** – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-  
TURKEY


**Asist Prof. Dr. Mehmet HABERLİ** –  
mehmethaberli@gmail.com

 0000-0001-9942-6527

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Science,  
Bilecik- TURKIYE


### İslam Tarihi ve Sanatları Editörleri / Islamic History and Arts Editors

**Assist Prof. Dr. Can DOĞAN-** can.dogan@ibu.edu.tr,

 0000-0001-9165-4381

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Fine Arts, Bolu-  
TURKIYE


**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU** -itobiad@itobiad.com ,  
mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

**Address:** Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of  
Theology, Bolu-TURKIYE

## İngilizce Dil Editörü / English Language Editor


**Prof. Dr. Saim KAYADİBİ**- saimkayabidi@karabuk.edu.tr

 0000-0002-4753-4216

Karabuk University Faculty of Business Administration,  
Karabuk- TURKIYE


**Assoc. Prof. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT**-

demiray\_f@ibu.edu.tr

 0000-0003-0689-8483

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign  
Languages, Bolu- TURKIYE

**Dr. Samet YÜCE**- syuce@kastamonu.edu.tr


 0000-0002-9975-4739

Kastamonu University School of Foreign Languages,  
Kastamonu-TURKIYE

## Fransızca Dil Editörü / French Language Editor

**Instructor Zeynep BÜYÜKSARAC**-

zeynepbuyuksarac@ibu.edu.tr


 0000-0001-7683-0965

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign  
Languages, Bolu- TURKIYE

## Ruşça Dil Editörü / Russian Language Editor

**Asst. Prof. Dr. Gulzira ZHAXYGULOVA**-


gulzirazhaxygulovala@ibu.edu.tr

 0000-0002-3797-6803

BOLU ABANT IZZET BAYSAL UNIVERSIT- Bolu-TURKIYE

## Almanca Dil Editörü / German Language Editor


**Dr. Muhammet Ali CAN** muhammetalican@gmail.com

 0000-0001-8781-0812

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-  
TURKIYE


## Yayın Kurulu / Editorial Board

**Prof. Dr. Saim KAYADİBİ**- saimkayabidi@karabuk.edu.tr

 0000-0002-4753-4216

Karabuk University Faculty of Business Administration,  
Karabuk- TURKIYE


**Dr. Muhammad Uhaib AS'AD**-uhaibm@yahoo.com

 0000-0003-3645-2706

Islamic University of Kalimantan-INDONESIA

**Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN** –


sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE

**Prof. Dr. Norma Md SAAD** -norma@iiium.edu.my

International Islamic University Malaysia, Kulliyah of  
Economics and Management Sciences


 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy

Kuala Lumpur / Malasia

**Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN**-


ofhabergetiren@hotmail.com

 0000-0001-9304-6726

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE


**Assoc. Prof. Dr. Recep DEMİR**- recepdemir55@gmail.com

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology,

 0000-0002-7582-3437

Samsun/Türkiye


**Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM** – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-  
TURKEY

**Asist Prof. Dr. Mehmet HABERLİ** –


mehmethaberli@gmail.com

 0000-0001-9942-6527

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Science


Bilecik- TURKIYE

**Asist Prof. Dr. Ahmad ALI**- ahmadali.pak@yandex.com

 0000-0001-6739-9384

Abdul Wali Khan University-Pakistan


**Asist Prof. Dr. Can DOĞAN**- can.dogan@ibu.edu.tr,

 0000-0001-9165-4381

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Fine Arts,

Bolu-TURKEY


**Assoc. Prof. Dr. Erhan TECİM** – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150

Selcuk University, Sociology Konya-TURKEY

## İndeks Editörü & Index Editor

**Havva ÖZGÜN**- info@yazimdestegi.com

 0000-0002-2905-5326

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık-TURKIYE

<https://yazimdestegi.com/>

### **Hakem Kurulu / Referee Board**

**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi [Tiad]**, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / **Bu konuda genel bilgi için** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad> **Turkey Journal of Theological Studies [Tiad]** uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

### **Telif Hakları/Copyrights**

Dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakları yazarlara aittir ve çalışmaları Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Authors own the copyright to their work published in the journal and their work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

## İçindekiler/Contents

I-VIII | Jenerik /Generic

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

---

- 518-535 | İsmail ŞİMŞEK  
**Bir Erdem Olarak 'Kendini Bil' Öğretisi**  
The Doctrine of 'Know Thyself' as a Virtue
- 536-560 | Yunus YALÇIN  
**Neshin Filolojik Anlamlarının Terminolojik Anamlara Yansıması**  
Reflection of Philological Meanings of Naskh to Terminological Meanings
- 561-582 | Yusuf KABAKCI  
**Hz. Muhammed'in Üvey Çocukları**  
Stepchildren of the Prophet Muhammad
- 853-608 | Nurettin ÇİFTÇİ  
**Hz. Mûsâ Kıssasında Bazı Lafzî Müteşâbih Âyetler**  
Some Lafzî Mutashâbih Verses in The Parable of Moses
- 609-624 | Emrullah KILIÇ  
**İbn Sînâ Felsefesinde Ahlâkî Öznellik**  
Moral Subjectivity in the Philosophy of Avicenna
- 625-640 | Adem EVMES  
**Kavramsal Bilgiye Ulaşma Yolu Olarak Tanım: İskilipli Âtîf Efendi'de Tanım Teorisi**  
Definition as a Means of Reaching Conceptual Knowledge: Theory of Definition in Âtîf Âfandî of İşkîlip
- 641-668 | Ahmet KAŞDİBİ & Sinan YILMAZ  
**İslam Aile Hukukunda Aile Hakemliği ve Günümüzdeki Aile Problemlerinin Çözümünde Uygulanabilirliği**  
Family Arbitration in Islamic Family Law and its Applicability in Solving Today's Family Problems

- 669-689 | Aitmamat KARİEV & Meryem ACAT  
**İslam Hukukuna Göre İzdırar Halinde Organ Nakli**  
Organ Transplantation in Necessity According to Islamic Law
- 690-714 | Yahya ARSLAN  
**Kur'an'da Yeryüzünün ve İnsanların Ölümünden Sonra Tekrar Diriltilmesinin Yeniden Dirilişe Delil Olması**  
The Resurrection of the Earth and Humans after Death in the Qur'an as Evidence for the Resurrection
- 715-741 | Hüseyin YAKAR  
**Kur'an'daki "Kendinizi/Birbirinizi Öldürün/Öldürmeyin" ( التقتلوا/افتلوا انفسكم ) (İfadelerine Dair Bir Değerlendirme**  
An Evaluation of the Expressions of "Kill/Don't Kill Yourself/Each Other" in the Qur'an
- 742-768 | Mehmet USLUER  
**Kuruluşundan Emevîlerin Sonuna Kadar Basra'daki Ezd Kabilesi'nin Faaliyetleri**  
The Activities of the al-Azd Tribe in Basra from Its Establishment to the End of the Umayyads
- 769-793 | Fatih ÇELİKEL  
**Mustafa Sabri Efendi'nin Kaderle İlgili Bazı Ayetlere Dair Yorumlarının Mukayeseli Tahlili**  
Comparative Analysis of Mustafa Sabri Efendi's Comments on Some Verses About Fate
- 794-826 | Ünal KILIÇ & Nihal ACAR  
**Müslüman Toplumlarında İslamofobi'nin Algılanışı ve Medyanın Etkisi Üzerine Bir Saha Araştırması**  
A Field Research on The Perception of Islamophobia in Muslim Societies and The Impact of the Media
- 827-844 | Yunus ABDURAHİMOĞLU  
**Seyyid Mahmûd et-Tarazî ve Kur'an-ı Kerim'i Türkistan Diline Tercüme ve Haşiyesi**  
Sayyid Mahmud al-Tarazi and His Translation and Annotation of the Holy Quran to the Turkestan Language

- 845-866 | Abdulhamit TURGUT  
**Şehâbeddin El-Hafâcî ve Nahivdeki Yöntemi**  
Shahabeddin Al-Hafaji and His Method in Nahw
- 867-896 | Ahmet BARDAK  
**Şeyh Müfid'in Kozmoloji Anlayışı**  
Al-Shaykh al-Mufid's Understanding of Cosmology
- 897-919 | Mustafa TANRIVERDİ  
**The Term Şâlih in Abū Dāwūd's al-Sunan: An Evaluation in Terms of Authenticity**  
Ebū Dāwūd'un es-Sünen'inde Sâlih Terimi: Sihat Düzeyi Açısından Bir Değerlendirme
- 920-940 | Ş. Muhammed DUALI  
**Hıristiyanlık Öncesi Doğu Slav İnançları ve Tanrılar Panteonu**  
Pre-Christian East Slavic Beliefs and Pantheon of Gods





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
*[Tiad-2017]*

[TIAD], 2022, 6 (2): 518-535

**Bir Erdem Olarak 'Kendini Bil' Öğretisi**

The Doctrine of 'Know Thyself' as a Virtue

**İsmail ŞİMŞEK**

**Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi**  
**(Assoc. Prof., Pamukkale University, Theology Faculty)**

**universalteoloji@gmail.com**

**ORCID: 0000-0001-5682-7013**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 07.07.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 01.09.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 31.12.2022  
**Yayın Sezonu** : Aralık  
**Pub Date Season** : December

**Atıf/Cite as:** Şimşek, İsmail. "Bir Erdem Olarak 'Kendini Bil' Öğretisi". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022): 518-535 doi: 10.32711/tiad.1142073

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU

## Bir Erdem Olarak 'Kendini Bil' Öğretisi

### Öz

'Kendini bil' öğretisi düşünce tarihinde neredeyse tüm dini mistik yapıların temel ahlaki öğretilerinden birisi olmuştur. Çünkü insanın varoluş gayesini bilmesi birçok açıdan önemlidir. Birincisi, var olmak için kendi kendine yeterli olup olmadığını fark edecektir. Buna göre varlığı için başka bir varlığa ihtiyaç duyduğunu fark edince ihtiyaç duyduğu varlıkla ilişkisini yeniden oluşturacaktır. İkincisi, kendisini bilen insan sonlu, sınırlı ve geçici bir varlık olduğunu anlayacak, dünyayla, toplumla, diğer fertlerle ve temelde Tanrı ile ilişkisini bu düşünce üzerinden temellendirecektir. Üçüncü, kendini bilen insan somut anlamda kendisini sağlıklı kılacak, hayatını devam ettirecek veya kolaylaştıracak şeyleri öğrenmeye çalışacak, kendi refah seviyesini yükseltecektir. Dördüncüsü, kendini bilen insan aslında neyi bilip neyi bilemeyeceğinin farkına varacaktır. Bu nedenle düşünce tarihinde en üstün bilginin kendini bilmek olduğu hep vurgulanmıştır. Bu anlamda Sokrates'in 'bildiğim bir şey varsa o da hiçbir şey bilmediğimdir,' sözünü unutmamak gerekir. Biz bu çalışmada bu öğretiyi bilmek, bulmak ve olmak şeklinde üç aşama biçiminde değerlendireceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Gnothi Sauton, Kendini Bil, Erdem, İnsan, Tanrı.

## The Doctrine of 'Know Thyself' as a Virtue

### Abstract

The doctrine of 'know thyself' has been one of the basic moral teachings of almost all religious mystical structures in the history of thought. Because knowing the purpose of human existence is important in many ways. First, he will realize whether he is self-sufficient to exist. Secondly, a human who knows himself will understand that he is a finite, limited and temporary being, and will base his relationship with the world, society, other individuals and God on this thought. Third, a human who knows himself will try to learn things that will make him healthy, continue his life or make it easier, and increase his own level of well-being. Fourth, the human who knows himself will realize what he actually knows and what he does not know. For this reason, it has always been emphasized in the history of thought that the highest knowledge is self-knowledge. In this sense, it should not be forgotten that Socrates said "if there is one thing I know, it is that I know nothing". In this study, we will evaluate this teaching in three stages as knowing, find out and perfection.

**Keywords:** Gnothi Sauton, Know Thyself, Virtue, Human, God.



## Giriş

İlk defa M.Ö. 6. yüzyılda yaşayan ve Yedi Bilge'den biri olarak kabul edilen Sparta'lı Khilon tarafından Delphoi'deki Apollon tapınağına yazılmış olsa da 'Kendini Bil' öğretisi neredeyse tüm dini ve mistik geleneklerde temel erdem olarak kabul edilir. Hinduizm'den Budizm'e, Hristiyan mistisizmden İslam tasavvufi düşüncesine kadar birçok alanda erdem ve ahlak konusu genelde insanın kendini bilmesi öğretisi ile temellendirilir. Bu durum varoluşu anlamlandırmada gözünü evrene çevirmiş olan insanın evrenden kendisine dönmesine çağrıdır. Özne konumundan nesne konumuna dönmesidir. Zira insan ilk önce bir özne olarak gördüğü, tecrübe ettiği, algıladığı dışsal alana yönelir. Evren nasıl meydana geldi? Varoluş nasıl oluştu? Varlığın kökeni nedir? Antik Yunan filozofları bu anlamda *arke* konusuyla yakından ilgilenmiştir. Oysa değerler alanı sunan din ve mistik düşünceler insana kendini konu etmesi gerektiğini öğütler. Bu nedenle 'Kendini bil' çağrısıyla insan kendisini nesneleştirir. Artık bakışlar kendisine yönelir, kendine kendi dışından bakar. Bu bir anlamda dışsalın da anlaşılmasını kolaylaştırır. Kendini bilme başlangıç basamağı olarak kendini tanımayı, sınırlılıklarını, sonluluğunu, ereğini, varoluş gayesini fark etmeyi ve evreni bu açıdan değerlendirmeyi önceler. Böyle bir bakış açısında insan hem düşünen hem düşünülen hem özne hem nesne hem âkil hem makul, hem temaşa edilen hem de temaşa edendir. Çünkü o, bilen, bilinen, bildiğini de bilen ve bildiğinin farkında olan varlıktır. O yüzden Sokrates erdemini temeline kendini bilmeyi yerleştirir, bilmenin erdem, bilgisizliğin ise kötülük olduğunu, hiç kimsenin bilerek kötülük yapmayacağını söylerken benzer şekilde Türk İslam sûfi ve şairlerinden Yunus Emre kendini bilmenin gerçek ilim olduğunu 'İlim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir' dizeleriyle ifade eder. Nitekim kendini bilen, kendi özünü yakalayan, varoluş ereğini anlar. Buna göre olması ile olmaması gerekenin ayırımına varır. Artık onun yapması gereken varoluş ereğine göre yaşamaktır. Çünkü bilmek, bilgisine göre eylemde bulunmayı gerektirir. 'Kendini Bil' öğretisi şu üç durumla sonuçlanır. Birincisi, kendini bilen, kendini tanıyıp kendi doğasına, ereğine en uygun davranış ve söylemlerde bulunmaktır ki bu aşama *bilmek* aşamasıdır. İkincisi, kendini bilen, kendi kendine varoluşunun imkânsızlığını anlayacak, sonluluğu karşısında sonsuzu, sınırlılığını karşısında sınırsız, acziyeti karşısında mutlak kudreti idrak edecektir ki bu aşama *bulmak* aşamasıdır. Bu nedenle mutasavvıflar 'Kendini bilen rabbini bilir' demiştir. Rabbi bilmek ise dini geleneklerde en büyük erdem olarak görülmüştür. Çünkü Rabbin farkına varıldığında artık her şeyin ölçüsü sınırlı, sonlu olan değil mutlak kudret sahibi varlık olacaktır. Artık erdem onun emir ve yasaklarında görülecektir. Bu durum erdemini kaynağına bir açıdan tanrısal buyrukları yerleştirmek demektir. Öyleyse 'kendini bil' çağrısı bu aşamada inanca çağrıdır veya inanca



çağrı kendini bilmeye çağrıdır. Üçüncüsü ise kendini bilen insan sınırlılıklarının, sonluluğunun, acziyetinin, varoluş ereğinin farkına varır ki bu aşama *olmak* aşamasıdır. Bu bir anlamda haddin bilinmesidir. Öyleyse 'kendini bil'e çağrı bilmek, bulmak ve olmaktan oluşur. *Bilmek* doğasını tanımaktır. *Bulmak* hakikati keşfetmektir. *Olmak* kemale eremektir.

### 1. Bilmek Aşaması: Kendini Bilen Doğasına En Uygun Eylem ve Söylemde Bulunur.

Felsefe tarihinde insanın evrenden kendine yönelmesine çağrı genellikle Sokrates ile başlatılır. Nitekim Sokrates öncesi doğa filozofu olarak adlandıracağımız düşünürler genellikle arke problemi ile yakından ilgilenmiş, görünenin, tecrübe edilenin arkasında yer alan ilk ilke, asli madde, ilk neden üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu ilke ile varoluşun kaynağı ve nasıl oluştuğu anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Thales *evren ruhu*, Anaksimandros yıldızları idare eden ve nesnelere kaynağı olan *apeiron*, Ksenophanes zihin gücüyle evrene hareket veren *hareketsiz düşünce*, Herakleitos her şeyi aşan *logos*, Anaksagoras maddeye hareket veren, ona hükmeden biçimlendirici *Ruh, Akıl (Nous)* düşüncesiyle<sup>1</sup> bu dönemin önemli doğa filozoflarıdır. Bu nedenle Antik Yunan düşüncesinde varoluşun kaynağını sorgulama ve anlamlandırmada temel dikkat noktası insanın karşısında somut olarak duran evren olmuştur. Onlara göre gerçek, dokunulan, tecrübe edilen şeydir. Ancak Sokrates, felsefenin merkezine somut olarak tecrübe edilen evren yerine bizatihi insanın kendisini yerleştirmiştir. Delphoi tapınağının girişine yazan "Gnothi Sauton" yani 'kendini bil' düşüncesi onun felsefesinin temelini oluşturur. Bu durum Aristoteles'in 'insan bilen varlıktır, doğal olarak bilmek ister'<sup>2</sup> ifadesinde belirttiği bilme arzusunun nasıl karşılanacağına yönelik bir yöntemdir. Zira kendini bilmesine yönelik bu çağrı bir anlamda özne olan insanın kendisini keşfedilecek bir nesne olarak ele almasına davettir. Bu çağrı bilen varlığın – ki insan var olduğunun bilincinde olan varlıktır- öncelikle kendisini bilmesine, kendinden hareketle varoluşu anlamlandırmasına yönelik yapılan vurgudur. Çünkü insan salt şuurlu varlık olmayıp aynı zamanda akıllı ve şuurlu olduğunu da bilen varlıktır. Ayrıca salt akleden değil aklettiğini de gözlemleyen, araştıran, inceleyen, sorgulayan Schumacher'in belirttiği gibi 'ben' demeye muktedir, aklını, aklettiklerini kendi amaçları doğrultusunda yönlendiren varlıktır.<sup>3</sup> Bu yüzden Sokrates, sorgulanmamış hayatı yaşanılmaya değer bulmaz. O halde insanı, öncelikli olarak kendini bilmeye çağırmak bir özne olarak kendisini nesneleştirmesini istemektir. Bu durumda artık hem bilen

<sup>1</sup> Aydın Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı: Teistik Perspektif* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014), 75; İsmail Şimşek, *Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Özgürlüğü Sorunu* (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 197.

<sup>2</sup> Aristotle, *Metaphysics* (London: George Bell and Sons, 1896), 1.

<sup>3</sup> E. F. Schumacher, *A Guide for The Perplexed* (London: Cox & Wyman Ltd, 1986), 26.



özne hem de bilinen olarak nesnedir. Zira varoluşun kaynağını araştıran insanın öncelikle kendisinin ne olduğunun ortaya koyulması gerekir. Bilen öznenin neliği anlaşılınca onun bildiklerinin de sınırı ortaya çıkacaktır. Bu nedenle 'kendini bil' bir yönüyle öznenin ayna karşısında kendisini görmesidir. Kendine yönelmesi, doğasını bilmesi, özünü kavraması kendinden uzaklaşıp kendisini nesneleştirerek kendine aynadan bakmasıdır. Aslında bilen öznenin önce kendinden uzaklaşması, nesneleşmesi ve sonuçta kendine gelmesidir. Çünkü kendini tam olarak idrak eden, kavrayan aslında ne olduğunun farkına varandır. Nitekim kendini bilmek veya özünü anlamak, tanımak sürekli olarak insanı kendine kurban eden daimî meşguliyetlerden "kendisine" çağıran, "kendisi"ni görmek için aynanın önüne yerleştirmektir.<sup>4</sup> Dolayısıyla "kendini bil" öğretisi insanın öncelikle özsel olarak doğasını tanımasına, neliğini idrak etmesine, böylece kendini bulmasına, öğrenmesine ve sonuçta kendine dönmesine çağrıdır. Gözün dışsaldan içre çevrilmesidir. Bu durum benliğini oluşturmasının, geliştirmesinin ve olgunlaştırmasının kısaca erdemli olmasının ilk basamağıdır. Bu yönüyle insanın kendi doğasına ait bilgisi Rousseau'nun belirttiği gibi insanların sahip olduğu bilgiler arasında en yararlı olmasına rağmen belki de en az sahip olunan bilgidir. Onun da dediği gibi Delphoi tapınağındaki 'kendini bil' yazıtı tek başına ahlakçıların hacimli kitaplarından çok daha önemli ve güçlü temel kurallar içermektedir.<sup>5</sup>

Kendini bilmek, doğasını tanımak, akıllı varlık olduğunun bilincine, idrakine varmak, buna göre söz ve eylemde bulunmaktır. Nitekim kendini bilmemek, kendi özsel doğasına uygun olmayan, hadsiz, kendisine yaraşmayan davranışlarda bulunmak şeklinde anlaşılmaktadır. Bu nedenle kendini bilmeye davet uyuyan benleri uyandırmaya yönelik bir çağrıdır. Dolayısıyla bu öğretiyi erdemli olmak için bir başlangıç basamağı olduğu gibi aslında nihai hedeftir. Zira kendini bilmek, ihtiyaçlarının farkına varmak, eksikliklerini görmek ve tamamlamayı gerektirir. Bu anlamda kendi doğasına en uygun olan fiiller onun erdemini oluşturur. Çünkü erdem her varlığın kendine özgü, doğasına uygun eylemleri en iyi şekilde yerine getirmek anlamına gelen *arete* sözcüğünden türemiştir. *Arete* başlangıçta ahlaksal belirlenmeden yoksun olan ve herhangi bir şeyin belli bir alandaki yetkinliğine karşılık gelen sözcük olarak ortaya çıkmıştır. Her ne veya kim olursa olsun kendisine uygun işi yapana, kendine özgü işlevi yerine getirene, gerçek amacına erişene yetkin bir şey ya da erdemli insan denirdi.<sup>6</sup> Bu kavramı insan ve eylemleri için kullanan ilk filozof ise Sokrates olmuştur. Bu bağlamda Sokrates açısından erdem insana kendine

<sup>4</sup> Ali Şeriatî, *Kendini Bilmek*, çev. Selim Naci Karaarslan (Ankara: Endişe Yayınları, 1990), 75.

<sup>5</sup> Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, çev. Ertuğ Ergün (Ankara: Yeryüzü Yayinevi, 2003), 20.

<sup>6</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013), 73.



özgü ve uygun olanı ve kendini gerçekleştirme imkânı veren yetkinliktir. Benzer şekilde Platon da ruhu üç parçaya böldükten sonra erdemi her bir parçanın kendi işlevini en iyi bir biçimde yerine getirmesi şeklinde açıklamıştır.<sup>7</sup> Dolayısıyla erdem varlığın doğasına uygun eylemde bulunması, doğasına uygun hareket etmesidir. Örneğin gözün erdemi görmek, kulağın erdemi duymak, bıçağın erdemi kesmektir. Öyleyse esas olan şeylerin doğasını bilmektir. Çünkü doğasını tanımak, özünü bilmek aynı zamanda doğasına uygun eylemde bulunmayı gerektirir. Bu, eylemlerin erdemini de gösterir. Bu yüzden hem dini hem felsefi düşüncede erdem konusunda en önemli başlangıç noktası olarak insanın kendisini tanınması ve neliğini anladıktan sonra doğasına, ereğine en uygun olan davranış ve söylemde bulunması temel kabul edilmiştir. Bu tür söylem ve davranışta bulunması da onun erdemi olarak görülmüştür. Çünkü varoluş amacına uygun hareket etmek bizatihi erdemın kendisi olmuştur. Dolayısıyla insan açısından erdem için asıl vazgeçilmez bilgi kendini, doğasını bilmesidir. Neşet Ertaş'ın,

İnsanlar kendini bilebilseydi  
Dünyada haksızlık, kavga olmazdı.  
İnsan doğan yine insan ölseydi  
Belki dünyada hayvan kalmazdı.

dizeleri doğasına göre eylemde bulunmanın erdemli bir davranış olduğunu daha açık bir şekilde ifade etmektedir.

Kendi doğasına yönelik bilgi neyin kendisini yetkin kılacağına dair bilgiyi içerir. Bu ise onun *arete*'sini oluşturur. Zira kendi doğasını bilen; nasıl erdemli yaşanılır, erdemli yaşam ne demektir, hangi nitelikler erdemli yaşamın koşullarıdır, erdem insanın yaşamında nasıl somutlaşır, sorularının cevabını arar. Erdem-bilgi ilişkisi; erdemın insan hayatında yansımaları olarak dindarlık; adalet, cesaret ve ölçülülük gibi temel niteliklerin gerekliliğini anlar. Çünkü onu yetkin kılacak tüm nitelikler onun erdemini oluşturacaktır. 'Kendini bil'den maksat varoluş amacını anla, doğana uygun, seni hedefe götürecektir, olgunlaştıracak, kâmil varlık konumuna yükseltecek eylemleri bil ve uygula demektir. Çünkü bilme aynı zamanda bildiğini eyleme geçirmeyi gerektirir. Bu durum erdem kelimesinin kökenini oluşturan *arete*'nin anlamıyla uygunluk arz eder.

'Kendini bil' çağrısı, kendisini erdemli kılacak şeyleri bilmeyi içerir. Sokrates bu durumu *Alkibiades* diyalogunda şu şekilde ifade eder:

<sup>7</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 311.



*Sokrates: Kendinin ne olduğunu bilmek bilge olmaktır, dememiş miydik?*

*Alkibiades: Evet*

*Sokrates: Ne olduğumuzu bilmezsek, bilge değilsek, bize ait iyi veya kötü şeyleri bilebilir miyiz?*

*Alkibiades: Nasıl bilebiliriz?<sup>8</sup>*

Bu nedenle aslında insanın kendini bilmesi en büyük bilgelik olarak görülmektedir. Yunus Emre'nin 'İlim, ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir' mısraları da, Şeyh Galib'in 'Hoşça bak zatına kim zübde-i âlemsin sen, Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen' dizeleri de, Hz. Ali'nin 'Sen, seni küçük bir cisim zannedersin, hâlbuki büyük âlem sende dürüldür,'<sup>9</sup> sözü de her şeyi içinde barındıran mikrokozmos olan insanı bilmenin en üstün bilgi olduğunu göstermektedir. Nitekim Lao Tzu'nun başkalarını bilen akıllı; kendini bilen ise aydınlanmıştır, sözünü unutmamak gerekir.<sup>10</sup> Fakat asıl olan kendini bilmenin kendine yaraşır bir şekilde eylemde bulunmanın ilk basamağını oluşturmasıdır. Böyle bir bilgi doğrudan erdemle ilişkilidir. Sokrates'in 'erdem bilgidir' ifadesi bu durumu yansıtmaktadır. Zira o bilgiyi erdem olarak görürken bilgisizliği erdemsizlik olarak ifade eder. Dolayısıyla kötülük cahillikle eşdeğer görülür. Zira insan zaten bilerek kötülük yapmaz. Eylemin kötü olduğuna dair kesin bilgisi olduğunda o eylemi gerçekleştirmez. Bu anlamda 'kendini bil' öğretisi aslında insanın ne olmadığını bilmeye de çağrıdır. Nitekim Sokrates neyi bilmediğinin farkına varmayı en büyük erdem ve en yüksek bilgi olarak görür. Onu döneminin diğer düşünürlerinden farklı kılan özelliğinin bilmediğinin farkında olması olduğunu ifade ettiğini unutmamak gerekir. 'Bildiğim bir şey varsa o da hiçbir şey bilmediğimdir' özdeyişinin anlamı burada yatmaktadır. Bilindiği gibi bu söz aslında Delphoi kâhininin kehanetiyle ilgilidir. Anlatıldığına göre Sokrates'in dostu Khairephon, bir gün Delphoi'ye gitmiş, orada Apollon tapınağının kâhinine insanlar arasında Sokrates'ten daha bilge bir kimsenin olup olmadığını sorduğunda hayır cevabını almıştır. Durumu Sokrates'e anlattığında Tanrı Apollon'un neden bir başkasını değil de kendisini en bilge olduğunu ifade ettiğini sorgulamaya başlamıştır. Sonuçta kendisi dâhil bilge olduğunu iddia eden hiç kimsenin gerçekte bir şey bilmediğinin farkına varır. Tuhaf olan kendisi dışındaki kimselerin bilmediklerinin de farkında olmadıklarıdır. Kendisinin farkı bunun bilincinde olmasıdır. Zira kimsenin bir şey bilmediği durumda bilmediğinin farkında olmak da bilgelikti ya da en azından bilgelığın

<sup>8</sup> Eflâtun, *Birinci Alkibiades*, çev. İrfan Şahinbaş (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 87.

<sup>9</sup> Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Ma'nevi Şerhi* (Konya: Rumi Yayınları, 2013), V/348.

<sup>10</sup> Schumacher, *A Guide for The Perplexed*, 78.



başlangıcıydı.<sup>11</sup> Bu nedenle bilmek, bilmediğini bilmek aslında en büyük erdemdir. Zira doğru, dürüst, iyi-kötü, dindar, adil ve ölçülü olmanın ne olduğunu bilen ona göre eylemde bulunur. Çünkü bilmek, bu niteliklerin ne olduğunu anlamaktır. Erdemlerin ne olduğunu bilen zorunlu olarak onu ister. Aslında bilen insanın doğası güzeli, doğruyu istemeye meyillidir. Buna karşın kötüyü bilen de ondan uzak duracaktır. O nedenle hiç kimse aslında bilerek kötülük yapmaz. Dolayısıyla kötülüğün kaynağı bilgisizliktir. İnsan doğası gereği iyi şeyleri kötü şeylerden üstün görür. Yine iki kötü şey arasında bir seçim de yapması gerekirse herkes daha az kötü olanı seçer.<sup>12</sup>

'Kendini bil' öğretisi doğasına göre eylemde bulunmayı içerirken aynı zamanda 'kendine dikkat et' anlamına da gelir. Bu anlamda insanın insan olarak bireysel duygu ve arzularının karşılanması ve sağlık açısından da yapılması ya da dikkat edilmesi gereken yönleri içerir. Bu durum insanın kendine karşı sorumluluğunu oluşturur. Ancak bu öğretiyi özellikle Platon'dan sonra ruhun arınması için bütün bedeni arzularından bağımsız olmaya çağrı şeklinde anlaşılmalı başlanmış bilhassa bir kısım dini mistik ve tasavvufi yapılarda 'kendini bil' bir tür arınma veya daha ilerisi çileciliğe dönüştürülmüş, bu durum bir erdem olarak görülmüştür. Örneğin Antik Yunan'da Antisthenes dünya nimetlerinden uzak durmak ve kendine yeterli olmayı en yüksek ideal olarak görmüş, erdemi dünya nimetleri ve hazları karşısında bağımsız olmakta bulmuştur. Ona göre erdem arzusunun yokluğu, isteklerden bağımsız olmaktır. Hazı yadsımakla kalmayıp 'haz duymaktansa deli olmayı yeğlerim'<sup>13</sup> diyerek bir yönüyle aslında doğasına ters bir düşünceyi öne sürmüştür. 'Kendini bil' öğretisinde kendi ile kastedilenin özellikle ruh olduğunu düşünenler açısından yapılması gereken ruhun arındırılmasıdır. Çünkü bedene girmekle ruh tanrısallığını kaybetmiştir. Hatta Platon açısından ruh idealar âleminde Tanrı'yı temaşa ederken maddi nesnelere dünyasına ilgi duymuş, Tanrı'da maddi nesnelere dünyasında bedeni yaratarak ruhu onda hapsedmiştir. Bir yönüyle ruhu cezalandırmıştır. Zira ruh maddi nesnelere dünyasına ilgi duyarak kendisindeki tanrısallığı kaybetmiştir. Artık o tanrısız âlemden kalamayacak, kendisi için mezar veya mağara olan bedene düşecektir.<sup>14</sup> Bedenden kurtulup tekrar geldiği ulvî âleme yükselebilmesi için yapılması gereken bedenin tüm arzu ve isteklerinden uzak durmaktır. Benzer şekilde birçok uzak doğu dinleri, Hristiyan mistisizmi ve bazı tasavvufi yapılar da insanın doğası gereği ihtiyaç olan birçok arzu ve duygulardan tamamıyla arınıp kendi benliğine

<sup>11</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 / Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017), 93.

<sup>12</sup> Platon, *Protagoras*, çev. Nurettin Kösemihal (İstanbul: Sosyal Yayınları, ts.), 78.

<sup>13</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 62.

<sup>14</sup> Platon, *Phaidon*, çev. Hamdi Ragip Atademir (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 25.





zulmetmesini erdem olarak görmektedir. Nitekim Foucault'un da belirttiği gibi Hristiyanlık'ta çilecilik benlik ve gerçeklikten vazgeçmiştir.<sup>15</sup> Benzer şekilde İslam tasavvufi düşüncesinde de benlik ve gerçeklikten vazgeçmeye sık sık çağrı yapılır. Bununla amaçlanan şey başka bir gerçeklik düzeyine ulaşmaktır. Oysa 'kendini bil' insani duygulardan tamamen arınma yerine onları kontrol altına almak demektir. Duyguların, arzuların kontrol altına alınması, bir anlamda iç disiplin ve öz denetimdir. Bu nedenle kutsal kitaplarda nefsi öldürmek yerine daha çok onu kötü arzu ve duygulardan arındırmak öne çıkarılır. İnsanın bedeni ve nefesine karşı görevlerinin de olduğu vurgulanır. Bu ise *pathos*'un *ethos*'a dönüşmesidir. Öyleyse kendini bilmek tüm duygu ve arzuların uzak durmak değil bu duygu ve arzuları erdeme dönüştürmektir. Yani kendini bilmek kendinden, arzu ve isteklerden vazgeçmeye değil erdemli davranmaya çağrıdır. Nitekim ölçülü olmak da en önemli erdemlerden birisidir. Şayet 'kendini bil' öğretisinde 'kendi' ile salt ruh anlaşılıp 'bil' ile kendinden vazgeçmek kastedilirse bu durum kendini bilmemeye, tanımamaya evrilir ve benliğin reddine dönüşür. Bu nedenle 'kendini bil' aynı zamanda 'kendine dikkat et' anlamını da içerir. Bu dikkat etme 'ben'in ihtiyaçlarını da ölçülü bir şekilde karşılamayı kapsar. Öyleyse 'kendini bil' kendinden vazgeçişe dönüştüğünde erdemden ziyade erdemsizliğe çağrı olur.

Sonuç olarak 'kendini bil' öğretisi ilk aşamada kendini *bilmeye* yönelik bir çağrıdır. Kendini bildikten sonra ikinci aşama olan bulmaya geçilir ki bu bulma kendindeki tanrısal özü keşfetmektir. Kendindeki tanrısal özü keşfeden ise üçüncü aşama olan *olmak* durumuna geçer. Bu durum kendi varoluşunu oluşturan insanın Sonsuz'a karşı tutkusuyula da yakından ilişkilidir. Nitekim Kierkegaard bu süreci estetik, etik ve dinsel olmak üzere birbirinden bağımsız üç alan olarak görür. Onun açısından hiyerarşik bir yapı gösteren bu alanlar arasında geçiş bir sıçrama ile olmaktadır.<sup>16</sup>

## 2. Bulmak Aşaması: Kendini Bilen Rabbini Bilir.

'Kendini bil' çağrısının temel aşamalarından birisi de varoluşunun somut yönünü anlayan insanın kendisindeki tanrısal özü kavraması ve bu özsel niteliğe göre söz ve eylemde bulunmasıdır. Buradaki temel amaç kendini bilen insanın doğal olanı aşarak doğaüstüne ulaşması için içsel dönüşümü gerçekleştirmesidir. Zira bilmek insanın önce kendi somut/maddi/bedeni yönünü anlamasıyla başlar. Sonra tinsel boyuta yönelir ve nihayetinde Tanrı'yı bilmeye sonuçlanır. Bu durum aslında Kierkegaard'ın *pathos* (tinsel), *ethos*

<sup>15</sup> Michel Foucault, "Technologies of The Self", *Technologies of the Self A Seminar with Michel Foucault* (USA: Massachusetts University Press, 1988), 25.

<sup>16</sup> Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 2/198.



(tinsel) ve theos (dinsel) olarak adlandırdığı varoluşun üç aşamasıyla benzerlik arz eder. Çünkü bedeni bilmek onun estetik alan dediği pathos ile ruhu/benliği, tinsel alanı bilmek etik ve Tanrı'yı bilmek ise dinsel evreyle yakından ilişkilidir.<sup>17</sup> Öyleyse kendini bilmek bir yönüyle Yunus Emre'nin,

Sana gel sen seni sende bulıgör

Sana bak sendeki bil kimdür indi<sup>18</sup>

Bende bakdum bende gördüm benümile ben olanı

Sûretüme cân olanı kimdüğini bildüm ahî<sup>19</sup>

dizelerinde ifade ettiği, Paracelsus'un 'insan kendini bilip iç dünyasının mahiyetini anladığında içerisinde bir tohum halinde olan tanrısal özü ve dünyanın hikmetini barındırdığını görür' şeklinde belirttiği<sup>20</sup> kendindeki tanrısal özü keşfetmektir. Bu özü keşfeden insan dolaysız bir şekilde mutlak hakikate ulaşır. Zira 'kendini bil' öğretisinde ilk nesneleştirilen duyu dünyası ve toplumsal dünya gibi en dolaysız kabul edilenler bile bu aşamada ikincil konuma itilir. Burada kendini bilmekle tinsel olanın ortaya çıkmasının arkasından daima bir devrim gelir. Artık dışarıdaki yaşam, içeridekinin bakış açısından görülür. Deyim yerindeyse Batlamyusçu merkezin yerini Kopernik'in merkezi alır.<sup>21</sup>

Bu süreçte insanın benliğindeki tanrısal özün farkına varması ve benliğin onunla buluşması kişiliğin en yüksek seviye ile karşı karşıya kalması demektir. Çünkü bu aşama inanma ediminin gerçekleştiği andır. Benlik kendi kendisiyle ilişki içerisinde kendisi olmak isterken onu var eden kudretin farkına varır. Var olmak için kendisi gibi sınırlı, sonlu, acz içinde olmayan bir varlığın var etmesine ihtiyaç olduğunu idrak eder. Kendi kendine yeteceği zannının tarumarlığı ile otantikliğe dönmenin arafında gider gelir. Bu yönüyle insanın kendisini bilmeye yönelik çağrı aynı zamanda inanca çağrıdır. Dolayısıyla insan kendi bilincinin farkındalığına Tanrı'nın var olduğu bilgisiyle ulaşır.<sup>22</sup> İslam tasavvufi düşüncesinde yer alan, 'Men arefe nehsehû fekad arefe rabbehu', kendini bilen rabbini bilir, düşüncesi bu durumun yansımasıdır. Dolayısıyla 'kendini bil' öğretisi bir anlamlandırma sürecine yönelik davettir ve

<sup>17</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Soren Kierkegaard, *Ya /Ya Da*, çev. Nur Beier (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020); Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2011).

<sup>18</sup> Tatçı, *Yunus Emre Dîvân-ı İlâhiyât*, 335.

<sup>19</sup> Tatçı, *Yunus Emre Dîvân-ı İlâhiyât*, 301.

<sup>20</sup> Schumacher, *A Guide for The Perplexed*, 78.

<sup>21</sup> Rudolf Eucken, *Yaşamın Anlamı ve Değeri*, çev. Ahu Karasulu (İstanbul: İzdüşüm, 2000), 109.

<sup>22</sup> Aliye Çınar, "Modern Düşüncede İnsanın Kendini Bilmesi", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 2/6 (2005), 117.



bu sürecin sonucunda hakikatin kavranılması umut edilir. Kendini bilme ile benliğini keşfetmeye başlayan insan süreçte dönüşmeye ve nihayetinde olmaya başlar. Zira kendini bilen, kendi varlığından emin olan, var edenin varlığına daha kolay ulaşır. Bu nedenle Descartes 'Ben kimim?' sorusundan hareketle 'düşünüyorsam var olanım' biçiminde düşünceden varlığına ulaşmış, sonra bu düşüncenin kendi sınırlı, sonlu doğasından kaynaklanamayacağından hareketle Tanrı'ya varmıştır. Nihayetinde 'ben' bilgisi Tanrı'nın bilgisi ile sonuçlanmıştır.

'Kendini bil' öğretisi hakikati dolayimsız deneyimlemeyi amaçlar. Belli bir içsel yoğunluğun sonucunda ben ve o, bilen ve bilinen ikiliği ortadan kalkar. İçsel yolculuğunu anlattığı *Confessions* adlı eserinde Augustine bu durumu, 'Tanrım, seni, hayvanlardan üstün kıldığın aklımla değil duygularımla arıyordum. Oysa sen tam da içimde, varlığımın derinliklerindeydin,' 'Sen benim içimdeyken ben kendimin dışındaydım. Seni kendimden uzakta dışarda arıyordum. Oysa sen benimle birlikteydin. Ben ise seninle değil'<sup>23</sup> sözleriyle ifade eder. Çok daha öncesinde Plotinus bu durumu insanın kendine dönmesi ve kendini görmesi üzerinden anlatır. Kendini daha güzel bulman için yontusunu daha güzel hale getirmek amacıyla oradan buradan yontan yontucu gibi işe yaramayan taraflarını yont, karanlığı temizleyip aydınlat. Tanrısal öz sende doğuncaya kadar kendi büstünü yontmaya devam et<sup>24</sup> biçiminde ifade eder. Plotinus ve Augustine'nin deneyiminde olduğu gibi kendini bilen insan duyuların etkisinde kalan salt bir nesne konumundan uzaklaşarak içsel dünyasından dışındaki mekâna yönelen özne olur. Süreç en yüksekte son bulur. En yüksek her zaman daha derin, daha manevi ve ulvi, daha yakındır. Aşağı olan ise daha maddi, sığ, somut, daha dışsal ve daha az yakın olandır.<sup>25</sup> En Yüksek'i deneyimleyen, bu tür içsel yoğunluk yaşayan için ben ve o, bilen ve bilinen arasında ince bir perde vardır. Kendini bilmeye çağrı aynı zamanda bu hakikat perdesini aralamaya, kaldırmaya yönelik davettir. Bu perde aralandığında bilen de bilinen de aynı olur. Perdeyi aralayan hakikatle yüz yüze kalır. Artık ben ve o, özne-nesne ayrılığı yoktur. Çünkü ondan başka hakikat yoktur. Bu nedenle kendini bilmek, gerçek Hakikat karşısında kendi varlığının da geçici olduğunu idrak etmektir. Artık gerçek olan ne evren ne de insandır. Gerçek hakikat Tanrı'dır. Bu durum aslında Mutlak Hakikatle yeniden birleşmeyi sağlar. 'Ruhumdan üfledim' ayetine dayanan tanrısal öze dönüş gerçekleşmiş olur. Tanrısal öze dönüş tüm peygamber, ahlak filozofları ve mistik düşünürlerin öğretilerinin temel amacıdır. Zira bütün bunlar insanın dikkatini

<sup>23</sup> Saint Augustine, *The Confessions of Saint Augustine*, çev. Edward B. Pusey (New York: The Modern Library, 1949), 44.

<sup>24</sup> Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephen MacKenna (London: Faber and Faber Limited, ts.), 63.

<sup>25</sup> Schumacher, *A Guide for The Perplexed*, 41-43.



maddeden manaya çevirip asıl olana uygun hareket etmeye davet etmiştir. O halde kendini bil, fiziki olandan metafiziğe yönelmeye çağrıdır ve Âşık Mahzuni Şerif'in *Zevzek* türküsünde;

Kendini bilmeyen eli ne bilsin

Kendini bilmeyen halkı ne bilsin

Kendini bilmeyen Hakk'ı ne bilsin

şeklinde dile getirdiği gibi bu çağrıya olumlu cevap Hakk'ı bilmekle sonuçlanır. Burada kendisindeki tanrısal özü yakalamak veya mutlak hakikat ile karşılaşmak büyük çaba ve öz denetim gerektirir. Sonuçta ortaya çıkacak hakikate varış salt entelektüel onaydan ziyade iradi bir karardır. Perdenin bir tık ötesini yakalamak belki de Kierkegaard'ın "sıçrama" olarak gördüğü şeydir. Bir anlamda kendi kendini olumlamadır. Nitekim onun da belirttiği gibi dünyevî yaşam (geçicilik) en yüksek ifadesini sonsuzluk beklentisinde ya da sonsuzluğun varlığında bulur.<sup>26</sup>

'Kendini bil' öğretisiyle önce tensel boyutuna yönelen ve sonrasında dinsel alanda, benliğinde yer alan tanrısal özü keşfeden insan hakikatle yüz yüze kaldığında onun için son bir aşama kalmıştır. Bu hakikatin varlığını onaylamak ve bu hakikat karşısında kendi varlığını nereye konumlandıracağını farkına varmaktır. Ben bunu olmak aşaması olarak adlandırıyorum.

### 3. Olmak Aşaması: Kendini Bilen Haddini Bilir.

İnsan kendinden başlayan bilme sürecinde benliğindeki tanrısal özü fark edip gerçek hakikatle yüz yüze kaldığında yeniden ben ve o, bilen ve bilinen arasında ilişkiyi sorgular, bu ilişkide ben ve o arasındaki ontolojik durumu anlamaya çalışır. Bu durum aynı zamanda ben ile ben-olmayan arasındaki ilişkinin niteliğini de belirler. Ben'in, ben olmayanla ilişkisi, ben'in gerçekte ben olmayan olarak görülen evrenle birlikte asıl olan O' dan farklı olmadığı, O, olmadan benin olamayacağını anlar. Bir yönüyle kendi sınırlılığını, varoluşu için başka bir varlığa ihtiyaç olduğunu idrak eder. Öyleyse insan kendini bilmekle varlık kategorisinde yer alan her varlığın konumunu yeniden şekillendirir. Bu şekillendirmede Tanrı-evren-insan ilişkisi tekrar konumlandırılır. İlişkiyi oluşturan her üç unsurun da yeri kendi özsel niteliğine göre anlamlandırılmalıdır. Zira her varlığın kendi doğasına göre sınır ve sınırsızlıkları vardır. Doğalarına göre oluşturulmayan ilişkide birbirlerinin alanlarına müdahale söz konusu olur ki bu durum haddi aşmayla doğrudan ilişkilidir. Zira ilişkide gerçek hakikat olan Tanrı'yı temel alıp ilişkiyi oluşturan

<sup>26</sup> Soren Kierkegaard, *Günlüklürden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 233.



diğer unsurlar buna göre konumlandırıldığında herhangi bir sorun ortaya çıkmamaktadır. Fakat evren ya da insanı merkeze yerleştirip gerçek hakikat bu ilişkide saf dışı edildiğinde burada haddi aşma söz konusu olmaktadır. Kuşkusuz insanın kendini bilmesi ve bu yolda ortaya koyduğu düşünce etkinliği doğal bir durumdur. Ancak Eucken'in de belirttiği gibi insan tüm gerçekliği kendine çekip kendi damgasını tüm alana vurmak istediğinde evrenin esas kaynağı olduğunu iddia eder hale gelir ki bu tür bir iddia ne kadar ciddiye alınabilir? Elbette bilme etkinliği olarak düşünce ilk biçimiyle insanda başlar ancak aynı zamanda kendi aleyhine de döner.<sup>27</sup> İnsan bu anlamda kendini her şeyin merkezine yerleştirip her şeyi kendi üzerinden anlamlandırıldığında perdenin gerisini göremediğinden mutlak hakikat olarak kendini görür. Sınır bilinemeyince benlik fetişleştirilmekte, bir yönüyle Tanrı'nın yerini almaya yönelmektedir. Foucault, 'kendini bil' Antik Yunan'da aynı zamanda Tanrı olmadığının farkında ol demektir,<sup>28</sup> derken bu duruma dikkat çekmektedir.

Haddini bilmek, varlık kategorisinde her bir varlığı kendi konumuna göre değerlendirmektir. Varlıkları kendi konumlarına göre değerlendirmek onları tamamen birbirinden bağımsız ele almak değildir. Şayet Tanrı, insan ve evrenden, insan ve evren de Tanrı'dan bağımsız değerlendirilirse varoluş tam olarak anlamlandırılmaz. Zira insan ve evren tanrısallığın sergilendiği, tanrısızlıkta tecelli ettiği, açıldığı temel iki alandır. Diğer yandan insan da tanrısızlıkta tecelli eden bu somutlaşmayı, açılmayı anlamlandıran varlıktır. Gusdorf'un ifadesiyle mistisizmde olduğu gibi insanı Tanrı'da eritip evreni inkâr etmek; panteizmde olduğu gibi evren ve insanı Tanrı'da eritmek; ateizmde olduğu gibi evren ve insanda Tanrı'yı eritip insanı evrenin içine atmak ya da deizmde olduğu gibi Tanrı'yı âlemin ötesine atıp emekliye ayrılmış varlık konumuna indirgemek doğru değildir.<sup>29</sup>

'Kendini bil' yerini, sınırını, sonluluğunu daha doğrusu Tanrı olmadığını bil anlamına gelir ve Tanrı ile ilişkisini buna göre şekillendir anlamını taşır. Yani kendini bil açıkça sen Tanrı değilsin, demektir. Her şeyi bilme umudunun vehmine kapılarak Protagoras ile özdeşleşen söylevde olduğu gibi her şeyin ölçüsü olarak kendini görme demektir. Kur'an böyle bir hadsizliği firavunlaşma olarak görür. Düşünce tarihinde özellikle aydınlanmayla birlikte her şeyi bilebileceği zannına kapılan insan kendisine duyduğu aşırı öz güvenle birlikte kendi sonlu ve sınırlılığını unutarak aşkın varlığı öldürüp kendi tanrılığını ilan etmiştir. Haddi aşma olarak görülebilecek bu tutumla insan

<sup>27</sup> Eucken, *Yaşamın Anlamı ve Değeri*, 46.

<sup>28</sup> Foucault, "Technologies of The Self", 19.

<sup>29</sup> George Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 43.



Tanrı'yı yok ettiği zannına kapılıp kendisini her şeyin merkezine konumlandırmıştır. Bu durum kendi sınırlılığını tam olarak bilmekten kaynaklanmaktadır. Oysa insan kendini tam olarak bilseydi kendi ben'ini yükseltip tanrılaştırmasının da İsa örneğinde olduğu gibi Tanrı'nın insanileştirmesinin de doğru olmadığını anlardı. Bu yüzden olma aşaması haddin bilindiği; eksikliğin, kendi başına var olamayışın, var ediciye muhtaç oluşun idrak edildiği aşamadır. Tüm bunların farkına varan varlık kendi kendine varoluşunun imkânsızlığını anlayacak, sonluluğun karşısında sonsuzu, sınırlılığı karşısında sınırsızı, acziyeti karşısında mutlak kudreti idrak edecektir. Mutlak kudretle ilişkide sınırlar gözetildiğinde her şeyin ölçüsü sınırlı, sonlu olan değil mutlak kudret sahibi olan varlık olacaktır. Artık erdem onun emir ve yasaklarında görülecektir. Bu durum erdemin kaynağına bir açıdan tanrısal buyrukları yerleştirmek demektir.

Olma aşamasında mutlak kudretle kurulan ilişkide bilen ile bilinen arasındaki konum her ikisinin aynı olduğu değil birbirlerinin aynası olduğu üzerinden temellendirilirse doğru bir yaklaşım sergilenmiş olacaktır. Özellikle ilahi dinlerde insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı düşüncesi bu ayna durumunu ifade etmektedir. Bu durum aynı zamanda halife, asıl-vekil ilişkisini de yansıtmaktadır. Sorun birbirinin aynası olan Tanrı ile insan ilişkisinde insanın Tanrı'nın aynası olmaya çalışmasıdır.<sup>30</sup> Bilenin aynı zamanda bilinen de olmasıdır. Âşık-maşuk ilişkisinde hem âşık hem maşuk olmaya yeltenmesidir. Kısaca haddini bilmeden tanrılaşmasıdır. Tanrısal sıfatlarla bezenen insanın halifesi olduğu varlığın yerine göz dikmesidir. Oysa her ne kadar benzer sıfatlara sahip olsa da sıfatlar bulunduğu varlığın doğasına göre anlam kazanır. O nedenle aynı sıfat Tanrı için kullanıldığında insan için kullanıldığından daha farklı anlam ifade eder. Çünkü her iki varlığın doğası birbirinden farklıdır. Şayet aynı sıfatı sınırsız ve sonsuz olan için kullanırsanız yüklenen nitelik sonsuz ve sınırsız anlamını kazanacaktır. Sonlu ve sınırlı olan varlık için kullanırsanız yüklenen nitelik sonlu ve sınırlılığı ifade edecektir. Örneğin bilme niteliğini Tanrı'ya yüklediğinizde sonsuz ve mükemmel bilgeliği içerecektir. Aynı niteliği insana yüklediğinizde bilmek sınırlı ve çabıyla elde edilen olacaktır. Diğer tüm nitelikler için aynısını söyleyebiliriz. Öyleyse insan kendisini bildiğinde sınırlılığını, sonluluğunu anlayacak, kendi varlık kategorisindeki haddini bilecektir. Bu durum aynı zamanda onun olmuşluğunu, kemalini ortaya çıkaracaktır. İnsanın kemali sırasıyla önce somut evrene, kendi bedenine, içsel boyutuna yani tinsel yönüne, daha sonra Ben'indeki tanrısal özü kavraması ve gerçek hakikati keşfetmesi neticesinde varlık kategorisinde kendi yerini bilmesi ve buna göre davranmasıyla mümkündür. Zira kendini bilmek aynı zamanda kendine sınır çizmektir. Bu

<sup>30</sup> Nusret Çam, *Aşk Dini* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011), 253.



durumda Delphoi tapınağındaki çağrı haddini bilmeye dönüşmektedir. Bu anlamda kendini bilen insan olması gereken ile olmaması gereken arasındaki ayrımın farkına varır. Bu ayrımın farkına vardığında olmaması gerekenden uzaklaşıp olması gerekene doğru dönüş süreci başlar. Esas varlığın kendisi olmadığı ve geçici olduğunun farkına varır. Bu durum aynı zamanda insanın sonsuzun, sınırsızın karşısında kendini eritmesi yok etmesi demek değildir. Yani dini tasavvufi yapılarda olduğu gibi köle konumuna indirmesi değildir. Halife olduğunun bilincine varmasıdır. Tanrı karşısında kendisini insanın kendisini tamamen eritip köle konumuna düşürmesi de aydınlanma felsefesi sonrasında olduğu gibi Tanrı karşısına bir güç olarak çıkıp onu tamamen yok etmesi de hadsizlik, sınırını bilmemek, kendini tanımamak demektir. Panteizmde olduğu gibi evrende Tanrı'yı eritmek ise onu Tanrılık vasfından uzaklaştırmak demektir. O yüzden kendini bilmek, neyi bilip bilemeyeceğinin de farkına varmaktır. Tanrı-evren-insan ilişkisini doğru konumlandırmaktır. Sonluyken sonsuzlaşmak, sınırlıyken sınırsızlaşmak, basitken ulvileşmek, özüne dönmektir.

## Sonuç

Düşünce tarihinde özellikle Sokrates ile özdeşleşen 'Kendini Bil' öğretisi özellikle insanın yüzünü evrenden kendi içsel dünyasına çevirmesine yönelik bir çağrı olmuştur. Bu çağrı ile amaçlanan şey insanın öncelikle kendi doğasını bilmesi ve bu doğasına göre eylemde bulunmasıdır. İnsanın doğasına uygun eylemde bulunması ise onun erdemini oluşturmaktadır. Bu anlamda bu çağrının birinci amacı; erdemli bireyler oluşturmak, insanda doğal olarak bulunan duygu ve arzuların ölçülü bir şekilde kullanılmasını sağlamaktır. Daha doğrusu duygu ve arzuları erdeme dönüştürmektir.

'Kendini bil' çağrısı ikinci olarak kendi içsel dünyasındaki tanrısal özü bulmaya, insanın tanrısal yönünü keşfetmeye çağrıdır. Bu yönüyle bu davet aynı zamanda inanca çağrıdır. 'Kendini bilen Rabbin bilir', düşüncesi bu anlayışın yansımasıdır. Buradaki temel amaç insanın mutlak hakikate ulaşmasını sağlamaktır. Dolayısıyla çağrı fizikten aşamalı bir şekilde metafiziğe ulaşmayı amaçlar. Bunun için büyük bir çaba ve öz denetim gerekir. İnsan kendi içsel dünyasındaki tanrısal izi kavrayınca anlamlandırma süreci tersine işlemeye başlar. Başlangıçta evrenin merkezine kendini koyan insan her şeyi kendisi üzerinden anlamlandırırken mutlak hakikatle yüz yüze geldiğinde kendinin sonlu ve sınırlı olduğunun farkına varır. Artık merkezde sonsuz, sınırsız olan mutlak hakikat yer alır. Bu kez varoluş Tanrı merkezli açıklanır.

Üçüncü olarak 'kendini bil' çağrısı varlık kategorisinde yer alan her varlığı kendi ontolojik konumu içerisinde değerlendirmeyi amaçlar. Tanrı-evren-insan ilişkisinin niteliği bu şekilde oluşturulur. Buna göre bu ilişkinin temeli olan



mutlak hakikat karşısında insan kendi sınırlılıklarının farkına varmalıdır. Bu çağrı ile özellikle amaçlanan şey insanın kendi sınırlılığını idrak etmesi ve nihayetinde Tanrı'nın tahtına göz dikmemesidir. Böyle bir tutum haddi aşmak olarak görülür. O yüzden insanın kendini bilmesi, benliğini fetişleştirmeyip bir anlamda Tanrı olmadığına farkına varmasıdır. Her şeyin ölçüsünün insan değil aynı zamanda Tanrı'nın da olduğunun unutulmamasına, Tanrı olmaksızın kendi varoluşunun imkânsızlığına, mutlak kudret karşısında acziyetine, zayıflığına ve bunun fark edilmesine yönelik çağrıdır. Bütün bu fark edişler sonuçta insanı kendi doğasına göre eylemde bulunmaya sevk edecek ve neticede erdemli bir yaşam sunacaktır. Çünkü varlığın doğasına göre eylemde bulunması onun erdemini oluşturur.





## Kaynakça / References

- Aristotle. *Metaphysics*. London: George Bell and Sons, 1896.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 / Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017.
- Augustine, Saint. *The Confessions of Saint Augustine*. trans. Edward B. Pusey. New York: The Modern Library, 1949.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013.
- Çam, Nusret. *Aşk Dini*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011.
- Çınar, Aliye. "Modern Düşüncede İnsanın Kendini Bilmesi". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 2/6 (2005), 107-120.
- Eflâtun. *Birinci Alkibiades*. çev. İrfan Şahinbaş. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Eucken, Rudolf. *Yaşamın Anlamı ve Değeri*. çev. Ahu Karasulu. İstanbul: İzdüşüm, 2000.
- Foucault, Michel. "Technologies of The Self". *Technologies of the Self A Seminar with Michel Foucault*. USA: Massachusetts University Press, 1988.
- Gusdorf, George. *İnsan ve Tanrı*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Kierkegaard, Soren. *Günlüklürden ve Makalelerden Seçmeler*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2011.
- Kierkegaard, Soren. *Ya /Ya Da*. çev. Nur Beier. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Ma'nevi Şerhi*. Konya: Rumi Yayınları, 2013.
- Platon. *Phaidon*. çev. Hamdi Ragip Atademir. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Platon. *Protagoras*. çev. Nurettin Kösemihal. İstanbul: Sosyal Yayınları, ts.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, ts.
- Rousseau, Jean Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*. çev. Ertuğ Ergün. Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2003.
- Schumacher, E. F. *A Guide for The Perplexed*. London: Cox & Wyman Ltd, 1986.



Şeriati, Ali. *Kendini Bilmek*. çev. Selim Naci Karaarslan. Ankara: Endişe Yayınları, 1990.

Şimşek, İsmail. *Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Özgürlüğü Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları, 2017.

Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Dîvân-ı İlâhiyât*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.

Topaloğlu, Aydın. *Filozofların Tanrısı: Teistik Perspektif*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

[TIAD], 2022, 6 (2): 536-560

**Neshin Filolojik Anlamlarının Terminolojik Anamlara Yansıması**

Reflection of Philological Meanings of Naskh to Terminological Meanings

**Yunus YALÇIN**

**Doktora Öğrencisi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**

**PhD Student, Fırat University, Social Sciences Institute, Department of Basic Islamic Sciences**

**yunusyalcin4623@gmail.com**

**ORCID: 0000-0001-9140-0170**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 13.06.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 12.09.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 31.12.2022  
**Yayın Sezonu** : Aralık  
**Pub Date Season** : December

**Atıf/Cite as:** Yalçın, Yunus. "Neshin Filolojik Anlamlarının Terminolojik Anamlara Yansıması". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022): 536-560. doi: 10.32711/tiad.1130293

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU

## Neshin Filolojik Anlamlarının Terminolojik Anamlara Yansıması

### Öz

Nesih meselesi, fıkıh usûlünün ihtilaflı konularından biridir. İlk dönemlerden itibaren neshin vukû bulmasının mümkün olup olmayacağı veya keyfiyeti hakkında farklı görüşler öne sürülmüş, neshe verilen lügavî, şer'î, örfî ve ıstılâhî anlamlar çerçevesinde değerlendirmeler yapılmıştır. Bu çalışmanın amacı, yapılan bu değerlendirmelere göre usul âlimlerinin nesih kavramının hangi anlamı üzerinden hangi görüşe vardıklarını tespit ve analiz etmektir. Bu görüşlerin analiz edilmesi için ilk lügatlerde neshe verilen manalar tespit edildikten sonra Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler'den usul eseri bulunan ulemânın nesih kavramına verdiği anlamlar tespit edilmiştir. Bu tespitler incelendiğinde nesih kelimesine verilen lügavî, şer'î, örfî ve ıstılâhî anlamların ana hatları ile beyan, ref' ve bedâ arasında deveran ettiği görülmüştür. Bu anlamlar çerçevesinde usulcüler, sünnetin Kur'ân'ı nesh edip edemeyeceği, nesh eden delillerin neler olduğu gibi birçok farklı hüküm elde etmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Nesih, Lügat, İstilah.

## Reflection of Philological Meanings of Naskh to Terminological Meanings

### Abstract

The issue of naskh is one in the controversial issues of the principles of Islamic jurisprudence. From the first periods, different opinions have been put forward about whether or not it will be possible for naskh or its nature, and evaluations have been made within the framework of the lexical, shar'i, customary and terminological meanings given to naskh. The aim of this study is to determine and analyze which view the scholars of the method have reached on the meaning of the concept of naskh according to these evaluations. In order to analyze these views, after the meanings given to naskh in the first dictionaries were determined, the meanings given to the concept of naskh by the ulama, who had a method of work from Hanafi, Maliki, Shafii, Hanbali and Zahiris, were determined. When these determinations are examined, it is seen that the lexical, shar'i, customary and conceptual meanings given to the word naskh circulate between declaration, ref' and bedâ. Within the framework of these meanings, the scholars have obtained many different judgments, such as whether the sunnah can abrogate the Qur'an or not and what are the abrogated evidences.

**Keywords:** Jurisprudence, Principles of Islamic jurisprudence, Naskh, Lexical, Terminological.



## Giriş

Kelimeler, lügatteki ilk vaz'edildiği manada kullanılmış ise bu lafzın manasına lügavî/filolojik anlam, bir ilim dalında kullanılan manasına ise ıstılâhî/terminolojik anlam denir.<sup>1</sup> Kelimeler, zaman içerisinde lügavî yönden anlam daralması veya kaymasına uğradığı gibi ıstılâhî yönden de anlam daralması veya kaymasına uğramıştır. Bir kelimenin lügavî manası ile ıstılâhî manası arasında ilişki var ise buna "menkul lafız", eğer aralarında bir ilişki yoksa "mürtecel lafız" denir. Menkul lafızlardan bir kavramın ilk manası terk edilip ikinci manası tercih edilmiş ise buna "şer'î menkul" denilmektedir. Salât kelimesinin duâ manasından "kendine mahsus fiilleri içeren ibâdet (namaz)" manasında kullanılması buna örnek olabilir.<sup>2</sup> Menkul lafızlardan daha umûmî bir manadan daha husûsî manaya nakledilenlere "örfî menkul" denilmektedir. Dâbbe kelimesinin, ilk vaz'ında yerde yürüyen her canlıyı ifâde ederken sonradan sadece dört ayaklı canlılar manasında kullanılması buna örnektir. Menkul lafızlardan "fıkıh" sözcüğü, lügatte "anlamak" manasında kullanılır iken bir ilim dalının ismine nakledilmesi gibi ikinci bir anlama nakledilmesine ise "ıstılâhî menkul" denilmektedir. Süreyya gibi yıldız isminin bir kişiye isim verilmesi ise mürtecel lafza örnek gösterilebilir.<sup>3</sup>

Nesih kavramı üzerinde vukû bulan ihtilaflar da nesih kelimesine lügavî, örfî, şer'î, ıstılâhî veya irticâlî yönden verilen farklı anlamlardan kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî usûlcülerin nesih kavramı hakkındaki görüşleri, çalışmanın ileriki bölümlerinde detaylıca anlatılacaktır.

Nesih hem tefsir hem hadis hem de fıkıh alanında üzerinde en çok eser yazılan konular arasındadır. Nesih konusunun tartışılmaya başlandığı tarih dikkate alındığında sahâbe dönemi karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı neshin târihinin I. (VII.) yüzyıl olduğu söylenebilir. Literatür açısından düşünüldüğünde bize yazılı olarak ulaşan Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735) "*en-Nâsîh ve'l-mensûh fî kitâbillâh*" isimli eseri, II. (VIII.) yüzyılı işaret

<sup>1</sup> Ali b. Muhammed b. es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât* (Kâhire: Dâru'l-Fazîlet, 1425/2004), 27. Refik Acem, *Mevsûatü keşşâfi ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm* (Beirut: Mektebetü Lübnân, 1417/1996), 1/212.

<sup>2</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1/387-398. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî el-Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl min burhâni'l-usûl* (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, ts.), 153-158. Lafzın usûlü fıkıh açısından her yönden taksimi için bakınız. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan İbn Emîr, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/88-390.

<sup>3</sup> Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve İstılâhâtı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Sarmaşık Yayınları, ts.), 1/20-22. Halim Öznurhan, "İstilah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1441/2020) EK-1/575-576.



etmektedir.<sup>4</sup> Nesih ile alakalı literatürde kitap, tez ve makalenin çok fazla olmasından dolayı burada tek tek isimlerini zikretmek mümkün gözükmemektedir.<sup>5</sup>

Bu konu, fıkıh usûlü alanında filoloji-terminoloji ilişkisi açısından müstakil olarak çalışılmamış olduğu için tercih edilmiştir. Bu çalışma, dilcilerin nesih kavramına bakış açılarını ortaya koyduktan sonra fıkıh usûlünde nesih kavramının ilk dönemden itibaren lügavî manasının ıstılâhî manaya yansmasının geçirdiği evreleri tespit edecektir. Bunun sonucunda usûlcülerin birbirinden farklı yaklaşımlarının fıkıha tesiri ortaya konulacaktır.

## 1. Dilcilere Göre Nesih

Kur'an, hadis ve usul alanındaki en karmaşık konulardan biri nesih konusudur. Âlimlerin fetva ehliyeti şartları arasında kitap ve sünneti bilmenin yanında nâsih ve mensûhu bilmenin gerekliliğini bildirmeleri,<sup>6</sup> Hz. Alî'nin "İnsanlara nâsih ve mensûhu bilmeyen kişinin hem kendini hem başkasını helâk edeceğini"<sup>7</sup> söylemesi nesih meselesinin ciddiyetini ortaya koymaktadır. Diğer kavramlar gibi nesih kavramı da lügat ile ıstılah manaları arasındaki yansıma şekli nedeniyle ihtilaflardan nasibini almıştır. Nesih kavramının ilk lügatlerdeki anlamlarını ele almak neshin lügat manasının ıstılâhî manaya nasıl yansıdığını anlamaya yardımcı olacaktır.

Neshin, lügatlerde genel olarak iki mana grubuna ayrıldığı görülmektedir. Birincisi, ref', iptal, izâle, tağyir ve tebdil gibi bir şeyi yerinden tamamen kaldırmaya veya değiştirmeye yönelik manalardır. İkincisi, nakil ve tahvil gibi

<sup>4</sup> İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) "*en-Nâsih ve'l-mensûh*" isimli eserleri, Nehhâs'ın (ö. 338/950) "*en-Nâsih ve'l-mensûh fi kitâbillâhi 'azze ve celle ve'htilâfi'l-ulemâ i fi zâlik*" isimli eseri, Ebû'l-Ferec İbn Cevzî'nin (ö. 597/1201) "*Nâsihu'l-Kur'an ve mensûhuh*" isimli eseri, Hibetullah b. Selâme'nin (ö. 410/1019) "*en-Nâsih ve'l-mensûh min kitâbillâh*" ve "*en-Nâsih ve'l-mensûh mine'l-hadîs*" isimli eserleri, Mekki b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) "*el-İzâh li-nâsihi'l-Kur'an ve mensûhih*" isimli eseri, İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Ebû Bekir İbn Arabî'nin (ö. 543/1148) "*en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*" isimli eserleri, Esrem (ö. 261/874-75) ve İbn Şâhin'in (ö. 385/996) "*Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh*" isimli eserleri, Hâzîmî'nin (ö. 584/1188) "*el-İ'tibâr fi (beyâni)'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr*" isimli eseri ve Ca'berî'nin (ö. 732/1332) "*Rûsûhu'l-ahbâr fi mensûhi'l-ahbâr*" isimli eseri nesh alanında yazılan en önemli eserlerdendir.

<sup>5</sup> Bu eserler için bakınız. Abdulhamit Birişik, "Nesih (Literatür)", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1427/2006).

<sup>6</sup> Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 1/53.

<sup>7</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefekkih* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1417/1996), 1/244. Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ b. Osman Hâzîmî, *Kitâbü'l-i'tibâr fi beyâni'n-nâsihi ve'l-mensuh mine'l-âsâr* (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1356/1937), 4.



aslı bâkî olmakla beraber başka bir yerde benzerini ortaya çıkarmak manasıdır. Bunun yanında usulcülerin verdiği istilâhî anlamlardan olan beyan manasını onlardan nakleden dilciler de bulunmaktadır. Nesih kelimesinin lügatlerdeki türevlerine bakıldığında nesih (نَسَخَ), nüsha (نُسْخَةٌ), münâsaha (مُنَاسَخَةٌ); intisâh (اِنْتِسَاخَ), tenâsüh (تَنَاسُوحَ) ve istinsâh (اِسْتِنْسَاخَ) kalıpları üzerinde izahatlar yapıldığı görülmektedir.

**a. Nesh (نَسَخَ):** Halil b. Ahmed (öl. 170/791) ve İbn Manzûr (öl. 711/1311), nesh kalıbına, izâle, iptal ve kitaptan yazı kopya etmek manası vermiştir.<sup>8</sup> Ezherî (öl. 282/370), izâle ve iptal manasına geldiğini arapların “نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظَّلَّ” söylemlerine dayandırmış, nesih ve intisâh kalıplarının yazı kopya etmek manasında eşit kullanılabildiğini de söylemiştir.<sup>9</sup> Cürcânî (öl. 816/1413) de neshin izâle, tebdil ve ref' ile nakil manasında kullanıldığını, şer'î tarifinin ise beyan olduğunu söylemiştir.<sup>10</sup> Cevherî (öl. 400/1009), ise arapların “نَسَخَتْ او” “اِنْتَسَخَتْ الشَّمْسُ الظَّلَّ” şeklindeki istimalini örnek göstererek nesih ve intisâh kalıplarının izâle manasında da eşit olduğunu söylemektedir. Ayrıca nesih fiilinin “نَسَخَتْ رِيزْجَ اَثَارِ الدَّارِ/Rüzgâr evin izlerini değiştirdi.” manasında kullanılarak “tağyir” manasına geldiğini aktarmaktadır. Bu kalıbın “kitâb” kelimesini mef'ul aldığında “yazı kopya etmek” anlamını ifâde edeceğini söylemektedir.<sup>11</sup> İsfahânî (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği), neshin izâle manasında kullanıldığını güneşin gölgeyi, gölgenin güneşi izâle etmesini ifâde ederken nesih kelimesinin kullanılmasını örnek göstermektedir. Bunun sonucunda bu kelimedenden bazen izâle manası anlaşıldığı gibi, bazen tam tersine isbât manasının da anlaşılabilceğini, hatta her iki mananın da anlaşılabilmesinin mümkün olduğunu ifâde etmektedir. İsfahânî, “neshü'l-kitâb” kalıbının bir kitâbın sadece resminin ve şeklinin diğer kitaba nakledilerek kopyalanması manasına geldiğini ve bunun ise birinci kitabın şeklini izâle etmek olmadığını söylemiştir. Buna delil olarak yüzüğün nakışının birçok mumda çıkarılması gibi bir benzerini başka bir maddede isbât etmenin yüzüğün nakışını izâle etmemesini gösterir.<sup>12</sup>

**b. Nüsha (نُسْخَةٌ):** Bu kalıp, kendisinden kopya edilen şey manasına geldiği gibi kopya edilen şey manasına da kullanılmaktadır.<sup>13</sup> Bu kelimenin sadece nakil manasına geldiği anlaşılmaktadır.

<sup>8</sup> Halil b. Ahmed Ebû Abdurrahman Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 215. Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâr-ı Sâdır, ts.), 3/60.

<sup>9</sup> Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa* (Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.), 7/181.

<sup>10</sup> Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, 202.

<sup>11</sup> İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-lüğa ve sihâhi'l-arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1399/1979), 1/434.

<sup>12</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 3/60.

<sup>13</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, 7/181; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/434.



**c. Münâsaha (مُنَاسَاة):** Bu kalıbı ilk olarak Ezherî ele almıştır. O, “münâsheatü'l-ferâiz” kalıbını “tenâsühü'l-verese” kalıbı ile beraber zikrederek münâsaha ve tenâsüh kalıplarının aynı manalara geldiğini göstermiş, bunların “mîrâs paylaşılardan vârislerinin hepsinin peş peşe ölmesi” manasına geldiğini ifâde etmiştir.<sup>14</sup> İsfahânî, “münâsaha fi'l-mîrâs” kalıbının manasının “tenâsühü'l-verese” veya “tenâsüh fi'l-mîrâs” ile aynı manada olduğunu söylemiştir.<sup>15</sup>

**d. İntisâh (اِنْتِيسَاخ):** Bu kalıba Halil b. Ahmed ve İbn Manzûr nesih kalıbına verdiği “karşı kitaptan yazı kopya etmek” manasını vermiştir.<sup>16</sup> Cevherî, bu kalıba izâle manası vermekte ve arapların “تَسَخَّتْ او اِنْتَسَخَّتْ الشَّمْسُ الظَّلَّ” şeklindeki istimalini örnek göstermektedir. Ayrıca kitab kelimesini mef'ul aldığında “kopya etmek” manasına geleceğini söylemiştir.<sup>17</sup>

**e. Tenâsüh (تَنَاسُخ):** Bu kalıbı Halil b. Ahmed ve İbn Manzûr, tenâsühü'l-verese kalıbı üzerinden anlamlandırmıştır. Bunun mîrâsçılarının peş peşe ölüp mirasın paylaşılmasını manasına; tenâsühü'l-izmân kalıbının ise asırların peş peşe gelmesiyle zamanın değişimi manasına geldiğini aktarır.<sup>18</sup> Cevherî, “tenâsüh fi'l mîrâs” kalıbını nakledip Halil b. Ahmed'in verdiği manayı vermiştir.<sup>19</sup> İsfahânî, “tenâsühü'l-verese” ve “tenâsüh fi'l-mîrâs” kalıplarına Halil b. Ahmed ve Cevherî'nin verdiği anlamları vermiştir. “Tenâsühü'l-izmân ve'l-kurûn” kalıbının manasının da “bir kavmin başka bir kavimden sonra halef şeklinde gelmesi” olarak açıklar. Ayrıca “tenâsüh” diye bir ıstılahtan bahseder ki “ruhların sonsuza dek bedenden bedene intikâl etmesi” demektir. O, buna inananların, dinin var dediği ba's (öldükten sonra dirilmeyi) inkâr ettiğini söylemektedir.<sup>20</sup> İbn Manzûr tenâsüh kalıbının tedâvül (bir halden başka bir hâle geçmek) manasında olduğunu bunun da delili olarak “... لم تكن نبوة إلا ... تناسخت ... (Nübüvvet, ümmet bir halden başka bir hâle geçmedikçe gelmez...)”<sup>21</sup> rivâyetini gösterir.<sup>22</sup>

**f. İstinsâh (اِسْتِنْسَاخ):** Bu kalıp hakkında Cevherî “kitâb” kelimesini mef'ul aldıklarında “yazı kopya etmek anlamına geldiğini söylemiştir.”<sup>23</sup> İsfahânî ve İbn Manzûr, istinsâh kelimesinin manasının bir şeyin kopya işine başlanması

<sup>14</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, 7/181.

<sup>15</sup> Râğib İsfahânî, *el-Müfredat fi garîbi'l-Kur'an* (Mektebetü Mustafa el-Bâz, ts.), 2/636.

<sup>16</sup> Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, 4/215; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 3/60.

<sup>17</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 1/434.

<sup>18</sup> Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, 4/215; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 3/60.

<sup>19</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 1/434.

<sup>20</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, 2/636.

<sup>21</sup> Alâeddin Ali İbn Belban, *Sahîh-i İbn Hibban* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), Kitâbü İhbârihî (s.a.v) an Menâkibi's-Sahâbe, h.n. 7121, 16/60.

<sup>22</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 3/60.

<sup>23</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 1/434.





olduğunu, bundan dolayı bazen nesihten istinsâh kelimesi ile bahsedilebildiğini “Biz sizin yaptıklarınızın bir kopyasını alıyorduk.”<sup>24</sup> âyetindeki istinsâh kelimesinin nesih manasında kullanıldığını aktarmaktadır.<sup>25</sup> İbn Manzûr ise bu âyetin manasını “Hafaza meleklerinin yazması ile Allah katında sâbit olan şeyi istinsâh ediyorduk.” şeklinde vermiştir.<sup>26</sup>

Görüldüğü üzere dilcilere göre nesih, hakîkî anlamda ref', izâle, iptal, tağyir, tebdil anlamlarında kullanılmaktadır. Nakil ve tahvil manasında kullanılması ise mecâzîdir. Beyan manası ise usulcülerden nakledilen ıstılâhî bir manadır. Mezîd kalıplardan intisâhın, hakîkî ve mecâzî anlamda nesih ile eşit kullanıldığı, istinsah kalıbının ise mecâzî anlam olan nakilde nesih ile eşit kullanıldığı görülmektedir. Münâsaha ve tenâsüh kalıbının ise tahavvül veya tedâvül anlamlarına geldiği anlaşılmaktadır.

## 2. Fıkıh Usûlcülerine Göre Nesih

Nesih kavramında lûgat ile ıstilah manası arasındaki yansımanın tezahür ettiği yerlerden biri, usul eserleridir. Nesih kavramına -bazı farklı görüşler olsa bile- fıkıh usulündeki manayı ilk kazandıranın İmam Şâfiî olduğu söylenmektedir.<sup>27</sup> Burada mezhepler içerisinde usul eseri bize kadar ulaşan Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî mezheplerinin başlıca usul eserlerinde nesih ile alakalı değerlendirilmeler alt başlıklarda sunulacaktır. Bundan önce âlimler arasında neshin vukû bulup bulamayacağı ile ilgili genel görüşleri serdetmek yerinde olacaktır.

Cumhurun görüşü, neshin mümkün olması yönündedir. Mu'tezilî kalamcı ve müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî (öl. 322/934) ise neshe aklen ve naklen cevaz vermemektedir.<sup>28</sup> Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, (öl. 618/1221) İsfahânî'nin bu görüşünü itikadî yönden bir tehlike olarak görmektedir. Çünkü bu görüş, Beyt-i Makdis'e yönelmenin Ka'be'ye yönelme ile neshedilmesi vb. var olan durumları inkâr etmek demektir.<sup>29</sup> Cessâs, (öl. 370/981) Hz. Peygamber'in şeriatının içinde neshin vukû' bulamayacağını söyleyenlerin biraz belâgat, biraz lûgat bilseler de usûl-i fıkıh ve fıkıh ilminden pay sahibi olamadıklarından dolayı bu görüşte olduklarını söylemiştir.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> *el-Câsiye*, 45/29.

<sup>25</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, 2/636; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 3/60.

<sup>26</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 3/60.

<sup>27</sup> Ferhat Koca, “Nesih (Fıkıh)”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1427/2006).

<sup>28</sup> Abdülaziz Ahmed b. Muhammed Buhârî, *Keşfü Pezdevî* (Dersâdet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1307/1890), 3/157-158.

<sup>29</sup> Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/422; Buhârî, *Keşfü Pezdevî* 3/157-158.

<sup>30</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî . Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1417/1996), 1/72-73.



İsfahânî, nesih kavramının en temel delillerinden biri kabul edilen “Bir âyeti neshedersek veya onu unutturursak onun mislini veya daha hayırlısını getiririz.” âyetindeki<sup>31</sup> nesih kelimesinin lügavî anlamlarından olan ref’, izâle ve iptal manalarının ıstılahta şerîatların birbirini neshi anlamına geldiğini söylemiştir. O, şerîat içindeki hiçbir neshe aklen ve naklen imkân tanımamaktadır. Bu düşüncesine naklî delil olarak söz konusu âyetin Yahûdî ve Hristiyanların “Sizin dininize tâbi olanlardan başkasına inanmayınız.” demelerinden sonra nâzil olmasını göstermektedir. Ona göre neshin lügavî anlamlarından nakil ve tahvil manaları ise ıstılâhî olarak Kur’ân’ın Levh-i Mahfuz’dan nakli ve diğer kitaplara tahvili anlamına gelmektedir. İsfahânî’nin hilâfına tefsir, hadis ve fıkıh âlimlerinin geneli, neshin vukûunun keyfiyetinde ihtilaf etseler de mevcûdiyetinde ittifak etmişlerdir. Onların da ittifak ve ihtilaflarında nesih kelimesinin lügavî, şer’î, örfî veya ıstılâhî anlamına yönelik yaklaşımları yer alır.<sup>32</sup>

Neshin cevâzına ve imkânına hükmeden cumhurun görüşü, bu kavramın ya lügavî anlamı ile ilişkili olarak ref’, izâle ve iptal manalarında örfî veya şer’î bir isim olması ya da lügavî manadan uzak, beyan manasında şer’î bir isim olması yönündedir. Buna karşılık Bâkılânî (öl. 403/1013), ahkâm ve ibâdet isimlerinin lügavî manalar olduğunu, şer’î veya örfî anlam taşıyan bir lafzın olmadığını söylemiştir. Ona göre lügat manası üzerine sadece bazı şartlar eklenmiştir. Mesela salât, duâ demek olup ek olarak rükû, secde vb. şartlar eklenmiştir. Hac, ziyâret demek olup ek şart olarak bazı menâsik eklenmiştir. O, kendi görüşüne muhâlif olanların üç fırka olduğunu, bunların mutezile, hâricîler ve bunlara benzeyerek aldanan mütefakkîhe/gerçek fakih olamayanlar olduğunu söylemiştir.<sup>33</sup> Bâkılânî, mütefakkîhe ile nesih kavramının şer’î veya örfî olduğunu söyleyen cumhuru kastetmektedir.

Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Mâzerî (öl. 536/1061) mutezile ve hâricîlerin lafızları dînî, şer’î ve lügavî şeklinde üç kısma ayırdığını söylemiştir. Dînî lafızlar, iman, küfür ve fık gibi dinin itikâdî-kelâmî meselelerine taalluk eden lafızlardır. Şer’î lafızlar, namaz, oruç, zekât ve hac gibi lügat manasından kopmuş ve şerîatte yeni bir manaya menkul lafızlardır. Mesela salât kelimesi duâ manasında iken malum fiillere mahsus bir isim olarak şer’î bir lafızdır. Lügavî isimler ise lügat manası ile aynı olan lafızlardır.<sup>34</sup> Bu konunun

<sup>31</sup> *el-Bakara*, 2/106.

<sup>32</sup> Hıdır Muhammed Nebhâ, *Tefsîru Ebî Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî*, ts., 45-46. Talat Koçyiğit, “Kur’an ve Sünnette Nesh Meselesi”, *AÜİF Dergisi* 11/1 (1383/1963), 93-108.

<sup>33</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*, 1/387-398.

<sup>34</sup> Bâkılânî, *Takrîb*, 1/387-398; Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl* 153-158.



mezhepler içerisinde nasıl ele alındığını usul eserleri üzerinden izah etmek daha yerinde olacaktır.

## 2.1.Hanefî Usûlcülere Göre Nesih

Hanefilerden bize ulaşan ilk şümullü usul eseri Cessâs'ın (öl. 370/981) *el-Fusûl fi'l-Usûl* kitabıdır.<sup>35</sup> Cessâs, nesih kelimesinin lügavî manalarının nakil ve iptal olduğunu ve bu lafızlarda kullanımının da mecâzî olduğunu söylemiştir. Bundan dolayı neshin şer'î istilahtaki manasının "Bizim zannımızda ve vehmimizde bekâsının imkânına kâil olduğumuz hükmün müddetinin beyanıdır." şeklinde vermiştir. Bu beyan ile artık zihnimize sonunu tam bilmediğimiz hükmün müddeti belirmiş olur. Cessâs'a göre hükümlerin neshi hakkında bu tariften başka tarif yanlış olur. Çünkü beyan manası verilmeyip ref' ve izâle manası verildiğinde Allah'ın münezzehe olduğu bedâ düşüncesine sebep olur. Allâh'ü Teâlâ, emirlerinin sonunu ezelde bildiği için, ezelde bilmediği bir şeyin hakikatının sonradan zahir olması manasında olan bedâ durumu söz konusu olamaz. Bütün bunlar neshin manasının beyan olmasını gerektirir. Lügat manalarının hiçbirisi şer'î istilahtaki bu manasını ihlal edemez. Çünkü beyan manasında şer'iate vukû bulunduğu bilinen ve lügat manasında vaz' olunmadığı da anlaşılan bir şeyin şer'î bir manasının olması esastır. Bakara 2/106. âyette de lügat manası değil şer'î anlamı kastedilmektedir. Neshe ref' manasının verilmesini ise cehl-i müfrit olarak tanımlamaktadır.<sup>36</sup>

Debûsî (öl. 430/1039), neshin kelime manasının tebdil ve iptal olduğunu, istilâhî olarak, "Meşrû (şeriatın emri) olan şeyin meşrû olarak kalma müddetinin beyanıdır." şeklinde tarif etmiştir. Meşrû olan şeyin de neshi kabul edebilmesi için nas ile muvakkat şekilde sâbit olması gerektiğini aksi takdirde neshin mümkün olamayacağını da zikretmektedir.<sup>37</sup>

Pezdevî'ye (öl. 482/1089) göre nesih, lügatte "tebdil" demektir. Nahl sûresindeki âyette<sup>38</sup> geçen tebdil kelimeleri de neshi beyan etmektedir. Tebdil ise "Bir şeyin zâil olup yerine başka bir şeyin gelmesidir. Arapların " **نسخت** " **الشمس الظل** " kullanımları bu manadadır. Neshi, şer'î istilahta "Allah katında malum olup zâhiri kullar hakkında bekâ manasında olan hükmün müddetinin sırf beyanıdır." şeklinde tarif etmiştir. Buna binâen nesih, kullar hakkında tebdil, şâri' hakkında mahza beyandır. Bir kişinin bir kişiyi öldürmesi, şâri' hakkında ecelin mahza beyanıdır. Çünkü ölen şüphesiz eceli ile ölmüştür.

<sup>35</sup> Asım Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1433/2012), 42/201-210..

<sup>36</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî . Cessâs, *Usûlü'l-fıkh el-müsemma bi'l-füsûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, 1415/1994), 1/197-201.

<sup>37</sup> Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 235.

<sup>38</sup> *en-Nahl*, 16/101.



Katîl hakkında ise tağyir ve tebdil manası içermektedir. Pezdevî, neshin usûl-i fıkhîta beyan çeşitlerinden beyân-ı tebdil içine dâhil olduğunu söylemiştir.<sup>39</sup>

Serahsî, (öl. 483/1090) neshin lügat manasının nakil ve izâle olmakla beraber Arapların bu manada kullanımlarını Cessâs gibi mecâzî gördüğünden Bakara 2/106. âyetteki nesih kelimesinin şer'î bir kavram olduğunu söylemiştir. Şer'î anlamların arasında "tebdil" manasının olduğunu, Hanefîlerden bazısının tebdil manasının bedâ vehmi oluşturduğunu söylemelerinin kendisine göre doğru olmadığını, Nahl sûresinde tebdil lafzının mansus olduğuna bağlamıştır. Neshin şer'î bir anlamının olduğu malum olduğundan nas ile malum olan bir kelime olmasının en güzel tevcih olduğunu söylemiştir. Nesih, şârî' hakkında mahza beyan olup Allah'ın bütün ümûru bilip zerre kadar bir şeyi unutma hâli olmayacağından bedâ manasının mümkün olmayacağını söylemiştir. Nesih, şârî' hakkında beyan olmakla beraber kullar hakkında ise bir hüküm başka bir hüküm ile tebdil manasındadır.<sup>40</sup>

Semerkandî (öl. 539/1144), neshin lügatte izâle ve ref' ile nakil manasında olduğunu, ıstılâhî olarak salat gibi örfî menkul isim olduğunu söylemiştir. Semerkandî, Debûsî ve Mâturîdî'nin neshi beyan olarak yaptığı tanımlara da dikkat çekerek ref' ve izâle manalarının kullanımını sahih görmemektedir. Çünkü şer'î hükümlerdeki hak, akli olanlarda olduğu gibi birdir. Bu mesele de müctehidin hata ettiği yerdir. Her müctehid isabet eder görüşünün yanlış olduğunu da eklemektedir.<sup>41</sup>

Habbâzî, (öl. 691/1292) neshin manasının "bir şeyin zâil olup yerine başka bir şeyin geçmesi" demek olduğunu söylemekle beraber ıstılahta Debûsî ile aynı tarifleri yapmıştır.<sup>42</sup> Neshin beyan-ı tebdil olduğu görüşünde olanlar arasında Pezdevî'nin ve Neseffî'nin (öl. 710/1310)<sup>43</sup> tariflerini aynen kabul eden Sadrüşşerîa (öl. 747/1346) da bulunmaktadır.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Fâhrü'l-İslâm Ali b. Muhammed Pezdevî, *Usûl-ü Pezdevî* (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), 218-219.

<sup>40</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 2/53-54.

<sup>41</sup> Alâeddin Şemsü'n-Nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl el-muhtasar* (Doha: Metâbiu'd-Dûhati'l-Hadîse, 1404/1984), 696-702.

<sup>42</sup> Celâleddin Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer Habbâzî, *el-Muğnâ fi usûli'l-fikh* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1403/1983), 250-251.

<sup>43</sup> Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed Hâfızuddin Neseffî, *Metnü'l-menar fi usûli'l-fikh* (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1316/1898), 20.

<sup>44</sup> Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-Tenkîh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1391/1971), 368.



Görüldüğü üzere Hanefî usûlcülerin geneli, neshi beyan çeşitlerinden beyân-ı tebdil olarak kabul etmektedir. Cessâs, neshin ref' ve iptal manaları ile nakil manasında mecâzî bir kullanım olduğunu söyleyerek neshin şer'î bir isim olduğunu söylemiştir. Ona göre neshin beyan manası şer'î anlamdır. Cessâs'ın bu yaklaşımı ref' ve izâle manalarının verilmesinde bedâ düşüncesine yol açma korkusudur. Debûsî, Pezdevî, Serahsî, Habbâzî, Neseî ve Sadrüşşerîa lügatte tebdil manasına geldiğini söylemektedirler. Ancak Debûsî, Habbâzî ve Semerkandî, ıstılahta “şer'î hükmün müddetinin beyanı” olarak tarif etmektedirler. Serahsî, neshin tebdil manasına gelmesinin de şer'î bir mana olduğunu eklemektedir. Ayrıca ona göre Nahl sûresinde mansus olan tebdil kelimesi bedâ düşüncesinin olmayacağını göstermektedir. Sonuç olarak Pezdevî, Serahsî, Neseî ve Sadrüşşerîa hem beyan hem tebdil manasında şer'î bir isim olması gerektiğini söylediğinden neshi “Şâri hakkında hükmün müddetini beyan, kullar hakkında ise tebdil” şeklinde değerlendirmiştir. Serahsî'den farklı düşünen Semerkandî ise neshin salât gibi örfî menkul bir isim olduğunu söyleyerek, neshe aynı anda hem beyan hem ref' ve tebdil manalarının verilemeyeceğine kani olmuştur. Ona göre Debûsî'nin tarifi daha doğrudur ve aynı anda beyan ve tebdil manasının verilmesi müçtehidin hata ettiği haller içerisine dâhildir.

## 2.2.Şâfiî Usûlcülere Göre Nesih

İlk usul eseri olduğu bilinen *er-Risâle* adlı eserinde İmâm Şâfiî'nin (öl. 204/820) delil kabul ettiği âyetlere<sup>45</sup> bakıldığında neshi tebdil ve mahv (ref') manasına kullandığı anlaşılmaktadır. Şâfiî bu âyetleri neshin vukûuna delil kabul ettiği gibi sünnet ile Kur'ân'ın nesih edilemeyeceğine de delil kabul etmektedir. Şâfiî'ye göre neshedenin neshedilen ile eşit veya ondan üstün olması gerekir.<sup>46</sup> İmâm Şâfiî'den sonraki usûlcülerin geneline bakıldığında neshin nakil ve tahvil manalarının olduğunu söylemeleri ile beraber ya ref' ve izâle manalarına eşit saymışlar ya da nakil ve tahvil manalarının mecâzî olduğunu söylemişlerdir. Şâfiî usûlcüler arasında *ref'*, *izâle*, *iptal*, *tebdil*, *tağyir* ve *mahv* manalarını tercih edenler ile beyan manasına geldiğini söyleyenler olarak iki grup ortaya çıkmıştır.

**a. Neshe ref' ve izâle manası verenler:** Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044), neshin lügatte izâle ve nakil manasında olmakla beraber nakil manasının mecaz olmasının eşbeh (doğruya daha yakın) olduğunu söylemiştir. Bu durumda iki manadan biri olan izâle manasında hakikat olduğunu söylemiştir. Şer'î ıstılahta nesih, menkul lafız olup “salât” gibidir.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> *Yûnus*, 10/15; *en-Nahl*, 16/101; *er-Ra'd*, 13/39.

<sup>46</sup> Muhammed b. İdris Şâfiî, *er-Risâle* (Matbaatü Mustafa el-Bânî el-Halebî, 1359/1940), 106-117.

<sup>47</sup> Ebü'l-Hüsyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Mu'tezilî Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh* (Dimeşk, 1384/1964), 1/394-395.



Şîrâzî (öl. 476/1083) izâle manası verdiği neshi ıstılâhî olarak “İkinci hitap birinci hitaptan sonra olmak şartı ile ilk hitap ile sabit olan hükmün ortadan kaldırılmasına delalet eden son hitaptır.” şeklinde tarif etmiştir.<sup>48</sup>

Sem’ânî (ö. 618/1221) neshin lügat manasının ya bir şeyin nakli veya sübûtundan sonra izâlesi olduğunu söylemiştir. Bununla beraber nakil manasının içerisinde menkul olan şeyi birinci yerinden izâle etme manası da bulunmasını dikkate alarak nakil manası ile izâle manasını aynı görmektedir. O’na göre neshin şer’î olarak da izâle anlamına gelmektedir. İstılâhî olarak Şîrâzî’nin tarifinin aynısını yapmakla beraber Cüveynî’nin (öl. 478/1085) “İlk hükümden sonra gelmek şartı ile şer’î hükmün zamanının son bulduğuna delâlet eden lafızdır.” şeklindeki tarifini daha güzel ve ciddî bulmuştur.<sup>49</sup>

Gazzâlî (öl. 505/1111) neshin lügatte ref’ ve izâle manası ile nakil manasında müşterek kullanıldığını söylemekle beraber kendilerinin neshinden anladığının ref’ ve izâle olduğunu söylemiştir. Şîrâzî’nin yaptığı tarifin aynısını yapmıştır.<sup>50</sup>

Fahredden er-Râzî (öl. 606/1210), neshin lügatte iptal manasına geldiğini söylemiş ve mana tercihinin usûlî ve felsefî bir yaklaşımla izah etmiştir. Râzî, nakil manasının izâleden daha husûsî olduğunu çünkü nakil bulunduğu bir sıfat yok olurken diğer bir sıfatın meydana gelmesine bağlamaktadır. Bu durumda mutlak adem, peşinde başka şey meydana gelen ademden daha umumidir. Lafız has ile âm arasında deveran ettiğinde lafzın “âm” da hakikat olması “hâs”ta hakikat olmasından evlâ olduğu için neshin izâle ve iptal manasında olmasını evla görmektedir. İstılâhen Şîrâzî ve Gazâlî’nin yaptığı tarifi tercih etmiştir.<sup>51</sup> Râzî tefsirinde de kelimada asıl olanın hakikat olduğunu, mecaz manada olan nakil manasının tercih edilmesi durumunda manada müştereklik ortaya çıkacağını söylemiştir. Bu iltibastan kaçınmak için hakîkî mana olan iptal anlamını tercih etmektedir.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Ali Şîrâzî, *el-Lüma’ fi usûli’l-fikh* (Bahrein: Mektebetü Nizâm Ya’kub el-Hâssa, 1434/2013), 163-166.

<sup>49</sup> Sem’ânî, *Kâvâtü’*, 1/417-418.

<sup>50</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl* (Mısır/Bulak: Matbaatü’l-Emîriyye, 1323/1905), I/107-110.

<sup>51</sup> Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *el-Mahsul fi usûli’l-fikh* (Müessesetü’r-Risâle, ts.), 3/297-283.

<sup>52</sup> Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsîru’l-fahri’r-Râzî el-müştehir bi’t-tefsîri’l-kebîr ve mefâtîhi’l-ğayb* (Dâru’l-Fikr, 1401/1981), 3/244-245.



Tâceddin es-Sübkî (öl. 771/1370), neshi “şer’î hükmü hitap ile ref’ etmek” şeklinde tarif etmiştir.<sup>53</sup> İsnevî (öl. 772/1370), Zerkeşî (öl. 794/1392) ve Şevkânî (öl. 1250/1834), neshin lügatte izâle, nakil ve tahvil manasında olduğunu söylemiştir.<sup>54</sup> İsnevî, ıstılâhî yönden ref’ manasını tercih etmiş,<sup>55</sup> Zerkeşî ise “hitap ile şer’î hükmün ref’idir.” şeklinde tarif etmiştir. Fukahânın neshin ref’ manasında olmasını reddetme gerekçelerini şöyle sıralar. Hüküm Allah’ın kelâmına râci’dir. Kelâm-ı ilâhî kadimdir. Kadim ise ref’ ve izâle olmaz. Bu itiraza cevabı ise “Nesih edilen âyetin kendisi değil hükmüdür.” şeklindedir. Zerkeşî, ref’ manasının verilmemesi durumunda beyan veya tahsis manasının devreye gireceğini söylemiştir.<sup>56</sup> Şevkânî, ıstılâhen neshin “ikincisi muahhar olmak şartı ile beraber şer’î hükmün misli ile ref’ edilmesi” şekilde tarifinin evla olacağını söylemiştir.<sup>57</sup>

Şafîîlerden neshe ref’ ve izâle manası verenler, nakil manasında mecaz olduğunu ve kelamda asıl olanın hakikat olmasını dikkate alarak bu manayı tercih etmişlerdir. Bu âlimlerden Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, neshin salât gibi menkul bir lafız olduğunu söylemiş, diğerleri ise ref’ manasında şer’î bir isim olduğuna işaret etmişlerdir. Bu manayı tercih sebepleri ise Zerkeşî’nin söylediğine göre beyan veya tahsis manasının devreye girmemesini sağlamaktır. Bunun yanında ref’ manası verildiğinde kadîm olan kelâm-ı ilâhî’nin ref’i manasına geldiğini söyleyenlere katılmamaktadır. Çünkü ona göre âyetin kendisi değil hükmü nesih olunmaktadır. Ref’ manasını veren bu âlimler, ıstılâhî tariflerinde şer’î delil yerine “ref’ eden şer’î hitap veya şer’î lafız” tabirlerini kullanmışlardır.

**b. Neshe beyan manası verenler:** Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38), Şafîîlere göre neshin “ibâdet etme müddetinin sona erdiğini beyan” manasında olduğunu söylemiştir. O, “sâbit olan hükmün ref’i” tarifini fâsid bulmaktadır. Çünkü sabit hüküm sabit olduğu müddetçe ref’ olunamaz. Nesih edildiğinde gelecekte sabit olmadan önce gelecekteki hükmü ref’ olacak demektir. Bunun ise ( *نسخت الرياح الأثار* /Rüzgârın izleri tamamen yok etmesi) manası ile istidlal edilmesi meramı ifade etmez. Çünkü aynı görüştekiler “*نسخت الكتاب*/kitabı kopyaladım” şeklinde de kullanım yapmaktadırlar. Burada ref’ ve izâle manası olmadığı gibi mislini isbât etme manası vardır. Câsiye

<sup>53</sup> Tâceddin Abdülvehhâb b. Alî Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’ fi usûli’l-fikh* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 57-58.

<sup>54</sup> Cemâleddin Abdurrahim b. Hasen el-İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl fi şerh-i Minhâci’l-usûl* (Kâhire: Âlemü’l-Kütüb, ts.), 2/548-551. Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît fi usûli’l-fikh* (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, 1413/1992), 63-69. Muhammed b. Alî Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hakkı min ilmi’l-usûl* (Riyâd: Daru’l-Fazîlet, 1421/2000), 1/783-787.

<sup>55</sup> İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, 2/548-551.

<sup>56</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, 63-69.

<sup>57</sup> Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 1/783-787.



sûresi 29. âyet olan “Amellerinizin bir kopyasını alıyoruz.” âyeti de aynı manadadır. Neshi lafzın bazı zamanlara kasrı manası da fâsiddir. Çünkü emir vakit ile mukayyed olduğu zaman bazı zamanlara hasredilmiş olur ki zaman ile mukayyed olanlarda nesih olmaz. Neshi bir ibadetten tahvil manası da hatadır. Çünkü bir şeyin yerine başka bir şey getirmeden o şeyin neshi de caizdir. Nitekim Hz. Peygamber’le özel görüşmeye gelenlerin ilk önce sadaka verme zorunlulukları kaldırıldığı halde ona bedel yeni bir şey ikâme edilmemiştir. İşte bu üç şeyin fesâdının ortaya çıkması dördüncü görüşün doğruluğunu ortaya çıkarmaktadır.<sup>58</sup>

Bağdâdî’yi takiben Cüveynî (öl. 478/1085) de neshin lügat anlamının ref olduğunu kabul etmekle birlikte ıstılah anlamına ref’ denilmesine karşı çıkmıştır. Ayrıca Kâdî Ebü’t-Tayyib et-Taberî’nin (öl. 450/1058) “Nesih, hükmü sâbit olduktan sonra ref’ etmektir.”<sup>59</sup> şeklindeki tarifini ele alarak ref’ manasının verilmesini eleştirmektedir. O, neshin lügat manası olan ref’ ile ilişkilendirilmesinin zayıf bir görüş olduğunu söylemektedir. Çünkü nesih gibi büyük bir aslın tevil yelpazesi geniş olup sadece lügat manasından anlaşılamayacağını söylemiştir. Cüveynî, neshi ıstılâhî olarak “ilk hükümden zaman açısından sonra olması şartı ile şer’î hükmün zamanının son bulduğuna delâlet eden lafız” şeklinde tarif etmiş ve neshin beyan manasında olmasının daha doğru olduğunu belirtmiştir.<sup>60</sup>

Urmevî (öl. 653/1255), Şâfiîlerin izâle manasını hakîkî anlamda kullandığını söylemiştir. İstılâhen “Birinci hükümden zaman olarak sonra olması şartı ile şer’î yolla sabit olan şer’î hükmün son bulmasını beyan eden şer’î yoldur.” şeklinde tarif etmektedir. Mütেকaddimînin en güzel tarifi olarak gördüğü “İkinci hitap olmadığında birinci hükmün devam edeceği şekilde muahhar olan sonraki hitap ile geçmiş hitabın hükmünü ref’ etmektir.” tanımını üç yönden batıl görmektedir. Birincisi, nâsîh olanın hitab olması vacip olmayıp fiil-i rasûl de olması mümkündür. İkincisi, mensuh hükmün hitab ile sabit olması vacip olmayıp fiil-i rasûl ile de sabit olabilir. Üçüncüsü, nesih, hakikatte ref’ değil hükmün müddetinin son bulduğunu beyandır. Urmevî’ye

<sup>58</sup> Ebû Mansur Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed Bağdâdî, *en-Nâsihu ve’l-mensuh* (Amman-Ürdün: Dâru’l-Adevî, ts.), 39-43.

<sup>59</sup> Ebü’t-Tayyib et-Taberî’nin furû-i fıkıh hâricindeki eserleri günümüze ulaşmadığından dolayı kendi eserinden kaynak verilememiştir.

<sup>60</sup> İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhan fî usûli’l-fıkıh* (Katar, 1398/1978), 2/1293-1299.





göre “şer’î yol” tabiri Allah’ın ve Rasûlüllah’ın sözü ile fiiline şâmil bir sözdür.<sup>61</sup>

Seyfeddin Âmidî (öl. 631/1233), neshin lügat manasının “izâle ve nakil” olduğunu söylemiş, ıstılâhen tercihe şayan olan tarifi “Geçmiş şer’î hitabın hükmünün devamlılığını engelleyen şâriin hitâbından ibârettir.” şeklinde olması gerektiğini söylemiştir. Bu durumda terâhî kaydına ihtiyaç duyulmadığı gibi “ikincisi olmasa birincisi devamlı ve sabit olurdu” kayıtlarına da ihtiyaç duyulmayacağını söylemiştir.<sup>62</sup> Âmidî bizzat beyan kelimesini kullanmasa bile ref’ manasını kullanmamaya özen göstermiştir. Burada hitap lafzını beyan manasında kullanmış gibidir.

Beydâvî (öl. 685/1286), *Minhâc* isimli eserinde neshi “Şer’î hükmün son bulmasını kendisinden sonra gelen şer’î bir yol ile beyan etmek” şeklinde tarif etmektedir.<sup>63</sup> Takıyyüddin es-Sübki (öl. 756/1355) ise Istılâhen neshin tarifini Beydâvî üzerinden yapmıştır.<sup>64</sup>

Neshe beyan manası veren Şâfiîler, neshin izâle manasının varlığını veya hakîkî mana olduğunu kabul etmektedirler. Istılahta “sâbit olan hükmü ref’ etmek” manasını fâsid buldukları için beyan manası verdikleri görülmektedir. Çünkü Bağdâdî’nin dediği gibi bir şey sâbit ise ref’ olmamalı ref’ oluyorsa sâbit olmamalıdır. Yahut Cüveynî’nin dediği gibi anlam yelpazesi bu kadar geniş bir kavramın sadece lügat manası olan ref’ ile ilişkilendirilmesi zayıf bir görüştür. Tariflerinde şer’î delil yerine “şer’î hükmün son bulmasını beyan eden şer’î yol veya şer’î hitap veya şer’î lafız” tabirlerini kullanmaktadırlar. Özellikle bu tabirlerden “şer’î yol” tabirinin kullanılma sebebinin fiil-i rasûlün de nesih eden deliller arasına dâhil etme çabası olduğu ifâde edilmektedir.

### 2.3.Mâlikî Usûlcülere Göre Nesih

İlk Mâlikî usûlcüsü İbn Kassâr (öl. 397/1007), neshin lügavî ve ıstılâhî anlamlarına temas etmemiştir.<sup>65</sup> Bâkılânî, neshi “hükmü sâbit olduktan sonra ref’ etmektir.” şeklinde tarif etmiştir.<sup>66</sup> Bâcî, (öl. 474/1081) neshin lügatte, izâle ve i’dâm manasına geldiği gibi nakil manasına geldiğini de söylemiştir. Şer’î

<sup>61</sup> Tâceddin Ebû Abdullah Muhammed b. Hüseyin Urmevî, *el-Hâsil mine’l-Mahsul fi usûli’l-fikh* (Bingazi: Câmîatü Kazıyünus, 1415/1994), I/636-639.

<sup>62</sup> Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm* (Riyad: Dâru’s-Sumey’î, 1424/2003), 3/127-135.

<sup>63</sup> Kâdî Nâsirüddin Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Minhâcü’l-vusûl ilâ ilmi’l-usûl* (Beyrût: Dâr-ı İbn Hazm, 1429/2008), 145.

<sup>64</sup> Takıyyüddin Ebü’l-Hasen Ali b. Abdülkâfi b. Ali b. Temmam b. Hâmid b. Yahya es- Ahmed b. Abdülhalim Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi’l-Minhâc* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1416/1995), 2/226.

<sup>65</sup> Ebü’l-Hasen Ali b. Ömer İbn Kassâr, *Mukaddime fi usûli’l-fikh* (Riyad: Dâru’l-Muallime li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1420/1999), 299-305.

<sup>66</sup> Bâkılânî, *Takrîb*, 3/76.



ıstılahta “birinci şer’î hükmün sonraki şer’î hüküm ile izâlesi” şeklinde tarif edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Çünkü ona göre “Nesih, ibâdet müddetinin sona erdiğini beyandır.” şeklindeki tarif doğru değildir. Bu doğru kabul edildiğinde emir tekrarı gerektirir. Emrin tekrar gerektirmesini ise kendisi kabul etmemektedir. Ayrıca beyan manasının arapdilinde nesih için kullanılmamasını delil göstermektedir.<sup>67</sup> İbn Hâcib (öl. 646/1249), neshin izâle ve nakil manasında olduğunu söylemiş, ıstılâhen “Muahhar olan şer’î delil ile şer’î hükmü ref’ etmektir.” şeklinde tarif etmiştir. Bu tarif ile ibâha-i asliyye ile mubah kılınanlar hariç kalmıştır.<sup>68</sup> Karâfî, neshi, “hükmü sabit olduğu mahalden ref’ etmektir.” şeklinde tarif eder. Bunun yanında tahsisi “hükmün kendisinde sabit olmadığı mahalli beyandır.” şeklinde tarif ederek neshi neden bu şekilde tarif ettiğini göstermiş olmaktadır.<sup>69</sup> Tilimsânî (öl. 771/1370), neshi “şer’î bir hükmü kendisinden sonra gelen şer’î bir delil ile ref’ etmektir.” şeklinde tarif edip “şer’î hükmün intihâsı” şeklindeki tarifi kabul etmez. Ref’ ve intihâ arasındaki farkı kirâ akdi ile izah eder. Bir seneliğine bir ev kiralandığında sene sonunda akit intihâ/son buldu denir. Ev yıkılırsa akit ref’ oldu denilir ama son buldu denilmez.<sup>70</sup> Şâtıbî (öl. 790/1388) ise ilk zamanlarda âmmin tahsisi, mutlakın takyidi, istisnâ vb. durumların da nesih sayıldığını aktarmış, neshin lügat ile ıstilah anlamlarına temas etmemiştir.<sup>71</sup>

Mâlikîlerin geneli, neshin lügaten ref’, izâle ve nakil manalarına gediğini söylemişlerdir. İstılahta Bâkılânî, “hükmü sâbit olduktan sonra ref’ etmektir” şeklinde; diğerleri ise “şer’î bir hükmü kendisinden sonra gelen şer’î bir delil ile ref’ etmektir” şeklinde tarif etmişlerdir. Bundan neshin şer’î anlamının ref’ ve izâle olduğu anlaşılmaktadır. Bâcî, bu mananın tercihini îzâh sadedinde “İbâdet müddetinin intihâsını/son bulmasını beyan” şeklindeki tarifi emrin tekrarını gerektirmeye sebep olacağı düşüncesiyle ve arapdilinde neshin beyan manasında kullanılmamasını dikkate alarak doğru bulmamıştır. Karâfî, “hükmü sabit olduğu mahalden ref’ etmektir.” şeklindeki tarif ile nesih ile tahsisi birbirinden ayırmaya çalışmıştır.

<sup>67</sup>Ebü’l-Velîd Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl fi ahkâmî’l-usûl* (Beyrut: Dâru’l-Çarbi’l-İslâmî, 1415/1995), 1/395-396.

<sup>68</sup>Cemâleddîn Osmân b. Ömer b. Ebû Bekir el-Mısırî el-İsnevî el-Mâlikî İbn Hâcib, *Muhtasarü müntehe’s-sü’li ve’l-emel fi ilmeyi’l-usûl ve’l cedel* (Dâr-ı İbn Hazm, 1427/2006), 1/970-972. Ebû Ömer Osman İbn Hâcib vd., *Şerhu muhtasari’l-Müntehê’l-usûlî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1425/2004), 205.

<sup>69</sup>Şihâbeddin Ahmed b. İdris Karâfî, *el-Akdü’l-manzûm fi’l-husus ve’l-umûm* (Mekke: el-Mektebetü’l-Mekkiyye-Dâru’l-Kütüb, ts.), 85.

<sup>70</sup>Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed Tilimsânî, *Miftâhu’l-vusûl ilâ binâi’l-furû’ ale’l-usûl* (Mekke: el-Mektebetü’l-Mekkiyye - Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1419/1998), 593-594.

<sup>71</sup>İbrahim b. Musa Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (Kâhire: Dâru İbn Affan, ts.), 3/344.



## 2.4.Hanbelî Usûlcülere Göre Nesih

Ebû Ya'lâ (öl. 380), neshin lügat manasının ref' ve izâle olduğunu, İstlâhî olarak ise "Zâhiri mutlak olan ibâdetin müddetinin bittiğinin beyanıdır." şeklinde tarif yapmıştır. Neshin tebdil manasında olduğunu sahih görmemektedir.<sup>72</sup>

İbn Kudâme'ye (öl. 620/1223) göre nesih, lügatte ref' ve izâle manasına geldiği gibi nakil manasına da gelmekte olup, şer'î olarak ise sadece ref' ve izâle manasına gelmektedir. İstilahta "geçmiş hitap ile sâbit olan hükmü birinci hitaptan sonra gelen hitap ile ref' etmektir." şeklinde tarif eder. Ref'i ticaretteki fesh işlemine benzetmektedir.<sup>73</sup>

İbn Neccâr (öl. 972/1564), neshin lügat manasının hakikaten ref' ve izâle; mecâzen nakil manasında olduğunu söylemiştir. Nesih, istilahta "Sonra gelen şer'î delil ile önce gelen şer'î hükmü ref' etmektir." şeklindedir. Şer'î delil yerine şer'î hitâb denmesinin sebebinin fiili rasûlün deliller arasına girmesi içindir. Beydâvî'nin tarifinde kullandığı şer'î tarîk tabirini de güzel bulmaktadır.<sup>74</sup>

Tûfî (öl. 716/1316), neshin lügatte ref' ve izâle ile nakil ve şibh-i nakil (tağyir) manasına geldiğini, hangisinin hakikat olduğunda ihtilaf edildiğini söylemiştir. Kendi görüşünün de ref' de hakikat, nakilde mecaz olduğunu söylemiş ve sebebinin şöyle izah etmiştir. Üç görüş olan neshin müşterek, hakikat ve mecaz lafız olmasında tearuz vâki olduğu için ve mecaz da müşterekten evlâ olduğu için tercih son iki görüşe kaymıştır. Ref' nakilden daha husûsîdir. Çünkü ref' nakli gerektirir iken nakil ref'i gerektirmez. Daha husûsî olan daha açık ve delâleti kuvvetli olduğu için ve daha husûsî olanın tercihi evlâ olduğu için ref'in hakikat olması evladır. Hakikât de karîne olmadan açık delalet ettiği için daha husûsî olan ile hakikat arasında bir uyum oluşur. Daha umûmî olanın lafızda hakikat olmasının evla olduğunu söyleyenlere şunları söylemektedir: izâle ve nakil ya umum ve hususta eşit olur o zaman buna müterâdif denir. Ya umum ve hususta farklı olur. Bu durumda izâle manasının nesihde hakikat olması nakilde hakikat olmasından evladır. Çünkü lügat ehlinin "Lafız, umum ve hususta ihtilaf ettiğinde hakikatin tercihi evladır." sözüne daha uygundur. Burada da umum ve hususta tearuz vâki olduğu için lügavî tercih daha uygundur. Tûfî, neshin istilahta ref', izâle, nakil ve tağyir manasında müşterek miktarda hakikat

<sup>72</sup> Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ Ebû Ya'lâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh* (Riyad, 1414/1993), 768-838.

<sup>73</sup> Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-menâzir fi usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye - Riyad: el-Mektebetü't-Tedmürîyye - Beyrut: Müessesetü'r-Riyad, 1419/1998), 218-221.

<sup>74</sup> Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ali el-Fütûhî el-Hanbelî İbn Neccar, *Muhtasarü't-Tahrir şerhu'l-Kevebi'l-münir* (Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1414/1993), 3/525-527.



olmasının evla olduğunu söylemiştir. Neshin ıstılâhî tarifi ise İbn Kudâme ile aynıdır.<sup>75</sup>

Merdâvî (öl. 885/1480), neshin lügatte ref' ve izâle ile nakil manasında olduğunu söylemiştir. Neshin lügavî değil örfî hakikatlere dayandığını, salât gibi ıstılâhî tarifinin de lügavî manadan menkul olduğu görüşündedir. Ancak bunda en zahir olan "dâbbe" kelimesinin menkul olması gibi daha umûmî olandan daha husûsî olana nakledilmiş olmasıdır.<sup>76</sup>

Safiyyüddin el-Bağdâdî (öl. 739/1339), "Nesih lügatte izâle demek olup ıstılahta geçmiş hitap ile sabit olan hükmün sonra gelen hitap ile ref' edilmesidir." şeklinde tarif etmiştir. Mutezilenin neshi "nas ile sabit olan hükmün mislinin zâil olduğuna delalet eden hitaptır" şeklindeki tarifinin neshin hakîkatı olan ref' manasından uzak olduğunu söylemiştir.<sup>77</sup>

Hanbelîlerin geneli nesih kavramına lügat olarak ref' ve izâle manası vermişler nakil manası olduğunu söyleyenler de bunu ıstılâhî manaya yansıtmamışlardır. Çünkü nakil manasını mecâzî görmektedirler. Ancak Tûfî, ref', izâle ve nakil ve tağyir (şibh-i nakil) manasında müşterek hakîkat olması gerektiğini söylemiştir. Ancak İstilahta ilk usulcülerden Ebû Ya'lâ, beyan manasını tercih etmiştir. Merdâvî, ref' ve izâle manasının dâbbe kelimesi gibi örfî menkul olduğunu söylemiş, diğer usûlcüler ise şer'î anlamda ref' ve izâle manasında kullanmışlardır. İstılâhî olarak ise ek şartlar ekleyerek, delil yerine "ilk hitabın son hitap ile ref' ve izâlesi" manasını vermişlerdir. Ref' ve izâle anlamı kullanılmadan sadece "hitap" lafzını kullanan mutezilenin tarifini kabul etmemişlerdir. Hitap kelimesini tercih etmelerini ise fiil-i resulü de nâsîh deliller arasına girdirmeye çalışmalarıdır.

## 2.5.Zâhirî Usûlcülere Göre Nesih

Zâhirîlerden bize ulaşan tek usul kitabı İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) *İhkâm'*ıdır. İbn Hazm, neshi lügatte ta'fiye (ref' ve izâle) veya tecdîdü's-şey' (bir şeyi yenilemek) ve teksîru emsâlih (benzerini çoğaltmak) manalarına geldiğini, kendisinin nesihde ta'fiye manasını itibara aldığını söylemiştir. Neshi ıstılâhî

<sup>75</sup> Necmeddin Ebû'r-Rebî' Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* (Suûdî Arabistan: Vizâretü's-Şüûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1419/1998), 2/251-254.

<sup>76</sup> Alâeddin Ebû'l-Hasen Ali b. Süleyman Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fıkh* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 6/2971-2974.

<sup>77</sup> Abdülmü'min b. Kemâleddin Abdülhak el-Bağdâdî Safiyyüddin, *Kavâidü'l-usûl ve meâkidü'l-fusûl muhtasari Tahkiki'l-emel fi ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1408/1988), 71.



olarak “birinci emrin zamanının son bulduğunun beyanı” şeklinde tarif etmiştir.<sup>78</sup>

İbn Hazm, diğer usulcülerin nesih kavramına verdiği lügavî manaların mürâdifi sayılacak manalar vermiştir. Ancak ıstılâhî olarak lügavî anlamından uzak olan beyan manasını tercih etmiştir. Bu manada Hanefîlerden beyan manası verenler ile aynı görüşte denebilir.

### Sonuç

Nesih kavramı, bazı kavramlar gibi anlam kayması veya daralmasına uğrayan bir lafızdır. Nesih kavramı dilcilere göre iki ana mana üzerinde deveren etmektedir. Birincisi, ref', izâle, iptal ile tağyir ve tebdil gibi bir şeyin zâtının ortadan kaldırılması veya değiştirilmesidir. İkincisi ise nakil ve tahvil gibi aslı bâkî olmakla beraber benzerini başka bir yerde ispat manalarıdır. Neshin birinci manada kullanımı hakikat; ikinci anlamda kullanımının mecâzî olduğu anlaşılmaktadır.

Usulcülerin çoğu neshin lügat manalarından nakil ve tahvil manasında mecâz olduğu görüşündedirler. Usulcülerin bazısının neshi lügavî, şer'î ve ıstılâhî şeklinde üçlü tarifler yaptığı, bazılarının ise lügavî ve ıstılâhî şeklinde ikili tarifler yaptığı; bazılarının ise sadece lügavî veya örfî tarifler yaptığı görülmektedir. Bundan yola çıkarak nesih hakkında usulcülerin dörde ayrıldığı söylenebilir.

**Birincisi**, neshin lügavî bir isim olduğunu söyleyenlerdir. Bu görüşün temsilcisi Bâkılânî, ibâdet ve ahkâm isimlerinin şer'î veya örfî isim olamayacağını sadece lügavî isimler olduğunu söylemiştir. Ona göre lügavî mana üzerine ek şartlar ziyâde edilebilir. Mesela salât duâ demektir. Rükû ve secde ek şart olarak eklenmiştir. Bu ziyâdeler, onu lügavî manadan uzaklaştırmaz. Bundan dolayı Bâkılânî, neshi “Hükmü sâbit olduktan sonra ref' etmektir.” şeklinde tarif etmiştir.

**İkincisi**, neshin şer'î menkûl bir isim olduğunu söyleyenlerdir. Burada üç görüş ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi neshin yalnız ref' ve tebdil manasında; ikincisi yalnız beyan manasında; üçüncüsü ref' ve nakil manasında ortak şer'î isim olmasıdır.

Neshin ref' manasında şer'î bir isim olduğunu söyleyenler, beyan ve tahsis manasının anlaşılması için bu manayı tercih ettiğini söylemişlerdir. Ayrıca onlara göre -bazılarının itirazlarında olduğu gibi- âyetin neshedilmesi kelâm-i ilâhî'nin ref'i değil, âyetin sadece hükmünün ref' edilmesi demektir. Serahsî, Hanefîlerin şer'î anlamda neshe ref' yerine tebdil manası vermelerini Nahl sûresinde mansus olmasından dolayı olduğunu söylemiştir. Tebdil anlamında

<sup>78</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Âfakî'l-Cedîde, 1403/1983), 59-61.



şer'î isim olduğunu söyleyenler arasında Hanefîlerden Debûsî, Pezdevî, Serahsî, Habbâzî, Neseî ve Sadrüşşerîa vardır. Debûsî ve Habbâzî şer'î anlamı olan tebdilden sonra ıstılâhî anlamının “şer'î hükmün müddetinin beyanı” olduğunu söylemişlerdir. Hanefîlerin bu iki yönlü tarifinde şer'î anlamda tebdil manasına geldiği ve bunun kullarda tezahür ettiği; ıstılâhî olarak ise “beyan” manasına geldiği ve bunun da Allah hakkında tezahür ettiği söylenmiştir.

Şâfiîlerden ref' vb. anlamlar verenler, şer'î anlamının lügavî anlam ile eşit olduğunu söylemişler; ıstılâhî tariflerinde “ref' eden şer'î delil” yerine “şer'î hitap veya şer'î lafız” tabirlerini kullanmışlardır. Bu kullanımlarının sebebini fiil-i rasûlün de nâsîh deliller arasına dâhil etme çabasıdır.

Neshe şer'î anlam olarak ref' manasını veren Mâlikîler, beyan manasına düşmemek için bunu tercih ettiklerini söylemişlerdir. Bâcî'ye göre “ibâdet müddetinin intihâsını/son bulmasını beyan” manası verildiğinde emrin tekrar iktizâ ettiğini ve bunun da câiz olmadığını söylemiştir. Karâfî ise tarifinde “hükmü sâbit olduğu mahalden ref' etmek” tabirini kullanmaktadır. Bunun sebebini ise tahsis manasının anlaşılması için yaptığını söylemektedir.

Neshe şer'î anlamda ref' ve izâle manası veren Hanbelîler, ıstılâhî tarifine ek şart olarak “şer'î delil” yerine “son hitâb” tabirini kullanmaktadır. Bunun sebebi ise fiil-i rasûlün de nesheden deliller arasına dâhil etme çabasıdır.

Neshi, ref' ile nakil arasında müşterek manada şer'î isim olarak görenler arasında Hanbelîlerden Tûfî bulunmaktadır. O ref' ve nakil anlamları arasındaki umum-husus ve hakikat-mecaz ikililerinin teâruzunda tatbik ettiği kurallar çerçevesinde bu hükme varmıştır.

Neshe şer'î anlamda sadece beyan manası verenler arasında Hanefîlerden Cessâs; Şâfiîlerden Abdülkâhîr el-Bağdâdî, Cüveynî, Urmevî, Âmidî, Beydâvî ve Takıyyüddîn es-Sübkî; Hanbelîlerden Ebû Ya'lâ ve Zâhirî olan İbn Hazm bulunmaktadır. Bu görüşte olanlar ref' manasının kadîm olan kelâm-i ilâhî'nin ref' olması manasına geleceğini bunun da mümkün olmadığını iddiâ etmişlerdir. Cessâs ise, ref' manası verildiğinde bedâ düşüncesine sebep olacağını söylemiştir.

Neshe şer'î bir isim olarak beyan manası veren Cessâs ve Şâfiîlerden Cüveynî, anlam yelpazesi bu kadar geniş olan bir kavramın sadece lügavî mana üzerinden tarifinin doğru olmadığını söylemişlerdir. Neshe beyan manası veren Şâfiîler, tariflerinde “şer'î hükmün son bulmasını beyan eden şer'î yol veya şer'î hitap veya şer'î lafız” tabirlerini kullanmaktadırlar. Özellikle şer'î yol tabirini fiil-i rasûlün de nesheden deliller arasına dâhil olması için tercih



ettiklerini söylemişlerdir. Bağdâdî, “sâbit olan hükmün ref’i” manasının doğru olmadığını söylemiştir. Çünkü ona göre sâbit olan ref’ olamaz, ref’ olana da sâbit denmez. Ayrıca neshe “ibâdetten tahvil manasının” verilmesini de câiz görmemiştir. Çünkü neshedildiği halde yerine bedel olarak bir şey getirilmeyen durumlar vardır. Meselâ Hz. Peygamber’le özel görüşmek isteyenlerin sadaka verme zorunluluğu kaldırıldığı halde yerine başka bir şey ikâme edilmemiştir.

**Üçüncüsü**, neshin örfî menkûl bir isim olmasıdır. Bunu söyleyenler arasında Hanefîlerden Semerkandî vardır. O, Hanefîlerden neshe aynı anda hem beyan hem tebdil manası verenlerin bu görüşünü müçtehidin hata ettiği yer olarak görmektedir. Ona göre aklî bilgilerde hak bir olduğu gibi şer’î bilgilerde de hak birdir. Bir şey aynı anda iki farklı şekilde tarif edilemez. Bundan dolayı sadece beyan manası verenlerin dediğini doğru bulmaktadır. Semerkandî’ye göre nesih, salât gibi örfî menkul bir isimdir. Bu durumda neshin tebdil ve beyan anlamlarından beyanı tercih ederek husûsileştirdiği anlaşılmaktadır. Neshin umûmî manadan husûsî manaya menkul olan örfî isimler arasında sayanlardan biri de Hanbelîlerden Merdâvî’dir. Ona göre dâbbe kelimesi, umûmî ve lügavî anlamı olan bütün canlılar manasından, husûsî anlamı olan dört ayaklı canlılar anlamına kaydığı gibi nesih de ref’ ve nakil anlamlarından sadece ref’ anlamına kaymıştır.

**Dördüncüsü**, neshin ıstılâhî bir isim olmasıdır. Bunu söyleyenler arasında Hanefîlerden Serahsî ve Habbâzî bulunmaktadır. Onlar, neshin şer’î anlamının tebdil, ıstılâhî anlamının beyan olduğunu söyleyenlerdendir. Bunların dışındaki Usûlcüler, neshin direkt ıstılâhî bir isim olduğunu söylememişler, şer’î anlamı üzerine bazı şartlar ekleyerek yaptıkları tariflere ıstılâhî tarif demişlerdir. Hatta lügavî olduğunu söyleyen Bâkılânî bile ek şartlarla beraber tarifler yapmıştır.

Fukahâ ve usulcülerin ıstılahta nesih kelimesini lügavî, şer’î örfî veya ıstılâhî isim adletmelerinin yansımaları şu şekildedir: Lügavî isim olarak görenler, neshe nakil manasından daha ziyâde ref’ manasını vermişlerdir. Bu manayı verenlerden mutezilî Ebû Müslim el-İsfahânî şer’îatlerin birbirini neshetmesini kabul etse bile şeriatın içinde neshi aklen ve naklen mümkün görmemektedir. Nakil manasını ise ıstılâhî olarak Kitab’ın Levh-i Mahfuz’dan nakli ve diğer kitaplara tahvili olarak tefsir eder. Râfizîler ise bedâ’nın da varlığına inandıkları için neshin ref’ manasını itibara alarak neshin bir bedâ olacağını söylemişlerdir. Ehl-i sünnet içerisinde ref’ manasını tercih edenler ise Allah’ın ilm-i ezelîde o hükmü ref’ edeceğini bildiğinden bedâ manası olamayacağını söylemişlerdir. Neshin şer’î bir isim olduğu görüşünde olanlar, neshin ref’ ve nakil manalarının lügavî anlamda da mecâz olduğunu kabul etmişler ve tevil yelpazesi geniş olan şer’î bir isme bu mananın naklolunmasının doğru olmadığını ve ref’ manası verildiğinde bedâ manasının ortaya çıkacağını öne



sürmüşlerdir. Mutezilenin geneli de ref' manasının bedâ manasını içerdiğini düşündüklerinden dolayı bundan kaçınmak için ıstılâhî tariflerde ref' lafzını kullanmadıkları gibi ref' manasını andıran kelimeleri de kullanmaktan çekinmişlerdir.

Ref' manasını ister şer'î ister ıstılâhî anlamda nesihte kullananların sünnetin Kur'an'ı neshedemeyeceği görüşünde olabildikleri görülmüştür. Çünkü onlar, bir şeyin bir şeyi ref' edebilmesi için râfi' olanın merfû olanın ya dengi ya da daha üstü bir şey olması gerektiğini düşünmektedirler. Onlara göre sünnet ise Kur'an'ın misli veya üstü değildir. Çünkü Yûnus sûresindeki tebdil âyetlerinde Hz. Peygamber de dâhil hiçbir kimsenin Kur'an'ı değiştirmesinin mümkün olmadığı bildirilmiştir. Hz. Peygamber ise sadece mübeyyindir.

Neshi şer'î veya örfî olduğunu söyleyip beyan manası verenler ise sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini söylemişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber Kur'an'ın müfessiri olmakla beraber mübeyyindir.

Neshin ıstılâhî tariflerinde "şer'î hitap veya şer'î yol" tabirlerini ekleyenler nâsihler arasında Kur'an ve hadis yanında fiil-i rasûlün de olması gerektiğini savunduklarından bu lafızları eklemişlerdir.





**Kaynakça**

- Acem, Refik. *Mevsûatü keşşâfi istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1417/1996.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1424/2003.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1415/1994.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed. *en-Nâsihu ve'l-mensuh*. Amman-Ürdün: Dâru'l-Adevî, ts.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Mu'tezilî. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Dımeşk, 1384/1964.
- Beydâvî, Kâdî Nâsiruddin Abdullah b. Ömer. *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. Beyrût: Dâr-ı İbn Hazm, 1429/2008.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fikhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Sarmaşık Yayınları, ts.
- Birişik, Abdulhamit. "Nesih (Literatür)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/584-586. İstanbul: TDV Yayınları, 1427/2006.
- Buhârî, Abdülaziz Ahmed b. Muhammed. *Keşfü Pezdevî*. 4 Cilt. Dersaadet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1307/1889.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî . *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1417/1996.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî . *Usûlü'l-fikh el-müsemma bi'l-füsûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1415/1994.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcu'l-lüğa ve sihâhi'l-arabiyye*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1399/1979.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. es-Seyyid eş-Şerif. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. Kâhire: Dâru'l-Fazîlet, 1425/2004.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *el-Burhan fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Katar, 1398/1969.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. 5 Cilt. Riyad, 1414/1993.



- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğa*. 15 Cilt. Kâhire: ed-Dâru'l-Misriyye, ts.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed Ebû Abdurrahman. *Kitâbü'l-ayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Mısır/Bulak: Matbaatü'l-Emîriyye, 1323/1905.
- Habbâzî, Celâleddin Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer. *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1403/1983.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Fakîh ve'l-mütefekkih*. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1417/1996.
- Hâzimî, Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ b. Osman. *Kitâbü'l-i'tibâr fî beyânî'n-nâsihi ve'l-mensuh mine'l-âsâr*. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1356/1937.
- İbn Belban, Alâeddin Ali. *Sahîh-i İbn Hibban*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Emîr, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Hâcib, Cemâleddîn Osmân b. Ömer b. Ebû Bekir el-Mısırî el-İsnevî el-Mâlikî. *Muhtasaru müntehe's-sü'li ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l cedel*. 2 Cilt. Dâr-ı İbn Hazm, 1427/2006.
- İbn Hâcib, Ebû Ömer Osman vd. *Şerhu muhtasari'l-Müntehê'l-usûlî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. VIII Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfakî'l-Cedîde, 1403/1983.
- İbn Kassar, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. *Mukaddime fî usûli'l-fikh*. Riyad: Dâru'l-Muallime li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *Ravzatü'n-nâzır ve cennetü'l-menâzır fî usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. 2 Cilt. Mekke-Riyad-Beyrut: el-Mektebetü'l-Mekkiyye-el-Mektebetü't-Tedmüriyye-Müessesetü'r-Riyad, 1419/1998.
- İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-ı Sâdır, ts.



İbn Neccar, Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ali el-Fütûhî el-Hanbelî. *Muhtasarü't-Tahrir şerhu'l-Keveki'l-münir*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1414/1993.

İsfahânî, Râğıb. *el-Müfredat fi garîbi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Mektebetü Mustafa el-Bâz, ts.

İsnevî, Cemâleddin Abdurrahim b. Hasen. *Nihâyetü's-sûl fi şerh-i Minhâci'l-usûl*. 6 Cilt. Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, ts.

Karâfî, Şihâbeddin Ahmed b. İdris. *el-Akdü'l-manzûm fi'l-husus ve'l-umûm*. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye-Dâru'l-Kütüb, ts.

Koca, Ferhat. "Nesih (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/582-584. İstanbul: TDV Yayınları, 1427/2006.

Koçyiğit, Talat. "Kur'an ve Sünnette Nesh Meselesi". *AÜİF Dergisi* 11/1 (1383/1963), 93-108.

Köksal, Asım Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1433/2012.

Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî. *Îzâhu'l-mahsûl min burhâni'l-usûl*. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, ts.

Merdâvî, Alâeddin Ebû'l-Hasen Ali b. Süleyman. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.

Nebhâ, Hıdır Muhammed. *Tefsîru Ebî Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî*, ts.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed Hâfızuddin. *Metnü'l-menar fi usûli'l-fikh*. İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1316/1898.

Öznurhan, Halim. "İstilah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/575-576. Ankara: TDV Yayınları, 1441/2020.

Pezdevî, Fâhru'l-İslam Ali b. Muhammed. *Usûl-ü Pezdevî*. 3 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsul fi usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, ts.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîru'l-fahri'r-Râzî el-müştehir bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtihî'l-ğayb*. 32 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-Tenkîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1391/1971.

Safiyüddin, Abdülmü'min b. Kemâleddin Abdülhak el-Bağdâdî. *Kavâidü'l-usûl ve meâkidü'l-fusûl muhtasarı Tahkîki'l-emel fi ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1408/1987.



- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar. *Kavâtu'l-medille fi'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Semerkindî, Alâeddin Şemsü'n-Nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl el-muhtasar*. Doha: Metâbiu'd-Dûhati'l-Hadîse, 1404/1983.
- Serahsî, Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414.
- Sübki, Tâceddin Abdülvehhâb b. Alî. *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/1993.
- Sübki, Takıyyüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Abdülkâfi b. Ali b. Temmam b. Hâmid b. Yahya es- Ahmed b. Abdülhalîm. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Matbaatü Mustafa el-Bânî el-Halebî, 1359/1940.
- Şatibî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*. 6 Cilt. Kâhire: Dâru İbn Affan, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakkı min ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Riyâd: Daru'l-Fazîlet, 1421/2000.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*. Bahreyn: Mektebetü Nizâm Ya'kub el-Hâssa, 1434/2013.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984.
- Tilimsânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-furû' ale'l-usûl*. Mekke - Beyrut: el-Mektebetü'l-Mekkiyye-Müessesetü'r-Reyyân, 1419/1998.
- Tûfî, Necmeddin Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. 3 Cilt. Suûdî Arabistan: Vizâretü'ş-Şüûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1419/1998.
- Urmevî, Tâceddin Ebû Abdullah Muhammed b. Hüseyin. *el-Hâsil mine'l-Mahsul fi usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Bingazi: Câmîatü Kazyunus, 1415/1994.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1413/1992.





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

[TİAD], 2022, 6 (2): 561-582

**Hız. Muhammed'in Üvey Çocukları**

Stepchildren of the Prophet Muhammad

**Yusuf KABAKCI**

**Dr. Öğr. Üyesi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi**

**Assist. Prof., Uşak University, Faculty of Islamic Sciences**

**kabakciyusuf@hotmail.com**

**ORCID: 0000-0002-4553-1417**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 07.10.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 10.11.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 31.12.2022  
**Yayın Sezonu** : Aralık  
**Pub Date Season** : December

**Atıf/Cite as:** KABAKÇI, Yusuf. "Hz. Muhammed'in Üvey Çocukları". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022): 561-582. doi: 10.32711/tiad. 1185734

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU

## Hz. Muhammed'in Üvey Çocukları

### Öz

Bu çalışmada öncelikli olarak Hz. Muhammed'in üvey çocuklarının sayısı ve kısa biyografileri ortaya konmuştur. Hz. Muhammed'in evlendiği hanımlarının dört tanesinden, sayıları kesin olmamakla beraber toplam on iki üvey evladı vardır. Tamamı yetim olan ve birkaçı hakkında kaynaklarda isimleri dışında bilgi olmayan bu çocuklar, O'nun terbiye ve himayesinde büyümüşlerdir. Hz. Peygamber, baba soyunun önemsendiği ve kız çocuklarının çok da makbul sayılmadığı bir toplumda kız erkek ayırımı yapmaksızın bütün üvey çocuklarına öz evlatları gibi davranmış, bazılarını bizzat evlendirmiş ve aralarında hiçbir sorun yaşanmamıştır. Özellikle Ümmü Seleme'nin yetimleri ilk çocukluklarını Hz. Peygamber'in evinde geçirdiklerinden sofrada ve çocuk terbiyesi gibi konularda bizzat yaşadıkları tecrübeleri aktararak çok önemli bilgiler sağlamışlardır. Rivayet ettikleri hadisler Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. Yetimlik ve üvey çocukluk her toplumda mevcut sosyal bir gerçek olduğundan, Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulamaları ortaya konup değerlendirilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Siyer, Hz. Muhammed, Hz. Hatice, Hz. Ümmü Seleme, Üvey Çocuk.

## Stepchildren of the Prophet Muhammad

### Abstract

In this article, primarily the number of Prophet Muhammad's stepchildren and their short biographies are revealed. Of the four of Prophet Muhammad's wives he married, he had a total of twelve stepchildren, although their number is uncertain. These children, all of whom are orphans and a few of whom have no information other than their names in the sources, grew up under His upbringing and protection. Hz. In a society where paternal lineage is considered important and daughters are not considered very acceptable, the Prophet treated all his stepchildren as his own children, married some of them himself, and there was no problem between them. Especially the orphans of Umm Salama spent their first childhood in Hz. They provided very important information by conveying their own experiences in matters such as table manners and child training from the time they spent in the Prophet's house. The hadiths they narrated were included in Kutub-i Sitta. Since orphanhood and step-childhood are a social reality in every society, the practices of the Prophet Muhammad on this subject have been tried to be revealed and evaluated.

**Keywords:** Sirah, Prophet Muhammad, Khadija, Umm Salama, Stepchild.



## Giriş

Hiz. Muhammed'in altısı ilk eşi Hiz. Hatice'den, birisi de Mısırlı cariyesi Mâriye'den olmak üzere toplam yedi çocuğu olmuştur. Kâsım, Abdullah (bazı kaynaklarda ismi Tayyib ve Tahir olarak da geçmektedir), Zeyneb, Ümmü Gülsüm, Rukiyye ve Fatıma Hiz. Hatice'den, son çocuğu İbrahim ise Mariye'den dünyaya gelmiştir. Erkek çocukları küçük yaşlarda, kızlarından Ümmü Gülsüm, Zeyneb ve Rukiyye Hiz. Peygamber hayattayken, en küçük kızı Fatıma ise O'ndan altı ay kadar sonra vefat etmiştir. Diğer taraftan Hiz. Muhammed ilk 2 hanımı ile Mekke döneminde, 10'u ile de Medine döneminde olmak üzere toplam 12 evlilik yapmıştır. Bu hanımlarından Hiz. Âişe dışındaki diğer on birinin (bazılarının Hiz. Peygamber'le evlenmeden önce kaç evlilik yaptıkları ihtilaflı olmakla beraber) en az bir defa evlendikleri fakat boşanma, eşlerinin ölümü, şehâdeti ve irtidat etmesi gibi sebeplerle dul kaldıkları bilinmektedir. Ayrıca bu hanımlardan dördünün (Hiz. Hatice, Hiz. Sevde, Hiz. Ümmü Seleme ve Hiz. Ümmü Habîbe) önceki evliliklerinden çocukları da bulunmaktadır ki bu çocuklar Hiz. Peygamber'in üvey çocukları olmaktadır. Kaynaklarda "Rabîb/Rabîbe'n-nebî" şeklinde tarif edilen çocukların bazıları hakkında isimleri dışında detaylı bilgiler bulunmayıp sayıları da kesin olmamakla beraber altısı erkek, altısı kız olmak üzere toplam on ikidir.<sup>1</sup>

Özellikle babaya nisbetin ve baba soyunun önemsendiği, kız çocuklarının hor görüldüğü ve çocuk eğitiminin ihmal edildiği cahiliye toplumunda Hiz. Peygamber'in üvey çocuklarına sahip çıkıp onlara öz evlatları gibi muamele etmesi, maddî ihtiyaçlarının yanında terbiyeleri ile yakından ilgilenmesi, bazılarını evlendirmesi O'nun örnekliliği konusunda önemli uygulamalardır. Yine Hiz. Peygamber'in vefatından sonra malum çocukların hadis rivayetleri ve hayat hikâyeleri de dikkate değer konulardır. Bu çalışmada önce Hiz. Peygamber'in üvey çocukları hakkında bibliyografik bilgi verilecek bilahare O'nun bu çocuklarla münasebetleri ve bu durumun Hiz. Peygamber'in vefatından sonraki izdüşümleri değerlendirilmeye çalışılacaktır. Zira özellikle Hiz. Hatice ve çocukları hakkında makale tarzında çalışmalar yapılsa da<sup>2</sup> tespit edebildiğimiz kadarıyla bir bütün olarak Hiz. Peygamber'in üvey çocukları hakkında müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Hiz. Peygamber'in hayatını konu alan çalışmalarda da üvey çocukları hakkında bir arada ve yeterli bilgi

<sup>1</sup> Temel kaynaklarda Hiz. Peygamber'in üvey çocuklarının toplam sayısı ile ilgili veriler yoktur. Bu çocuklar daha ziyade O'nun hanımları hakkında bilgi verilirken mevzubahis edilmişlerdir. 12 sayısına bu bilgiler derlenerek ulaşılmaktadır.

<sup>2</sup> Örnek olması bakımından: bk. Ömer Sabuncu, "Hz. Peygamber'in İlk Hanımı Hiz. Hatice'nin Hayatı ve Kişiliği", *Diyanet İlmî Dergi* 45/2 (Haziran 2009), 49-72; Ahmet Güzel, "Hz. Hatice'nin Hiz. Peygamber'le Evliliği, Çocukları ve Aile Hayatı Üzerine Bir Değerlendirme", *İstem* / 19 (Aralık 2012), 57-100; M.J. Kister, "Hz. Hatice'nin Oğulları", çev. Sena Kaplan, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20 / 1 (Haziran 2016), 537-572.



bulunmamaktadır. Bununla birlikte Hayati Yılmaz'ın *Hz. Peygamber'in (sav) Soy Atlası*<sup>3</sup> isimli kitabında Hz. Peygamber'in üvey çocukları hakkında kısaca bibliyografik bilgiler verilmiş, Hz. Peygamber'in yetimlere ilgisini konu alan iki yüksek lisans tezinde de<sup>4</sup> üvey çocuklarının, Hz. Peygamber'in en yakınında bulunan yetimler olması hasebiyle bazıları mevzubahis edilmiştir. Bu çalışmada özellikle İbn İshâk (ö. 151/768), İbn Hişam (ö. 218/833), İbn Sa'd (ö. 230/845), Belâzürî (ö. 279/892-93), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Abdilber, (ö. 463/1071), İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), İbn Hacer (ö. 852/1449), Zehebî (ö. 748/1348) ve Şâmî (ö. 942/1536) gibi klasik İslam Tarihi ve tabakât kaynakları esas alınmış olup ayrıca muhtelif DİA maddelerinden istifade edilmiştir.

Hz. Peygamber'in ilk üvey çocukları; risâletten on beş sene önce evlendiği Hz. Hatice'nin (ö. 620), O'nun vefatının akabinde evlendiği Hz. Sevde'nin (ö. 23/644), bilahare Uhud Savaşından sonra nikâhlandığı Ümmü Seleme'nin (ö. 62/681) ve nihayet Hudeybiye senesinde hanımı olan Habeşistan muhaciri Ümmü Habîbe'nin (ö. 44/664) çocuklarıdır. Çalışmamızda da bu sıralama takip edilecektir. Burada şunu da ifade etmek gerekecektir ki Hz. Peygamber'in bütün üvey çocukları hakkında detaylı bilgiler yoktur. Özellikle Mekke döneminde Hz. Hatice ve Hz. Sevde'nin önceki çocukları hakkındaki bilgiler sınırlıdır. Bu bilgi eksikliği konusunda Muhammed Hamidullah'ın yorumu şöyledir: "Şehirde geçerli örf ve adetlere göre muhtemelen bu eski çocuklar babalarının aileleri tarafından kendi evlerine alınmışlar ve ancak ara sıra annelerini ziyaret için onun evine geliyorlardı."<sup>5</sup> Hz. Hatice'nin erkek çocukları hakkında çalışma yapan M. J. Kister ise muhtelif rivayetleri aktardıktan sonra Hz. Hatice'nin önceki kocaları hakkındaki bilgilerin belirsiz, karmakarışık ve genellikle çelişkili olduğunu, çocukları hakkındaki haberlerin net olmadığını, bu konuda şecere uzmanları ve hadis râvileri arasında uzlaşma olmadığını, mezkûr kişilerden sadece birkaçının İslâm'ın gelişinde yaşadıklarını, bunların da bir şekilde soylarının kesildiğini söylemiştir.<sup>6</sup>

## 1. Hz. Hatice'nin Çocukları

Hz. Hatice'nin ilk önce amcaoğullarından Varaka b. Nevfel ile evlenmesi gündeme gelmiş ancak bu niyet evliliğe dönüşmemiştir.<sup>7</sup> Sonrasında Hz.

<sup>3</sup> Hayati Yılmaz, *Hz. Peygamber'in (sav) Soy Atlası* (İstanbul: Motto Yayınları, 2018).

<sup>4</sup> Şadiye Yılmaz, *Hz. Muhammed'in Yetimlere Karşı Davranışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2016); Fuat Şaka, *Hz. Muhammed'in (sav) Yetimlerle İlişkisi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

<sup>5</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1/65.

<sup>6</sup> Kister, "Hz. Hatice'nin Oğulları", 544.

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), 8/114; M. Yaşar Kandemir, "Hatice", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/465.





Peygamber'e eş olmadan önce iki evlilik yapmış ve iki kocası da ölmüştür.<sup>8</sup> Ancak ilk dönem kaynaklarındaki hangi kocasıyla önce evlendiği, çocuklarının sayısı ve cinsiyetleriyle ilgili bilgiler farklılık arz etmektedir. Mesela İbn İshâk, Hz. Hatice'nin önce Benî Mahzûm'dan Atîk b. Âiz b. Abdullah b. Ömer ile evlendiğini ve ondan bir kızı olduğunu ve daha sonra Ebû Hâle Nebbâş b. Zürâre et-Temîmî ile evlenip ondan da bir oğlu ve bir kızı olduğunu aktarırken,<sup>9</sup> İbn Hişam evlilik sırasını İbn İshâk gibi verdikten sonra (Uteyyik<sup>10</sup>-Ebû Hâle- Hz. Muhammed) ilk kocasından Abdullah isminde bir oğluyla ismini vermediği bir kızı ve ikinci kocasından da Hind isminde bir oğluyla Zeyneb isimli bir kızı olduğunu belirtmiştir.<sup>11</sup> İbn Sa'd ise O'nun önce Ebû Hâle Hind b. Nebbâş b. Zürâre ile evlendiğini ve ondan iki erkek çocuk (Hind, Hâle) dünyaya getirdiğini sonrasında ise Atîk b. Âbid b. Abdullah b. Ömer ile evlenip Hind isminde kız çocuğu doğurduğundan bahsetmektedir.<sup>12</sup> Dolayısıyla Hz. Hatice'nin önceki evlilikleri ve bu evliliklerinden dünyaya gelen çocuklarının sayıları, isimleri ve cinsiyetleriyle ilgili rivayetlerde tam bir uyuşmanın olmadığını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Nitekim Endülüslü tarihçi İbn Abdilber bu konudaki farklı rivayetlerden bahsettikten sonra kendisine göre Hz. Hatice'nin ilk eşinin Ebû Hâle Hind olduğu rivayetinin daha sahih olduğunu belirtmiştir.<sup>13</sup> O ayrıca Hz. Hatice'nin Tâhir isminde bir oğlu olduğunu ve Hz. Peygamber'in bu çocuğu Yemen'in bazı bölgelerine âmil olarak gönderdiğini belirtmiştir.<sup>14</sup> Çoğunluğun görüşüne göre Hz. Hatice önce Ebû Hâle sonra da Atîk ile evlenmiştir.<sup>15</sup> Hz. Hatice'nin önceki çocukları hakkında ilginç bir bilgi ise İbn Hazm tarafından verilmiştir. Şöyle ki İbn Hazm Hz. Hatice'nin önce Atîk b. Âbid ile evlendiğini ve bu evlilikten Abdullah isminde bir oğlu olduğunu, bilahare Ebû Hâle Hind ile evlendiğini ve ondan da Hind ve Hâris isminde iki oğlu ile Zeyneb isimli bir kızı olduğunu, ismi

<sup>8</sup> Belâzürî'de ikinci kocasının O'nu boşadığı rivayet edilse de bu doğru değildir, bk. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zükkâr ve Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 2/35.

<sup>9</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muṭṭalibî el-Kureşî el-Medenî, *Kitâbü's-siyer ve'l-meğâzî*, thk. Süheyl Zükkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 245.

<sup>10</sup> Atîk'in ismini Uteyyik şeklinde vermiştir.

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişam b. Eyyûb el-Ḥimyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyarî ve Abdulhafiz eş-Şelebî (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955), 2: 643-644.

<sup>12</sup> İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, 8/15. Ayrıca İbn İshâk ve İbn Sa'd'da Atîk'in babasının ismi dahi Âbid-Âiz şeklinde aynı kalıptan ama farklı şekilde yazılmıştır.

<sup>13</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdilber en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 4/1817.

<sup>14</sup> İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 2/775.

<sup>15</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî eş-Şâfî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd fi sîreti ḥayri'l-'ibâd* (es-Sîretü'ş-Şâmiyye), thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1993), 11/155.



başka kaynaklarda geçmeyen Hâris'in, Rükni-i Yemânî'de kâfirlerden biri tarafından öldürüldüğünü belirtmiştir.<sup>16</sup> İbn Hacer de İbn Hazm, İbn Kelbî ve Askerî'ye dayandırarak Hâris'in açıktan davetin başladığı günlerde Rükni-i Yemânî'nin altında insanları İslâm'a davet ettiği için öldürüldüğünü dolayısıyla İslâm'ın ilk şehidi olduğu rivayetini aktarmıştır.<sup>17</sup> Ancak başka kaynaklarda bu derece ciddi bir haberin teyit edebileceği bilgiler yoktur.

Konuyla ilgili son dönem çalışmalarında tercih edilen görüşe göre Hz. Hatice önce aslen Temîm Kabilesinden olup Mekke'de Abdüddâr oğullarının anlaşmalı olarak bulunan Ebû Hâle Hind b. Nebbâş b. Zürene ile evlenmiş<sup>18</sup> ve bu evlilikten Hâle adında bir kızı ve Hind adında bir oğlu dünyaya gelmiştir. Daha sonra Atık b. Âbid (Âiz) el-Mahzûmî ile evlenmiş ve ondan da Abdullah isminde bir oğluyla Hind (Ümmü Muhammed) adında bir kızı olmuştur.<sup>19</sup>

### 1.1. Hâle b. Ebû Hâle

Evlenme sıralaması farklı olsa da bütün kaynaklarda<sup>20</sup> Hz. Hatice'nin önceki kocası olarak "Ebû Hâle" künyeli bir kişi zikredilmektedir. Buradan hareketle en azından Hâle'nin Hz. Hatice'nin Hind b. Zürene et-Temîmî'den olan ilk çocuğu olduğunu söylemek mümkündür. Ancak kaynaklarda ismi dışında hakkında detaylı bilgiler yoktur.<sup>21</sup> Modern çalışmalarda<sup>22</sup> muhtemelen isminden dolayı kız çocuğu olarak bahsedilse de eski kaynakların pek çoğunda Hz. Hatice'nin oğlu olarak tarif edilmiştir. İbnü'l-Esîr ondan bahsederken erkek olduğunu ve isminin Hind b. Ebû Hâle hadisinde geçtiğini bu sebeple bazı hadisçilerin ondan Hz. Hatice'nin oğlu olarak bahsettiklerini hâlbuki buradaki Hâle'nin Hz. Hatice'nin kardeşi ve Ebû'l-As'ın annesi olan Hâle bint Huveylid olduğunu söylemiştir. Bazı rivayetlerde de onun Mısır'da medfûn olduğu

<sup>16</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hâzım el-Endelüsî, *Cevâmiu's-sîre* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 23-24.

<sup>17</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Aşkalânî (İbn Hacer), *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*, thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/306.

<sup>18</sup> İbn Sa'd, Kureyşlilerin anlaşmalı olduklarıyla kızlarını evlendirme gibi bir adetlerinin olduğundan bahsetmektedir, bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/14-15.

<sup>19</sup> Kandemir, "Hatice", 16/ 465-466; Yılmaz, *Hz. Peygamber'in Soy Atlası*, 103-104.

<sup>20</sup> İbn İshak, *el-Meğâzî*, 245; İbn Hişam, *es-Sîre*, 2/644; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/15; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zükkâr ve Riyâd ez-Ziriklî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/386.

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab ez-Zübeyrî, *Nesebü Kureyş*, thk. E. Lévi-Provençal (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), s. 22; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd (es-Sîretü's-Şâmiyye)*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1993), 11/159.

<sup>22</sup> Meselâ, Kister, "Hz. Hatice'nin Oğulları", 539; Yılmaz, *Hz. Peygamber'in Soy Atlası*, s. 103.



aktarılmıştır.<sup>23</sup> Hâkim Nisâbûrî ve İbn Hacer Hâle'den Hz. Hatice'nin oğlu olarak bahsetmişlerdir. Her iki müellifin de aktardığı bir rivayete göre Hâle, uyuduğu sırada Hz. Peygamber'in göğsüne bastırarak O'nu uyandırmış, Hz. Peygamber de "Hâle", "Hâle", "Hâle" diyerek onu uyarmıştır.<sup>24</sup> İbn Hacer'in Hz. Aişe'ye ulaşan bir senetle aktardığı başka bir rivayete göre ise Hz. Hatice'nin Hâle adındaki oğlu Hz. Peygamber'in yanına gelip konuşmak suretiyle O'nu uyandırınca Hz. Peygamber de "Hâle", "Hâle" diye çocuğu tembihlemiştir.<sup>25</sup> Yine İbn Hacer, Hâle'nin babasının isminin ne olduğu hakkında değişik görüşleri aktarmış ve Hâle'nin Hz. Hatice'nin kızı değil kız kardeşi olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu belirtmiştir.<sup>26</sup> Bu iki rivayet dışında Hâle hakkında başka bir bilgi yoktur. Buradan hareketle bilahare evlenip sade bir hayat sürdüğü veya risâletten önce ölmüş olabileceği de düşünülebilir. Zira Hz. Peygamber'in risalet dönemiyle ilişkisini kurabileceğimiz sağlam veriler bulunmamaktadır.

## 1.2. Hind b. Ebû Hâle

Hind, Hz. Hatice'nin Ebû Hâle Hind b. Zürâre et-Temîmî'den dünyaya gelen oğludur.<sup>27</sup> Kaynaklarda ondan, Hz. Peygamber'in üvey oğlu (rabîb) olarak bahsedilmiştir. Hemen bütün tabakât kitaplarında ismi geçmektedir. Zira üvey dayısı olduğu Hz. Hasan'ın kendisinden dedesini anlatmasını istemesi üzerine çok güzel ve fasih konuştuğu belirtilen Hind'in Hz. Peygamber'in şemâilini tarif ettiği uzunca rivayet çok meşhur olmuştur.<sup>28</sup> Bu detaylı şemâil tarifi Hind'in Hz. Peygamber'le çok yakın ve sıcak bir ilişkisinin olduğunu düşündürmektedir. Hind, Hz. Muhammed'in himayesinde yetişmiş, annesi Hatice gibi ilk Müslümanlardan olmuştur ki bu durum O'nun üvey babasına ne kadar güvendiğinin de somut bir göstergesidir. Hind, Medine'ye hicret etmiş, Bedir ve Uhud Gazveleri'ne katılmıştır.<sup>29</sup> Bazı kaynaklarda Bedir veya

<sup>23</sup> İzzüddîn İbnü'l-Esîr Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 5/354-355.

<sup>24</sup> Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-şahîhayn*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 14/19), 3/640; İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*, 6/406.

<sup>25</sup> İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*, 6/406.

<sup>26</sup> İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*, 6/406.

<sup>27</sup> İbn Hişam, *es-Sîre*, 2/643; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/15; Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, s. 22; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/386; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 4/1544; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 5/390; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 6/436; Hüseyin Algül, "Hind b. Ebû Hâle" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/64.

<sup>28</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/422-425; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/386-390; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 4/641-643; M. Yaşar Kandemir, "Şemâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/497-498.

<sup>29</sup> Algül, "Hind b. Ebû Hâle", 18/64.



Uhud Savaşı'nda şehid düştüğü,<sup>30</sup> bazılarında ise Basra'da vebadan vefat ettiği ifade edilse de<sup>31</sup> bunlar doğru değildir. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki hayatıyla ilgili fazla malumat olmayan Hind, Hz. Ali dönemindeki siyasi ayrışmada O'nun yanında yer almış ve 36/656 yılında Cemel Vakası'nda şehit düşmüştür.<sup>32</sup> Hind'in kendisiyle aynı adı taşıyan oğlu Hind b. Hind b. Ebû Hale ise Basra'da vebadan ölmüştür. Oğul Hind'in Abdullah b. Zübeyr'in kardeşi ve komutanı Mus'ab b. Zübeyr'le birlikte Muhtar es-Sakafî'ye karşı savaşırken öldürüldüğü haberleri doğru değildir.<sup>33</sup> Oğul Hind Basra'da çok sevilen biri olmalıdır ki veba salgınında ölüm haberi duyulunca insanların kendi cenazelerini bırakarak onun cenazesine iştirak ettikleri birçok kaynakta nakledilmiştir.<sup>34</sup> Oğul Hind'in ölümüyle Hâle b. Ebû Hâle'nin neslinin kesildiği düşünülmektedir.<sup>35</sup> Belâzürî şemal rivayetinin senedinde Hind b. Ebû Hâle'den bahsederken onun Ebû Abdullah diye künyelendiğini belirtmiştir.<sup>36</sup> Dolayısıyla Abdullah isminde bir çocuğunun da olması muhtemeldir ancak hakkında herhangi bir malumat yoktur.

İbn Hişam ve İbn Hazm, Hz. Hatice'nin Hind b. Ebû Hâle'den Zeyneb isminde bir kızının olduğundan bahsetmişlerdir.<sup>37</sup> Başka kaynaklarda böyle bir bilgi yoktur.

### 1.3. Abdullah b. Atîk b. Âiz

Bazı kaynaklarda adı Hz. Hatice'nin Atîk b. Âiz'den olan erkek çocuğu olarak geçmektedir.<sup>38</sup> Süheyli ondan bahsederken ismini Abdümenaf olarak vermiştir.<sup>39</sup> Bundan başka hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır.<sup>40</sup>

### 1.4. Hind bt. Atîk b. Âiz

İbn Hişam, Hz. Hatice'nin Uteyyik (Atîk) b. Âbid adlı ilk eşinden Abdullah ve bir de ismini vermeden bir kız çocuğu olduğundan bahsetmiştir ki o kız bu Hind olmalıdır. İbn Hişam, bu kızın Sayfî b. Ebî Rifaa ile evlendiğini de

<sup>30</sup> İbn Hazm, *Cevâmiu's-sîre*, 25; İbn Abdilber, *İstiâb*, 4/1545; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 4/641.

<sup>31</sup> Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyli el-Mâlekî, *er-Ravzü'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebevîyye li'bni Hişâm*, thk. Abdurrrahman el-Vekil (Kahire: Mektebetü İbnü't-Teymiyye, 1410/1990), 2/246. Bu bilgi doğru olmayıp muhtemelen oğlunun Basra'da ölümüyle karıştırılmış olmalıdır.

<sup>32</sup> Algül, "Hind b. Ebû Hâle", 18/64.

<sup>33</sup> İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 4/545; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 4/651.

<sup>34</sup> İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 4/545; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 4/651; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 5/436.

<sup>35</sup> Algül, "Hind b. Ebû Hâle", 18/64.

<sup>36</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/386.

<sup>37</sup> İbn Hişam, *es-Sîre*, 2/643; İbn Hazm, *Cevâmiu's-sîre*, 24.

<sup>38</sup> İbn Hişam, *es-Sîre*, 2/644; İbn Hazm, *Cevâmiu's-sîre*, 24.

<sup>39</sup> Süheyli, *Ravzü'l-ünüf*, 2/246.

<sup>40</sup> Yılmaz, *Hz. Peygamber'in Soy Atlası*, 104.



eklemiştir.<sup>41</sup> İbn Sa'd'a göre ise evlendiği kişi amcasının oğlu Sayfî b. Ümeyye'dir. Yine İbn Sa'd, Hz. Hatice'nin bu kızından dolayı "Ümmü Hind" diye künyelendiğini, Hind'in oğlu Muhammed'in çocuklarının ise Hz. Hatice'den dolayı "Benî Tâhire" diye anıldıklarını söylemiştir. Muhammed'in Medine'de devam eden soyu bilahare kesilmiştir.<sup>42</sup> Hind İslâm'la şereflenmiş, oğlu Muhammed b. Sayfî el-Mahzumî el-Kureyşî'den dolayı Ümmü Muhammed künyesiyle tanınmıştır.<sup>43</sup>

## 2. Hz. Sevde'nin Çocukları

Hz. Peygamber, ilk eşi Hz. Hatice'nin vefatından sonra Hz. Sevde bint Zem'a b. Kays el-Kureşîyye ile evlenmiştir. Hz. Sevde kendisi gibi ilk Müslümanlardan olan amcasının oğlu ve Hudeybiye Antlaşması'nda Kureyş heyetine başkanlık eden Süheyl b. Amr'ın kardeşi Sekrân b. Amr ile evlenmişti. Yaşanan sıkıntılar üzerine birlikte ikinci Habeşistan hicretine katılmışlardır. Kureyşlilerin Müslümanlarla barıştıkları şeklindeki asılsız haber üzerine Mekke'ye döndükten bir müddet sonra Sekrân b. Amr vefat etmiştir.<sup>44</sup> Osman b. Maz'ûn'un eşi Havle bint Hakîm'in aracılık etmesiyle Hz. Peygamber'le evlenmişler<sup>45</sup> ve Hz. Peygamber, Hz. Aişe'yle evleninceye kadar yaklaşık üç yıl boyunca sadece Hz. Sevde ile evli kalmıştır. Kaynaklarda Hz. Sevde'nin Sekrân'dan olan çocuklarının sayısı ile ilgili birkaç farklı rivayet vardır. İbn Sa'd sadece Abdullah isminde bir oğlu olduğundan bahsetmiştir.<sup>46</sup> Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde İbni Abbas'a dayandırdığı bir hadiste ise beş veya altı çocuğu olduğu hatta bu çocuklar Hz. Peygamber'i rahatsız edebilir endişesiyle Hz. Sevde'nin O'nunla evlenmek istemediği, Hz. Peygamber'in bu durumu anlayışla karşılaması üzerine evlendikleri aktarılmıştır.<sup>47</sup> Kaynaklarda Hz. Sevde'nin çocuklarından sadece iki tanesinin ismi geçmektedir.

<sup>41</sup> İbn Hişam, *es-Sîre*, 2/644.

<sup>42</sup> İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/15.

<sup>43</sup> İbn Seyyidi'n-Nâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *'Uyûnü'l-eser fi funûni'l-meğâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*, thk. Muhammed El-Hatrâvî-Muhayyiddîn Müstû (Medine-Dımeşk, 1412/1992), 1/119; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 8/347.

<sup>44</sup> İbn Sa'd onun vefatıyla ilgili olarak Musa b. Ukbe'ye göre Habeşistan'da, İbn İshak'a göre ise Mekke'de öldüğü bilgisini vermektedir, bk. İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/204.

<sup>45</sup> İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/52-55; Hz. Sevde'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Aynur Uraler, "Sevde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/584-585.

<sup>46</sup> İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/204.

<sup>47</sup> Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvût, (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1375/1955), 1/318; Heysemî Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâid*, thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî, (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994), 4/270.



### 2.1. Abdullah b. es-Sekrân

Hz. Sevde'nin çocukları hakkındaki en kesin bilgimiz İbn Sa' d'in zikrettiği oğlu Abdullah'dır. İsmi dışında hakkında başka bilgi yoktur.

### 2.1. Abdurrahman b. es-Sekrân

Hz. Sevde'nin ismi zikredilen diğer çocuğu ise Hz. Ömer döneminde İran cephesinde gerçekleşen Celûlâ savaşında şehit düştüğü rivayet edilen Abdurrahman'dır.<sup>48</sup> Bu ikinci rivayete ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Zira ilk dönem kaynaklarında Abdurrahman isimli bir çocuk zikredilmemiştir. Ayrıca Hz. Sevde h. 23/644'te Hz. Ömer döneminde vefat etmiş olmasına rağmen Abdurrahman adında bir çocuğu olduğundan bahseden kaynaktaki O'nun, h. 54 ya da 55'te Muaviye döneminde vefat ettiği rivayet edilmiş olup bu da doğru bir bilgi değildir.<sup>49</sup>

Hz. Sevde'nin eşinin vefatından sonra Hz. Peygamber'in evlilik teklifine verdiği cevapta beş veya altı çocuğu olduğunu söylemesine rağmen kaynaklarda bunlara dair başka bir bilgi bulunmaması ve Hz. Sevde'nin sadece iki çocuğu olduğundan bahsedilmesi, rivayette adı geçen hanımın Hz. Sevde değil de daha sonraları Medine'de evlendiği hanımı Hz. Ümmü Seleme olabileceğini akla getirmektedir.<sup>50</sup> Dolayısıyla mezkûr rivayette Hz. Peygamber'in hanımlarının isimleri karıştırılmış olmalıdır.

### 3. Hz. Ümmü Seleme'nin Çocukları

Asıl adı Hind olan Hz. Ümmü Seleme (ö. 62/681), Kureyş'in Benî Mahzûm kolundan olup önce amcasının oğlu Ebû Seleme Abdillâh b. Abdilesed el-Mahzûmî ile evlendi. Ebû Seleme, Hz. Peygamber'in halası Berre bint Abdülmuttalib'in oğludur ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in sütkardeşidir. İlk Müslümanlardan olan Seleme ailesi (Ebû Seleme'nin on birinci,<sup>51</sup> Ümmü Seleme'nin<sup>52</sup> on ikinci Müslüman olduklarına dair bilgilere ihtiyatlı yaklaşmak gerekir) Habeşistan'a hicret etti ama Kureyşlilerin Müslümanlarla barıştığı şeklindeki asılsız haberler sonrası Mekke'ye geri döndüler. Burada yaşadıkları

<sup>48</sup> Muhammed Mütevelli eş-Şa'ravi, *Zevcâtü'n-nebiyyi ve âlü'l-beyt*, (Beyrut: El-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 136.

<sup>49</sup> Aynur Uraler, "Sevde" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/584.

<sup>50</sup> Yılmaz, *Hz. Peygamber'in Soy Atlası*, 104.

<sup>51</sup> Ebû Seleme'nin on birinci ve Ümmü Seleme'nin on ikinci Müslüman olduklarına dair bilgilere ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Çünkü bu sıralama ilk kaynaklardaki bilgilerle uyuşmamaktadır, Bk. Salahattin Polat, "Ebû Seleme el-Mahzûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1994), 10/229; M. Yaşar Kandemir, "Ümmü Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 329.

<sup>52</sup> M. Yaşar Kandemir, "Ümmü Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 329.



sıkıntılar yüzünden Medine'ye hicret etmek istediler. Ancak akrabaları olan Mahzûmoğulları Ümmü Seleme'nin, kocasının ailesi Benî Abdüleşed de oğul Seleme'nin gitmesine mâni olunca Ebû Seleme tek başına Medine'ye gitmek zorunda kaldı. Aile Medine'de ancak bir yıl sonra birleşebildi. Seleme ailesi büyük hicretten önce Medine'ye ilk hicret eden Kureyşli Müslümanlardır. Ebû Seleme Uhud savaşında aldığı yaranın nüksetmesi sebebiyle hicretin dördüncü yılı Cemâziyelevvel ayında vefat etti. Eşine önce kendisinden sonra evlenmemesini vasiyet ettiyse de bilahare bundan vazgeçerek kendisinden daha hayırlı biriyle evlenmesini tavsiye etti. Ashabtan bazı taliplerini reddeden Ümmü Seleme, Hz. Peygamber kendisiyle evlenmek istediğinde ise yetimlerini bahane edince Hz. Peygamber: “Yetimlere bakmak Allah ve Resûlüne aittir”<sup>53</sup> diyerek çocukları konusunda güvence verince h. dördüncü yılın Şevval ayında Hz. Peygamber'le evlenmişlerdir. Evlenmeden önce Ümmü Seleme'nin Ebû Seleme'den Seleme, Ömer, Dürre, Zeyneb ve Ümmü Gülsüm adlarında beş çocuğu olmuştur.<sup>54</sup> Ancak Ümmü Gülsüm'ün ismi bazı kaynaklarda geçmemekte<sup>55</sup> ve diğer çocuklar hakkında değişik malumat mevcutken onun ismi dışında hayatıyla alakalı bilgi bulunmamaktadır. Bu çocukların en büyüğü Seleme Habeşistan'da, diğerleri Medine'de dünyaya gelmiştir. Zehebî'de geçen dört çocuğunun Habeşistan'da doğduğu iddiası orada geçirdikleri müddet dikkate alındığında doğru değildir.<sup>56</sup>

### 3.1. Seleme b. Ebû Seleme

Annesi ve babası Habeşistan'a hicret ettiğinden Seleme burada doğmuştur. Mekkeliler'in İslâmiyet'i kabul ettiklerine dair asılsız haber üzerine ailece Mekke'ye dönmüşler, eski problemler aynen devam ettiğinden bu defa Yesrib'e hicret etmek istemişler, babası hicret etmiş ama Seleme'yle annesi ailelerin engellemesi nedeniyle ancak bir yıl sonra gidebilmişlerdir.<sup>57</sup> Seleme, babası vefat ettikten sonra Hz. Peygamber'le evlenen annesi Ümmü Seleme'nin nikâhında velîsi olmuştur.<sup>58</sup> Bazı kaynaklarda<sup>59</sup> velî olarak Ömer'in ismi geçiyorsa da bu doğru değildir.

<sup>53</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/90.

<sup>54</sup> İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 3/940; Yılmaz, *Hiz. Peygamber'in Soy Atlası*, 105, 185; ayrıca bk. Kandemir, “Ümmü Seleme”, 42/329.

<sup>55</sup> Mesela ilk kaynaklardan İbn İshak, Ebû Seleme'nin dört çocuğunun ismini vermiştir, bk. İbn İshâk, *Kitâbu's-siyer ve'l-meğâzî*, 260.

<sup>56</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût Riyasetinde Komisyon (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 1/151.

<sup>57</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 7/329-330; Yılmaz, *Hiz. Peygamber'in Soy Atlası*, 105; “Ümmü Seleme”, 42/328-330.

<sup>58</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/408; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/149. Bu görevi kardeşi Ömer'in yerine getirdiği konusunda bkn. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/92; Zehebî, *Siyer*, 3/407.

<sup>59</sup> Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/92; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/407.



Hz. Peygamber, umretü'l-kazâda amcası Hz. Hamza'nın kızı Ümâme'yi Hz. Ali'nin teklifiyle yanına alıp Medine'ye getirmiş ve bilahare onu Seleme ile evlendirmiştir. Seleme çocukken dul kalan annesini Resûlullah ile evlendirdiğinden, Resûlullah'ın da onun bu iyiliğine böylece karşılık verdiği rivayet edilmiştir.<sup>60</sup> Küçük yaşta evlenmelerine rağmen İbn İshâk'ın aktardığı bir rivayete göre Seleme ölünceye kadar zifafa girmemişlerdir.<sup>61</sup> İbn Hacer, Seleme'nin Ümâme ile zifafa girmeden vefat ettiği (erken öldüğünü kastediyor) şeklindeki rivayetleri aktarmış ancak ölümüyle ilgili bir tarih de vermemiştir.<sup>62</sup> Seleme, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân döneminde (685-705) vefat etmiştir.<sup>63</sup> Belâzürî, Seleme'nin zihinsel bunalım diyebileceğimiz aklî bir rahatsızlığı olduğundan söz etmiştir. Bu durum gerçek idiyse onların zifafa girmesine engel olmakla birlikte, beraber yaşamaya devam etmiş olabilirler.<sup>64</sup> Kaynaklarda Seleme'den daha sonra vefat eden Ümâme'nin çocuğu olduğuna dair herhangi bir bilginin olmaması da bu ihtimali güçlendirmektedir.<sup>65</sup>

### 3.2. Ömer b. Ebû Seleme

Ümmü Seleme'nin ikinci oğlu Ömer b. Ebû Seleme'nin doğum yeri ve tarihi hakkında kaynaklarda muhtelif bilgiler yer almaktadır. Bazı kaynaklarda en büyük çocuk olarak geçse de<sup>66</sup> gerçekte Seleme'nin küçüğüdür.<sup>67</sup> İbnü'l-Esir onun hicrî ikinci yılda Habeşistan'da doğduğunu belirttikten sonra râvi ismi vermeden "Resûlullah vefat ettiğinde dokuz yaşındaydı denildi" diye eklemiştir.<sup>68</sup> Buradan hareketle Hz. Peygamber vefat ettiğinde dokuz yaşında idiyse hicretten sonra, ailesinin de Medine'ye ilk hicret edenler olduğu düşünüldüğünde Medine'de doğmuş olduğu ortaya çıkacaktır. Zehebî ise hicretten iki yıl önce Habeşistan'da doğduğunu belirtmiştir.<sup>69</sup> Ancak babasının Akabe biatlarından önce Medine'ye hicret ettiği göz önüne alındığında takvimsel olarak Habeşistan'da doğduğu rivayetlerinin sahih olmadığı anlaşılacaktır. Net bilgiler olmamakla beraber eldeki karinelere hareketle hicretten bir-iki yıl kadar önce (620-621 gibi) Medine'de doğduğu sonucuna

<sup>60</sup> İbn İshâk, *Kitâbü's-siyer ve'l-meğâzî*, 261; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/532; Ayşe Esra Şahyar, "Ümâme bint Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 20129, 42/301).

<sup>61</sup> İbn İshâk, *Kitâbü's-siyer ve'l-meğâzî*, 261.

<sup>62</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/126.

<sup>63</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 4/382; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 2/641; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/524; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/409.

<sup>64</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 4/382; Yılmaz, *Hz. Peygamber'in Soy Atlası*, 106.

<sup>65</sup> Şahyar, "Ümâme bint Hamza", 42/301

<sup>66</sup> Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/408.

<sup>67</sup> İbn İshâk, *Kitâbü's-siyer ve'l-meğâzî*, 260; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/533.

<sup>68</sup> İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 4/170.

<sup>69</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/407.





ulaşılabılır.<sup>70</sup> Nitekim İbn Hacer'in aktardığı bir rivayette h. ikinci yılda Medine'de dünyaya gelen Abdullah b. Zübeyr, Ömer için: "Benden iki yaş büyüktü" demiştir. Nitekim yaşları yakın olan Ömer ve Abdullah, Hendek savaşı esnasında Hassan b. Sabit'in kalesinde kalmışlardır.<sup>71</sup>

Babasının vefatından sonra annesi Ümmü Seleme'nin Hz. Muhammed'le evlenmesiyle<sup>72</sup> Hz. Peygamber'in evinde, O'nun himayesinde büyümüştür. Resûlullah vefat ettiği on-onbir yaşlarında olan Ömer b. Ebû Seleme, küçük yaşta sahâbî olma vasfını kazananlardan biri olmuştur. Hz. Peygamber'den 12 hadis rivayet etmiş olup bunlar Kütüb-i Sitte'de yer almaktadırlar. İbn Ebû Seleme diye bilinen Ömer'in, çocuk terbiyesi ve yemek adâbı gibi konularda rivayet ettiği bu hadisler bizzat Hz. Peygamber'in huzurunda yaşadığı olayları yansıtmaları bakımından önemlidir.<sup>73</sup> Meselâ, Hz. Peygamber'in, "Oğlum, besmele çek, sağ elinle ye ve hep önünden ye!" diyerek kendisine yemek adabını öğrettiği hadis çok meşhurdur.<sup>74</sup>

Hz. Ömer, atıyye taksiminde kendi oğlu Abdullah'a üç bin dirhem atıyye tahsis ederken, Ömer b. Ebû Seleme'ye dört bin dirhemi uygun görmüş, bu konuda kendisiyle konuşmak isteyen oğluna 'Senin Ümmü Seleme gibi bir annen var mıdır?' cevabını vermiştir. Hz. Ali de Cemal ashabının üzerine giderken Ümmü Seleme'yi de yanına almak isteyince O, "kendi yerime en sevdiğim kişiyi seninle göndereceğim" diyerek oğlu Ömer'i göndermiştir. Hz. Ali daha sonra kabiliyetli ve liyakatli olduğunu düşündüğü Ömer'i Bahreyn ve Fars valiliklerine atamıştır.<sup>75</sup> Hz. Ali'nin vefatından (40/661) sonra görevinden ayrılıp Medine'ye geri dönen Ömer b. Ebû Seleme, hayatının kalan kısmını burada geçirmiştir ve 83/702 yılında Abdülmelik b. Mervân döneminde Medine'de vefat etmiştir.<sup>76</sup>

<sup>70</sup> Muhtemelen bu belirsizlikten dolayı *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki ilgili madde de doğum tarihi olarak hicretten 2 yıl öncesi verilmiş ancak mekân belirtilmemiştir, bk. Salih Karacabey, "İbn Ebû Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19:438.

<sup>71</sup> İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4/487.

<sup>72</sup> İbn Sa'd ve Zehebî tarafından nikâhta annesinin velisi olduğu rivayet edilse de bunun doğru olmadığı yukarıda açıklanmıştır.

<sup>73</sup> Karacabey, "İbn Ebû Seleme", 19/439.

<sup>74</sup> Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi, *Saḥîhu'l-Buḥârî*, thk. Muhammed b. Nâsır, b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Et'ime", 2 (No. 5376), 7:68; Kandemir, "Ümmü Seleme", 42/328-330.

<sup>75</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/533; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 4/170.

<sup>76</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/533; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 3/1160; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 4/170.



### 3.3. Dürre bt. Ebû Seleme

Kaynaklarda doğum yeri ve tarihi hakkında herhangi bir malumat bulunmayan Dürre'nin, ağabeyi Ömer'den küçük olduğu ve hicret esnasında henüz doğmamış olduğu bilgisinden hareketle hicretten sonra 623-624 gibi Medine'de doğduğu düşünülebilir. Hayatı hakkında pek bilgi bulunmayan Dürre'nin ismi, Hz. Ümmü Seleme'nin çocuklarının ismi zikredilirken genelde üçüncü sırada sayılmaktadır.<sup>77</sup> Ayrıca kız kardeşi Zeyneb bt. Ebû Seleme'nin Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Habîbe'den rivayet ettiği bir hadise konu olmuştur. Şöyle ki; Ümmü Habîbe, Hz. Peygamber'e, "Dürre ile evlenmek istediğini duyuyorum" deyince Resûlullah (sav): "Eğer o benim üvey kızım olmasaydı yine de bana helal olmazdı çünkü sütkardeşimin kızıdır." Buyurmuştur.<sup>78</sup> Diğer kaynaklarda da sadece bu rivayet dolayısıyla ismi zikredilmiş, hayatı hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir.<sup>79</sup>

### 3.4. Zeyneb bt. Ebû Seleme

Bazı kaynaklarda Habeşistan'da doğduğu geçse de<sup>80</sup> ablası Dürre'den küçük olduğuna ve annesi Hz. Peygamber'le evlendiğinde daha annesini emdiğine<sup>81</sup> göre, 4/625 yılı civarında Medine'de doğmuş olmalıdır.<sup>82</sup> Asıl adı Berre iken Hz. Peygamber tarafından "Zeyneb" olarak değiştirilmiş ve Esmâ bt. Ebû Bekir'den de süt emmiştir.<sup>83</sup> İlk çocukluk dönemini Hz. Peygamber'in himayesinde geçirdiğinden "rabîbetü Resûlillâh- Resûlullâh'ın üvey kızı" diye anılmıştır. Hz. Peygamber, küçük Zeyneb'e olan sevgi ve şefkatinden dolayı zaman zaman ona "Zünab" (sevimli Zeynepcik anlamında) diye hitap etmiştir.<sup>84</sup> Zeyneb henüz küçük bir çocukken, yıkanmakta olan Hz. Peygamber'in yanına girince, Resûlullâh bir avuç suyu yüzüne serpererek arkasını dönmesini istemiştir. Bu su

<sup>77</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/87;

<sup>78</sup> Buhârî, "Nikâh", 20, 25, 26; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 8/127.

<sup>79</sup> İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 4/1835; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 7/102-103; Yılmaz, *Hz. Peygamber'in Soy Atlası*, 107.

<sup>80</sup> Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/87, İbn Sa'd'a göre Zeyneb, Ümmü Seleme'nin en büyük çocuğudur. İbn Hacer ise Zeyneb'in Habeşistan'da doğduğunu belirttiikten hemen sonra annesi Hz. Peygamber'le evlendiğinde süt emiyordu demiştir, bk. İbn Hacer, *el-İşâbe*, 8/159. Hâlbuki Seleme ailesinin Habeşistan'dan dönmesiyle Ümmü Seleme'nin Hz. Peygamberle evlenmesi arasında yaklaşık 6 sene vardır. 6 yaşındaki bir çocuğun süt emmesi düşünülemez.

<sup>81</sup> İbn Hacer, *el-İşâbe*, 7/675.

<sup>82</sup> Bazı kaynaklarda Zeyneb'in Habeşistan'da doğduğu bilgisi yer almaktadır. Hatta İbn Sa'd, Zeyneb'in kardeşlerinin en büyüğü olduğunu ifade etmektedir, bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/9-10; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/87; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 4/1855; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 7/133; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/200.

<sup>83</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/461; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 4/1855; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 7/133; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 8/159.

<sup>84</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/90.



hasebiyle yaşlandığı zaman bile yüzünün genç görünümünü hiç kaybetmediği rivayet edilmiştir.<sup>85</sup>

Kaynakların tamamına yakınında zamanının en fakîh kadınlarından biri olduğu aktarılan Zeyneb, teyzesi Kureybe'nin oğlu Abdullah b. Zem'a b. el-Esved ile evlenmiş ve bu evlilikten oğulları Abdurrahman, Yezid, Vehb, Ebû Seleme, Kebir ve Ebû Ubeyde ile kızları Kureybe, Ümmü Gülsüm ve Ümmü Seleme dünyaya gelmiştir.<sup>86</sup> Kaynaklarda isimleri zikredilmeyen iki oğlu (biri savaşarak diğeri bir şey yapmadan) Harre Vakası'nda Medine'de öldürülmüşlerdir.<sup>87</sup>

Başta Hz. Peygamber'in hanımları olmak üzere pek çok sahabeden hadis rivayet etmiş, ondan da birçok râvi aktarımda bulunmuştur. H. 74 yılı civarında Medine'de vefat etmiş, Bakî kabristanına defnedilmiştir.<sup>88</sup>

### 3.5. Ümmü Gülsüm bt. Ebû Seleme

Kaynaklarda Hz. Ümmü Seleme'nin çocuklarının ismi verilirken adı hiç geçmeyen Ümmü Gülsüm hakkında sadece İbnü'l-Esîr hadis râvisi ve Hz. Peygamber'in üvey kızı olarak bahsetmiş ancak hayatı hakkında başka bilgi vermemiştir.<sup>89</sup> Zeyneb bint Ebû Seleme'nin kızı Ümmü Gülsüm'le veya aynı isimde başka biriyle karıştırılmış olması da muhtemeldir.

### 4. Ümmü Habîbe'nin Çocukları

Asıl adı Remle olan Ümmü Habîbe'nin babası Kureyş'in kabile reislerinden Ebû Süfyân, annesi Safiyye bint Ebû'l-Âs b. Ümeyye b. Abdüşems'tir. Bi'setten on yedi yıl önce Mekke'de doğmuştur. Soyu Hz. Peygamber'le, Abdümenâf b. Kusay'da birleşir. Ümmü Habîbe, Hz. Peygamber'in halası Ümeyme'nin oğlu Ubeydullah b. Cahş'la evlendi. Ubeydullah, önceleri Hanîf iken bilahare Hıristiyan olmuştu. İslâm gelince karı koca Müslüman oldular. Bi'setin altıncı yılında (616) müşriklerin baskılarına dayanamayarak ikinci kabileyle Habeşistan'a hicret ettiler. Bu sırada hamile olan Remle Habeşistan'da Habîbe ismini verdikleri bir kız çocuğu dünyaya getirerek Ümmü Habîbe diye künyelendi. Kocasını bir müddet sonra Hıristiyanlığa geçti ve bilahare Habeşistan'da Hıristiyan olarak öldü. Ümmü Habîbe'ye de Hıristiyan olması için ısrar ettiyse de O, kocasına uymadı ve kocası irtidat ettiği için nikâhu düşerek dul kaldı. Hz. Peygamber, Hudeybiye dönüşü Amr b. Ümeyye'yi Necâşî Ashame'ye elçi olarak göndererek hem O'nu İslâm'a davet etmiş hem

<sup>85</sup> İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 4/1855; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/133; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 8/159.

<sup>86</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/461.

<sup>87</sup> İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 4/1855; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/133; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 8/159.

<sup>88</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/201; Ayşe Esra Şahyar, "Zeyneb bint Ebû Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 44/358-359.

<sup>89</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/375; Yılmaz, *Hz. Peygamber'in Soy Atlası*, 109.

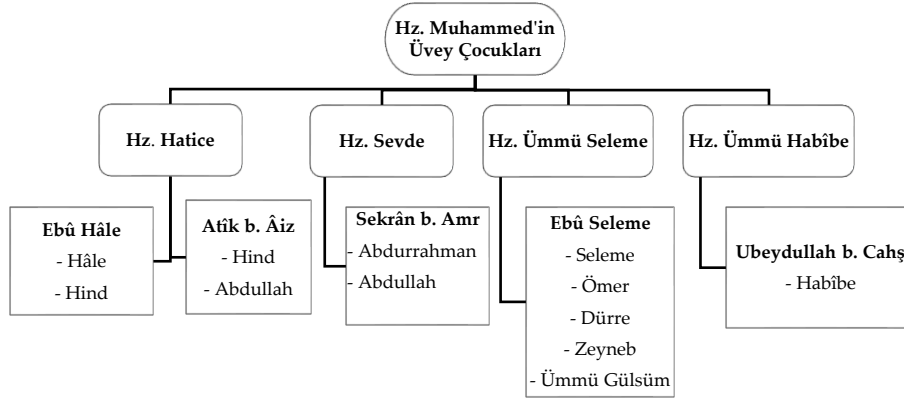


de Ashame'den Ümmü Habîbe'yi kendisine peygamber hanımı olarak nikâhlayarak oradaki Müslümanlarla birlikte Medine'ye göndermesini istemiştir. Ümmü Habîbe böylece tek çocuğu olan kızıyla Medine'ye gelerek Peygamber hanımlarının arasına katılmıştır. H. 44 yılında vefat etmiştir.<sup>90</sup>

#### 4.1. Habîbe bt. Ubeydullah

Habibe'nin doğum yeri konusunda kaynaklarda ihtilaf vardır. Zehebî, Mekke'de,<sup>91</sup> İbn Sa'd ve İbn Hacer değişik râvilere dayandırarak Mekke'de veya Habeşistan'da doğduğunu aktarmışlardır. Yine aynı kaynaklarda zikredilen bazı rivayetlerde annesinin hamile iken hicret ettiği ve kızını Habeşistan'da dünyaya getirdiği belirtilmiştir.<sup>92</sup> İbn Abdilber'e göre ise Habeşistan'da doğmuştur.<sup>93</sup> İbnü'l-Esîr, Habîbe'den bahsettiği bölümde annesiyle birlikte Habeşistan'a hicret ettiğini (bu durumda Mekke'de doğmuş olmaktadır), Ümmü Habîbe'den bahsettiği yerde ise Habeşistan'da doğum yaptığını belirtmektedir.<sup>94</sup> Doğumuyla ilgili tarih verilmemekle beraber tüm bu rivayetlerden hareketle 616-617 yıllarında doğduğu ortaya çıkmaktadır.

Kaynaklarda tek çocuk olarak bahsedilen Habîbe'nin hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmazken, sadece teyzesi Âmine bint Ebû Süfyân'ın oğlu Dâvud b. Urve b. Mes'ud es-Sakafî ile evlendiği bilgisi nakledilmiştir.<sup>95</sup>



Tablo: Hz. Muhammed'in üvey çocukları ve ebeveynleri.

<sup>90</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/96-97; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 4/1929-1930; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 7/303-304; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 8/140-142. Ümmü Habîbe'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Aynur Uraler, "Ümmü Habîbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/318-319.

<sup>91</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/220.

<sup>92</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/97; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 8/140.

<sup>93</sup> İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 4/1929; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 8/140

<sup>94</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 7/64 ve 7/303.

<sup>95</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/96.



## Değerlendirme ve Sonuç

Üvey çocuk- üvey ebeveyn ilişkisi, boşanma ve tekrar evlenmenin arttığı günümüzde önemli bir konu haline gelmiştir. Genel olarak toplum hafızasında "üvey olmak" zor bir durum olarak telakkî edilir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in evliliklerinin sayısı ve hanımlarının durumları çok merak edilip birçok çalışmaya konu edilmişken toplumda dört hanımı vasıtasıyla babalık yaptığı ve sayıları on iki civarındaki üvey çocukları fazla dikkat çekmemiş olacak ki konu bir bütün olarak çalışılmamıştır. Bu çalışmada öncelikle yukarıda görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in üvey çocuklarının şecere bilgileri ve hayat hikâyeleri bir arada aktarılmıştır. Ayrıca eldeki veriler üzerinden konu hakkında bir değerlendirme yapmak isabetli olacaktır.

Hz. Peygamber'in Hz. Hatice, Hz. Sevde, Hz. Ümmü Seleme ve Hz. Ümmü Habibe olmak üzere dört hanımından üvey evladı olmuştur. Bu hanımlarının ilk ikisi ayrıca Hz. Peygamber'in de ilk iki hanımı olup Medine'ye hicrete kadar sadece onlarla evli ve tek eşlidir. Diğer üvey çocuklarının anneleri Hz. Ümmü Seleme ve Hz. Ümmü Habibe ise Habeşistan muhaciridirler. Hz. Peygamber, Hz. Hatice'yle evlenmesiyle öz evladı olmadan doğrudan üvey evlat sahibi olmuştur. Kendi yaşı ve Hz. Hatice'nin yaşı dikkate alındığında ilk üvey evlatlarıyla arasında çok ciddi bir yaş farkı olmadığı görülecektir. Üstelik üvey evlatlarının sayısı öz evlatlarından fazladır. Evliliklerinin ilk yıllarında Hz. Hatice'nin serveti sayesinde maddî durumları iyi olsa da özellikle boykot dönemi ve sonrasındaki Mekke yıllarında kalabalık bir aileyi geçindirmek ve idare etmek durumunda kalmıştır. Hz. Hatice'nin vefatından sonra fazla süre geçmeden Hz. Sevde ile evlenmesinde de temel faktör öz veya üvey çocukların bakımı olmalıdır.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki Hz. Peygamber'in herhangi bir üvey çocuğuyla sorun yaşadığına veya bu çocukların hayatlarının bir döneminde Hz. Peygamber'e, akrabalarına veya toplumun diğer kesimlerine problem çıkarttıklarına dair kaynaklarda geçen bir rivayet yoktur. Bu durum özellikle üvey çocuklar bağlamında önemlidir. Nitekim günümüzde öz anne babasının uzağında yetiştirme yurtlarında veya başka akrabalarının yanlarında yetişen çocukların psiko-sosyal problem yaşama ve suça karışma oranlarının normalden çok fazla olduğu bir gerçektir.<sup>96</sup> Şahsen maddî açıdan zengin olmayan Hz. Peygamber'in öz evlatlarının yanı sıra baba soyunun çok önemsendiği, atalar kültürünün çok canlı olduğu, erkek egemen bir toplulukta kız erkek bütün üvey çocuklarına da sahip çıkması önemli bir konudur. Ayrıca

<sup>96</sup> Örnek olması bakımından; Cahide Amin – Müge Tan, "Erkek Yetiştirme Yurdu Çocuklarında Davranış Sorunları", *Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu Dergisi* 4/1 (1988), 15-29.



devlet başkanı olarak kendisine vasiyet edilen başka sahabe ve şehit çocuklarının olduğu da bilinmektedir.

Kaynaklarda, risâlet öncesinde doğup fazla yaşamayan öz erkek çocukları hakkında yeterli malumat olmadığı gibi Mekke dönemindeki üvey çocukları hakkında da Medine'dekilere oranla daha az ve kesinlik arz etmeyen rivayetler bulunmaktadır. Nitekim Hz. Hatice'nin ve Hz. Sevde'nin çocuklarının sayıları, isimleri ve hayatları hususunda detaylı ve birbiriyle tutarlı rivayetler bulmak pek mümkün değildir. Hz. Hatice'nin çocukları Hind ve Hale rivayetleri epeyce farklı ve karışık gözükmektedir. Ancak bu çocuklardan Hind'in durumu özellikle dikkat çekicidir. Şöyle ki; Hind, Hz. Hatice'nin ilk eşinden olduğuna, Hz. Hatice'nin ikinci eşinden de iki çocuğu olduğuna göre bu çocuk Hz. Peygamber Hz. Hatice'yle evlendiğinde en azından 4-5 yaşlarında olmalıdır. Hz. Peygamber'in evliliğiyle risâleti arasında on beş yıl olduğu için bi'setin başlarında Hind takriben yirmi yaşlarında olmalıdır. Delikanlı sayılabilecek yaşlarda ilk inananlardan olması O'nun Hz. Peygamber'e çok yakın durduğunu ve Hz. Peygamberin ona çok güvendiğini göstermektedir. Bu durum ise Hind'le Hz. Peygamber'in öz baba oğul gibi çok samimi bir ilişkilerinin olduğunu düşündürmektedir. Normal şartlarda özellikle annesinin hüznü yılında vefatından sonra Haşimoğulları'yla doğrudan bir bağ kalmaması sebebiyle kendi başına hareket etmesi beklenirken Hind'in üvey yeğeni diyebileceğimiz Hz. Hasan'la (ondan otuzbeş yaş kadar büyüktür) çok yakın ve samimi olması aile içi ilişkilerin hep sıcak kaldığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in şemâilini detaylıca ve belîğ bir şekilde anlatması O'nun hem sûretini hem de sîretini çok yakînen bildiğine ve de Hz. Peygamber gibi fasih konuşabildiğine dolayısıyla da çocukluğunda güzel Arapça öğrendiğine delâlet etmektedir. Cemel Vakası'nda Hz. Ali'nin yanında yer alması (ki bu dönemde yaşı yetmişe yakındır) yine Ehl-i beytle ilişkilerinin hep sıcak kaldığına işaret etmektedir. Elimizde bir veri olmamakla beraber Medine dönemi boyunca da Hz. Peygamber'in yakınlarında durduğunu tahmin etmek mümkündür.

Hz. Sevde, Hz. Peygamber'in eşi olduğunda yaşı ellinin üzerindedir. Çocuklarının sayıları ve isimleri hakkında çok sağlam bilgilerimiz olmasa da yaşı itibariyle çocuklarının da epey büyük olduğu tahmin edilebilir. Binaenaleyh bu çocuklar muhtemelen kendi hayatlarını kurmuş olmalıdırlar ki Hz. Peygamber'le çocukluk dönemlerine ait herhangi bir anıları kayıtlara geçmemiştir.

Hz. Peygamber'in üvey çocuklarıyla ilişkisi bağlamında en somut bilgiler Hz. Ümmü Seleme'nin çocuklarıyla ilgilidir. Bunlardan Seleme'yi Hz. Peygamber amcası Hz. Hamza'nın yetim kızı Ümâme ile evlendirerek her ikisini de önemseydiğini göstermiştir. Seleme, muhtemelen yukarıda Belazürî'den



öğrendiğimiz zihnî rahatsızlığı sebebiyle uzun yaşamasına rağmen kayıtlara geçmiş herhangi bir hatıra bırakmamıştır. Ömer'in özellikle sofrada ve çocuk eğitimi gibi mühim konularda Hz. Peygamber'den evinde ve elinde büyümüş bir çocuk sahabe olarak aktardıkları çok önemli pratik bilgilerdir. Aynı şekilde Zeyneb'in su hadisesi, Hz. Peygamber'in ona "Zünab" diye seslenmesi çok sevimli hatıralardır. Ömer ve Zeyneb'in birçok hadis rivayet etmeleri; Hz. Peygamber'e yakınlıkları, rivayetlerin konuları ve kendi rivayetleri yanında özellikle Zeyneb'in Peygamber hanımlarından aktarımda bulunması çok değerlidir. Nitekim rivayet ettikleri hadislerin hepsi Kütüb-i Sitt'e de yer almıştır. Mesela Hz. Aişe'nin ilimdeki büyüklüğünden bahsederken Zeyneb'in annesi ve Hz. Aişe başta olmak üzere Zevcât-ı Tahirat'ın terbiyesinde yetişerek büyük bir fakih olması hassaten tabiûn kuşağı için ciddi bir avantajdır.

Üvey çocuklardan bazılarının Hz. Ömer ve Hz. Ali başta olmak üzere Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında Hulefâ-i Raşidîn ile de aralarının iyi olduğu görülmektedir. Bu ise onların iyi bir aile terbiyesi aldıklarını, Ehl-i Beyte ve Hz. Peygamber'in yakın arkadaşlarına da düşkün olduklarını göstermektedir. Hz. Ömer'in, Ömer b. Ebû Seleme'ye kendi oğlundan fazla atıyye bağlaması, Hind ve Ömer'in anneleri farklı olan iki üvey çocuk olarak her ikisinin de Cemel Vakası'nda Hz. Ali'nin yanında saf tutmaları, Zeyneb'in çocuklarının Harre Vakası'nda Emevî askerleriyle mücadele etmesi de dikkate değer hususlardır.



## Kaynakça

Algül, Hüseyin. "Hind b. Ebû Hâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/64. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Amin, Cahide – Tan, Müge. "Erkek Yetiştirme Yurdu Çocuklarında Davranış Sorunları". *Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu Dergisi* 4/1 (1988), 15-29.

Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yaḥyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşraf*. Thk. Süheyl Zükkâr ve Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Şahîḥu'l-Buḥârî*. Thk. Muhammed b. Nâsır. 9 Cilt. yy. Dâru Davkî'n-Necât, 1422/2001.

Eş-Şa'ravî, Muhammed Mütevellî. *Zevcâtü'n-nebiyyi ve âlü'l-beyt*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.

Güzel, Ahmet. "Hz.Hatice'nin Hz.Peygamber'le Evliliği, Çocukları Ve Aile Hayatı Üzerine Bir Değerlendirme". *İstem* / 19 (Aralık 2012): 57-100.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-şahîḥayn*. Thk. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.

Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâid*. Thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.

İbn 'Abdiberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdiberr en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşḥâb*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.

İbn Hânel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hânel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hânel*. Thk. Şuayb el-Arnâvût. 6 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1375/1955.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hâzm el-Endelüsî. *Cevâmiu's-sîre*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Me'âfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekâ,





İbrahim el-Ebyarî ve Abdulfaziz eş-Şelebî. 2 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muṭṭalibî el-Kureşî el-Medenî. *Kitâbü's-siyer ve'l-meğâzî*. Thk. Süheyl Zükkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. Thk. İhsân Abbâs. 8 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.

İbn Seyyidî'n-Nâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *'Uyûnü'l-eser fî fûnüni'l-meğâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*. Thk. İbrahim Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen 'İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. Thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.

Kandemir, M. Yaşar. "Hatice", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/465-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kandemir, M. Yaşar. "Şemâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/497-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kandemir, M. Yaşar. "Ümmü Seleme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/328-330. İstanbul: TDV Yayınları 2012.

Karacabey, Salih. "İbn Ebû Seleme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/438-439. İstanbul: TDV Yayınları 1999.

Kister, M. J. "Hz. Hatice'nin Oğulları". çev. Sena Kaplan. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20 / 1 (Haziran 2016), 537-572.

Polat, Salahattin. "Ebû Seleme el-Mahzûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/229. İstanbul: TDV Yayınları 1994.

Sabuncu Ömer. "Hz. Peygamber'in İlk Hanımı Hz. Hatice'nin Hayatı ve Kişiliği" *Diyanet İlmî Dergi*, 45/2 (Haziran 2009), 49-72.

Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî el-Mâlekî. *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyyi, 1412/1991.

Şahyar, Ayşe Esra. "Ümâme bint Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/301-302. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Şahyar, Ayşe Esra. "Zeyneb bint Ebû Seleme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/358-359. İstanbul: TDV Yayınları 2013.



Şaka, Fuat. *Hz. Muhammed'in (sav) Yetimlerle İlişkisi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâfiî, *Sübülü'l-hüddâ ve'r-raşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd (es-Sîretü's-Şâmiyye)*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1993.

Uraler, Aynur. "Sevde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/584-585. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Uraler, Aynur. "Ümmü Habîbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/318-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yılmaz, Hayati. *Hz. Peygamber'in (sav) Soy Atlası*, İstanbul: Motto Yay. 2018.

Yılmaz, Şadiye. *Hz. Muhammed'in Yetimlere Karşı Davranışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşķî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnâvût Riyasetinde Komisyon. 25 Cilt. Dımaşķ: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab ez-Zübeyrî. *Nesebü Kureyş*. Thk. E. Lévi-Provençal. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

**[TİAD], 2022, 6 (2): 583-608**

**Hz. Mûsâ Kıssasında Bazı Lafzî Müteşâbih Âyetler**

**Some Lafzî Mutashâbih Verses in The Parable of Moses**

**Nurettin ÇİFTÇİ**

**Dr. Öğretim. Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi**

**Assist Prof. Hakkari University, Theology Faculty**

**nurettinciftci@hakkari.edu.tr**

**ORCID: 0000-0003-3950-9579**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 16.09.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 19.12.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 31.12.2022  
**Yayın Sezonu** : Aralık  
**Pub Date Season** : December

**Atıf/Cite as:** ÇİFTÇİ, Nurettin. "Hz. Mûsâ Kıssasında Bazı Lafzî Müteşâbih Âyetler". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022): 583-608. doi: 10.32711/tiad. 1162769

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Published by Mustafa YİÇİTOĞLU

## Hz. Mûsâ Kıssasında Bazı Lafzî Müteşâbih Âyetler

### Öz

Kur'ân'ın muhtevasında kıssalar önemli bir yer tutmaktadır. Bu kıssaların her biri aynı uzunluğa sahip olmadığı gibi tekrar etme açısından da birbirinden farklılık arz etmektedir. Kur'ân'da en fazla tekrar edilen kıssalardan biri Hz. Mûsâ kıssasıdır. Kıssanın bazı kesitleri farklı sûrelerde bazen aynı bazen de farklı ifadelerle yer almaktadır. Bu ifadelerin birçoğu birbirinin benzeri olup tefsir literatüründe lafzî müteşâbih olarak ele alınmaktadır. Hz. Mûsâ kıssasında lafzî müteşâbih örnekleri bir hayli fazladır. Bu çalışmada sadece onun ilk vahiyle karşılaşması esnasında meydana gelen olaylarla ilgili âyetlerde geçen bazı müteşâbih lafızlar ele alınmıştır. Buna göre İfadelerdeki farklılıklar incelenmiş, bunların geçtiği surenin muhtevasına uygun farklılık gösterdiği ve bunun bir çelişki değil anlatım zenginliği olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Hz. Mûsâ, Hz. Mûsâ kıssası, Lafzî Müteşâbih, Tekrar.

## Some Lafzî Mutashâbih Verses in The Parable of Moses

### Abstract

The Parables have an important place in the content of the Qur'an. Each of these parables does not have the same length, and they differ from each other in terms of repetition. One of the most repeated parable in the Qur'an is the parable of Moses. Some part of the parables about Moses are in different surah with the same or different expressions. Many of these expressions are similar and are known as lafzî mutashâbih in tafsir literature. There are many examples of lafzî mutashâbih in the story of Moses. In this study, only some mutashâbih words in the verses about the events that took place when he first encountered the revelation are discussed. Accordingly, the differences in the expressions were examined, it was seen that they differed according to the content of the sura in which they were used, and that this was not a contradiction but a richness of expression.

**Keywords:** Tafsîr, Moses, The Parable of Moses, Lafzî Mutashâbih, Repetition.



**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**

**Turkey Journal of Theological Studies**

[TİAD]

ISSN: 2602-3067

## Giriş

Kur'ân'da bir ifadenin benzerinin başka bir yerde bazen aynı lafızlarla bazen de bazı farklılıklarla geçmesi, Kur'ân'ın genelinde başvurulan bir üsluptur. Özellikle kıssalarda bu usluba sıkça rastlamak mümkündür. Kur'ân'da tekrarların var olduğu bir gerçektir ve Kur'ân'ın önemli özelliklerinden biridir. Ancak bu durum Kur'ân'a muhalif olanların tepkisini çekmiş ve Kur'ân'da çokça tekrar olduğunu ve onun anlamsız yere sözü uzattığını ileri sürerek bunu polemik konusu yapmışlardır. Buna cevap olarak âlimler de farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bazıları Kur'ân'da tekrarların olduğunu kabul edip bunu Arap dilinde de bir üslup güzelliği olarak kabul etmişler ve bunun özellikle te'kid/pekiştirme, tehvil/korkutma, takrir/onaylama, tespit/sağlamlaştırma ve tasvir/canlandırma amacıyla yapıldığı ifade etmişlerdir.<sup>1</sup> Bazıları ise lafızları aynen tekrar edilen âyetlerde bile tekrar bulunmadığını, onlarda mana olarak farklılık bulunduğunu ve bunun Kur'ân'ın i'caz özelliklerinden olduğunu söylemişlerdir.<sup>2</sup> Kur'ân'da aynı konu ile ilgili farklı yerlerde farklı lafızların kullanılması ilk dönemlerden itibaren İslam alimlerinin dikkatini çekmiş, bazıları bunu Müşkilü'l-Kur'ân kapsamında ele alırken<sup>3</sup> bazıları da bunu lafzî müteşâbih olarak değerlendirmiş ve çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır.<sup>4</sup>

Lafzî müteşâbih ile ilgili ilk çalışmalar daha çok Kur'ân'dan benzeşen âyetlerin kolayca ezberlenmesi ve âyetlerdeki değişik lafızların yanlış okunmaktan korunması için Nâfi ' (ö. 169/780) ve Kisâ'î (ö. 189/805) gibi kırâat imamları tarafından yapılmıştır. Daha sonra bu konuda Hatîb el-İskâfî (ö. 420/1029), Kirmânî (ö. 505/1111), İbnü'z-Zübeyr es-Şekâfî (ö. 708/1308), İbn Cemâ'a (ö. 733/1333) ve Zekeriyâ el-Enşârî (ö. 926/1520) gibi âlimler tarafından müstakil eserler telif edilmiştir.<sup>5</sup> Ayrıca bu konu İbn Cevzî (ö. 597/1201), Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûfî (ö. 911/1505) gibi bazı usûlcülerin de dikkatini çekmiş ve

<sup>1</sup> Bedruddîn Ebû 'Abdullah Muhammed b. Bahâdır b. 'Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 3/500; Ebû'l-Faql Celâluddîn 'Abdurrahmân Suyûfî, *el-Itkân fî ulûmi'l-Kur'ân* ( Kâhire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, 2008), 3/50; Ayrıca bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 195-196; Mesut Okumuş vd., *Tefsir: El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 411-414.

<sup>2</sup> Seyyid Kütub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Beyrüt: Dâru's-Şurûk, 1425/2004),1/55; Demirci, *Tefsir Usûlü* 193.

<sup>3</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/500; Suyûfî, *el-Itkân*, 3/50.

<sup>4</sup> Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnü'l-Cevzî, *Funûnu'l-efnân fî 'uyûni'l-Kur'ân*, thk Hasan Diyâ' u'd-Dîn 'İtr (Beyrüt, Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye,1408/1987) 376 vd; Suyûfî, *el-Itkân*, 3/50 ; Ebû'l-Faql Celâluddîn 'Abdurrahmân Suyûfî, *Mu'tereku'l-ekrân fî i'câzi'l-Kur'ân* (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 1/66; Ebû'l-Faql Celâluddîn 'Abdurrahmân Suyûfî, *et-Taḥbîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrüt: Dâru'l-Fikr, 2001),110; Ebû 'Abdullah Muhammed b. Aḥmed İbn 'Aḳîle, *ez-Ziyâdetu ve'l-iḥsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (eş-Şâriḳa, el-İmârâtu'l-'Arabiyyetu'l-Mutteḥide: Merkezu'l-Buḥus ve'd-Dirâsât, 2006), 6/336-348.

<sup>5</sup> Haşim Özdaş, *Anlam ve Yorum Açısından Lafzî Müteşâbih âyetler* (Ankara: İlahiyât, 2021), 30.



onlar da bu âyetleri Tekrârü'l-Kur'ân yerine İlmü'l-Müteşâbih başlığı altında ele almışlardır.<sup>6</sup>

İbn Cevzî, *Funûnu'l-Efnân* ve *el-Müdhiş* isimli eserlerinde lafzî müteşâbih âyetleri, bir kelime yerine başka bir kelimenin veya bir harf yerine başka bir harfin gelmesi, bazı harflerin noksan veya ziyade olması ve kelime veya harflerin takdim ve te'hir edilmesi şeklinde üç başlık altında ele almıştır.<sup>7</sup> Zerkeşî, *el-Burhân* adlı eserinde lafızları tekrarlanan âyetleri İlmü'l-Müteşâbih babında Kur'ân âyetlerinden müteşâbih olan âyetlerden harf sayısınca birbirine benzeyenleri yirmi üç fasla ayırmıştır.<sup>8</sup> Bir bütün olarak aynı olan ve bazen kelimeleri aynı olup takdim te'hir şeklinde gelen âyetlerin listesini çıkararak Zerkeşî, birinci fasılda tek harf ile birbirine benzeyen âyetleri maddeler halinde şu şekilde sıralamıştır:

- a. Bir yerde âyetin başında bulunan bir lafzın diğer bir âyetin sonunda bulunması.
- b. Bir harf veya kelime fazlasıyla veya noksanlığıyla olması.
- c. Müteşâbih bir lafzın farklı yerlerde takdim-tehir olarak gelmesi
- d. Müteşâbih bir lafzın bir âyette marife başka bir âyette nekire olarak gelmesi.
- e. Müteşâbih bir lafzın bir âyette müfred başka bir âyette cemi' olarak gelmesi.
- f. Benzer âyetlerde farklı harflerin birbirlerinin yerine kullanılması.
- g. Benzer âyetlerde farklı kelimelerin birbirlerinin yerine kullanılması.
- h. Aynı lafzın bir yerde idğamlı başka bir yerde idğamsız kullanılması.<sup>9</sup>

Suyûtî ise *el-Itkân* adlı eserinde bu konuyu fi'l-âyâtî'l-müteşâbihât başlığı altında ele alarak âyetlerdeki takdim- te'hir, fazla-eksik, belirli- belirsiz, tekil ve çoğul gibi farklılıkların hikmet ve faydalarına işaret etmiştir. Ayrıca o, bu şekildeki lafzî müteşâbihi Kur'ân'ın i'câz yönleri arasında saymıştır.<sup>10</sup>

Klasik dönemin yanı sıra son zamanlarda bu konuda yapılan en önemli çalışmalardan bazıları, Muhammed Aydın'ın, Hâţib el-İskâfî'ye ait *Dürretü't-Tenzil ve Gurretü't-Tevîl* adlı eseri üzerinde yapmış olduğu doktora tezi, aynı kişinin *Kur'ân'da Benzer Âyetlerdeki Anlatım Farklılıkları* adlı çalışması, Yaşar

<sup>6</sup> Bk. Ibnu'l-Cevzî, *Funûnu'l-efnân*,420-466; Suyûtî, *el-Itkân*, 3/266-270.

<sup>7</sup> Ibnu'l-Cevzî, *Funûnu'l-efnân*,420-466; Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî Ibnu'l-Cevzî, *el-Mudhiş*, thk. Mervân Kabânî, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 18-22.

<sup>8</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*,1/78-93.

<sup>9</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*,1/78-86; Ayrıca bk. Haşim Özdaş, "Lafzî Müteşâbih Âyetlerdeki Anlam Farklılığı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 231.

<sup>10</sup> Suyûtî, *el-Itkân*, 3/266-270.



Fatih Akbaş tarafından hazırlanan *Kısmî Farklılık İçeren Lafzî Müteşâbih Âyetlerin Belâgat İlmi ve Filolojik Açıdan Değerlendirilmesi* adlı doktora tezi, Muhammed Sağan tarafından hazırlanan *Kur'ân'ı Kerim Kıssalarında Müteşâbih Lafızların Anlaşılmasında Bağlamın Etkisi- Âdem, İbrâhim, İsmâil ve İsâ Kıssaları Çerçevesinde* adlı yüksek lisans tezi ve Mehmet Tüfekçioğlu'nun *Kur'an-ı Kerim'de Lafzî Müteşâbih Âyetler* adlı eseridir. Ayrıca bu konuda daha spesifik çalışmalar da yapılmıştır. Bunlardan bazıları, Ramazan Şahan'ın *Hiz. İbrâhîm'in Konukları Bağlamında Kur'ân'da Lafzî Müteşâbih*", Bilal Deliser'in *Müteşâbihu'l-Kur'ân'la İlgili Bir Tasnif Önerisi ve Müteşâbihlik Üzerine Yapılan Dil Tartışmaları*, Mahir Elcudi'nin *Kur'ân'da Benzer Âyetlerdeki Anlam Farklılıkları*, Mehmet Sait Sıcak'ın *Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennüm ve Haşim Özdaş'ın Lafzî Müteşâbih Âyetlerdeki Anlam Farklılığı* adlı makaleleridir. Bütün bunlara karşılık müteşâbih lafızların benzerliği ve farklılığı üzerinde çalışmaları bulunan en önemli araştırmacılardan biri Muhammed Fâdil Şâlih es-Sâmerrâi'dir. Onun konu ile ilgili hem görüntülü sohbetleri hem de basılmış kitapları bulunmaktadır. Bunların başında Türkçe'ye de *Kur'ân'ın Edebî Dili Lafız-Ma'nâ Uyumu* ismiyle çevrilip İşaret Yayınlarından çıkan *Lemesâtun Beyâniyyetun fî Nusûsin minet-Tenzil* eseri gelmektedir. Ayrıca bu konu ile ilgili Haşim Özdaş'ın "*Anlam ve Yorum açısından Lafzî Müteşâbih Âyetler*" isimli bir kitabı da bulunmaktadır.

Yapılan bütün bu çalışmalara rağmen kanaatimizce lafzî müteşâbih üzerinde hâlâ yeterince durulmuş değildir. Bu açıdan konu üzerinde değişik çalışmaların yapılması gerekmektedir. Özellikle Kur'ân kıssalarının her birinde bu konu ile ilgili sayısız örnek bulunmakta ve üzerinde çalışılmayı beklemektedir.

Kur'ân'da lafzî müteşâbihin en fazla bulunduğu yerler kıssalardır. Bu kıssaların başında Hz. Mûsâ kıssası gelmekte olup, içinde lafzî müteşâbih âyetlerin sayısı bir hayli fazladır. Hz. Mûsâ kıssası başlıca Bakara, Mâ'ide, En'âm, A'râf, Yûnus, Hüd, İbrâhîm, İsrâ', Kehf, Tâhâ, Mu'minûn, Şu'arâ', Neml, Kaşâş, Mu'min, Zuhruf, Zâriyât ve Nâzi'ât sûrelerinde geçmektedir. Bu sûrelerde bazen kıssanın aynı kesitleri anlatılırken bazen farklı bölümleri kısa veya geniş bir şekilde anlatılmaktadır. Kıssada geçen bütün müteşâbih âyetleri ele almak bir makalenin sınırlarını aşacağından sadece birkaç örnekle yetinmek istiyoruz. Bu sebeple ele alacağımız örnekler Hz. Mûsâ'nın ailesiyle Medyen'den çıkarken soğuk bir kış gecesi bir ateş görmesi, ehlini vadide bırakıp ateşe doğru gitmesi, kendisine vadinin sağ yanındaki bir ağaçtan seslenilmesi, ilk vahye muhatap olması, asasının yılanı dönüşmesi ve elini koynuna sokup çıkarınca elinin parlaması olaylarını ele alan âyetlerde geçen müteşâbih lafızlarla sınırlı olacaktır. Söz konusu âyetler A'râf, Tâhâ, Şu'arâ', Neml, Kaşâş surelerinde geçmektedir.

Bu çalışmada ele aldığımız konu Hz. Mûsâ kıssasında geçen bazı lafzî müteşâbih ifadeler ile ilgilidir. Yaptığımız literatür taramasına göre daha önce



lafzî müteşâbih konusu ile ilgili çalışmalar yapılmışsa da Hz. Mûsâ kıssasında geçen lafzî müteşâbih ifadeler üzerinde herhangi bir çalışma yapılmadığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan çalışmamız kendi alanında özgün sayılabilir. Daha önce yapılan çalışmalarda Hz. Mûsâ kıssasında geçen bazı lafzî müteşâbih örnekler verilmişse de çalışmanın ana konusu bu değildir. Bizim çalışmamızda temel amacımız Mûsâ kıssasında çokça geçen bu tür ifadelerle dikkat çekmek ve bu ifadelerdeki farklılıkların hikmetlerini ve maksatlarını irdelemektir.

### 1. Lafzî ve Manevî Müteşâbih Kavramı

İki şeyin renk ve nitelik olarak birbirine benzemesi شَبَّهَ kelimesiyle ifade edilmektedir. Dolayısıyla iki şey arasındaki benzerlik شَبَّهَ، شَبَّهَتْ veya شَبَّهَتْ lafızlarıyla karşılanmaktadır. Bu manada altına benzediği için bakır için شَبَّهَتْ sözcüğü kullanılmaktadır.<sup>11</sup> Kelimenin تَقَاعَلَ babından olan تَشَابَهَ de “birbirine benzedi” “benzeşti” anlamına gelmektedir. Aynı kökten türemiş olan شَبَّهَتْ kelimesi “karıştırmak”; تَشَابَهَ kelimesi de “anlam olarak farklı olmakla beraber bir lafzın başka bir lafza benzemesi” için kullanılmaktadır. “Şekil yönüyle birbirine benzeyen” şeyler için مُشْتَبِهٌ; “birbirinin misli olan şeyler” veya “benzeşen, ayırt edilmesi zor olacak düzeyde birbirine benzeyen” şeyler için de مُتَشَابِهٌ kelimesi kullanılmaktadır.<sup>12</sup> Başka bir deyişle müteşâbih, lafzın zahiren birbirine benzeyip manada farklı olmasıdır.<sup>13</sup>

Kur’ân’ın en önemli özelliklerinden biri müteşâbih bir kitap olmasıdır. *Āl-i ‘İmrân sûresinde geçen “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ” (Kur’an’ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir.”<sup>14</sup> âyeti kitabın bir kısım âyetlerinin muhkem diğerlerinin müteşâbih olduğunu ifade etmektedir. Zümer sûresinde geçen “اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا” Allah, sözün en güzelini; âyetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir.”<sup>15</sup> âyeti de kitabın müteşâbih mesânî olduğunu vurgulamaktadır.*

<sup>11</sup>Halil b. Aḥmed el-Ferāhidī, *Kitābu’l-‘ayn*, thḳ. ‘Abdulḥamīd Hindāvī (Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmīyye, 1424/2003), 3/404; Ebu’l-Ḥüseyn Aḥmed b. Fāris b. Zekerīyyā Ibn Fāris. *Mu‘cemu mekāyisi’l-luḡa*. thḳ. ‘Abdusselām Muḥammed Hārūn. (Beyrūt: Dāru’l-Fikr, 1399/1979),3/243.

<sup>12</sup> Ferāhidī, *Kitābu’l-‘ayn*, 3/404; Ismā‘il b. Ḥammād el-Cevherī, *es-Şihāh tācu’l-luḡa ve şihāh el-‘arabiyye*. thḳ. Aḥmed ‘Abdulḡafūr ‘Aṭṭār (Beyrūt: Dāru’l-‘İlm li’l-Melāyīn,1399/1979),6/2236; Muḥammed b. Ya‘kūb Firūzābādī, *Ḳamūs’l-muḥīṭ* (Beyrūt: Muessesetu’r-Risāle, 2005), 1248, شَبَّهَ md.

<sup>13</sup> Zerkeşī, *el-Burhān*, 2/294.

<sup>14</sup> Āl-i ‘İmrân 3/7.

<sup>15</sup> ez-Zümer 39/23.





Âl-i 'İmrân sûresi 7. âyete göre Kur'ân âyetlerinin bir kısmı müteşâbihdir. Bazı âlimlere göre müteşâbih anlamı kapalı olan veya sadece Allah tarafından bilinen âyetlerdir.<sup>16</sup> Bu görüşte olanların başında sahabeden İbn 'Abbâs(ö. 68/687-688), İbn Ömer (ö. 73/ 693), Hz. 'Âişe (ö. 58/678), tabiinden 'Urve b. Zubeyr (ö. 94/713), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), sonraki dönemlerde de Kisâ'î (ö.189/805), Ferrâ' (ö. 207/822), Aḥfeş (ö. 215/830) ve Ebû 'Ubeyde(ö. 224/838) gibi kişiler gelmektedir. İbn 'Abbâs Kur'ân'a dair dört çeşit tefsir olduğunu bunun dördüncüsünün sadece Allah'ın bilebileceği tefsir olduğunu belirtmektedir.<sup>17</sup> Muhtemelen o, bununla müteşâbihleri kastetmektedir. Bazılarına göre de وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ yani derin bilgi sahibi olanlar da onu anlayabilirler. Bu görüşte olanların başında yine İbn 'Abbâs, Mucâhit b. Cebr (ö 103/721), Kâsım b. Muḥammed (ö. 107/725), er-Rebî' b. Enes (ö. 53/673), İmâm Şâfi 'î'nin ö. 204/820) talebesi Rebî' b. Suleymân (ö. 270/844) ve İbn Kuteybe (ö. 279/889) gibi kimseler gelmektedir.<sup>18</sup>

Müteşâbih kavramını iki kısımda ele almak mümkündür. Birinci kısım muhkemin karşıtı olarak kabul edilen mânevî müteşâbihdir. Tefsir literatüründe müteşâbih kavramı daha çok muhkemin karşıtı olan ve “anlamı anlaşılmayan veya birden fazla anlama gelip hangisinin kastedildiği tam olarak bilinmeyen ifadeler” olarak bilinmektedir. Yani gerçek manası mı yoksa mecaz manası mı veya anlam olarak eşit ihtimalli olup hangisinin tam olarak kastedildiği anlaşılmayan mücmel ifadeler de müteşâbih olarak isimlendirilmiştir.<sup>19</sup> Dolayısıyla müteşâbih kavramı için genel olarak duyularla veya akıl yoluyla anlaşılması güç olan rûh, arş, kürsü, kalem, sûr, saât, dabbetu'l-arz gibi varlıkların yanı sıra; Allah'ın eli, yüzü, gelmesi gibi O'nun zat ve sıfatlarıyla ilgili olup ne kastedildiği O'ndan başka kimsenin bilmediği ifadeler için kullanılmaktadır. Bir de tam olarak kendisinden ne kastedildiği bilinmeyen

<sup>16</sup> Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, thḳ. 'Abdullâh Maḥmûd Şehhâte(Beyrût: Mu'essesetu't-Târîḫi'l-'Arabî, 2002), 1/264; 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thḳ. Es'ad Muḥammed e ṭ-Ṭayyib (Mekke: Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1417/1997), 2/594. Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed en-Neḥḥâs, *Me'âni'l-Kur'ân'il-Kerîm*. thḳ. Muḥammed 'Alî eş-Şâbûnî, 6 Cilt (Mekke: Merkezu İhyâi't-Turâşî'l-İslâmî, 1988), 1/344; Taḳıyuddin Ebû'l-'Abbâs Aḥmed b. 'Abdulḥâlim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetevâ*. thḳ. 'Âdil el-Cezzâr-Enver el-Bâz(Medine:Mucemme'u'l-Melik Fehd li Ṭaba'atî'l-Muşḥafi'ş-Şerîf, 1425/2004)17/420.

<sup>17</sup> Ebû'l-Kâsım el-Ḥuseyn b. Muḥammed Râğıb el- İsfahânî, *Muḳaddîmetu câmi'i't-tefâsîr*, thḳ. Aḥmed Ḥasan Ferhât (Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1405/1984), 87; Faḥruddîn Muḥammed b. 'Ömer b. Ḥuseyn b. Ḥuseyn b. 'Ali et-Teymî el-Bekrî er- Râzî, *Mefâtiḫu'l-ğayb (Tefsîru'l-kebîr)*, thḳ. Seyyid 'İmrân (Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 2012), 4/ 174-175.

<sup>18</sup> bk. Özdaş, *Lafzî Müteşâbih Âyetler*, 21-22.

<sup>19</sup> bk. Ebû'l-Kâsım el-Ḥuseyn b. Muḥammed er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fi ğarîbi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rif, ts.), 254, شبه md.; Muḥammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab* (Kâhire Dâru'l-Ma'arif, ts.), 25/2189, شبه md.



hurûf-ı mukattaa gibi konuların müteşâbih olarak kabul edildiği bilinmektedir.<sup>20</sup> Çünkü daha ilk dönem tefsirlerinde öncelikle müteşâbih için hurûf-ı mukattaa'nın örnek verildiği görülmektedir. Ancak bu kapsama girenler anlamı anlaşılmayan âyetler olarak kabul edilmesine rağmen hakkında birçok şey söylenmiştir.<sup>21</sup>

İkinci kısım da lafzî müteşâbihtir. İlk dönemlerde müteşâbih kavramını muhkemin karşıtı olarak açıklayan yaklaşıma karşın diğer bazı alimler benzeşen âyetler şeklinde açıklamışlardır.<sup>22</sup> Nitekim Mucâhid b. Cebr, Sa'id b. Cubeyr (ö. 94/713), Hasan el-Başrî(ö. 110/728), Zeyd b. Eslem(ö. 136/754) ve oğlu 'Abdurrahmân b. Zeyd(ö. 182/798) gibi ilk dönem bazı müfessirleri müteşâbihin, bir âyetin benzerinin Kur'ân'ın başka yerinde olması şeklinde anlamışlardır. Mesela Mucâhid b. Cebr, müteşâbih âyetlerle ilgili birbirini doğrulayan ve manası birbirine benzeyen âyetler olduğunu ifade etmektedir.<sup>23</sup> 'Abdurrahmân b. Zeyd b. Eslem de müteşâbihin lafzî tekrar edilen âyetler olduğunu söyleyerek buna peygamber kıssalarından da bazı örnekler vermektedir.<sup>24</sup>

Lafzî müteşâbih kavramı ile ilgili çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. Bunlardan bazılarını şu şekilde zikretmek mümkündür:

- Lafızları tekrar edilen âyetler.<sup>25</sup>
- Lafızları benzer manaları farklı veya lafızları farklı manaları benzer âyetler.<sup>26</sup>
- Değişik formlar ile bir kıssanın farklı fasıllarla zikredilmesi.<sup>27</sup>
- Lafızları farklı olup mana olarak birbirine benzeyen âyetler.<sup>28</sup>

<sup>20</sup> bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/206.

<sup>21</sup> Nurettin Çiftçi, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri* (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 2019),55.

<sup>22</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Neħhâs, *Me'âni'l-Kur'ân'il-Kerîm*. thk. Muhammed 'Alî eş-Şâbüni, 6 Cilt (Mekke: Merkezi İhyâi't-Turâsî'l-İslâmî, 1988) I/346.

<sup>23</sup> Takıyuddîn Ebû'l- 'Abbâs Ahmet b. 'Abdulhâlim İbnTeymiyye, *Mecmûu'l-Fetevâ* (Medine, 1425), 17/422; Ebû'l-Fidâ İsmâ il b. Ömer İbnKesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l- 'Azîm* (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 1/313.

<sup>24</sup> İbnTeymiyye, *Mecmûu'l-Fetevâ*, 17/422.

<sup>25</sup> Ebû Ca'fer Muhammed el-Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*(Beyrüt: Dâru İhyâi't-eṭ-Turâsî'l- Arabî, ts.),2/395; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/50

<sup>26</sup> Ebu'l-Hasan b. Keysân en-Naħvî İbnKeysân, *Ma'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, thk. Muhammed Maħmûd Muhammed Şabrî el-Cubbe (Kâhire: Mektebetu'l-İmâm el-Buħârî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013), 368-369. Ayrıca bk. Muhammed Reşîd Rıdâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (tefsîru'l-menâr)*(Mısr: Dâru'l-Menâr, 1367/1947), 3/165.

<sup>27</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/78.

<sup>28</sup> Taberî, *Câmi'ü l-beyân*, 5/196-197.



Daha ilk dönemlerde Mucâhid, Hasan el-Başrî, Sa'îd b. Cubeyr, Zeyd b. Eslem gibi bazı müfessirlerin benzeşen âyetler şeklinde ifade ettikleri şeyin lafzî müteşâbih olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunun kavram olarak kullanılması daha sonraki dönemlerde olmuştur.

## 2. Hz. Mûsâ Kıssasında Lafzî Müteşâbih Âyetlere Dair Bazı Örnekler

Hz. Mûsâ kıssasının her merhalesinde lafzî müteşâbih âyetlere rastlamak mümkündür. Farklı sûrelerde anlatılan kıssanın farklı kesitlerinin bazı yerlerde farklı, bazı yerlerde ise aynı ifadelerle anlatıldığı görülmektedir. Bunların başında ilk vahye muhatap olduğu anda gelişen bazı olaylarla ilgili âyetler gelmektedir.

Hz. Mûsâ Medyen'den çıkarken soğuk bir gece vakti Tuvâ vadisine geldiği zaman Tûr'un sağ tarafında bir ateş görmüş ve ailesine, orada beklemelerini, kendisinin bir ateş gördüğünü, gidip ondan bir köz alacağını veya kendisine yol gösterecek bir işaret bulacağını söylemişti. Hz. Mûsâ ateşe yaklaşıncâ vadinin sağ yanındaki bir ağaçtan kendisine bir ses gelmiş ve böylelikle vahye muhatap olmuştu. Bu olay Kur'ân'ın birkaç yerinde geçmekte ancak her birinde farklı ifadeler kullanılmaktadır. Bunların ilki Tâhâ sûresinde geçen şu âyetlerdir:

إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٍ عَلَىٰ النَّارِ هُدًىٰ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًىٰ وَأَنَا أَخَذْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ<sup>29</sup>  
وَمَا تِلْكَ بِبَيْمِينِكَ يَا مُوسَىٰ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأُشْفَىٰ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَىٰ فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَبِيبَةٌ تُسْعَىٰ قَالَ خُذْهَا وَلَا تَحْفَ سُنْعِيدُهَا سبِيْرَتَهَا الْأُولَىٰ<sup>30</sup>

Konu ile ilgili ikinci pasaj Neml sûresinde geçen şu âyetlerdir:

إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ يَا مُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ وَأَلْقَىٰ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَىٰ لَا تَحْفَ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيْ الْمُرْسَلِينَ<sup>31</sup>

<sup>29</sup> “Hani bir ateş görmüştü de ailesine, siz burada kalın, ben bir ateş gördüm (oraya gidiyorum). Umarım ondan size bir kor ateş getiririm yahut ateşin başında, yol gösterecek birini bulurum” demişti. Ateşin yanına varınca, ona şöyle seslenildi: “Ey Mûsâ! Şüphe yok ki, ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen Mukaddes vadi Tuvâ'dasın. Ben seni (peygamber olarak) seçtim. Şimdi vahyolunacak şeyleri dinle.” (Kur'ân-ı Kerim Meâli, Çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), Tâhâ 20/10-13.)

<sup>30</sup> “Şu sağ elindeki nedir ey Mûsâ? Mûsâ dedi ki: “O benim değneğimdir. Ona dayanırım, onunla koyunlarımı yaprak silkelerim, onunla başka işlerimi de görürüm. Allah, “Onu yere at ey Mûsâ” dedi. Mûsâ da onu attı. Bir de ne görsün o, hızla akan bir yılan olmuş! Allah, Şöyle dedi: “Tut onu. Korkma! Biz, onu yine eski durumuna döndüreceğiz.” (Tâhâ 20/17-21.)

<sup>31</sup> “Hani Mûsâ, ailesine, “Ben bir ateş gördüm, ondan size bir haber yahut ısıması diye bir kor ateş getireceğim” demişti. (Mûsâ) Ateşe varınca ona şöyle selendi: “Ateşin başındaki de çevresindekiler de kutlu olsun! Âlemlerin Rabbi olan Allah, eksikliklerden uzaktır. “Ey Mûsâ Gerçek şu ki, ben mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibi olan Allah'ım”(en-Neml 27/7-9.)



Konu ile ilgili üçüncü pasaj da Kaşâş sûresinde geçen şu âyetlerdir:

فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْأَمِينِينَ<sup>32</sup>

Bu pasajların üçünün de Mekkî sûrelerde yer aldıkları ve birbirine yakın zamanlarda nazil oldukları görülmektedir. Nüzul sıralamasına göre ilk âyet pasajı 45. sıradaki Tâhâ sûresinde, ikincisi 48. sırada yer alan Neml sûresinde, üçüncüsü ise 49. sıradaki Kaşâş sûresinde geçmektedir. Bu sıralamaya göre ilk âyetlerde konu kısa ve veciz olarak, daha sonraki âyetlerde ise ilave kelimelerle daha geniş bir şekilde anlatılmaktadır.

### Birinci Örnek: Hz. Mûsâ'nın Ateşi Görmesi

Kur'ân'da Hz. Mûsâ kıssası anlatılırken onun ailesiyle Medyen'den çıkarken bir gece bir ateş gördüğü ifade edilerek başlanmakta ve bu konu Kur'ân'da üç farklı sûrede anlatılmaktadır. Bu üç sûrede geçen âyetlerdeki benzerlik ve farklılıklar aşağıdaki tabloda gösterildiği gibidir.

Kaşâş 28/29	Neml 27/7.	Tâhâ 20/10.
فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ	إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَأَتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ	إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْذٍ عَلَى النَّارِ هُدًى
<b>Benzer ifadeler</b>		
قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا		فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا
إِنِّي آنَسْتُ نَارًا	إِنِّي آنَسْتُ نَارًا	إِنِّي آنَسْتُ نَارًا
لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا		لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا
لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ	لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ	
<b>Farklı ifadeler</b>		
فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا	إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ	إِذْ رَأَىٰ نَارًا

<sup>32</sup> "Mûsâ, süreyi tamamlayıp ailesiyle yola çıkınca, Tûr tarafında bir ateş görmüş ve ailesine, "siz burada kalın, ben bir ateş gördüm, (oraya gidiyorum). Umarım oradan size bir haber ya da ısınmanız için ateşten bir kor getiririm" dedi. Mûsâ, ateşin yanına gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslendi: "Ey Mûsâ! Şüphesiz ben, evet ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım, Değneğini (yere) at." (Mûsâ, değneğini attı). Onu bir yılanmış gibi süratle hareket eder görünce, arkasına bakmadan dönüp kaçtı. (Bu sefer şöyle seslendi "Ey Mûsâ! Beri gel, korkma. Çünkü sen güvenlikte olanlardansın." (el-Kaşâş 28/29-31.)



بِقَبْسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى	سَاتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ	بِخَبْرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ
---	--	--------------------------------------

İlk âyet olan Tâhâ 10'da *إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ "Hani o bir ateş gördü ve dedi ki"* şeklinde başlarken, ikinci âyet olan Neml 7'de *إِذْ قَالَ "Hani o, dedi ki"* diye başlamaktadır. Yine Tâhâ 10. âyet *فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُتُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا "Benun üzerine o ehline burada durun ben bir ateş gördüm"* şeklinde devam ederken Neml 7. âyet ise *قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا "Mûsâ ehline ben bir ateş gördüm dedi"* diye devam etmektedir. Görüldüğü gibi her üç sûrede de *إِنِّي آنَسْتُ نَارًا* ifadesi kullanıldığı halde her bir sûrede diğerine göre fazla veya noksan ifadeler geçmektedir. Örneğin Tâhâ sûresinde konunun başında *رَأَى* fiili kullanılırken diğer iki sûrede kullanılmamıştır. Her üç sûrede de Hz. Mûsâ'nın ateşi gördüğü *آنَسَ* fiili ile ifade edilmektedir. *آنَسَ* fiili ن س آ harflerinden meydana gelmekte olup sözlükte "farkına varmak, idrak etmek, vahşi olan her şeyin muhalifi yani evcilleşen ve ehlileşen" anlamlarına gelmektedir.<sup>33</sup>

Başka bir farklılık da Tâhâ 10. âyet *لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبْسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى "belki ben ondan bir kor getiririm veya o ateşten bir yol bulurum"* şeklinde biterken, Neml 7. âyette ise *سَاتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ "Size ondan bir haber getireceğim veya ısınmanız için size bir köz getiririm"* şeklinde tamamlanmaktadır. Bu iki âyette kısaca Hz. Mûsâ'nın ilk vahiy aldığı olayla başladığı için böyle bir giriş yapıldığı görülmektedir. Aynı konuyu işleyen üçüncü âyet olan Kaşâş 29. âyet ise kıssanın önceki kısmından yani Medyen'den çıkışından sonraki aşamasıyla devam ettiği için *فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ "Mûsâ o süreyi doldurup yola çıkınca"* diye başlamaktadır. Tâhâ 10. âyette olduğu gibi burada da Hz. Mûsâ bir ateş gördüğü ve ailesine *"siz burada durun belki size bir haber veya bir ateş getiririm"* dediği ifade edilmektedir. Ancak Tâhâ 10. âyetten farklı olarak Kaşâş 29. Ve Neml 7. âyette de *لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ "umulur ki ısınırsınız"* ifadesi kullanılmaktadır.

Tâhâ 10. âyette Hz. Mûsâ, önce *لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبْسٍ "belki ondan size bir kor getiririm"* sonra da *أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى "belki ateşin yanında size bir yol bulurum"* demektedir. Neml 7. âyette ise o, takdim tehir ile önce *سَاتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ "size ondan bir haber getireceğim"*, Kaşâş 29. âyette de önce *لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ "belki ondan size bir haber getiririm"* sonra da *أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ "ya da size ısınmanız için bir köz getiririm"* şeklinde bir ifade kullanılmaktadır.

Konu ile ilgili ikinci âyet olan Neml 7. âyette de Hz. Mûsâ'nın, bir ateş gördüğünü, ehline ondan bir haber veya ısınmaları için bir kor getireceğini söylediği geçmektedir. Tâhâ 10. âyette Hz. Mûsâ, ehline *امْكُتُوا "burada durun"* derken Neml 7. âyette ise bu ifade yer almamaktadır. Ancak onun *آتِيكُمْ "ben size getiririm"* sözüyle onlardan orada beklemelerini istediği anlaşılmaktadır. Yine

<sup>33</sup> Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa* (Beyrüt: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 1/145.



o, ilk âyette önce *“size ateş koru getiririm”* *“size ateşte bir hidayet bulurum”* derken ikinci âyette ise önce *“size ondan bir haber getireceğim”*, sonra da *“veya ondan sizin için bir kor getiririm”* demektir. Dolayısıyla, ateşten bahsedilirken bir yerde *بِشَهَابٍ قَبَسٍ* derken başka yerde sadece *بِقَبَسٍ* bir başka yerde de *أَوْ جُدُودٍ مِنَ النَّارِ* ifadesini kullanmaktadır.

Ṭāhā ve Kaşşâ sûrelerinde *لَعَلِّي* şeklinde terecci (beklenti içinde olma) ifadesi kullanılırken en-Neml sûresinde ise *kat’iyyet* ifadesi kullanılmaktadır. Bu farklılık sûrelerin genel muhtevasında da görülmektedir. Özellikle Kaşşâ sûresinde on yerde *لَعَلَّ* “umulur ki” ifadesi varken Neml sûresinde iki yerde vardır. Buna karşın Neml sûresinde *kat’iyyet* ifadesi daha çok kullanılmaktadır. Zira Ṭāhā ve Kaşşâ sûrelerinde *لَعَلِّي* terecci ifadesinden sonra *آتَيْتُكُمْ* kelimesi kullanılırken Neml sûresinde ise *لَعَلِّي* terecci ifadesi kullanılmadan *kat’i* bir şekilde önce *آتَيْتُكُمْ* sonra da *سَاتِيئُكُمْ* ifadesi kullanılmaktadır. Neml sûresinde geçen *إِثْنَانٍ* yani getirmek ondaki yakînin kuvvetini ve nefsindeki güveni te’kit etmektedir. Zira te’kit kuvvete delalet eder ve Neml sûresindeki bu te’kit Kaşşâ ve Ṭāhā sûrelerinde bulunmamaktadır. Örneğin Neml sûresinde *آتَى* fiili on iki yerde geçerken Kaşşâ sûresinde altı defa tekrar edilmiştir.<sup>34</sup> Dolayısıyla her bir lafzın içinde bulunduğu sûrenin üslubunun dikkate alınması ve o sûrenin bütünlüğü içinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Aynı konu ile ilgili kullanılan lafızların bu şekilde bir yerde *kat’iyyet* başka bir yerde terecci ifade etmesi âyetler arasında uyumsuzluk olduğu vehmine sebep olabilmektedir. Bu şekilde birinde umut diğerinde kesin bilgi ifade edildiği için Neml 7. âyet ile Kaşşâ 29. âyet arasında uyumsuzluk olduğu düşüncesine Zemaşşerî (ö. 538/1144), bazen umutlu kişi, umudunun güçlü olduğu anda, başarısız olma ihtimalini de göz önünde bulundurarak: ‘Şunu yapacağım; şöyle olacak’ diyebilir<sup>35</sup> diye cevap vermektedir.

Zemaşşerî Neml sûresinde Ṭāhā ve Kaşşâ sûrelerinden farklı olarak *إِثْنَانٍ* fiilinin gelecek ifade eden *س* harfiyle *سَاتِيئُكُمْ* şeklinde ifade edilmesi ile ilgili de Hz. Mûsâ’nın geç de olsa mutlaka ateşi getireceğine vurgu yaptığına yani bu şekilde bir ifade kullanarak er geç ateşi getireceğine dair ailesini hazırlamaya çalıştığına veya mesafenin uzaklığına işaret ettiğini dile getirmektedir.<sup>36</sup>

Ayrıca âyetlerde *سَاتِيئُكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتَيْتُكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى* ve *لَعَلِّي آتَيْتُكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ* *و* yerine *و* bağlacının kullanılması Hz. Mûsâ’nın her iki

<sup>34</sup> bk. Fâdıl Sâlih Sâmerî, *Lemesâtun beyâniyyetun fi nusûsin mine’t-tenzil* (‘Amman: Dâru ‘Ammâr, 1423/2002), 105.

<sup>35</sup> Maḥmūd b. ‘Ömer Zemaşşerî, *el-Keşşâf ‘an ḥaḳā ‘iki gavâmiḳi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vucūhi’t-te ‘vîl* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabi, 2006), 3/264.

<sup>36</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/264.



ihtiyacı birlikte elde etmezse de birini alabileceğini düşündüğünü söylemek mümkündür. Çünkü Hz. Mûsâ Allah'ın kendisini her ikisinden mahrum etmeyeceğine dair O'na sonsuz güven durmaktadır. O, mutlaka birini elde edeceğine hatta her ikisini birden elde edeceğine dair umut besleyerek *لَعَلِّي*/umuyorum ifadesini kullanmaktadır.<sup>37</sup>

Âyetlerde geçen iki isteğin biri dünyaya diğersinin de ahirete dönük olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ateşi elde etmek dünya ile alakalı hidayeti bulmak ise ahiret ile alakalıdır. Hz. Mûsâ da Allah'ın kendisini her ikisinden mahrum bırakmayacağına mutlaka ikisinden birinin kendisine verileceğine inanıyordu.<sup>38</sup> Allah da onun bu güvenine binaen kendisine her iki nimeti birden vermiştir.

Âyetlerde ateşten bahsedilirken bu şekilde farklı ifadelerin kullanılması önemlidir. Çünkü aralarında fark vardır. Şihâb "parlayan ateşten şu'le"dir. "Kabes", alınan şey için kullanılmaktadır. Bunun için birinden ilim almak için *قَبَسَ الْعِلْمِ* denilmektedir.<sup>39</sup> Dolayısıyla *بَقَيْسٍ مِنْهَا* veya *بِشِهَابٍ قَبَسٍ* ifadesi "büyük bir ateşten alınan ateş şu'lesi başka bir deyişle mikbas yani meşaledir. Cezve *جَذْوَةٌ* ise "cemre/kor veya nar/ateşten bir kabse/meş'ale" anlamındadır. Bunun için cezve "yanan odundan kalan bakiye" veya "alevsiz ateş" için kullanılmaktadır.<sup>40</sup> Bu durumda şihabla (ateşten parlayan alevle) gelmek cezve ile (kor ateşle) gelmekten daha güzeldir. Çünkü alevli ateş hem çevresini aydınlatır hem de daha fazla ısı verir. Oysa cezve (kor ateş) şihab gibi değildir. Ayrıca şihab kelimesi kabes ile vasıflanmıştır. Ondan aşırılmış veya taşınmış gibi bir sıfat kullanılmamıştır. Bu da Hz. Mûsâ'nın güçlü bir şekilde kendinden emin ve sebatlı bir kalple: "ateşe gideceğim ve ondan parlayan bir şu'le kabs edeceğim" dediği anlaşılmaktadır.<sup>41</sup> Kaşâş sûresinde ise "o ateşten bir cezve getireceğim demiş ama o cezveyi ateşten kabs edeceğini söylememiştir. Cezve için de kabes vasfı kullanılmamıştır. Dolayısıyla şihab cezveden daha faydalı olduğu ve onda sebata ve kalp kuvvetine delalet bulunduğu için birinci halin mükemmel ve daha tam olduğundan şüphe yoktur. Tâhâ sûresinde ise sadece ondan bir kabes alınacağı söylenmiştir.

Bu durumda Hz. Mûsâ'da korkunun hâkim olduğunu ele alan âyetlerde *جَذْوَةٌ* "cemre/kor"; korkunun olmadığı kendine güvenin hâkim olduğunu anlatan âyetlerde ise *بِشِهَابٍ قَبَسٍ* "parlayan ateşten şu'le" zikredilmiştir. Nitekim Neml

<sup>37</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/264.

<sup>38</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/264.

<sup>39</sup> Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muḥîṭ*, 564.

<sup>40</sup> Ebü Senâ Şihabuddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ân'il- 'Azîm ve's-Sab'i'l-Meşânî* (Beyrût: İhyâu't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 20/72.

<sup>41</sup> Esîru'd-Dîn Muḥammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf el-Endulusî Ebü Ḥayyân, *Tefsîru'l-baḥri'l-muḥîṭ* (Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 7/72.



sûresinde Hz. Mûsâ tebliğ vazifesiyle görevlendirilirken endişelerini dile getirmeyen Kaşâş sûresinde “ben onlardan birini öldürmüştüm bu sebeple onların beni öldürmelerinden korkuyorum”<sup>42</sup> ve “beni yalanlamalarından korkuyorum”<sup>43</sup> diyerek, Tâhâ sûresinde de önce kendisini ifade edememe kaygısını<sup>44</sup> sonra da Firavun’un kendilerine bir kötülük edeceğini ve aşırıya gideceğini<sup>45</sup> söyleyerek endişelerini dile getirmektedir.

Bütün bunlardan sonra Hz. Mûsâ’nın ateşin yanına geldiğini ifade eden iki farklı kullanım için şunları söylemek mümkündür: Neml sûresinde Hz. Mûsâ ateşten bir kor veya ondan bir haber getireceğini kesin ifadelerle dile getirirken Kaşâş ve Tâhâ surelerinde getireceğini ümit ettiğini söylemiştir. Bundan dolayı görev açısından bir iş için kesin söz vermek yapabileceğini ümit ettiğini söylemekten daha zordur. Ancak Hz. Mûsâ, Neml sûresinde kesin yapacağını ifade ederken Allah’a tevekkül etmektedir. Bu da Hz. Mûsâ’nın kesin yapacağı şey için Allah’a dayanarak yapabileceğini hesaplayarak hareket ettiği, ihtimalli olan şeyler için ise sadece “ümit ediyorum” diyerek hareket ettiği görülmektedir. Dolayısıyla Neml suresindeki ifadeler, görev ve sorumluluğun zorluğunun Kaşâş ve Tâhâ sûrelerine göre daha fazla olduğunu göstermektedir. Nitekim Neml sûresinde Hz. Mûsâ’nın kavmine gönderildiğinden bahsedilirken Kaşâş ve Tâhâ sûrelerinde ise onun Firavun ve etrafındakilere gönderildiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla görev ve sorumluluk açısından bütün bir topluma gönderilmek hem kapsamı hem de işin meşakkati açısından sadece yöneticilere gönderilmekten daha zahmetlidir.

Kur’ân Arapça bir kitaptır oysa Hz. Mûsâ’nın kıssasında geçen konuşmalar Arapça lisanıyla ifade edilmemiştir. Hz. Mûsâ Arapça dışında bir dil yani İbranice konuşuyordu. Ancak onun İbranice ifade ettiği şeyler Kur’ân’da Arap lisanıyla dile getirilmiştir.<sup>46</sup> Dolayısıyla farklı ifadelerle bunu dile getirmesi bir çelişki değildir. Ayrıca farklı surelerde geçen aynı konu ile ilgili farklı lafızlar o suredeki insicamı bozmayacak bir üslupla ifade edilmiştir. Bu da Kur’ân’da farklı lafızların kullanılmasının bir çelişki değil aksine bir zenginlik olduğunu göstermektedir. Çünkü Kur’ân’ın sureleri ve âyetleri kendi aralarında tam bir tenasüp içermektedir.<sup>47</sup>

<sup>42</sup> el-Kaşâş 28/ 33.

<sup>43</sup> el-Kaşâş 28/ 34.

<sup>44</sup> bk. Tâhâ 20/25-28.

<sup>45</sup> bk. Tâhâ 20/45.

<sup>46</sup> Ebû ‘Abdullah Muḥammed b. ‘Abdullah el-İsbehânî el-Ḥatîb el-İskâfî - thk. Muḥammed Mustafa Aydın, *Durretu’t-tenzîl ve ğurretu’t-te’vîl*. (Mekke: Câmî’atu Ummu’l-Ḳurâ, 2001), 889-891.

<sup>47</sup> Fâdîl Şâlih Sâmerî, *et-Ta’biru’l-Kur’ânî* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1439), 23.





## İkinci Örnek: Hz. Mûsâ'nın Ateşin Yanına Varması

Hz. Mûsâ'nın ateşin yanına yaklaştığını anlatan kısımda da farklı ifadeler kullanılmıştır. Bunlar aşağıdaki tabloda belirtildiği gibi şu üç yerde geçmektedir.

Kaşş 28/30.	Neml 27/8-9.	Tâhâ 20/11-13.
فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِي مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَأْمُوسَىٰ إِلَيَّ أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ	فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ يَأْمُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَأْمُوسَىٰ إِلَيَّ أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ
Benzer ifadeler		
فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ		فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ
Farklı İfadeler		
فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ	فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ	فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ
مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَأْمُوسَىٰ إِلَيَّ أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ	أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ يَأْمُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	يَأْمُوسَىٰ إِلَيَّ أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ

Neml sûresinde *فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ* denirken Kaşş ve Tâhâ sûrelerinde ise *فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ* denilmektedir. Birinde *الْإِثْيَانُ* diğerlerinde ise *الْإِثْيَانُ* kullanılmıştır. Bu iki fiil arasında fark vardır. *الْإِثْيَانُ* kelimesi *أَتَى* fiilinin mastarı olup *بِسُوءِ الْإِثْيَانِ* yani "kolaylıkla gelmek" anlamındadır. Dolayısıyla kendi yolunu izleyerek gelen sele *أَتَى*/etiyyun veya *أَتَوَى*/eteviyyun denir.<sup>48</sup> Yabancı kişiye de sele benzetildiği için *إِثْيَانٌ*/ityan sözcüğü bizzat gelmek için kullanıldığından emirle veya planla getirmek için de kullanılmaktadır. Lügat sahipleri bu kelimeleri birbiriyle, yani *أَتَى* fiilini *جَاءَ* ile, *جَاءَ* fiilini de *أَتَى* ile tefsir ederler. Ancak onlar *أَتَى* 'nın bazı çekimlerinde suhulete delalet ettiğini zikrederler. Örneğin *الطَّرِيقُ الْمَيْتَاءُ* tabirinin "herkesin yürüyebileceği yol" olduğunu söylerler. Bu da kolaylığa delalet eder. Suyun depolanacağı yere gideceği yolu yapınca *أَتَيْتَ الْمَاءَ* denir. Bunda da "suyun akması için kolaylaştırma" vardır.<sup>49</sup> Ayrıca hem iyi hem kötü hem somut hem de soyut şeyler için de kullanılmaktadır. Kur'ân'da *إِن آتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ* "Eğer Allah'ın azabı size gelirse ya da kıyamet size gelirse",<sup>50</sup> *أَتَى أَمْرُ اللَّهِ* "Allah'ın emri geldi",<sup>51</sup> *فَأَتَى اللَّهُ* "Allah da onların binalarını temellerinden getirdi/söküp attı"<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Isfahānī, *el-Mufredāt*, 8.

<sup>49</sup> Ibn Manzūr, *Lisānu'l- 'Arab*, 1/21 *أتى* mad.; Ayrıca bk. Sāmarrāi, *Lemesātun beyāniyyetun*, 97.

<sup>50</sup> el-En 'ām 6/40.

<sup>51</sup> en-Nahl 16/1.

<sup>52</sup> en-Nahl 16/26.



âyetlerinde geçen أتى fiili bu anlamda kullanılmıştır. Kur'ân'ın bazı yerlerinde أتى fiili جاء anlamında kullanılırken bazı yerlerde de أتى fiili جاء anlamında kullanılmıştır. Örneğin Nisâ' sûresinde geçen يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ أَلَمْ يَأْتِكُمْ أَلَمْ يَأْتِكُمْ أَلَمْ يَأْتِكُمْ أَلَمْ يَأْتِكُمْ أَلَمْ يَأْتِكُمْ ifadesindeki إتيان ile Meryem sûresinde geçen لَقَدْ جِئْتَنَّهُنَّ آبَاءَهُنَّ وَمَنْ يُلَيْنَهُنَّ أُولَئِكَ يَكْفُرُونَ أَلَمْ يَأْتِكُمْ أَلَمْ يَأْتِكُمْ أَلَمْ يَأْتِكُمْ أَلَمْ يَأْتِكُمْ أَلَمْ يَأْتِكُمْ aynı anlama gelmektedir. Ancak جاء/cae fiilinin أتى fiilinde olduğu gibi أتى fiilinde "verdik" manasındaki kullanımı yoktur. Öbür taraftan وَجَاءَ رَبُّكَ âyeti anlamca اللهُ أتى gibidir. Dolayısıyla جاء/cae fiilinin mastarı olan مَجِيءٌ/meci' de إتيانٌ/ityan gibidir. Ancak مَجِيءٌ /meci' إتيانٌ/ityandan daha geneldir. Çünkü إتيانٌ/ityan suhuletle/kolaylıkla gelmez.<sup>53</sup> İtyan bazen elde edilmemiş olsa da kast itibariyle getirilmek istenen şeyler için söylenebilirken مَجِيءٌ/meci' ise sadece meydana gelen şeyler için kullanılabilir. جاء/cae fiili hem somut hem soyut şeyler için kullanıldığı gibi bizzat bir emir ile gelen, yer iş veya zamanı kasteden için kullanılmaktadır.

Hülâsa her üç âyetin farklı ifadelerle anlatmaya çalıştığı şey bir bütün olarak Hz. Mûsâ'nın Medyen'den çıkarken ailesiyle beraber Tuvâ denilen yere geldiği, orada bir ateş gördüğü ve ailesine "siz burada durun belki ben size ısınmanız için ondan bir köz getiririm veya ateşte bir haber ya da bir hidayet bulurum" dediği ifade edilmektedir. Ancak farklı yerlerde geçen bu konu yukarıdaki âyetlerde de görüldüğü gibi farklı ifadelerle anlatılmaktadır. Bu farklılıkların sebebi nedir? diye sorulacak olursa aslında buna cevap olarak her birinin anlatıldığı yerdeki âyet grubunun ahengi ve insicamı içerisinde ifade edildiğini veya her birinde olayın farklı bir yönünün vurgulandığını söylemek mümkündür.

Ayrıca Hz. Mûsâ'nın ateşi nerede gördüğü konusunda Kaşaf 29. âyette مَنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ مِنْ دُونِ أَبِي إِسْحَاقَ إِذْ يَخْرُجُ فِي الْغَدِ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ يَكُونُ مِنَ الْأُولَىٰ فَاقْبَلْ لَهُ كَلِمَ تَرَىٰ إِذْ يَخْرُجُ فِي الْغَدِ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ يَكُونُ مِنَ الْأُولَىٰ "Tûr'un yanında" derken 30. âyette فَلَمَّا أَتَيْهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ الْكُبْرَىٰ فَاقْبَلْ لَهُ كَلِمَ تَرَىٰ إِذْ يَخْرُجُ فِي الْغَدِ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ يَكُونُ مِنَ الْأُولَىٰ "oraya varınca sağ taraftaki vadinin kıyısından kendisine seslendiği" ifade edilmektedir. Tâhâ 12. âyette kendisinin ateşin yanına vardığında vadinin kıyısından kendisine seslendiği ve إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى "Kuşkusuz sen iki kez kutsanmış vadisinde" denilerek Tuvâ vadisinde olduğu söylenmektedir. Aynı konunun geçtiği Neml sûresinde ise olayın nerede geçtiğinden hiç bahsedilmemektedir.<sup>54</sup>

Hz. Mûsâ ateşin yanına varınca vadinin sağ yanındaki bir ağaçtan kendisine seslendirildi. Tâhâ sûresinde Yüce Allah'ın kendisine "Ey Mûsâ!" "Ben şüphesiz senin Rabbinim; ayağındakileri çıkar, çünkü sen, kutsal bir vadi olan Tuva'dasın." "Ben seni seçtim; artık vahyolunanları dinle." şeklinde, Neml sûresinde : "Ateşin yanında olan ve çevresinde bulunanlar mübarek kılınmıştır. Alemilerin Rabbi olan Allah münezzehtir "Ey Musa! Gerçek şu ki, ben, güçlü ve hakîm olan Allah'ım" şeklinde

<sup>53</sup> Isfahânî, *el-Mufredât*, 103.

<sup>54</sup> bk. en-Neml 27/7-10.



Kaşas sûresinde ise, “Ey Mûsâ! Şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin Rabbi olan Allah’ım.” ifadeleriyle seslenilmiştir.

Kur’ân’ın bir konuyu farklı ifadelerle ele alması onun i’câzının bir göstergesidir. Çünkü aynı konuyu farklı yerlerde farklı ifadelerle ortaya koyarken muarızlarından onun sadece bir yerinde geçen benzerini getirmelerini istemektedir. Muarızlar onun bir yerdeki benzerini ortaya koymaktan aciz iken Kur’ân aynı konuyu birden fazla yerde birbiriyle çelişmeyecek şekilde farklı ifadelerle ortaya koymaktadır. Hatta Kur’ân bir konuyu bu şekilde farklı yerlerde farklı ifadelerle anlatarak âyetlerin birbirini te’yit edip anlatımın zenginleşmesini sağlamaktadır.

### Üçüncü Örnek: Hz. Mûsâ’nın Asasının Yılana Dönüşmesi

Hz. Mûsâ ilk vahiyle karşılaştığı zaman Allah kendisine elindeki asasını kastederek “elindeki nedir?” diye sormuştu. Hz. Mûsâ da asası olduğunu ve ne işe yaradığını anlatmaya başlamıştı. Bunun üzerine Allah ondan asasını yere atmasını istemiş ve o, yere atınca asa yılana dönüşmüştü. Hz. Mûsâ bundan korkup geri çekilmişti. Allah kendisine korkmamasını söylemiş, sonra da asasının eski haline döndürerek onu tekrar eline almasını istemişti.<sup>55</sup> Daha sonra Hz. Mûsâ Firavun’un sarayında ilk tebliğinde bulunduğu zaman Firavun onu sihirbazlarla düelloya çağırmıştı. O bu meydan okumada daha önce yaptığı gibi asasını yere atmış, asası yılana dönüşmüş ve sihirbazların sihrini yenmişti. En az iki kez gerçekleşen bu olay Kur’ân’da çeşitli ifadelerle anlatılmaktadır. Bunlar aşağıdaki tabloda görüldüğü gibi beş farklı yerde geçmektedir.

Kaşas 28/31	Neml 27/9	Şu‘arâ’ 26/32	Tâhâ 20/20	A‘râf 7/107
وَأَنْ أَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ ...	وَأَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ ...	فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ نُعْبَانٌ مُّبِينٌ	فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى	فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ نُعْبَانٌ مُّبِينٌ
<b>Benzer İfadeler</b>				
		فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ نُعْبَانٌ مُّبِينٌ		فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ نُعْبَانٌ مُّبِينٌ
	تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ	تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ		
<b>Farklı İfadeler</b>				
تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ	تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ	فَأِذَا هِيَ نُعْبَانٌ مُّبِينٌ	فَأِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى	فَأِذَا هِيَ نُعْبَانٌ مُّبِينٌ

Hz. Mûsâ’nın asasının yılana dönüşmesi A‘râf ve Şu‘arâ’ sûrelerinde فَأَلْقَى عَصَاهُ şeklinde ifade edilirken, Tâhâ sûresinde فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى, Neml sûresinde وَأَنْ أَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ ise Kaşas sûresinde ise وَأَنْ أَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ

<sup>55</sup> Tâhâ 20/17-21.



جَانُّ şeklinde dile getirilmektedir. Görüldüğü gibi asanın yılanı dönüşmesi bazı yerlerde جَانُّ , bazı yerlerde حَيَّةٌ تَسْعَى , bazı yerlerde ise نُعْبَانٌ مُبِينٌ şeklinde birbirinden farklı şekillerde ifade edilmektedir. Bu mesele aynı zamanda müşkilü'l-Kur'ân'a da konu olmuştur. Müfessirlerin çoğu asanın yılanı dönüşmesini ifade eden âyetlerde yılanın üç farklı sıfatla vasıflandığı halde aynı şeyin kastedildiğini söylemişlerdir. Çünkü her üç kelime de yılan anlamındadır. Ancak bazı müfessirler yılanın bu şekilde farklı sıfatlarla vasıflanması onun farklı şekillerde görüldüğünü ifade etmek için kullandığını ileri sürmüşlerdir. Bununla ilgili yapılan yorumlarda yılanın hızlı ve çevik oluşu için başka bir isim, büyük ve ürkütücü oluşu için ise başka bir isim kullanıldığı ifade edilmektedir.<sup>56</sup> İfadelerin farklılığına işaret eden müfessirler نُعْبَانٌ مُبِينٌ kelimesinin erkek ve büyük yılanlar,<sup>57</sup> جَانُّ kelimesinin küçük ve hızlı yılanlar,<sup>58</sup> حَيَّةٌ تَسْعَى kelimesinin ise erkek, dişi, irili ufaklı tüm yılanlar için<sup>59</sup> kullanıldığını söylemişlerdir. Aslında asanın yılanı dönüşmesinin farklı şekillerde ifade edilmesi kelimenin geçtiği yerle bağlantılıdır. Zira, Hz. Mûsâ'nın ilk vahiy aldığı zamanı anlatan âyetlerin birinde esasını yere attığında onun yılanı dönüşmesi حَيَّةٌ تَسْعَى, diğer iki ayette ise جَانُّ şeklindedir. Bunun Hz. Mûsâ'yı bile korkutacak büyüklükte ve hızlı olduğunu ifade etmek için kullanıldığını göstermektedir.<sup>60</sup> Zira Hz. Mûsâ ilk defa Tûr'da elindeki esasını yere bıraktığı zaman onun bir yılanı dönüştüğünü gördüğünde korkmuştur. Âyette geçen, "قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سَبِيْرَتَهَا الْأُولَى" "Dedi ki onu al ve korkma, biz sana onu ilk haline döndüreceğiz."<sup>61</sup> ifadesi bunu açıkça göstermektedir. Hz. Mûsâ'nın, Firavun'la ilk karşılaştığı zaman esasının yılanı dönüşmesi için kullanılan نُعْبَانٌ مُبِينٌ ifadesi de yılanın Firavun'u korkutacak kadar büyük olduğunu anlatmak içindir. Kaşas ve Neml sûrelerinde geçen âyetlerde ise Hz. Mûsâ sihirbazlarla düellosunda onların yere attıkları iplerin sihirle yılan gibi hareket ettiklerini görünce ürkmüş, Allah da ondan endişelenmemsini ve esasını yere bırakmasını emretmiştir. Bunu anlatan âyette ise bu durum جَانُّ şeklinde ifade edilmiştir. Bu da yılanın küçük ve hızlı olduğunu ifade etmektedir.<sup>62</sup> Tâhâ suresinde yılanın حَيَّةٌ تَسْعَى olarak vasıflanması öncelikle onun canlı ve hareketli olduğuna işaret edilmektedir.

<sup>56</sup> Muḥammed Cemâluddîn Kaşimî, *Mehâsinu't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1424/2003), 5/163;7/520; Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 2/104; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/286; Suyûtî, *el-Itkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/50.

<sup>57</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/16-17; 19/70.

<sup>58</sup> Ebû'l-Leys Nasr b. Muḥammed b. Aḥmed b. İbrahim Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî-Baḥru'l-ülûm* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992), 2/490.

<sup>59</sup> Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 2/104.

<sup>60</sup> Nurettin Çiftçi, *Kur'ân'm Kur'ân'la Tefsiri*, 264-265.

<sup>61</sup> Tâhâ 20/21.

<sup>62</sup> bk. Semerkandî, *Baḥru'l-ülûm*, 2/490.



Çünkü bir önceki âyette de asadan bahsedilmekte ve onun camid olduğuna vurgu yapılmaktadır. Diğer âyetlerde ise حَيَّةٌ تَسْعَى şeklindeki canlı olan yılan için نُعْبَانٌ مُّبِينٌ ifadesi kullanılarak korkunç büyüklükte olduğuna ve حَيَّةٌ تَسْعَى ifadesiyle de küçük ama çok hızlı olduğuna işaret edilmektedir.<sup>63</sup>

### Dördüncü Örnek: Yed-i Beyza Mucizesi

Hz. Mûsâ'ya verilen dokuz mucizeden biri de onun elinin bembeyaz olup parlamasıdır. Kur'ân'ı Kerim'de bu olay birden fazla yerde geçmektedir. Konu ile ilgili âyetler ve bu âyetlerde geçen benzer ve farklı ifadeler şu şekildedir:

Tâhâ 20/22	A'raf 7/108	Şu'arâ' 26/33	Neml 27/12	Kaşâş 28/32
وَاصْنُمَّ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجُ بَيضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةٌ أُخْرَى الرَّهْبِ...	وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيضَاءٌ لِلنَّاطِرِينَ "	وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيضَاءٌ لِلنَّاطِرِينَ	وَأَدْخَلَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ ...	اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاصْنُمَّ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ...
<b>Benzerlikler</b>				
	وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيضَاءٌ لِلنَّاطِرِينَ	وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيضَاءٌ لِلنَّاطِرِينَ		
تَخْرُجُ بَيضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ			تَخْرُجُ بَيضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ	تَخْرُجُ بَيضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ
<b>Farklılıklar</b>				
وَاصْنُمَّ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ			وَأَدْخَلَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ	اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ

Hz. Mûsâ'nın elinin parlaması benzerlikleri ve farklılıklarıyla yukarıdaki beş âyette geçmektedir. Hz. Mûsâ'ya elini koynuna sokması ile ilgili emir Tâhâ 22. âyette وَاصْنُمَّ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ, Neml 12. âyette فِي جَيْبِكَ, Kaşâş 32. âyette ise اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ şeklinde geçmektedir. Görüldüğü gibi âyetlerde üç farklı emir kullanılmıştır. Bunların ilki olan Tâhâ 22. âyette geçen اصْنُمَّ emri koy, sok, yapıştır gibi anlamlara gelmektedir. Yani burada Hz. Mûsâ'dan asayı taşıdığı elini gömleğinin cebinden koynuna sokup vücuduna yapıştırılması istenmiştir.<sup>64</sup> ادْخَلَ de اسْلُكْ da "sok" anlamına gelmekte ancak iki bu fiil arasında da fark vardır. دَخَلَ fiili umum ifade ederken yani genel anlamda "girdi" anlamına gelirken, سَلَكَ fiili ise anlam olarak daha özel olup yol tutmak, davranış sergilemek, sokmak, girdirmek gibi anlamlara gelir. "İpliğin iğneye

<sup>63</sup> Zekeriyâ 'Alî Maḥmūd el- Hızır, "Kutūfun mine'l-müteşābihi'l-lafzī fi kissati seyyidina Mūsā (a.s.)", *Mecelletu Cāmi'atu Ummu'l-Ḳurā li 'ulūmi'ş-Şerī'ati ve'd-Dirāsāti'l-İslāmiyye* 50 (1431/2009), 20-21.

<sup>64</sup> Muḥammed Taḥir b. 'Aşūr, *Tefsīru't-taḥrīr ve't-tenvīr* (Tūnus: ed-Dār et-Tūnusiyye li'n-Neşr, 1984), 16/208.



geçirilmesi" için سَلَّكَ خَيْطًا فِي إِبْرَةٍ "karmaşık bir işi çözmek, halletmek" için سَلَّكَ أَمْرًا "yola girme" için de سَلَّكَ الطَّرِيقَ ifadesi kullanılmaktadır.<sup>65</sup> Dolayısıyla girilen yolun veya yerin hazır, kolay ve rahat olması söz konusu ise سَلَّكَ fiili kullanılmaktadır.

Bu anlamda سَلَّكَ fiilinin Kur'ân'daki anlamına bakıldığında Nûh 20. âyette geçen لَسْتَلُّوا مِنْهَا سُبُلًا فَجَاجًا ifadesi dikkat çekicidir. Yine bu kelimeyi daha geniş açıklayan الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ<sup>67</sup> ve<sup>66</sup> وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ açıklayan سَلَّكَ fiilinin kullanımında kolaylığın esas alındığı görülmektedir. Aynı anlamda سَلَّكَ fiili bir âyette نَمَّ كَلْبِي مِنْ كُلِّ الشَّجَرَاتِ فَاسْتَلْكِي سُبُلَ رَبِّكَ ذُلًّا يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ<sup>68</sup> şeklinde, başka bir âyette de سَلَّكَ fiili ile kullanılmıştır. Zira دَخَلَ fiili burada kullanılmaz. Daha başka âyetlerde de kolay giriş için سَلَّكَ fiilinin kullanıldığı görülmektedir. Bütün bunlardan سَلَّكَ fiiliyle kolaylığın esas alındığını söylemek mümkündür. Kaşşâ sûresinde سَلَّكَ fiilinin kullanılmasına gelince orada Hz. Mûsâ kıssası anlatılırken hep korku ön plandadır. Önce annesinin onu korkuyla kayığa koymasıyla bu serüven başlamaktadır.<sup>70</sup> Daha sonra Hz. Mûsâ'nın birini öldürdükten sonra korkuyla şehirde geceyi geçirmesi<sup>71</sup> ve ardından korkuyla Medyen'e gitmesiyle devam etmektedir.<sup>72</sup> Yine orada yanında çalıştığı Salih zâtın kendisini teskin ederken korkma<sup>73</sup> demesi, Medyen'den çıkarken de korkuyla yol aldığı ve ilk vahiy aldığı zaman elindeki asasını yere bıraktığında asanın yılanı dönüşmesi esnasındaki irkilmesi<sup>74</sup> ve Allah'ın kendisine tebliğ görevini verip Firavun'a gitme emrini verdiği esnada da "ben onlardan birini öldürdüm beni öldürmelerinden ve beni yalanlamalarından korkuyorum"<sup>75</sup> demesi onun korkularının devam ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu sûrede kıssanın anlatımında Hz. Mûsâ'nın korkularının ön plana çıktığı görülmektedir. Bu sebeple bu sûrede anlatılan bütün bu korku dolu olaylardan sonra bir nevi Allah kendisini rahatlatacak bir ifadeyle ona اسَلِّكَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ buyurmaktadır. Neml sûresinde ise böyle bir durum yok ve orada وَأَنْجَلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ şeklinde daha genel bir anlam ifade eden دَخَلَ fiili

<sup>65</sup> Ibn Manzûr, *Lisānu'l- 'Arab*, 23/2073 سلك md.

<sup>66</sup> el-Enbiyâ' 21/31

<sup>67</sup> Tâhâ 20/35

<sup>68</sup> en-Nahl 16/69

<sup>69</sup> ez-Zumer 39/21.

<sup>70</sup> el-Kaşşâ 28/7.

<sup>71</sup> el-Kaşşâ 28/18.

<sup>72</sup> el-Kaşşâ 28/21.

<sup>73</sup> el-Kaşşâ 28/25.

<sup>74</sup> el-Kaşşâ 28/31.

<sup>75</sup> el-Kaşşâ 28/33-34.



kullanılmaktadır. Bu da Kur'ân'da kullanılan hiçbir kelimenin gelişigüzel seçilmediğini her bir kelimenin sûrenin insicamına uygun olduğunu göstermektedir.

Hz. Mûsâ'nın elini koynundan çıkardığında elinin parlamasıyla ilgili A'râf 108 ve Şu'arâ 33. âyetlerde *فَإِذَا هِيَ بَيضَاءٌ لِلنَّظِيرِينَ* ifadesi geçerken Tâhâ 22, Neml 12 ve Kaşâş 32. âyetlerde ise *تَخْرُجُ بَيضَاءً مِنْ غَيْرِ سُوءٍ* ifadesi geçmektedir. *تَخْرُجُ* fiili, sıyırmak, çekip almak, çıkarmak anlamlarına gelmektedir.<sup>76</sup> *خَرَجَ* fiili de herhangi bir yerden, şehirden, evden veya elbiseden çıkmak için kullanılmaktadır. Kelimenin sülasi mezidi olan *أَخْرَجَ* de *مِنْ* harfi ceriyle kullanılmakta olup bir şeyi bir yerden çıkarmak anlamına gelmektedir.<sup>77</sup> *تَخْرُجُ* fiilinin kullanıldığı âyetlerde önce *أَدْخُلْ*, *أَدْخُلْ* veya *أَسْأَلُكَ* fiili kullanılırken *تَخْرُجُ* fiilinin kullanıldığı âyetlerin öncesinde böyle bir kullanım yoktur.

Âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla bu olay tıpkı Hz. Mûsâ'nın asasının yılanla dönüşmesi gibi en az iki kez gerçekleşmiştir. Her iki mucize de önce Tuvâ'da onun ilk vahiyle karşılaşması esnasında sonra da Firavun'un sarayında gerçekleşmiştir. Hem olayların farklı zamanlarda gerçekleşmesi hem de Kur'ân'ın farklı dönemlerde inen sûrelerinde geçmesi konunun farklı lafızlarla anlatılmasına sebep olmuştur. Özellikle Kaşâş sûresinde hakim olan korku sonrası kendisine verilen bu mucizede elinin parlamasının *مِنْ غَيْرِ سُوءٍ* ifadesiyle anlatılması onun suçsuzluğuna veya pişmanlığına ve nasuh bir tevbe ile tevbe ettiğine işaret etmektedir. Böylece bu mucizeyle aslında Hz. Mûsâ aynı zamanda teskin edilmiş ve korkulardan emin kılınmıştır denilebilir. Firavun'un sarayında elinin bu şekilde parlaması Firavun'un onu suçlamasına fırsat vermemesine sebep olmuştur. Çünkü parlayan el Hz. Mûsâ'nın kendisiyle bir adam öldürdüğü eldir.

## Sonuç

Kur'ân'da bazen benzer, bazen de farklı lafız ve ifadelerle tekrar edilen birçok konu bulunmaktadır. Bu durum her Kur'ân okuyucusunun dikkatini çekmekte, özellikle de Kur'ân karşıtı insanlarda onda çelişkiler olduğu vehmine sebep olmaktadır. Dolayısıyla bu konu üzerinde önemle durulması gereken bir mesele olarak öne çıkmaktadır.

Hz. Mûsâ kıssası bağlamında lafzî müteşâbih konusunu ele aldığımız bu çalışmada sadece Hz. Mûsâ'nın ilk vahiy aldığı zaman başından geçenleri anlatan âyetleri inceledik. Bu âyetlerde Hz. Mûsâ'nın ailesiyle

<sup>76</sup> Ferâhidî, *Kitâbu'l-âyn*, 4/211; Ibn Manzûr, *Lisânu'l-ârab*, 49/4395.

<sup>77</sup> Isfahânî, *el-Mufredât*, 135.



Medyen'den çıkıp giderken bir gece yolda bir ateş görmesiyle başlayıp, ailesini bırakarak ateşe doğru gitmesinden, ateşin yanına varınca vadinin sağ yanındaki bir ağaçtan kendisine seslenilmesinden ve orada meydana gelen iki önemli mucizeden bahsedilmektedir. Bu mucizeler; elindeki asayı yere bırakınca asanın yılanı dönüşmesi ve elini koynuna sokup çıkarınca elinin parlamasıdır.

Bu olayların her biri Kur'ân'ın birden fazla yerinde farklı ifadelerle anlatılmaktadır. Kur'ân'ın farklı yerlerinde geçen benzer ifadelerin birbirinin müteradifi olduğunu kabul edip aynı anlamı verenler olduğu gibi Kur'ân'da müteradif kelimelerin olmadığını ve her bir ifadenin farklı bir anlam taşıdığını ileri sürenler de olmuştur. Aynı durum müşterek lafızlar için de geçerlidir. Müşterek lafızların alternatif anlamları barındırması bir müşterek lafzın aynı anda tüm bu manaları kastedip etmeyeceği veya bir kelimenin geçtiği yerde bu manalardan hangisinin tercih edileceği konusu problem teşkil etmektedir.

Bilindiği gibi Kur'ân konularına ayrılmış bir kitap değildir. Ondaki birçok konu farklı yerlerde ele alınmış, adeta her bir konu ile ilgili âyetler onun içine serpiştirilmiştir. Farklı yerlerde geçen aynı konu ile ilgili âyetler bazen birbirini tamamlarken bazen birbirini açıklamakta bazen de aynı ifadelerle veya farklı ifadelerle tekrar edilmektedir. Ancak her ne kadar konular tekrar ediliyorsa da mutlak manada bir tekrar söz konusu değildir.

Lafzî müteşâbih konusuna giren bu durumla ilgili bazı önemli hususlar göze çarpmaktadır. Bunlardan biri, kıssanın söz konusu kesitinin hangi sûrede geçiyorsa o sûrenin genel muhtevasına ve amacına uygun lafızlar ve ifadeler içermesidir. Bir başka husus, aynı konunun birden fazla yerde anlatılması ve insanın Kur'ân okurken aynı şeyi farklı yerlerde tekrar ettiği halde bir bıkkınlık hissetmemesi, aksine huzur bulması ve kalben mutmain olmasıdır.

Kıssalarda olayın meydana geldiği zaman ve mekan farklılığından dolayı bazen ifadeler farklılaşmaktadır. Zira kıssada kullanılan bu farklı ifadelerde, Hz. Mûsâ'nın ve çevresindekilerin ruh halinin yansıtıldığı hissedilmektedir.

Farklı surelerde geçen kıssanın aynı kesitinde ifade ve anlatım tarzında ilk bakışta aynı şeylerin tekrar edildiği zannedilse de iyice





araştırıldığında özellikle sûrenin genel muhtevası ve Kur'ân'ın bütünlüğü açısından meseleye bakıldığında her sûrede farklı ek bir bilginin var olduğu ve olayın farklı yönlerinin anlatıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla lafzî müteşâbih kapsamına giren bu konu ve diğer benzer konular çok dikkatli bir şekilde ele alınmalıdır. Çünkü aynı konuyu ele alan benzer veya farklı ifadelerin Kur'ân'ın en önemli edebî üsluplarından biri olduğu izahtan varestedir.

Kur'ân'ın aynı konu ile ilgili farklı âyetlerde farklı ifadeler kullanması onun i'câzı ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Kur'ân aynı konuyu farklı âyetlerde farklı ifadelerle anlattığı halde insanlardan sadece bir yerdeki âyetlerin benzerini getirme konusunda meydan okumaktadır.



## Kaynakça / References

- Âlûsî, Ebû Senâ Şihâbuddîn Maḥmûd. *Rûḥu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ân'il- 'Azîm ve' ş-şeb'î'l-mesâni*. Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Ḥammâd el-, *es-Şihâḥ tâcu'l-luḡa ve şihâḥ el-'arabiyye*. thk. Aḥmed 'Abdulḡafûr 'Aṭṭâr. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1399/1979.
- Çiftçi, Nurettin. *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Ḥayyân, Esîru'd-Dîn Muḥammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf el-Endulusî. *Tefsîru'l-baḥri'l-muḥîṭ*. VIII Cilt. Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Fîrûzâbâdî, Muḥammed b. Ya'qûb. *Ḳamûs'l-muḥîṭ*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2005.
- Ḥalil b. Aḥmed el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-'ayn*. thk 'Abdulḡamîd Hindâvî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l- İlmîyye, 1424/2003
- Ḥatîb el-İskâfî, Ebû 'Abdullah Muḥammed b. 'Abdullah el-İsbehânî - thk. Muḥammed Mustafa Aydın. *Durretu't-tenzîl ve ḡurretu't-te'vîl*. Mekke: Câmî'atu Ummu'l-Ḳurâ, 2001.
- Ḥızır, Zekerîyyâ 'Alî Maḥmûd. "Ḳutûfun mine'l-muteşâbihi'l-lafzî fî kışşati seyyidînâ Mûsâ a.s." *Mecelletu Câmî'atu Ummu'l-Ḳurâ li 'Ulûmi'ş-Şerî'ati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 50 (1431), 95-154.
- Ibn 'Aḳîle, Ebû 'Abdullah Muḥammed b. Aḥmed. *ez-Ziyâdetu ve'l-iḥsân fî 'ulûmi'l- Ḳur'ân*. eş-Şâriḳa, el-İmârât el-'Arabiyyetu'l-Mutteḥide: Merkezu'l-Buḡuş ve'd-Dirâsât, 2006.
- Ibn 'Aşûr, Muḥammed Ṭaḥîr. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tûnus: ed-Dâr et-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- Ibnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrḡmân b. 'Alî. *Funûnu'l-efnân fî 'uyûni'l-Ḳur'ân*, thk Ḥasan Dîyâ'u'd-Dîn 'İtr. Beyrût, Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1408/1987.
- Ibnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrḡmân b. 'Alî. *el-Mudḥiş*, thk. Mervân Ḳabânî, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2005.
- Ibn Fâris, Ebu'l-Ḥüseyn Aḥmed b. Fâris b. Zekerîyyâ. *Mu'cemu meḳâyisi'l-luḡa*. thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1399/1978.
- Ibn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. 'Omer. *Tefsîru'l-Ḳur'ân'il- 'Azîm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l- İlmîyye, 2012.



Ibn Keysân, Ebu'l-Hasan b. Keysân en-Nahvî, *Ma'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, thk. Muhammed Maḥmūd Muhammed Şabrî el-Cubbe. Kâhire:Mektebetu'l-İmâm el-Buḥârî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013.

Ibn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisānu'l-'arab*. Kâhire: Dāru'l-Ma'ârif, ts.

Ibn Teymiyye, Taḳiyuddīn Ebū'l-'Abbās Aḥmed b. 'Abdulḥālim. *Mecmūu'l-Fetevā*. thk. 'Ādil el-Cezzār-Enver el-Bāz. Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehd li Ṭaba'atī'l-Muşḥafī'ş-Şerīf, 1425/2004.

İsfahānī, Ebū'l-Kāsım el-Ḥüseyn b. Muhammed er-Rāğıp el-. *el-Mufredāt fi ġaribi'l-Kur'ân*. Beyrūt: Dāru'l-Ma'ārif, ts.

İşfahānī, Ebū'l-Kāsım el-Ḥuseyn b. Muhammed er-Rāğıp el-. *Muḳaddimetu cāmi'it-tefāsīr*, thk. Aḥmed Ḥasan Ferhāt. Kuveyt: Dāru'd-Da've, 1405/1984.

Kāsımī, Muhammed Cemaluddīn. *Mehāsīnu't-te'vīl*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.

*Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Kuṭub, Seyyid. *Fî Zülâli'l-Kur'ân*. Beyrūt: Dāru'ş-Şurūk, 1425/2004.

Muḳātil b. Süleymān. *Tefsīru Muḳātil b. Süleymān (et-Tefsīru'l-Kebīr)*. Beyrūt: Muessetu't-Tarīhi'l-'Arabī, 1423/2002.

Nahvî IbnKesyān, Ebū'l-Hasan b. Keysân. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. Kâhire Mektebetu'l-İmâm el-Buḥârî Li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013.

Neḥḥās, Ebū Ca'fer Aḥmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Kur'ân'il-Kerīm*. thk. Muhammed 'Alī eş-Şabūnī. Mekke: Merkezu İhyāi't-Turāşī'l-İslāmī, 1988.

Okumuş, Mesut vd. *Tefsir: El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. bs., 2012.

Özdaş, Haşim. *Anlam ve Yorum Açısından Lafzî Müteşâbih âyetler*. Ankara: İlahiyât, 2021.

Özdaş, Haşim. "Lafzî Müteşâbih Âyetlerdeki Anlam Farklılığı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 215-249.

Rāzī Faḥruddīn Muhammed b. 'Omer b. Ḥüseyn b. Ḥüseyn b. 'Ali et-Teymī el-Bekrī er-, *Mefātihu'l-ğayb (Tefsīru'l-kebīr)*, thk. Seyyid 'İmrān. Kâhire: Dāru'l-Ḥadīs, 2012.

Reşid Rıdā, Muhammed. *Tefsīru'l-Kur'âni'l-Ḥakīm (tefsīru'l-menā)*. Mışır: Dāru'l-Menār, 1367/1947.



Sāmerrāī, Muḥammed Fāḍıl Şālih. *Lemesātun beyāniyyetun fī nuşuşin mine't-tenzıl*. 'Ammān: Dāru 'Ammār, 3. Basım, 1423/2002.

Sāmerrāī, Muḥammed Fāḍıl Şālih. *et-Ta'bīru'l-Ḳur'ānī*. Beyrūt: Dāru IbnKesīr, 3. Basım, 1439/2017.

Semerḳandī, Ebū'l-Leys Naşr b. Muḥammed b. Aḫmed b. İbrāhīm. *Tefsīru's-Semerḳandī-Baḫru'l-'ulūm*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubī'l-İlmiyye, 1413/1992.

Suyūṭī, Ebū'l-Faḍl Celāluddīn 'Abdurraḫman. *el-Itkān fī 'ulūmi'l-Ḳur'ān*. Ḳāhire: el-Mektebetu't-Tevfīkiyye, 2008.

Suyūṭī, Ebū'l-Faḍl Celāluddīn 'Abdurraḫman. *Mu'tereku'l-eḳrān fī i'cāzi'l-Ḳur'ān*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubī'l-İlmiyye, 1988.

Suyūṭī, Ebū'l-Faḍl Celāluddīn 'Abdurraḫman. *et-Taḫbīr fī 'ilmi't-tefsīr*. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 2001.

Şetevī, Fehd b. Şetevī 'Abdulmu'īn. *Delāletu's-siyāk ve eseriha fī tevcihi'l-muteşābihī'l-lafzī fī kışşati Mûsâ*. Mekke: Ummu'l-Ḳurā, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr. *Cāmi'u'l-beyān 'an te'vili āyi'l-Ḳur'ān*. Ḳāhire el-Mektebetu't-Tevfīkiyye, 2004.

Ṭūsī, Ebū Ca'fer Muḥammed el-Ḥasan. *et-Tibyān fī tefsīri'l-Ḳur'ān*. Beyrūt: Dāru İhyāi't-eṭ-Turāşī'l-'Arabī, ts.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Müteşâbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/204-207. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Zemaḫşerī, Maḫmūd b. Omer. *el-Keşşāf 'an ḫakā'iki ḡavāmiḍi't-tenzıl ve 'uyūni'l-eḳāvīl fī vucūhi't-te'vīl*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubī'l-'Arabī, 2006.

Zerkeşī, Bedruddīn Ebū 'Abdullah Muḥammed b. Bahādır b. 'Abdullah. *el-Burḫān fī 'ulūmi'l Kur'ān*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubī'l-İlmiyye, 2011.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[TIAD], 2022, 6 (2): 609-624

**İbn Sînâ Felsefesinde Ahlâkî Öznellik**

Moral Subjectivity in the Philosophy of Avicenna

**Emrullah KILIÇ**

**Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi**

**Assist Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters**

**ekilic0676@gmail.com**

**ORCID: 0000-0003-0221-0944**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 24.08.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 10.11.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 31.12.2022  
**Yayın Sezonu** : Aralık  
**Pub Date Season** : December

**Atıf/Cite as:** KILIÇ, Emrullah. "İbn Sînâ Felsefesinde Ahlâkî Öznellik". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022): 609-624. doi: 10.32711/tiad. 1166473

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU

## İbn Sînâ Felsefesinde Ahlâkî Öznellik<sup>1</sup>

### Öz

Sembolik hikâyeler, felsefi üslup içinde önemli bir anlatı biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sembolik hikâyeyi yazanlar, alışlagelmiş kavramsal karşılıklar yerine, kullanımına bağlı olarak olguları kendine özgü başka anlamlara dönüştürmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ da ahlâkî öznelliğe dair temellendirmelerini daha çok sembolik hikâyeler üzerinden ortaya koyar. İbn Sînâ, nefis teorisine bağlı olarak inşa ettiği ahlâkî görüşlerini sembolik dilin yaratıcılığı ile genişleterek makullük-rasyonellik formatının sınırlarına taşımıştır. Bu bağlamda İbn Sînâ kendinden önceki pek çok filozofun yaptığı aksine olgusal gerçekliği sadece kavramsal analizlerle izâh etmemiş onun öznenin potansiyeline uygun biçimde yorumlanmasına olanak sağlamıştır. Nesneleştirmeden ziyade sembolik bir yaklaşımla ahlâkî öznelliğini inşa etmeye çalışan filozof bu bağlamda ilkelere yönelerek bunu “yolculuk” üzerinden temellendirmiştir. Bu bağlamda hikâyeler, hikâyede anlatılan olayları aşan bir ufuk ile varlığın idraki üzerine kurulu tecrübeyi seslendirir. İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzan*, *Salaman ve Absal* ve *Et-Tayr* hikâyelerini merkeze alan çalışmamız, nihai anlamda onun ahlâkî görüşlerinin bugün ihtiyaç duyulan çoğulcu ve bütünlükçü ahlâkî yapılara ufuk verebileceğine işaret etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, İbn Sina, Ahlâk, Nefs Teorisi, Sembolik Hikâye, Öznellik.

## Moral Subjectivity in the Philosophy of Avicenna<sup>2</sup>

### Abstract

Symbolic stories appear as an important narrative form in philosophical style. The writers of the symbolic story, instead of the usual conceptual equivalents, transform the facts into other specific meanings depending on their use. In this context, Avicenna also lays out his grounding on moral subjectivity mostly through symbolic stories. Avicenna expanded his moral views, which he built based on the theory of soul, with the creativity of symbolic language, and brought them to the limits of the reasonableness-rationality format. In this context, unlike many philosophers before him, Avicenna did not explain factual reality only with conceptual analysis, but allowed it to be interpreted in accordance with the potential of the subject. Trying to build his moral subjectivity with a symbolic approach rather than objectification, the philosopher turned to principles in this context and based on this "journey". In this context, the stories voice the experience based on the perception of existence with a horizon that transcends the events described in the story. Our study, which centers on the stories of Ibn Sina's *Hayy b. Yakzan*, *Salaman and Absal* and *Et-Tayr*, indicates that his moral views can ultimately give horizon to the pluralist and integrative moral structures needed today.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Avicenna, Morality, Theory of Soul, Symbolic Story, Subjectivity.

<sup>1</sup> Bu makale Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi tarafından 11-13 Kasım 2021 tarihleri arasında Ankara'da düzenlenen "Uluslararası Dünden Bugüne Özbekistan Sempozyumunda" sözlü olarak sunulan tebliğin kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

<sup>2</sup> This article is a partially modified version of the paper presented orally at the "International Symposium of Uzbekistan from Past to Present" held in Ankara between 11-13 November 2021 by Ankara Yıldırım Beyazıt University.



## Giriş

Ahlâk hakkında konuşmak esasında ahlâkî yargıların öznelliğini ve nesnellliğini tartışmaktır.<sup>3</sup> Brink'e ait olan bu ifade, ahlâk hakkında konuşmanın ontolojik anlamda "Ahlâkî olgular gerçekten var mıdır?" ve epistemolojik anlamda "Ahlâkî olguları nasıl biliyoruz?" sorusuna karşılık gelir. Söz konusu durum İlk çağlardan itibaren bir problem olarak günümüze kadar olan sürecin özeti olarak da okunabilir. Hemen ifade edecek olursak ahlâkî yargılarda nesnellikten kasıt, şeylerin insan zihninden bağımsız olarak kendiliğinden değerli olduklarını kabul etmektir. Bunun aksine öznellik ise değerlerin, ahlâkî failerin psikolojik hallerine ve eğilimlerine zorunlu olarak bağlılığı olarak ifade edilebilir.<sup>4</sup>

Çalışmamızda İbn Sînâ düşüncesindeki ahlâkî öznelliği ele alırken buyruk ahlâkında olduğu gibi bir nesnellik ya da modern değer teorilerinde temellendirildiği gibi bir öznelliği kastetmediğimizi de ifade etmeliyiz. Grek düşünürlerinde olduğu gibi İslam ahlâk teorisyenleri arasında da farklı değerlendirmelere neden olan ahlâk ve öznellik ilişkisinde normatiflik ile öznelliği birbirinden tam anlamıyla ayırmak mümkün değildir. Fakat kişinin dışarıdan belirlenen kurallar manzumesine uymasını gerekli kılan "buyruk ahlâkına" karşın daha çok öznenin kendi ilgi ve yönelimleri doğrultusunda olumsuzluk alanı olarak gördüğü ahlâkî, "ahlâkî öznellik" olarak niteleyebiliriz. Ahlâkî öznellik, aklın sürekli kontrol mekanizması olarak devrede olmasıyla birlikte, herhangi bir zorlama ve yaptırıma gerek kalmaksızın doğallıkla deneyimin özne tarafından temellük edilerek tecrübe edilmesi anlamına gelmektedir.<sup>5</sup> Söz konusu belirlenim kişinin tamamen buyruk ahlâkından farklılaşması anlamına da gelmez. Ahlâkî öznellik olguların, failer tarafından bilinç durumlarına\* göre farklı biçimlerde tasavvur edilmesini yansıtır.<sup>6</sup> Normatif öznellik olarak da isimlendirilebilecek bu öznellik ahlâkî failerin

<sup>3</sup> David Owen Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethic* (New York: Cambridge University Press, 1989), 20.

<sup>4</sup> Berfin Kart, *Etikte Nesnellik ve Öznellik Tartışması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 174.

<sup>5</sup> Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Cahız'ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 148-149.

\*Bilinç, "bir kişinin rüyasız bir uykudan uyandığında başlayan ve gece uyuyuncaya kadar devam eden ve hatta bilinçsiz bir koma durumu da dâhil ölünceye kadar süren" süreçlerin tamamını içerir. Bu anlamda Searle, her insanın bilincini öznel kabul eder. Öznellik bilincin özelliği olduğundan bedenine ait rahatsızlıkları ya da duyguları, düşünceleri doğal olarak başka insanlarınkinden farklıdır ve bu bağlamda öznedir. Bkz. John R. Searle, *Bilinç ve Dil*, çev. M. Macit ve C. Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 21-22. Bu bağlamda zihin felsefesinde kullanılan anlamıyla ahlâkî öznelliğin, aynı zihin olaylarının diğer öznelerce farklı biçimlerde tasavvur edilmesini yansıttığını söyleyebiliriz.

<sup>6</sup> Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Cahız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 19.



farklı talepleri olabileceğini kabul eder. Bu talepler verili temel değer ve ilkeler farklı olmamak kaydıyla failin kendi ihtiyaç ve koşullarına bağlı olarak değişebilir.<sup>7</sup> Ahlâkî öznellik, yeni bir “değer” koymaktan ziyade ahlâkî öznenin “belirli bir varoluş kipine ulaşması” maksadıyla takındığı tutumlardan oluşur.<sup>8</sup> Ahlâkî öznellik, olguların özneye bağlı olarak ve özne tarafından tekrar yorumlanarak temellük edilmesidir. Dolayısıyla özneye bağlı oluş ile özneliği birbirinden farklı değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü tam bir öznellik, ahlâkî failin metafizik hakikatlere ve yapılarla tabi olmasının ya da onu yeniden yorumlamasının karşısında yer alır. Daha çok özgürlük ve içsel onaylamalar ile etiketlenerek karşımıza çıkan ve kendini kısıtlayıp sınırlandıran kimlikleri aşma imkânına sahip bu öznellik\*, zihinsel süreçlerle kurulmaz. Aksine o, önceki ahlâkî deneyimleri yol gösterici bir ufuktan ziyade tarihsel olarak görür ve hakikate gönderme yapmaksızın bireyin tamamen ilgi ve talepleri doğrultusunda içsel hakikatinin kendiliğinden ifade buluşu üzerine kurulur.<sup>9</sup>

İbn Sînâ'nın, aklın hâkimiyetinde belirlenen ölçütler ile ahlâkî özneliği kurduğunu söyleyebiliriz.<sup>10</sup> Nitekim İbn Sînâ'ya göre; bitkisel, hayvansal, akılsal olarak insan ruhunda bulunan üç seviyenin her biri uygun bir erdeme karşılık gelir. Akılsal ruh için ise etkin ve edilgin olmak üzere iki veçhe vardır. Akılsal ruhun edilgin tarafı kendi başına etkin olamaz. Dolayısıyla onun etkin olabilmesi için oldukça uzun bir hazırlığa, edilginlikten etkinliğe çıkaracak olan bir etkin ilkeye ihtiyacı vardır. Akılsal ruh için gerekli olan bu ilke “faal akıl”dır. Fakat “faal akıl”dan sezgi (hads), muhayyile yetisi ile pay alacak akla ve buna dayalı bilgiye çok az insan sahip olabilir. İbn Sînâ'ya göre teorik veya pratik her tür pozitif değeri elde edebilmek ve “faal akıl”dan akanları alabilmek için öznenin üzerine düşen görevler vardır. Bu bağlamda insan, oldukça uzun bir süreç boyunca hem bedensel hem de ruhsal pek çok hazırlık ve gayret sarf edip belirli safhalardan geçerek ahlaki yetkinliğe hazır hale gelmelidir. İbn Sînâ'nın sembolik hikayelerde ortaya koyduğu bu safhalar öznenin yetkinleşme

<sup>7</sup> Gilbert Harman, *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2000), 20-22.

<sup>8</sup> Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 135.

\* Çağdaş öznellik tartışmalarının en önemli isimlerinden biri olan Foucault için özne/ öznellik sözcüğü iki anlamı içerir: “Denetim ve bağımlılık vasıtasıyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da öz bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış özne”. Foucault'ya göre özne kelimesinin söz konusu anlamlarıyla bir iktidar biçimini telkin eder. (Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 63.

<sup>9</sup> Emrullah Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e: Ahlâkın Yolculuğu* (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 30-351.

<sup>10</sup> İbn Sînâ, “Hayy bin Yakzan”, *Hayy bin Yakzan*, mlf. İbn Tufeyl, çev. M. Ş. Yaltkaya ve Babanzade Reşid (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 37.





yolunda ortaya koyacağı safhalardır.<sup>11</sup> Buradan hareketle İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesine dair yaklaşımını "ahlâkî öznellik" olarak asıl ele alış biçimimiz, onun kendisini ne şekilde düşünmeye sevk ettiğini, bu bağlamda ahlâkî görüşlerini hikâyeler üzerinden temellendirerek öznel deneyime nasıl yer açtığını ortaya koymak olacaktır. Nitekim bu husus, daha sonra ayrıntılı biçimde ele alacağımız gibi İbn Sînâ'yı, olgusal gerçekliği sadece kavramsal analizlerle değil, öznenin potansiyeline mutabık olacak biçimde yorumlayan bir filozof olarak okumamıza olanak sağlamaktadır. Kullandığı sembolik dil ile ahlâkî hayatı inşa etmeye çalışan filozof buradan hareketle kavramlardan çok ilkelere yönelerek bunu "yolculuk" üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Ahlâkî alanı sabitlikler ve değişmez bir benlik alanı olmaktan çok, bir yetkinleşme ve benliği inşa süreci olarak değerlendiren ve bu çerçevede yorumlanabilecek görüşleri ile İbn Sînâ'nın günümüz ahlâkî yaşamında özgürlük ve sağduyu arayışları ve ahengi açısından bir imkân olarak yeniden ele alınması önem arz etmektedir.

## 1. Öznenin Kuruluş Yolculuğu

İbn Sînâ'nın ahlâkî özneliğinin temelinde ahlâkî failin riyazet ve feraseti ile yetkinleşmesi yer alır. Ahlâkî anlamda iyi ve kötünün en temelde metafizik iyi ve kötüye bağlanmasını içeren bu yetkinlik tecrübesi, başlangıçta birlikte olan teori ve pratiğin, ahlâklanma sürecinde ayrıştıktan sonra, ahlâkın meleke haline gelmesiyle tekrar birleşmesi olarak ifade edilebilir.<sup>12</sup> İbn Sînâ temsili hikâyelerle insanın sireti üzerinden riyazeti ve amelleri ile yetkinleşmesine dayalı bir ahlâk biçiminin inşasının yollarını göstermektedir. Bu çerçevede onun ahlâkî özneliğinin kurulmasını nefis, hâkimiyet, mizaç, pratik akıl, orta terimi bulma ve meleke kazanma ya da alışkanlık ile sorunsallaştırabiliriz.

Nitekim aklın bir ölçüt olarak işlevini yerine getirmesi tercih yerine sezgiyle/doğallıkla mümkündür. İyi ve kötünün seçilmesini mümkün kılan, pratik düşünce ile birlikte yapılan seçimlere dair istidadın kendiliğinden ortaya çıkması yani davranışların ahlâka uygun hale gelmesidir. Bu bağlamda ahlâkî davranış, "nefsin, ameli akıl gücü tarafından beden üzerine olan tasarrufu" demektir. Dolayısıyla söz konusu davranış, öznenin varlık nedeni olan Faal Akl'a benzemesinin göstergesi mahiyetinde ve metafizik bir amaca matuf olmalıdır. Faal Aklın herkese ulaşan etkisine rağmen ancak kendisinde bu etkiyi alabilme yeterliliği bulunanlar kendi kapasitesince yetkinliğe ulaşabilir.<sup>13</sup> Sözü edilen durum onun nefis anlayışı ve akıl mertebelerine yaklaşımının

<sup>11</sup> Mübahat Türker Küyel, "İbn Sînâ'nın Felsefesi ve Ahlâk Anlayışı", *Erdem* 27/9 (1997), 1283-1285

<sup>12</sup> Ömer Türker, *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 62.

<sup>13</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 26-27.



sonucudur: “Şimdi derim ki: İnsanda öyle bir yeti vardır ki bununla diğer canlılardan ve onların dışındakilerden ayrılır. Bu, akıl (en-nefs en-nâtika) denilen yetidir. Bu yeti istisnasız bütün insanlarda vardır. Ancak aklın mertebelerinde durum böyle değildir. Çünkü aklın yetileri insandan insana farklılık gösterir.”<sup>14</sup>

Yukarıda ifade edilen bu farklılık onun hikâyelerinde belirginleşir. Farklı yetilere sahip insanın yetkinleşme hikâyesinin gerçekleşme mecrası ise Doğu-Batı arasındadır. *Hayy bin Yakzan*'da Batı yeryüzünü, Doğu ise gökyüzünü temsil eder. Bu hiyerarşik seyahatte “yolcu”, merkezde (kutup) olmakla birlikte yolculuğuna ilk maddeyi simgeleyen Batı'dan başlayarak varlık nurunu ve felsefi aydınlanmayı simgeleyen kozmik Doğu'ya doğru yükselen bir güzergâhı takip edecektir.<sup>15</sup> Bu bağlamda kutup, insanın âlem içinde tüm yönlere eşit uzaklıkta durduğu merkezi bir yere ve bu konumlanmadan kaynaklı “imkân” ve “özgürlüğe” gönderme yapmaktadır. Gideceği yönü belirleme sırasında “yolculuk” fail açısından bir seçime dönüşür. Nitekim hikâyelerdeki Absal benzetmesi nefsin, kendi güçleri ile (Salamanın eşi) mücadelesini bu uğraşın uzanımı olarak Doğu'yu ve Batı'yı ele geçirmiş bir komutan (Zülkarneyn) olması, insanın ahlâkî cihetteki çabasının nihai bir benlik modeline ulaşılardan aslında ölüme kadar süreceğini ifade eden sembollerdir. Ayrıca Hayy bin Yakzan hikâyesini anlatan nefsin herhangi bir isimle müsemma olmaması, benzer şekilde *Risaletü't-Tayr*'ın “bir kuş”un hikâyesinin anlatısı olması, bu hikâyelerde mekân âlem ile temsil edilirken zamanın da sınırlandırılmadan muğlak bırakılması aslında anlatılanın “insan”ın kendi hikâyesi olmasıyla alakalıdır.<sup>16</sup>

İbn Sînâ'ya göre bu “yolculuklar” sürekli artarsa “orta terimleri” (el-haddü'l-evsat) bulabilmek de o kadar kolaylaşmış olur. “Orta terimleri” bulma girişimi öznellik için engel teşkil edici değildir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre “orta terim”e bağlı olarak tezahür eden dengeli ve itidalli olma melekesi (meleketü'l-mûtevassıda) ile kastedilen esasında “ortada olmanın” fiillerini yapmak değil “bağımlılıktan beri olmaktır.”<sup>17</sup> Bu durum nefis-i natıkanın tabiatına uygun olduğundan İbn Sînâ bu yaklaşımıyla özne için bağlayıcı yapılarıdan

<sup>14</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: İlahiyat Metafizik (I)*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 36.

<sup>15</sup> İbn Sînâ, “Risâle-i Hayy İbn Yakzan (İbn Sînâ) ve Şerhi”, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler*, çev. Derya Örs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 37-43.

<sup>16</sup> Fatma Turğay, *İbn Sînâ'nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 227-232.

<sup>17</sup> Gürbüz Deniz, “İbn Sînâ'nın Ahlak Ait Risalesi (Risale Fî'l Birr Ve'l-İsm)”, *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 235.



kurtulmayı ve “egemenlik ve nezihlik”<sup>18</sup> yapısını sağlamayı amaçlar. İbn Sînâ’ya göre düşünme, öfke ve şehvet güçlerinin harekete geçmesine ve onların kuvveden fiile intikaline olanak sağlayan şey bilgi teorisine uygun olarak özdeşliği zorunlu kılan başkalık halidir. Bahsedilen güçlerin nesnelileriyle ilişkisi aynı zamanda nesnelere muhtaçlığı gerektirir. Diğer mümkün varlıklarda olduğu gibi insan için de akıl, öfke ve arzu güçlerinin nesnelileriyle ilişkisi bu nesnelere muhtaçlığı ile karakterize olur. Bütün mevcutları birbirine bağlayan bu muhtaçlık (başkasına) hali yukarıda bahsi geçen etkenlik ve edilgenlik durumlarına uygun çeşitli erdem ve erdemsizliklerin ortaya çıkmasına neden olur. İbn Sînâ’ya göre eğer şehvet gücü diğer güçlere galebe çalıp belirleyici olursa muhtaçlık; akıl gücünde farkındalık yitimine, öfke gücünde azgınlık yerine korkaklığa ve şehvet gücünde arsızlık ve duyarsızlığa neden olur. Şayet öfke gücü baskın olursa ve insan varlığı öfke gücü üzerinden idrak edilirse muhtaçlık; akıl gücünde kurnazlığa, şehvete duyarsızlığa, öfkede saldırganlığa neden olur. İstidlali aklın hâkim olması durumunda ise muhtaçlık; akıl gücünde cerbezeye, şehvete sömürü ve öfkede kibre neden olur.<sup>19</sup> İbn Sînâ’ya göre “orta terim”, ahlaki failin kendine egemen olan kötülüklerden uzaklaşmasıyla gerçekleşebilir.<sup>20</sup> Gayret ve çaba ile seyahat (akletme) gibi öznelliklerle gerçekleşecek bu istek sözcüğü *Hayy bin Yakzan*’da nefsin behemehâl Hayy bin Yakzan’a sorular sormasında da tezahür eder. Bu nedenle yolculuğa çıkan nefsin Faal Akıl’la buluşması için (*Hayy bin Yakzan*’da) şehirden, (*Salaman ve Absal*’da) ülkesinden bir başka ifadeyle (*R.Tayr*’da) kafesinden dışarı çıkmalıdır.<sup>21</sup> İbn Sînâ’ya göre orta terimi (hadd-i evsat) ve onun doğrultusunda olan şeyi öznenin çabasına da bağlı olarak kazanmanın yolu da düşünce ile ilgilidir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre düşünce, hem orta terimlerin sezgi yoluyla edinilmesini hem de iyi olanın ayırt edilmesini kapsar. Düşünce öznenin ahlaki fiillerini de kapsayıcı bir içerime sahiptir.<sup>22</sup> Dolayısıyla bu süreç onun bilgi teorisine ilişkili olup yine öznenin çabasına bağlıdır. İbn Sînâ’ya göre bu yolculuklar “orta terimi” bulmak için aranan menzillerdir. İhtiyari bir hareket olan bu yolculukların başlamasına da ortak duyu ve mütehayyile gücü ile gerçekleşen hayal gücü kaynaklık eder.<sup>23</sup> Yolculukta hayal

<sup>18</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik* (II), çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 176.

<sup>19</sup> Ömer Türker, “Ahlaki Tecrübenin İnşasında Başkanın Rolü”, *Ahlak ve Başkası: Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki*, ed. Lütfi Sunar – Selami Varlık (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 184-186.

<sup>20</sup> Bekir Karlığa, “İbn Sina’nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlak Risalesi”, (y.y, t.y), 81.

<sup>21</sup> Turğay, *İbn Sînâ’nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlâk Felsefesi*, 151.

<sup>22</sup> Dimitri Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 156-119.

<sup>23</sup> Yunus Cengiz, “İbn Sînâ’nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), 103.



gücü yükseldikçe orta terimi bulma ihtimali artar. Ayrıca yolculuk boyunca deneyimler sonucu ortaya çıkan yeteneklere bağlı yetkinlikler, yeni ilgilere ve bağların oluşmasına dolayısıyla kemale doğru yürünen yolda yeni aşinalıklara ve hazlara sebebiyet verir.<sup>24</sup> İbn Sînâ 'ya göre Faal Akıl teorik, semavi feleklerin nefisleri de pratik akılla irtibatlıdır. Bilgiyi duyulabilir ve görülebilir hale getiren hayal oluşturuçu güç, akla Faal Akıl'la ilişkisi sırasında yardım etmektedir.<sup>25</sup> Vehim ve hayal gücü insanın makulleri kavramasına engel olan bir kuvvet olmasına rağmen ona ihtiyaç vardır. İbn Sina bu gücü ateşe, insanı da ateşte yaşayan hayvanlara benzetir. Ateş asli bir ihtiyaç olmasına rağmen fazla ya da kontrolden çıkması yıkıcı olur.<sup>26</sup> Dolayısıyla İbn Sînâ'nın hikâyelerindeki ahlâkî semboller onun sistematik eserlerinde sunduğu ve nefis teorisi çerçevesinde oluşan ahlâkî görüşleriyle uyumlu olmakla birlikte insandaki "mütehâyile"yi harekete geçirerek adeta olağan dünyayı askıya alıp yeni bir varoluş kipi sunmaktadır. Söz konusu durumun, ahlâkî failin rolünü artırarak ona yeni bağlantılar kurma imkânının yolunu gösterdiğini ve yetkinleşmesine daha fazla katkı sağladığını söyleyebiliriz.

## 2. Mizaçtan Nefse Ahlâkî Öznellik

İbn Sînâ için ahlâk (hulk) "bir düşüncenin öncelmesi olmaksızın kimi fiillerin nefsten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan bir melekedir." İki zıt ahlâk arasında orta yolu (tavassut melekesi) bulmayı esas alan ahlâk anlayışını benimseyen İbn Sînâ, söz konusu anlamda ahlâka "hâkimiyet" ve "idare" kavramlarıyla yaklaşır. İbn Sînâ'nın ahlak anlayışının temelinde nefsin sürekli bedenden ve duyulardan yüz çevirerek "zatna dönmesi" ve buradan hareketle hayvani güçlere boyun eğmeyerek aklın hâkimiyetini egemen kılması vardır.<sup>27</sup> Bu konunun hikâyelerdeki kullanım biçimi onun ahlâk anlayışını yansıtmada son derece önemlidir. Söz gelimi güneşin doğumu "şeytanın boynuzları" arasındandır. Boynuzlar ise nefsin sağ ve sol tarafında bulunur. Onun boynuzla yüklediği anlam "hakimiyet" ve "güç"tür. Bu anlamda *Salaman ve Absal*'daki nefis, onun ülkesinin Doğu'su ve Batı'sına karşılık gelir. İbn Sînâ bu bağlamda "Zülkarneyn kıssası"ndan anlaşıldığı gibi bahsedilen sembol *Salaman ve Absal*'da "hâkimiyet", *Hayy bin Yakzan* hikâyesinde ise "güç" kelimesiyle bizi karşılar.<sup>28</sup> Absal'da birleşecek güçlerin hâkimiyetinin gerçekleşip insanın beklenen yetkinliğe ulaşması ise "yolculuk" ile sembolize edilir.

<sup>24</sup> İbn Sînâ, "Risâletü't-Tayr". *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler*, çev. Derya Örs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 136-127; Ömer bin Sehlânî Sâvî, "Risâletü't-tayr şerhi", *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler*, çev. Derya Örs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 150-151.

<sup>25</sup> Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 156-157.

<sup>26</sup> Ömer bin Sehlânî Sâvî, "Risâletü't-tayr şerhi", 173.

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik* (II), 176, 193.

<sup>28</sup> Turğay, *İbn Sînâ'nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlâk Felsefesi*, 82.



Bu bağlamda *Hayy bin Yakzan*'da; yolculuğa teşvik, *R. Tayr*'da; yolculuğu kabul ya da yetkinleşme süreci, *Salaman ve Absal*'da yetkinleşmeye yönelmiş nefsin yolculuğunun son aşaması vardır.<sup>29</sup> "Arif" kişiyi sembolize eden bu yolculuğu İbn Sînâ sembolik dil ile hikâye eder. Onun entelektüel bakışının ürünü olan bu dil aynı zamanda *Varlık* görüşünün bir sonucudur. Bütün kozmosu *Varlık*'ın tezahürü ve feyzi olarak gören filozofumuz evreni de ilahi bilginin yol aldığı geniş bir "semboller kozmosu" olarak ele alır. Temsili hikâyeler ile anlattığı yolculukta kullandığı dil onun felsefi tutumundan kaynaklıdır. Çünkü ona göre sembolik dil, her kesime hitap eden ve genel dini kavramların üstünde bir dildir.<sup>30</sup> Nitekim İbn Sînâ'nın sözü edilen metodunu değerlendiren Gutas, meseleleri sembolik dilde anlatmanın kadim bir gelenek olduğunu ifade eder. Ona göre bu metot, filozofların ve peygamberlerin kullandığı vahyî bir metottur ve bunu kavrayabilecek kişiler açısından son derece etkilidir. Fakat bu sembollerin birtakım gizlenmiş yorumlarının halka açılması da olumsuz etkilere yol açabilir.<sup>31</sup>

İbn Sînâ için bahsedilen bu sembolik hikâyelerin ortak bir yanı vardır ve bu hikâyelerin ana karakterleri nefsi sembolize eder. Nefs, hikâyelerde farklı bir metafor ile bizi karşılar ve bunların her biri nefsin belli bir yönüne gönderme yapar. Buna ilaveten ana karakterler anlatı içinde özellikle üzerinde durulmak istenen diğer bir yönü ile başka bir sembolle de tezahür edebilmektedir. Söz gelimi *Hayy bin Yakzan* hikâyesinde nefsi temsil eden ana sembol hikâyeyi bize aktaran kişi ve hikâyenin öne çıkan başrollerinden biridir. Öteki de Faal Akıllı temsilen *Hayy bin Yakzan*'dır. *Risâletü't-Tayr*'da kendisine kurulan tuzağa yakalanan ve bundan kurtulmanın yollarını bize anlatan "kuş" tur. *Salaman ve Absal*'da ise her ne kadar öteki hikâyelerde olduğu gibi rolü belirgin olmasa da "beden ülkesini" idare eden "hükümdar" dır. Nefsin bağımsız, kendinin açıkça farkında olan kişiliklerle temsil edilmesi net biçimde ortaya çıkarıyor ki İbn Sînâ, hikâyelerinin merkezine nefsi almakta ve onu bedenden ayrı değerlendirmektedir.<sup>32</sup> *Risâletü't-Tayr*'da nefse karşılık gelen "kuş"un uçması, onun, ayrılmaz bir parçasıdır. İbn Sînâ'ya göre bu durum nefsin kendini bilmesi gibidir. Dolayısıyla tuzağa düşen "kuş"un bu durumu "fark etmesi"- kendini bilmesi-dir. Bu durumdan kurtulmanın yollarını araması kendi varlığının bilgisi sonucudur. Dolayısıyla *Hayy bin Yakzan*'daki nefsin, bulunduğu yerden daha öteye ulaştığında gök nefslerini/akıllarını bilmesi ile eş anlama gelmektedir. "Salaman ve Absal"da ise beden ülkesinin hükümdarı "Salaman"

<sup>29</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 192.

<sup>30</sup> Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 294.

<sup>31</sup> Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 306-307.

<sup>32</sup> Turğay, *İbn Sînâ'nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlâk Felsefesi*, 20.



kendini bilen “nefs-i nâtika”yı sembolize etmektedir. Kendini bilmesi bakımından akıl gücüne sahip olan nefstir. Fakat yetkinliğe ulaşan nazari aklın yön tayini farklı bir benlikle Salaman’ın öz kardeşi Absal’la, amelî yönü ise eşinin (bedenin güçleri) kız kardeşiyle temsil edilir.<sup>33</sup>

Sembolik anlatılarla söylem gücünü artırmaya yönelik bir girişim olarak okunabilecek tutumuyla İbn Sîna daha evrensel ilkelere dayalı bir iletişimin imkânını arar. Söz konusu anlamda kendinden öncekilerden devralmış olduğu kavramsal ve metodik düşünmenin sınırlarını aşmaya çalıştığını ifade edebiliriz. İbn Sîna, nesneleştirici düşünme tarzının ötesinde sembolik bir yaklaşımla ahlâkî özneliğini inşa etmeye çalışır. Böylece ahlâkî alanda epistemik kesinlikler yerine insanın ulaşması gereken amaçlara yönelik ilkeleri sembolik hikâyelerle “yolculuk” üzerinden temellendirmeye çalışır. Nitekim sözü edilen husus ahlâkın rasyonelliği ve ne oranda teorik bir yapı olacağı ile doğrudan ilgilidir. Bu doğrultuda ahlâk meselesinde İbn Sînâ’nın aklilik, burhanilik ve tümellik vurgusunu azalttığını, insan eylemleriyle ilişkili pratik alana dair bilgiyi kesinlikler alanı olarak görmeye daha az gönüllü olup ahlâkî özneye daha çok özgürlük verdiğini söyleyebiliriz.<sup>34</sup>

Yukarıda ifade edilen yolculukta Arif’in yegâne gayesi gerçeği bilip onunla özdeş olmak yani ahlâkî yetkinliğe ulaşmaktır. Söz konusu durum “kendilik bilinci” olarak da ifade edilebilir. Nitekim İbn Sînâ *İşaretler ve Tembihler* adlı eserinde “Zahit”, “Abid” ve “Arif” olmak üzere üç ayrı insan modelinden bahseder. İbn Sînâ, sunduğu bu üç portrede üç benlik modeline göndermede bulunur. Dünya nimetlerinden yüz çeviren “zahit” ile kurtuluşu ibadette arayan “abid” nazari akıl gücüne erişemeyen ve bu anlamda yetkin olmayan nefislerdir.<sup>35</sup> “Zahit” ve “Abid”i kötülüklerden alıkoyan şey ahiretteki hissi hazlardan mahrum olma korkusudur. Bunlar, cennet sevgisi ve cehennem korkusu nedeniyle ibadetlere yönelirler.<sup>36</sup> “Hakkın nurunun gönlünde sürekli parlamasını dileyerek, düşüncesiyle ceberut kutsiyetine yönelene Arif adı verilir.”<sup>37</sup> Metafizik bilincin zirvesine ulaşan Arif, yaşamı, ahirette alacağı ödül ya da ceza düşüncesiyle anlamlandırmaz ve zühd hayatının, bir eğitim süreci olduğunu idrak\* eder. Dolayısıyla Arif, kendi iradesi ve riyazeti nedeniyle haz

<sup>33</sup> Turğay, *İbn Sînâ’nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlâk Felsefesi*, 38.

<sup>34</sup> Mehmet Zeki Tiryaki, “İbn Sînâ’da Ahlâkî Önermelerin Kaynağı”, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş ve Mervener Yılmaz (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 166.

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 223-224.

<sup>36</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 263.

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 223.

\* İbn Sînâ’nın hikâyelerinde idrak; hissî, hayâlî, vehmî veya akli bütün derecelerinde bilmeye konu olan şeyin “sûret”ini almak anlamındadır. Söz konusu hikâyelerde “idrak”; “seyahat”, “uçmak”, “avlanmak”, “fethetmek”, “görmek” gibi fiillerle temsili olarak karşımıza çıkar.



aldığı manevi aydınlanmaya (nuru'l- hak) ulaşır. Manevi eğitimini (riyazet) ilerlettikçe manevi aydınlanması artar. İbn Sînâ'ya göre bilgiyi sırf bilgi için tercih edenler bu aydınlanmayı yaşayamaz. Bir nevi metafizik tecrübeyi hayalden başka bir şey keşfedemez. Sözü edilen keşif ancak "irfani bilgi" ile "müşahede"ye ulaşanlarca yapılabilir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre ölümden sonraki "sevinç ve mutluluk" (behcet ve saâdet) nefsin kendisinde gerçekleşen söz konusu tecrübeyle kazanılabilir.<sup>38</sup> Mezkûr tecrübenin kazanılması yine İbn Sînâ'nın nefis görüşü çerçevesinde izâhını bulur. Onun nefis teorisine ameli akıl gücü de dâhildir. Çünkü nefsin muhtevası nefsin bedenle gerçekleşen güç ve fiillerinin hepsini kapsar. Düşünürümüze göre nefsin bedenle birlikte var olması hasebiyle "yaratılışı" (cibilliyet) bakımından bedene bir ilgisi (şevk) olur. Fakat hissi hazlardan tamamen vazgeçmesi mümkün olmayan ameli akıl çözümü hazları ölçüye koymakla bulabilir. Beden ise şehvi ve gazabi özelliklerin oluşmasına zemin oluşturur. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın ahlâkî özelliğinde kişinin mizacı önemli bir yer tutar. Mizacı insanların tabi oldukları birinci doğalarıdır ve insandan insana değişiklik gösterir. İnsanın yaşadığı bölgeden, yediği içtiği şeye kadar pek çok şey mizacı belirler ve bu belirlenim onlarda belirli yatkınlıklara sebep olur. Çünkü ahlâk (yaratılış ve fitrat) mizaca tabidir.<sup>39</sup> Dolayısıyla beden olabildiğince sağlıklı (mu'tedilü'l- mizac) olduğunda nefsin hem nazari hem de ameli akıl güçlerine ilişkin yetkinliklerini kazanması da o derecede kolaylaşır. Düşünürümüze göre nazari ve ameli erdemlere ilişkin alışkanlıkları elde etme becerisi bedeninin mu'tedil mizacıyla beraber artar. Bu nedenle yapılması gereken gazabi ve şehvani güçleri sıfırlamak değil gerekli durumlarda dengeli biçimde işlevsel kılmaktır. Söz konusu durum hem bireysel anlamda bedeninin ve neslin devamı hem de toplumsal anlamda erdemli toplumun korunmasına yöneliktir. İbn Sînâ'ya göre ameli akıl gücünün yetkinliği, "dengeli davranma alışkanlığını" (meleketü't-tavassut) kazanmasıdır. Sözü edilen denge nefsin "ahlâk" olarak tanımlanan özelliğidir. Bundan dolayı dengeli davranmanın bizzat kendisinin ahlâkî olması söz konusu değildir. Çünkü ona göre ahlâkı meydana getiren, "huy" (hulk), düşünme ve isteme (fikir ve reviyeye) olmadan nefsin bazı davranışları yapma alışkanlığıdır. Düşünürümüze göre gazabi ve şehvani güçler için gerekli olan "denge alışkanlığı" nefsin kendisiyle gerçekleşen nazari akıl gücü (el-kuvvetü'n-natika) ve bedenle gerçekleşen ameli akıl gücü (el-

"Seyahat", bilgiyi aramadır ve "kutuplara" gitme ve oradaki "hayat pınarından içme" şartına bağlı olarak başlayan seyahatin Hayy bin Yakzan'da panoraması verilir. R.Tayr ise, bu seyahatin fiiliyata geçirilmesini hikâye eder. Salaman ve Absal hikâyesi diğer hikâyelerin birleşimi gibi okunduğunda hikâyelerde nefsin yolculuğunun bütün süreçleri ortaya çıkar. (Fatma Turğay, *İbn Sînâ'nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlâk Felsefesi*, 138-139)

<sup>38</sup> Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, 247-249.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, "Risâletü't-Tayr", 123-128; Ömer bin Sehlânî Sâvî, "Risâletü't-tayr şerhi", 129-157.



kuva'l-hayvaniyye) arasında da mevcuttur. Bu denge nefsin ameli akıl gücünün, "emirlerine uyan bir yapıyı" (el-hey'etü'l-iz'ani) kazanıp teorik akıl gücünün ameli aklı "denetleyen bir yapıya" (el-hey'etü'l-isti'lai) sahip olmasıdır. Nefsin sahip olduğu bu iki yapı, onun bahsi geçen iki güç bakımından yetkinleşmesi anlamına gelir. İbn Sînâ'ya göre "ifrat ve tefrit" nefsin bu güçlerinin bir alışkanlığıdır. İbn Sînâ için "tavassut, tenzih ve adalet" aynı anlamlara gelen kavramlar olup dengeli tutum ve davranışı temsil eder. Bu bağlamda İbn Sînâ için nefsin, ameli aklın yetkinliğinde olması demek olan dengeli davranma alışkanlığını kazanması hem insanın kendisi hem de toplum için zaruridir. Ancak ona göre ameli aklın yetkinliğinin göstergesi olan "denge" yalnızca ameli akla aittir. Söz konusu denge nazari akılda aranmaz. Onun ahlâkî öznelliğinde nazari akıl ameli akıl gücünü denetime tabi tutan bir yapıyı (el-hey'etü'l-isti'lai) seslendirir. Daha açık bir ifadeyle İbn Sînâ'nın anlayışında "erdem" bizzat dengeli davranma fiilinin kendisi olmayıp nazari aklın hâkimiyetinde ahlâkî failin yorumuna açık olarak "dengeli davranma alışkanlığının" kazanımı olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>40</sup>

İbn Sînâ düşüncesinde hâkimiyetten kasıt nefsin karar verme sürecinde bedenın kararlarına duyarsız kalması değildir. Bu durum ancak bedenın hazırlığı ile kuvveden fiile geçen nefsin yetkinleşmesini engeller. Nitekim İbn Sînâ'ya göre her şeyde iyilik, bilfiil oluş ile beraberdir.<sup>41</sup> Sözü edilen durum, ahlâkın (hulk) herhangi bir düşünce olmadan eylemlerin "meleke" haline dönüşmesini yansıtır. Bu durum aynı zamanda onun epistemolojisinin bir sonucu olarak da okunabilir. Nitekim ahlâkî eylemlerin belirli bir doğallıkta gerçekleşmesine dayalı mevzubahis yaklaşımın temelinde bilginin sezgisel bir edinim olması vardır.\* Nitekim bilgi, hak eden bir seviyeye ulaşan kişinin zihnine adeta hücum eder. Böylece bilen özne, müstefâd akıl ile düşünülür suretleri duyu ve tecrübeye defaatle başvurmadan bilebilir. Bu bağlamda ahlâkın edinilmesi de eylemlerin zihinsel içeriğinin ve öncüllerinin

<sup>40</sup> Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, 250-254.

<sup>41</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: İlahiyat Metafizik (I)*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 80.

\* İbn Sina için sezgi, zihnin, orta terimi kendi zatında kendiliğinden ortaya çıkardığı bir eylemdir. Bu bağlamda İbn Sina'ya göre düşünmek, nazari bilgiye konu olan "orta terim" (el-haddü'l-evsat) ve muadilini bulmak için gayret göstermektir. Düşünmek "orta terimi" bulma çabası ve arzusu olurken, bilmek ise orta terimi bulmaktır. Nitekim Hayy bin Yakzan'da bu fark, "gezinti yerinde dolaşmak" ile "seyahat etmek" arasında belirginleşir. Nefsin "gezinti yerinde dolaşması" "düşünmek" karşılığında iken, söz konusu gezintinin "seyahate" evrilmesi ise "bilmek"tir. R.Tayr'da ise düşünmek, kuşun kafesten çıkma çabası ile temsil edilirken, Salaman ve Absal hikâyesinde Absal'ın yeryüzünü fethine karşılık gelir. İbn Sina'ya göre orta terimi bulmaya çalışmak düşünmenin zeminini oluşturur fakat yeterli değildir. Bunun için nefsin varlığının temel ilkesi de olan Faal Akıl (Hayy bin Yakzan) gereklidir. *İbn Sînâ'nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlâk Felsefesi*, 150-151.





hazırlanmasına bağlı olarak iki durum arasındaki tercihten ziyade sezgiyle/doğallıkla meydana gelir. Bu durum daha önce ifade ettiğimiz ahlâkî alan sınırları ve ufukları belirli bir nesnel alan olarak görme yerine onun öznenin yorumuna açık bırakacak biçimde oluşmasını da sağlamaya yönelik alışkanlıkları epistemolojik olarak çözümleme girişimi olarak okunabilir. İbn Sînâ'nın bilgi ve ahlâk arasındaki uyumunu seslendiren ve teorik aklın kemale ermesi için zorunlu olan düşünmenin alışkanlık haline getirilmesi gibi pratik akıl için de gerekli görülen bu durum, iyi ve kötü davranışları belirlemede bir yetkinleşmeyi hedefler. Ahlâkî failin yaptığı seçimlere dair bir istidadın oluşması onun ahlâkî özneliğinin temelini oluşturur.<sup>42</sup> Pratik akıl ile vücuda gelen söz konusu ahlâkî öznelik İbn Sînâ'nın epistemolojisine dayanır. Nitekim teorik ve pratik ayırımına dayalı felsefe anlayışı ile pratik ilimi o, "pratik gücün ahlâkla yetkinleşmesinin talep edildiği ilim" olarak niteler.<sup>43</sup>

İbn Sînâ'ya göre bu yetkinleşme ile sonradan elde edilen ahlâkî yapı doğamızın (mizaç) üzerinde ikinci bir doğa gibi düşünülmelidir. Bu tabiat failde düşünmeye gerek olmaksızın ahlâkî fiillerin kendiliğinden neş'et etmesini beraberinde getirir. Bu kendiliğindenlik edilgen bir süreçten ziyade kemale erişmek için gerekli olan etkin bir sürece tekabül eder.<sup>44</sup> Çünkü yolculuk halindeki ahlâkî öznenin yolculuğu boyunca göstermesi gereken gayret ve mücadele nihayetinde failde içselleşip asıl bir huy'a dönüşmelidir. İbn Sînâ'ya göre bu yetkinleşmenin sezgisel olarak sadır olabilmesi için ahlâkî öznenin kendilik kaygısı önemlidir. Özneliği etkileyen temel faktörlerden olan mizaç gibi bilinç akışına dâhil olan diğer pek çok husus da bu özneliği etkiler. Bu bağlamda İbn Sînâ seyahat ile etiklediği özneye (Arif kişi) kendisine iyi bakmasını, ibadetlerini yapmasını ve "sıradan" becerilere yoğunlaşmasını tembihler. Aynı zamanda ondan beklenen özelliklerini sayar. Ona göre metafizik bilincin zirvesinde olan Arif, güler yüzlü, mütebessim, merhametli ve alçak gönüllüdür.<sup>45</sup> Sözü edilen tutumlarla hâkimiyetinin, öznenin yorumuna açık olacak biçimde nefsin kontrolünde olması kolaylaşacaktır. Böylece ahlâkî failin fiillerinde hem beklenen dengenin sağlanması hem de hayal gücünün etkisiyle yeni ortaya çıkan durumlar karşısında imkânların kuvveden fiile geçmesi mümkün olabilecektir.

## Sonuç

İbn Sînâ, odağına "insan"ı aldığı sembolik hikâyelerinde "nefs" teorisi ile ahlâkî benliğin inşasının yolunu ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece onun ahlâkî

<sup>42</sup> Cengiz, *Doğa ve Öznelik: Cahız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 183.

<sup>43</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: İlahiyat Metafizik (I)*, 12.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, "Risâletü't-Tayr", 124.

<sup>45</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 222-232.



görüşleri, olayın ortamı ve dilin çok anlamlılığı gibi hususlardan beslenerek nesnellik formatının sınırlarına taşınmıştır. Gerçeğin sadece kavramsal analizler yerine potansiyel olarak ahlâkî faile daha çok açık alan bırakmasını temsil eden bu durum İbn Sînâ'nın ahlâkî öznelliğinin karakterini oluşturmuştur. İbn Sînâ, hakikate işaret eden alametler olan hikâyelerle, hikâyede anlatılan olayları da aşan bir ufuk verir. O, varlığın idraki üzerine kurulu tecrübeyle ahlâkî, rasyonalitenin sınırlarını aşan imkânlar alanı olarak ortaya koyar. Böylece o, ahlâkî alanı nesneleştirmekten ziyade benliğin inşasına yönelik hakikat bilgisini sembolik hikâyeler üzerinden genişleterek ahlâkî faili açık alanlara davet eder. Söz konusu anlamda İbn Sînâ'nın toplumsal yasaların ve ihtiyaçların ürünü olarak gördüğü pratik ahlâk ile bireylere daha fazla rehberlik yapmayı amaçladığını ifade edebiliriz.

Bilindiği gibi öznenin hakikatini sadece onun doğası üzerine kuran ve buradan türetilen değerlerle benliklerin inşasını amaçlayan öznellik günümüzde ahlâkî hayata dair büyük handikaplar oluşturmaktadır. Dolayısıyla arzuların ve tüketimin etkisinde olan benlik arayışları karşısında günümüz dünyasında ahlâkî benliği daha güçlü bir öznellik ile temellendirebilmek son derece önem arz etmektedir. Benliği indirgemeci bir biçimde yalnızca duygular ve ilişkiler ile gerekçelendiren teorilerden farklı biçimde bir şeyi, başka var olan bir şeyin varlığında arayan İbn Sînâ özneliği, bugün ahlâkî nesneliği ve özneliği meselelerinde teori ile deneyim arasındaki irtibata yönelik bir ufuk olabilir. Çünkü modern değer teorilerinin ahlâkî tamamen öznel bir süreç olarak veya sadece bedenin duygulanımı olarak ele alması ahlâkî gücünü zayıflatmaktadır. İbn Sînâ'nın, insanın, nefis- bedenden oluşan doğasına yönelik vurgusu insana dair tekçi yaklaşımlara izin vermemekte, meseleyi zât, cevher ve mahiyet bakımından ele alarak ahlâkî özneliği birbirine indirgenmeyen açık alana bırakmaktadır. Aynı zamanda ahlâkî nesneleştirici yaklaşımlara da izin vermeyen İbn Sînâ, nihai bir ahlâk ya da benlik modelinden ziyade ahlâkî, ömür boyu bu modelin arayışı olarak görmektedir. İbn Sînâ'nın ahlâkî özneliği, sabit ve değişmez bir ben yerine, yolculuk ile sürekli değişen ve yetkinleşen ahlâkî benliğe ve o benin ortaya çıkmasına gönderme yapması günümüzdeki uzlaşma arayışları açısından da yeniden değerlendirilmeyi hak etmektedir.



## Kaynakça

- Brink, David Owen. *Moral Realism and the Foundations of Ethic*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- Cengiz, Yunus. "İbn Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), 99-128. DOI: 10.1501/Ilhfak\_0000001417.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Cahız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Deniz, Gürbüz. "İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale Fi'l Birr Ve'l-İsm)". *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 228-243.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and The Aristotelian Tradition*. Leiden: E. J. Brill. 1988.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Harman, Gilbert. *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2000.
- İbn Sînâ. "Hayy bin Yakzan", *Hayy bin Yakzan*. mlf. İbn Tufeyl. çev. M. Ş. Yalçın ve Babanzade Reşid. 33-51. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 28. Basım, 2020.
- İbn Sînâ. "Risâle-i Hayy İbn Yakzan (İbn Sînâ) ve Şerhi". *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler*, çev. Derya Örs. 23-77. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2004.
- İbn Sînâ. "Risâletü't-Tayr". *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler*. çev. Derya Örs. 123-128. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2004.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: İlahiyat Metafizik (I)*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (II)*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Risaleler*. çev. A. Açıkgenç ve M. H. Kırbaçoğlu. Ankara: Kitabiyât Yayınları, 1. Basım, 2004.



- John Rogers Searle. *Bilinç ve Dil*. çev. M. Macit ve C. Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Karlığa, Bekir. "İbn Sina'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlak Risalesi", (y.y, t.y.), 4-84.
- Kart, Berfin. *Etikte Nesnellik ve Öznellik Tartışması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kılıç, Emrullah. *Metafiziksel İyi'den Değer'e: Ahlâkın Yolculuğu*. Ankara: İlem Yayınları, 2022.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1985.
- Ömer bin Sehlânî Sâvî. "Risâletü't-tayr şerhi". *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler içinde* (129-157). çev. Derya Örs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Tiryaki, Mehmet Zeki. "İbn Sînâ'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı", *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*. Ed. Eşref Altaş ve Mervenur Yılmaz. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Turğay, Fatma. *İbn Sînâ'nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Türker-Küyel, Mübahat. "İbn Sînâ'nın Felsefesi ve Ahlâk Anlayışı". *Erdem* 27/9 (1997). 1279-1287. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/erdem/issue/44394/549686>.
- Türker, Ömer. "Ahlaki Tecrübenin İnşasında Başkanın Rolü". *Ahlak ve Başkası: Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki*. ed. Lütfi Sunar – Selami Varlık. 165-189. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Türker, Ömer. *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
*[Tiad-2017]*

[TIAD], 2022, 6 (2): 625-640

**Kavramsal Bilgiye Ulaşma Yolu Olarak Tanım: İskilipli Âtîf  
Efendi'de Tanım Teorisi**

Definition as a Means of Reaching Conceptual Knowledge: Theory of  
Definition in Âtîf Âfândî of İşkîlîp

**Adem EVMEŞ**

**Dr. Öğr. Üyesi Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi**

**Assist. Prof., Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences**

**ademevmes\_71@hotmail.com**

**ORCID: 0000-0001-6934-4221**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 06.10.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 02.12.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 31.12.2022  
**Yayın Sezonu** : Aralık  
**Pub Date Season** : December

**Atıf/Cite as:** EVMEŞ, Adem. "Kavramsal Bilgiye Ulaşma Yolu Olarak Tanım: İskilipli Âtîf Efendi'de Tanım Teorisi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*. 6/2 (Aralık 2022): 625-640. doi: 10.32711/tiad. 1185303

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU

## Kavramsal Bilgiye Ulaşma Yolu Olarak Tanım: İskilipli Âtîf Efendi'de Tanım Teorisi

### Öz

Bu makalede İskilipli Âtîf Efendi'nin tanım konusuyla ilgili görüşlerini inceleyeceğiz. Tarihsel süreçte mantık ilmi çeşitli evrelerden geçmiş ve günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Tanzimattan sonra da Türkiye'de eski mantık anlayışına bağlı olarak tercüme, telif vb. tarzında mantık kitapları telif edilmiştir. Bu eserler pedagojik amaçlar güdülerek, medrese ve mekteplerde okutulmak için yazılmıştır. Öğrenciye kolaylık sağlaması için soru- cevap veya manzum şeklinde yazılan bu eserler Ebherî'nin (öl. 663/1265) *Îsâgûcî* adlı eserinin planı göz önünde bulundurularak öğretimsel amaçlarla yazılmıştır. Osmanlı devletinin son dönemlerinde yaşamış olan İskilipli Âtîf Efendi de (öl. 1926) öğretimsel amaçlar güderek *Mu'înü't-Talebe* adlı eserini soru cevap şeklinde kaleme almıştır. Söz konusu çalışmada mezkûr eserin mukaddimesiyle tasavvurât konuları içerisinde yer alan beş tümel ve tanım konusunu inceledik. Öncelikli olarak eserin yazılış amacı, mantığın tarifi konularını ele aldıktan sonra tanım konusuyla ilgili görüşlerine değindik. Bu şekilde mantık ilminin Tanzimattan sonra nasıl ele alındığını ve medreselerde okutulan eserler hakkında ön bilgi vermeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Mantık, İskilipli Âtîf Efendi, Tanım, Medrese, Öğretim.

## Definition as a Means of Reaching Conceptual Knowledge: Theory of Definition in Ātîf Āfāndī of İşkîlîp

### Abstract

This paper will review the subject of definition specific to Ātîf Āfāndī of İşkîlîp. In the historical process, the science of logic has been through a variety of stages and survived until today. After the Reforms in Turkey, people wrote logic books like interpretation and copyright, depending on the former understanding of logic. These works were compiled to be taught in madrasah and schools for pedagogical purposes. The works were written as question-answer or verse for students to understand and for educational purposes based on al-Abharī's (d. 663/1265) draft of the work titled *Isagoge*. Ātîf Āfāndī of İşkîlîp (death, 1926) who lived during the final period of the Ottoman Empire wrote his work titled *Mu'înü't-ṭalaba* as question-answer for educational purposes. The present study examined the five universals and subject of definition included in the introduction of the aforementioned work and subjects of imagination. The study primarily discussed the purpose of the work and definition of logic and then the views on definition. By this way, the study aimed to give preliminary information on how the science of logic had been handled after the Reforms and the works taught in madrasah.

**Keywords:** Logic, Ātîf Āfāndī of İşkîlîp, Definition, Madrasa, Teaching.



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies

[TİAD]

ISSN: 2602-3067

## Giriş

Aristoteles (MÖ. 384-322) tarafından sistemleştirilen mantık ilmi, tercüme yoluyla İslam dünyasına intikal etmiştir. Mantık ilminin İslam âlemine intikali esnasında tıp ile başlayan ve kalam ilmi ile sona eren bir çizginin olduğunu ifade edebiliriz. İslam dünyasının ilk feylesofu kabul edilen Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (öl. 252/866) başta olmak üzere Muallim-i Sâni olarak bilinen Ebû Nasr el-Fârâbî (öl. 339/950) ve eş-Şeyhu'r-Reis olarak bilinen Ebû Alî İbn Sînâ (öl. 428/1037) gibi büyük feylesoflar mantık ilminin gelişimine katkıda bulunmuşlardır.<sup>1</sup> İslam dünyasında 13. yüzyıldan itibaren başta Esîrüddîn el-Ebherî'nin (öl. 663/1265) *Îsâgûcî* adlı eseri olmak üzere eğitim merkezli kısa ve öz metinlerin yazılmış ve bu metinler etrafında şerh-haşiye-ta'lik vb. yazım gelenekleri hâkim olmuştur.<sup>2</sup> Selçuklulardan başlayarak Osmanlılara kadar devam eden medrese geleneğinde mantık, bir alet ilmi olarak müfredatta yerini almıştır. Osmanlı medreseleri devletin kuruluşu ile başlayıp 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar varlığını sürdürmüştür. Bu kurumlar ilim, irfan, medeniyet ve kültür gibi alanlarda büyük katkılarda bulunmuşlardır.<sup>3</sup> Osmanlı medreselerinde okutulan mantık kitaplarının önemli bir kısmı İslam dünyasında üzerine onlarca şerh ve haşiyenin kaleme alındığı kitaplardan oluşmaktadır. Bu kitaplar arasında en meşhur olanı Ebherî'nin *Îsâgûcî* adlı eseridir.<sup>4</sup> Bu eser üzerine onlarca şerh ve haşiye kaleme alınmış olup günümüze kadar medreselerde önemini sürdürmektedir.<sup>5</sup>

Tanzimattan sonra Türkiye'de eski mantık anlayışına bağlı olarak mantık kitapları tercüme, şerh ve telif tarzında yazılmaktadır. Bu dönemde kaleme alınan tercüme ve şerhlerin büyük bir kısmı Ebherî'nin *Îsâgûcî'si*, Ahdarî'nin (öl. 983/1575-76) *Süllem'i* ile İsmail Gelenbevî'nin (öl. 1205/1791) *Burhan'*ının şerh ve tercümelerinden oluşmaktadır. Bu dönemde şerh ve tercümelerin yanında Türkçe telif eserlerinin de yazıldığını görmekteyiz<sup>6</sup> Öner, Tanzimattan sonra *Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı* adlı eserinde bu eserlerin listesini vermektedir. Bu eserler pedagojik ve öğretim amacı güdülen, medrese ve mekteplerde okutulmak üzere yazılmış ders kitaplarıdır. Bu eserlerin bir kısmı öğrenciye (mübtedî) kolaylık sağlaması amacıyla soru-

<sup>1</sup> Ahmet Kayack, "Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine", *İslamiyat* 2/4 (1999), 111.

<sup>2</sup> Ferruh Özpilavcı, "Dâvûd-u Karsî'nin Şerhu *Îsâgûcî* Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 2016.

<sup>3</sup> Fatma Zehra Pattanoğlu, "Medreselerde Okutulan Mantık ve Felsefe Derslerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yeri ve Önemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/32 (2014), 30-31.

<sup>4</sup> Kamil Kömürçü, "Mantık Tarihinde İsağoci Geleneği", *Bilimname* 2018/36 (2018), 50.

<sup>5</sup> Ferruh Özpilavcı, *Ebherî *Îsâgûcî* ve Şerhi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 26-28.

<sup>6</sup> bk. Ahmed Muhtar, *Hulasâ-i mantık* (İstanbul: Alem Matbaası, 1312); Ahmed Hamdi Şirvanî, *Muhtasar mantık* (İstanbul: Matbaa ve Kitabhane-i Esad, 1299).



cevap şeklinde; bir kısmı ise manzum şekilde telif edilmiştir. Soru-cevap ve manzum şekilde yazılan bu eserler Ebherî'nin *Îsâgûcî* adlı eserinin planı esas alınarak, konuları bazen kısa ve özet olarak bazen de geniş şekilde ele alınarak öğretimsel amaçlarla yazılmışlardır. Söz konusu eserler İbn Sînâ'nın sınıflamasına uygun olarak "tasavvurât" ve "tasdikât" olarak iki bölüme ayrılmaktadır. Bu her iki bölümün temel ilkeleri ve amaçları vardır. Tasavvurâtın temel ilkesi olarak beş tümel ve amacı olarak tanım; tasdikâtın temel ilkesi olarak önerme ve amacı olarak kıyas konusu incelenir.<sup>7</sup> Bu makalede Osmanlı devletinin son döneminde yaşamış olan İskilipli Âtîf Efendî'ye (öl. 1926) ait *Mu'înü't-Talebe* adlı eserin mukaddimesiyle tasavvurât bölümünde yer alan beş tümel ve tanım teorisine ilişkin görüşlerini ele alacağız. Söz konusu makalede ilk olarak İskilipli Âtîf Efendî'ye ait eserin yazılış amacını, mantığı nasıl tanımladığını ele alacağız. Daha sonra onun beş tümel ve tanım konularındaki görüşlerini, özellikle Osmanlı döneminde yaşamış olan Gelenbevî ile Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431) bu konudaki yaklaşımları bağlamında incelemeye çalışacağız. Bu şekilde medrese öğretiminde mantık ilminin konumu ve okutulan eserler hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

## 1. Mantık İlmine Giriş

İslam düşünce geleneğinde eserlerin giriş kısmı Allah'a hamd ve peygambere salâvat ile başlar. İskilipli Âtîf Efendî, -Gelenbevî'nin *Îsâgûcî* şerhine başladığı gibi-<sup>8</sup> cins olan canlıdan tür olan insanı var eden (tahsis); kavram (tasavvur) ve yargı (tasdik) yoluyla malumdan meçhulü elde etmeyi sağlayan Allah'a hamdla mantık eserinin girişini yapar. Salvele kısmında ise hüccet ve burhanî delil sahibi olan Hz. Muhammed (sav)'e, ailesine ve ashabına dua edilir.<sup>9</sup> İskilipli Atîf Efendî yaptığı bu girişle mantığın tasavvur ve tasdik olarak ifade edilen iki temel bölümüne işaret etmektedir. Ayrıca mantığın temel konusu olan hüccet ve burhanî delillere dikkat çekmektedir.

İskilipli Atîf Efendî hamdele ve salveleden sonra eserinin yazılış nedenini ve yararlandığı kaynakları açıklar. O, *Mu'înü't-talebe* adlı eserinin girişinde imtihan olacak öğrencilere mantık ilminde kolaylık sağlaması için *Îsâgûcî* olarak bilinen metin ile İsmail Gelenbevî başta olmak üzere diğer şarihlerin şerhlerinden yararlanarak soru cevap tarzında gayet açık ve yeterli olacak şekilde mantık ilminin konularını Türkçeye tercüme ettiğini belirtir.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı* (İstanbul: Divan Kitap, 2012), 40.

<sup>8</sup> Bk. İsmail Gelenbevî, *Şerhu Îsâgûcî*, thk. Câdallah Bessâm Salih (Ürdün: Dar-ı Nûr, 2016), 21.

<sup>9</sup> İskilipli Mehmet Atîf, *Mu'înü't-talebe* (İstanbul: Ahmet Kamil Matbaası, 1326), 2.

<sup>10</sup> İskilipli Mehmet Atîf, *Mu'înü't-talebe*, 1.





Eserinin mukaddimesinde İskilipli Atıf Efendi, mantığın tanımı üzerinde durur. Mantık ilminin tanımının Fenârî ve Gelenbevî'de olduğu gibi *cihet-i vahde* üzere yapılması gerektiğini belirtir.<sup>11</sup> Şöyle ki her ilmin meseleleri çok fazla olduğundan ya cihet-i vahdeti zâtîye (özel) ya da cihet-i vahdeti arazîye (ilintisel) özellikleri dikkate alınarak tanımları yapılmalıdır. Zira her ilmin cihet-i vahdeti zâtîyesi konusu (mevzû) iken; cihet-i vahdeti arazîyesi ilimlerin gayesini açıklamaktadır.

İskilipli Atıf Efendi bu açıklamalardan yola çıkarak genel olarak ilimlerin konusunu ve gayesini özelde ise mantık ilminin konusunu ve gayesini belirlemeye çalışır. Her ilmin konusu, o ilimle araştırılan zâtî arazlardır (avârız-ı zâtîye). Zâtî arazlar ise bir şeye ya zâtı nedeniyle veya zatına kapsamsal olarak eşit olan şey nedeniyle ya da konunun parçası nedeniyle ilişendir. Bir ilmin gayesi ise o ilimden beklenen faydadır.<sup>12</sup> Şu halde bir kimse bir ilmi öğrenmek isterse, özet bir şekilde (icmalen) o ilmin problemlerini bilmesi için ilk olarak hem özel (zâtî) hem de ilintisel (arazî) ya da birisiyle o ilmin özelliklerini bilmesi gerekir. Dolayısıyla mantık ilmi, zâtî (özel) ve arazî (ilintisel) özelliklerine dikkat edilerek konusuna ve gayesine göre şöyle tanımlanır: Birinci cihetten konusu bakımından mantık, kavramsal (tasavvurî) ve yargısal (tasdikî) bilinmeyenlere geçerli şekilde ulaştırması açısından kavramsal (tasavvurî) ve yargısal (tasdikî) bilinenlerin hallerini inceleyen ilimdir.<sup>13</sup> İkinci cihetten gayesi bakımından mantık, düşünmede (fikir) – bilinen şeylerin tertibinde- zihni hatadan koruyan kanûnî alettir.<sup>14</sup>

İslam düşüncesinde tasavvur ve tasdik ayrımını ilk olarak Fârâbî'de görmekteyiz.<sup>15</sup> Bu konuda İbn Sînâ'nın Fârâbî'ye diğer Müslüman mantıkçıların da İbn Sînâ'ya tabi oldukları anlaşılmaktadır. Zira daha sonra gelen mantıkçıların çoğunun mantık ilmini, tasavvur ve tasdik olarak ayırdıklarını söyleyebiliriz.<sup>16</sup> İskilipli Atıf Efendi de mensup olduğu düşünce

<sup>11</sup> Bk. Gelenbevî, *Şerhu İsbâgü'cî*, 33; Molla Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Mektebetü'l-Hâşimî, 2015), 19-20.

<sup>12</sup> İskilipli Mehmet Atıf, *Muînü't-talebe*, 2; Ferruh Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi-Tahkik, Çeviri ve Şerh-* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 214.

<sup>13</sup> İskilipli Atıf Efendi, Hûnecî'nin vazettiği şekliyle mantığın konusunun "tasavvurî ve tasdikî bilinenler" olduğunu belirtmektedir. Hûnecî'ye göre mantık ilminin konusu, tasavvurî ve tasdikî bilinenlerdir. Bk. Efdalüddîn Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*, thk. Khaled El-Rouayheb (Tahran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 1389), 8-9.

<sup>14</sup> İskilipli Mehmet Atıf, *Muînü't-talebe*, 2-3; bk. Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi*, 214; Gelenbevî, *Şerhu İsbâgü'cî*, 34.

<sup>15</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 1.

<sup>16</sup> Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 3; Abdülkuddûs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı



geleneğine uygun olarak mantığı tasavvurât ve tasdikât olarak sınıflandırır. Bu bölümlerin her birinin temel ilke ve amaçları vardır. Tasavvurların temel ilkesi beş tümel; amacı ise kavlı-î şârih yani tanımdır. Tasdiklerin temel ilkesi ise önermeler ve hükümleri; amacı ise kıyas konusudur. Kıyasın sureti ve maddesi bulunur. Kıyasın maddesini beş sanat oluşturur. Beş sanat burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğalatadan meydana gelir. Bu şekilde mantık ilmi dokuz başlık (bab) esas alınarak incelenmektedir.<sup>17</sup> Mantık ilmine özet bir giriş olarak mantığın konusu, gayesi ve bölümlerinin tanıtılması tamamlandıktan sonra tanım teorisi ile bağlantılı olarak beş tümel konusunun açıklanması gerekmektedir.

## 2. Beş Tümel (Külliyât-ı Hamse)

Dil ile mantık arasında sıkı bir ilişki vardır. Zira dil sayesinde düşüncelerimizi ifade ederiz. Mantıkçılar düşüncelerin ifade edilmesinde aracı olan kavramlarla dolaylı bir şekilde ilgilenmektedir. Bunun bir neticesi olarak klasik mantık kitapları delalet konusu ile başlar.

Delalet, sözlü (lafzî) ve sözsüz (gayr-i lafzî) olarak ikiye ayrılır. Bunların her biri tabîî, aklî ve vaz'î olarak incelenir. Mantık ilmi ise sözlü vaz'î delalet ile ilgilenir. Sözlü vaz'î delalet ise mutabakat, tazammun ve iltizamî olarak sınıflandırılır. Söz konusu lafzın kendisi için vazedilmiş anlamın tamamına delaleti mutabakat; vazedilmiş anlamın bir parçasına delaleti tazammun; zihinde bulunan lazımına delaleti ise iltizamî olur. Mesela insan lafzının "hayvan-ı nâtıkın" tamamına delaleti mutabakat; "hayvana" veya "nâtık" delaleti tazammun; ilme kabiliyetinin olması ise iltizamî delalet iledir.<sup>18</sup>

Kavramlar basit (müfred), bileşik (mürekkep), tümel (küllî) veya tikel (cüz'î) olabilir. Basit kavram, bir parçasıyla (cüz) anlamının bir parçası (cüzü) kastedilmeyendir. Mesela "insan" ve özel isim olarak "Abdullah" kavramları basittir. Şöyle ki insan kavramının birinci hecesi olan "İn", insan anlamından bir şeye işaret etmediği gibi "san" hecesi de bir anlama işaret etmemektedir. Bileşik kavramlar ise bir parçasıyla anlamının bir parçası kastedilendir. Mesela "Ömer'in çocuğu" kavramı bileşiktir. Zira Ömer kavramı bir manaya işaret ederken; "çocuğu" kavramı da aynı şekilde bir manaya işaret etmektedir.<sup>19</sup>

Yayınları, 1993), 15; Yusuf Daşdemir, *İbn Sînâ Mantığımda Modalite* (İstanbul: Endülüis yayınları, 2021), 13.

<sup>17</sup> İskilipli Mehmet Atıf, *Muînü't-talebe*, 3-4; krş. Gelenbevî, *Şerhu İsbâgüci*, 34; Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 25.

<sup>18</sup> İskilipli Mehmet Atıf, *Muînü't-talebe*, 5.

<sup>19</sup> İskilipli Mehmet Atıf, *Muînü't-talebe*, 5.



Mantık ilmi basit manalar ile ilgilendiğinden mantıkçılar basit kavramının kısımlarını incelerler. Söz konusu basit kavramlar, tümel (küllî) ve tikel (cüz'î) olarak ikiye ayrılır. Aynı yaklaşımı İskilipli Âtîf Efendi'de de görmekteyiz. Kendisi basit lafzı, soru-cevap yöntemiyle tümel ve tikel olarak iki kısımda ele alır. Bu şekilde Tanzimat öncesi eski mantık anlayışındaki sınıflandırmayı devam ettirmektedir. Söz konusu tikel kavram, kendisinde ortaklığa engel olmandır. Mesela "Zeyd" kavramı tikeldir. Çünkü Zeyd kavramının kendisinin tasavvur edilmesi ortaklığa engeldir. Tikel kavramlar, hakikî tikel ve izâfî tikel olarak ikiye ayrılır. Hakikî tikel yukarıda tarifini verdiğimiz tikeldir. İzâfî tikel ise daha genelin altında yer alan daha özel olmandır.<sup>20</sup>

İskilipli Âtîf Efendi'ye göre tümel, kendisinde ortaklığa engel olmayandır. Mesela, insan, güneş, vacip, şey olmayan (lâ şey'un) kavramları tümeldir. Zira bu kavramların tasavvur edilmesi ortaklığa engel değildir. Tümel kavramlar, zâtî (özel) ve ârızî (ilintisel) olarak iki kısımda incelenir. Zâtî kavramlar, fertlerinin hakikatine dâhil olanlardır. Şöyle ki bu tür kavramlarda fertler, mahiyetin haricinde değildir. Mesela, insan, at ve koyun kavramlarına nisbetle "canlı (hayevan)" kavramı zâtîdir. Zira canlı (hayevan), hem insanın hem de at ve koyunun hakikatine dâhildir. Arızî (ilintisel) ise fertlerinin hakikatinin haricinde olmandır.<sup>21</sup> Mesela insana nisbetle "gülen" olması arızî bir durumdur. Zira gülme eylemi insanın hakikatine dâhil değildir. Zâtî olan tümel kavramlar cins, tür (nev') ve ayırmadır. Ortaklık itibariyle "nedir?" sorusunun cevabında söylenen ve yüklem olan tümele "cins" denir. Diğer yandan hem hususiyet hem de ortaklık itibariyle veya sadece hususiyet itibariyle "nedir?" sorusunun cevabında söylenen ve yüklem olan tümele ise "tür" denir. Yahut "nedir?" sorusunun cevabında değil de "o zatında hangi şeydir?" sorusunun cevabında söylenen tümele ise ayırım (fasl) denir. Arızî tümeller ise hâssa ve ilinti (araz-ı âmm) olarak ikiye ayrılır.<sup>22</sup>

Beş tümel konusu mantık içerisinde incelenen önemli konulardandır. Müslüman mantıkçılar beş tümel konusunu tasavvurât kısmının amacı olan tanım konusuna hazırlık olarak ele almaktadırlar. Beş tümel cins, tür (nev'), ayırım (fasl), hâssa ve genel ilintiden (arâz-ı âmm) meydana gelir.<sup>23</sup> Şimdi bunları ele alacağız.

<sup>20</sup> İskilipli Mehmet Atîf, *Muînü't-talebe*, 5-6.

<sup>21</sup> Mantıkçılar, zâtî olan nitelikleri mukavvim (kurucu), arızî olan nitelikleri ise gayr-ı mukavvim olarak isimlendirmişler. Genel olarak tümelleri zâtî ve arızî olarak iki başlıkta ele almışlardır. Bk. M. Naci Bolay, "Beş Küllî" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1992), 5/545.

<sup>22</sup> İskilipli Mehmet Atîf, *Muînü't-talebe*, 6-9.

<sup>23</sup> Müslüman mantıkçılar Kindî'den itibaren Stoa mantıkçılarından etkilenecek beş tümele "şahıs" kavramını da eklemişlerdir. Bk. Bolay, "Beş Küllî", 5/545.



**a) Cins:** Kendisi altında türün sıralandığı şey cinstir.<sup>24</sup> Cins, hakikatleri farklı olan birçok şey üzerine “o nedir?” sorusunun cevabında söylenen tümel (külli)<sup>25</sup> olarak betimlenir. Cinste asıl olan ortaklık itibariyle “nedir?” sorusunun cevabında farklı hakikate sahip olan çoklar üzerine söylenmesidir. Mesela, “insan ve at nedir?” diye sorulduğunda ortaklık itibariyle “hayvan” cevabının verilmesi gerekir. Çünkü “nedir?” sorusuyla insan ve ata ait ortak mahiyetlerin tamamı soruşturulmaktadır. Ancak “nedir?” sorusuyla ortaklık itibariyle değil de sadece hususiyet itibariyle bir şeyin mahiyeti soruşturulmak istendiğinde verilecek cevap farklı olur. Şöyle ki “insan nedir?” diye sorulduğunda, “düşünen canlı (hayvan-ı nâtik)” şeklinde tam özsel tanımla cevap verilir. Zira “düşünen canlı (hayvan-ı nâtik)” insan mahiyetinin tamamını kuşatmaktadır.<sup>26</sup>

**b) Tür (Nev’):** Tür, hakikatleri farklı olmayan ancak adet (sayı) bakımından birbirinden farklı olanlar üzerine “o nedir?” sorusunun cevabında yüklem olan tümel<sup>27</sup> olarak betimlenir. Şöyle ki tür, hususiyet ve ortaklık veya sadece hususiyet bakımından “nedir?” sorusunun cevabında hakikat açısından değil de sayı ve arazlar itibariyle zihnen ve haricen farklı olan birçok fert üzerine yüklem olmaktadır. Mesela, “Halit ve Ömer nedir?” diye sorulduğunda verilen cevap insan olur. Sadece hususiyet itibariyle “Halit nedir?” diye sorulsa verilen cevap yine “insan” olur.<sup>28</sup>

İskilipli Âtîf Efendi, türü üç kısımda inceler. Söz konusu tür, mutlak cinsin altında yer alırsa “izâfî tür” olarak isimlendirilir. Cisim ve insan vb. mutlak cinsin altında yer aldığı izâfî tür olur. İkincisi hakikî türdür. Hakikî tür yukarıda tanımını yaptığımız tümeldir. Son olarak İskilipli Âtîf Efendi, “sınıfı” da tür çeşidi olarak incelemektedir. Sınıf, hakikî türden daha özel olan

<sup>24</sup> Kamil Kömürçü, “Fârâbî’de Beş Tümel Kavram”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/Özel Sayı (2019), 265.

<sup>25</sup> İskilipli Mehmet Atîf, *Muînü’t-talebe*, 7; Özpilavcı, *Ebherî İsâgûcî*, 87; Mahmud Hasan Mağnisevî, *Muğni’t-Tullâb*, thk. İsmâ b. Mühezzeb es-Subûi (Beyrut: Dar-ı Beyrut, 1430), 100; Fenârî, *el-Fevâ’idü’l-fenâriyye*, 50; Gelenbevî, *Şerhu İsâgûcî*, 47; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 15; Ebu Ali İbn Sînâ, *Uyûnu’l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dâru’l-kalem, 1980), 2.

<sup>26</sup> İskilipli Mehmet Atîf, *Muînü’t-talebe*, 7.

<sup>27</sup> İskilipli Mehmet Atîf, *Muînü’t-talebe*, 8; Özpilavcı, *Ebherî İsâgûcî*, 90; Özpilavcı, *Kâtibi Şemsiyye Risâlesi*, 242; İbn Sînâ, türü iki şekilde betimler. Birinci anlamda tür, “nedir?” sorusunun cevabında sadece sayı bakımından farklılaşan şeylere yüklenen tümeldir. İkinci anlamda tür ise cinsin kendisine ve başkasına öncelikli zâtî yüklem olarak yüklendiği tümeldir. Bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 15-16; Ebû Alî İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü’s-sekafeti’l-diniyye, 2013), 51.

<sup>28</sup> İskilipli Mehmet Atîf, *Muînü’t-talebe*, 8.



tümeldir. Mesela, Rûmi, Türk, Zenci vb. kavramlar sınıfıdır.<sup>29</sup> Benzer sınıflama Gelenbevî de de görülmektedir.<sup>30</sup>

**c) Ayrım (Fasl):** Ayrım, “zatında hangi şeydir?” sorusunun cevabında yüklem olan tümel<sup>31</sup> olarak betimlenmektedir. Tanımda geçtiği üzere “hangi şeydir?” sorusu ayırt edicidir. Söz konusu tanım, “zatında” ile kayıtlanırsa zâtî ayırt edici olurken; “arazında” ile kayıtlansaydı “arazî” ayırt edici olurdu. Ebherî, *Îsâgûcî* adlı eserinde ayrım tanımının devamında “cinsteki ortaklarından ayırt edendir.” ifadesini söyler.<sup>32</sup> Şöyle ki “insan zatında hangi şeydir?” sorusuna verilecek cevap “düşünen (nâtk)” olur. Çünkü sorulan soruyla insan, cinsteki ortaklarından “düşünen (nâtk)” cevabıyla ayrıştırılmaktadır.<sup>33</sup>

Ayrım, yakın ve uzak olarak ikiye ayrılır.<sup>34</sup> İskilipli Âtîf Efendi de ayrımı, uzak ve yakın olarak iki kısımda ele alır. Bir şeyi yakın cinsindeki ortaklarından ayrıştırana “yakın ayrım” denir. Söz konusu bir şeyi uzak cinsindeki ortaklarından ayrıştırana da “uzak ayrım” denir. Mesela insanın yakın ayrımı “düşünen”; uzak ayrımı ise “duyumsayan (hassas)” olmasıdır.<sup>35</sup> İskilipli Âtîf Efendi’nin başka bir şekilde yakın ve uzak ayrımı tanımladığını görmekteyiz. Söz konusu bir şey ile ayrımı arasında başka bir ayrım yer almazsa yakın ayrım; eğer başka bir ayrım yer alırsa uzak ayrım olur.<sup>36</sup>

**d) Hâssa ve Genel İlinti (Araz-ı Âmm):** Düşünürümüz özsel (zâtî) tümeller olan cins, tür ve ayrım hakkında konuştuğuktan sonra ilintisel (arazî) tümeller hakkında konuşmaya başlar. İskilipli Âtîf Efendi’ye göre ilintisel tümel, tikellerinin ve fertlerinin hakikatının dışında olandır. Mesela, insanın “gülücü” olması fertlerinin hakikatının dışında olduğundan ilintisel tümeldir. İlintisel tümeller, hâssa ve genel ilinti (araz-ı âmm) olarak iki kısma ayrılır. Hâssa, sadece tek bir hakikatin kaplamı altında yer alan fertlere arazî bir şekilde yüklem olan tümel<sup>37</sup> olarak betimlenir. Mesela insanın “bilfiil ve bilkuvve gülücü” olması hâssa olur. Genel ilinti ise birbirinden farklı hakikatlerin kaplamı altında yer alan fertlere arazî bir şekilde yüklem olan

<sup>29</sup> İskilipli Mehmet Atıf, *Muînü’t-talebe*, 8.

<sup>30</sup> Bk. Gelenbevî, *Şerhu Îsâgûcî*, 54-55.

<sup>31</sup> İskilipli Mehmet Atıf, *Muînü’t-talebe*, 8-9; Özpilavcı, *Ebherî Îsâgûcî*, 92; Esirüddin Ebherî, *Îsâgûcî-Mantiğa Giriş-*, çev. Hüseyin Sarıoğlu (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 68.

<sup>32</sup> Fenârî, *el-Fevâ’idü’l-fenâriyye*, 56; krş. Ebherî, *Îsâgûcî*, 68.

<sup>33</sup> İskilipli Mehmet Atıf, *Muînü’t-talebe*, 9.

<sup>34</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantiğa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 71; Necati Öner, *Klasik Mantık* (İstanbul: Divan Kitap, 2011), 41; Kamil Kömürcü, *Esîruddin el-Ebherî’nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010), 69.

<sup>35</sup> İskilipli Mehmet Atıf, *Muînü’t-talebe*, 9; bk. Kömürcü, *Esîruddin el-Ebherî’nin Mantık Anlayışı*, 69; Mağnisevî, *Muğni’t-Tullâb*, 110.

<sup>36</sup> İskilipli Mehmet Atıf, *Muînü’t-talebe*, 9.

<sup>37</sup> İskilipli Mehmet Atıf, *Muînü’t-talebe*, 9; krş. Ebherî, *Îsâgûcî*, 68.



tümel olarak betimlenir. Mesela, insanın “bilfiil veya bilkuvve nefes alıcı olması” genel ilintidir.<sup>38</sup>

Ebherî, *Îsâgûcî* adlı eserinde hâssa ve genel ilintiyi açıklamadan önce ilk olarak ilintisel tümeli mahiyetten ayrılması imkânsız olan ve mahiyetten ayrılması mümkün olarak ikiye ayırır. Ebherî'ye göre mahiyetten ayrılması imkânsız olan lâzım araz (araz-ı lâzım); mahiyetten ayrılması mümkün olan ise ayrılabilir araz (araz-ı mufârak) olarak isimlendirilir.<sup>39</sup> İskilipli Âtîf Efendi ise Ebherî'den farklı olarak ilk olarak hâssa ve genel ilintiyi ele aldıktan sonra her birini lâzım (gerekli) ve mufârak (ayrılabilir) olarak ikiye ayırır. Söz konusu hâssa ve genel ilintiden her birinin mahiyetten ayrılması imkânsız olursa “lâzım hâssa ve genel ilinti” olarak isimlendirilir. İnsanın bilkuvve yazıcı olması ve bilkuvve nefes alıcı olmasını buna örnek olarak verebiliriz. Eğer hâssa ve genel ilintiden her birinin mahiyetten ayrılması mümkün olursa “mufârak hâssa ve genel ilinti” olarak isimlendirilir. İnsanın bilfiil yazıcı olması ve bilfiil nefes alıcı olmasını da buna örnek olarak verebiliriz. İskilipli Âtîf Efendi son olarak bunlardan mufârak olan ve lâzım olanlara Ebherî ve şarihlerinde olduğu gibi “lâzım araz (araz-ı lâzım) ve araz-ı mufârak (ayrılabilir araz) denilebileceğini belirtir.<sup>40</sup>

İskilipli Âtîf Efendi, eserinin yazılış amacına uygun olarak öğrencilere (mubtedî) kolaylık sağlaması için beş tümeli açıkladıktan sonra lüzûm ve lâzımın çeşitleri hakkında konuşur. Lüzûm sözlükte bir şeyin, bir şeyden ayrılmasının imkânsız olmasıdır. Terim olarak ise bir şeyin başka bir şeyi gerektirmesidir. Birincisine melzûm (gerekten), ikincisine lâzım (gerektiren) denir. Aralarındaki nisbet ise “lüzûm, mülâzeme ve telâzüm” olarak isimlendirilir. Lâzım ise üç kısımdır. Birincisi daha genel mana arasında yer alan lâzımdır. Şöyle ki bu tür lâzımda, gerektirenle gereken ve ikisi arasında yer alan nisbeti tasavvur etmek yeterlidir. Mesela, dört sayısının iki eşit parçaya bölünmesini buna örnek verebiliriz. İkincisi ise açık olmayan (ğayr-ı beyyin) lâzımdır.<sup>41</sup> Bu tür lâzımda ise gerektirenle gereken ve ikisi arasında yer alan nisbeti tasavvur etmek yeterli olmayıp; bunların yanında hariç bir delile ihtiyaç duyulmaktadır. Mesela, ateş için sıcaklığın yeterli olmayıp, ateş

<sup>38</sup> İskilipli Mehmet Atîf, *Muînü't-talebe*, 9-10; Ebherî, *Îsâgûcî*, 68.

<sup>39</sup> Ebherî, *Îsâgûcî*, 68; Özpilavcı, *Ebherî Îsâgûcî*, 95.

<sup>40</sup> İskilipli Mehmet Atîf, *Muînü't-talebe*, 10; karşı. Ebherî, *Îsâgûcî*, 68; Zekeriyâ Ensârî, *Matla' fi şerhi Îsâgûcî* (Beyrut: Dar-ı İbn Hazm, 2012), 97; Gelenbevî, *Şerhu Îsâgûcî*, 57-58; Hüsam Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, thk. Kasım b. Naim (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-ilmîyye, 2015), 30; Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 58.

<sup>41</sup> Şemsiyye'deki ilgili bölüm için bk. Ali b. Ömer Kâtîbî, *eş-Şemsiyye fi Kavâidi'l-mantikiyye*, thk. Mehdî Fazlullâh (Beyrut: el-Merkezü's-sekâfi'l-Arabî, 1998), 208.



yakmak için tecrübeye de ihtiyaç duyulması açık olmayan lâzıma örnektir. Sonuncu lâzım ise daha özel mana arasında yer alandır.<sup>42</sup>

### 3. Tanım Teorisi

İslam mantıkçıları tasavvurların temeli olan beş tûmeli ele aldıktan sonra tasavvurların amacı olarak tanımı ele alırlar. Zira bilinmeyenın bilgisine ulaşabilmek için bilinenden bilinmeyene doğru bir geçişin olması gerekir. Tasavvurda bilinmeyen nesnenin bilgisi “kavl-i şârih” vasıtasıyla; tasdikte ise bilinmeyen bir nesnenin bilgisi “hüccet” vasıtasıyla elde edilir.<sup>43</sup> İslam mantık geleneğinde tasavvurun amacı olarak ele alınan tanım, had (özel) ve resm (betim) olarak iki kısımda incelenir. Öze ait olan had daha doğru iken; resm ise tanımlanan şeyin hâssaları ve nitelikleri hakkında bilgi vericidir. Had ve resm, tam ve eksik (nâkıs) olarak ikiye ayrılarak tanımın dört şekli ortaya çıkar. Bu dört tanım şekli beş tûmele göre oluşturulmaktadır.<sup>44</sup>

İslam düşünce geleneğinde eser veren İskilipli Âtîf Efendi de *Tasavvurât*'ın ikinci kısmında yani *Mekasidu't-Tasavvurât* başlığında tanım konusuna yer verir. Ebherî, tanım konusuna had ve resm ile başlarken İskilipli Âtîf Efendi *kavl-i şârih*'in, tarif ve muarraf (tanımlayan) ile muradif olduğuna işaret ederek tanım konusunu ele alır. İskilipli Âtîf Efendi açıklayıcı söz anlamındaki *kavl-i şârih*'i Gelenbevî'de olduğu gibi kesb yoluyla bir şeyin tasavvurunu veya o şeyin kendisi dışındaki şeylerden ayrışmasını (temyiz) sağlayan bileşik söz (kavl) olarak tanımlar.<sup>45</sup> Tanım, daima veya çoğunlukla bileşik (mürekkebe) olduğundan “söz (kavl)”; tanımlananın mahiyetini açıkladığından “açıklayıcı (şârih)” olarak isimlendirilmektedir.<sup>46</sup> Genel olarak başta Gelenbevî olmak üzere diğer şârihlerin açıklamalarına benzer açıklamaların tanım konusunda öz ve veciz bir şekilde ele alındığını söyleyebiliriz.

İbn Sînâ *el-İşârât* adlı eserinde tanımı (hadd), bir şeyin mahiyetine delalet eden söz olarak tanımlar.<sup>47</sup> Dolayısıyla tanımın, tanımlanan şeyin kurucu unsurlardan (mukavvim) yani cins ve ayırmadan oluşması gerekir. Zira tanımlananın ortak kurucu unsuru cins, özel kurucu unsuru ise ayırmadır. Dolayısıyla tanımlanacak olan şey bileşik olur. Tanımdaki amaç, şeyin

<sup>42</sup> İskilipli Mehmet Atîf, *Muînü't-talebe*, 10-11.

<sup>43</sup> Şems İnati, “Mantık”, çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 3/38.

<sup>44</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 53.

<sup>45</sup> İskilipli Mehmet Atîf, *Muînü't-talebe*, 13; krş. Gelenbevî, *Şerhu İşâgûcî*, 63; benzer açıklamalar için bk. Hülya Altunya, “Gelenbevî'nin İşâgûcî Şerhi İsimli Eseri Üzerine ‘Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında’ Bir İnceleme”, *Eskişeni* 41 (Eylül 2020), 588.

<sup>46</sup> İskilipli Mehmet Atîf, *Muînü't-talebe*, 13.

<sup>47</sup> Bu tanımın kaynağı Aristoteles'tir. Bk. Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 106.



anlamının olduğu gibi kavranmasıdır.<sup>48</sup> İbn Sînâ'dan sonra gelen Ebherî, Molla Fenârî, Gelenbevî vd. mantıkçılar tarafından tanımın tanımının devam ettirildiğini söyleyebiliriz. 20. yüzyılda yaşamış olan İskilipli Âtîf Efendinin de İbn Sînâ'nın yapmış olduğu tanımı kabul ettiği görülmektedir.<sup>49</sup>

İskilipli Âtîf Efendi ilk olarak *kavl-i şârih*'i had ve resm olarak ikiye ayırdıktan sonra tanımı (had), bir şeyin mahiyetine delalet eden söz olarak tanımlar. Had, tam ve nâkıs olarak ikiye ayrılır. Tanım, yakın cins ve yakın ayırmadan meydana gelirse hadd-i tâm olur. Mesela insanın "hayvan-ı nâtik" olarak tanımlanması böyledir. Eğer tanım, uzak cins ve yakın ayırmadan meydana gelirse hadd-i nâkıs olur. Mesela insanın "nâtik cisim" veya sadece "nâtik" olarak tanımlanması eksik tanım olur. Had denilmesinin nedeni tanımlanacak şeyin dışındakileri tanımın içerisine dâhil olmasını engellemesinden (ağyârını mâni') dolaydır. Zira sözlükte had, men etmek manasına gelmektedir. Zâtîlerin tümünü veya bir kısmını içerdiğinden tam ve nâkıs olarak isimlendirilmektedir.

Resm (betim) ise sözlükte; "alamet ve eser" anlamındadır. Terim olarak ise sadece zâtîlerden meydana gelmeyen tanım anlamına gelmektedir. Resm de hadde olduğu gibi tam ve nâkıs olarak ikiye ayrılır. İskilipli Âtîf Efendi, Gelenbevî'yi takip ederek resm-i tamı, yakın cins ile hâssa-i lâzimedden meydana gelen olarak tanımlar. İskilipli Âtîf Efendi'ye göre zâtîler ve hâssadan meydana gelen tanım da resm-i tam olur. Mesela insanın "gülen hayvan" veya "gülen nâtik hayvan" olarak tanımlanması resm-i tam olur.<sup>50</sup> İskilipli Âtîf Efendi resm-i nâkısın farklı şekillerde meydana gelebileceği görüşündedir. Şöyle ki ona göre genel ilinti ile ayırım; genel ilinti ile hâssadan; hâssa ile ayırım veya hâssa ile uzak cinsten meydana gelen tanım resm-i nâkıs olur. Mesela insanın "yürüyen nâtik"; "yürüyen gülen"; "gülen nâtik" veya "gülen cisim" olarak tanımlanması resm-i nâkıs olur.<sup>51</sup> İskilipli Âtîf Efendi'nin tanım çeşitleri ve yapısıyla ilgili görüşleri büyük oranda Gelenbevî'nin görüşleri ile benzerlik arz etmektedir.<sup>52</sup> Böylece İskilipli Âtîf Efendi'nin tanımla ilgili görüşleri İslam geleneğine uygun olmakla birlikte kendisi genel ilinti ile ayırıştırmanın olduğunu ve bu şekilde yapılan tanımın geçerli olabileceğini düşünmektedir.

<sup>48</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 16.

<sup>49</sup> Bk. İskilipli Mehmet Atîf, *Muînü't-talebe*, 14.

<sup>50</sup> İskilipli Mehmet Atîf, *Muînü't-talebe*, 14; bk. Gelenbevî, *Şerhu İsâgûcî*, 67.

<sup>51</sup> İskilipli Mehmet Atîf, *Muînü't-talebe*, 14.

<sup>52</sup> Bk. Abdülkuddûs Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 39-40; Altunya, "Gelenbevî'nin İsaguci Şerhi İsimli Eseri Üzerine 'Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında' Bir İnceleme", 594.





Tanım konusunda son olarak İskilipli Âtîf Efendi, “tenbih” başlığı altında tanımın doğru yapılması için birtakım kurallara uyulmasının zorunluluğunu dile getirir. Şöyle ki (1) bir şeyin tanımında, tanımlanan ile tanımlayan arasında bilinme-bilinmeme açısından eşitliğin olması gerekir. (2) Tanım, tanımlanandan daha açık olmalıdır. (3) Tanımda kısır döngü (devr) olmamalıdır. (4) Tanımda müşterek ve mecazî lafızların kullanılmamasına dikkat edilmelidir. Ehl-i makul ve edebiyatçılar tarafından tanımda müşterek ve mecazî lafızların kullanımı “amacı tayin eden bir karinenin olması şartıyla” caiz sayılmaktadırlar. Tanımın amacı keşf ve izah olduğundan, tanımın amacından uzaklaşmamak için bunlardan kaçınmak gerekir.<sup>53</sup> İskilipli Âtîf Efendi genel olarak Gelenbevî’de olduğu şekliyle tanımda dikkat edilmesi gereken kurallara özet bir şekilde değinmektedir.

### Sonuç

Tercüme yoluyla İslam dünyasına giren mantık ilmi, 13. yüzyıldan sonra yazılan kısa ve özlü mantık risaleleriyle medrese müfredatında yer almıştır. Tanzimattan sonraki dönemlerde de geleneksel mantık anlayışını devam ettiren eserler varlığını sürdürmüştür. Bu dönemde yazılan mantık eserlerinin en önemli özelliği pedagojik ve öğretimsel amaçlar güdülerek, Ebherî’nin *İsâgûcî* adlı eseri esas alınarak yazılmış olmalarıdır. Bu eserlerin diğer bir özelliği ise soru-cevap veya manzum tarzında telif edilmeleridir. Tanzimattan sonra geleneksel mantık anlayışını devam ettiren İskilipli Âtîf Efendi, *Muînü’t-talebe* adlı mantık eserini başta Ebherî’nin *İsâgûcî* adlı eseri olmak üzere Gelenbevî vd. şarihlerin eserlerinden faydalanılarak soru-cevap şeklinde Türkçe olarak yazmıştır. İskilipli Âtîf Efendi yazdığı bu eserde tamamen geleneksel konulara bağlı kalarak medrese eğitiminde öğrencilere sınav öncesinde kolaylık sağlamayı amaçlamaktadır. Bu da bize gösteriyor ki Tanzimattan sonra ilim ve mantık geleneği geleneksel olarak devam ettirilmektedir. Eser genel olarak Gelenbevî’nin *İsâgûcî* şerhini takip ederek mantık konularını özet bir şekilde ele almaktadır. Söz konusu mantık eseri pedagojik ve öğretimsel amaçlarla kaleme alındığından tartışmalı konu ve meselelere yer vermeyerek, mantık ilminin “alet” olduğuna vurgu yapar. Eserin girişi Gelenbevî’yi müteakip hamdele ve salvele ile başlar. Daha sonra Molla Fenârî’nin şerhinde olduğu şekliyle mantığı, cihet-i vahde bağlamında İskilipli Âtîf Efendi ele alır.

Mantığın konularının “tasavvurât” ve “tasdikât” şeklinde iki şekilde sınıflandırılıp ele alınma şekli İskilipli Âtîf Efendi’de de görülmektedir. Tasavvurât kısmında kavramlar beş tümel ve tanım konusu; tasdikât

<sup>53</sup> İskilipli Mehmet Atîf, *Muînü’t-talebe*, 15; Gelenbevî, *Şerhu İsâgûcî*, 71-72; Altunya, “Gelenbevî’nin İsaguci Şerhi İsimli Eseri Üzerine ‘Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında’ Bir İnceleme”, 595; Benzer kuralların izahı için bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 18.



bölümünde ise önermeler ve kıyas konusu incelenir. İskilipli Âtîf Efendî, kavramlar, beş tümel ve tanım konusunu öğrenciye kolaylık sağlaması için soru-cevap şeklinde ele alır. Genel olarak ifade edebiliriz ki İskilipli Âtîf Efendî, ismi geçen geçen eserini geleneksel olarak kaleme almıştır. Bu nedenle sonuç olarak Tanzimattan sonra ilim ve mantık geleneğinde büyük bir değişimin gerçekleşmediğini söyleyebiliriz.

#### Kaynakça / References



**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
Turkey Journal of Theological Studies  
[TIAD]

ISSN: 2602-3067

- Ahmed Muhtar. *Hulasâ-i mantık*. İstanbul: Alem Matbaası, 1312.
- Altunya, Hülya. "Gelenbevi'nin İsağuci Şerhi İsimli Eseri Üzerine 'Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında' Bir İnceleme". *Eskiye* 41 (Eylül 2020), 571-598.
- Aristoteles. *Organon IV: İkinci Analitikler*. çev. H. Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Bingöl, Abdülkuddûs. *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Bingöl, Abdülkuddûs. *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Bolay, M. Naci. "Beş Küllî". 5/545-546. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1992.
- Daşdemir, Yusuf. *İbn Sînâ Mantığında Modalite*. İstanbul: Endülüs yayınları, 2021.
- Ebherî, Esirüddin. *İsâgûcî-Mantığa Giriş*-. çev. Hüseyin Sarioğlu. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2. Basım, 2016.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Ensârî, Zekeriyâ. *Matla' fî şerhi İsâgûcî*. Beyrut: Dar-ı İbn Hazm, 2012.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu'l-Burhân*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Fenârî, Molla. *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Mektebetü'l-Hâşimî, 2. Basım, 2015.
- Gelenbevî, İsmail. *Şerhu İsâgûcî*. thk. Câdallah Bessâm Salih. Ürdün: Dar-ı Nûr, 1. Basım, 2016.
- Hûnecî, Efdalüddîn. *Keşfü'l-esrâr 'an ğavâmi'zî'l-efkâr*. thk. Khaled El-Rouayheb. Tahran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 1389.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *en-Necât*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, 2013.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *Uyûnu'l-Hikme*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dâru'l-kalem, 2. Basım, 1980.



İnati, Şems. "Mantık". çev. Şamil Öçal - Hsan Tuncay Başoğlu. *İslam Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman. İstanbul: Açılım Kitap, 2. Basım, 2017.

İskilipli Mehmet Atıf. *Muînü't-talebe*. İstanbul: Ahmet Kamil Matbası, 1326.

Kâtî, Hüsam. *Şerhu Îsâgûcî*. thk. Kasım b. Naim. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2015.

Kâtibî, Ali b. Ömer. *eş-Şemsiyye fi Kavâidi'l-mantikiyye*. thk. Mehdî Fazlullâh. Beyrut: el-Merkezü's-sekâfi'l-'Arabî, 1998.

Kayacık, Ahmet. "Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine". *İslamiyat* 2/4 (1999), 112-121.

Kömürcü, Kamil. *Esîruddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010.

Kömürcü, Kamil. "Fârâbî'de Beş Tümel Kavram". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/Özel Sayı (2019), 261-273.

Kömürcü, Kamil. "Mantık Tarihinde İsağoci Geleneği". *Bilimname* 2018/36 (2018), 45-62.

Mağnisevî, Mahmud Hasan. *Muğni't-Tullâb*. thk. İsâm b. Mühezzeb es-Subûî. Beyrut: Dar-ı Beyrut, 1430.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. İstanbul: Divan Kitap, 11. Basım, 2011.

Öner, Necati. *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*. İstanbul: Divan Kitap, 2. Basım, 2012.

Özpilavcı, Ferruh. *Ebherî Îsâgûcî ve Şerhi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Özpilavcı, Ferruh. *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi-Tahkik, Çeviri ve Şerh-*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Özpilavcı, Ferruh. "Dâvûd-I Karsî'nin Şerhu Îsâgûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 2009-2068.

Pattanoğlu, Fatma Zehra. "Medreselerde Okutulan Mantık ve Felsefe Derslerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yeri ve Önemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/32 (2014), 23-50.

Şirvanî, Ahmed Hamdi. *Muhtasar mantık*. İstanbul: Matbaa ve Kitabhane-i Esad, 1299.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[TiAD], 2022, 6 (2): 641-668

**İslam Aile Hukukunda Aile Hakemliği ve Günümüzdeki Aile  
Problemlerinin Çözümünde Uygulanabilirliği**  
Family Arbitration in Islamic Family Law and its Applicability in Solving  
Today's Family Problems

**Ahmet KAŞDİBİ**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı Personeli - Ministry of National Education Personnel  
ahmetkasdibi52@gmail.com- ORCID: 0000-0002-0124-1813

**Sinan YILMAZ**

Prof. Dr., Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji bölümü  
Karabuk University, Faculty of Letters, Department of Sociology  
elektromektup@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-9915-8323

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 23.09.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 17.12.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 31.12.2022  
**Yayın Sezonu** : Aralık  
**Pub Date Season** : December

**Atıf/Cite as:** Kaşdıbi, Ahmet- Yılmaz, Sinan. "İslam Aile Hukukunda Aile Hakemliği ve Günümüzdeki Aile Problemlerinin Çözümünde Uygulanabilirliği". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022): 641-668. doi: 10.32711/tiad. 1179362

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU

## İslam Aile Hukukunda Aile Hakemliği ve Günümüzdeki Aile Problemlerinin Çözümünde Uygulanabilirliği

### Öz

Bu çalışmada, günümüz hukuk sistemlerinde uygulanmakta olan aile arabuluculuğu ile İslam kültürünün etki alanında olan toplumlarda tarih boyunca uygulanmış olan aile hakemliği uygulamaları karşılaştırmalı olarak incelenmeye çalışılmıştır. Araştırmanın genelinde İslam dinindeki arabuluculuk uygulamaları ile ilgili olarak öncelikle İslam dininin temel dayanakları olan ayet ve hadislerde yer alan hükümler ile bu hükümlere dayalı olarak İslam'daki farklı mezhepler tarafından ortaya atılan arabuluculuk çözümlerinin neler olduğu incelenip tartışılmıştır. Aile arabuluculuğu yönteminin İslam Aile Hukuku'ndaki temel uygulaması olan "Aile Hakemliği" müessesesi de ayrıca ele alınmıştır. Araştırmada ailede ortaya çıkan sorunlar değerlendirilirken toplumun eşler arasında ortaya çıkan sorunlar ve çözüm yolları ile ilgili düşünceleri de nicel verilerle desteklenmeye çalışılmıştır. Araştırmanın temelini oluşturan İslam kültüründeki aile hakemliği müessesesinin tarihsel gelişimi ve mezheplerin görüşleri ele alındıktan sonra aile hakemliği müessesesinin günümüz koşullarında uygulanabilirliği tartışılmıştır. Araştırmada ayrıca hakemlerin görev ve yetki sınırlarının neler olduğu konusuna da değinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Şiddetli Geçimsizlik, Arabuluculuk, Aile Arabuluculuğu, Aile Hakemliği, Nüşûz, Şikâk.

## Family Arbitration in Islamic Family Law and its Applicability in Solving Today's Family Problems

### Abstract

In this study, family mediation practices, which have been used by different legal systems today, and family arbitration practices which have been used throughout history in societies under the influence of Islamic culture have been examined comparatively. In the research, regarding the mediation practices in the religion of Islam, the provisions in the verses and hadiths, which are the main foundations of the religion of Islam, and the mediation solutions put forward by different Islamic sects referring to these provisions have been examined and discussed. The institution of "Family Arbitration", which is the basic application of the family mediation method in Islamic Family Law, is also discussed. In the research, while the problems that arise in the family are evaluated, the opinions of society about the problems that arise between the spouses and the ways of their solutions are tried to be supported with quantitative data. After the historical development of the institution of family arbitration in Islamic culture, which forms the basis of the research, and the views of the sects, the applicability of the institution of family arbitration in today's conditions has been discussed. In the study, the limits of the duties and powers of the referees were also mentioned.

**Keywords:** Marital Conflict, Mediation, Family Mediation, Family Arbitration, Nushuz, Shiqaq.



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies

[TİAD]

ISSN: 2602-3067

## Giriş

Toplumların sağlıklı bir şekilde varlıklarını sürdürebilmeleri sağlıklı bir aile yapısına sahip olmalarıyla mümkündür. Bu nedenle, aile birliğinin devamı ve sağlıklı bir aile yapısının oluşturulabilmesi için farklı hukuk sistemlerinde çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Bunun yanında, eşler arasında zaman zaman şiddet derecesi yüksek olan anlaşmazlık ve çatışmaların azaltılması ve aile birliğinin devamının sağlanması noktasında da ilave tedbirler alındığı görülmektedir. İslam fıkıh geleneğinde de aile birliğinin devamı konusunda gerek ayet ve hadislerde gerek bu ayet ve hadislerin ruhuyla örtüşen gelenekler doğrultusunda çeşitli hükümler vazedilmiş, tedbirler alınmıştır. Bu tedbirlerden biri de aile hakemliği uygulamasıdır.

Konu ile ilgili klasik kaynaklarda yer alan bilgiler genellikle farklı başlıklar altında yüzeysel ve dağınık olarak ele alınmış, günümüzde yapılan makale vb. çalışmalarda da genellikle geçmiş bilgiler tekrar edilmiştir. Aile hakemliğinin günümüze uyarlanması için yapılması gerekenler üzerinde Ahmet Temel'in "İslam Aile Hukukundaki Arabulucu-Hakemlik Uygulamasının Türkiye'de Aile Arabuluculuğuna Muhtemel Katkıları", Darülfünun İlahiyat Dergisi, 30/2 (2019) ve İbrahim Yılmaz'ın "İslam Aile Hukukunda Boşanmaları Önleyici Bir Tedbir Olarak Tahkim Müessesine Hukuki İşlerlik Kazandırılması" Turkish Studies 12/10 (2017) isimli makaleleri dışında İslam hukuku temelli aile hakemliği müessesesinin günümüze uyarlanması için yapılması gerekenler üzerinde yeterince durulmamış ve günümüzdeki aile arabuluculuğu açısından değerlendirilmesi yapılmamıştır.

Yukarıdaki çalışmalar dışında bu alanda makale düzeyinde yapılan çalışmalara birkaç örnek olarak; Abdullah Çolak, "İslam'da Aile Kurumunu Korumaya Yönelik Tedbirler", İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi (Bahar) 2016, Yusuf Şen, "İslam Hukukunda Arabuluculuk", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2012/2, c. 11, sayı: 22, ss. 105-135, Mesut Bayar, "İslam Aile Hukukunda Karı-Koca Arasında Meydana Gelen Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler", e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Sayı: V, Nisân 2011, Suat Erdoğan, "İslam Aile Hukukunda Şiddetli Geçimsizlik (Şikâk) Durumunda Hakem Tayini ve Tayin Edilen Hakemlerin Yetkileri", Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: I, Sayı: 2, 2017, Sayfa: 45-57, Mehmet Çelen, İslam Hukukunda Aile Hakemliği, s. 4,5,19 (Bu tebliğ, Adana'da bulunan Yuva Kurma ve Aileyi Koruma Derneği (YUVA-KUR) tarafından 14 Mayıs 2012'de düzenlenen "Aileyi Korumada Aile Hakemliğinin Rolü" konulu panelde sunulmuştur) verilebilir.

Bu çalışmada, konunun makale düzeyinde derinlemesine ele alınması pek mümkün olmasa da gelecekteki çalışmalara ışık tutması açısından faydalı olacağı düşünülen hususlara değinilmeye çalışılmıştır.



Çalışmanın bundan sonraki bölümünde eşler arasındaki olumsuz ilişkilerde özellikle şiddetli geçimsizlik sonucu ortaya çıkan sorunların çözümü ile ilgili olarak İslam hukukunun ana kaynakları olan ayet ve hadislerde yer alan hükümler çerçevesinde oluşturulan ve Müslüman toplumlarda aile arabuluculuğu görevini yerine getiren İslam Hukuku'ndaki "aile hakemliği" uygulaması bazı yönlerden ele alınmış, sonrasında günümüz hukukundaki düzenlemelere yer verilerek, özellikle İslam hukukuna dayalı aile hakemliği uygulamasının işlevselliği ve hakemlerin yetkileri konusu, günümüzdeki hukuki düzenlemeler ile birlikte değerlendirilmiştir. Ayrıca yapılan anket<sup>1</sup> çalışmasından konu ile örtüşen tablo ve verilere ilgili bölümlerde yer verilmiştir.

### 1. Eşler Arasında Ortaya Çıkan Anlaşmazlıklar: Nüşûz ve Şikâk

Günümüzde neredeyse tüm dünyada, merkeze hukuk kurallarının alınıp, dini ve ahlaki kuralların arka plana atılması, aile kurumunu en ufak sarsıntıda yıkılacak şekilde kırılgan bir yapıya dönüştürmüştür. Bu sebeple bugünkü evliliklerin hatırı sayılır bir kısmının son derece kırılgan bir yapıda olduğunu söylemek mümkündür. Aşağıda tabloda yer alan yıllara göre giderek artan boşanma sayısındaki artış hızı bu görüşü desteklemektedir (Tablo 1).

Geleneksel geniş aile yapılarında eşler arası ihtilafların, aile büyüklerinin devreye girmesiyle çözüme kavuşturulması mümkündür. Ancak günümüzde şehirleşme oranlarının yükselmesine paralel olarak yakın akraba ve hatta aile bireylerinin birbirlerinden uzak yerlerde ikamet etmesi ailenin küçülmesi ve aile bağlarının zayıflamasına neden oldu. Dolayısıyla geçmiş dönemlerde aile yapısını korumak için geliştirilen koruma mekanizmalarının yerini günümüz şartlarına uygun yeni mekanizmalar almaya başladı. Bu sebeple son yıllarda eşler arasındaki sorunları çözme görevini arabulucu sıfatıyla aile danışmanlığı yapan kişi ve kurumlar üstlendi. Ancak, günümüzde gittikçe artan boşanmalar ve eşler arasında ortaya çıkan sorunlar geçmişte uygulanmış ve başarılı olmuş arabuluculuk modellerinin de yeniden gündeme alınmasını bir anlamda zorunlu kılmıştır.<sup>2</sup>

#### Tablo 1: Evlenme ve Boşanma Sayıları

<sup>1</sup> Ahmet Kaşdıbi tarafından "İslam Aile Hukukunda Şiddetli Geçimsizlik ve Aile Arabuluculuğu" adlı "Doktora Tezi" çalışmasına veri toplamak amacıyla uygulanan anket çalışmasıdır. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Kaşdıbi, İslam Aile Hukukunda Şiddetli Geçimsizlik ve Aile Arabuluculuğu (Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2022), 230 vd.

<sup>2</sup> Uğur Yaşa-Hür Mahmut Yücer, "Aile Bütünlüğünün Korunmasında Aile Arabuluculuğunun Gerekliliği", *Uluslararası Ailenin Korunması Hakkı Sempozyumu* (Ankara: İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu, 2019), 3.





Yıl	Evlenme sayısı	Kaba evlenme		Kaba boşanma	
		hızı (%)	Boşanma sayısı	hızı (%)	
2001	544 322	8,35	91 994	1,41	
2002	510 155	7,73	95 323	1,44	
2003	565 468	8,47	92 637	1,39	
2004	615 357	9,10	91 022	1,35	
2005	641 241	9,37	95 895	1,40	
2006	636 121	9,18	93 489	1,35	
2007	638 311	9,10	94 219	1,34	
2008	641 973	9,04	99 663	1,40	
2009	591 742	8,21	114 162	1,58	
2010	582 715	7,97	118 568	1,62	
2011	592 775	7,99	120 117	1,62	
2012	603 751	8,03	123 325	1,64	
2013	600 138	7,88	125 305	1,65	
2014	599 704	7,77	130 913	1,70	
2015	602 982	7,71	131 830	1,69	
2016	594 493	7,50	126 164	1,59	
2017	569 459	7,09	128 411	1,60	
2018	554 389	6,81	143 573	1,76	
2019 <sup>(r)</sup>	542 314	6,57	156 587	1,90	
2020	487 270	5,84	135 022	1,62	

TÜİK, Evlenme ve Boşanma İstatistikleri, 2020

Kaynak: Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü

Özellikle günümüzde ortaya çıkan bilinçsiz ve sınırsız sosyal medya kullanım hastalığı (Tablo 3), maddi sıkıntılar (Tablo 2) ve aile içi şiddet gibi sorunlar, ailede iletişimi bitirme noktasına getirmekte, boşanmalara dahi yol açabilmektedir. Bu sorunların çözümünde eşlerin zorlanmalarının sebepleri olarak, tecrübelerinden yaralanacakları aile büyüklerinden uzakta evliliğe adım atan karı koca adaylarının, sağlıklı aile oluşturma konusunda yeterli bilgiye sahip olamamaları ve onlara bu alanda hizmet verecek kurumsal yapıların azlığı ve insanların bu oluşumlardan yeterince haberdar olmayışları sayılabilir.<sup>3</sup>

**Tablo 2: Karı-Kocanın Arasının Bozulmasında Sosyal Medya / Teknolojik Alet Kullanımının Etkisi**

	Frekans	Yüzde %	Geçerli Yüzde %
Az	74	17,4	17,5
Orta	173	40,7	40,9
Fazla	176	41,4	41,6
Cevapsız	2	0,5	

<sup>3</sup> Örneğin Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı "Aile ve Boşanma Süreci Danışmanlığı Hizmeti" ile Diyanet İşleri Başkanlığı "Aile ve Dinî Rehberlik Büroları ve Merkezleri.



<b>Toplam</b>	<b>425</b>	<b>100,0</b>	
---------------	------------	--------------	--

“Karı-kocanın arasının bozulmasında sosyal medya/teknolojik alet kullanımının etkisi”nin az olduğunu söyleyenlerin oranı %17,5, orta derecede etkili olduğunu söyleyenlerin oranı %40,9, fazla derecede etkili olduğunu söyleyenlerin oranı ise %41,6 olmuştur.

Tablodan anlaşıldığı üzere eşlerin arasının bozulmasında sosyal medya/teknolojik alet kullanımının etkisinin fazla olduğunu söyleyenlerin oranı “orta” ve “fazla” düzeyde oldukça yüksektir. Bu veri, günümüzde bilinçsizce kullanıldığında bir başka bağımlılık ve hastalık türü olan sosyal medya ve teknolojik alet kullanımının yol açtığı veya açacağı zararları göstermesi açısından önemlidir. Karı-kocadan birinin veya her ikisinin bu konuda ihtiyacın ötesinde ve birbirlerini ihmal edencesine yaptıkları uygulamalar aralarında telafisi zor hatta imkânsız birçok probleme yol açmaktadır.<sup>4</sup>

**Tablo 3: Karı-Kocanın Arasının Bozulmasında Ekonomik Sıkıntıların Etkisi**

	<b>Frekans</b>	<b>Yüzde %</b>	<b>Geçerli Yüzde %</b>
<b>Az</b>	<b>38</b>	<b>8,9</b>	<b>8,9</b>
<b>Orta</b>	<b>140</b>	<b>32,9</b>	<b>32,9</b>
<b>Fazla</b>	<b>247</b>	<b>58,1</b>	<b>58,1</b>
<b>Cevapsız</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	
<b>Toplam</b>	<b>425</b>	<b>100,0</b>	

“Karı-kocanın arasının bozulmasında ekonomik sıkıntıların etkisi”nin az olduğunu söyleyenlerin oranı %8,9, orta derecede etkili olduğunu söyleyenlerin oranı %32,9, fazla derecede etkili olduğunu söyleyenlerin oranı ise %58,1 olmuştur.

Maddi gelirler yerli yerinde harcandığı sürece ailede yaşanması muhtemel birçok problemin önüne geçme imkânı vardır. Aksi durumda ekonomik sıkıntılar eşler arasındaki huzursuzluklar ve tartışmalar başta olmak üzere ailede birçok soruna yol açmaktadır.<sup>5</sup>

Evliliğin başlangıcında her işi birlik ve beraberlik ruhuyla, kendi aralarında istişare ederek, dayanışma halinde yapacaklarını ifade eden eşler arasında zamanla bu konularda sıkıntılar yaşanmaya başlamaktadır. Mutlu ve huzurlu bir aile için bu ilkelerden vazgeçilmemelidir. Yine aile içinde yaşanan anlaşmazlıkların aile içinde konuşulup, çözülebilecek aşamanın atlanarak, aile

<sup>4</sup> Kaşdıbi, *İslam Aile Hukukunda Şiddetli Geçimsizlik ve Aile Arabuluculuğu*, 283.

<sup>5</sup> Kaşdıbi, *İslam Aile Hukukunda Şiddetli Geçimsizlik ve Aile Arabuluculuğu*, 284-285.



mahremiyetini gözetmeksizin arkadaşlarla, komşularla paylaşılması, hatta resmi makamlara iletilmesi, eşlerin aralarında küçük hamlelerle çözebilecekleri konuyu içinden çıkılmaz hale getirecektir. Bu yüzden ailede yaşanan problemlerde eşler bu problemi önce kendi aralarında çözme yollarını aramalıdır. Kendi aralarında halledemez ve sorun daha da büyürse o zaman alternatif çözüm yollarına başvurmalıdırlar.

Kur'an'da eşlerin birbirlerinin örtüleri oldukları vurgulanarak<sup>6</sup> ailede eşlerin birbirlerinin hatalarını, kusurlarını yüzlerine vurmamaları, aile içinde yaşanan sorunları aile mahremiyetini düşünerek üçüncü kişilere paylaşım yapmada acele etmemeleri, bazen sabırla bekleyerek, bazen karşılıklı konuşarak tansiyonu düşürmeleri ve bu hususları büyütmemeleri gerektiği ifade edilmiştir.

Müslüman toplumların çoğunluğu tarafından kutsal bir müessese<sup>7</sup> olarak kabul edilen ailede, eşler arası ilişkilerde uyulması gereken dini, ahlaki ve hukuki ilkelere rağmen, bazen karı veya kocadan birinden kaynaklı, bazen de karşılıklı olarak her ikisinden kaynaklı geçimsiz davranışlar ortaya çıkmaktadır.

Bu konuya İslam penceresinden bakıldığında Kur'an'da eşler arası olumsuz ilişkiler nüşûz ve şikâk kavramlarıyla ifade edildiği görülmektedir.

Nüşûz sözlükte “yüksek yer, tümsek, yükselmek ve ayağa kalkmak” anlamlarına gelmektedir.<sup>8</sup>

Nüşûz kadın veya erkek kaynaklı olabilir. Kadının nüşûzu ile ilgili Nisâ Sûresi 34. Ayette şöyle buyurulmaktadır:

*“Allah’ın, insanları nitelikçe birbirlerinden üstün kılması ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisidirler. Sâliha kadınlar Allah’a itaat ederler ve kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar. Başkaldırmasından (nüşûz) endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataкта yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.”*

Nüşûz’un terim anlamı konusunda bu ayet kaynaklı birçok farklı görüş bulunmaktadır. İtaatten yola çıkanlar ayete göre kocayı merkeze alarak, genelde ailenin iâşesini temin eden, ailenin reisi ve koruyucusu olması sebebiyle karısının kocasına itaat etmesi gerektiğini vurgulayarak terim anlamını bu ölçüte göre yapmışlardır. Buna göre terim olarak nüşûzu, kadının kocasına itaat etmemesi, kin ve nefret beslemesi, kendisini kocasından üstün görmesi şeklinde tanımlamışlardır. Kur’an ve hadislerde nüşûz halinde

<sup>6</sup> el-Bakara 187.

<sup>7</sup> Sinan Yılmaz, Türkiye’de Ailenin Dönüşümü (Ankara: Divan Kitap, 2012), 157-159.

<sup>8</sup> Muhibbuddin Ebu Feyz es-Seyyid Murteza Zebidî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmus*, (Kuveyt: Matbaatu Hükûmeti’l-Kuveyt. 1975), XV/354.



kadınlara yönelik önerilerin fazlalığı ve kocasına itaatin vurgulanması, fıkıh eserlerinde daha çok kadının nüşûzuna yer verilmesine sebep olmuştur. Diğer âlimler bu kavramın tanımına, yukarıdaki anlamlardan farklı olarak kadının normalin dışında tavır değişikliklerini de ilave ederek nüşûz kavramının kapsamını geniş tutmuşlardır.<sup>9</sup> Yine “karı-koca uyumuna aykırı durumlar” şeklindeki genel tanım, bütün tanımları hem kapsamakta hem de özetlemektedir.<sup>10</sup>

Kur’an’da erkeğin nüşûzu ile ilgili Nisâ Sûresi 128. ayette “*Şayet bir kadın kocasının aşırıya gitmesinden (nüşûz) veyahut yüz çevirmesinden (i’raz) endişe ederse aralarında bir uzlaşmaya varmalarında onlara herhangi bir günah yoktur ve sulh hayırlıdır.*” buyrulmaktadır. Ayete göre nikâh akdi gereği kadının hakları olan nafaka, cinsel faydalanma, geceleri evde kalma vb. hususlarda kocanın sorumluluklarını ihmal etmesi veya karısına karşı sevgisiz ve ilgisiz olması ile aile reisliği hakkını kötüye kullanarak karısına zulmetmesi<sup>11</sup> gibi hususları kocanın nüşûzuna örnek olarak vermek mümkündür.

Şikâk ise sözlükte “muhalefet etmek, ters düşmek, ayrılmak, düşmanlık etmek, iki grup veya iki kişi arasındaki anlaşmazlık ve uyuşmazlık”<sup>12</sup> anlamlarına gelmektedir. Şikâk’ı “karı kocanın tahammül edemeyecekleri hususlarda birbirlerine karşı ısrarcı tutum içinde olmaları”<sup>13</sup> şeklinde tanımlayan Zeydan’a göre “şikâk” kelimesinin hukuk dilindeki anlamı sözlükteki anlamıyla aynıdır.<sup>14</sup> Şikâk’ın sebep sonuçlarını da kapsayan bir başka tanım ise şu şekildedir:

*“Eşlerin karşılıklı olarak anlaşmazlığa ve geçimsizliğe düşmeleri, bu anlaşmazlığın uzaması, kimin hatalı olduğunun tam olarak bilinmemesi ve ilişkilerin giderek şiddetli çatışmaya dönüşmesi, bunun da zulüm ve adaletsizliğe yol açması sebebiyle işlerin iyice çıkmaza girmesi ve aile birliğinin devamının zorlaşarak, ailenin çözümlenmeyle sonuçlanacak noktaya gelmesidir.”*<sup>15</sup>

<sup>9</sup> Mustafa Avcı, “Osmanlıda Aile Arabuluculuğu”, *Uluslararası Ailenin Korunması Hakkı Sempozyumu*, (Ankara: İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu, 2019), 3.

<sup>10</sup> Mesut Bayar, “İslam Aile Hukukunda Karı-Koca Arasında Meydana Gelen Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümleri”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: V (Nisân 2011), 94.

<sup>11</sup> Avcı, “Osmanlıda Aile Arabuluculuğu”, 4.

<sup>12</sup> Ebu Fadl Celaluddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, (Beyrut 1997), X/183.

<sup>13</sup> Abdülkerim Zeydan, *el-Mufassal fi Ahkâmi’l- Mer’eti’l-Müslime* (Beyrut 1993), II/143.

<sup>14</sup> Zeydan, *el-Mufassal fi Ahkâmi’l- Mer’eti’l-Müslime*, VIII/408.

<sup>15</sup> Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 310.



Osmanlı döneminde eşler arasındaki şiddetli geçimsizlik mahkeme kayıtlarında “adem-i hüsn-i imtizac”, “adem-i hüsn-i muaşeret” ifadeleri ile yer almaktadır.<sup>16</sup>

Günümüzde yapılan bir başka tanımda ise şikâk “medeni hukuk alanında şiddetli geçimsizlik olarak tanımlanmakta olup, doğrudan boşanma sebeplerinden biri olan ve aile birliğinin temelden sarsılmasına yol açan durumlar”<sup>17</sup> şeklinde ifade edilmektedir.

Bu tanımlarda kastedilen şikâk, tarafları düşmanlığa kadar sürükleyen ihtilaflar değil, fertler ve özellikle de eşler arasındaki uyuşmazlıklar ve anlaşmazlıklardır.<sup>18</sup>

Bu durumlarda sonuç olarak, eşlerden birinden veya karşılıklı olarak kaynaklanan sözlü, fiili veya psikolojik sorunlardan dolayı evliliğin devamı tehlikeye girmekte, aile yuvası dağılma ihtimali ile karşı karşıya kalmaktadır.

Yine ailede huzur ve düzenin bozulması eşlerden sadece birinden kaynaklanıyorsa nüşûz, karı kocanın karşılıklı anlaşmazlıklarından, hukuk ihlallerinden ve geçimsizliklerinden kaynaklanıyor ve bu durum devamı ayrılmalarına, ailenin dağılmasına sebep oluyorsa “şikâk” gerçekleşmiş olur.<sup>19</sup>

## 2. Eşler Arası Geçimsizlik Durumlarında Çözüm Önerileri

İslam kültüründe aile içi ilişkiler ve görev dağılımı ayet ve hadislerle belirlenmiştir. Bunların bir kısmını içeren ve kadının nüşûzu halinde çözüm önerilerini de sıralayan ve yukarıda meali verilen Nisâ Sûresi 34. ayete göre, koca evin reisi ve hamisi ve genel olarak evin iaşesini temin edecek olan kişidir. Kadın ise ev idaresinde kocasının yardımcısıdır, kocası olmadığı zamanlarda da aile mahremiyetinin koruyucusudur. Ayrıca her ikisi de birbirlerinin meşru isteklerini yerine getirmek durumundadır. İslam Hukuku’nun da kabul ettiği üzere karı-koca bu sorumluluklara riayet etmek ve ailenin devamını sağlamakla yükümlüdürler.

Bazı Şafiîlerin aksine fakihlerin çoğunluğuna göre kadının nâşize olduğu durumlarda ayette getirilen çözüm önerilerinin sırayla takip edilmesi, bir önceki aşamadan sonuç alınmadığında, daha etkili olan bir sonraki aşamaya geçilmesi genel bir prensip olsa da<sup>20</sup> bazen öyle durumlar olur ki bu

<sup>16</sup> Avcı, “Osmanlıda Aile Arabuluculuğu”, 4.

<sup>17</sup> Eşref Yazar, *İslâm Aile Hukukunda Eşler Arasındaki Geçimsizlik ve Çözümü (Nüşûz)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007), 40.

<sup>18</sup> Huseyn b. Muhammed Ragıb el İsfehânî, *el-Mufredat fi Garibi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylani (Kahire: Şeriketu ve Matabaatu Mustafa el-Bani, 1961), 276.

<sup>19</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), II/40.

<sup>20</sup> Ebu Zekeriya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müttekîn*. (Beirut: Daru'l-Marife, 1970), 7/368.



yöntemlerin sıralamadaki değişimi çözümü daha çabuklaştırabilir veya aynı anda bu yöntemlerin ikisi veya hepsinin kullanımı daha etkili olabilir. Kadınların o anki ruhsal yapıları da bu hususu destekleyebilir. Örneğin bir gece yatağın terki, üç gün konuşmaktan veya uzun uzun nasihat etmekten daha etkili olabilir.

Çözüm önerileri içerisinde en fazla tartışılan konunun, kadının terbiye amacıyla dövülmesi ile ilgili hüküm olduğu anlaşılmaktadır. Bu konu ile ilgili görüşlerin önemli bir kısmı kocanın karısını sembolik olarak dövebileceği<sup>21</sup> şeklinde iken bazıları ise bu cezayı ancak devletin verebileceği düşüncesindedir.<sup>22</sup>

Hız. Peygamber diğer alanlarda olduğu gibi aile hayatında da topluma en güzel şekilde örnek olmuştur. O, evlilik hayatı boyunca eşlerinden hiçbirine sözlü ve fiziksel şiddet uygulamamış, hakaret içeren hiçbir davranışta bulunmamış, bilakis ev işlerinde onlara yardım ederek sevgi ve saygı çerçevesinde aile hayatını sürdürmüştür. Müslümanlara, kadınlar hakkında sürekli güzel davranışta bulunmalarını, onları sürekli kendi zaviyelerinden düzeltmeye kalkmamalarını, her türlü ihtiyaçlarını karşılamalarını tavsiye ederek "Sizin en hayırlınız, eşlerine (zevcelerine) en güzel ve nazik davrananınızdır"<sup>23</sup> hadisiyle de bunu özellikle vurgulamıştır.

Hız. Peygamberin kadına şiddeti yasaklamasından başlayarak İslam hukuk geleneğinin kadına şiddetin karşısında olduğu açıktır. Ayette yer alan hüküm, aslında şiddete başvurmadan problemin nasıl çözüleceğinin yolunu göstermektedir. Ayrıca ayette yer alan genel hükmü tahsis eden çok sayıda başka ayet ve sünnetten delil varken kocanın eşi üzerinde mutlak olarak dövme yetkisi olduğunu iddia etmek mümkün değildir.

Kur'an'da erkeğin nüşûzu halinde çözüm önerisi ile ilgili Nisâ Sûresi 128. ayette "Eğer bir kadın kocasının kötü muamelesinden yahut yüz çevirmesinden endişe ederse aralarında bir uzlaşmaya varmalarında onlara günah yoktur ve sulh hayırlıdır." buyrulmaktadır.

Bu ayette erkeğin sebep olduğu nüşûzdan dolayı eşlerin kendi aralarında anlaşmalarının daha hayırlı olacağı vurgulanmaktadır. Bu durumda sulh yolunun tercih edilmesi, geçimsizliğin devam edip gitmesinden ve de boşanmaktan daha hayırlı olacaktır. Çünkü toplumun temeli olan ailenin dağılması için öncelikle eşlerin kendi aralarında sulhe yaşaması veya bu

<sup>21</sup> Ebubekir Ahmed b. Ali er-Razi el-Cessâs, *Ahkamu'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l Kütübü'l Arabi, 1993), 2/189.

<sup>22</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru Sühûn, 1997), 5/41-44.

<sup>23</sup> İbni Mâce, *es-Sünen*, "Nikâh" 50.



mümkün olmuyorsa arabuluculuğun devreye alınarak aileyi kurtarmak için gerekli adımların atılması gerekmektedir. Mahkemeye başvurudan önce bu süreçleri çalıştırmak, Kur'an'ın da izlediği, tavsiye ve teşvik ettiği bir yoldur.<sup>24</sup> Zira İslam inancı, Katolik inancının aksine, her ne kadar boşanmaya izin vermiş olsa da Hz. Peygamberin de ifade ettiği üzere Allah katında helallerin en sevimsiz olanıdır.<sup>25</sup>

Ayrıca eşler arasında nüşûz şeklinde ortaya çıkan sorunlarda çözümün öncelikle eşler arasında sağlanması ilgili ayetlerde de (en-Nisâ 4/34, 128) tavsiye edilmektedir. Aşağıdaki tabloda görüldüğü üzere günümüz insanların düşünceleri de ayetlerin ruhuyla örtüşmektedir.

**Tablo 4: Karı-Koca Arasındaki Sorunların Çözümünde Arabulucu Olmadan Eşlerin Kendi Aralarında Anlaşmalarının Etki Düzeyi**

	Frekans	Yüzde %	Geçerli Yüzde %
<b>Az</b>	88	20,7	20,8
<b>Orta</b>	123	28,9	29,0
<b>Fazla</b>	213	50,1	50,2
<b>Cevapsız</b>	1	0,2	
<b>Toplam</b>	425	100,0	

“Karı-koca arasındaki sorunların çözümünde arabulucu olmadan eşlerin kendi aralarında anlaşmalarının etkisi'nin az olduğunu söyleyenlerin oranı %20,8, orta derecede etkili olduğunu söyleyenlerin oranı %29, fazla derecede etkili olduğunu söyleyenlerin oranı ise %50,2 olmuştur.

Tablodaki verilere göre eşlerin aralarındaki sorunları kendilerinin çözmesi gerektiği görüşü oldukça yüksek orana sahiptir. Bu durum, aile mahremiyetini de düşünerek eşlerin aralarındaki sorunları hiçbir kimseye aksettirmeden ve hiçbir kimseyi huzursuz etmeden kendi aralarında çözmek istemelerinden kaynaklanmaktadır.<sup>26</sup>

Diğer taraftan eşlerin her ikisinin sebep olduğu şiddetli geçimsizlikteki (şikâk) çözüm önerisi daha farklı olmaktadır. En temel farklılık, karı veya kocanın birinden kaynaklı geçimsizlik olarak ifade edilen nüşûz'un çözümü, sorunun sebebi olmayan eşe tavsiye edilirken; karşılıklı anlaşmazlık hali olan şikâk'taki çözüm, üçüncü kişilere yani arabuluculara-hakemlere önerilmektedir.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Yusuf Şen, “İslam Hukukunda Arabuluculuk”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı: 22 (2012/2), 117.

<sup>25</sup> Süleyman b. el-Eşas es-Sicistani Ebu Davud, *es-Sünen* (İstanbul: ÇağrıYay, 1992), “Talak”, 3.

<sup>26</sup> Kaşdıbi, *İslam Aile Hukukunda Şiddetli Geçimsizlik ve Aile Arabuluculuğu*, 309.

<sup>27</sup> Bayar, “İslam Aile Hukukunda Karı-Koca Arasında Meydana Gelen Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümleri”, 95.



### 3. Eşler Arası Sorunların Çözümünde İslam Aile Hakemliği

Evliliklerin temel gayesi, eşlerin bu birlikteliği bir ömür boyu sürdürmeleri olsa da bazen boşanmaya kadar giden sorunlar ortaya çıkabilmektedir. İslam'da boşanma her ne kadar helal bir uygulama olsa da boşanma yetkisinin keyfi sebeplerle kullanılması uygun görülmemiş, eşlerin ayrılmasına yol açacak anlaşmazlık ve çatışmaların çözümüne yönelik tavsiyelerde bulunulmuştur.

Zamanla karı-koca arasındaki anlaşmazlıklar ve çatışmalar farklılıklar gösterse de değişmeyen tek husus evlilik birlikteliğinin sarsılmasıdır. Bu olumsuzluk sadece eşleri değil, varsa çocukları, aile büyükleri dahil olmak üzere aile yakınlarını da olumsuz olarak etkilemektedir. Bu noktada sorunları ortadan kaldıracak çözüm önerileri devreye girmelidir. Esas olan, eşlerin karşılıklı saygı çerçevesinde konuşarak bu sorunları kendi aralarında çözmeleridir. Sorun bu şekilde çözülemezse diğer çözüm yolları devreye girmelidir. Osmanlı Hukuku Aile Kararnamesi'nde "aile meclisi" ismi ile yer almış olan eşler arası şiddetli geçimsizlik durumunda, karı-kocanın aile yakınlarından birer hakem tayin edilmesi, alternatif çözüm yollarından bir tanesidir.<sup>28</sup>

Bu husus Nisâ Sûresi 35. ayette şu şekilde geçmektedir:

*"Eğer onların ayrılacak olmalarından korkarsanız, erkeğin ailesinden ve kadının ailesinden birer hakem tayin edin. Şayet hakemler düzeltmek isterlerse Allah onları muvaffak kılar; şüphesiz Allah her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olandır."*

Ayetteki "korkarsanız" ifadesi, eşlerin ayrılmasına sebep olacak şekilde, aralarında geçimsizlik vb. durumları ifade etmeye yöneliktir.<sup>29</sup> Ayette bahsedilen hakemlik, şiddetli geçimsizlikte ailenin dağılmaması için karı-kocanın önündeki son çözüm aşamasıdır. Bu yöntemden de olumlu bir sonuç çıkmadığında evlilik birliğinin devamı noktasında başka çözüm kalmamış olacağından, hakemliği icra edecek kişilere çok önemli görev düşmektedir. Eşlerin ayrılmasından en fazla etkilenecek olan her ikisinin aile yakınları olacağından, hakemlerin eşlerin ailelerinden olması ilgili ayette öncelikli olarak tavsiye edilmektedir.

Hız. Peygamberin bizzat kendisinin devreye girerek aile hakemliği kapsamında değerlendirilebilecek somut bir örnek bulunmamakla birlikte, Sahabeler tarafından kendisine ulaştırılan eşler arası sorunlara ya vahyedilen ayetler

<sup>28</sup> Aile Meclisi ile ilgili değerlendirmeler için bk. Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 188; Abdurrahman Yazıcı, "Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnamesi (1917) ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri", *Ekev Akademi Dergisi*, c.XIX, say.62, (Şubat 2015), 567-584.

<sup>29</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi sahihi'l-buhârî* (Riyad: Dâr-u tayyibe, 1426/2005), XII/98.





yoluyla ya da bizzat kendisinin ürettiği çözümlerin içerisinde aile hakemliği benzeri örnekler mevcuttur.<sup>30</sup>

Tam manasıyla aile hakemliği kapsamında değerlendirmek mümkün olmasa da Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'nın üzerine başka bir kadınla evlenmek istemesi üzerine Hz. Peygamberin buna izin vermemesi ve bu konudaki kararlı tutumu sonucu Hz. Ali'nin isteğinden vazgeçmesiyle ilgili kaynaklarda şu rivayet geçmektedir:

Benî Hişam b. Muğire kızlarını Ali ile evlendirme hususunda benden müsaade istediler, ben bu evliliğe izin vermiyorum (bu ifadeyi üç kere tekrar etti), şayet Ali istiyorsa kızımı boşasın ve onların kızlarıyla evlensin, kızım Fatıma benden bir parçadır, onu endişelendiren beni de endişelendirir, onu üzen beni de üzer.<sup>31</sup>

Hz. Peygamberin bu ifadelerinden, yaşanan olay sebebiyle Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın boşanma aşamasına gelmiş olduklarını söylemek mümkündür. Ancak bu olayda Hz. Peygamberin devreye girmesini Nisa Suresi 35. ayeti kapsamındaki aile hakemliği uygulaması olarak değerlendirmek çok da mümkün gözükmemektedir. Çünkü bahsedilen olayda Hz. Peygamberin kızı Fatıma adına hakem olduğu kabul edilse de Hz. Ali tarafından bir hakemin olup olmadığı, var idiyse de bunun kim olduğu bilinmemektedir. Yine rivayette yer alan "...eğer Ali isterse kızımı boşasın ve onların kızlarıyla nikâhlansın..." ifadesinden, eşler arasında sulh sağlamadan ziyade boşamanın tercih edilmesi, konunun hakemlik dışında bir yöntemle ele alındığını göstermektedir.<sup>32</sup> Sonuç olarak yaşanan bu olaydan, Hz. Peygamberin duruma vâkıf olduğunda bir hakem olarak değil de bir kız babası olarak arabulucu vasfıyla olaya doğrudan müdahil olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in müdahil olmasını, sedd-i zerâ'i (kötülükleri önleme) bağlamında değerlendirmek de mümkündür. Diğer taraftan İmam Buhârî'nin "Sahih" adlı eserinin "Bâbü's-şikâk" bölümünde Nisâ Sûresi 35. ayeti zikrettikten sonra yukarıdaki rivayete yer vermesi onun, Hz. Fatıma ile Hz. Ali arasında meydana gelen olayı şikâk (şiddetli geçimsizlik) olarak değerlendirdiğine işaret etmektedir. Sonuç olarak Hz. Peygamberin müdahalesi ile sorun çözülmüş ve Hz. Fatıma ile Hz. Ali arasında yaşanması muhtemel şiddetli geçimsizlik ortadan kaldırılmıştır.<sup>33</sup> Hz. Peygamberin kararlı

<sup>30</sup> Mehmet Çelen, "İslam Hukukunda Aile Hakemliği" (Aileyi Korumada Aile Hakemliğinin Rolü Paneli. 1-31. Adana: Yuva Kurma ve Aileyi Koruma Derneği (YUVA-KUR., 2012)), 11.

<sup>31</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el- Buhârî, *Sahîhu'l-buhârî*. (Beyrut-Şam: Dar İbn Kesir, 1993), "Nikâh", 109; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 13.

<sup>32</sup> Suat Erdoğan, "İslam Aile Hukukunda Şiddetli Geçimsizlik (Şikâk) Durumunda Hakem Tayini ve Tayin Edilen Hakemlerin Yetkileri" (Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/2 (Kasım 2017)), 48.

<sup>33</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bâri bi-şerhi sahîhi'l-buhârî*, 12/98.



duruşu karşısında Hz. Ali'nin geri adım atmasında ve ihtilafın sona ermesinde "Müslümanlara aralarındaki ihtilaflarda Hz. Peygamberi hakem olarak tayin ettikten sonra O'nun verdiği hükme rıza göstermeleri gerektiğinin emredilmesi"<sup>34</sup> ilkesinin de etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Hz. Osman ile Hz. Ali dönemlerinde de eşler arası sorunlarda, sorunun niteliğine göre hakem konumunda barışma ve ayrılma kararını hem kendileri uygulamış hem de karı-kocanın ailelerinden uygulama yapabilecek ehliyet ve kapasiteye sahip hakemler tayin etmişlerdir.<sup>35</sup>

Hz. Osman döneminde yaşanan aile içi anlaşmazlık hakkında yapılan uygulama, aile hakemliği uygulaması konusunda çok iyi örnek olacaktır. Olay şu şekilde gerçekleşmiştir:

Hz. Osman'ın, Ukayl b. Ebî Tâlib ile karısı Fatıma bt. Utbe arasındaki anlaşmazlığı çözmek için Abdullah b. Abbas ve Muâviye'yi hakem olarak gönderdiği bilinmektedir. Eşiyle arasında şiddetli geçimsizlik (şikâk) yaşanan Fatıma bt. Utbe'nin aile meselesinden haberdar olan Hz. Fatıma olayı dönemin halifesi Hz. Osman'a bildirdi. Bunun üzerine Hz. Osman, taraflardan Akıl'in ailesinden Abdullah b. Abbas'ı, Fâtıma ailesinden de Muâviye b. Ebî Süfyan'ı hakem olarak tayin etti ve hakemlere: "eşleri birleştirme kanaatinde olursanız birleştirin veya ben birleştiririm, eğer kanaatiniz eşlerin ayrılması noktasında olursa onları ayırın veya ben ayırırım dedi."<sup>36</sup>

Hakemlerin kimler olabileceği hususu, fakihler ve müfessirler tarafından inceleme konusu yapılmıştır. Hakemlerin aile dışından da olabileceği şeklinde farklı görüşler olmakla beraber, kabul edilen genel görüş ayetin ifadesine uygun olarak hakemlerin eşlerin ailelerinden olması gerektiğidir. Bu da aileden olan hakemlerin eşlerin sorunlarına yakinen daha çok vakıf olmaları, onların iyi olmalarını başkalarına göre daha çok isteyecekleri, aile mahremiyetinin korunması ve eşlerin aile yakınlarına daha kolay açılabilmesi gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır.<sup>37</sup> Aşağıdaki tablo verileri günümüz insanların da ayetin tavsiyesi istikametinde hakem olarak aile büyüklerini görmek istediklerine işaret etmektedir.

"Karı-koca arasındaki sorunların çözümünde aile büyüklerinin etkisi"nin az olduğunu söyleyenlerin oranı %11,8, orta derecede etkili olduğunu

<sup>34</sup> en-Nisâ 4/65.

<sup>35</sup> Ebu'l A'la Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 1/318; Avcı, "Osmanlıda Aile Arabuluculuğu", 484.

<sup>36</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 1/318; Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dâru Âlemü'l-kütüb, 1997), 8/16.

<sup>37</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yay., 1986), II/362-366.



söyleyenlerin oranı %36,2, fazla derecede etkili olduğunu söyleyenlerin oranı ise %52 olmuştur.

**Tablo 5: Karı-Koca Arasındaki Sorunların Çözümünde Aile Büyüklerinin Etki Düzeyi**

	Frekans	Yüzde %	Geçerli Yüzde %
Az	50	11,8	11,8
Orta	153	36,0	36,2
Fazla	220	51,8	52,0
Cevapsız	2	0,5	
<b>Toplam</b>	<b>425</b>	<b>100,0</b>	

Tabloya göre karı-koca arasındaki sorunların çözümünde aile büyüklerinin çok fazla etkili olduğu görülmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere eşler, aile mahremiyeti gereği problemlerini en başta anne baba gibi aile büyüklerine ileterek tecrübeleriyle kendilerine yol göstermelerini isterler. Aile büyükleri de evlatlarının yuvaları sarsılıp yıkılmasın düşüncesiyle her türlü katkıyı vererek eşler arasında sulhu sağlamaya çalışırlar.<sup>38</sup>

Hanefîler, hakem tayini yetkisinin hâkime ait olduğunu hâkimin, karşılıklı şiddetli geçimsizlik sonucu, eşlerden gelen sorunların çözümü için karı kocanın aile yakınlarından hakem tayin edeceğini ifade etmişlerdir.<sup>39</sup> Şâfiîler’de ayetin ruhuna uygun olarak hakemlerin aileden olması benimsenmiştir. Konu ile ilgili İmam-ı Şâfiî “böylesi daha uygundur, müstehaptır” ifadesini kullanmıştır.<sup>40</sup> Yine onlara göre aileden kimse bulunamaz veya varsa bile hakemliğe ehil değilse, hâkim aile dışından birilerini hakem tayin edebilir.<sup>41</sup>

Hakemin kimler olacağı konusunda Mâlikîler de Şâfiîlerle aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Ayrıca onlara göre ailede hakemlik niteliğine sahip kişiler yoksa hakemlerin komşulardan seçilmesi de önerilmektedir.<sup>42</sup> Osmanlı döneminde, kocasının içki içtiğine dair karısının şikâyeti üzerine komşuların hakemlik yaptığı ve sonuçta çözüme ulaşıldığına dair örneğe kayıtlarda yer verilmiştir.<sup>43</sup> Hanbelî Mezhebine ait eserlerden karı koca arasında düşmanlık

<sup>38</sup> Kaşdibi, *İslam Aile Hukukunda Şiddetli Geçimsizlik ve Aile Arabuluculuğu*, 293.

<sup>39</sup> Alâuddin Ebû Bekr b. Mes’ûd Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi fî Tertîbi’ş-Şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1986), II/234.

<sup>40</sup> Karaman vd., *Kur’an Yolu*, II/61.

<sup>41</sup> Şemsuddin Muhammed b.Hatîb Şirbînî, *Muğni’l-Muhtac* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1999), III/261; Abdurrahman es-Sâbûnî, *Medâ hürriyeti’z-zevceyn fi’t-talâk* (Beyrût: Dâru’l-fikr, 1968), II/756.

<sup>42</sup> Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, II/365-367.

<sup>43</sup> İstanbul Müftülüğü Ş.S. Arşivi, Beşiktaş Mahkemesi, Sicil nr. 1, s. nr. 3.



oluşması, ayrılık ve isyan çıkmasından korkulması durumlarında, eşlerin aile yakınlarından veya dışarıdan hakem tayin edilebileceği anlaşılmaktadır.<sup>44</sup>

Râzî, hakemlerin aile dışından da olabileceğini ifade etmekle beraber, aileden olmasının daha önemli olduğunu belirtmiştir. Ona göre sorunların bilinmesi çözümü çabuklaştırmaktadır ve bu konuda aileden olan hakemin eli daha güçlüdür. Ayrıca boşanma durumunda kendisinin de bu durumdan bir şekilde olumsuz etkileneceğini düşünen aileden biri, sorunun çözümü için daha çok çaba harcayacaktır.<sup>45</sup>

Elmalılı ise eşlerin faydasını daha çok düşünmeleri, sorunların nedenlerini bilmeleri sebebiyle yakın akrabadan hakem tayininin önemli olduğunu belirtmektedir. Eşler arasındaki anlaşmazlığa yol açan sorunların toplumun genelini ilgilendirmesi ve bu açıdan birçok olumsuzluğa sebep olabilecek korkulan bir durum olması sebebiyle, hakem tayininin diğer akrabadan olmasının da müstehab olduğunu, hatta aile dışından kişilerin hakem olarak tayininin mümkün olduğunu belirtmiştir.<sup>46</sup>

Yukarıdaki görüşlerin aksini savunan Gürdal, günümüzde karı koca arasındaki sorunların çözümünde bu konularda eğitim almış, evlilik alanında uzman kişilerden destek alınmasının daha önemli olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda hakemlerin mutlaka aile yakınlarından olmasının gerekliliğini savunmanın, taraflara ve bu alanda çalışan kişilere haksızlık olacağına dikkat çekmektedir. Bu alanda uzmanlaşmış kişilerin, sorunların çözümünde tıpkı aile yakınları gibi katkı yapacakları görüşündedir. Ona göre eşler arasındaki sorunların çözümünü kimin yaptığı önemli değildir, önemli olan her türlü desteğin verilmesidir.<sup>47</sup>

Sonuç olarak hakemlerin eşlerin ailelerinden olması önemli ve önceliklidir. Aile yakını yoksa veya olsa bile hakemliğe ehil değilse, eşler arasındaki sorunların çözümüne katkı sağlayacak aile dışından güvenilir insanların da hakem olarak yetkilendirilmesinde hiçbir sakınca görülmemelidir.

#### 4. Hakemlerin Yetkileri

<sup>44</sup> Muteber Gülsefa Uygur, *İslam Aile Hukukunda Hakemlik Kurumu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 68-69.

<sup>45</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), VIII/26.

<sup>46</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), II/560.

<sup>47</sup> Ayşe Gürdal, *İslâm Aile Hukuku Açısından İhtilâfların Çözümünde Tahkîm Yöntemi* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 63-64.



Şiddetli geçimsizliğe sebep olan sorunların çözümü için tayin edilen hakemlerin eşleri birleştirme noktasında yetkili oldukları hususunda fakihlerin çoğunluğu ittifak halinde olmakla beraber, eşleri ayırmada yetkili oldukları hususu tartışmalıdır.<sup>48</sup>

İlk dönem fakihleri arasında hakemlerin yetkilerinin yalnızca birleştirme olduğunu söyleyenlerin yanında, ayırma yetkisine sahip olduklarını savunanlar da vardır. Hakemlerin hâkimler gibi eşlerin rızasına bakmadan birleştirme veya ayırmada yetkili oldukları Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, İmamı Mâlik ve İmamı Şâfiî tarafından benimsenmiştir. Çünkü hakemlik uygulamasının temel amacı da budur. Bu sayede anlaşmazlıklar mahkemeye intikal etmeden çözümlenmiş ve aile mahremiyeti korunmuş olmaktadır.<sup>49</sup> Bu görüşe göre yalnızca birleştirme yetkisi mahkemenin yükünü azaltmaz. Çünkü ayrılma durumunda olayın mahkemeye intikal ettirilmesi gerekmektedir.

Hanefî kaynaklarından hakemlerin vekil konumunda olup tarafları ayırma yetkisine sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Hanbelîler’de Hanefîler gibi hakemlerin vekil konumunda olduklarını söyleyip, eşlerin onayı olmadan onları ayırmaya yetkili olmadıklarını söyleyenler olduğu gibi, hâkim konumunda olup, hâkim veya eşlerin rızası ve izni olmadan boşama kararı verebileceklerini söyleyenler de vardır.<sup>50</sup>

Osmanlılarda Hanefî mezhebi hâkim olmakla beraber hakemlere, eşleri tefrik yetkisi verme konusunda Mâlikî Mezhebi görüşü esas alınmış ve buna uygun düzenleme yapılmıştır. Hukuku Aile Kararnamesinde “Aile Meclisi” olarak ifade edilen düzenleme şu şekilde yer almaktadır:

“Zevceynin beyninde niz’a ve şikâk zuhur edip de tarafeynden biri hâkime müracaat ederse hâkim tarafeyn ailelerinden birer hâkem tayin eder. Bir veya iki taraf ailesinden hâkem tayin olunacak kimse bulunamaz veya bulunup da hâkem olacak evsafı hâiz olmazsa hariçten münasiplerini tayin eyler. Bu sûretle teşekkül eden aile meclis-i tarafeynin ifadât ve müdâfaâtını tetkik ile beynlerini islahâ çalışır. Kâbil olmadığı sûrette kusur zevcede ise beynlerini tefrik eder. Ve zevcede ise mehrin tamamı veya bir kısmı üzerine muhâlea eyler. Hâkemler ittifak edemezler ise hâkim evsaf-ı lâzımayı hâiz diğer bir heyet-i hakemiyle veya tarafeyne karabiyeti olmayan üçüncü bir hâkem tayin eyler. Hakemlerin verecekleri hüküm kat ‘î ve nâ-kâbil-i itirazdır.”<sup>51</sup>

Düzenlemenin günümüz ifadesi ile şu şekildedir: “Eşler arasında uyuşmazlık ve geçimsizlik ortaya çıkınca eşlerden bir tanesi hâkime müracaat ederse,

<sup>48</sup> Ebu Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd, *Bidâyetü'l- Müctehid ve Nihâyetü'l- Muktesid*, (Beirut 1995), 3/140.

<sup>49</sup> Avcı, “Osmanlıda Aile Arabuluculuğu”, 6.

<sup>50</sup> Uygur, *İslam Aile Hukukunda Hakemlik Kurumu*, 68-69.

<sup>51</sup> bk. HAK m.130, 131.



hâkim eşlerin aile yakınlarından iki kişiyi hakem olarak yetkilendirir. Taraflardan birinin veya ikisinin aile yakınlarından hakem olacak hiçbir kimse yoksa ya da olup da hakemlik özelliklerine sahip değilse aile dışındaki uygun kişilerden hakem seçer. Bu yönetime göre oluşturulan "aile meclisi", eşlerin iddialarını ve ifadelerini inceleyip aralarındaki sorunu çözmeye gayret eder. Bunu sağlayamaz ve sorun kocadan kaynaklanıyorsa ise talaka hükmederek eşleri ayırır. Anlaşmazlık hanımdan kaynaklanıyorsa, mehrin<sup>52</sup> tümü ya da bir kısmına göre muhâleaya karar verir.<sup>53</sup> Hakemler ortak görüşte birleşemezlerse hâkim, gereken özelliklere sahip başka bir hakem heyetini ya da tarafların akrabalarının dışında üçüncü bir hakemi yetkilendirir. Hakemlerin kararları kesindir ve tarafların itiraz hakkı yoktur."

Verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere genel anlamda ilk dönem İslam hukukçuları, Kur'an'da yer alan hakemlik uygulamasını eserlerinde ele almış ve gerekirse evliliğin bu yöntemle sonlandırılmasını prensip olarak kabul etmişlerdir. Ancak eşler arasında şiddetli geçimsizlik meydana geldiği zaman, hakemlik yöntemine başvurulması emredilen Nisâ Sûresi 35. ayete, gerekli sosyal ve hukuksal işlevsellik kazandıramamışlardır.<sup>54</sup> Evliliği; özel hayatı ve şahısları ilgilendiren bir ilişki olarak görmüşlerdir. Aile içinde yaşanan sorunların genelde ikili ilişkilerle, boşama yetkisi elinde olan kocayı sınırlayan dini ve ahlaki telkinler ve de toplumsal baskı ile çözümlendiğini müşahede etmişlerdir. Bu nedenle hâkim veya hakemlik gibi müesseseler tarafından dışarıdan yapılacak bir müdahaleye genel olarak sıcak bakmamışlar, ancak çok nadir konularda onlara böyle bir yetki tanınmışlardır.<sup>55</sup>

Hakemlerin yetkileri konusunda günümüz fıkıhçıları arasındaki genel görüş, hakemlik müessesesine daha çok işlerlik kazandırılması ve devlet adına görev icra etmeleri nedeniyle hakemlere daha fazla yetkinin verilmesi gerektiğidir. Her ne kadar aile ile ilgili hususlar mahremiyet açısından dışarıdan müdahaleye pek izin vermese de zamanla bu durum zorunluluklar nedeniyle değişmektedir.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Mehir ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ayşe Betül Algül-Ömer Faruk Habergetiren, "Hz. Peygamber Dönemi Mehir Miktarları ve Günümüzdeki Karşılıkları", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 6, Sayı.12 (Güz 2019), 209-232.

<sup>53</sup> Aslında ayete göre esas yapılması gereken aralarını ıslahıdır, tefrik değildir. Bk. Muharrem Balcı, *İhtilafların Çözüm Yolları ve Tahkim* (İstanbul: Danışman Yayınları, 1999), 96.

<sup>54</sup> Hamza Aktan, "Kur'an'a Göre Boşanma Prosedürü", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt. 5, Sayı. 14 (Eylül-Aralık 2002), 10.

<sup>55</sup> Ali Bardakoğlu, "İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi, Bu Yetkinin Sınırlandırılması ve Devri", *Kadın ve Aile Sempozyumu* (Konya: Mehir Vakfı, 1998), 14-15.

<sup>56</sup> Bayar, "İslam Aile Hukukunda Karı-Koca Arasında Meydana Gelen Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümleri", 105.



Yukarıdaki bilgilere göre hakemlerin görev ve yetkilerini ıslah edici olmak, resmi yargı organının onayıyla hakemlik yapmak, evlilik birliğinin devamı için zaruri görülen tedbirlere ek olarak gerektiğinde iki tarafa da görev ve sorumluluklarını hatırlatmak, birlikteliğin ikame ve devamı için nasihatlerde bulunmak, yani bir anlamda arabuluculuk yapmak, gerekli şartlar oluşturulamadığı takdirde ve bu birlikteliğin devam edemeyeceği kanaati olduğu zaman bunu bir raporla birlikte mahkemeye bildirmek, yine evliliğin devamına imkân bulunamadığında eşlerin rızasını alarak onları ayırmak veya eşler razı olmasa da boşama yetkisine sahip olabilmek şeklinde özetlemek mümkündür.

## 5. Günümüz Hukukunda Aile Arabuluculuğunun Temelleri

Türkiye’de aile arabuluculuğunun temelleri, 1963 tarihinde yürürlükten kaldırılan 1086 sayılı Hukuk Muhakemeleri Kanununun “sulh teşebbüsü” müessesesini ve evlilik birliğini himaye tedbirlerini düzenleyen 494-499 maddeleri ile atılmıştır. Ayrıca bu maddelerde boşanma davası açılabilmesi için diğer eşin sulh hâkimi huzuruna davetin şart koşulması, zorunlu arabuluculuğun göstergesi olarak algılanmıştır.<sup>57</sup> Günümüzde aile arabuluculuğu ile ilgili hukuksal yapı ve diğer çalışmaları aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

4787 sayılı Aile Mahkemelerinin Kuruluş Görev ve Yargılama Usullerine Dair Kanun (AMK) Madde 7.

Maddeye göre hâkim sorunların çözümü için arabulucular dâhil uzmanlardan yardım alarak eşleri öncelikle sulha teşvik edebilmektedir. Ancak bu teşvikin zorunlu değil, tarafların rızasına dayalı bir öneri olarak maddede yer aldığı görülmektedir.

4721 sayılı Türk Medeni Kanunu’nda “Birliğin korunması” başlıklı Madde 195. Bu maddeye göre de arabuluculuk dâhil eşler arası sorunların sulh yoluyla çözümünde uzmanlardan yardım alınması, bir zorunluluk değil, eşlerin rızasına dayalı (ihtiyarî) bir öneri olmaktan öteye gidemeyen bir uygulama olmuştur.

6100 sayılı hukuk Muhakemeleri Kanunu Madde 137- (1), Madde 140-(2) ve Madde 320-(2).

Bu maddelerde arabuluculukla ilgili düzenlemeler yapılmışsa da bu düzenlemeler arabuluculuğa başvuruda bir zorunluluk getirmemektedir.

<sup>57</sup> Tolga Akkaya, “Boşanma Davasında Alınabilecek Geçici Hukuki Korumalar veya Hâkimin Müdahalesi Yoluyla Çocuğun Korunması Kapsamında Zorunlu Arabuluculuk ve Boşanma Süreci (Aile) Danışmanlığı”, *Ankara Barosu Dergisi*, (Ankara: 2014/ 4), 38.



6325 sayılı Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu Madde 1 – (1), Madde 13 – (1), Madde 18/A’da (Ek:6/12/2018-7155/23 md.). Burada zikredilen kanunlarda arabulucuya başvurulmuş olması dava şartı olarak kabul edilmiş ise, bu durumda yürütülecek süreçler düzenlenmiştir.

Bu kanun ile ülkemizde arabuluculuk sürecine ilişkin önemli düzenlemeler getirilmiş, sorun yaşayan taraflara arabuluculuk kurumundan yararlanmada büyük imkânlar sağlanmışsa da bu kurum henüz arzu edilen işlevselliğe ulaşamamıştır. Bu düzenleme aslı itibariyle diğer düzenlemeler gibi arabuluculuğa başvuruyu zorunlu kılmayan teşvik edici bir düzenlemedir.

Yukarıdaki hukuki düzenlemeler yanında, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Aile ve Boşanma Süreci Danışmanlığı Hizmeti ile Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dinî Rehberlik Büroları ve Merkezleri danışmanlarının çalışmaları, gönüllülük esasına dayalı bir faaliyet olsa da özellikle aralarında sorun yaşayan eşlere uyuşmazlıkların çözümünde büyük destek sağlamaktadır.

## **6. İslam Aile Hakemliği ile Günümüz Aile Arabuluculuğunun Değerlendirilmesi**

Nisâ Sûresi 35. Ayette temeli kurulan ve bir anlamda vahyi emirle uygulanması istenen aile hakemliği müessesesi, eşlerin özel hayatına müdahale olarak algılanacağı düşüncesiyle geçmişte yeteri kadar işleve sahip olamamışsa da bugünkü hukuk sistemindeki arabuluculukla kıyaslanamayacak ölçüde, yukarda örneklerde de görüldüğü üzere eşler arasındaki sorunların çözümüne önemli katkılar sağlamıştır.

Eşleri birleştirme hususunda hakemlik uygulamasının caiz olduğu konusunda mezhepler arasında ittifak olmakla birlikte, eşleri ayırma noktasında farklı görüşler olduğu yukarıda belirtilmişti. Hanefiler dışında çoğunluk, hakemlik uygulamasının eşleri ayırma konusunda da caiz olduğunu ifade etmişlerdir. İlk dört halife dönemindeki uygulamalar da bu doğrultuda olmuştur. Çünkü Hanefilerin hâkim görüşü olan yetkisiz hakemliğin bugünkü arabuluculuktan herhangi bir farkı olmayacaktır. Aslında hakemlik, hâkimlik ve arabuluculuk arası bir uygulama olup, hakemin bir hâkim kadar yetkisi olmasa da bir arabulucudan daha fazla yetkiye sahiptir. Hâlbuki Hanefilerin tanımladığı hakemlik, fazla etkiye sahip olmayan, bir nevi danışmanlık görevini icra eden bugünkü ihtiyarî arabuluculuk faaliyetinden başka bir şey değildir.

Zorunlu hakemlik bir açıdan tarafların iradesine müdahale gibi görünse de aile gibi önemli bir konuda hakemlerin ve tarafların işi ciddiye almaları için ihtiyarî değil, zorunlu hakemlik uygulaması tercih edilmelidir. Aile hakemliği uygulamasının İslam’ın ilk dönemlerinde sorunları çözmedeki başarısını bu zorunluluğa bağlamak pekâlâ mümkündür. Arabuluculuğu zorunlu olarak





uygulayan Avrupa ülkelerinde eşler arası sorunların çözümündeki başarı oranının, bu uygulamayı ihtiyarî olarak yapan ülkelerden daha yüksek olduğu bilinen bir gerçektir. Çünkü insanlar, sonuçta sorunların çözüleceği ihtimali olmasına rağmen tercihlerine bırakılan uygulamalara katılma noktasında tabiri caiz ise üşenmektedirler.

Bu açıdan Hanefîlerin de tercih ettiği ve bir anlamda bugünkü uygulama olan etkisiz ve de yetkisiz ihtiyarî arabuluculuk uygulaması yerine, mezheplerin çoğunluğunun görüşü olan, dünyadaki bazı ülkelerde de uygulanan zorunlu aile hakemliği veya aile arabuluculuğu tercih edilmeli, hukuki alt yapı buna uygun olarak düzenlenmelidir.

İslam aile hukukundaki aile hakemliği ile günümüz aile arabuluculuğunun benzerlik ve farklılıklarına bakıldığında ise hukuk sistemleri arasında kaynakları itibarıyla farklılıkların olması ne kadar doğalsa, temelini insan ilişkilerinin oluşturduğu tüm hukuk sistemlerinde benzer yönlerin olması da gayet doğaldır.

Bu konuda İslam hukuku ile günümüz modern hukuk sistemlerinin benzer yönleri olarak şu hususları ifade etmek mümkündür: Her iki hukuk sisteminde de hakemlerin/arabulucuların tayini mahkeme kararıyla olabileceği gibi, eşlerin kendileri de hakemleri/arabulucuları seçebilmektedir. Yine her iki hukuk sisteminde de sistemin temel işlevi, genelde eşler arası sorunları; özelde ise eşleri boşanma aşamasına getiren uyuşmazlıkları çözüme kavuşturmaktır. Ayrıca her iki hukuk sisteminde eşlerin arabulucuları/hakemleri azil yetkileri veya hâkim tarafından tayin edilen arabulucuların/hakemlerin azlini hâkimden talep etme hakları vardır.

Her iki hukuk sisteminin farklı yönleri olarak ise şu hususları ifade etmek mümkündür: İslam hukukunda aile hakemliğinin kaynağı Kur'an'dır, yani kaynak ilahidir. Günümüz hukuk kurallarının kaynağı ise insan aklının ürünü olmaları nedeniyle beşeridir, insanidir. Kanun gücüyle yaptırıma dayalı bağlayıcılıkları vardır, ama uhrevi müeyyidesi de olan dine dayalı hukuk sistemlerine göre her zaman eksik bir tarafları olacağı gayet açıktır. Yine her iki hukuk sisteminde de esas hedef uyuşmazlıkların çözümü olsa da İslam hukukundaki hakemlik müessesesinin önceliği eşler arasında tekrar birleşmeyi sağlamaktır. Günümüz arabuluculuk sisteminin öncelikli amacı ise eşleri birleştirmek değil, boşanmayı sağlıklı bir şekilde neticelendirmek, varsa çocuklara olan etkisini en aza indirmektir.

Ayrıca İslam hukukuna özgü olan aile hakemliği uygulamasında hakemlerin öncelikle aile yakınlarından olması gerekir. Buna imkân yoksa komşu veya başka kişiler de hakem olabilir. Çoğunluğun görüşüne göre hakemin erkek olması esas olup, kadının hakemliği konusu tartışmalıdır. Günümüzde ise



arabuluculuk, mesleki belgeye sahip uzman kişilerce yapılmakta olup, erkek de kadın da arabulucu olabilmektedir. Yine İslam hukukundaki hakemlik müessesesi fıkıh mezheplerince ilke ve kuralları belirlenmiş, sistemli bir yapıya kavuşturulmuştur. Ancak Türk hukukunda eşler arası sorunların çözümünde sulha teşvikle ilgili kanuni düzenlemeler mevcut olmakla birlikte mevcut düzenlemeler aile arabuluculuğunun uygulanmasında yetersiz kalmaktadır. Özellikle aile arabuluculuğu özel uzmanlık alanı sayılmalı ve özgün hukuki düzenlemeler getirilmelidir.

## Sonuç

Eşler arasındaki sorunlar zamana göre farklılık gösterse de esas odaklanması gereken nokta, toplumun temeli olan aile müessesesinin bir şekilde ayakta kalmasını sağlamaktır. Bunu sağlamanın yollarından birisi de aile hakemliğidir. Aile hakemliği sisteminin sağlıklı bir şekilde işletilmesi noktasında öncelikle ailenin korunması için herkes üzerine düşen görevi yapmalıdır. Aile hakemliği kurumunun önceden olduğu gibi günümüz sosyolojik şartları da göz önünde bulundurularak aile birlikteliğinin korunması için bir şekilde hayata geçirilmesi gerekmektedir.

Kanuni düzenlemelerin yeniden gözden geçirilerek eşlerin evlilik birlikteliğini sona erdirmeyi, yani boşanmayı bir çözüm yolu olarak görmelerinin engellenmesi gerekmektedir. Özellikle anlaşmazlık yaşıyan eşlere, varsa çocuklarına bir fırsat daha vermek ve aile birlikteliğinin devamını sağlamak için aile hakemliğinin devreye alınması önemli bir fırsat olacaktır. Aile hakemliği, sorun yaşıyan karı-kocanın bir araya gelip, yeniden konuşma imkanına kavuşmaları açısından önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Mahkemelerdeki süreçlerin aksine duygusallığın ağır bastığı ve sevginin hatırlandığı böylesi bir ortamda, karı koca arasındaki ihtilaflar, sorunlar ve çatışmalar büyük oranda çözüme kavuşmuş olacaktır. Bu sistemle sağlanan görüşme ortamı, kolay yürütülebilecek bir süreç olmasa da karı kocaya evliliklerini kurtarmaları noktasında önemli fırsatlar sunmaktadır.

Şu kadar var ki Türkiye'de aile hukuku alanında yeni oluşum aşamasında olan bu sistem ile Batı'da olduğu gibi boşama ve sonraki süreçlerin çatışma yaşanmadan aşılması değil, İslam aile hakemliği işlevi tercih edilerek, öncelikle eşlerin evlilik birliğinin devamını sağlama amacı güdülmelidir. Dolayısıyla tamamına yakını Müslüman olan Türkiye'de, İslam Dininin ve geleneklerin aileye verdiği önemden dolayı temel gaye, karı kocayı ayırmak değil, onları tekrar birleştirmek olmalıdır. Bundan dolayı arabuluculuk sistemine diğer arabulucuların yanında aile yakınlarının, bu alanla ilgili dini konularda destek verecek Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan, İlahiyat Fakülteleri'nden uzman kişilerin dâhil edilmesi sürece olumlu anlamda büyük katkı sağlayacaktır.



Türkiye’de de aile mahkemeleri tarafından bu usulün kullanılması ve anlaşmazlık yaşayan eşlerin öncelikle buraya yönlendirilmesine kanunen engel bir durum da bulunmamaktadır. Çünkü 4787 Sayılı Aile Mahkemelerinin Kuruluş, Görev ve Yargılama Usullerine Dair Kanunu’nun 7. Maddesinde belirtilen aile uyuşmazlıklarında destek alınacak uzmanlarla ilgili aynı kanunun 5. maddesinde destek alınacak uzmanların kimler olduğu açıklandıktan sonra “başka bir uzmanlık dalına ihtiyaç duyulması hallerinde, diğer kamu kurum ve kuruluşlarında çalışanlar veya serbest meslek icra edenlerden yararlanılır” ifadesiyle istenilen yeterliliklere ve niteliklere sahip olmaları şartıyla uzmanların herhangi bir meslek grubundan da olabileceğine imkân vermektedir. Aileden hakem seçilemediği durumlarda aile mahkemelerinde görevli psikolog, pedagog ve sosyal çalışmacı gibi uzmanların yanında, İslam aile hukuku uzmanı veya dini-manevi danışmanın da sürece dâhil edilmesinin eşler arası sorunların çözümüne katkı sağlayacağı açıkça ortadadır.

Türkiye’de diğer bazı alanlarda sorunların ve uyuşmazlıkların çözümünde uygulamaya konulan “alternatif uyuşmazlık çözüm” yöntemlerinin ailedeki eşler arasında da uygulanmaya başlaması büyük önem arz etmektedir. İlgilendiği alan açısından aile hakemliğine, bu saha ile ilgili yargı sisteminin bakmak zorunda olduğu bütün sorunları tek başına çözecek bir kurum olarak değil, diğer tedbirlerle beraber uygulanması gereken en önemli tedbirlerden biri olarak bakmak gerekmektedir. Hiç olmazsa bu sistem sayesinde sadece dava sayısı azaltılmış olmayacak, aynı zamanda birlikteliklerine devam etme kararı alan karı koca sayesinde ailelere ve dolayısıyla da toplumsal barışa büyük oranda katkıda bulunulmuş olacaktır.

İlk dönem İslam kaynaklarında “aile hakemliği” ismiyle yer almasa da Osmanlı’da “aile meclisi” olarak isimlendirilen aynı zamanda Osmanlı’nın son dönemlerinde ve hatta bazı İslam ülkelerinde günümüze kadar uygulanıp birçok yararı görülen aile hakemliği sisteminin, mahkemelerdeki boşama (tefrik) aşamasından önce, eşleri ve dolayısı ile aileyi koruma adına arabuluculuk görevini üstlenmesi, Nisâ Sûresi 35. ayetin bir anlamda emir niteliğindeki tavsiyesine uygun düşmektedir.

Hakem tayinini, şiddetli geçimsizlik halinde mahkemeye başvurunun ön şartı kabul edecek kanuni bir düzenleme ile yargı sistemine dâhil etmek de mümkündür. Bu şekilde yapılacak düzenleme ile aile mahkemelerinin işlevsiz kalacağı endişesi olmakla beraber, bu şekilde hem yargı sürecinin varlığı korunacak hem de arabuluculuk görevi yapacak hakem heyetinin eşler arasında sulhu sağlaması durumunda, mahkemelerin yükünün hafifletilmesi sağlanacaktır. Ayrıca aile hakemliği ile eşler arasında uzlaşma sağlanamasa bile, mahkemelerdeki boşamanın daha nizasız bir şekilde gerçekleşebilmesi için



bilirkişi olarak yargıya yardımcı olunması da mümkündür. Hakemlik uygulaması sonucu varılan kararların onaylanması aşamasında son karar yargı mercilerine ait olacağından aile hakemliği dhil tüm işlemler hukuki mevzuat çerçevesinde yürütülmüş olacaktır.

Günümüzde ticaretten iş ve hizmet sektörlerine kadar birçok alanda arabuluculuk-hakemlik müessesesi uygulanıyorken, sağlıklı bir toplumun temeli olan ve bu açıdan, bahsedilen alanlarla kıyas edilemeyecek kadar hassas bir konumda olan ailenin devamını sağlamada önemli bir işleve sahip olabilecek bu müesseseye aile hayatındaki sorunların çözümünde yer vermemek hem ailenin hem de dolayısı ile toplumun selameti açısından büyük bir eksiklik olacaktır.



### **Yazar Katkıları/ Author Contributions**

Çalışmanın Tasarlanması | Design of Study: AK (%50), SY (%50)

Veri Toplanması | Data Acquisition: AK (%50), SY (%50)

Veri Analizi | Data Analysis: AK (%50), SY (%50)

Makalenin Yazımı | Writing up: AK (%50), SY (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu | Submission and Revision: AK (%50), SY (%50)

### **Finansman/ Grant Support**

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. |  
The authors declared that this study has received no financial support.

### **Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest**

Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. | The authors have no conflict  
of interest to declare.



## Kaynakça

Akkaya, Tolga. "Boşanma Davasında Alınabilecek Geçici Hukuki Korumalar veya Hâkimin Müdahalesi Yoluyla Çocuğun Korunması Kapsamında Zorunlu Arabuluculuk ve Boşanma Süreci (Aile) Danışmanlığı", *Ankara Barosu Dergisi*, (Ankara: 2014/ 4).

Aktan, Hamza. "Kur'ân'a Göre Boşanma Prosedürü", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 14 (Ankara: Eylül-Aralık 2002).

Algül, Ayşe Betül-Habergetiren, Ömer Faruk. "Hz. Peygamber Dönemi Mehir Miktarları ve Günümüzdeki Karşılıkları", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 6, Sayı.12 (Denizli-Pamukkale: Güz 2019).

Avcı, Mustafa. "Osmanlıda Aile Arabuluculuğu", *Uluslararası Ailenin Korunması Hakkı Sempozyumu* (Ankara: İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu, 2019)

Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Balcı, Muharrem. *İhtilafların Çözüm Yolları ve Tahkim*. İstanbul: Danışman Yayınları, 1999.

Bardakoğlu, Ali. "İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi, Bu Yetkinin Sınırlandırılması ve Devri", *Kadın ve Aile Sempozyumu* (Konya: Mehir Vakfı, 1998).

Bayar, Mesut. "İslam Aile Hukukunda Karı-Koca Arasında Meydana Gelen Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: V (Nisân 2011).

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fihriyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1986.

Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-buhârî*. 6 C. Beyrut-Şam: Dar İbn Kesir, 5. bs., 1993.

Cessâs, Ebubekir Ahmed b. Ali er-Razi. *Ahkamu'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l Kütübî'l Arabî, 1993.

Erdoğan, Suat. "İslam Aile Hukukunda Şiddetli Geçimsizlik (Şikâk) Durumunda Hakem Tayini ve Tayin Edilen Hakemlerin Yetkileri". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Kasım 2017), 45-57.

Gürdal, Ayşe. *İslâm Aile Hukuku Açısından İhtilâfların Çözümünde Tahkîm Yöntemi* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. 5 C. İstanbul: ÇağrıYay., 1992.



**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**

Turkey Journal of Theological Studies

[TIAD]

ISSN: 2602-3067

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 C. Tunus: Dâru Sühnûn, 1997.

İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bâri bi-şerhi sahîhi'l-buhârî*, 17 cilt. Riyad: Dâr-u tayyibe, 2005.

İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*. 15 C. Riyad: Dâru Âlemü'l-kütüb, 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. tahkik Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, Mısır, 1972.

İbn Manzur, Ebu Fadl Celaluddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab* Beyrut: Lisanü'l Arab, 1997.

İbn Rüşd, Ebu Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Beyrut, 1995.

İsfehânî, Huseyn b. Muhammed Ragıb. *el-Mufredat fi Garibi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylani. Kahire: Şeriketu ve Matabaatu Mustafa el-Bani, 1961.

İstanbul Müftülüğü Şer'iyeye Sicilleri Arşivi, Beşiktaş Mahkemesi, Sicil numarası 1, sıra numarası 3.

Heyet (Karaman, Hayreddin vd.) *Kur'an Yolu*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2006.

Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs, 1406/1986.

Kaşdibi, Ahmet. *İslam Aile Hukukunda Şiddetli Geçimsizlik ve Aile Arabuluculuğu*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2022.

Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2. Basım 2014.

Mevdûdî, Ebu'l A'la, *Tefhimu'l Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

en-Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin b. Şeref. *Ravzatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müttekîn*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1970.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Sâbûnî, Abdurrahman. *Medâ hürriyeti'z-zevceyn fi't-talâk*, 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 2. Basım, 1968.



Şen, Yusuf. "İslam Hukukunda Arabuluculuk", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 22 (2012/2).

Şirbînî, Şemsuddin Muhammed b.Hatîb. *Muğni'l-Muhtac*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1999.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 5 C. Mısır: Mektebetu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1975.

Uygur, Muteber Gülsefa. *İslam Aile Hukukunda Hakemlik Kurumu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

Yaşa, Uğur-Yücer, Hür Mahmut. "Aile Bütünlüğünün Korunmasında Aile Arabuluculuğunun Gerekliliği", *Uluslararası Ailenin Korunması Hakkı Sempozyumu* (Ankara: İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu, 29-30 Nisân 2019).

Yazar, Eşref. *İslâm Aile Hukukunda Eşler Arasındaki Geçimsizlik ve Çözümü (Nüşûz)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007).

Yazıcı, Abdurrahman. "Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi (1917) ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri", *Ekev Akademi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 62, (Şubat 2015)

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dînî Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.

Yılmaz, Sinan. *Türkiye'de Ailenin Dönüşümü*. Ankara: Divan Kitap, 1. bs., 2012.

Zebidî, Muhibbuddin Ebu Feyz es-Seyyid Murteza. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*. Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1975.

Zeydan, Abdülkerim. *el-Mufassal fi Ahkâmi'l-Mer'eti'l-Müslime*. Beyrut, 1993.







*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[TiAD], 2022, 6 (2): 669-689

**İslam Hukukuna Göre Izdırar Halinde Organ Nakli**

Organ Transplantation in Necessity According to Islamic Law

**Aiitmammat KARİEV**

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
(Assist. Prof., Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences)

k.aytmamat@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8976-3685

**Meryem ACAT**

Doktora Öğrencisi, Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel  
İslam Bilimleri Anabilim Dalı

(PhD Student, Karabuk University, Institute of Graduate Education)

ORCID: 0000-0002-0429-3694

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types</b>	: Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	: 14.09.2022
<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>	: 03.11.2022
<b>Yayın Tarihi / Published</b>	: 31.12.2022
<b>Yayın Sezonu</b>	: Aralık
<b>Pub Date Season</b>	: December

**Atıf/Cite as:** KARİEV, Aiitmammat – ACAT, Meryem. "İslam Hukukuna Göre Izdırar Halinde Organ Nakli". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022): 669-689. doi: 10.32711/tiad. 1175121

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Published by Mustafa YİÇİTOĞLU

## İslam Hukukuna Göre İzdırar Halinde Organ Nakli

### Öz

İslam inancında insan hayatı, saygın ve dokunulmaz emanetlerin başında gelmektedir. İnsanoğlu zaman zaman savaş, doğal afet, saldırı gibi dış tehditler ve sağlık problemleri gibi iç etkenlere bağlı olarak bu emaneti korumakta zorluk yaşamaktadır. Bu zorluklardan biri olan ızdırar hali, kişinin dinen yasaklanmış tasarruflarda bulunmaya mecbur kalmasıdır. İslam hukukunda muzdâr kimseye birtakım ruhsatlar tanınmıştır. Bu çalışmada ızdırar hali tanıtılmış ve günümüzdeki yansımalarından biri olan organ nakli hakkında bilgi verilmiştir. Organ nakli, güncel bir mesele olduğu için mezhep görüşleriyle irtibatı sınırlı tutulmuş, daha ziyade fetva meclislerinin kararları üzerinde durulmuştur. Elde edilen veriler doğrultusunda zaruretin bulunması, vericinin onayı, naklin vericinin sağlığını bozmayacağına tıbben kanıtlanması, naklin tedaviyi sağlayacağına dair güçlü kanaatin oluşması, gerektiği ölçüde tıbbi şartların bulunması ve belli bir ücret karşılığında yapılmaması şartıyla organ naklinin caiz kabul edilmektedir. Ancak vericinin maslahatı göz önünde bulundurularak canlı kimseden iki böbrek, iki göz, akciğerler ve kalp gibi hayati organların nakline izin verilmemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, İzdırar, Organ Nakli, Beyin Ölümü, Ruhsat, Tedavi

### Transplantation in Necessity According to Islamic Law

#### Abstract

In the Islamic belief, human life is one of the most respected and untouchable concepts. Human beings sometimes suffer from protecting these concepts due to some of the external factors such as wars, natural disasters, and attacks, and some of the internal factors such as illnesses. The state of necessity is a situation which people have to do the actions that are prohibited in religion is one of the hardships. In Islamic law, people who are in the state of necessity have some rights to do. In this study, the state of necessity is presented, and some information about transplantation are stated. Transplantation is a current issue so sectarian views took limited place in this study. Therefore, fatwa councils' laws are covered in this study. According to the data, transplantation is permissible in case of the state of necessity, consent of the donor, medical proof that the donor's health will not get harm, having strong evidence about the effectiveness of transplantation process, having desired level of medical condition, and not being done for a fee. However, by considering the situation of the donor, it not allowed to donate vital organs such as two kidneys, two eyes, lungs, and heart.

**Keywords:** Islamic Law, The state of necessity, Transplantation, Braindeath, Exemption, Treatment.



**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**

**Turkey Journal of Theological Studies**

**[TİAD]**

ISSN: 2602-3067

## Giriş

İslam inancına göre insan eşref-i mahlûkat olarak yaratılmış ve kendisine verilen emaneti yüklenmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de "Biz emaneti göklere, yer küreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi..."<sup>1</sup> ayeti bu hususa işaret etmektedir. İnsana verilen emanetler kapsamında can, akıl, nesil, din ve malın yani zaruret-i hamsenin korunması da yer almaktadır. Sosyal hayatın bir parçası olarak yaşayan insanın, birtakım unsurlar veya kusurlar sebebiyle bu beş ilkeyi muhafazada yetersiz kaldığı durumlar olabilmektedir. Bu durumlardan biri de bir şeyi yapmaya mecbur kalmak anlamındaki ızdırar halidir.

İslam hukukunda ızdırar halindeki kimseye, zaruret-i hamseyi koruyabilmesi gayesiyle birtakım serbestlikler tanınmıştır. Literatürde ruhsat olarak tanımlanan bu ilke gereği, muzdâra haramı işleme ya da vacibi terk etme yönünde bazı izinler verilmiştir. Bu ruhsatın kullanılmasının hükmünün mubah ya da vâcib olacağı noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kişiyi ruhsat tanınacak ızdırar hallerinden birisi, çaresi bulunmayan bir hastalığa yakalanma durumudur. Kanser, organ yetmezliği, bir uzvun kullanılamaz hale gelmesi gibi durumlarda helal dairesindeki yöntemler tedavide yetersiz kalabilmektedir. İslam hukukunda böyle bir durumda haram yollarla tedavi olunup olunmayacağı tartışılmıştır.

Bu çalışmanın amacı, zaruret-i hamseden canın muhafazası söz konusu olduğunda, organ naklinin cevazı hakkında bilgi vermektir. Bu doğrultuda ızdırar hali ile ilgili genel bir çerçeve oluşturduktan sonra, organ nakli konusunda Din İşleri Yüksek Kurulu, İslam Teşkilatı Fıkıh Akademisi ve Mısır Fetva Kurulu'nun fetvaları ve bazı fıkıhçıların görüşleri aktarılmıştır. İslam hukuk literatüründe organ nakli ile ilgili Reşit Haylamaz tarafından "İslam Hukukuna Göre Organ ve Doku Nakli" isimli bir yüksek lisans tezi hazırlanmış ve daha sonra kitap haline getirilmiştir. Aynı şekilde Merve Özdemir'in "İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli" isimli doktora çalışması ve Abdülaziz Beki'nin "İslam Hukuku Prensipleri Işığında Organ Nakli" isimli yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. 2014 yılında Malatya'da "Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)" adı altında bir sempozyum düzenlenmiştir. Ayrıca organ nakli konusunda pek çok makale kaleme alınmıştır.<sup>2</sup> Bu çalışma zikredilen tezler, makaleler ve

<sup>1</sup> el-Ahzâb 33/72.

<sup>2</sup> Organ nakli konusu hakkında detaylı bilgiler için bkz. Ahmet Ekşi, "İslam Hukuku Bakımından Organ Nakli Etrafındaki Tartışmalar", *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 383-397; Alpaslan Alkış, "İslam Hukuku Bağlamında Organ Naklinde Tartışmaya Açık Alanlar", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2018), 751-770; Fikret Karaman, "Organ Nakli ve Dini Boyutu Üzerine Bir Değerlendirme", *Mesned İlahiyat Araştırmaları*



bildirilerde yer alan bilgilerin bir arada değerlendirilmesi açısından önem arz etmektedir.

## 1. İslam Hukukunda İzdırar Hali

İslam hukuk kaynaklarında müstakil bir başlık olarak işlenmeyen ızdırar konusu, daha çok zaruretlar başlığı altında ele alınmıştır. Zaruret "ızdırar" mastarından türemiş bir isim olup, dinin yasakladığı eylemleri yapmaya mecbur bırakan durumlardır.<sup>3</sup> Ali Haydar Efendi zarureti, bir şahsı yasaklanmış olan şeye müracaat etmediği sürece ölüme götürecektir hal olarak tanımlamıştır.<sup>4</sup> Bu hal ikinci veya üçüncü şahıslardan gelebileceği gibi ârızî sebeplerle de ortaya çıkabilmektedir. Bir durumun zaruret sayılabilmesi için ölüm ya da telefle sonlanacak ağır zorunluluk halinin görülmesi, ileriye dönük bir durum değil o anlık bir ızdırarın bulunması, bu halin helal yollarla engellenmemesi ve zaruretin kalkmasına yetecek ölçüde giderilmesi gibi şartları barındırması gerekmektedir.<sup>5</sup>

İslam hukukunun güçlüğü kaldırma prensibine bağlı olarak ızdırar halindeki kimsenin birtakım serbestlikleri bulunmaktadır. Bu doğrultuda zaruret, zorluk ve sıkıntı gibi sonradan meydana gelen nedenlere bağlı olarak var olan hükmün aksine hafifletilmiş olan geçici hükmün verilmesine ruhsat denmektedir.<sup>6</sup> Diğer bir ifadeyle, Allah'ın insanların gereksinimlerini gözeterek koymuş olduğu geçici hükümler olarak tanımlanmaktadır. Ölüm tehdidi sebebiyle Allah'ı inkar eden veya açlıktan ölmek için dinen haram kılınan yiyeceklerden tüketen kimse, kendisine verilen ruhsatın gereğini yerine getirmektedir.<sup>7</sup> Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "... başkasına zarar vermemek ve sınırı aşmamak şartıyla, kim

*Dergisi* 10/1 (2019).; Haider Aasi, "Organ Nakil ve Bağışına İslamın Hukuki ve Ahlaki Yaklaşımı", çev. Mehmet Erdem, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010); Halil İbrahim Acar, "Organ Bağışının Dinimizdeki Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 17-30; Hikmet Akdemir, "Organ Naklinin Kur'an Açısından Değerlendirilmesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2010), 7-13; Mehmet Çetin, "Organ Nakli Konusunda İstidial Edilen Hadisler ve Değerlendirilmesi", *Tevilat* 2/2 (2021), 219-238; Mehmet Şener, "İslam Hukukuna Göre Organ Nakli Üzerine Bir Deneme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 137-146.

<sup>3</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ty), 4: 483; Mezheplerin zaruret tanımları için ayrıca bkz. Ercan Eser, "İhtiyaç-Zaruret Bağlamında 'Hâcet Umumî Olsun Husûsî Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur' Fıkıh Kuralının Fıkhî Hükümlere Etkisi", *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/19 (2016), 129.

<sup>4</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1463), 1: 37.

<sup>5</sup> Halit Çalış, "Zarûret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/142-143.

<sup>6</sup> Ebü Bekr Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ El-Afgânî (Beyrut, 1372), 1: 117; Ebu Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003), 2: 545.

<sup>7</sup> Zekiyyüddîn Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 255.



**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**

**Turkey Journal of Theological Studies**

[TİAD]

ISSN: 2602-3067

(yasaklananlardan) yemek zorunda kalırsa, bilsin ki Rabbin bağışlayan ve esirgeyendir”<sup>8</sup> buyurulmaktadır. Kişinin fakirlik veya yolda kalma gibi sebeplerle yemek ihtiyacını giderememesi ya da herhangi bir şekilde canının tehlikeye girmesi gibi durumlarda, İslam hukukunun koyduğu ölçüler dâhilinde bu ruhsatlardan yararlanabilmektedir. Muzdâr kimseye tanınan ruhsatlar, haramı işleme ve vacibi terk etme ruhsatı olarak ikiye ayrılmaktadır.

### 1.1. Yiyecek Madde Bulunamadığı Durumlarda İzdırar

Kişinin canını muhafaza edebilmesi için karşılaması gereken asli ihtiyaçlarından biri de şüphesiz beslenmedir. Naslarla sabit olarak bazı yiyecek ve içeceklerin tüketilmesi haram kabul edilmiştir. Ancak açlıktan ölme noktasına gelen bir kimsenin helal bir yiyecek bulamadığı takdirde, Allah’ın yasakladığı maddelerden sınırı aşmaksızın yemesine ayetle sabit olarak izin verilmiştir. Kur’an’da “...kim açlıktan bunalıp çaresiz kalırsa, günah sınırına varmaksızın yiyebilir...”<sup>9</sup> buyurulmuştur. Böyle bir durumda murdar hayvan vb. şeyleri yiyebilme sınırının doyumluluk kadar olduğu noktasında cumhur ittifakı bulunmaktadır. Ancak susuz kalma durumunda şarap içilip içilemeyeceği konusunda mezheplerin farklı görüşleri mevcuttur. İmam Şâfiî (ö.204/820) ve İmam Malik (ö.179/795) şarabın susuzluğu gidermekten ziyade artırmasından hareketle, zaruret durumunda da olsa içmenin caiz olmadığını savunmuştur.<sup>10</sup>

İzdırar halindeki kimsenin ölmeyecek ölçüde haram yiyeceklerden tüketmesinin mubah mı vâcib mi olduğu İslam hukukçuları arasında ihtilafıdır. Çoğunluğa göre böylesi bir durumda kişinin leş, domuz eti vb. yemesi vâciptir ve yemeyerek ölmesi halinde de günahkâr olmaktadır.<sup>11</sup> Çağdaş hukukçulardan Abdülkerim Zeydan da bu görüşü savunmaktadır. Serahsî (ö. 483/1090) ise, Ebû Hanife’nin (ö. 150/767) talebesi Ebû Yusuf (ö. 182/798)’un görüşü doğrultusunda, ızdırar halinde haram yiyeceklerden kaçınılmasının kişiyi günahkar yapmayacağını düşünmektedir.<sup>12</sup> Bizzat Kur’an’da bildirilen bir ruhsat olması sebebiyle, çaresizlik anında ölçüyü aşmadan dinen yasaklanmış yiyeceklerden tüketilmesi sorumluluk kapsamında ele alınabilir. Kulun canını muhafaza etmek gayesiyle, yaratıcının sunduğu bu ruhsat vâcib ya da mubah olması fark etmeksizin uyarı niteliği

<sup>8</sup> el-En’am, 6/145.

<sup>9</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>10</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *El-Üm*, thk. Muhammed Zehra en-Neccâr (Mısır: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezherî, 1381), 2: 253; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kurân* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi’l-Arabî, 1985), 2: 228.

<sup>11</sup> Abdulazîz b. Ahmed Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fi şerhi Uşûli’l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1308), 2: 322; Ebû Zeyd Abdullâh ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-uşûl*, thk. Halîl Muhyiddin el-Meys (Lübnan: Dâru’l-Kitâbu’l-İlmiyye, 1421), 86.

<sup>12</sup> Ebû Bekr Şemsü’l-eimme es-Serahsî, *Kitâbu’l-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1409), 24: 151.



taşımaktadır. Çünkü İslam dini insana değer vermekte ve onun tehlikelerden korunmasını öncelemektedir.

## 1.2. İnsan Hayatının Tehlikeye Girmesi Durumunda İzdırar

Kişinin imanını terk etmeye zorlanması, herhangi bir tehditle karşılaşması ya da ölümlle sonuçlanacak bir hastalığa yakalanması durumlarındaki ızdırar hali doğrudan hayati tehlike oluşturmaktadır. Bu tehlikenin bertaraf edilebilmesi için naslarla sabit olarak kişiye birtakım ruhsatlar tanınmıştır:

### 1.2.1. İman İle İlgili Konularda Ölümle Tehdit Edilme Hali

Hz. Peygamberin risaletinin ilk yıllarından beri kafirlerin süregelen işkencelerinin temelinde Müslümanların imanlarından döndürülmesi gayesi yatmaktadır. Vicdani hiçbir ölçü ve kural tanımayan kafirlerin tüm baskılarına rağmen imanlarından vazgeçmeyerek şehit olanların başında Yasir ve Sümeyye gelmektedir. Öte yandan İslam kolaylık dinidir ve insan canı her şeyin üstünde tutulmaktadır. Bu doğrultuda canıyla tehdit edilen bir kimsenin kalben olmaksızın dil ile Allah'ı inkar etmesinin mubah olduğu<sup>13</sup> ayetle sabit olup, Kur'an-ı Kerim'de "Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâra saparsa -kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna olmak üzere-..."<sup>14</sup> buyurulmaktadır. Nitekim bu ayetin nüzul sebebi olan Yasir ve Sümeyye'nin oğlu Ammar b. Yasir'in, Kureyşli müşrikler tarafından uğradığı ağır işkenceler neticesinde kalbinde herhangi bir sapma olmaksızın diliyle Allah'ı inkar etmesinden sonra, Hz. Peygamberin aynı durumla tekrar karşılaşınca yine bu şekilde davranmasını söylemesi de bu ruhsatın birebir yaşanmış örneğidir. Dolayısıyla bizzat Hz. Peygamber döneminde yaşanmış ve hükme bağlanmış bir konuda aksini düşünmek ve bu durumdaki kimseyi dinden çıkmakla itham etmek doğru değildir.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de dünyanın dört bir yanında Müslümanlar ölümle tehdit edilmektedir. Zalim yöneticiler kişilerin bir yandan ibadetlerini kısıtlarken diğer yandan imanlarından vazgeçmeleri için maddi ve manevi işkenceler uygulamaktadır. Bu bağlamda Kur'an'da yer alan ayetler zulüm altındaki Müslümanlar için bir dayanak oluşturmaktadır.

### 1.2.2. Cana Fiili Olarak Kast edilmesi Hali

İnsanoğlu yaradılışı gereği bir tehdit ile karşılaştığında, ondan kurtulabilmek amacıyla istemsizce savunmaya geçmektedir. Bu savunma hali zaman zaman karşısındaki şahsa zarar verecek ölçüde olabilmektedir. Kişinin kendisi ya da bir başkasının canının tehlikeye girmesi halinde, bu tehlikeyi savuşturmak için

<sup>13</sup> Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi fi tertibi's-şerâi*; thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434), 7: 176-177.

<sup>14</sup> en-Nahl, 16/160.



zaruri olarak yapmış olduğu müdahalelerin ortaya çıkardığı zarardan sorumlu olup olmayacağı İslam ceza hukuku açısından önemli bir konudur.

İzdirar halinde bir kimsenin kendisi ya da üçüncü bir kişiyi korumak gayesiyle yapmış olduğu eylemleri, bazen hukuka uygunluk sebebi kabul edilirken bazen de cezayı ortadan kaldıran hal olarak kabul edilmektedir.<sup>15</sup> Hz. Peygamber “Şüphesiz Allah, ümmetinden hata, unutmama ve (rızzalarının olmadığı hâlde) zor altında yaptıkları şeylerden ötürü (doğacak sorumlulukları) kaldırmıştır.”<sup>16</sup> buyurmaktadır. İslam ceza hukukunda izdirar halinin doğması için ağır ve muhakkak bir tehlikenin varlığı, tehlikenin kendisi ya da başkasının hakkına yönelmesi, başka bir şekilde tehlikenin giderilmesinin imkansızlığı ve gerçekleştirilen eylemin tehlike ile orantılı olması gerekmektedir.<sup>17</sup>

Kişinin canına fiili olarak kastedilmesi durumunda izdirar halinin oluşabilmesi için en temel şart, saldırıya maruz kalan kimsenin savunma yapmaksızın kurtulmasının imkansız hale gelmesidir. İslam hukukçuları böyle bir durumda, kişinin kendisini ya da başkasını kurtarmak gayesiyle savunmaya geçmesinin hukukiliğini kabul etmektedir.<sup>18</sup> Ancak kişinin saldırıyı başka bir şekilde savuşturması mümkün olduğu halde, suç kabilinden bir eylemde bulunmasıyla bir anda saldırgan konumuna düşmektedir.<sup>19</sup> Öte yandan izdirar halinin giderilmesi için hiçbir ihtimal kalmayıp son çare olarak savunucu eylemlerde bulunmak gerekiyorsa, kişinin ruhsatı saldırı oranında bir güç kullanılmakla sınırlıdır. Çünkü İslam ceza hukukunda “Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunurlar”<sup>20</sup> kaidesi gereği, hiç kimseye kendi canını korumak gayesiyle bile olsa, bir başkasının canına kastetme ya da organını kesme izni verilmemektedir.<sup>21</sup> Nitekim Kur’an’da da “... Şu halde kim size saldırırsa, onun saldırısının dengiyle siz de ona saldırın. Allah’ın hükmüne saygılı olun ve bilin ki Allah kendisine saygılı olanların yanındadır.”<sup>22</sup> buyurulmaktadır.

Saldırının bir insan tarafından değil de bir hayvan tarafından yapılması da sonucu değiştirmemektedir. Cumhûra ve Hanefilerin büyük çoğunluğuna

<sup>15</sup> Abdulkâdir Üdeh, *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012), 2/589; Ali Rıza Töngür, “İslâm Ceza Hukukunda ve Güncel Türk Ceza Hukukunda Zaruret Hali Kurumuna İlişkin Değerlendirmeler”, *Tebliğler Kitabı* (İslam Ceza Hukuku, Antalya: Lale Yayıncılık, 2017), 2/473.

<sup>16</sup> Buhârî, “İtk”, 6.

<sup>17</sup> Üdeh, *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, 2/502-589.

<sup>18</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Riyad: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1403), 12: 408-414.

<sup>19</sup> Töngür, “İslâm Ceza Hukukunda ve Güncel Türk Ceza Hukukunda Zaruret Hali Kurumuna İlişkin Değerlendirmeler”, 2/479.

<sup>20</sup> Mecelle (Mecelle), (1293), md. 22.

<sup>21</sup> Üdeh, *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, 2/589-590.

<sup>22</sup> el-Bakara 2/194.



göre, hayvanın saldırısıyla hayati tehlike yaşayan kimse kendisini korumakla sorumludur. Dolayısıyla bu yönde eylemde bulunarak hayvanı öldürmesi halinde de cezai ya da medeni bir mükellefiyeti yoktur.<sup>23</sup> Ebû Hanife ise küçük, deli ve hayvanın saldırısına yönelik müdafaa yapılması halinde, kişinin ortaya çıkan zararı tazmin etmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>24</sup>

### 1.2.3. Çaresiz Bir Hastalığa Yakalanma Hali

İnsanoğlunun dünyaya gönderilmesinin temelini imtihan oluşturmaktadır. Kişi bazen canıyla bazen maliyle bazen de evlatlarıyla imtihan edilmektedir. Yüce Allah kimi zaman insana bir hastalık isabet ettirerek onun sabrını ve şükrünü sınamaktadır. Bu durumda hastalığa yakalanan kimsenin isyan etmeksizin şifasını araması gerekmektedir. Hz. Peygamber de “Allah Teâlâ dert ve deva indirmiştir. Her derde deva yaratmıştır. O halde tedavi olunuz. Haram yolla tedavi olmayınız”<sup>25</sup> buyurmaktadır. Ancak bazı durumlarda helal tedavi yöntemleri fayda etmeyebilir. Böyle bir durumda canın muhafazası için kişinin haram yollara başvurma ruhsatı var mıdır?

Hanefilere göre helal yollardan tedavisi bulunamamış bir hastalığa şifa olması maksadıyla haram madde ile tedavi yapılması caizdir.<sup>26</sup> Günümüzde kanser vb. ölümcül hastalıkların iyileştirilmesi amacıyla geliştirilen domuz gibi tüketilmesi haram olan maddeler içeren ilaçların kullanılması da bu kapsamda değerlendirilebilir. Hiçbir yöntemin kalmadığı durumlarda canın muhafazası maslahatını göz önünde bulundurarak bu türden ilaçlarının alınmasının caiz olacağı söylenmektedir. Haram maddelerle dahi tedavi yöntemlerinin tükendiği ve hastalığın ölümcül hale geldiği durumlarda, organ nakli ile kişinin sağlığına kavuşturulması ve hayata döndürülmesi mümkün olabilmektedir. İslam hukukunda kişinin vücut dokunulmazlığının bozulmasına sebep olan bu tedavi yöntemi belli şartlarla kabul edilebilmektedir. Bu konu bir sonraki başlıkta detaylı olarak incelenecektir.

## 2. İzdırar Halinde Organ Nakli

Transplantasyon yani organ nakli, bir kimseden alınan doku veya organın diğer kimseye ya da aynı kişinin vücudunda tahrip olmuş başka bir bölgeye nakledilmesidir.<sup>27</sup> Bu işlemler ilk zamanlarda oto-organ nakli yani kişinin kendi

<sup>23</sup> Şâfiî, *El-Üm*, 6: 172; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12: 408; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1409), 5: 616; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhî'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416), 3: 261-264.

<sup>24</sup> Üdeh, *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, 1/480.

<sup>25</sup> Ebû Dâvûd, “Tıb”, 11.

<sup>26</sup> Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 294.

<sup>27</sup> Jr. Tubbs-B. James, *A Handbook of Bioethics Terms*, Georgetown University, Washington D.C. 2009, s. 170.





bedeninden nakil şeklinde gerçekleştirilmiştir. Eski Mısır, Hint, Yunan ve Roma uygarlıklarında öncelikle diş ve deri gibi uzuvların oto-organ naklinin yapıldığı bilinmektedir.<sup>28</sup> İslam dünyasında hayvan kemiklerinin insana nakledildiği ve erken dönemlerden başlayarak fıkıh literatüründe yer alan bir konu olduğu görülmektedir.<sup>29</sup> Batı’da ise 19. asırda başta deri, damar, kas şeklinde insandan insana nakiller başlamış, tıbbî gelişmelere bağlı olarak 20. asırda başarılı düzeyde kalp, karaciğer, böbrek, kemik iliği ve kornea nakilleri gerçekleştirilmiştir.<sup>30</sup>

Türkiye’de ilk organ nakli operasyonu 1962 yılında Dr. Kemal Beyazıt’ın kalp transplantasyonu ile başlamış; hasta nakilden sonra yaşamını yitirdiği için başarısız bir girişim olarak kaydedilmiştir. 1975 yılında Dr. Mehmet Haberal’ın gerçekleştirdiği anneden oğluna böbrek nakli uygulaması ise ülkemizdeki ilk başarılı nakil olarak tarihe geçmiştir. İlerleyen süreçte 1988 yılında karaciğer, 1989 yılında kalp ve 1991 yılında kalp kapağı nakli yapılmıştır.<sup>31</sup>

Organ nakli her ne kadar tıp biliminin bir konusu olsa da dinî, hukukî, felsefî ve ahlakî boyutları bulunmaktadır. Nitekim insan bedeninden faydalanılması, uzuvlarının bağışlanması, kişinin kendi organları üzerindeki hakları vb. pek çok noktada tıp biliminin ötesinde birçok alanla irtibatı açıktır.<sup>32</sup> Bu çalışmada tıbbî ve hukukî boyutlardan ziyade konunun dinî yönü üzerinde durulmuştur. Semavi dinlerin organ nakline bakış açıları farklılık arz etmektedir. Hıristiyan inancında Katolik Kilisesi’nin destekleri doğrultusunda organ nakline olumlu yaklaşıldığı görülmektedir. Yahudi inancında ise, beyin ölümü gerçekleşmiş kişiden naklin gerçekleştirilmesi etik ve hukukî kabul edilmemektedir.<sup>33</sup>

Organ nakli hayvandan, canlı ya da ölü insandan yapılmaktadır. İslam hukukçuları hayvandan organ nakli konusunda ittifak halinde olsa da insandan insana nakil noktasında görüş birliğine varamamıştır. İslam hukukunda kişinin bedenine yönelik tasarruf hürriyetinin sınırları hakkındaki değerlendirmeler, bu tür işlemlerin bağış ya da ibâhâ olması şeklinde iki yönlüdür. Serahsî’nin (ö.483/1090) dahil olduğu bir grup kişinin organları üzerindeki tasarruf hürriyetinin sınırlı bir intifa hakkı olması sebebiyle, ızdırarla sınırlı olmak şartıyla ancak bir bağış olabileceğini düşünmektedir. Çünkü Allah katında eşref-i mahlûkat derecesindeki insanın herhangi bir

<sup>28</sup> İrfan İnce, “Organ Nakli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/373.

<sup>29</sup> Şâfiî, *El-Üm*, 1: 46.

<sup>30</sup> İnce, “Organ Nakli”, 33/373.

<sup>31</sup> [http://www.tond.org.tr/tr/sayfalar/history\\_emblem.php](http://www.tond.org.tr/tr/sayfalar/history_emblem.php)

<sup>32</sup> Abdulaziz Beki, *İslam Hukuku Prensipleri Işığında Organ Nakli* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 60.

<sup>33</sup> Alpaslan Alkış, “İslam Hukuku Bağlamında Organ Naklinde Tartışmaya Açık Alanlar”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2018), 753.



satıma konu edilmesi mümkün değildir.<sup>34</sup> Serbehlî, Şinkîfî, Bûtî, Ya'kûbî, Hasan Ali eş-Şâzelî, Ahmed Şerefuddin de bu gruptadır.<sup>35</sup> Zuhaylî'nin de bulunduğu diğer bir grup ise, kişinin geniş bir intifa hakkının olduğunu ileri sürerek organların zaruret halinde bedel karşılığı nakledilmesini caiz kabul etmektedir.<sup>36</sup>

Kur'an ve Sünnette doğrudan organ nakline cevaz verecek bir delil olmasa da telef olmuş uzuvların, yapay olarak üretilmiş uzuvlarla değiştirilebileceğine yönelik bir rivayet mevcuttur. Nitekim Arfece b. Es'ad "*Cahiliye döneminde Külab Günü (karışıklıklarında) burnum kesildi. Ben de gümüşten burun taktırdım. Gümüş burun koku yapınca Rasulullah (as) altın burun yaptırmamı emretti*"<sup>37</sup> şeklinde bir nakilde bulunmuştur. Bu rivayet doğrultusunda İslam dininde zor durumda kalan kimselere yönelik çözümlerin üretildiğini söylemek mümkündür.

## 2.1. Hayvandan Organ Nakli

Organ nakli uygulaması ilk olarak hayvandan hayvana nakil şeklinde gerçekleştirilmiştir. İlerleyen süreçte ihtiyaca binaen hayvandan insana organ nakli uygulamaları yapılmıştır. Ancak bu tedavi yönteminde başarı sağlanamadığı için zaman içerisinde terk edilmiştir.<sup>38</sup> ABD'de 57 yaşındaki David Bennent isimli hastanın, domuz kalbi nakli gerçekleştirildikten 2 ay sonra hayatını kaybetmesi bu duruma örnek olarak zikredilebilir.<sup>39</sup>

İslam hukukunda zaruret durumunda eti helal olan ve Allah adıyla kesilen hayvanların doku ve organlarının nakli caiz kabul edilmektedir. İmam Muhammed (ö. 189/805) de bu doğrultuda tedavi amacıyla koyun, at, sığır vb. hayvanların kemiklerinin kullanımının caiz olduğunu; domuzun kemiğinin kullanımının ise haram sayıldığını ifade etmektedir. Serahsî ise domuzun tedavi amaçlı kullanılmasını mekruh olarak değerlendirmektedir.<sup>40</sup> Hanefi mezhebi dokunulmazlık ilkesi gereği insan kemiğinin ve necis olması sebebiyle de domuz kemiğinin tedavide kullanılmasını kabul etmemiş, bunların dışındaki canlılardan faydalanılmasını caiz görmüştür.<sup>41</sup> Şâfiî mezhebinde

<sup>34</sup> Serahsî, Kitâbu'l-Mebsûţ, 15:82-83.

<sup>35</sup> Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tarikî, *Naklu'l-a'dâ mine'l-mahkûm aleyh bi'l-katl*, (Riyad: m.y, 2008), 172.

<sup>36</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 4:2609; İnce, "Organ Nakli", 33/373.

<sup>37</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi u's-şâhih*, thk. Muhammed Ahmed Şakir (Kahire, 1356), "Libâs", 31.

<sup>38</sup> Ahmet Ekşi, *İslam Tıp Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 96.

<sup>39</sup> <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-60686187>

<sup>40</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 1:91.

<sup>41</sup> Serahsî, Kitâbu'l-Mebsûţ, 1:54; Kâsânî, *Bedâi u's-şanâ i' fi tertibi's-şerâ i*, 5:113.



zaruret halinde başka bir yolla tedavi imkanı kalmadığında ruhsat kapsamında domuzla tedavi caiz görülmektedir.<sup>42</sup> [üm 2: 253

Bu konuyla ilişkili olarak Hz. Peygamberin leş hayvanın derisinden faydalanmaya cevaz verdiği dair bir rivayet mevcuttur. Bu rivayete göre Hz. Peygamber eşi Meymûne'nin azatlı kölesine zekat mallarından verilen koyunun leşini görmüş ve "Onun derisinden yararlıysaydınız ya" buyurmuştur. Onlar "Ya Rasulallah o bir leş" diye şaşkınlıklarını beyan edince Hz. Peygamber "Onun yenilmesi haram kılındı" buyurmuştur.<sup>43</sup> Yusuf el-Karadâvî bu hadisi şeriften hareketle domuzun organ naklinde kullanılmasını, leş hayvanın derisinden faydalanma ile kıyas yoluna gitmiştir. Ona göre, haram kılınan domuz etinin vücudun zahirinde taşınmasıdır. Karadâvî bu kıyas neticesinde de mutlak bir cevaz vermenin mümkün olmadığı ve imkan ölçüsünde bu işlemden uzak durulması gerektiği kanaatine varmıştır. Zaruret halinde işinin ehli ve güvenilir hekimlerin seçilmesi yönünde de uyarıda bulunmuştur.<sup>44</sup>

## 2.2. İnsandan Organ Nakli

İslam hukukçuları insandan insana organ nakli konusunda üç gruba ayrılmıştır. Birinci gruptakiler hiçbir surette insandan organ naklini caiz görmezken; ikinci gruptakiler yalnızca diriden yapılacak nakli kabul etmektedir. Üçüncü grup ise beyin ölümünü hakiki ölüm olarak değerlendirerek canlı ya da ölü insandan insana organ naklinin caiz olduğunu düşünmektedir.

Canlı ya da ölü herhangi bir insandan yapılan organ naklini caiz görmeyenlerin temel gerekçesi, organların asıl sahibinin Allah olması sebebiyle insanların bedenlerinin bir bölümünü bağışlama, satma yahut zarar verme hakkına sahip olmayışıdır. Hindistan İslami Fıkıh Akademisi de bu görüş doğrultusunda 1-3 Nisan 1989'da alınan kararla ölen kimsenin organlarının naklini vasiyet etmesinin caiz olmadığını açıklamıştır.<sup>45</sup> Organ naklini caiz görmeyenlerin ileri sürdükleri sebeplerden birisi de ahirette kişinin organlarının ona şahitlik edeceği meselesidir. Ahmet Yaman organ nakli konusunda, ahirette organın kime ait olacağı noktasındaki kaygıların yersiz olduğunu ileri sürerek, bu işlemin Kur'an'da kınanan şekilde<sup>46</sup> bir yaratılışa müdahale olmadığını

<sup>42</sup> Şâfiî, *El-Üm*, 2:253.

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi u's-şâhîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Zekât", 61; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire, 1374), "Hayz", 101.

<sup>44</sup> Yusuf Karadâvî, *el-Fetâvâ-l-Muâsıra* (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1994), 2: 539.

<sup>45</sup> *Karârâtü ve tavsiyyâtü Mecmai'l-fikhî'l-İslâmî bi'l-Hind*, 3 (2/2), 8-11 Aralık 1989, Delhi; Adnan Koşum, "Tıpla İlgili Problemler", *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 772-773.

<sup>46</sup> en-Nîsa 4/119.



söylemiştir.<sup>47</sup> İnsan bedeninin saygınlığı ve dokunulmazlığı sebebiyle ölüden organ naklini caiz görmeyen fakihler görüşlerine dayanak olarak Hz. Peygamberin “Ölünün kemiğini kırmak dirinin kemiğini kırmak gibidir”<sup>48</sup> hadisini göstermektedir. Ölüden organ naklinin caiz olduğunu düşünenlere göre, bu hadis organ naklini yasaklayıcı bir hüküm içermemektedir. Çünkü Hz. Peygamberin burada kastettiği şey kemiğin kırılmasıyla ölüde meydana gelen vücut şeklinin bozulması ve çirkinleşmesidir.

Din İşleri Yüksek Kurulu’nun bu konudaki açıklaması şu şekildedir:

“İslam âlimleri, karnında canlı hâlde bulunan çocuğun kurtarılması için ölü annenin karnının yarılmasına, başka yoldan tedavileri mümkün olmayan kimselerin kırılmış kemiklerinin yerine başka kemiklerin nakline, bilinmeyen hastalıkların teşhis ve tedavilerinin sağlanabilmesi için, yakınlarının rızası alınmak suretiyle, ölüler üzerinde otopsi yapılmasının caiz olacağına fetva vermişler; canlı bir kimseyi kurtarmak için, ölünün vücut bütünlüğüne müdahale etmeyi caiz görmüşlerdir. Aynı şekilde açlık ve susuzluk gibi, hastalığı da haramı mubah kılan bir zaruret saymışlar, başka yoldan tedavileri mümkün olmayan hastaların haram ilaç ve maddelerle tedavilerini caiz görmüşlerdir. Günümüzde kan, doku ve organ nakli, tedavi yolları arasına girmiş bulunmaktadır. O hâlde, bazı şartlara uyulmak kaydıyla, hayatı veya hayatî bir uzvu kurtarmak için başka çare olmadığında, bazı şartlara uyularak kan, doku ve organ nakli yolu ile de tedavinin caiz olması gerekir. “Her kim bir hayatı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur.” (el-Mâide, 5/32) ayeti de buna ışık tutmaktadır.”<sup>49</sup>

Hayreddin Karaman’a göre zaruret anında ölü etinin yenmesinden kıyasla, hasta kimseyi ölümden yahut bir uzvunu kaybetmekten korumak amacıyla ölünün organlarından nakil yapılması caizdir. Tedavinin iyileştiriciliği kesin olmadığı için bu görüşü eleştirebilecek kimselere karşı “hastalık halinde şifanın kuvvetle tahmin edilmesi yeterlidir” cevabını vermiştir. Ayrıca tedaviyi gerçekleştirecek doktorun iyi ahlaklı olması gerektiği üzerinde durmuştur. Halil İbrahim Acar ve Mehmet Şener de bu görüştedir.<sup>50</sup>

Çağdaş fıkıhçıların yanı sıra Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı Fetva Kurulu, Dünya İslâm Birliği Fıkıh Akademisi ve İslâm Konferansı Teşkilâtı İslâm Fıkıh Akademisi gibi pek çok fetva kuruluşu da ölüden organ nakline cevaz vermiştir. Bu görüşte olanlara göre naklin caizliği için organ nakli yapılacak kişinin zaruret halinde olması,

<sup>47</sup> Ahmet Yaman, “İslam Hukuku Açısından Organ Nakli ve Beyin Ölümü” (Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli Sorunlar ve Çözüm Önerileri Sempozyumu, Malatya, 2014), 28.

<sup>48</sup> Ebû Davûd, “Cenâiz”, 64.

<sup>49</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 516.; <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/993/organ-bagisi-caiz-midir>.

<sup>50</sup> Şener, “İslam Hukukuna Göre Organ Nakli Üzerine Bir Deneme”, 143; Halil İbrahim Acar, “Organ Bağışının Dinimizdeki Yeri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 18-19; Hayreddin Karaman, *İslam’ın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 229.



başka bir tedavi yönteminin yokluğu, ölen kişinin vefatından önce kendisinden yahut vefatından sonra varislerinden izin alınması, tedavinin işe yarayacağına dair güçlü kanaatinin oluşması, naklin herhangi bir ücret karşılığında yapılmaması ve vericinin müdahale esnasında ölmüş olması gereklidir.<sup>51</sup>

Tıbbi açıdan ölüm, biyolojik ölüm ve beyin ölümü olmak üzere iki türdür. Başlangıçta solunum, kalp ve dolaşımın durması şeklinde tanımlanan ölüm anı kavramı, 1968’de Harvard Tıp Fakültesi komisyonunun yayımladığı beyin ölümü kriterleriyle birlikte esaslı değişikliklere uğramıştır. Bu komisyonun tanımlamasına göre beyin ölümü, beyin, beyincik ve beyin sapının fonksiyonlarının dönüşü olmayacak derecede bozulması ve kısa süre içerisinde kesin ölümle sonlanması halidir.<sup>52</sup> Beyin ölümü gerçekleşen bireylerin makine desteği olmaksızın solunum yapabilmesi mümkün değildir. Uzmanlar, beyin ölümü gerçekleşen hastaların sürekli ve yoğun bir destek verilse bile yaşına, sağlık durumuna ve kalıtsal özelliklerine paralel olarak doku ve organ ölümünün başladığını belirtmektedir. Bu sebeple tıp, hukuk ve din alanında genel olarak beyin ölümü, gerçek ölüm olarak kabul edilmektedir.<sup>53</sup>

Türkiye’de kadavradan organ transplantasyonu ve beyin ölümü hakkındaki ilk resmi belge, 1979’da “Organ ve Doku Alınması, Aşılması ve Nakli Hakkında Kanun” ismiyle yayımlanmıştır. Bu kanuna göre ölüm anı bir kardiyolog, bir nörolog, bir nöroşirürjiyen ve bir anesteziyoloji ve reanimasyon uzmanının oluşturduğu hekimler kurulunun oy birliği ile kararlaştırılmalıdır.<sup>54</sup> Dünyadaki gelişmeler ışığında Türkiye’de de organ nakli ve beyin ölümü kriterleri uygulanmaya başlamıştır. Bu doğrultuda 1993 tarihinde Resmi Gazete’de “Organ Nakli Merkezleri Yönetmeliğinin Geri Dönüşümsüz Komandanın Bulguları” adlı bir yazı yayımlanmıştır. Türkiye’nin belirttiği kriterlerin büyük bir kısmı 1976’da İngiltere’nin yayımladığı bildiri ile benzerlik göstermiştir. Yapılan bilimsel araştırmalar neticesinde gelişmeler ortaya çıktıkça tanı kriterleri de yenilenmiştir.<sup>55</sup> Türkiye’nin beyin ölümü için tanı kriterleri aşağıdaki gibidir:

<b>Beyin Ölümü Kriterleri</b> <sup>56</sup>
1. Beyin ölümüne karar vermek için komandanın aşağıdaki nedenlere bağlı olmaması:

<sup>51</sup> İnce, “Organ Nakli”, 33/375; Ekşi, *İslam Tıp Hukuku*, 96.

<sup>52</sup> Alkış, “İslam Hukuku Bağlamında Organ Naklinde Tartışmaya Açık Alanlar”, 762.

<sup>53</sup> Yaman, “İslam Hukuku Açısından Organ Nakli ve Beyin Ölümü”, 33-34.

<sup>54</sup> <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/16655.pdf>

<sup>55</sup> Orçun Çil - Şefik Görkey, “Beyin Ölümü Kriterlerinin Tarihsel Gelişimi ve Kadavradan Organ Nakline Etkisi”, *Marmara Medical Journal* 27 (2014), 72.

<sup>56</sup> <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/16655.pdf>



- a. Primer hipotermi,
- b. Hipovolemik ya da hipotansif şok,
- c. Geriye dönüşün mümkün olduğu intoksikasyonlar ile metabolik ve endokrin bozukluklar.
2. Bilincin tamamen kaybolması.
3. Spontan hareketlerin yokluğu ve ağırlı uyarılara yanıt verilmemesi.
4. Spontan solunumun yokluğu.
5. Beyin sapı reflekslerinin tamamıyla yok olması.
6. Apne testi

Din İşleri Yüksek Kurulu da 2006'da beyin ölümünün gerçek ölüm kabul edildiğini açıklamıştır. Yapılan açıklama "yaşam destek ünitesine bağlı bir kişi; beynin kesin olarak bütün fonksiyonlarını yitirdiğine ve bu durumdan geri dönüşün artık imkansız olduğuna uzman tabiplerce karar verilmesi şartıyla yaşam destek ünitesinden çıkarılabilir"<sup>57</sup> şeklindedir. Klasik dönem fakihleri, ölüm anının tespit edilmesine dair buldukları zaman diliminde var olan tıbbi veriler ışığında birtakım kriterler belirlemişlerdir. Kalp atışının ve solunumun durması, eklemlerin gevşemesi, bakışların donuklaşması, şakakların çökmesi ve yüzdeki derinin sarkması ölüm belirtilerinden sayılmıştır. Ancak tıbbi gelişmelere bağlı olarak bu kriterlerde önemli ölçüde değişimler yaşanmış ve kalp atışları durmasa dahi beyin ölümünün gerçekleşmesi, kesin ölüm olarak kabul edilmeye başlamıştır. Bu gelişmelere paralel olarak beyin ölümü konusunda fakihler tarafından olumlu ve olumsuz tutumlar ortaya atılmıştır. Organ nakline karşı mesafeli olan fakihler, beyin ölümü kriterlerinin de bu nakli kolaylaştırma ve bilhassa kalp naklini meşrulaştırma gayesiyle oluşturulduğunu iddia etmiştir. Kişinin organlarını bağışlamasını fazilet ve fedakarlık olarak gören fakihler ise, beyin ölümü kriterlerini kabul ederek organ naklini caiz kabul etmiştir. Nakli caiz görmekle birlikte, kalp gibi hayati organların bağışı noktasında birinci gruba dahil olarak beyin ölümü kriterlerine karşı olanlar da mevcuttur.<sup>58</sup>

Müslüman araştırmacıların bir kısmı beyin ölümünün kesin bir ölüm olmadığını, akciğer ve kalbin de fonksiyonlarını kaybetmesi gerektiğini ve dolayısıyla tıbbi cihazlarla fonksiyonları devam eden kişilerin ölü kabul edilemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü kalbin çalışması, ruhun bedenden ayrılmadığını gösterdiği için, "Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır"<sup>59</sup> ilkesi gereği kişinin ölümü gerçekleşmemiştir. Rabıta İslam Fıkıh Akademisi ve Suudi Arabistan'daki Yüksek Alimler Heyeti de beyin ölümünün gerçek ölüm

<sup>57</sup><https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/38724/beyin-olumu-dinen-olum-olarak-kabul-edilebilir-mi-?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn2t8ij%2beDtMkIdRGirgyeb8%3d>

<sup>58</sup> İnce, "Organ Nakli", 33/374.

<sup>59</sup> Mecelle, md. 5.



olduğunu kabul etmemektedir. Bu bağlamda beyin ölümü gerçekleşen kişiden organ nakli yapılması da caiz değildir.<sup>60</sup> Beyin ölümünü kesin bir ölüm olduğunu kabul eden araştırmacılar ise, uzman doktorların verdiği karar neticesinde hastanın yaşam destek ünitesinden çıkarılarak organ naklinin yapılabileceği şeklinde fetva vermektedirler. İslam İşbirliği Örgütü'ne bağlı Fıkıh Akademisi 1986'da yapılan toplantıda, koma halinin kalıcı olması ve bütün tedavilerin başarısız sonuçlanması halinde kişinin kesin olarak öldüğüne hükmedileceği kararına varmıştır. Bu düşünceyi savunanlara göre tıbbi olarak beyin ölümü teşhisi konması birtakım şüpheler içerse de, söz konusu şüpheler zann-ı gâlib derecesinde olduğundan bu teşhis bir ölçüt olabilmektedir.<sup>61</sup>

Organ naklinde bir diğer husus vericinin de canlı olması halidir. Kişinin bedeni üzerinde tasarruf hakkının bulunup bulunmadığı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Maliki ve bazı Şafiilere göre kişi kendi bedeni üzerinde tasarruf hakkına sahip değilken, Hanefi ve Hanbelilere göre bu hakka sahiptir. Öte yandan İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) sökülmüş diş yerine eti yenen boğazlanmış bir hayvanın dişinin yahut bu bulunmazsa başka insana ait bir dişin konmasını caiz görmüştür.<sup>62</sup> İslam Teşkilatı Fıkıh Akademisi, Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı Fetva Kurulu ve Dünya İslam Birliği Fıkıh Akademisi gibi kurullar da "İyilik ve takva üzerinde yardımlaşınız"<sup>63</sup> ve "Kim bir insana hayat verirse bütün insanlara hayat vermiş gibidir"<sup>64</sup> ayetlerini delil kabul ederek zaruretin bulunması, vericinin onayı, naklin vericinin sağlığını bozmayacağına tıbben kanıtlanması, naklin tedaviyi sağlayacağına dair güçlü kanaatin oluşması, gerektiği ölçüde tıbbi şartların bulunması ve belli bir ücret karşılığında yapılmaması şartıyla organ naklini caiz görmüştür.<sup>65</sup> Mısır Başbakanlığına bağlı İnsan Organlarının Nakli Yüksek Komisyonu da 2010 yılında açıkladıkları karara göre zikredilen şartlarla organ nakline cevaz vermiş; ancak neseplerin karışmasına sebep olacağı düşüncesiyle cinsel organ, parça ve dokuların naklini yasaklamıştır.<sup>66</sup> Ayrıca İslam'da insana verilen saygınlık ve dokunulmazlık gereği yapılan işlemler sırasında mutlak rızanın gözetilmesi, alıcı ve vericinin onurunu zedeleyici davranışlardan uzak durulması gerekmektedir.<sup>67</sup>

<sup>60</sup> Koşum, "Tıpla İlgili Problemler", 775.

<sup>61</sup> Merve Özdemir, *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf Hakkı ve Organ Nakli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2017), 220-226.

<sup>62</sup> Şâfiî, *El-Üm*, 6: 156; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 356.

<sup>63</sup> el-Mâide 5/2.

<sup>64</sup> el-Mâide 5/32.

<sup>65</sup> Ekşi, *İslam Tıp Hukuku*, 90; Koşum, "Tıpla İlgili Problemler", 776.

<sup>66</sup> <http://www.mfa.gov.eg/Arabic/Ministry/TraffickinginPersons/low/Pages/na2ela2282010.aspx>

<sup>67</sup> Ömer Faruk Habergitiren, "İslam Hukukunda Gözetilmesi Zorunlu Maslahatlar Çerçevesinde İnsan Onuru", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 156-157.



Organ nakli konusunda fetva kurullarının ve fakihlerin görüşleri ele alındığında, ızdırar halinde kişinin canını muhafaza etmek amacıyla zikredilen şartların sağlandığı takdirde caiz olduğu yönünde genel bir kanaat oluşmuştur. Burada hayvandan ya da canlı insandan nakil noktasında bir ittifak söz konusuysa da asıl ayrışma beyin ölümü gerçekleşmiş kimseden yapılan naklin meşruluğudur. Günümüzde belirlenmiş beyin ölümü kriterlerine riayetin sağlanması ve yapılacak operasyonların işinin ehli Müslüman hekimler tarafından gerçekleştirilmesi halinde görüş birliğine varılması imkan dahilindedir. Öte yandan organ nakli uygulamalarının suiistimal edilmemesi ve bir metâ' olarak kullanılmaması için dinî, hukukî ve tıbbî bütün tedbirlerin gerektiği ölçüde yerine getirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde organ mafyacılığı gibi usulsüzlüklerin yaygınlaşması ve haksız yere can kayıplarının yaşanması kaçınılmazdır.

### Sonuç

İslam hukukunda dinin yasakladığı eylemleri yapmaya mecbur bırakan durumlar "ızdırar hali" olarak ifade edilmektedir. Kişiyi ölüme götürecektir bu haller, bizzat vücudunda gelişen iç etkenlerle ilişkili olabileceği gibi ikinci ya da üçüncü şahıslardan da kaynaklanabilir. İslam hukukunda zarûrât-ı hamse olarak adlandırılan ve insanların muhafaza etmekle mükellef olduğu beş husustan biri canın korunmasıdır. İzdırar halindeki kimseye canını korumak amacıyla ruhsat verildiği bizzat Kur'an-ı Kerim'de bildirilmiştir ki "*zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar*" ilkesi de buradan doğmaktadır. Kişinin kendisi ya da başkasının canına fiili olarak kastedilmesi durumunda, misliyle mukabele olacak şekilde savunmaya geçmesine izin verilmesi de bu kabildendir.

Saygın ve dokunulmaz emanetlerden biri olan insan hayatı, birtakım hastalıklar sebebiyle güçsüz düşebilmektedir. Bunun gibi tedavi yöntemlerinin yetersiz kaldığı noktalarda son çare olarak organ nakli iyileştirici olabilmektedir. İslam hukuku açısından değerlendirildiğinde nakil bekleyen hastaların durumu da açıkça bir ızdırar halidir. Zarureti ortadan kaldırmak ve kişiyi sağlığına kavuşturmak gayesiyle organ naklinin caiz olduğunu savunanlar olduğu gibi, bunun beden bütünlüğüne bir müdahale olması sebebiyle caiz olmadığını savunanlar da bulunmaktadır.

Organ nakli hayvan ya da insandan yapılmaktadır. Hayvandan yapılan nakiller başarılı sonuç vermediği için tercih edilmese de, günümüzde bu konuda pek çok deneysel çalışma yapılmaktadır. İnsandan yapılan nakiller ise canlı ya da kadavradan nakil şeklinde gerçekleşmektedir. İslam hukukçularının asıl ihtilafa düştükleri nokta beyin ölümü kriterleri bağlamında yapılan işlemlerin





caiz olup olmadığı meselesidir. Bu husustaki görüşler değerlendirildiğinde, genel kabul beyin ölümü gerçekleşen kişiden naklin caiz olduğu yönündedir.

Organ nakli operasyonu gerçekleştirilirken *“zaruretler kendi miktarınca takdir olunur”* kaidesi gereği ölçülü ve ihtiyatlı davranmak gerekir. Dolayısıyla bütün şartların yerine getirildiği ve başka bir çarenin kalmadığı durumlarda kişinin canının korunması amacıyla organ nakli caiz görülebilir. Organ nakli esnasında verici şahsın sağlığının tehdit edilmemesi de zaruridir. Çünkü bir kişinin maslahatı için diğer bir kişinin maslahatı tehlikeye atılamaz. Bu gayeyle canlı bir kimseden iki böbrek, iki göz, akciğerler ve kalp gibi hayati organların nakline izin verilmemektedir. Organ nakli gibi geri dönüşü olmayan işlemlerin uygulanması noktasında alanında uzman, güvenilirliği hakkında genel bir kanaate varılabilen ve mümkün olduğu ölçüde dini hassasiyetleri bulunan doktorların tercih edilmesi önemlidir.



### **Yazar Katkıları/ Author Contributions**

Çalışmanın Tasarlanması | Design of Study: AK (%50), MA (%50)

Veri Toplanması | Data Acquisition: AK (%50), MA (%50)

Veri Analizi | Data Analysis: AK (%50), MA (%50)

Makalenin Yazımı | Writing up: AK (%50), MA (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu | Submission and Revision: AK (%50), MA (%50)

### **Finansman/ Grant Support**

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. |  
The authors declared that this study has received no financial support.

### **Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest**

Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. | The authors have no conflict of interest to declare.



## Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim. "Organ Bağışının Dinimizdeki Yeri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 17-30.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1463.
- Alkış, Alpaslan. "İslam Hukuku Bağlamında Organ Naklinde Tartışmaya Açık Alanlar". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2018), 751-770.
- Beki, Abdulaziz. *İslam Hukuku Prensipleri Işığında Organ Nakli*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Buhâri, Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1308.
- Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi u's-şâhîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Çalış, Halit. "Zarûret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çil, Orçun - Görkey, Şefik. "Beyin Ölümü Kriterlerinin Tarihsel Gelişimi ve Kadavradan Organ Nakline Etkisi". *Marmara Medical Journal* 27 (2014), 69-74.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh ed-. *Ta'vômü'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Lübnan: Dâru'l-Kitâbu'l-İlmiyye, 1421.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Ekşi, Ahmet. *İslam Tıp Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Eser, Ercan. "İhtiyaç-Zaruret Bağlamında 'Hâcet Umumî Olsun Husûsî Olsun Zaruret Menzilesine Tenzîl Olunur' Fıkıh Kuralının Fıkhi Hükümlere Etkisi". *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/19 (2016), 123-150.
- Habergetiren, Ömer Faruk. "İslam Hukukunda Gözetilmesi Zorunlu Maslahatlar Çerçevesinde İnsan Onuru". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 150-169.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. 13 Cilt. Riyad: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1403.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddin. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ty.



İnce, İrfan. "Organ Nakli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Karadâvî, Yusuf. *el-Fetâvâ-l-Muâsıra*. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1994.

Karaman, Fikret. "Organ Nakli ve Dini Boyutu Üzerine Bir Değerlendirme". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2019).

Karaman, Hayreddin. *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr el-. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*: thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434.

Koşum, Adnan. "Tıpla İlgili Problemler". *İslam Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. 767-791. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1985.

Mecelle, Mecelle. (1293).

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîḥ*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire, 1374.

Özdemir, Merve. *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf Hakkı ve Organ Nakli*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2017.

Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed el-. *Usûlü'd-Dîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-. *Kitâbu'l-Mebsûṭ*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-. *Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-. *Uşûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ El-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut, 1372.

Şa'ban, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Şâfiî, Muhammed b. İdris eş-. *El-Üm*. thk. Muhammed Zehra en-Neccâr. 8 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezherî, 1381.



Şener, Mehmet. "İslam Hukukuna Göre Organ Nakli Üzerine Bir Deneme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 137-146.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.

Tarîkî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed, *Naklu'l-a'dâ mine'l-mahkûm aleyh bi'l-katl*, Riyad: m.y, 2008.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *el-Câmi u's-şâhîh*. thk. Muhammed Ahmed Şakir. Kahire, 1356.

Töngür, Ali Rıza. "İslâm Ceza Hukukunda ve Güncel Türk Ceza Hukukunda Zaruret Hali Kurumuna İlişkin Değerlendirmeler". *Tebliğler Kitabı*. 2/472-487. Antalya: Lale Yayıncılık, 2017.

Tubbs, Jr-James, B., *A Handbook of Bioethics Terms*, Georgetown University, Washington D.C. 2009.

Ûdeh, Abdulkâdir. *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*. çev. Ali Şafak. 2 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012.

Yaman, Ahmet. "İslam Hukuku Açısından Organ Nakli ve Beyin Ölümü". 26-36. Malatya, 2014.

Zuhaylî, Vehbe ez-. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1409.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[TİAD], 2022, 6 (2): 690-714

**Kur'an'da Yeryüzünün ve İnsanların Ölümünden Sonra Tekrar  
Diriltilmesinin Yeniden Dirilişe Delil Olması**

The Resurrection of the Earth and Humans after Death in the Qur'an as  
Evidence for the Resurrection

Yahya ARSLAN

Dr. Öğr. Gör. Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Kur'an-ı  
Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Assist. Prof., Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences Department  
of Quran Reading and Qiraat Science

yahyaarslan58@hotmail.com - ORCID: 0000-0002-0774-1755

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 05.08.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 08.12.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 31.12.2022  
**Yayın Sezonu** : Aralık  
**Pub Date Season** : December

**Atıf/Cite as:** ARSLAN, Yahya. "Kur'an'da Yeryüzünün ve İnsanların Ölümünden Sonra Tekrar Diriltilmesinin Yeniden Dirilişe Delil Olması". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022): 690-714. doi: 10.32711/tiad. 1156513

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU

## Kur'an'da Yeryüzünün ve İnsanların Ölümünden Sonra Tekrar Diriltilmesinin Yeniden Dirilişe Delil Olması

### Öz

Kur'an-ı Kerim çok geniş bir muhtevaya sahip olmakla birlikte temelde tevhit, nübüvvet ve ahiret konularını içermektedir. Gaybî bir konu olan ahireti ve yeniden dirilmeyi ise görünen âlemden deliller sunarak insanlara arz etmiştir. Bu delillerin en önemlilerinden birisi de ölümünden sonra yeryüzünün ve bu dünyada bazı insanların diriltilmesidir. Bu çalışmada önemine binaen yeniden diriliş hadisesini, yeniden dirilişe delil olarak sunulan ölümünden sonra yeryüzünün diriltilişi ve diğer bazı delilleri zikretmek ve Allah Teâlâ'nın ilim, irade ve kudretine dikkatleri çekmek amaçlanmaktadır. Yöntem olarak konu ile alakalı âyetler odak nokta seçilmekte, ardından bu âyetlerin tefsiri bağlamında başta klasik tefsirler olmak üzere modern tefsirler ve yine bu âyetlerin yorumlanması hususunda yapılmış diğer çalışmalar taranmaktadır. Kapsam bakımından yeryüzünün yoktan yaratılması, ölümü, tekrar diriltilmesi, insanların ölümü, yeniden diriltilmeleri, yeryüzünün ve bazı insanların diriltilmesinin yeniden dirilişe delil oluşu gibi konular değerlendirilmektedir. Neticede yeniden diriliş hadisesi ölümünden sonra diriltiren yeryüzüne ve bazı insanlara kıyasla izah edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Yeryüzü, İnsan, Ölüm, Diriliş.

## The Resurrection of the Earth and Humans after Death in the Qur'an as Evidence for the Resurrection

### Abstract

In addition having very wide content, Qur'an basically includes subjects of tawhid, prophecy and the hereafter. Presents hereafter and resurrection, which are the subjects the invisible world, to people by presenting evidences from visible world. In this study, based on the importance of the resurrection event, aimed to mention the resurrection of the earth after death and some other evidences presented as evidence for the resurrection. As method, verses related to the subject are chosen focal point, then in the context of the interpretation of these verses, modern tafsir, especially the classical tafsir, and other studies on the scanned. In terms of scope, subjects such as creation of the earth, its death, its resurrection, the death of people, their resurrection, the resurrection of the earth and some people as evidence for resurrection are evaluated. After all, resurrection event is explained in comparison resurrected earth and some people after his death.

**Keywords:** Qur'an, Earth, Man, Death, Resurrection.



## Giriş

Allah Teâlâ, kendisine kul olmaları için yarattığı insanları rehbersiz bırakmamıştır. İnsanlara kendi içlerinden, kendileri gibi bir insan olan peygamberleri yol gösterici birer kılavuz olarak göndermiştir. Bununla da kalmayarak o elçiler vasıtasıyla, hidayet kaynağı olan kitaplar indirmiştir. Kur'an-ı Kerim de bu kitaplardan birisidir ve son hidayet kaynağıdır.

Kur'an-ı Kerim çok geniş bir muhtevaya sahiptir. Kur'an'da temelde tevhit, nübüvvet ve ahiret konuları olmakla birlikte kâinatın yaratılışından yok oluşuna, her birisi Allah Teâlâ'ya işaret eden gök cisimlerinden yeryüzünün her bir parçasına, insanlar, hayvanlar gibi yerle gök arasındaki daha nice konuya temas edilmektedir.

Bu konuların bir kısmı görünen âlemde, görünür bir vaziyette iken bir kısmı da görünmeyen âleme yani ahiret âlemine aittir. Ahiret âlemine ait konular ise gaybî konulardır.<sup>1</sup> Gaybî konular ise soyuttur. Gaybî meselelerde insana düşen iman etmektir. Zira müminlerin en önemli vasıflarından birisi de gayba inanmaktır.<sup>2</sup> Ancak Cenab-ı Allah, gaybî konuları insanların zihinlerine yaklaştırmak ve anlamalarını sağlamak için görünen âlemden deliller sunmuştur. Somuttan soyuta, şahitten gaibe diyebileceğimiz bu delillendirmeyi de genelde kevnî âyetler vasıtası ile gerçekleştirmektedir.<sup>3</sup> Yüce Allah kevnî âyetleri varlığına, birliğine, irade ve kudretine işaret eden birer alamet kıldığı gibi diğer gaybî meselelere de kanıt olarak dikkatlere arz etmektedir.

Allah Teâlâ'nın görünen âlemden görünmeyen âleme dair delil sunduğu konulardan birisi de yeniden diriliştir. Yani "ba'sü ba'de'l-mevt" dediğimiz,<sup>4</sup> kıyametin kopmasından sonra ahiret âleminin başlamasıyla birlikte insanların yeniden diriltilmesi hadisesini, insanların sürekli müşahede ettikleri ölümünden sonra tekrar diriltilecek yeryüzü ile somutlaştırmış ve delillendirmiştir. Allah (c.c.) bununla birlikte yeniden dirilişi inkâr edenler için bu dünyada bazı insanların öldürülüp tekrar diriltilmelerinden haber vererek yeniden diriliş hakikatine dikkatleri çekmiştir. Biz de bu çalışmamızda yeryüzünün yoktan yaratılması, ölümü, ölümünden sonra

<sup>1</sup> Gayb için bk. Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Dımeşk: Daru'l Kalem, 1991), 616-617; İlyas Çelebi, "Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/404-409.

<sup>2</sup> el-Bakara 2/3.

<sup>3</sup> Âyet hakkında bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, 102; Yusuf Şevki Yavuz - Abdurrahman Çetin, "Âyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/242-244.

<sup>4</sup> Ba's için bk. Muhammed el-Hanefî Ramazan Efendi vd., *Mecmûatü havâşi'l-akîdeti'n-nesefiyye* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016), 429-435; Nûreddin Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn, thk. Bekir Topaloğlu* (İstanbul: İFAV, 2017), 90; Yusuf Şevki Yavuz, "Ba's", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/98-100; Cengiz Yağcı, "Ba's", *Şamil İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000), 1/269-270.





tekrar canlandırılması ve bazı insanların dünyada öldürülüp tekrar diriltilmesi hadiseleri üzerinden yeniden diriliş hakikatini değerlendireceğiz. Zira genelde tüm canlıları, özelde ise insanları ilgilendiren yeniden diriliş hadisesi, yeryüzünün yeniden diriltilişiyle birlikte insanların ölümü ve diriltilişi meselesinin izahıyla daha net anlaşılacaktır.

Çalışmamızda Allah Teâlâ'nın rahmetinin bir eseri olarak ölümden sonra diriltilen yeryüzünün ve dünyada öldürülüp de tekrar diriltilen insanların ölümden sonra yeniden diriltilmeye delil boyutuna dikkatleri çekmek ve O'nun gerek yeryüzünü yoktan yaratması ve ölümden sonra yeniden diriltilmesi gerekse ölümden sonra yeniden diriltimedeki irade ve kudretini ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Bu çalışmada yöntem olarak, yeniden diriltilmeye delil olarak sunulan yeryüzünün ve insanların diriltilmesinden bahseden âyetler odak nokta olarak seçilmiştir. Ardından bu âyetlerin nasıl tefsir edildiğine ve açıklandığına bakılacak, bunun için de başta klasik tefsirler olmak üzere modern tefsirler ve yine bu âyetlerin yorumlanması hususunda yazılmış çalışmalar taranacaktır.

Yine bu çalışmada yeryüzünün yoktan yaratılması, ölümü, ölümden sonra tekrar diriltilmesi gibi hususlar ele alınacaktır. Diğer yandan insanların ölümü, ölümden sonra diriltilmesi ve ölümden sonra diriltilen yeryüzünün yeniden diriliş için delil boyutu izah edilecektir. Çalışmanın sonunda ise genel bir değerlendirme yapılacak, öneri ve bulgular zikredilecektir.

Bu çalışmamızı benzer çalışmalardan<sup>5</sup> ayıran en önemli özellik ise gerek yeryüzünün diriltilmesinin gerekse bu dünya hayatında öldürülüp de tekrar diriltilen insanların yeniden diriliş için bir delil olarak sunulmasının incelenmesi ve yeniden dirilişin derli toplu ve bütüncül bir bakış açısıyla ortaya konulmasıdır. Bu özelliği ile diğerlerinden farklılık arz eden çalışmamızın alana katkı sağlamasını da ümit etmekteyiz.

## 1. Yeryüzünün Dirilişi

Bu başlık altında yeryüzünün yoktan var edilmesi, yıl içerisinde zamanı geldiğinde ölmesi ve ölen yeryüzünün yine özellikle baharın gelmesi ile canlanması, dirilmesi ve tekrar hayat bulmasından bahsedilecektir.

<sup>5</sup> Benzer çalışmalar için bk. Muhammed Çelik, "Kur'an'da Ölümden Sonra Dirilişin Akli Temelleri", *Diyanet İlmî Dergi* 40/1 (2004), 41-61; Ali Rıza Gümüş, "Kur'an'a Göre İnsanın Yeniden Yaratılışı Anlamındaki İadenin Mâhiyeti", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 99-114; Yavuz, "Ba's", 5/98-100; Yağcı, "Ba's", 1/269-270.



### 1.1. Yeryüzünün Yoktan Yaratılışı

Her şeyi yaratan Allah Teâlâ'dır.<sup>6</sup> Kâinatı yoktan var eden Cenab-ı Allah, kâinatın bir parçası olan yeryüzünü de yoktan yaratmıştır. Allah (c.c.) gökleri ve yeri yaratmadan önce, henüz arşı<sup>7</sup> su üzerinde iken,<sup>8</sup> bu suya bir sıcaklık vererek köpük ve duman meydana getirmiştir. Meydana gelen bu dumanı yukarı doğru yükselterek gökleri yaratmış, suyun yüzeyinde kalan köpüğe ise sertlik ve kuruluk vermek suretiyle de yeryüzünü yaratmıştır.<sup>9</sup> "Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. İki de «İsteyerek geldik» dediler."<sup>10</sup> âyeti bu hakikati dile getirmektedir. Aynı zamanda aşağıdaki âyet de ilk etapta göklerle yerin birbiriyle bitişik iken ayrılmalarından haber vermekte, bununla birlikte yeryüzünün de ilk yaratılışına dikkatleri çekmektedir:

"İnkâr edenler, göklerle yer bitişik bir halde iken bizim, onları birbirinden kopardığımızı ve her canlı şeyi sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi? Yine de inanmazlar mı?"<sup>11</sup>

Görüldüğü üzere gökyüzünün yaratılmasında olduğu gibi yeryüzünün yaratılması da yoktan olmuş, Allah Teâlâ'nın bir ol emri ile meydana gelmiştir.<sup>12</sup> "Allah gökleri ve yeri hikmet ve fayda esasına göre yarattı. Şüphesiz, inananlar için bunda ibret vardır."<sup>13</sup> âyetinde de ifade edildiği üzere gerek gökleri gerekse yerleri yaratan Allah Teâlâ'dır. Bunların kendi kendilerine meydana gelmesi mümkün olmayıp sahip oldukları muhteşem nizam ve intizam da bir yaratıcı tarafından var edildiklerini göstermektedir. Dolayısıyla yeryüzü yoktan yaratılmış, insanların faydasına ve hizmetine sunulmuş, yaratıcıya işaret eden deliller ve ibretlerle donatılmıştır.

<sup>6</sup> el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16; ez-Zümer 39/62; el-Mü'min 40/62.

<sup>7</sup> Arş hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 148-158; Yusuf Şevki Yavuz, "Arş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/406-409.

<sup>8</sup> Hûd 11/7.

<sup>9</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beirut: Daru'l Kitabi'l Arabi, 1986), 4/189. Bu hususta detaylı bilgi için bk. Yahya Arslan, *Kur'an'ı Kâinat ve İnsan Kitabı ile Anlama ve Yorumlamanın İmkânı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 30-31.

<sup>10</sup> Fussilet 41/11.

<sup>11</sup> el-Enbiyâ 21/30.

<sup>12</sup> Yâsîn 36/82. Aynı anlamdaki diğer âyetler için bk. el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47; el-En'âm 6/73; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; el-Mü'min 40/68.

<sup>13</sup> el-Ankebût 29/44. Göklerle yerin yaratılışı hakkındaki diğer âyetler için bk. el-En'âm 6/1, 73; et-Tevbe 9/36; er-Ra'd 13/2; İbrâhîm 14/14, 32; en-Nahl 16/3; el-İsrâ 17/99; en-Neml 27/60; el-Ankebût 29/61; er-Rûm 30/8; Lokmân 31/10, 25; Yâsîn 36/81; ez-Zümer 39/5, 38; el-Mü'min 40/57; eş-Şûrâ 42/29; ez-Zuhuruf 43/9; el-Ahkâf 46/33; Kâf 50/6; et-Teğâbün 64/3.



Dağları, nehirleri, ovaları, bitkileri, hayvanları ve sayamadığımız daha nice varlığıyla yeryüzü Allah'ın varlığı, birliği, irade ve kudretine işaret etmekte, tüm bunları ancak ve ancak mutlak güç sahibi olan Âlemlerin Rabbi'nin var edeceği hakikatini dile getirmektedir.

## 1.2. Yeryüzünün Ölümü

Ölüm; varlığın, hayatın ve yaşamın kendisi ile anlam kazandığı takdir edilmiş bir hakikattir. Ölüm, hayatın sona ermesi, ruhun bedenden ayrılmasıdır. Hayatın anlaşılabilmesi, hayat nimetinin farkına varılıp kıymetinin bilinebilmesi ölüm gerçeğinin kavranmasıyla mümkündür. Eşya zıttı ile kaimdir kaidesi gereği var oluşun, varlıktan sonra yok oluşun, yokluktan sonra tekrar var oluşun yani yeniden dirilişin ne anlama geldiği, dirilişin zıttı olan ölümü anlamakla mümkün olacaktır.

Mahlûk olan fani, fani olan mahlûktur. Ebedî olan ise Allah Teâlâ olup O'nun dışında her şey mahlûk olduğu için yok olacaktır.<sup>14</sup> Yeryüzü de bu mahlûkat içerisinde bulunduğundan o da yok olacaklar arasındadır. Ancak biz kıyametle birlikte yeryüzünün tamamen yok olmasından bahsetmeyeceğiz. Bilakis yeryüzünün hâlihazırda, mevsimlerin değişmesiyle durumunun değişmesinden yani bir ölüp bir dirilmesinden bahsedeceğiz. Zira insanların gözleri önünde sürekli cereyan eden bu hadise, gerek Allah Teâlâ'nın varlık, birlik ve kudretine gerekse yeniden dirilişe dair deliller taşıdığı için önem arz etmektedir.

Bu izahlardan sonra yeryüzü meselesine döndüğümüzde, Cenab-ı Allah'ın kâinatın işleyişi için koyduğu ilahi kanun gereği, baharla birlikte yeryüzü can suyuna kavuşarak kıpırdamakta, hareketlenmekte, canlanmakta ve dirilmektedir. Dirilen yeryüzü kendisine bağımlı olan bitkilere hayat vermekte, ardından gelen yaz mevsimi ile dirilişin zirvesini yaşamakta, güzle beraber güç kaybına uğrayarak kışa girmekte ve kış ile ölmektedir. Bu bağlamda yeryüzünün ölmesi, sahip olduğu toprağın kuruması, parçalanması, solması,<sup>15</sup> hayat bulma ve hayat verme özelliğini yitirmesi anlamına gelmektedir. Aynı şekilde birbirleriyle ilişkili olarak yeryüzünde neşv-ü nema bulan bitkilerin sararıp solması da yeryüzünün ölmesi demektir. Daha somut bir örnekle yeryüzünün ölümü, kanı çekilen insan vücudunun cesede dönüşmesi gibi yemyeşil olan ağaçların güz ve kış mevsimiyle suyunun kuruması, çekilmesi ve adeta kuru bir kemik haline gelmesidir.

Kur'an-ı Kerim birçok âyette ölümünden sonra yeryüzünün diriltilmesinden bahsetmekte,<sup>16</sup> ancak bu âyetlerde "يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا" /Ölümünden sonra yeryüzünü diriltir." ifadesi ile asıl vurguyu yeryüzünün yeniden dirilişine

<sup>14</sup> er-Rahmân 55/26-27.

<sup>15</sup> Ali Arslan, *Büyük Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Arslan Yayınları, ts.), 13/44-46.

<sup>16</sup> el-Bakara 2/164; en-Nahl 16/65; el-Ankebût 29/63; er-Rûm 30/19, 24, 50; Fâtır 35/9; el-Câsiye 45/5; el-Hadîd 57/17.



yapmaktadır. Diğer yandan “*بَلَدٌ مَّيِّتٌ /ölü arazi-toprak*”,<sup>17</sup> “*بَلَدٌ مَّيِّتٌ /ölü bir belde*”<sup>18</sup> âyetlerinde yine ölü topraktan ve araziden dolayısıyla yeryüzünün ölümünden bahsedilmektedir. Ancak aşağıda vereceğimiz âyetlerde direkt yeryüzünün ölümü dile getirilmekte, devamında tekrar diriltilmesi söz konusu edilse de asıl vurgu yeryüzünün kuruması, toz haline gelmesi, canlılığını yitirmesine yani ölümüne yapılmaktadır. Zira bu âyetlerde ölü ve kuru toprağın delil boyutu ön plana çıkarılmaktadır. İlgili âyetler şöyledir:

*“Yeryüzünü de ölü, kupkuru görürsün. Biz onun üzerine yağmur indirdiğimiz zaman kıpırdar, kabarır ve her türden iç açıcı çift çift bitkiler bitirir.”*<sup>19</sup>

*“Ölü toprak onlar için bir delildir. Biz onu diriltir ve ondan taneler çıkarırız da onlardan yerler.”*<sup>20</sup>

*“Allah'ın varlığının delillerinden biri de şudur: Sen yeryüzünü boynu bükük (kupkuru) görürsün. Onun üzerine yağmuru indirdiğimiz zaman kıpırdar kabarır. Şüphesiz ki, onu diriltten, elbette ölüleri de diriltir. Şüphesiz O, her şeye gücü hakkıyla yetendir.”*<sup>21</sup>

Bu âyetlerde geçen “*وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً / Yeryüzünü ölü, kupkuru görürsün.*”, “*الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ / ölü toprak*”, “*تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً / Sen yeryüzünü boynu bükük (kupkuru) görürsün.*” ifadelerine bakıldığında çok açık bir şekilde yeryüzünün ölmesi hadisesinin dile getirildiği görülmektedir. Zira yeryüzü yani toprak kurumuş, toz-toprak olmuş, suyu, nemliliği çekilmiş, yeşilliği yok olmuş, bitki bitirmez, ziraat yapılamaz bir hale gelmiş, ne ot ne ekin kalmış, adeta ölmüştür.<sup>22</sup> Yeryüzünün ölmesinden bahsedildikten sonra âyetlerin devamında toprağın yağmurla birlikte kıpırdayıp kabarmasından, taneler, çeşit çeşit bitkiler bitirmesinden, asıl fonksiyonunu kazanmasından bahsedilmesi, yeryüzünün bu özellik ve kabiliyetlerini yitirdiğinin dolayısıyla öldüğünün göstergesidir.

Diğer yandan yeryüzünün ölmesi, sönmüş kül haline gelmesi anlamına da

<sup>17</sup> el-Furkân 25/49; ez-Zuhuruf 43/11; Kâf 50/11.

<sup>18</sup> el-A'râf 7/57; Fâtır 35/9.

<sup>19</sup> el-Hac 22/5.

<sup>20</sup> Yâsîn 36/33.

<sup>21</sup> Fussilet 41/39.

<sup>22</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Muessesetü'r-Risale, 2000), 18/570; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/8; Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, ts., 2/449; Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1999), 23/205; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 12/13; Nâsirüddîn Ebü Saîd (Ebü Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1997), 4/65; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm* (Daru Tayyibe, 1999), 5/398; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyn fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr* (Dimeşk: Daru İbni Kesir, 1993), 3/516-517; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 7/326.



gelmektedir. Bu durumda ilk etapta güneşin sıcaklığı karşısında yeryüzünün kuruması akla gelmektedir. Ancak yeryüzünün vaktiyle yanan bir ateş olmasını dikkate alarak yeryüzünün kurumasını asıl manasıyla düşünmek de mümkündür. O zaman toprak, yanıp sönmüş bir ateşin kül haline dönüşmüş ve bu durumda sertleşip çökelmiş haline denilmektedir. Toprağın bu halde bulunması hayatın ve yaşamın tam zıttı olup yine toprağın ölmesi anlamına gelmektedir.<sup>23</sup>

O halde yeryüzünün ölmesi Allah Teâlâ'nın varlığının, birliğinin, ilim, irade ve kudretinin bir delili olarak akıl eden ve kâinatın âyetleri üzerinde düşünen kişilere arz edilmektedir.<sup>24</sup> Kur'an-ı Kerim, kâinatın her an müşahede edilen bu mucizevî hadisesine kayıtsız kalınmaması, ibret nazarıyla bakılarak bu olayın arkasındaki gücün fark edilmesi için kâinat kitabının âyetlerinden örnekler sunmakta ve bunlar üzerinde tefekküre davet etmektedir.

### 1.3. Ölümünden Sonra Yeryüzünün Yeniden Diriltişi

Her şeyi yoktan, örneği ve modeli olmadan var eden Allah (c.c.),<sup>25</sup> onları yok etmeye, sonra tekrar var etmeye kâdir olduğu gibi, öldürdüğü yeryüzünü tekrar diriltmeye de kâdirdir. Allah Teâlâ yeryüzünün ölmesi ve tekrar diriltmesini varlığının, irade ve kudretinin bir delili olarak sürekli tekrar etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de yeryüzünün ölümünden sonra tekrar diriltmesi hadisesi birçok âyette yer almaktadır.<sup>26</sup>

Yeryüzünün ölümünden sonra tekrar diriltmesinden bahseden: *"Allah'ın rahmetinin eserlerine bak! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor. Şüphe yok ki, o ölüleri de elbette diriltecektir. O her şeye hakkıyla gücü yetendir."*<sup>27</sup> âyetinde de görüldüğü üzere Cenab-ı Allah'ın rahmetinin eseri ve tecellisi olarak ölen yeryüzü tekrar diriltilmektedir. Bu dirilişin: *"Allah gökten su indirdi de onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltti. Şüphesiz bunda dinleyecek bir toplum için bir*

<sup>23</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.), 5/502; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/714.

<sup>24</sup> Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Beirut: Daru İhyai't Türesi'l-Arabi, 1999), 4/134; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/365; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/182; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984), 24/302; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 7/3205; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 4/423; Ömer Çelik, *Hakk'ın Dâveti Kur'an-ı Kerim Meali ve Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), 4/411.

<sup>25</sup> Allah'ın isimlerinden olan Bâri' için bk. Bekir Topaloğlu, "Bâri'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/73.

<sup>26</sup> Yeryüzünün ölümünden sonra diriltmesinden bahseden âyetler için bk. el-Bakara 2/164; el-A'râf 7/57; en-Nahl 16/65; el-Hac 22/5; el-Ankebût 29/63; er-Rûm 30/19, 24, 50; Fâtır 35/9; Yâsîn 36/33; Fussilet 41/39; el-Câsiye 45/5; el-Hadîd 57/17.

<sup>27</sup> er-Rûm 30/50.



*ibret vardır.*"<sup>28</sup> âyetinde olduğu gibi yağmur ve su aracılığıyla meydana geldiğinden bahsedilirken diğer yandan: "Ölü toprak onlar için bir delildir. Biz onu diriltir ve ondan taneler çıkarırız da onlardan yerler."<sup>29</sup> âyetinde ise yağmur ve su zikredilmeksizin bu dirilişin direkt gerçekleşmesinden haber verilmektedir. Bu durumda yağmur olmaksızın diriltilecek toprağın ölümünü tamamen bir ölme değil, kendi canlılığını korumakla birlikte can verme özelliğini yitirmesi şeklinde anlamak mümkündür.<sup>30</sup> Yeryüzünün ölüp tekrar diriltilmesini "يُحْيِي" ifadelerine de bakarak "mevât-ihyâ" çerçevesinde değerlendirdiğimizde, yeryüzünün tamamen ölmediği, bazı fonksiyonlarının geçici bir zaman için durdurulduğu, durdurulan bu özelliklerin yağmurlarla tekrar canlandırıldığı anlaşılmaktadır. Diğer yandan birçok âyette de zikredildiği üzere yağmurla dirilen yeryüzünün ölümü ise can verme özelliği ile birlikte kendi canlılığını kaybetmesi, tamamen ölmesi anlamına da gelmektedir. Bu durumda yeryüzünün canlanmasına, hayata dönmesine vesile olan şey yağmurlar olmaktadır.

Ölen yeryüzünün tekrar diriltilmesi, hem kendisinin hayat bulması hem de kendisinden beslenen, varlığı kendisine bağlı olan varlıklara hayat vermesi ve can olmasıdır. Kuruyan, boynu bükük, kupkuru olan, küle, toz toprağa dönen yeryüzü, Allah Teâlâ'nın gerek hayvanlar, bitkiler ve toprağın kendisine gerekse insanlara bir rahmeti ve nimeti olarak, baharla, baharın getirdiği hayat suyuyla kıpırdamaya, kabarmaya başlamakta, canlanmakta ve canlandırmaktadır. Hayatın kaynağı ve vazgeçilmez unsuru olan su toprağa düşerek kurumuş ve ölmüş toprağı harekete geçirmektedir.<sup>31</sup>

Ölüm ve hayat tamamen birbirinden farklı, birbirine zıt olgulardır. Ölümün alametleri cansızlık, hareketsizlik, kuruluk, donukluk ve işlevsizlik olduğu gibi diri olmanın da alametleri vardır. Yeryüzünün yeniden dirildiğinin alameti ise, aşağıdaki âyetlerde de zikredildiği üzere tanelerin, her türden iç açıcı bitkilerin filizlenmesi, boy vermesi, çeşit çeşit meyveler ve sebzelerin yetişmesidir.<sup>32</sup> Hazana dönen yeryüzü mevsimlerin değişmesiyle ve yağın yağmurlarla birlikte, yitirdiği kabiliyetlerini tekrar kazanarak çeşitleri, kokuları, faydaları, şekilleri farklı farklı rengârenk ağaçlar, çiçekler meydana getirmektedir.<sup>33</sup> Tabiat yeşil elbisesini giymekte, ağaçlar suya durmaktadır. Toprak, bir kalbin, kanı bedeninin her bir hücresine pompalaması gibi suyu bitkilerin her bir noktasına pompalamakta, kemik gibi olan her bir ağaç suya

<sup>28</sup> en-Nahl 16/65.

<sup>29</sup> Yâsin 36/33.

<sup>30</sup> Halûk Nurbaki, *Kur'an Mucizeleri* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1986), 90-91.

<sup>31</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 7/326; Çelik, "Kur'an'da Ölümünden Sonra Dirilişin Akli Temelleri", 49-50.

<sup>32</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 9/37.

<sup>33</sup> Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 5/2201.



durmakta, bu suyla hayat bulmakta ve filizlenmektedir.<sup>34</sup> Canlanan toprak, bağrındaki varlıklara hayat olmakta ve hayat vermektedir. Aşağıdaki âyetler bu hakikati dile getirmektedir:

*“Yeryüzünü de ölü, kupkuru görürsün. Biz onun üzerine yağmur indirdiğimiz zaman kıpırdar, kabarıyor ve her türden iç açıcı çift çift bitkiler bitirir.”<sup>35</sup>*

*“Allah’ın varlığının delillerinden biri de şudur: Sen yeryüzünü boynu bükük (kupkuru) görürsün. Onun üzerine yağmuru indirdiğimiz zaman kıpırdar kabarıyor. Şüphesiz ki, onu diriltir, elbette ölüleri de diriltir. Şüphesiz o, her şeye gücü hakkıyla yetendir.”<sup>36</sup>*

Yağan yağmurların çorak arazileri, kurumuş toprakları canlandırmasını ve onlara hayat olmasını, Kur’an’ın, fesada uğrayan insan kalbini ihya etmesine bir örnek olarak vermek de mümkündür. Yani ölen toprak nasıl yağmurlarla kıpırdıyor, kabarıyor ve canlanıyor ise şirke ve küfre batan veya ahlakî çöküntüye uğrayan insan da vahiyle arınmakta, o kalpte iman yeşermekte, ahlak filizlenmekte, kalp ve kalbin sahibi insan, fıtratına dönmektedir. Yağmurun yeryüzüne rahmet olması gibi Kur’an da insanlara rahmet olmaktadır.<sup>37</sup> Genelde tabiatın işleyişi, özelde ise yeryüzünün ölümü ve ardından dirilmesi, bu hadiselerin muazzam bir düzen içerisinde, bir plan ve program dâhilinde devam etmesi, Allah’ın (c.c.) varlığının, birliğinin, irade ve kudretinin de en büyük delillerinden olup O’nun tasarruf ve tedbirde ortaksız olduğunun en büyük göstergelerindedir.<sup>38</sup> Zira bu düzen ve intizamı sağlayacak yegâne kuvvetin sahibi O’dur. Kâinattaki düzenin bozulmaması ve fesada uğramaması, onun tek elden idare edilmesinin bir neticesidir.<sup>39</sup>

## 2. Ölümünden Sonra Yeniden Diriliş

Bu başlık altında insanların ölmesi, kıyametin kopmasıyla yeniden dirilmesi, ölen yeryüzünün canlandırılması ve bu dünyada öldürülüp tekrar diriltelen insanların yeniden diriliş delil olarak sunulması incelenecektir.

<sup>34</sup> M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Âkif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 157.

<sup>35</sup> el-Hac 22/5.

<sup>36</sup> Fussilet 41/39.

<sup>37</sup> Çelik, *Hakk’ın Dâveti Kur’ân-ı Kerîm*, 4/33.

<sup>38</sup> Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 1/249; Çelik, *Hakk’ın Dâveti Kur’ân-ı Kerîm*, 1/222.

<sup>39</sup> Burhân-ı Temânu denilen bu delil hakkında daha geniş bilgi için bk. Ebü’l Muîn Neseî, *Tebziratü’l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1990), 1/109-112; Yusuf Şevki Yavuz, “Vahdâniyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/428-430; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 55; İsmail Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 75-76.



## 2.1. İnsanların Ölümü

Cenab-ı Allah ilahi bir plan çerçevesinde yarattığı kâinatta eşsiz bir düzen kurmuştur. Bu düzen mükemmel bir şekilde işlerken bir gün son bulacaktır. Zira O'nun zatının dışında her şey fanidir.<sup>40</sup> İnsan da bu faniler arasında olup eceli<sup>41</sup> geldiğinde dünya hayatına veda edecektir. Hayatı da ölümü de imtihan için yaratan Allah (c.c.)<sup>42</sup> vahiyle muhatap aldığı<sup>43</sup> ve mükerrerem kıldığı<sup>44</sup> insanı ölümlü bir varlık olarak bu dünyaya göndermiştir.

Allah Teâlâ her nefsin ölümü tadacağından<sup>45</sup> haber vermekle birlikte özel olarak insanın ölmesinden ve ölümlü olmasından da bahsetmektedir.<sup>46</sup> O, "Biz senden önce de hiçbir beşere ölümsüzlük vermedik. Şimdi sen ölürsen onlar ebedi mi kalacaklar?"<sup>47</sup> âyetiyle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahsında insanın ebedî olamayacağını ve fani olduğunu vurgulamakta,<sup>48</sup> Yine Allah (c.c.), "Nerede olursanız olun, sağlam ve tahkim edilmiş kaleler içinde bulunsanız bile ölüm size ulaşacaktır."<sup>49</sup> âyeti ile de ölümün muhakkak gerçekleşeceğini, ölümden kaçmanın mümkün olmadığını ifade buyurmaktadır.<sup>50</sup>

"De ki: "Sizin için görevlendirilen ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz."<sup>51</sup> âyetinde ise ölüm hadisesini gerçekleştirmek üzere bir melek görevlendirildiği bildirilmektedir. İnsan için çok önemli bir hadise olan ölüm, insanın iradesi dışında meydana gelmekte olup dünya ile ahiret arasındaki ince çizgidir.<sup>52</sup> Ölüm, dünya hayatında fani olan insanın, ahiret hayatıyla ebedileşmesi için fani hayattan baki hayata uzanan bir köprüdür. Bu köprüyü geçenler bir daha ölmeyecek, ölümle başlayan ahiret hayatında ya ceza ya da mükâfatla karşılaşacaklardır.

Fani olan insanın, ruhunu teslim etme zamanı geldiğinde ömrünün bir an bile olsa ne uzaması ne ksalması, ne noksanlaşması ne de ziyadeleşmesi

<sup>40</sup> er-Rahmân 55/26-27.

<sup>41</sup> Ecel kavramı için bk. Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 383-386; Ramazan Efendi vd., *Mecmûatü havâşî'l-akîdeti'n-nesefiyye*, 400-405; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 75-76; Cihat Tunç, "Ecel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/380-382.

<sup>42</sup> el-Mülk 67/2.

<sup>43</sup> eş-Şûrâ 42/51.

<sup>44</sup> el-İsrâ 17/70.

<sup>45</sup> Âl-i İmrân 3/185; el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 29/57.

<sup>46</sup> İnsanın ölümlü olduğundan bahseden bazı âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/143, 145, 156-158, 185; en-Nisâ 4/78; el-En'âm 6/61; el-Hicr 15/99; Tâhâ 20/120; el-Enbiyâ 21/34-35; el-Mü'minûn 23/15; el-Ankebût 29/57; Lokmân 31/34; ez-Zümer 39/30, 42; ed-Duhân 44/56; el-Vâkıa 56/60-61; el-Münâfikûn 63/10; el-Mülk 67/2; el-Kiyâmet 75/26-30; Abese 80/21.

<sup>47</sup> el-Enbiyâ 21/34.

<sup>48</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 5/341-342.

<sup>49</sup> en-Nisâ 4/78.

<sup>50</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/564.

<sup>51</sup> es-Secde 32/11.

<sup>52</sup> Bekir Topaloğlu, "Ölüm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/34.





mümkündür.<sup>53</sup> “Her milletin belli bir eceli vardır. Onların eceli geldi mi, ne bir an geri kalabilirler, ne de öne geçebilirler.”<sup>54</sup> âyeti bu hakikatten bahsetmektedir.

Ölüm, dünya ile ahiret arasında bir ara dönem olup insanın asıl evreleri olan dünya ve ahiret evrelerinden birini bitirip diğerine geçişi sağlayan hakikattir. Asla bir yok oluş değildir.<sup>55</sup> Ölüm, insanın anavatanı olan cennete ulaşabilmesi için aşması gereken bir yoldur. Her yolculuk azık almayı gerektirdiği gibi asıl azık, ebedi hayata ulaştıracak ölüm yolculuğu için yapılmalıdır. Ölüm, vuslat olup dünya gurbetinin bitmesi, asıl hayat olan ahiret hayatının başlaması ve Allah Teâlâ’ya ulaşılması için bir vasıtaadır.

Ölüm, kötülerin kötülüklerinin, iyilerin iyiliklerinin karşılığını göreceği ahiretin habercisidir. Bela, musibet ve her türlü sıkıntının meydana geldiği bu dünyada, tüm bunlarla karşılaşan insana, karşılık bulacağı ahireti hatırlatan en büyük tesellidir.

Dolayısıyla insanlar ecelleri geldiğinde, bir emanet olarak taşıdıkları ruhlarını<sup>56</sup> teslim edeceklerdir. “Sonra (ey insanlar) siz bunun ardından muhakkak öleceksiniz.”<sup>57</sup> âyetinin de işaret ettiği gibi çeşitli safhalardan geçerek ruhun üfürülmesi neticesinde bambaşka bir varlık olarak dünya sahnesine çıkan insan, ölmek suretiyle özü olan toprağa dönecektir. Bu ölümü ise, ilk başta olduğu gibi tekrar topraktan yeniden diriliş için olacaktır.<sup>58</sup> Söz buraya gelmişken insanın ölümünden sonra tekrar diriltilmesi meselesinden bahsetmek iktiza etmektedir.

## 2.2. İnsanların Yeniden Dirilişi

Yoktan var edilen insan, fani olduğu dünya hayatına ölümle veda ederken, kıyametin kopmasıyla yeni ve ebedî bir hayat için ahirette tekrar diriltilecektir. İnsanın tekrar diriltilmesi *بعث* /ba’s kavramı ile ifade edilmektedir. *بعث* sözlükte bir şeyi harekete geçirip yönlendirmek, uyandırmak, diriltmek anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise kıyamet koştuktan sonra Allah (c.c.) tarafından ölümlerin diriltilmesi şeklinde tarif

<sup>53</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/220; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/234.

<sup>54</sup> el-A'râf 7/34. Bu manadaki diğer âyetler için bk. Yûnus 10/49; en-Nahl 16/61; el-Münâfikûn 63/11.

<sup>55</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 7/400.

<sup>56</sup> Ruh hakkında bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, 369; Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/187-192; Süleyman Uludağ, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/192-193; İlhan Kutluer, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/193-197.

<sup>57</sup> el-Mü'minûn 23/15.

<sup>58</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/19.



edilmektedir. Yeniden dirilişin gerçekleşeceği güne ise *يوم البعث /diriliş günü* denilmektedir.<sup>59</sup>

Kur'an-ı Kerim insanların yeniden dirilişi hadisesini birkaç açıdan zikretmiş ve delillendirmiştir. Bunlardan birincisi, genel manada kıyametin kopmasından sonra dirilişin meydana geleceğini bildirmesidir. Bu gibi âyetlerde dünya hayatının fani olduğunu, ebedî hayatın ahiret hayatı olduğunu, ebedî hayatta fani hayatın hesabının verileceğini kulların dikkatlerine sunmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için genel manada yeniden dirilişi haber veren bazı âyetleri vermek uygun olacaktır:

*"Çünkü kıyamet muhakkak gelecektir. Onda hiçbir şüphe yoktur ve şüphesiz Allah kabirdeki kimseleri diriltecektir."*<sup>60</sup>

*"Sonra yine muhakkak siz, kıyamet gününde (tekrar) diriltileceksiniz."*<sup>61</sup>

*"Kendilerine ilim ve iman verilmiş olanlar ise onlara şöyle diyeceklerdir: "Andolsun, siz, Allah'ın yazısına göre, yeniden dirilme gününe kadar kaldınız. İşte bu yeniden dirilme günüdür. Fakat siz bilmiyordunuz."*<sup>62</sup>

*"De ki: "Allah sizi yaşıyor. Sonra sizi öldürecek, sonra da kendisinde şüphe olmayan kıyamet gününde sizi bir araya getirecek, ama insanların çoğu bilmezler."*<sup>63</sup>

Âyetlerde çok açık bir şekilde hem yeniden diriliş gününe hem de yeniden diriliş hakikatine vurgu yapılmaktadır. İnsanlar gerek ilk topraktan yaratılış gerekse biyolojik yaratılış safhalarından<sup>64</sup> geçerek dünyaya geldikleri gibi, dünya hayatlarında da bebeklikten başlayarak yaşlılığa doğru bir hayat sürmektedirler. Kendilerine takdir edilen bu ömür içerisinde Allah'a kul olmaları ve kulluk vazifelerini yapmaları istenmektedir. Ancak bu ömürlerinin sınırlı olduğu, bir gün muhakkak ölecekleri ve dünya hayatının hesabını vermek üzere tekrar diriltilecekleri, herkese amelinin karşılığı hayra hayır, şerre şer şeklinde verileceği, Kur'an'da yeniden diriliş hakikati ile bildirilmektedir.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*; İsfahânî, *el-Müfredât*, 132; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/123; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safoetü't-Tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-jil, 1979), 1/50; Yavuz, "Ba's", 5/98; Yağcı, "Ba's", 1/269.

<sup>60</sup> el-Hac 22/7.

<sup>61</sup> el-Mü'minûn 23/16.

<sup>62</sup> er-Rûm 30/56.

<sup>63</sup> el-Câsiye 45/26. Bu manadaki diğer âyetler için bk. en-Nahl 16/38; el-Hac 22/5; Lokmân 31/28; Yâsîn 36/52; el-Câsiye 45/33; el-Ahkâf 46/33; el-Mücâdele 58/6, 18; et-Tegâbün 64/7; el-Cin 72/7; el-İnfîtâr 82/4; el-Âdiyât 100/9-11.

<sup>64</sup> İnsanın biyolojik yaratılış hakkında daha detaylı bilgi için bk. Yahya Arslan - Hasan Yılmaz, "İnsanın Biyolojik Yaratılışıyla İlgili Kur'an Âyetlerinin Yorumu", *Mütefekkir* 9/17 (2022), 199-220.

<sup>65</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 5/469; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/565; Sâbûnî, *Safoetü't-Tefâsîr*, 2/286; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/15; Çelik, *Hakk'ın Dâveti Kur'an-ı Kerîm*, 3/459.



Âyetlerde de bildirildiği üzere yeniden diriliş bir hakikat olup insanın var edilmesinin birinci safhası olan dünyadan sonra, son ve ebedî safha olan ikinci safhasıdır. Bu safha, dünya hayatı için takdir edilen sıkıntı, keder ve eksikliklerin olmadığı, dünya hayatını yaratılış gayesine uygun tamamlayanların ulaşacakları tam olgunluk zirvesidir.<sup>66</sup> Yeniden dirilişin âyetlerle bildirilmesi hem dünyanın faniliğini hem ahiretin ebediliğini hem de ebedi olan ahirette, fani olan dünyadan gönderilenler oranında bir hayatla karşılaşılacağını bildirmek ve dünya hayatındaki amellerin rızaya uygun bir şekilde işlenmesi hususunda insanları uyarmak hedeflenmektedir.<sup>67</sup>

Kur'an-ı Kerim yeniden diriliş hakikatini ikinci olarak, genelde ahireti özelde ise yeniden dirilişi inkâr edenlere cevap bağlamında veya onlara, görünen âlemden deliller sunmak amacıyla dile getirmektedir. İnsanların bu dünyaya gönderiliş amacı ahireti kazanmaları olduğuna göre, yeniden dirilişle birlikte karşılaşacakları ahiretin tüm gerçekleri onlara haber verilmektedir. Yeniden diriliş, ilk yaratılışlarını unutarak, toz toprak olmuş kemikleri delil göstermek suretiyle tekrar diriltileceklerini inkâr edenlere, ilk yaratılışları da hatırlatılarak, çok veciz bir şekilde delillendirilmektedir. Aşağıdaki âyetler bu hakikati dile getirmektedir:

*"Dediler ki: "Biz bir yığın kemik, bir yığın ufantı olduğumuz zaman mı yeniden bir yaratılışla diriltilecekmiz, biz mi? De ki: "(Şüpheli mi var?) İster taş olun ister demir! Yahut aklınızca, diriltilmesi daha da imkânsız olan başka bir varlık olun, (yine de diriltileceksiniz.)" Diyecekler ki: "Peki bizi hayata tekrar kim döndürecek?" De ki: "Sizi ilk defa yaratan". Bunun üzerine başlarını sana (alaylı bir tarzda) sallayacaklar ve "Ne zamanmış o?" diyecekler. De ki: "Yakın olsa gerek!"<sup>68</sup>*

*"Bu, onların cezasıdır. Çünkü onlar âyetlerimizi inkâr ettiler ve "Biz bir yığın kemik, bir yığın ufantı olduktan sonra mı yeniden bir yaratılışla diriltilecekmiz, biz mi?" dediler. Onlar, gökleri ve yeri yaratan Allah'ın kendileri gibilerini yaratmaya kadir olduğunu görmediler mi? Allah onlar için, hakkında hiçbir şüpheli bulunmayan bir eceli belirlemiştir. Fakat zalimler ancak inkârda direttiler."<sup>69</sup>*

*"Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: "Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek? De ki: "Onları ilk defa var eden diriltecektir. O her yaratılmışı hakkıyla bilendir."<sup>70</sup>*

*"Şöyle derler: "Biz gerçekten gerisingeriye eski halimize mi döndürüleceğiz? Bizler çürümüş kemiklere döndükten sonra mı? Öyle ise bu hüsrân dolu bir dönüştür."<sup>71</sup>*

<sup>66</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 7/400.

<sup>67</sup> Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 5/2265.

<sup>68</sup> el-İsrâ 17/49-51.

<sup>69</sup> el-İsrâ 17/98-99.

<sup>70</sup> Yâsîn 36/78-79.



Kur'an-ı Kerim yeniden dirilişi inkâr edenlere, ölüp toz toprak olduktan sonra yeniden dirilişi imkânsız görenlere, bunun imkânsızlığını da çok basit bir örnekle dile getirenlere bu hakikati çok net bir şekilde bildirmektedir. İnkârcılar, yoktan varlığa çıktıklarını, tekrar yaratmanın ilk yaratmadan daha kolay olacağını, her şeyin Allah'ın bir "ol" emrine baktığını ve hiçbir şeyin O'na zor gelmeyeceğini akıl edemediklerinden veya işlerine gelmediğinden insan bedeninin öldükten sonraki bozulmasını delil getirerek cahilane iddialarda bulunmuşlardır. Selim bir akla çok yakın olan yeniden diriliş hadisesini, bozulmuş akıl ve fitratlarıyla çok uzak ve imkânsız görmüşlerdir. Oysa Cenab-ı Hakk binlerce parçalara ayrılan, çürüyen, toz toprak olan, kırıntılardan müteşekkil enkaz yığını haline dönüşmüş insan bedenini, bütün cüzleri âlemin diğer cüzlerine karışmış bile olsa, ilk defa topraktan yarattığı gibi tekrar bir araya getirip yaratmaya elbette kadirdir. Yukarıdaki âyetlerde Allah (c.c.) bunun mümkün olduğunu, kendisinde hayat ve canlılık eseri bile bulunmayan taş, demir gibi bir maddeye bile dönüşse, Allah'ın onu tekrar diriltmeye kadir olduğunu beyan buyurmaktadır. Hatta taş ve demirin de ötesinde, kendilerince canlanma ihtimali olmayan yer, gök veya dağ gibi herhangi bir şey bile olsalar, bu her şeyi yoktan var etme irade ve kuvvetine sahip olan Allah için yine mümkündür.<sup>72</sup>

Allah Teâlâ bu âyetlerle bir taraftan da inkârcılara meydan okumaktadır. İnsan bedeni kemik de olsa veya ufalanıp toz toprak da olsa, bu halde bile bir insan kokusu, insanı çağrıştıran bir alamet muhakkak vardır. Allah (c.c.), demir, taş veya onlara göre canlanma ihtimali olmayan herhangi bir şey olmayı teklif ederken kendi kuvvetini, onların ise taşlaşmış imansız kalplerini izhar etmektedir. Allah Teâlâ kendisine göre zorluk ve kolaylığın ölçüsünün, kulların zihinlerindeki kolaylık ve zorlukla bir olmayacağını, her şeyin kendisine her an kolay olduğunu bildirmektedir.<sup>73</sup>

Kur'an-ı Kerim üçüncü olarak yeniden diriliş hakikatini, ıssız bir şehre uğradıktan sonra Allah'ın burayı nasıl dirilteceğini sorması üzerine eşeğiyle beraber öldürülüp yüz yıl kalan ve tekrar diriltilen kişi özelinde kanıtlamaktadır. Allah'ın (c.c.) ölüleri diriltmeye kadir olduğunu bir ikna

<sup>71</sup> en-Naziât 79/10-12.

<sup>72</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/462-468; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/247-248; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 3/138; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/671; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 2001), 3/29-30; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/352; Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/273-275; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/257-258; Ebü'l-Berekât Nesefî, *Medârikü't-tenzi'l-ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dar İbn Katheer, 2017), 2/260-261; Celâleddin Mahallî - Celâleddin Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016), 286-287; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 7/48-49; Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 4/1881-1882; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/490.

<sup>73</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 7/48-49.



metodu olan somutlaştırma, örneklendirme ile zikretmektedir.<sup>74</sup> İlgili âyet şöyledir:

*"Yahut altı üstüne gelmiş (ıpıssız duran) bir şehre uğrayan kimseyi görmedin mi? O, "Allah, burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek (acaba)?" demişti. Bunun üzerine, Allah onu öldürüp yüzyıl ölü bıraktı, sonra diriltti ve ona sordu: "Ne kadar (ölü) kaldın?" O, "Bir gün veya bir günden daha az kaldım." diye cevap verdi. Allah şöyle dedi: "Hayır, yüz sene kaldın. Böyle iken yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamış. Bir de eşeğine bak! (Böyle yapmamız) seni insanlara ibret belgesi kılmamız içindir. (Eşeğin) kemikler(in)e de bak, nasıl onları bir araya getiriyor, sonra onlara nasıl et giydiriyoruz?" Kendisine bütün bunlar apaçık belli olunca, şöyle dedi: "Şimdi, biliyorum ki; şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter."<sup>75</sup>*

Kur'an-ı Kerim dördüncü olarak yeniden diriliş hakikatini, Hz. İbrahim'in (a.s.) ölümlerin nasıl diriltileceğini sorması üzerine, Allah Teâlâ'nın, Hz. İbrahim'e (a.s.) dört kuşu alıp parçalamasını, her parçasını bir dağa bırakıp çağırmasını ve onların kendisine geleceğini bildirmesinden bahsetmek suretiyle dikkatlere arz etmiştir.<sup>76</sup> İlgili âyet şu şekildedir:

*"Hani İbrahim, "Rabbim! Bana ölümleri nasıl dirilttiğini göster." demişti. (Allah ona) "İnanmıyor musun?" deyince, "Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için." demişti. "Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."<sup>77</sup>*

Kur'an-ı Kerim beşinci olarak yeniden diriliş hakikatini, yine ahireti dolayısıyla yeniden dirilişi inkâr eden bir topluluğa göstermek üzere, üç yüz küsur yıl uyutulduktan sonra uyandırılan ashâb-ı kehfî zikretmek suretiyle delillendirmektedir.<sup>78</sup> İlgili âyetler şöyledir:

*"Böylece biz, birbirlerine sorsunlar diye onları uyandırdık. İçlerinden biri: "Ne kadar kaldınız"? dedi. (Bir kısmı) "Bir gün, ya da bir günden az", dediler. (Diğerleri de) şöyle dediler: "Ne kadar kaldığımızı Rabbiniz daha iyi bilir..."<sup>79</sup>*

*"Böylece biz, (insanları) onların halinden haberdar ettik ki, Allah'ın vaadinin hak olduğunu ve kıyametin gerçekleşmesinde de hiçbir şüphe olmadığını bilsinler."<sup>80</sup>*

*"Onlar mağaralarında üç yüz yıl kaldılar. Buna dokuz daha eklediler."<sup>81</sup>*

<sup>74</sup> Detaylı bilgi için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/438-484; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/246-249.

<sup>75</sup> el-Bakara 2/259.

<sup>76</sup> Detaylı bilgi için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/485-512; Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/249-250.

<sup>77</sup> Bakara: 2/260.

<sup>78</sup> Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî Vâhidî, *el-Basît fi tefsîri'l-Kur'ân* (İmadetü'l-Bahsi'l-İlmiyye, 2009), 13/571.

<sup>79</sup> el-Kehf 18/19.

<sup>80</sup> el-Kehf 18/21.



Yeniden diriliş gerçeğinin dile getirildiği bir diğer hadise ise Hz. İsa (a.s.) eliyle gerçekleşen mucizelerdir. Bu dünyada, insanların gözleri önünde, özellikle ahireti inkâr edenler için gerçekleşen mucizeler içerisinde hem çamurdan yapılan kuş şeklindeki bir varlığın kuş olup canlanması hem de ölümlerin diriltilmesi ahiretin ve yeniden dirilişin en bariz delillerindedir.<sup>82</sup> Bu hususta iki tane âyet vardır.

*"Allah onu İsrailoğullarına bir Peygamber olarak gönderecek (ve o da onlara şöyle diyecek): "Şüphesiz ben size Rabbinizden bir mucize getirdim. Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yapar, ona üflerim. O da Allah'ın izniyle hemen kuş oluverir. Körü ve alacalıyı iyileştiririm ve Allah'ın izniyle ölümleri diriltirim. Evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer mü'minler iseniz bunda sizin için elbette bir ibret vardır."*<sup>83</sup>

Yeniden dirilişi ifade buyuran bu âyetlerden sonra hadislerde de zikredilen, gerek ilk yaratılış gerekse yeniden dirilişte bedeninin özü kabul edilen "acbü'z-zeneb"ten bahsetmek gerekmektedir. Kuyruk sokumu anlamına gelen acbü'z-zeneb, "omurga kemiğinin son parçasını teşkil eden kuyruk sokumu" şeklinde tarif edilmektedir.<sup>84</sup> Bu, ölen insanın bedeni çürüyüp toprak olsa bile kıyamete kadar çürümeyecek, insanın bütün özelliklerinin kendisinde saklandığı hardal tanesi büyüklüğünde bir maddenin bulunduğunu göstermektedir.<sup>85</sup> Bu hususu dile getiren hadisi zikretmekte fayda vardır:

*"Sonra Allah gökten bir (hayat) suyu indirir ve bu sayede ölümler, bitkinin yerden bitişi gibi (kabirlerinden) çıkarlar. İnsan cesedi bütünüyle çürüyüp yok olur, ancak acbü'z-zeneb müstesna, insanlar bundan yaratılır."*<sup>86</sup>

İnsanların yeniden dirilişinin zikredildiği ve kanıtlandığı bir diğer husus ise ölümünden sonra diriltilecek yeryüzünün yeniden diriliş için somut bir örnek olarak sunulmasıdır ki bu konuyu aşağıdaki başlıkta inceleyeceğiz.

### 2.3. Yeryüzünün Dirilişinin Yeniden Dirilişe Delil Oluşu

Çalışmamızın başından beri ifade ettiğimiz üzere Cenab-ı Allah'ın koymuş olduğu ilahi kanun, kâinat üzerinde her bir alanda aksaklığa mahal vermeden

<sup>81</sup> el-Kehf 18/25.

<sup>82</sup> Detaylı bilgi için bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahmân b. Galib el-Muhâribî el-Girnâî el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 2002), 1/438-441; İsmâil Hakî Bursevî, *Râhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l Fikr, ts.), 2/37-39.

<sup>83</sup> Âl-i İmrân 3/49. Diğer âyet için bk. el-Mâide 5/110.

<sup>84</sup> İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 2/584.

<sup>85</sup> Acbü'z-Zeneb hakkında daha detaylı bilgi için bk. Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît*, 2/584; Yusuf Şevki Yavuz, "Acbü'z-Zeneb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/319-320; İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte: Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, ed. Ahmet Hikmet Ünalmiş (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 14/349-350.

<sup>86</sup> Buhârî, "Tefsîr", 39/3, 78/1; Müslim, "Fiten", 141; İbn Mâce, "Zühhd", 32; Nesâî, "Cenâiz", 117; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 24.



işlemektedir. Bu ilahi kanun dünya hayatının son bulacağı anda da, kıyametle başlayacak olan ahiret hayatında da işlemeye devam edecektir. İlahi kanunun her an tecelli ettiği alanlardan birisi de ölümünden sonra yeryüzünün diriltilmesidir.

İnsanlar içerisinde, bu dünyada benzerini her an görmelerine rağmen, yeniden dirilişi inkâr edenler de mevcuttur. Allah Teâlâ ise hidayet kaynağı olarak gönderdiği Kur'an-ı Kerim'de yeniden dirilişi zihinlere yaklaştırmak, inananların imanını artırmak, inanmayanlara ise inanmaları için düşünme ve delil çıkarma fırsatı vermek üzere âyetler sunmuştur. Bu delillerden birisi de ölümünden sonra diriltilecek olan yeryüzüdür. Yeryüzünün diriltilişinin yeniden diriliş için delil olarak sunulduğu âyetlerin bazıları aşağıdaki gibidir:

*"O, rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderendir. Nihayet rüzgârlar ağır bulutları yüklediği vakit, onları ölü bir belde (yi diriltmek) için sevk ederiz de oraya suyu indiririz. Derken onunla türlü türlü meyveleri çıkarırız. İşte ölüleri de öyle çıkaracağız. Ola ki ibretle düşünürsünüz."*<sup>87</sup>

*"Allah'ın rahmetinin eserlerine bak! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor. Şüphesiz ki, o ölüleri de elbette diriltecektir. O her şeye hakkıyla gücü yetendir."*<sup>88</sup>

*Allah'ın varlığının delillerinden biri de şudur: Sen yeryüzünü boynu bükük (küpür) görürsün. Onun üzerine yağmuru indirdiğimiz zaman kıpırdar kabarr. Şüphesiz ki, onu diriltten, elbette ölüleri de diriltir. Şüphesiz o, her şeye gücü hakkıyla yetendir."*<sup>89</sup>

Kur'an-ı Kerim'de yeryüzünün dirilişinin kıyamet koştuktan sonra insanların diriltilmesine örnek olarak sunulması ve Allah Teâlâ'nın kuvvetine kanıt olarak zikredilmesi çokça rastlanan bir durumdur. Aynı zamanda yeryüzünün ölümü ve diriltilmesi, tüm akıl sahiplerinin görüp üzerinde düşünebileceği bir durum olduğu için insan fıtratına en kestirme yoldan ve direkt sunulan bir delil olup herkesin anlayabileceği ortak bir dildir.<sup>90</sup>

Kur'an-ı Kerim'in, hedeflerini gerçekleştirme noktasında kullandığı metotlardan birisi de şahitten gaibe delil getirmektir. Bu durumda toz toprak olmuş, kurumuş, bitki bitiremez bir halde bulunan ölü toprağın yağmurlarla, kaybettiği özellikleri kazanması, canlanması görünen delillerdendir. Ölen, toprak olan, her bir cüzü dağılan insan bedeninin tekrar eski haline döndürülmesi yani ölümünden sonra tekrar diriltilmesi ise gayba dair hadisedir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim, görünen âlemden görünmeyen âleme

<sup>87</sup> el-A'râf 7/57.

<sup>88</sup> er-Rûm 30/50.

<sup>89</sup> Fussilet 41/39. Bu hususu dile getiren diğer âyetler için bk. er-Rûm 30/19; Fâtır 35/9; ez-Zuhruf 43/11; Kâf 50/9-11.

<sup>90</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 9/37-38.



dair kanıtlar sunmakta, Allah'ın (c.c.) tüm bunları yapmaya kadir olduğunu göstermektedir.<sup>91</sup>

Âyetlere bakıldığında ilk muhataplar arasında ahiret hayatını, yeniden dirilmeyi, bunların neticesi olarak da hesap ve kitabı inkâr eden bir insan topluluğunun olduğu görülmektedir. Allah Teâlâ gerek ilk muhataplara gerekse onların nezdinde kıyamete kadar gelecek tüm muhataplara, özellikle de inkâr edenlere kâinat âyetleriyle akli deliller sunmuştur.<sup>92</sup> O, parçalanıp dağılmış, toz toprak olmuş ruhsuz cesetlere nasıl ruh vereceğini,<sup>93</sup> onları nasıl canlandıracağını kâinat kitabının en güçlü âyetlerinden biri olan, hem de sürekli müşahede edilen yeryüzü üzerinden, ölen yeryüzünü nasıl canlandırdığını dikkatlere arz ederek örneklendirmektedir.

Diğer yandan Allah (c.c.), bu delilleri yeryüzünü ve yeryüzündeki varlıkları ölümden sonra diriltmeye kadir olduğunu izhar babında ortaya koymaktadır. Zira cansız yatan yeryüzünü canlandıran, bitkileri hareketlendiren, dört bir yanın yeşillığe bürünmesini sağlayan Yüce Allah, insanları yeniden diriltmeye de kadir olup hiçbir şey yeniden diriltme hususunda O'nu aciz bırakamayacaktır.<sup>94</sup>

Tüm bunlar ilahi kudreti izhar eden âyetlerdir. Ölmüş yeryüzünü yeniden hayata döndürmek O'nun şanına yakışır bir durumdur. Yeryüzünü diriltten Allah (c.c.) elbette kıyamet gününde insanları da diriltmeye, parçalanmış, dağılmış parçaları bir araya getirmeye, bir araya getirdikten sonra hayat, akıl, yetenek gibi sahip oldukları meziyetleri tekrar onlara vermeye kadirdir. Akıl nimetini kullanan, kâinattaki âyetleri ibret nazarıyla tefekkür edenlerin, ahiret hayatını ve yeniden dirilmeyi inkâr etmesi mümkün değildir.<sup>95</sup>

Bu âyetlerin genelinden ölüm ve yeniden dirilişin dünya hayatına anlam ve değer kattığını anlamak mümkündür. Zira dünya hayatı Allah Teâlâ'nın rızasına uygun yaşanıldığı oranda değerli ve kıymetli olacaktır. Ölüme ve ölümden sonra tekrar diriltilmeye inanan, bu hakikatleri bilip kabul eden insanlar, hem hâlihazırdaki dünya hem de kaçınılmaz olan ahiret hayatlarını daha kaliteli kılmanın çabası içerisinde olacaklardır. Çünkü bu dünyada yapıp ettiklerinin hesabını vereceklerinin, ahirette mutlu sonla karşılaşmanın bu dünyadan geçtiğinin farkında olacaklardır. Bu bilinç, dünya hayatını anlamlandırmanın en önemli unsurlarından birisidir.

<sup>91</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/475; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/184; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/303.

<sup>92</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/714.

<sup>93</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/568.

<sup>94</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/476; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/594; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 4/423.

<sup>95</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/567; Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 5/2201.





Âyetler esasında birçok hususu kapsamaktadır. Meninin insandan, insanın ölü meniden; başağın taneden, tanenin başaktan; hurmanın çekirdekten, çekirdeğin hurmadan; mü'minin kâfirden, kâfirin mü'minden; civcivin yumurtadan, yumurtanın tavuktan veya kuştan; taze, sulu bitkilerin kuru tohumdan, kuru tohumun büyüyen, gelişen canlı bitkilerden; pis olanı temizden, temiz olanı pisten; ölü, cansız taneleri, tohumları topraktan; iyi insanı kötü insandan, kötü insanı iyi insandan; âlimi cahilden, cahili âlimden çıkarmak; her bir canlıda var olan hücrelerin ölmesi ve yerine yeni hücrelerin gelmesi bu âyetlerin ifade ettiği manalardandır. Özetle tüm kâinatın ve canlıların yapısında var olan bir hareket vardır ki bu hareketlerin hiçbirisini Cenab-ı Hakk'ın dışında bir varlığın meydana getirmesi mümkün değildir. Hayatımızın her alanını kapsayan bu olayların hiçbirisinin plansız, programsız ve bir rastlantı sonucu oluşması da imkânsızdır. Başta ölümden sonra diriltilecek toprak olmak üzere, sıraladığımız her bir hadise, Kur'an-ı Kerim'in, insanın aklına ve kalbine düşürdüğü bir tefekkür tohumu olup, her şeye gücü yeten, yoktan var eden, her işi programlayan Allah Teâlâ'nın eseri ve kudretidir.

### Sonuç

Kur'an-ı Kerim birçok konuyu ele almaktadır. Bu konulardan birisi de yukarıda izah ettiğimiz yeniden diriliş hadisesi olup özellikle de ahiretteki yeniden dirilişi zihinlere yaklaştırmak amacıyla zikredilen yeryüzünün ve bu dünyada öldürülen bazı insanların ölümünden sonra tekrar diriltilmesi hususudur.

Yeryüzünü bir öldürüp bir diriltten Allah Teâlâ insanı da ölümlü kılmış, ölümünden sonra ise tekrar dirilteceğini bildirmiştir. Yeniden dirilişi zihinlere yaklaştırmak üzere de görünen âlemden deliller sunmuştur. Gerek kıyametin kopması ile tekrar diriltilmeye vurgu yaparak gerek çürümüş, toz toprak olmuş kemikleri canlandıracağını bildirerek yeniden dirilişi ispat etmiştir.

Bu çalışmamızda, yeniden dirilişin bir hakikat olduğu ortaya konulmuştur. Kur'an-ı Kerim'in, gaybî bir mesele olan yeniden diriliş hakikatini delillendirme sadedinde birtakım somutlaştırmalara gittiği, bu somutlaştırmalardan olmak üzere insanların gözleri önünde sürekli cereyan eden yeryüzünün ölmesi ve tekrar diriltilmesi, aynı şekilde bazı insanların dünyada iken öldürülüp tekrar diriltilmesi meselesi olduğu tespit edilerek izah edilmiştir.

Diğer yandan çalışmamızda şahitten gaibe dair sunulan delillerden olan yeryüzünün diriltilişinin ve öldürüldükten sonra diriltilecek bazı insanların Kur'an'da zikredilmesinin sebebinin, ahirette yeniden diriliş hakikatinin varlığını ortaya koymak olduğu neticesine ulaşılmıştır.



Allah Teâlâ'nın varlık, birlik, irade ve kudretine işaret eden yeryüzünün yoktan yaratılması, ölümü ve ölümünden sonra tekrar diriltilmesinin insanların dikkatine sunulması, yeniden dirilişi dolayısıyla ahireti inkâr edenlerin hidayetine vesile olacağı gibi iman edenlerin de imanlarının kuvvetlenmesini sağlayacaktır. Bu bağlamda yeniden dirilişin dünyadaki provası diyebileceğimiz yeryüzünün ve bazı insanların ölümünden sonra diriltilmesi hadisesinin yeniden dirilişe delil boyutunun incelenmesinin önemi de ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Yeryüzünü yoktan yaratan, mevsimlerin değişmesiyle yeryüzünü bir öldürüp bir dirilten; aynı şekilde insanları da yoktan yaratan, onları öldüren ve ahirette tekrar diriltecek olan Allah Teâlâ'dır. Bu çalışmayla O'nun, öldürdüğü yeryüzünü ve bazı insanları tekrar diriltmek suretiyle ahirette insanları da yeniden diriltmeye kadir olduğu hakikati de ortaya konulmuştur.

Neticede ölüm ve yeniden diriliş bir hakikat olup Kur'an-ı Kerim, yeryüzünün ve bazı insanların diriltilişini yeniden diriliş için en önemli somut delillerinden birisi olarak sürekli dikkatlere arz etmektedir.



**Kaynakça**

- Arslan, Ali. *Büyük Kur'an Tefsiri*. 16 Cilt. İstanbul: Arslan Yayınları, ts.
- Arslan, Yahya. *Kur'an'ı Kâinat ve İnsan Kitabı ile Anlama ve Yorumlamanın İmkânı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Arslan, Yahya - Yılmaz, Hasan. "İnsanın Biyolojik Yaratılışıyla İlgili Kur'an Âyetlerinin Yorumu". *Mütefekkir* 9/17 (2022), 199-220.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzîl*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't Türesi'l-Arabî, 1999.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't Türesi'l-Arabi, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. 9 Cilt. Dımeşk: Daru Tavgi'n Necat, 2001.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kurân*. 10 Cilt. Beyrut: Daru-l Fikr, ts.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte: Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. ed. Ahmet Hikmet Ünalmiş. 18 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Çelebi, İlyas. "Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/404-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çelik, Muhammed. "Kur'an'da Ölümünden Sonra Dirilişin Akli Temelleri". *Diyanet İlmi Dergi* 40/1 (2004), 41-61.
- Çelik, Ömer. *Hakk'ın Dâveti Kur'an-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri*. 5 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Mehmed Âkif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar*. Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, ts.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.
- Gümüüş, Ali Rıza. "Kur'an'a Göre İnsanın Yeniden Yaratılışı Anlamındaki İadenin Mâhiyeti". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 99-114.



İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahmân b. Galib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 2002.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*. 8 Cilt. Daru Tayyibe, 2. Basım, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. Daru İhyai'l Kütübî'l Arabi, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1. Basım, 2001.

İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Daru'l Kalem, 1991.

Karagöz, İsmail vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 7. Basım, 2017.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi li-ahkâmî'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Kutluer, İlhan. "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/193-197. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Mahallî, Celâleddin - Süyûtî, Celâleddin. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-tevhîd, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2018.

Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.



Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 2001.

Nesefî, Ebü'l Muîn. *Tebsiratü'l-edille, thk. Hüseyin Atay*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1990.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzi'l-ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dar İbn Katheer, 7. Basım, 2017.

Nurbaki, Halûk. *Kur'an Mucizeleri*. İstanbul: Damla Yayınevi, 4. Basım, 1986.

Ramazan Efendi, Muhammed el-Hanefî vd. *Mecmûatü havâşî'l-akîdeti'n-nesefiyye*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-jîl, 2. Basım, 1979.

Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn, thk. Bekir Topaloğlu*. İstanbul: İFAV, 17. Basım, 2017.

Semerkindî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-ulûm*. 3 Cilt, ts.

Seyyid Kutub. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. çev. Salih Uçan vd. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Dimeşk: Daru İbni Kesir, 1993.

Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. V Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Muessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2000.

Topaloğlu, Bekir. "Bâri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/73. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Topaloğlu, Bekir. "Ölüm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2017.

Tunç, Cihat. "Ecel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Uludağ, Süleyman. "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/192-193. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Basît fi tefsîri'l-Kur'ân*. 25 Cilt. İmadetü'l Bahsi'l İlmiyye, 2009.



Yağcı, Cengiz. "Ba's". *Şamil İslam Ansiklopedisi*. 1/269-270. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Acbü'z-Zeneb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/319-320. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Arş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/406-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ba's". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/187-192. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahdâniyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/428-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yavuz, Yusuf Şevki - Çetin, Abdurrahman. "Âyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/242-244. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabî, 3. Basım, 1986.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[TİAD], 2022, 6 (2): 715-741

**Kur'ân'daki "Kendinizi/Birbirinizi Öldürün/Öldürmeyin" (اقتلوا/لا تقتلوا) (انفسكم) İfadelerine Dair Bir Değerlendirme**

An Evaluation of the Expressions of "Kill/Don't Kill Yourselves/Each Other" in the Qur'an

**Hüseyin YAKAR**

**Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi**

**Assist. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, Theology Faculty**

**huseyin.yakar@ibu.edu.tr**

**ORCID: 0000-0002-3146-6052**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 01.08.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 08.12.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 31.12.2022  
**Yayın Sezonu** : Aralık  
**Pub Date Season** : December

**Atıf/Cite as:** YAKAR, Hüseyin. "Kur'ân'daki "Kendinizi/Birbirinizi Öldürün/Öldürmeyin" (اقتلوا/لا تقتلوا) İfadelerine Dair Bir Değerlendirme". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022): 715-741. doi: 10.32711/tiad. 1152175

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU

## Kur'an'daki "Kendinizi/Birbirinizi Öldürün/Öldürmeyin" (اقتلوا/لا تقتلوا انفسكم) İfadelerine Dair Bir Değerlendirme

### Öz

Kur'an'da "ktl" (قتل) fiilinin emir veya nehiyle "enfuseküm" lafzının bulunduğu âyetler tefsir kaynakları ve meâllerde farklı yorumlanmaktadır. Çalışmamızda söz konusu buluşmanın görüldüğü "وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" *"nefislerinizi öldürmeyin"*, "ثُمَّ أَنْتُمْ هُمْ لِأَنْ تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" *"sonra işte sizler nefislerinizi öldürüyorsunuz (öldürmeyin)"* (en-Nisâ 4/29, el-Bakara 2/85) nehiyleri ile "اقتلوا انفسكم" *"nefislerinizi öldürün"* (el-Bakara 2/54, en-Nisâ 4/66) emirlerinin nasıl yorumlandığı ve yorumlanması gerektiği incelenmiştir. Anlam yakınlıklarına bağlı olarak ilgili âyetler "emir" ve "nehiy" olmak üzere iki başlıkta tasnif edilmiştir. Söz konusu ifadeler kapsamında öncelikle tefsir kaynaklarımız üzerinden bilgi aktarılmıştır. Bu bilgiler daha çok tasvir metoduyla ortaya konulmuş, yer yer tarafımızca değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bölümlerin sonunda ise ilgili ifadeler hakkında görüşlerimiz aktarılmıştır. Zikri geçen âyetler ele alınırken ilgili dört âyetin anlam bakımından bütünselliği, siyak-sibak durumu, Kur'an'da "enfüs" lafzının mef'ûl makamında olduğu âyetler, sebep-i nüzûle dair rivâyetler, olgusal gerçeklik ve Tevrat verileri dikkate alınmıştır. Bu veriler eşliğinde ilgili ifadelerdeki "اقتلوا انفسكم" lafzının "birbiriniz" anlamında alınmasının daha makul olduğu söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Tefsir, "Ktl", "Enfüseküm", Tevrat.

### An Evaluation of the Expressions of "Kill/Don't Kill Yourselves/Each Other" (اقتلوا/لا تقتلوا انفسكم) in the Qur'an

#### Abstract

The verses in the Qur'an where the imperative or prohibition mode of verb "ktl" (قتل) meet the word "enfuseküm" are interpreted differently in tafsir sources and translations. It's discussed in our study that how explained and to explain the prohibiton modes of "Do not kill yourselves/one another", "Afterward here you are, you kill yourselves/one another" (en-Nisâ 4/29, el-Bakara 2/85) and the imperatives of "Kill yourselves/one another" (el-Bakara 2/54, en-Nisâ 4/66). Depending on meaning connection, the relevant verses assorted in two titles as imperative and negation moods. First of all, information was transferred through our tafsir sources. In this section the data are put forth mostly in descriptive method and made some evaluations from time to time by us. At the end of the chapters, the relevant verses are commented by us. When evaluating the phrases, wholism of these four verses, the verses existing the word of "enfuseküm" in object position, the context of the relevant verses, the narratives related to revelation grounds, the factivity and the data of Torah are taken in consideration. In the light of these data, it can be said that it's more reasonable to take the word "اقتلوا انفسكم" in the related expressions to mean "each other"

**Keywords:** Qur'an, Exegesis, "Ktl", "Enfüseküm", Torah.





## Giriş

Kur'ân'da tekil formdaki nefsin, öldürme fiiliyle birleştiği (قتل النفس) ifadeler hemen bütün müfessir ve meâl yazarları tarafından “cana kıyma” biçiminde anlamlandırılmıştır.<sup>1</sup> Ne var ki aynı birliktelik; nefsin çoğul formunun öldürme fiiliyle birleştiği ifadelerde (قتل الانفس) görülmemektedir. Nefsin tasavvufi/işârî çerçevede değerlendirilebilmesi, “enfüs”ün “birbiriniz” ya da “kendiniz” anlamında düşünülebilmesi bu farklılığın gerekçeleri kapsamında zikredilebilir. Söz konusu farklılıklar, ilgili ifadelerin sahih karşılığının ortaya konulması kapsamındaki çabamızın ana sâiki durumundadır.

Çalışmamızda incelenen âyetleri ve ifadeleri bağlamları ile birlikte şu şekilde sıralamak mümkündür: (i) Kur'ân'da malın, karşılıklı rızaya dayalı ticaret dışında gayri meşru yollarla elde edilmesini yasaklayan âyette<sup>2</sup> geçen وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ “nefislerinizi öldürmeyin” ifadesi. (ii) Benî İsrâil'in “kendilerine haram kılınmış olduğu halde içlerinden bir zümreyi yurdundan sürüp çıkarmaları, o zümre aleyhine zulüm ve düşmanlık sâikiyle ittifaklar kurmaları; üstüne üstlük zulmettikleri kimseler kendilerine esir olarak geldiklerinde onları fidye ile kurtarmaları” gibi uygulamaların eleştirildiği âyette<sup>3</sup> kullanılan ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ “sonra işte sizler nefislerinizi öldürüyorsunuz” ifadesi. (iii) Buzağıya tapmaları üzerine Hz. Musa'nın Benî İsrâil'den tövbe etmelerini istediği âyette<sup>4</sup> geçen اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ “nefislerinizi öldürün” ifadesi. (iv) Münafıklar bağlamındaki âyette, kendilerinden yurtlarından çıkmaları ya da nefislerini öldürmeleri istendiğinde pek azının bunu yapacağı bildirilirken<sup>5</sup> kullanılan اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ “nefislerinizi öldürün” ifadesi. Zikri geçen ifadeler, tefsir kaynakları çerçevesinde el alınmış ve tarafımızca değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu noktada âyetin âyetle tefsir edilmesi metodu benimsenmiş ve benzer kullanımlar incelenmiştir. Benî İsrâil bağlamındaki âyetlerde ise Kitâb-ı Mukaddes'teki verilerden de yararlanılmıştır. Âyetlerin çevirisinde belli bir meâl esas alınmamış, meâllerden de yardım alınmak sûretiyle tarafımızca anlamlandırma yapılmıştır.

Konuya dair yaptığımız literatür taraması kapsamında çalışmamızla ilgili üç makaleden bahsetmek mümkündür. Çalışmamız dergi değerlendirme sürecindeyken Nazife Vildan Güloğlu tarafından yayımlanan “Tefsirde Bağlama Riayet ve Katlü'l-Enfüs Yorumlarına Etkisi” adlı makalede konumuz olan âyetlere müfessirler tarafından verilen anlamlar iç ve dış bağlam ekseninde değerlendirilmiştir. Bu çerçevede ilgili çalışmada müfessirlerin

<sup>1</sup> İlgili âyetler için bk. el-Bakara 2/72; el-Mâide 5/32; el-En'am 6/151; el-İsrâ 17/33; el-Kehf 18/74; Tâhâ 20/40; el-Furkân 25/68; el-Kasas 28/19, 33.

<sup>2</sup> en-Nisâ 4/29.

<sup>3</sup> el-Bakara 2/85.

<sup>4</sup> el-Bakara 2/54.

<sup>5</sup> en-Nisâ 4/66.



Kur'ân'daki "Kendinizi/Birbirinizi Öldürün/Öldürmeyin" (اقتلوا/لا تقتلوا انفسكم) İfadelerine Dair Değerlendirme görüşlerinin –müfessir bazlı- ağırlıklı olarak tasvîrî olarak ortaya konulduğu, değerlendirmelerin de özellikle dış bağlam üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bunun yanında söz konusu çalışmada ilgili âyetler kapsamında Kitab-ı Mukaddes'teki verilerden istifade edilmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu makalede farklı bir eksen ve yöntem ile farklı sonuçların serdedildiği görülmektedir. Şükrü Maden ve Mustafa Yiğitoğlu tarafından kaleme alınan "Kur'ân-ı Kerim ve Eski Ahit Bağlamında Buzağıya Tapan İsrailoğulları'na Ölüm Cezası Verilmesi Meselesi" adlı makalede Bakara sûresinin 54. âyeti tefsir kaynakları üzerinden incelenmiş ve Kur'ân-ı Kerim-Eski Ahit verileri mukayese edilerek buzağıya tapanlara verildiği düşünülen ceza konusu ele alınmıştır. Zülfikar Durmuş tarafından kaleme alınan "Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. âyetindeki 'Uktulû Enfusekum' İfadesinin Çözümlemesi" adlı makalede zikri geçen âyet üzerinden tefsir kaynakları ve meâllerin değerlendirildiği ve ilgili ifadenin muhtemel doğru anlamı üzerinde durulduğu görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu makalelerde ya konumuz olan dört âyete çok kısa değinildiği ya da farklı bir eksen, metot ve kaynakça ile farklı sonuçlara varılacak bir yaklaşımın benimsendiği görülmektedir.

## 1. Nefislerin Öldürülmesini Yasaklayan İfadeler

Nefislerin öldürülmesini yasaklayan âyetler Kur'ân'da iki yerde geçmektedir. Malın, gayri meşru yollarla elde edilmesini yasaklayan âyet<sup>6</sup> bağlamında وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ "nefislerinizi öldürmeyin" ifadesi yer almaktadır. Benî İsrâil bağlamındaki âyette ise söz konusu toplumun, içlerinden bir zümreyi sürüp çıkarmaları, onlara karşı ittifaklar kurmaları, daha sonrasında ise bu kimseler esir olarak kendilerine geldiklerinde onları fidye ile esaretten kurtarmaları eleştirilirken ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ "sonra işte sizler nefislerinizi öldürüyorsunuz" ifadesi kullanılmaktadır.

### 1.1. "Nefislerinizi Öldürmeyin" İfadesi

Kur'ân'da malın gayri meşru yollarla elde edilmesini yasaklayan âyette<sup>7</sup> geçen "nefislerinizi öldürmeyin" ifadesi<sup>8</sup> tefsir kaynaklarımızda biri diğerinin içinde

<sup>6</sup> en-Nisâ 4/29.

<sup>7</sup> en-Nisâ 4/29.

<sup>8</sup> Bikâî'ye göre, cana kıyma ile canın yongası olan malın bâtil yolla harcanması arasında münasebet vardır. Çünkü genellikle çapulculuk için saldırıldığında insanların canına kıyılır. Malı yenen kimsenin çığına dönmesi de sonu cinâyet olabilecek fitnelere yol açar. Söz konusu yorum için bk. Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâî, *Naẓmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984), 5/259-260; Kur'ân



memzuç olacak biçimde iki farklı şekilde anlamlandırılmıştır: Bir mü'minin diğer bir mü'mini ya da bir mü'minin kendisini öldürmesinin yasaklanması.

Müfessirlerin ağırlıklı olarak işaret ettiği birinci anlama göre zikri geçen âyette bir insanın/mü'minin diğer bir insanı/mü'min kardeşini ya da bir Yahudi'nin dindaşını öldürmesinin yasaklanması anlamı baskındır.<sup>9</sup> Mü'minler tek bir din, millet ve davanın ehlidir. Arapların bazı kimseler öldürüldüğünde, birilerinin ölmesi diğerlerinin ölmesi gibi olduğundan "Kabe'nin rabbine yemin olsun ki öldürüldük" demeleri de bu kapsamdadır. Bir katil başka birini öldürdüğünde de aslında kendisini öldürmüş gibi olur.<sup>10</sup>

Yolu tefsirinde de toplumdaki haksızlık ve adaletsizliğin toplum düzeni ve asayişini bozacağı, böylece can güvenliğinin tehlikeye düşeceği, bu durumda yalnızca haksızlığa uğrayanların değil, başkasının malını haksız olarak alıp yiyen ya da başkasının canına haksız yere kıyan da bu güvensizlikten nasibini alacaktır. Söz konusu yorum için bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/51.

<sup>9</sup> Güloğlu'ya göre ilgili âyet görünüş itibariyle intiharın yasaklanması hususunda Kur'an'daki en açık beyanlardandır. Bununla birlikte âyetin metinsel bağlamı müfessirlerin intihar anlamından uzaklaşmasını beraberinde getirmiştir. Nitekim ilgili ifade, servet edinme yollarından olan miras ve mehir gibi usullerden bahseden âyetlerden sonra gelmiş, meşru ticareti tavsiye eden ve bunun dışında kalan batıl kazançları yasaklayan bir bağlamda kullanılmıştır. Söz konusu görüş için bk. Nazife Vildan Güloğlu, "Tefsirde Bağlama Riayet ve Katlü'l-enfüs Yorumlarına Etkisi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/3 (2022), 1921.

<sup>10</sup> Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 6/637-638; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hâkâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud- eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998), 2/62; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahman b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-âzîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/42; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 10/72; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an ve'l-Mübeyyinü limâ tazammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 6/259; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdüllâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Dr. Mahmud Ahmed el-Atraş (Dimaşk-Beyrut: Darü'r-Reşid, 2000), 1/350; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 3/242; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-âzîm ve's-seb' il-meşânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 5/16; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dimaşkî, *Mehâsinü't-te'vîl* (y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 5/1203; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 5/43; Mustafâ el-Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî* (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1946), 5/19; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 5/25; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerîm'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsîri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 1/543-544; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/51; Güloğlu, "Tefsirde Bağlama Riayet", 1920.



Bu noktada yapılan açıklamalarda intihar anlamı da dolaylı yoldan mezc edilerek cinâyetlerin toplumsal birliği ve güvenliği tehdit etmesi ve katilin kendisi de dâhil olmak üzere tüm bireylere dönmesi, diğer bir ifadeyle cinayetlerin tüm bireylerin can güvenliğini tehlikeye atması üzerinde durulduğu görülmektedir.<sup>11</sup> Cinâyet dışında intihar anlamını daha belirgin kılan yaklaşıma göre âyette "birbirinizi öldürmeyin" anlamını ifade etmek üzere "kendinizi öldürmeyin" anlamına da gelebilecek bir ifadenin kullanılmış olması kişinin, başkalarının canını kendi canı gibi görmesi hedefine yöneliktir. Dolayısıyla kişi, başkalarının canına, kendisinininkine gösterdiği itina göstermek durumundadır. Bu durum âyette, intiharın öncelikle ve kesin olarak yasak kapsamına girdiğini de ortaya koymaktadır.<sup>12</sup>

Alimler arasında ihtilafı olan diğer yaklaşımda ilgili ifade akla ilk geldiği şekliyle anlaşılmuş ve cinâyete göre intihar anlamı öncelenmiştir.<sup>13</sup> Bu

<sup>11</sup> Söz konusu yorum için bk. Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/51.

<sup>12</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 5/44; Aynı yorum için bk. Mustafâ el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 5/19.

<sup>13</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/62; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/42; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10/74; Kurtubî, *el-Câmi*, 6/259; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/349-350; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîd*, 3/241-242; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/16; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 5/1203; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 5/43; İbn Âşûr, *et-Tahtîr ve't-tenvîr*, 5: 25; Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/544-545; Elmalılı Hamdi Yazır, söz konusu ifade ile kasıtlı olarak intihar etmenin yasaklandığının açık olduğunu fakat bu anlamın âyetin gelişine uygun olmadığını belirtmiştir. Söz konusu yorum için bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2/1343; Zikri geçen anlam kapsamında İbn Kesir, bazı rivâyetler aktarmaktadır. Buna göre Amr b. el-Âs Hz. Peygamber tarafından gönderilen seriyye ile dışarıdayken çok soğuk bir gecede ihtilam olmuş ve gusletmesi durumunda öleceğini düşünerek teyemmüm etmiş ve arkadaşlarına sabah namazını kıldırmıştı. Döndüğünde durumu haber vermesi üzerine Hz. Peygamber: "Ey Amr, arkadaşlarına cünüp olarak namaz mı kıldırdın?" demiş, o da çok soğuk bir gecede ihtilam olduğunu, guslederse helak olabileceğini söyledikten sonra konumuz olan âyeti okumuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber gülmüş ve bir şey söylememiştir. Diğer rivâyetlerde de kendisini demir, zehir ya da dağdan yuvarlamak sûretiyle öldüren kimsenin benzer bir eylemle cehennemde ebedi kalacağı belirtilmiştir. Benzer bir rivâyette, önceki ümmetlerden birinin yaralandığı, acısına dayanamayarak bir bıçakla elini kestiği ve kanın durmaması üzerine öldüğü ve Allah'ın ona cenneti haram kıldığı ifade edilmiştir. Başka bir rivâyete göre Hz. Peygamber, oklarıyla intihar eden bir adam kendisine getirildiğinde onun cenaze namazını kılmamıştır. Söz konusu rivâyetleri aktaran İbn Kesir, ilgili âyet kapsamında "kişinin kendisini öldürmesi" anlamının doğruya daha yakın olduğunu belirtmiştir. Sözü edilen rivâyetler ve görüşler için bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. İzzet Ubeyd ed-Deaâs, Adil es-Seyyid, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1997), "Tahâre", 126 (No.334); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhihu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, H 1400), "Tıbb", 56; Cenâiz 83; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Şâhihu Müslim*, nşr. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Dâru Tîbe, 2006), "Cenâiz", 37 (No.978); Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/62; Kurtubî, *el-Câmi*, 6/259; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîd*, 3/242; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesir b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-âzîm*, thk.



kapsamda adam öldürme, dinden dönme ve evli iken zina etme gibi suçlardan dolayı ölüme mahkum olma anlamı üzerinde durulmuştur.<sup>14</sup> Diğer bir deyişle bir insanın başkasını öldürmesi, kısas ya da intikam sonucu kendi katline sebebiyet vermekte, dolayısıyla öldüren kişi kendisini de öldürmüş olmaktadır.<sup>15</sup> Bir kimsenin zann-ı gâlibine göre kendisini öldürebilecek biriyle çarpışması, dolayısıyla nefisini tehlikeye atması, zühd ve ibadet adı altında nefisini ezmesi, karşılıklı rızaya dayanan ticareti hileli ve bozuk muamelelerden sayıp züht ve takvaya aykırı bulması, başkasının malına musallat olması ve mal konusunda haksızlığa sapması kendi nefisini helak etme sonucunu doğurabilmesi açısından bu duruma örnek olarak verilebilir.<sup>16</sup> Bu durum, âyetteki iki nehiy (*mallarınızı yemeyin/nefislerinizi öldürmeyin*) arasındaki münasebeti de ortaya koymaktadır. Zira mal konusunda başkasına haksızlık yapmak, ortaya çıkacak anarşi ile kişinin kendi malını ve canını da tehlikeye atacaktır.<sup>17</sup>

Konumuz olan âyette haksız kazancın yasaklanmasını müteakip "*nefislerinizi öldürmeyin*" cümlesiyle ifadesini bulan nehiy<sup>18</sup>; sözün bağlamı, insanlığın suç geçmişi ve toplumlarda derin yaralar açan temel suçlar ile Tevrat verileri kapsamında değerlendirildiğinde "bir kimsenin haksız yere başka bir kimseyi öldürmesi" çerçevesine daha uygun düşmektedir. İlgili âyetin genellik arz eden üslubu, toplumlardaki yaygın bir suça işaret ettiği gibi âyetin öncesi ve sonrası da bu anlamı desteklemektedir. İlgili âyetten hemen sonra<sup>19</sup> söz konusu suçlara atfen "*Kim bunu/bunları haddi aşarak ve zulüm yoluna saparak yaparsa onu ateşe atarız.*" şartının zikredilmesi de bu çerçevede değerlendirilebilir. Zira kişinin kendisini öldürmesi her durum ve şartta haddi aşma ve zulümdür ve hiçbir haklı gerekçeyi bünyesinde barındıramaz. Başkasının öldürülmesi ise cezai bir müeyyide olma, diğer bir ifadeyle başka bir suçun sonucu olup haddi aşmama ve zulüm yoluna sapmama imkân ve ihtimaline sahiptir. Başkasının malına ya

Mustafa es-Seyyid Muhammed- Muhammed es-Seyyid Reşad (Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000), 3/445-449; Âlûsî, *Rûhu'l-me ânî*, 5/16; Kâsımî, *Mehâsinü't-te 'vil*, 5/1203-1205;

<sup>14</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10/74; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/242; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/349-350; Âlûsî, *Rûhu'l-me ânî*, 5/16.

<sup>15</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/349-350; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 5/44; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/1344.

<sup>16</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/349; Âlûsî, *Rûhu'l-me ânî*, 5/16; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 5/44; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/1344; Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/544.

<sup>17</sup> Elmalılı *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/1343-1344; İlgili âyet kapsamında Süleyman Ateş tarafından intihara dair verilen bilgiler, aktarılan hadisler, onun ilgili âyet kapsamında "intihar" anlamını baskın bulduğuna işaret etmektedir. Söz konusu görüşler için bk. Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/543-545; Güloğlu'nun ilgili âyet kapsamında intihara yakın duran görüşü ve işâri tefsirlerimizde söz konusu ifade kapsamında aktarılan görüşler için bk. Güloğlu, "Tefsirde Bağlama Riayet", 1921-1922.

<sup>18</sup> en-Nisâ 4/29.

<sup>19</sup> en-Nisâ 4/30.



da parasına sahip olma da zulüm ve haddi aşma yoluyla olabileceği gibi helal yolla da olabilir. Bu durum, âyetteki "nefislerinizi öldürmeyin" cümlesinde mündemiç olan "birbirinizi öldürmeyin" anlamını seçip ayırmakta ve tek anlam olarak karşımıza çıkarmaktadır. Buna ilave olarak sonraki âyette<sup>20</sup> "Eğer size yasaklananların büyüklerinden kaçınırsanız kusurlarımızı örteriz..." *إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ* buyurulması konumuz olan iki yasağın büyük günahlar kapsamında değerlendirilmesini beraberinde getirmektedir ki bunlar da çalma ve adam öldürme yasaklarıdır. Söz konusu günah ve yasaklar on emirden "adam öldürmeyeceksin" ve "çalmayacaksın" nehiyelerine<sup>21</sup> karşılık gelmektedir. Konumuz olan âyetlerin yetimlerin malları, hakları, miras ve evlilik hukuku bağlamında olması da zikri geçen anlamı desteklemektedir. Zira miras paylaşımları ile cinâyet ve haksız mal edinme arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır.

## 1.2. "Nefislerinizi Öldürüyorsunuz (Öldürmeyin)" İfadesi

İsrâiloğulları'nın dindaşlarını yurtlarından sürüp çıkarmaları, birbirleri aleyhine zulüm ve düşmanlık sâikiyle ittifaklar kurmaları; üstüne üstlük zulmettikleri dindaşları kendilerine esir olarak geldiklerinde onları fidye ile kurtarmaları" gibi uygulamaların eleştirildiği âyette<sup>22</sup> kullanılan "sonra işte sizler nefislerinizi öldürüyorsunuz" ifadesi de tefsir kaynaklarımızda yaygın olarak Yahudilerin/insanların birbirlerini/dindaşlarını öldürmeleri kapsamında değerlendirilmiş, bir kimsenin kendisini öldürmesi anlamı ise daha çok bir nükte olarak ve toplumsal birlik, beraberlik kapsamında ele alınmıştır.<sup>23</sup> Nisâ sûresinin 29. âyetinden farklı olarak zikri geçen âyetin sürgün, savaş, esir ve fidye bağlamında olması onun intihar çerçevesinden uzaklaşmasını ve bizce de doğru ve makul olan "birbirini öldürme" anlamına yaklaşmasını beraberinde getirmiştir. Nisâ sûresinin 29. âyetindeki "nefislerinizi öldürmeyin" ifadesinin "malın haksız yere yenmesi" gibi daha genel bir bağlamda sevk edilmiş olması, ilgili âyetin tefsirinde çerçeveyi genişletmiş ve intihar anlamının bu âyete göre daha baskın dile getirilmesi sonucunu doğurmuştur. Zira savaş bağlamı zihinleri, savaşta kişinin kendisini öldürmesinden çok başkasını öldürmesine sevk ederken savaş dışı genel bir

<sup>20</sup> en-Nisâ 4/31.

<sup>21</sup> Çık.20:13, 15.

<sup>22</sup> el-Bakara 2/85.

<sup>23</sup> Nazife Vildan Güloğlu tarafından ilgili âyetteki "nefislerinizi öldürüyorsunuz (öldürmeyin)" ifadesinin "Allah tarafından emredilen, yapıldığı zaman bağışlanmaya vesile olan bir tövbe vasıtası" olarak değerlendirilmesi, âyetin iç ve dış bağlamıyla uyumsuzdur. Söz konusu görüş için bk. Güloğlu, "Tefsirde Bağlama Riayet", 1916.



bağlam bu sınırlandırmayı kaldırarak ilgili ifadeyi başka alanlara da çekme alanı açmaktadır.

Rivâyetlerde Bakara sûresinin 85. âyeti çerçevesinde genel olarak Yahudilerin ya da insanların dindaşlarıyla savaşıp onları öldürmeleri, sürgün etmeleri ve sonrasında dindaşlarını fidye ile kurtarmaları, özelde ise Medine’de yaşayan Yahudi kabileleri Benî Kaynukâ’, Benî Nadîr ve Benî Kurayza’nın, birbiriyle savaş halinde olan Evs ve Hazrec kabilelerinden biriyle ittifak yapıp (Benî Nadîr, Hazrec ile; Benî Kurayza da Evs kabilesi ile) savaş patlak verdiğinde birbirlerini öldürmeleri, sürgün etmeleri ve sonrasında fidye ile kendi dindaşlarını kurtarmalarının Allah tarafından kınandığı aktarılmıştır.<sup>24</sup> “Nefislerinizi öldürüyorsunuz” ifadesi “bir kimsenin kendi canına kıyması” anlamını da kapsadığından tefsir kaynaklarımızda ilgili ifade çerçevesinde aynı dine ve nesebe bağlı kişilerin tek bir insan gibi olduğu, dolayısıyla bir kimseyi öldürenin aslında kendisini öldürmüş olacağı belirtilmiştir. Böylelikle “birbirinizi öldürmeyin” anlamında olduğu düşünülen ifadenin “kendinizi öldürmeyin” anlamına da gelebilecek bir formda gelmesinin gerekçesi açıklanmak istenmiştir. “Mü’minler birbirlerini sevmeleri ve birbirlerine karşı merhamet ve şefkat gösterme hususunda tek bir vücut gibidir. Bir uzuv rahatsızlandığında tüm vücut ateş ve uykusuzluk ile ona eşlik eder.” hadisi<sup>25</sup> de bazı müfessirlerce söz konusu gerekçe bağlamında zikredilmiştir.<sup>26</sup>

Nisâ sûresinin 29. âyeti çerçevesinde, kişiyi ölüme götüren eylemlerin mecazen kişinin kendisini öldürmesi anlamında olduğuna dair aktarılanlar, bu âyet kapsamında da dile getirilmiştir. Böylece Bakara sûresindeki ilgili ifade de dolaylı yoldan intihar anlamına yaklaştırılmıştır.<sup>27</sup> Bu çerçevede tefsir

<sup>24</sup> Konuyla ilgili rivâyetler için bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/201-2014; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/292; İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü’l-vecîz*, 1/174; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 3/186; Kurtubî, *el-Câmi’*, 2/238; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 1/116; Ebû Hayyân, *el-Baḥrû’l-muḥîṭ*, 1/459; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/476-478; Âlûsî, *Rûḥu’l-me ânî*, 1/311; Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, 1/372-373; Mustafâ el-Merâgî, *Tefsîrü’l-Merâgî*, 1/155; İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, 1/588-589; Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, 1/85-86; Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 1/151-152; Güloğlu, “Tefsirde Bağlama Riayet”, 1919.

<sup>25</sup> Buhârî, “Edeb”, 27.

<sup>26</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/201; İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü’l-vecîz*, 1/173; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/291; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 3/183-184; Kurtubî, *el-Câmi’*, 2/236; Ebû Hayyân, *el-Baḥrû’l-muḥîṭ*, 1/457; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/476; Âlûsî, *Rûḥu’l-me ânî*, 1/310; Mustafâ el-Merâgî, *Tefsîrü’l-Merâgî*, 1/154; İlgili âyetten önce (el-Bakara 2/84) aynı anlamı ifade etmek üzere kullanılan *لَا تُسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ* “kanlarınızı akıtmamanız (akıtmayın)” ifadesi Reşid Rıza’ya göre bir ümmetteki her bir ferдин kanının diğerinin kanı olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Diğer bir deyişle bir kimse ümmetinden birinin kanını akıttığında sanki kendisini öldürmüş olmaktadır. Söz konusu yorum için bk. Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, 1/372; Aynı yorum için bk. Mustafâ el-Merâgî, *Tefsîrü’l-Merâgî*, 1/154.

<sup>27</sup> Söz konusu görüşler için bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/201; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/291; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 3/183; Kurtubî, *el-Câmi’*, 2/236; Ebû Hayyân, *el-Baḥrû’l-muḥîṭ*, 1/457; Âlûsî, *Rûḥu’l-me ânî*, 1/310; Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, 1/372; İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, 1/586; Mustafâ el-Merâgî, *Tefsîrü’l-Merâgî*, 1/154.



kaynaklarımızda Bakara sûresinin 84 ve 85. âyetlerindeki "kanlarınızı dökmeyeceksiniz (diye sizden söz aldık)" ve "nefislerinizi öldürüyorsunuz (öldürmeyin)" ifadelerinde "birbirinizi öldürmeyin" anlamı öncelenmekle birlikte intihar kapsamında da açıklamalar yapılmış ve bu anlamın da zikri geçen ifadelerden çıkabileceği belirtilmiştir.<sup>28</sup> Farklı olarak İbn Atıyye ve İbn Âşûr gibi müfessirlerin "birbirinizi öldürmeyin" anlamı üzerinde özellikle ısrar ettiği görülmektedir. İbn Atıyye'ye göre söz konusu anlatım özelliğini, adam öldürenin kısas yoluyla öldürülmesi yoluyla açıklamak tekellüftür. Çünkü Allah Tevrat'ta Benî İsrâil'den, birbirlerini öldürmemeleri, sürgün etmemeleri, köle etmemeleri, köleliğe terk etmemeleri gibi hususlarda söz almıştır.<sup>29</sup> Söz konusu âyetteki adam öldürme ve sürgüne gönderme yasakları on emirden ikisi olan "adam öldürmeyeceksin/cinâyet işlemeceksin" ve "komşunun evine göz dikmeyeceksin." nehiyelerine<sup>30</sup> karşılık gelmektedir.<sup>31</sup>

Âyetin metinsel bağlamı ve sebep-i nüzulüne dair aktarılanlar konumuz olan âyetteki "enfüseküm" ifadesinin "birbiriniz" anlamında olduğu ortaya koymaktadır. Zira Benî İsrâil bağlamındaki ilgili âyette "Sonra işte sizler nefislerinizi öldürüyor ve birbirinizi yerinden yurdundan ediyorsunuz." cümleleriyle insanları yerinden yurdundan etme ile birlikte haksız yere adam öldürme suçuna işaret edilmektedir. Bir önceki âyette de "Birbirinizin kanını dökmemeniz (لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ) ve birbirinizi yerinden yurdundan etmemeniz hususunda siz söz almıştık." buyurularak aynı anlamın farklı kelimelerle ifade edildiği görülmektedir. Söz konusu âyetlerin sebep-i nüzûlü bağlamında aktarılan rivâyetler de "nefislerinizi öldürüyorsunuz, kanlarınızı dökmeyeceksiniz" ifadelerinin "birbirini öldürme" ve "savaş" çerçevesinde ele alınabileceğini göstermektedir. Söz konusu âyetin sebep-i nüzûlü kapsamında Medine'deki Yahudi kabilelerin, Evs ve Hazrec arasındaki savaşlarda farklı taraflarda yer alıp savaşarak birbirlerini öldürdükleri ve yerinden yurdundan ettiklerinin aktarılması da bu görüşü desteklemektedir.

<sup>28</sup> Zikri geçen ifade kapsamında insanın kendisini öldürmemeye mecbur olmasına binaen intiharın yasaklanmasını faydasız gören kimselere karşı Razi Hint diyarında, kişinin kendisini öldürmesinin fesat aleminden kurtulup nûr ve salah alemine gidiş olarak düşünüldüğünü, bunun yanında bazı zor zamanlarda da insanların intihar ettiklerini belirtmiştir. Razi'nin görüşü için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3/183; İntihara dair benzer bir aktarım için bk. Kurtubî, *el-Câmi*, 2/237; Ebu Hayyan'ın ilgili ifade kapsamında aktardığı intihara dair rivâyetler için bk. Müslim, "İman", 47; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, 1/457.

<sup>29</sup> İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 1/173.

<sup>30</sup> Çık.20:13, 17.

<sup>31</sup> İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/586; Elmalılı Hamdi Yazır ve Süleyman Ateş de Bakara 83-85. âyetlerde bahsedilenlerin Yahudilere verilmiş olan on emre uygun olduğunu belirtmişlerdir. Söz konusu bilgi için bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/400; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/85.





Yukarıda sözü edilen durumlar, konumuz olan âyetlerdeki ilgili ifadelerin “birbirini öldürme/savaşma çerçevesinde ele alınmasının daha doğru olacağını ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle ilgili ifadelerin Kur’ân’da haksız yere adam öldürmeyi yasaklayan âyetlerle aynı anlam çizgisinde olduğunu söylemek mümkündür. Adem’in iki oğlundan birinin diğerini öldürmesi bağlamında Benî İsrâil’e hukûkî ve ahlâkî bir norm olarak haksız yere adam öldürmenin yasaklandığını ifade eden âyet ve benzer âyetler aynı çerçevede değerlendirilebilir.<sup>32</sup>

## 2. Nefislerin Öldürülmesini Emreden Âyetler

“Nefislerinizi Öldürün” ifadesi Kur’ân’da iki yerde geçmektedir. İsrâiloğulları bağlamındaki âyette Hz. Musa, buzağıyı<sup>33</sup> tanı edinen kimselerin kendilerine zulmettiğini belirtmiş ve onlardan yaratana tövbe ederek “nefislerini öldürmelerini” istemiştir.<sup>34</sup> Münafıklar bağlamındaki âyette ise şartların gerektirmesi sonucu yurtlarından çıkmaları ya da nefislerini öldürmeleri istendiğinde bu kimselerden pek azının söz konusu isteği yerine getirebileceği belirtilmiştir.<sup>35</sup>

### 2.1. İsrâiloğulları Bağlamında “Nefislerinizi Öldürün” İfadesi

İsrâiloğulları hakkındaki âyette geçen “nefislerinizi öldürün” ifadesi kapsamında tefsir kaynaklarımızdaki rivâyetlerde, “enfüs” lafzının “birbirinizi” anlamını destekleyen olaylar aktarılmaktadır. Bununla birlikte rivâyetlerde “birbirinden” kastın kimler olduğu hususu net değildir. Bu kapsamda genel olarak insanların birbirlerini öldürdükleri ifade edildiği gibi Hz. Musa ile Tur’a gidenlerin ya da buzağıya tapmayanların tapanları öldürdükleri aktarılmıştır. Rivâyetlere göre Hz. Musa’nın ilgili emri üzerine insanlar ellerine kılıçlarını alıp uzak yakın (baba, oğul vb.) demeden/acımadan birbirlerini yaralamışlar ya da öldürmüşlerdir. Hz. Musa, Allah’ın “Bu kadarı yeterli” vahyi

<sup>32</sup> Benzer âyetler için bk. el-Mâide 5/45, el-En’am 6/151, el-İsrâ 17/33, el-Kehf 18/74, el-Furkân 25/68,

<sup>33</sup> Zikri geçen âyet bağlamında “Her insanın buzağısı kendi nefsidir, kim onu alaşağı eder ve onun isteklerine karşı çıkarsa onun zulmünden beri olur.” denilerek söz konusu buzağı mecazi anlamda da değerlendirilmiştir. Kurtubî’ye göre ise ilgili âyetteki (el-Bakara 2/54) buzağıdan kasıt gerçek anlamda buzağıdır. Söz konusu işârî yorum ve görüşler için bk. Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed es-Sülemî, *Hakâ’îku’t-tefsîr*, thk. Seyyid Umran (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 1/59; Kurtubî, *el-Câmi*, 2/110; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhtâ*, 1/365.

<sup>34</sup> el-Bakara 2/54; Söz konusu âyet ve buzağıya tapanlara verilen cezanın tefsir kaynakları ve Eski Ahit bağlamında değerlendirilmesi hakkında bk. Şükrü Maden - Mustafa Yiğitoğlu, “Kur’ân-ı Kerim ve Eski Ahit Bağlamında Buzağıya Tapan İsrailoğulları’na Ölüm Cezası Verilmesi Meselesi”, *AUID*, 11(Aralık 2018), 419-446; İlgili âyetteki “Uktulû Enfusekum” ifadesi hakkında bir çözümleme için bk. Zülfikar Durmuş, “Yanlı Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Âyetindeki ‘Uktulû Enfusekum’ İfadesinin Çözümlemesi”, *EKEV Akademi Dergisi* 7/17(Güz 2003), 29-48.

<sup>35</sup> en-Nisâ 4/66.



doğrultusunda bırakmaları yönünde elbisesiyle işaret verdiğinde ise bu kimseler ellerindekileri atmışlar ve netice itibariyle yetmiş bin kişi ölmüştür.<sup>36</sup> Diğer bir rivâyete göre "nefislerinizi öldürün" emri üzerine, buzağıya tapmış olanlar ayaklarını toplayıp oturmuşlar, Hz. Musa ile birlikte ilahi emirleri almak üzere Tûr'a giden ve buzağıya tapmayanlar da ellerine kılıçlarını alarak şiddetli bir karanlıkta ya da Allah tarafından gönderilen kara bulutla kaplı bir ortamda bu kimseleri öldürmüşlerdir. Neticede yetmiş bin kişi ölmüş, öldüren ve öldürülenlerin tövbesi kabul edilmiştir.<sup>37</sup> Başka bir rivâyete göre ise ilgili emir üzerine buzağıya tapanlar ve tapmayanlar kılıçlarını kuşanarak iki saf olmuşlar ve birbirlerini öldürmüşlerdir. Yetmiş bin kişinin ölmesi ve Benî İsrâil'in helak olmaya yaklaşması üzerine Hz. Musa ve Hz. Harun "Benî İsrâil helak oldu. Kalanları kurtar rabbimiz, kalanları kurtar!" diye yakarmışlar, bunun üzerine Allah bu kimselerin silahlarını bırakmalarını emretmiş ve onlara yönelmiştir.<sup>38</sup>

Yukarıda sözü edilen rivâyetlerin hemen bütün müfessirler tarafından aktarıldığı, dolayısıyla birçok müfessir tarafından ilgili ifadenin "birbirinizi öldürün" biçiminde düşünüldüğü söylenebilir. Buna ilave olarak bazı müfessirler "enfüs" lafzının "birbiriniz" anlamında kullanıldığına dair görüşü benzer diğer kullanımları zikrederek destekleme yoluna gitmişlerdir. وَلَا تَلْمِزُوا ۖ وَلَا تَلْمِزُوا ۖ لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِنَفْسِهِمْ خَيْرًا ۗ أَنفُسُكُمْ "Onu işittiklerinde mü'min erkek ve kadınların birbirleri hakkındaki zanlarının olumlu olması

<sup>36</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/679-683; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/269-270; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3/87; Kurtubî, *el-Câmi* ' , 2/110; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/102; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muħîṭ*, 1/367; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/401-403; İnsanların birbirlerini öldürdüğüne dair görüşü aktaran Süleyman Ateş'e göre bu ihtimal doğru kabul edildiğinde toplumda sadece katillerin kalacağı ve toplumun mahvolacağı açıktır. Söz konusu yorum için bk. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/71.

<sup>37</sup> Söz konusu rivâyet ve benzer rivâyetler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/680-684; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelil Abdur Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/137; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/269-270; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3/87; Kurtubî, *el-Câmi* ' , 2/110; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/102; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muħîṭ*, 1/367; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/401-403; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/260; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/71.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/681; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbüri, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ebu Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 1/198; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/269-270; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3/87; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muħîṭ*, 1/367; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/402; Güloğlu'na göre âyetle ilgili dış bağlam kapsamında aktarılanlar beyânî yöntemi esas alan tefsirlerde, ilgili ifadenin "birbirinizi öldürün" biçiminde anlaşılmasına neden olmuştur. İlgili görüş, söz konusu rivâyetlerin ve müfessirlerin görüşlerinin aktarımı için bk. Güloğlu, "Tefsirde Bağlama Riayet", 1917.

<sup>39</sup> el-Hucurât 49/11.



gerekmez miydi?"<sup>40</sup> ve فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ "Evlere girdiğinizde birbirinize selam verin."<sup>41</sup> ifadelerinin zikredilmesi bu kapsamda değerlendirilebilir.<sup>42</sup>

"Nefislerinizi öldürün" cümlesinin "birbirinizi öldürün" anlamına değinen bazı müfessirler, bizce de makul bir yorum olarak iç savaş ortamına ve Hz. Musa tarafından iç barışın sağlandığına atıfta bulunmuşlardır. Bu kapsamda Süleyman Ateş ve Kur'ân Yolu tefsirini saymak mümkündür.<sup>43</sup>

Diğer müfessirlerden farklı olarak İmam Mâtürîdî, buzağıya tapan İsrâiloğulları'nın teslimiyet duygusunu kuşanarak bacaklarını elbiselerinde toplayıp kafalarını kaldırmadan öldürülmeyi beklemeleri ile Hz. Musa'nın kısa süreli yokluğunda buzağıyı tanrı edinme noktalarını insan tabiatı bağlamında açıklama yoluna gitmiştir. Bu kapsamda o, Benî İsrâil'in hayvan tabiatında olduğuna işaret etmiştir. Zira onlar; asanın yılanı dönüşmesi, denizin yarılması ve taştan suyun fışkırması gibi mucizelere şahit olmuşken Sâmirî ve ona uyanların sözüne<sup>44</sup> kanmışlar ve buzağıya tapmışlardır. Hem bu durum hem de onların öldürülmeye teslim olmaları, söz konusu hayvani tabiatı ortaya koymaktadır. Çünkü bu kimseler, istidlal yoluyla anlaşılacak konular şöyle dursun duyularla algılanabilecek olanları bile anlamaktan acizdirler.<sup>45</sup> Ona göre diğer bir ihtimal ise İsrâiloğulları'nın, ahiretteki karşılığını düşünerek böyle bir emre itaat etmiş olmalarıdır. Bu durum, cennetteki üstün makamı ve karşılığının kendisine gösterilmesi üzerine firavunun eşinin türlü eziyetlere gülerek karşılık vermesine benzemektedir.<sup>46</sup>

"Nefislerinizi öldürün" ifadesinin anlamına dair tefsirlerde aktarılan görüşlerden biri de "bir kimsenin kendisini öldürmesidir."<sup>47</sup> Bu kapsamda tefsirlerde ilgili görüşe dair farklı yaklaşımlarla karşılaşılmaktadır. Genel itibariyle ise söz konusu ifadenin "kendinizi öldürün" anlamına da gelebileceği düşünülmüş ve bu anlam da ihtimal dâhilinde kabul edilip aktarılmıştır. Diğer anlamları da aktarmakla birlikte Zemahşeri'nin أَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ cümlesinin zahirde

<sup>40</sup> en-Nûr 24/12.

<sup>41</sup> en-Nûr 24/61.

<sup>42</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 1/130; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3/87; Ebû Hayyân da zikri geçen anlam kapsamında لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ "O, size içinizden/aşiretinizden (من اهلكم و جلدتكم) bir elçi gönderdi." âyetini (et-Tevbe 9/128) zikretmiştir. Söz konusu aktarım için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, 1/367; İbn Âşûr da sözü edilen anlamı desteklemek üzere en-Nûr 24/61 ve el-Bakara 2/84-85 âyetlerini zikretmiştir. Söz konusu bilgiler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/503.

<sup>43</sup> Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/71; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 1/127.

<sup>44</sup> Tâhâ 20/88.

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/130.

<sup>46</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/130.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/130; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/269; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/101; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, 1/367.



Kur'an'daki "Kendinizi/Birbirinizi Öldürün/Öldürmeyin" (اقتلوا/لا تقتلوا انفسكم) İfadelerine Dair Değerlendirme  
"bir kimsenin sıkıntıdan dolayı kendisini öldürmesi (البخع)" anlamında olduğunu ifade etmesi bu çerçevede değerlendirilebilir.<sup>48</sup>

"Nefislerinizi öldürün" ifadesine yüklenen anlamlardan üçüncüsü ise nefsi tezkiye etmek ve kişiyi nefsanî arzularından kurtarmaktır.<sup>49</sup> Buna göre nefsinde çektirmeyen onu beslememiş, öldürmeyen ise onu diriltmemiş olur.<sup>50</sup> Nefsi öldürerek tövbe etme hükmünün mensuh olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim Benî İsrâil bu emri cehren nefislerini öldürerek yerine getirmişken bu ümmet nefislerini kendi içlerinde öldürerek yerine getirmiştir. İnsanlar Benî İsrâil'in tövbesinin daha zor olduğunu düşünmektedir ama durum hiç de öyle değildir. Çünkü zor sanılarda ölüm acısına bir kez katlanılmaktadır. Havas ehli ise her an katli yaşamaktadır.<sup>51</sup>

Diğer müfessirlerden farklı olarak Mâtürîdî gerçek anlamında düşünülmesi durumunda ortaya çıkacak mahzurlara bağlı olarak âyetteki "ktl" fiilini mecazen değerlendirme yoluna gitmiştir. Bu kapsamda o, âyetteki "ktl"nin gerçek anlamda kullanıldığına dair icma bulunduğunu, aksi halde ilgili lafzı gerçek anlamı dışında alacağını belirtmiştir. Çünkü "nefislerinizi öldürün" emri, emre muhatap kimselerin tövbe etmesinden sonra gelmiştir. Nitekim aynı bağlamdaki başka bir âyette "Onlar pişman olup saptıklarını anladıklarında Rabbimiz bize merhamet etmez ve başışlamazsa muhakkak hüsrana uğrayanlardan oluruz." dediler.<sup>52</sup> buyurulması da onların ölümle emrolunmadan önce tövbe ettiklerini göstermektedir. Peygamberler aracılığıyla ortaya konulan şeriatlarda

<sup>48</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/269; Âlûsî, ilgili emrin zahirinin Benî İsrâil'den her bir kimsenin kendisini öldürme işine girişmesini ifade ettiğini, Reşid Rıza da ilgili ifadenin "intihar" anlamında da olabileceğini belirtmiştir. Söz konusu görüşler için bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me ânî*, 1/260; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/319; Kâdî Abdülcebbar'a göre "nefislerinizi öldürün" ifadesiyle kişinin kendisini öldürmesi kastedilmiş olamaz. Zira rivâyetler, İsrâiloğulları'nın kendilerini öldürmediklerini ortaya koymaktadır. Bunun yanında ona göre ibadetler mükellef için faydalı olduğunda güzel olur. Fayda da geleceğe dair işlerde bulunur. Ölümünden sonra teklif durumu ortadan kalktığı için kendini öldürme emrinin faydası olamaz. Sözü edilen görüş ve ona karşı yorumlar için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3/86-87; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtât*, 1/368; Âlûsî, *Rûhu'l-me ânî*, 1/260.

<sup>49</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 2/110; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/71.

<sup>50</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/102; Benzer bir anlatım için bk. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 5/44; Ebû Hayyân, "taktîlin" "tezlîl" anlamında olduğunu şiirle istişhad ederek ortaya koymuş fakat ilgili âyetteki katlin herkesçe bilinen şekliyle canın çıkması anlamında olduğunu belirtmiştir. Söz konusu görüş için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtât*, 1/367; İlgili âyetteki katlin "canın çıkması" anlamında olduğunu söyleyen Âlûsî'nin görüşü için bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me ânî*, 1/260.

<sup>51</sup> Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/60; Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, thk. İbrahim Beysuni (Mısır: İdâretü't-Türâs, 2000), 1/92; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtât*, 1/368; İlgili âyet kapsamındaki işari görüşler için bk. Güloğlu, "Tefsirde Bağlama Riayet", 1917-1919.

<sup>52</sup> el-A'râf 7/149.



ise Müslüman oluncaya kadar kâfirlerin öldürülebileceği, Müslüman olduklarında ise öldürülmelerinin caiz olmayacağı hükmü bulunmaktadır. Aksi halde risâlet din için değil sadece öldürmek için gerçekleşmiş olur. Ayrıca ölüm, Müslüman olmanın değil, kâfir olmanın bir cezasıdır. İslam'ı seçme, ölüm cezasının düşmesi için bir sebeptir. Müslüman olan, tövbe eden ve bu hal üzere ölen bir kimse dünya hayatındaki küfrü sebebiyle ahirette cezalandırılmaz. Bu durumda söz konusu kimselerin dünya hayatında da tövbe ettikten sonra cezalandırılmamaları gerekmektedir. Rivâyetlere göre yetmiş bin kişinin söz konusu hadisede ve bir gün içinde öldürüldüğü de göz önüne alındığında bunun kökünü kazıma türünden bir helak olduğu söylenebilir. Ne var ki Allah bir toplumu sadece küfür ve inatçılık hallerinde helak etmektedir.<sup>53</sup> Bu yüzden âyetteki “katl”, buzağıyı tanı edinip rablerine isyanda aşırıya kaçmalarından dolayı bu kimselerin Allah'a ibadet ile nefislerini yormaları anlamında düşünülebilir. Nitekim bu kullanım “falan kişi falan konuda nefisini katlediyor” örneğinde olduğu üzere hakikat anlamı dışında insanlar arasında caridir.<sup>54</sup>

İbn Âşûr'un da ilgili konuda Mâtürîdî'ye benzer bir kafa karışıklığına sahip olduğu görülmektedir. Bu kapsamda o ister buzağıya tapanın kendisini öldürmesi anlamında olsun isterse buzağıya tapmayanların tapanları öldürmesi anlamında olsun ilgili hükmün ilahi şeriatlerin ittifak ettiği “canın korunması” kaidesine aykırı olduğunu ifade etmiştir. Bu yüzden ona göre söz konusu emir vahiy kaynaklı olup Hz. Musa'nın içtihadı olamaz.<sup>55</sup>

Zikri geçen âyetteki “nefislerinizi öldürün” ifadesi bazı müfessirlerimiz tarafından Tevrat'taki veriler üzerinden de değerlendirilmiştir. Bu kapsamda Hz. Musa'nın Rab'den yana olanları çağırıldığı ve bu çağrıya cevap veren Levililere kılıçlarını alıp birbirlerini öldürmeleri emrini verdiği aktarılmıştır.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/127-128.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/128.

<sup>55</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/503.

<sup>56</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/320; Benzer ve kısmen farklı anlatımlar için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/503; Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/70; Tevrat'ın Çıkış kitabındaki bilgilere göre (Çık.32:26-29) kavminin buzağı heykeline taptığını gören ve bu duruma öfkelenen Hz. Musa Rab'den yana olanları çağırılmış ve bütün Levililer çevresine toplanmıştır. Bunun üzerine, İsrâil'in tanrısı Rabbin emrini ileten Hz. Musa, herkese kılıcını kuşanmaya, ordugahta kapı kapı dolaşıp kardeşini, komşusunu ve yakınını öldürmeye çağırılmış ve neticede üç bine yakın kişi ölmüştür. Hz. Musa çağrıya uyanların, kendilerini Rabbe adadığı, öz oğluna, öz kardeşine düşman kesildiği için de Rab tarafından kutsanmış olacağını söylemiştir. Söz konusu pasajda buzağıya tapmayanların tapanları öldürdüğüne dair açık bir ifade yer almamakta fakat söz konusu anlam ima edilmektedir. Bununla birlikte İbn Âşûr'un söz konusu imayı açık bir ifade olarak aktardığı görülmektedir. Reşid Rıza ise zikri geçen pasajın aktarımında kaynaktaki müphemliği dikkate almıştır. A'râf sûresinin 152. âyetinde buzağıya tapanların ilahi gazaba uğrayacağı ve dünya hayatında zilleti yaşayacağını belirtilmesi söz konusu imayı açıklar niteliktedir. Talmud'da ise (Yoma 66b) konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Buna göre Amoraim'den Rav ve



Konumuz olan âyetin iç ve dış bağlamı ile Tevrat'taki veriler, zikri geçen âyetteki "Nefislerinizi öldürün" emrinin birbirini öldürme ve savaşma kapsamında olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kapsamda buzağıya tapmış olmalarından dolayı Hz. Musa'nın "yaratıcınıza tövbe edin ve nefislerinizi öldürün." emrine muhatap olan Benî İsrâil'in de aslında ilgili cümle ile iç savaş emrini aldığı düşünülebilir. Bu durumda Benî İsrâil'den bir kısmının buzağıya tapması ve hak yoldan ayrılması ile bu kimselere önce tövbe kapısı sunulmuş, bu kapıdan girmek istemeyenlerle de savaşılmış olması muhtemeldir. Nitekim konuyla ilgili başka âyetlerde buzağıyı tanrı edinenlere Rableri katından gazap ve dünyevi bir zilletin isabet edeceği belirtilmiş, sonrasında ise Allah'ın, kötülük işledikten sonra tövbe edip tekrar iman edenler için bağışlayıcı olduğu buyurulmuştur. Bu durum, buzağıya tapanlardan bir kısmının tövbe etmişken diğer bir kısmının etmediğini ve edenlerin bağışlanıp etmeyenlerin cezalandırıldığını gösterdiği gibi genel olarak insanların ya da buzağıya tapanların bir keşmekeş içinde birbirlerini öldürdüklerine dair rivâyetlerin de ilgili âyet bağlamında geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır.

Konuyla ilgili olarak buzağıya tapanların teslimiyet içerisinde yere çöküp ölüme razı bir şekilde beklediği ve infaz edildiğine dair rivâyetler ise psikolojik ve sosyolojik açıdan muhtemel gözükmemektedir. Zira geçmişte ve hali hazırda yaşanan benzer durumlar, insanın din değiştirme hususunda psikolojik olarak yavaş bir sürece tabi olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim tarih, herhangi bir ideoloji ya da inançtan bütünüyle ya da kısmen ayrılanların geri

Levi, buzağıya tapanların öldürülme şeklinde anlaşılmamışlardır. Bunlardan birine göre altın buzağıya kurban kesen, tütsü yakan ve böylece putperest eylemlerde bulunanlar kılıçla idam edilecekler; başına basıp öpen ve putperestçe bir tapınma ortaya koymayanlar bir bela ve ilahi ceza ile ölecekler; içten içe buzağıyı sevip de herhangi ve eylemde bulunmayanlar ise bağırsak hastalığı sonucunda helak olacaklardır. Diğer kimsenin görüşüne göre ise şahitler huzurunda ve uyarıdan sonra buzağıya hizmet edenler kılıçla; şahitlerin huzurunda ama uyarı olmadan hizmet edenler bir bela ile; şahitler ve uyarı olmadan hizmet edenler de bağırsak hastalığı ile öleceklerdir. Tevrat'ta (Çık.32:26) Hz. Musa'nın Rabden yana olanları çağırması üzerine Levililerin bu çağrıya uyduğu dolayısıyla bu kimselerin puta tapmadıkları aktarılmaktadır. Ne var ki tefsir kaynaklarımızdaki rivâyetlere paralel olarak Tevrat'a göre (Çık.32:27) bu kimseler kardeş, komşu ve dost demeden önlerine gelen kişileri öldürmüşlerdir. Nitekim Tesniye'de aktarıldığına göre (Yas.33:9) Hz. Musa; Levililerin, Rabbin sözünü tutmak için annesini, babasını, kardeşlerini ve çocuklarını saymamasını takdirle anmıştır. Bu durumda Levililerin buzağıya tapmamış oldukları gerçeği ile kardeşlerini öldürdüklerine dair aktarım çelişkili durmaktadır. Diğer bir deyişle Levililerin bir kısmının puta taptığı ve yakınları tarafından öldürüldüğü anlaşılmaktadır. Bu durum Yoma'da (Yoma 66b), babadan kastın gerçek baba değil annenin babası, kardeşlerden kastın ana bir üvey kardeş, çocuktan kastın da kızkardeşin oğlu olduğu ifade edilerek çözülmeye çalışılmıştır. Buna göre Levililerden hiçbiri buzağıya tapmamıştır. Altın buzağıya tapma ve cezalandırma hususunda ek bilgi için bk. Aaron Rothkoff, "Golden Calf", *Encyclopaedia Judaica*, 2. Baskı (Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007), 7/700-701.



dönüş ve tövbe çağruları sonrasında keskin bir dönüş yapıp kesilmeye razı olmak şöyle dursun ya dönmediklerini ya da kısmen döndüklerini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in ölümünden sonra zekât vermeye yanaşmayanlardan tövbe etmelerinin istenmesi ve tövbe kapısından girmek istemeyenlerle savaşılmaması bu durumu örneklemektedir.

Yukarıda sözü edilenler dikkate alındığında buzağıya tapanlardan bir kısmının tövbe etmediği ve bu kimselerin ya iç savaş yoluyla ya da siyasi otoritenin gücüyle dize getirilerek öldürüldüğü anlaşılmaktadır. Söz konusu kimselerin ölüme razı biçimde teslim olduklarını aktaran rivâyet ise ancak günahından vazgeçmediği için siyasi otorite tarafından dize getirilen kimselerin mecburen takındıkları bir tavır olarak düşünülebilir. Tevrat'a göre Hz. Musa'nın, "Tanrıdan yana olanlar yanıma gelsin" dediğinde sadece Levililerin gelmesi da buzağıya tapanların bütünüyle tövbe etmediğini göstermektedir. Bunun yanında Tevrat'ta din değiştirenlerin kılıçtan geçirilmesi ya da taşlanarak öldürülmesi gerektiğini bildiren pasaj da ya siyasi otoritenin gücüyle yakalanan söz konusu kimselerin infaz edildiğini ya da bu kimselerle savaşarak ilgili emrin yerine getirildiğini düşündürmektedir.

## 2.2. Münafıklar Bağlamında "Nefislerinizi Öldürün" İfadesi

Münafıklar bağlamındaki âyette<sup>57</sup> geçen "Biz onlara nefislerinizi öldürün ya da yurduvuzdan çıkın diye yazsaydık..." cümlesindeki "nefislerinizi öldürün" ifadesi tefsir kaynaklarımızda özel anlamda münafıklar, Yahudiler; genel anlamda ise insanlar bağlamında değerlendirilmiştir.<sup>58</sup> Buna göre Allah merhametinin bir sonucu olarak insanları/münafıkları, "nefislerini öldürme ve yurtlarından çıkma" gibi küfür ve inatlarını ortaya çıkaracak düzeyde zor mükellefiyetlerle değil kolay işlerle yükümlü kılmıştır. Bu yüzden insanlar bu mükellefiyetleri samimi olarak kabul etmeli, inadı bırakmalıdır.<sup>59</sup>

İlgili âyette geçen "nefisleri öldürme" emrindeki "öldürme" tefsir kaynaklarımızın büyük bir kısmında gerçek anlamda ve kişinin kendisini öldürmesi olarak düşünülmüşken bazı tefsirlerde söz konusu fiilin gerçek anlamda öldürme mi yoksa öldürmeyi beraberinde getiren cihat mı olduğu konusu gündeme getirilmiştir. Bu çerçevede İmam Mâtürîdî, Beyzâvî, Âlûsî,

<sup>57</sup> en-Nisâ 4/66.

<sup>58</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 7/206; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 3/314; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/445-446; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/368; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, 3/297; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 5/1382-1383; Söz konusu hitabın kime yönelik olduğuna dair görüşler için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10/172; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, 3/298; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/73; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 5/240; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 5/1383.

<sup>59</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10/171; Benzer bir yaklaşım için bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/446; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/72-73; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 5/241; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 5/1382-1383; İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 5/114; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/91.



Kāsımî ve İbn Âşûr'un isimleri zikredilebilir.<sup>60</sup> Âlûsî ise netice olarak kişinin ölmesini beraberinde getirebilmesine bağlı olarak ilgili ifadeyi cihat bağlamında düşünmenin düşük bir ihtimal olduğunu ifade etmiştir.<sup>61</sup> Sözü edilen konuyu gündeme getiren Kāsımî de hakiki anlamdan ancak bir zaruretten dolayı uzaklaşılabilceğini belirtmiş ve hakiki anlamı destekleyen rivâyetlerin varlığını dikkate alarak dolaylı anlamı uzak bir ihtimal olarak değerlendirmiştir.<sup>62</sup>

Sözünü ettiğimiz âyet (en-Nisâ 4/66), katli hakiki-doğrudan düşünen müfessirler tarafından Sabit b. Kays eş-Şemmas'ın bir Yahudi ile övünme yarışına girdiğini aktaran rivâyet çerçevesinde ve "kişinin kendisini öldürmesi" bağlamında açıklanmıştır. Bu kapsamda tefsir kaynaklarında Benî İsrâil'in buzağıya tapmaları neticesinde tövbe etmelerinin ve nefislerini öldürmelerinin istendiğini aktaran âyet<sup>63</sup> zikredilmiş ve nefisleri öldürmeden kastın da kişinin kendisini öldürmesi olduğu kabul edilmiştir.<sup>64</sup> Buna göre söz konusu Yahudi'nin: "Bize kendimizi öldürmemiz emredildi, biz de bunu kabul ettik. Muhammed size savaşmayı emrediyor ama siz buna bile tahammül göstermiyorsunuz." demesi üzerine Sabit: "Hadi ordan sen de! Muhammed bana kendimi öldürmemi emretse ben kesinlikle bunu yerine getirirdim." demiş ve zikri geçen âyet nazil olmuştur. Abdullah ibn Mesud'un da benzer sözler söylediği ve bu âyetin nazil olduğu aktarılmıştır. Hz. Ömer de: "Allah bize kendimizi öldürmemizi emretseydi vallahi biz bu emri kesinlikle yerine getirirdik. Allah'a hamd olsun ki O bize bunu emretmedi." demiştir. Rivâyete göre Hz. Ebu Bekir de Hz. Peygamber'e hitaben: "Bana böyle bir emir verseydin yerine getirirdim." demiş, Hz. Peygamber de: "Doğru söyledin." şeklinde karşılık vermiştir. Hz. Peygamber durumdan haberdar olduğunda ise:

<sup>60</sup> İlgili ifadenin "nefislerin cihatta ölümüne maruz kalması" anlamı için bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/368; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/314-315; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/114-115.

<sup>61</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/72.

<sup>62</sup> Kāsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 5/1383.

<sup>63</sup> el-Bakara 2/54.

<sup>64</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/341; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/104; Kurtubî, *el-Câmî*, 6/445; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 3/297; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 5/240; Kāsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 5/1383; Mustafâ el-Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 5/83; Âlûsî, Zemahşerî'nin "Buzağıya taptıklarından dolayı kendilerinden tövbe etmeleri istendiğinde biz Benî İsrâil'e nefislerini öldürmelerini ya da yurtlarından çıkmalarını vacip kılmıştık. Benzerini onlara vacip kılsaydık..." şeklindeki açıklamasını eleştirmiştir. Zira yurttan kasıt eğer Mısır ise Benî İsrâil'in Mısır'dan çıkışı buzağıya tapmadan önce gerçekleşmiştir. Ne var ki Zemahşerî'nin ifadesinin zahiri, buzağıya tapmaları sonucunda Benî İsrâil'den tövbe etmeleri istendiği zaman çıkışla emrolunduklarını ifade etmektedir. Bu, tarihen yanlıştır ve herhangi bir dönemde İsrâiloğulları tövbe bağlamında hicretle emrolunmamıştır. Âlûsî'nin sözü edilen görüşü için bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/73; Beyzâvî'nin de Zemahşerî'nin ilgili ifadesini özetle aktardığı görülmektedir. İlgili ifade için bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/368.





“Nefsim elinde olana yemin olsun, ümmetinden öyle adamlar vardır ki iman onların kalplerinde yere çakılı dağlardan daha sağlamdır.” buyurmuştur.<sup>65</sup> Rivâyetlerde söz konusu emirleri yerine getirebilecek pek az kişi için Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Abdullah bin Mesud, Ammar b. Yasir, Abdullah ibn Revaha, İbn Ümmü Abd’in isimleri ve “sahâbeden bir grup” zikredilmektedir.<sup>66</sup>

İmam Mâtürîdî, yukarıda zikri geçen rivâyetler eşliğinde اَقْتُلُوا اَنْفُسَكُمْ cümlesinin birçok müfessir tarafından “kişinin kendisini öldürmesi” anlamında alınmasını iki açıdan ihtimal dışı olarak değerlendirmiştir. Bunlardan birincisine göre söz konusu emir çok zordur ve kimse böyle bir ibadete tahammül gösteremez. Nitekim Allah da kimseye gücünün üstünde bir sorumluluk yüklemeyi.<sup>67</sup> İkinci olarak da ilgili emirde neslin kesilmesi ve öldürülmesi için özellikle bir varlığın yaratılması söz konusudur.<sup>68</sup> Bu kapsamda zikri geçen ifade “bazı insanların diğer bazılarını öldürmesi” anlamında alınabilir ve bu durumda “düşmanla savaşma, evlerden çıkıp hicret etme” anlamı söz konusudur.<sup>69</sup> İbn Âşûr’a göre de sözü edilen âyet, beş âyet sonrasındaki “Ey iman edenler, tedbirinizi alın, bölük bölük ya da topluca savaşın.”<sup>70</sup> cümleleriyle ifadesini bulan cihada teşvik bağlamına geçiş için bir hazırlık niteliği taşımaktadır. Nitekim mü’minler cihat emriyle müşrik olan kendi kavim ve akrabalarıyla savaşmaktadırlar. Diyardan çıkmaktan maksat ise Medine’den çıkmaktır ve bu ifadede muhacir ve mücahitler için bir teşvik söz konusudur.<sup>71</sup> İlgili âyetteki “Eğer onlar kendilerine tavsiye edileni yerine getirirlerdi bu onlar için daha hayırlı ve sağlamca olurdu.” cümlesindeki وَ اَسَدَّ ثُبَيْتًا ifadesi “imanın pekişmesi” anlamı dışında ve ondan daha çok “düşmanların arasında kalabilme, izzet ve yaşam için” şeklinde açıklamıştır. Nitekim onlar hayatta kalabilmek için savaşı sevmiyor, vatan sevgisinden dolayı hicreti hoş karşılamıyorlardı. Allah bu kimselere düşmanlarını savma yönünden dolayı cihat ve gurbetin kendilerini sağlama almak olduğunu bildirmiştir. Bir sonraki âyette geçen “İşte o zaman size katımızdan büyük bir ecir verirdik.” ifadesi de öncesine atıfla âyetteki hayrın

<sup>65</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/206; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 3/314; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 3/341; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/103; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 10/172; Kurtubî, *el-Câmi’*, 6/445-446; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muḥîṭ*, 3/297; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/147-148; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 5/72; Kâsımî, *Meḥâsinü’t-te’vîl*, 5/1383; İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, 5/113-114; Güloğlu, “Tefsirde Bağlama Riayet”, 1923.

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 3/314; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 3/341; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/103; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 10/172; Kurtubî, *el-Câmi’*, 6/445-447; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muḥîṭ*, 3/297; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/147-149; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 5/72; Kâsımî, *Meḥâsinü’t-te’vîl*, 5/1383.

<sup>67</sup> el-Bakara 2/286.

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 3/314-315.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 3/315.

<sup>70</sup> en-Nisâ 4/71.

<sup>71</sup> İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, 5/114; Aynı görüşü aktaran Kur’ân Yolu tefsiri için bk. Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 2/91.



Kur'an'daki "Kendinizi/Birbirinizi Öldürün/Öldürmeyin" (اقتلوا/لا تقتلوا انفسكم) İfadelerine Dair Değerlendirme dünya hayrı, pekiştirmenin de dünyevi pekiştirme olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>72</sup>

Konumuz olan âyette<sup>73</sup> hicrete ilave olarak buyurulan "nefislerinizi öldürün" emri -bazı müfessirlerin haklı olarak belirttiği üzere<sup>74</sup>- bize göre de savaş ve cihat bağlamında ele alınmalıdır. Savaşın genellikle evden uzaklaşma, öldürme ve ölmeyi bünyesinde toplayan bir ameliye olması âyetteki "nefislerinizi öldürün" ve "yurtlarınızdan çıkın" emirlerinin tek bir eylemin farklı veçheleri olarak düşünülmesini mümkün kılmaktadır. Bunun yanında "yurtlarınızdan çıkın" ifadesiyle, hicret örneğinde görüldüğü üzere hemen savaşmak için değil de güç kazanarak müstakbel bir savaşa, zafere ve yurda dönüş hazırlık olarak gerçekleştirilen göçün kastedilmiş olması da mümkündür. Âyetin devamındaki "Eğer onlar kendilerine tavsiye edileni yapsalardı bu onlar için daha hayırlı ve sağlamca olurdu." ifadesi de İbn Âşûr'un haklı olarak belirttiği üzere<sup>75</sup> savaşın neticede barış ve huzur ortamını doğurup Müslümanların ayaklarını daha rahat ve sağlam biçimde yere basacakları bir toprakta, güvende ve izzet içinde yaşayacaklarını ifade etmektedir. Bu kapsamda âyetteki "hayr"ı uhrevi yönü baki kalmak şartıyla öncelikle dünyevi bir hayr, "tesbît"i de kişinin ve toplumun ayağını yere sağlam basabileceği bir yurda kavuşması anlamında almak mümkündür.

"Hayır", "tesbît" ve "cihâd" bağlamında benzer bir anlatımla Enfâl sûresinin 67. âyetinde de karşılaşılmaktadır. İlgili âyette de "Topraklarında tam bir hâkimiyet ve güç tesis etmeden bir peygamberin esir alması uygun değildir." buyurularak "cihâd" ve "tesbît" ile yakın anlamdaki "ishân" (الاتخان) arasında bağ kurulmaktadır. Nitekim "shn" sözcüğü sözlüklerde ve tefsirlerde "yoğun, sert olmak, akmayacak ya da hareket etmeyecek kadar katı olmak, (düşmanı öldürmede) aşırı gitmek, bir yerde kökleşmek ve orayı mekan tutmak, pek çok bölgeye hâkim olmak, kuvvetli ve şiddetli olmak, galip gelmek, kahretmek" ifadeleri ve bu anlamları örnekleyen cümlelerle açıklanmıştır.<sup>76</sup> Bu kapsamda

<sup>72</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/114-115.

<sup>73</sup> en-Nisâ 4/66.

<sup>74</sup> İlgili ifadenin cihat kapsamında anlaşılabilirliğini ya da anlaşılması gerektiğini belirten müfessirlerin görüşleri için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/314-315; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/368; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/114-115.

<sup>75</sup> İbn Aşur'un söz konusu yorumu için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/114-115.

<sup>76</sup> "Yaralardan, hastalıktan, uykudan ya da yorgunluktan dolayı hareketsiz ve sabit kaldı, ağırlaştı, bu durumlar o kimseye galip geldi" anlamındaki استثن الرجل، أثنه المرض، أثنته الجراحات kullanımları, sözü edilen fiilin "tesbît" ile yakın ilişkisini ortaya koymaktadır. Söz konusu bilgiler için bk. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzû'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, y.y.), 1/250; Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 2/425; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/255-256; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beirut: Dârü'l-Marife, b.y.), "azz", 79; Zemahşerî, *el-Keşşâf*,



zikri geçen âyette de savaş ve cihat, öldürme ve galibiyet yoluyla bir toprağa sağlam biçimde yerleşme ve orayı vatan haline getirme anlamının olduğu söylenebilir.

Konumuz olan dört âyet dışında “enfüs” lafzının mef’ûl makamındaki kullanımlarında özellikle metnin bağlamı ve olgusal gerçeklik çerçevesinde “birbirinize” anlamı açıkça görülmektedir. Bir eve girerken hem geldiğini belli ederek izin istemek hem de esenlik dilemek maksadıyla selam vermenin (selamlaşmanın) tavsiye edildiği âyette<sup>77</sup> “Bir eve gireceğiniz vakit birbirinize (ev halkına) selam verin...” ifadesi bu kapsamdadır. Zira esenlik olgusal olarak muhatap için dilenir. Aynı sûrenin 27. âyetindeki “Ey iman edenler, kendi eviniz dışındaki bir eve vardığınızda geldiğinizi hissettirip hane halkına selam vermeden girmeyiniz.” ifadesi de عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ sözünün müfessiri olarak dikkat çekmektedir.

Kur’ân’da, Allah’ın ortağının bulunmadığını anlatmak üzere getirilen bir darb-ı meselde efendilere hitaben, kendi mallarında kölelerinin ortaklığının bulunmadığı hatırlatıldıktan sonra birbirlerinden çekindikleri gibi kölelerinden çekinmedikleri aktarılmış ve bu anlam تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ lafızlarıyla ifadesini bulmuştur. İlgili âyette de<sup>78</sup> bağlamın zorlaması sonucu “enfüseküm” lafzının “birbiriniz” anlamında kullanıldığı açıktır. Zira bir kimsenin kölesinden çekinmesi ile kendisinden çekinmesi arasında mukayese çerçevesinde bir anlam ilgisi bulunmamaktadır.

İnsanların birbirlerini alaya almasını, ayıplamasını ve birbirlerine lakap takmasını yasaklayan âyette<sup>79</sup> geçen وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ “Birbirinizi ayıplamayın” ifadesi, nadiren kendilerini ayıplasalar da yaygın bir olgusal bir gerçeklik olarak insanların başkalarını ayıpladıkları düşünüldüğünde yukarıda sözünü ettiğimiz anlam çerçevesinde değerlendirilebilir.<sup>80</sup> Ayrıca insanın kendi nefisini kınamasının nehyi gerektirecek bir eylem olmayıp kişiyi günahattan uzaklaştıran iyi bir haslet olması da söz konusu ifadenin başkalarına yönelik bir kınamayı anlattığını ortaya koymaktadır. Bunun yanında ilgili âyetin başında cümleye,

2/598; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15/208; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), “shn”, 6/473.

<sup>77</sup> en-Nûr 24/61.

<sup>78</sup> er-Rûm 30/28.

<sup>79</sup> el-Hucurât 49/11.

<sup>80</sup> İlgili âyette “birbirinizi ayıplamayın” anlamı açık olmakla birlikte Hüseyin Atay ve Zülfikar Durmuş tarafından insanın kendisini ayıplamayıp kınamayacağını söylenmesi ve bu durumun da söz konusu anlamı destekler mahiyette sunulması Kur’nın konuyla ilgili yaklaşımıyla uyusmamaktadır. Nitekim Kur’ân’da davetine uyanlara hitaben şeytanın “Beni kınamayın, kendinizi kınayın” فَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ dediğinin aktarılması (İbrahim 14/22) ve sürekli kınayan nefse yemin edilmesi وَاللَّوَامَةَ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةَ bu durumu ortaya koymaktadır. Hüseyin Atay ve Zülfikar Durmuş’un söz konusu görüşleri için bk. Hüseyin Atay, “Nefis”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (1997), 58; Durmuş, “Bakara 54. Âyeti”, 45.



Kur'an'daki "Kendinizi/Birbirinizi Öldürün/Öldürmeyin" (اقْتُلُوا/الْتَقْتُلُوا انْفُسَكُمْ) İfadelerine Dair Değerlendirme  
genele yansıyacak biçimde قَوْمٍ مِنْ قَوْمٍ لَا يَسْخَرُونَ مِنْكُمْ وَلَا يَتَسَخَّرُونَ مِنْكُمْ nehiyle girilmesi أَنفُسَكُمْ lafzıyla قَوْمٍ مِنْ قَوْمٍ ifadesinin aynı anlam çerçevesinde olduğu izlenimini doğurmaktadır.

İfk hadisesi bağlamındaki âyette de<sup>81</sup> "Onu (iftirayı) işittiklerinde mümin erkek ve kadınların birbirleri hakkında hüsnü zan besleyerek 'bu apaçık bir iftira' demeleri gerekmez miydi?" cümlesindeki ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِنَفْسِهِمْ خَيْرًا "bienfüsihim" lafzının olgusal gerçeklik bağlamında "birbirleri" anlamında olması kaçınılmazdır. Zira ilgili olayın içinde olan ya da olaya şahit olanların kendileriyle ilgili hüsnü zanda bulunmaları mantıklı durmamaktadır.

Netice olarak konumuz olan âyetlerdeki "enfüseküm" ifadesinin "birbiriniz" anlamında olduğu, "kendiniz" anlamının ise sadece lafzen mündemiç olduğunu söylemek mümkündür. İlgili ifadeye bazı tefsir ve meâllerde "nefsi tezkiye etme" anlamının verilmesi ise Kur'an'ın bütünselliği ve söz konusu âyetlerin bağlamı düşünüldüğünde muhtemel gözükmemektedir.<sup>82</sup> Nitekim buzağıya tapanlara rablerinden bir gazap ve dünya hayatında bir zilletin bulaşacağına belirtilmesi<sup>83</sup> "nefislerinizi öldürün" ifadesindeki "ktl" fiilinin olumlu konumda tezkiye anlamında düşünüleceğini ortaya koymaktadır.

Arap dilinin kullanımı; Kur'an'ın "nefislerin öldürülmesi/öldürülmemesi" ifadeleri bağlamında bütünselliği; toplumsal yapıyı ve bireyin can güvenliğini tehdit eden bir edim olması hasebiyle zaman ve zemin üstü bir suç olan "adam öldürme" çerçevesinde din, şariat ve hukuk sistemlerinde süregelen yaklaşım ve Kitâb-ı Mukaddes verileri dikkate alındığında konumuz olan âyetlerde geçen "nefislerinizi öldürün/öldürmeyin" emir ya da nehiyelerinin birbiriyle bağlantılı iki anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu kapsamda teşvik bildiren ve emir kipiyle kurulan cümlelerde deyim yerindeyse kişinin kellesini de koltuğuna alarak savaşmasının emredildiği, nehiy bildiren cümlelerde ise insanların savaş ya da farklı yollarla birbirlerini öldürmelerinin yasaklandığı anlaşılmaktadır.<sup>84</sup>

İlgili âyetlerdeki اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ifadesinden lafzen "insanların kendi canlarına kıymaları/intihar" anlamının da çıkabiliyor olması söz konusu ifadenin "savaşma" anlamında olmasıyla uyumludur. Nitekim savaşa gitmek bir

<sup>81</sup> en-Nûr 24/12.

<sup>82</sup> Durmuş, "Bakara 54. Âyeti", 29-48.

<sup>83</sup> el-A'râf 7/152.

<sup>84</sup> İmam Mâtürîdî de ilgili emir ile Benî İsrâil'in kendi ölümlerini de göze alarak düşmanla savaşmalarını istemektedir. Cennet karşılığında Allah'ın mü'minlerden canlarını ve mallarını satın aldığını, bu alışverişin bir gereği olarak mü'minlerin Allah yolunda savaşıklarını, öldürüp öldürüldüklerini anlatan âyet (et-Tevbe 9/111) de bu durumu aktarmaktadır. Söz konusu görüş için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/129.



başkasını öldürmeye gitmek kadar kendi canını ortaya koyma anlamı da taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle savaşa gitmek ile ölüme gitmek, savaşmanın emredilmesi ile ölümün emredilmesi arasında yakın bir bağ bulunmaktadır. Günümüz savaşlarında görece azalmakla birlikte cephe savaşlarının yaşandığı dönemlerde bu durumun daha belirgin olduğu açıktır. Söz gelimi yeniçeriler arasında düşman içine dalan ve kuşatma altındaki kalelere giren fedailere en ön safta savaşmalarından dolayı “serdengeçti” ya da “ölüm eri” denilmesi bu kapsamda değerlendirilebilir.<sup>85</sup>

Haksız yere adam öldürme anlamında olduğunu düşündüğümüz وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ifadesi de “adam öldürme”nin bir toplumda yaygınlaşmasıyla birlikte her bireyin ayrı ayrı can güvenliğinin tehlikeye girmesi bağlamında dönüşlü bir anlam yapısına sahiptir. Bunun yanında sözü edilen suçu işleyen kişinin kısasla cezalandırılması da aynı kapsamdadır. Buna ilave olarak yaygın olarak toplumlarda görüldüğü, roman ve filmlerde işlendiği üzere ilgili suça bulaşıp o güzergâhı yol bilenlerin aynı güzergahtaki diğer insanlar tarafından öldürülmeleri de benzer bir dönüşlülüğe işaret etmektedir.

## Sonuç

Olgusal gerçeklik, sebab-i nüzûle dair rivâyetler, ifadenin anlam kazandığı siyak-sibakın umum-husus yönünden durumu, toplumlarda yaygın olarak karşılaşılmaya bağlı olarak semavi dinlerde ve hukuk sistemlerinde yasaklanması gelenek haline gelmiş olan suçlar bağlamında düşünüldüğünde Kur’ân’daki “nefislerinizi öldürün” ve “nefislerinizi öldürmeyin” ifadelerindeki أَنْفُسَكُمْ lafzının “birbiriniz” anlamında alınması daha makul durmaktadır. Bu çerçevede emir kipinin kullanıldığı âyetlerde savaş ve cihat emrinin verildiği, nehiy kipinin kullanıldığı âyetlerde ise savaşarak ya da başka bir yolla adam öldürmenin yasaklandığı söylenebilir.

Nisâ sûresinin 29. âyetindeki “nefislerinizi öldürmeyin” nehyi, haksız kazancın yasaklanmasından da anlaşılacağı üzere umumi bir bağlamda zikredilmekte ve akıllara on emirdeki “öldürmeyeceksin” ve çalmayacaksın” uyarılarını getirmektedir. Bunun yanında hukuk sistemlerinde “haksız yere adam öldürme”nin genel bir yasak olarak süregelmesi de ilgili âyetteki umumi yönle bağlantılı gözükmemektedir. Bakara sûresinin 85. âyeti de sebab-i nüzûl bağlamında Benî İsrâil’in Evs ve Hazrec kabilelerinden biriyle ittifak kurarak birbirleriyle savaşmaları ve öldürmeleri çerçevesinde değerlendirilmektedir. Diğer bir ifadeyle sebab-i nüzûl çerçevesinde bu âyetin de “birbirini öldürme” bağlamında ele alınması gerekmektedir. İlk âyetten farklı olarak bu âyetin

<sup>85</sup> Serdengeçti kavramı hakkında daha fazla bilgi için bk. Abdülkadir Özcan, “Serdengeçti”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 554.



Kur'an'daki "Kendinizi/Birbirinizi Öldürün/Öldürmeyin" (اقتلوا/لا تقتلوا انفسكم) İfadelerine Dair Değerlendirme  
"herhangi bir yolla öldürme" değil de "savaş yoluyla öldürme" bağlamında olduğu söylenebilir.

Bakara sûresinin 54. âyetindeki "*nefislerinizi öldürün*" ifadesi, sosyolojik ve psikolojik açıdan değerlendirildiğinde bir iç savaşa işaret etmektedir. Zira âyetin bağlamı buzağıya tapanların cezalandırılmasıyla ilgilidir. Her ne kadar rivâyetlerde buzağıya tapanların ayaklarını topladıkları, diğerlerinin de bu kimseleri kılıçtan geçirdiği aktarılsa da tarihte yaşanan benzer hadiseler, insanların dinlerinden ve ideolojilerinden keskin bir teslimiyetle dönmediklerini ve bunun sonucunda da iç savaşların yaşandığını göstermektedir. Hz. Musa'nın, Benî İsrâil'in buzağıya tapmasına engel olmamakla suçlaması üzerine Hz. Harun'un "*Benî İsrâil'i böldün ve sözümü tutmadın demenden korktum.*" gerekçesini sunması da (Tâhâ 20/92-94) söz konusu kavmin tek bir sözle keskin dönüşler yapan, hayvan tabiatında ve teslimiyetinde insanlar olmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca söz konusu savunma iç savaşı beraberinde getirecek toplumsal kutuplaşmaya da işaret etmektedir. Diğer bir ihtimale göre ise söz konusu günaha tövbe etmeyip müesses dine dönmeyenlere siyasi otorite tarafından boyun eğdirilmiş ve bu kimseler kılıçla ya da taşlanarak öldürülmüştür.

Münafıklar bağlamındaki âyette (Nisâ 4/66) -Tebük seferinde örnekleri görüldüğü üzere- düşmanla savaşma ve bunun için yurdundan belli süreliğine ayrılma emri geldiğinde münafıklardan pek çoğunun bu emri yerine getirmeyeceği vurgulanmaktadır. Bu âyetin Bakara sûresinin 54. âyeti çerçevesinde ele alınması ve Benî İsrâil'den bir grubun ölüme razı olması gibi Ümmet-i Muhammed'den bir grubun da aynı fedakarlığı göstereceğinin belirtilmesi iki açıdan makul durmamaktadır. İlk olarak yukarıda açıkladığımız üzere Benî İsrâil kapsamındaki âyetin "kendinizi öldürün" anlamında alınması ilgili rivâyetler ve Tevrat verileri bağlamında su götürecek bir yaklaşımdır. İkinci olarak da Hz. Peygamber'in "bir kimseye kendisini öldürmesini emretmesi" durumunu farz etmek makul durmamaktadır. Ayrıca söz konusu muhal durum farz edilse bile bu emrin güzide sahâbîler tarafından yerine getirilebileceğinin aktarılması ve bu sahâbîlerin takdir edilmesi de dinin makâsıdı ve sabiteleri ile çelişmektedir. Bunun yanında söz konusu emirlerin bazı meâl ve tefsirlerde karşılaştığı üzere "*nefsin terbiyesi ve tezkiyesi*" bağlamında ele alınması, bu âyetlerin sözel bağlamından ve bağlı olduğu olaydan uzaklaştırılması ile mümkün olabilir.



## Kaynakça

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyinî. *Rûhu'l-me ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l- 'azîm ve's-seb 'î'l-meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Atay, Hüseyin. "Nefis", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 37 (1997)

Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsîri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şafiî. *Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*. Thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk - Muhammed Ahmed el-Atraş. 3 Cilt. Dimaşk-Beyrut: Dâru'r-Reşid, 2000.

Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslamî, 1984.

Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi 'u's-şahîhu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhibbüddin el- Hatîb. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, H 1400.

Durmuş, Zülfikar. "Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Âyetindeki 'Uktulû Enfusekum' İfadesinin Çözümlemesi". *EKEV Akademi Dergisi* 7/17(Güz 2003), 29-48.

Ebü Dâvûd, Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. İzzet Ubeyd ed-Deaâs, Adil es-Seyyid. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1997.

Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhtâ*. thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Güloğlu, Nazife Vildan. "Tefsirde Bağlama Riayet ve Katlü'l-enfüs Yorumlarına Etkisi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/3 (2022), 1910-1928.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Ed-Dâru't-Tunusiyye lî'n-Neşr, 1984.

İbn Atıyye, Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l- 'azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.



Kur'ân'daki "Kendinizi/Birbirinizi Öldürün/Öldürmeyin" (اقتلوا/لا تقتلوا انفسكم) İfadelerine Dair Değerlendirme  
İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Telhîşü'l-ḥabîr fî tahrîci eḥâdîşî'r-Râfi İyyi'l-kebîr*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1995.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrü'l-Ḳur'ânî'l- 'azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed- Muhammed es-Seyyid Reşad. 15 Cilt. Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l- 'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.

Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî. *Mehâsinü't-te 'vîl*. y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi ' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ Tazammenehü mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*. Thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Leṭâ ifü'l-işârât*. thk. İbrahim Beysuni. Mısır: İdâretü't-Türâs, 2000.

Maden, Şükrü – Yiğitoğlu, Mustafa. "Kur'ân-ı Kerim ve Eski Ahit Bağlamında Buzağıya Tapan İsrailoğulları'na Ölüm Cezası Verilmesi Meselesi". *AUID*. 11 (Aralık) 2018.

Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde et-Teymî. *Mecâzü'l-Ḳur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, y.y.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te 'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. thk. Ertuğrul Boynukalın - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.

Merâgî, Ahmed Mustafâ. *Tefsîrü'l-Merâgî*. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1946.





Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Şahîhu Müslim*. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyad: Dâru Tîbe, 2006.

Özcan, Abdülkadir. "Serdengeçti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.

Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîrü'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dârül-Menâr, 1947.

Rothkoff, Aaron. "Golden Calf", *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebu Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed. *Hakâ'îku't-tefsîr*. thk. Seyyid Umran. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Heccr, 2001.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcélil Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'îki'ğavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-e'kâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud- eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998.





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

[TiAD], 2022, 6 (2): 742-768

**Kuruluşundan Emevîlerin Sonuna Kadar Basra'daki Ezd Kabilesi'nin  
Faaliyetleri**

The Activities of the al-Azd Tribe in Basra from Its Establishment to the End of  
the Umayyads

**Mehmet USLUER**

**Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi**

**Assist. Prof., Hakkari University, Theology Faculty**

**mehmetusluer@hakkari.edu.tr**

**ORCID: 0000-0002-6608-0125**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 11.10.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 26.12.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 31.12.2022  
**Yayın Sezonu** : Aralık  
**Pub Date Season** : December

**Atıf/Cite as:** USLUER, Mehmet. "Kuruluşundan Emevîlerin Sonuna Kadar Basra'daki Ezd Kabilesi'nin Faaliyetleri". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022): 518-535 doi: 10.32711/tiad. 1187659

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU

## Kuruluşundan Emevîlerin Sonuna Kadar Basra'daki Ezd Kabilesi'nin Faaliyetleri

### Öz

Soyu esas alan kabile, toplumların önemli sosyal yapılarındandır. Bu esasa bağlı olarak Arapların farklı coğrafyalara dağılarak çeşitli kabilelere ayrıldıkları görülmektedir. Bunlar arasında Arapların güçlü ve etkili kabilelerinden Ezd kabilesi de yer almaktadır. Soyları Yemen bölgesine dayanan Ezd kabilesi mensupları zaman içerisinde farklı coğrafyalara dağılarak yeni yurtlar edinmişlerdir. Câhiliye döneminde çoğunlukla putlara tapan kabile mensupları zamanla Müslüman olmuştu. İslâm dinini kabul ettikten sonra ise birçok fetih hareketine katılmışlardı. Bunlardan bir kısmı garnizon olarak kurulan Basra şehrine yerleşmişti. Farklı saiklerle şehre yerleşenler sayesinde çoğalan kabile mensupları gelenek ve göreneklerini buraya taşımışlardı. Öte yandan şehrin diğer kabileleriyle ittifak ve rekabet halinde olmuşlardı. Zamanla güçlenen kabile Basra'nın toplumsal ve siyasal yapısını da etkilemişti. Dolayısıyla Ezd kabilesinin Basra'da yürütmüş olduğu faaliyetler önem arz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Ezd Kabilesi, Basra, Mühellebîler, Mühelleb. b. Ebû Sufre, Yezîd b. Mühelleb.

## The Activities of the al-Azd Tribe in Basra from Its Establishment to the End of the Umayyads

### Abstract

Tribe based on lineage is one of the important social structures of societies. It is seen that the Arabs, one of these societies, dispersed to different geographies and divided into various tribes. Among these is the al-Azd tribe, one of the powerful and influential tribes of the Arabs. The members of the Ezd tribe, whose ancestry is based on the Yemen region, spread over time to different geographies. In the period of ignorance, the tribesmen, who mostly worshiped idols, joined many conquest movements when they became Muslims in time. Some of those who participated in the conquest movements settled in Basra, which was established as a garrison. Tribal members, whose numbers increased, brought their alliances and rivalries with other tribes to the city along with their traditions. The tribe that got stronger over time also affected the social and political structure of Basra. Therefore, the activities of the tribe in Basra are important.

**Keywords:** al-Azd Tribe, Basra, Muhallab Family, Muhallab. b. Abu Sufre, Yazid b. Muhallab.



## Giriş

İslâm dini kısa bir sürede geniş bir coğrafyaya ulaşmış ve bunun için de çeşitli yöntem ve metotlar kullanılmıştı. Bunlardan biri olan fetih hareketleri, öncelikle İslâm mesajını farklı topluluklara ulaştırmayı hedeflemekteydi. Hz. Ömer dönemiyle (13-23/634-644) beraber artan fetih hareketleriyle İslâm orduları farklı coğrafyalara doğru hareket alanlarını genişletmişti.

Fetih hareketlerinin geniş bir coğrafyaya doğru artması yeni asker ihtiyacının doğmasına sebep olmuştu. Ordunun lojistik ihtiyaçlarının yanında bu askerler için yeni yaşam alanları oluşturma ihtiyacı da doğmuştu. Bu ihtiyaca binaen Hz. Ömer döneminde yeni şehirler kurulmaya başlandı. Bu şehirler arasında bulunan Basra, 14/635 yılında ashâptan Utbe b. Gazvân (ö.17/638) eliyle kuruldu.<sup>1</sup> Garnizon olarak kurulan Basra, fetih hareketlerine katılanlara gerek askeri gerek lojistik anlamda destek sağlamaktaydı. Hz. Ömer'in teşvik etmesi sonucu Basra'ya yerleşen kabileler<sup>2</sup> buradan fetih hareketlerine katıldı. Bunlardan bazıları bu amaçla gittikleri yerlere, bir kısmı ise Basra'ya kalıcı olarak yerleşti.

Şehre kalıcı olarak yerleşen kabileler kendi kültürleriyle beraber câhiliye döneminden beri süregelen rekabet, ittifak ve düşmanlıklarını da şehre taşıdı.<sup>3</sup> Böylece kabile federasyonları arasında güç dengeleri oluşmaya başladı. Bu gücün farkına varan yöneticiler kabileleri kategorize edip onları liderleri üzerinden yönettiler.<sup>4</sup> Bu siyaset çerçevesinde Emevîler döneminde şehrin valiliği yapan Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673), kabileleri beş gruba ayırdı.<sup>5</sup> Şehirde yaşanan ve İslâm dünyasını da etkileyen birçok olayda beş grubun tavrı da etkili oldu. Beşli kategori içine giren kabileler arasında yer alan Güney kökenli Ezd kabilesi<sup>6</sup> şehrin sosyo-kültürel ve siyasi hayatında etkili oldu. Bu yüzden kabilenin Basra'daki faaliyetleri önem arz etmektedir.

Bu hedefle incelenen konuya dair alan-yazımda yapılan çalışmalar kısıtlıdır. Faruk Idrızı tarafından yapılan "Başlangıçtan Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasi Olaylarda Ezd Kabilesi" adlı yüksek lisans tezi,<sup>7</sup> konu çerçevesinde yapılan

<sup>1</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fâdl İbrâhim, (Beyrût: Dâru Süveydan, t.y.), 3/590-591.

<sup>2</sup> Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-kâmil fi't-tarih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî, (Beyrût: Darü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1417/1997). 2/318.

<sup>3</sup> Mehmet Usluer, *Basra Kuruluşundan Emevîlerin Sonuna Kadar Toplumsal Yapı*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 51.

<sup>4</sup> Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Riyâd Ziriklî, el A'lâm, Süheyl Zekkâr, (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1996/1417). 5/220.

<sup>5</sup> Taberî, *Târîh*, 6/580.

<sup>6</sup> Taberî, *Târîh*, 6/580.

<sup>7</sup> Faruk Idrızı Haxhu, *Başlangıçından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasi Olaylarda Ezd Kabilesi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016)



çalışmalardandır. Bu çalışma genel olarak kabilenin Emevîler dönemindeki siyasi faaliyetlerini ele almaktadır. Brian Ulrich'ın kaleme aldığı "Arabs in the Early Islamic Empire: Exploring al-Azd Tribal Identity" adlı kitap<sup>8</sup> ise Ezd kabilesini genel olarak İslâm öncesinden başlayarak ele alıp Abbâsiler dönemini de kapsayacak şekilde sosyal ve siyasal olarak incelemiştir.<sup>9</sup> Bu çalışma, zikredilen çalışmalardan farklı olarak Ezd kabilesinin sosyal, siyasal ve kültürel faaliyetlerini Basra özelinde spesifik olarak ele almaktadır. Bu durum çalışmayı, daha önce yapılanlardan farklı kılmaktadır

Bu öneme binaen yapılan çalışmamız Basra'nın kuruluşundan Emevîler döneminin sonuna kadarki zaman dilimini kapsamaktadır. Çalışmada kabile olgusunun bir gereği olarak önce kabilenin geçmişine dair bilgi sunulacak, ardından mekân tespiti bağlamında Ezd'in Basra'daki konumu tayin edilecektir. Bu noktada makalede kullanılan yöntemlerden biri tasviri, diğeri ise tümevarımdır. Tasviri yöntem ile Basra'da bulunan Ezd kabilesinin genel hatlarıyla betimlenmesi hedeflenmektedir. Değinildiği üzere Basra'da siyasi konjonktür gereği kabileler liderlerinin emriyle hareket etmekteydi. Bunu esas alarak özellikle siyasi olaylar karşısında liderlerin tutumu üzerinden kabilenin genel tavrı, tümevarım yöntemiyle tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bu çerçevede ele alınan çalışmanın birinci bölümünde, kabilenin kökeni ve İslâm öncesi durumu ele alındı. İkinci bölümde kabilenin Basra'ya yerleşme süreçleri ele alınırken, üçüncü bölüm kabilenin şehrin kuruluş süreci ile imar faaliyetlerine katkıları ile siyasi, ekonomik ve ilmi faaliyetlerine ayrılmıştır.

## 1. Ezd'in Kökeni ve İslâm Öncesi Durumu

Büyük Arap kabilelerinden biri olan Ezd kabilesi<sup>10</sup> Yemenlidir. Nesebi Ezd<sup>11</sup> b. Gavs b. Nebt b. Mâlik b. Zeyd b. Kehlân'a ulaşmaktadır.<sup>12</sup> Üç ana kola ayrılan

<sup>8</sup> Brian Ulrich, *Arabs in the Early Islamic Empire: Exploring al-Azd Tribal Identity*, (Edinburg: Edinburg University Press, 2019)

<sup>9</sup> Öznur Özdemir, "Ulrich, Brian, Arabs in the Early Islamic Empire: Exploring Al-Azd Tribal Identity (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019)", *Hitit İlahiyat Dergisi*, 20/1 (Haziran, 2021), 471-478.

<sup>10</sup> Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu kabâ'ili'l-Arabî'l-kadîme ve'l-hadîse*, (Bejrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994/1414), 1/15.

<sup>11</sup> İbn Düreyd, kabileyi *Esd* olarak isimlendirmiştir. Bkz: Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-lüga*, thk. Remzi Münir Be'lebekî, (Bejrût: Dâru'l-İlmü'l-Melâyîn, 1987), 435.

<sup>12</sup> Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî, *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebîr*, thk. Naci Hasan, (Bejrût: Alemü'l-Kütüb; Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabîyye, 1988/1408). 1/362; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe, (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1992), 101; Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *Nesebü 'Adnân ve Kahtân*, thk. Abdülazîz el-Meymenî er-Râckûfî, (el-Hind: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1936/1354), 21; İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 482.



kabilenin<sup>13</sup> birçok alt kolu bulunmakla beraber <sup>14</sup> Ensâr'ı oluşturan Evs ve Hazrec<sup>15</sup> ile Huzâa,<sup>16</sup> Ğassân,<sup>17</sup> Atîk,<sup>18</sup> Devs<sup>19</sup> ve Kasâmil<sup>20</sup> bunlardan bazısıdır.

İslâm öncesi dönemde Yemen bölgesinde yaşayan kabilenin kurucusu Ezd b. Gavs'ın Me'rib Seddi yıkılmadan önce buradan ayrıldığı ve daha sonrasında çocuklarının farklı bölgelere dağıldığı rivayet edilmektedir. Buna bağlı olarak kabile kollarından Huzâa'nın Mekke'ye, Şenu'nun Serah bölgesine, Hazrec ve Evs'in Yesrib'e, Atîk'in Umân'a, Ğassân'ın Şam bölgesine, kabilenin bir kısmının ise Negrân, Hîre ve Enbâr'a yerleştikleri rivayet edilmektedir.<sup>21</sup>

İslâm öncesi dönemde çoğunlukla putperest olan Ezd kabilesi, Zü'l-Hülasa, Zü'l-Kuffayn, Zu's-şârî, el-Ukaysır, Â'im ve Bâcir adlı putlara tapınmaktaydı.<sup>22</sup> Bununla birlikte Hristiyanlık dinini kabul edenler de vardı.<sup>23</sup> Kabile mensuplarının bir kısmı 9/630<sup>24</sup> ve 10/631 yıllarında<sup>25</sup> heyetler halinde Medîne'de bulunan Hz. Muhammed'in yanına gelerek Müslüman olmuştu.<sup>26</sup> Kabile mensuplarının bazısı ise Hz. Muhammed'in vefatından sonra irtidat

<sup>13</sup> Hakan Temir, *Nesep Atlası*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2021), 113 vd.

<sup>14</sup> Bu kollara dair geniş bilgi için bkz: İbn Kuteybe, *Maârif*, 101 vd; Kelbî, *Neseb*, 1/362-438, 2/439-572; İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 435-515; Müberred, *Neseb*, 21-23; Temir, *Nesep Atlası*, 113 vd.

<sup>15</sup> Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, (Beyrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 26.

<sup>16</sup> İbn Kuteybe, *Maârif*, 108.

<sup>17</sup> İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 435.

<sup>18</sup> Kelbî, *Neseb*, 2/482.

<sup>19</sup> İbn Kuteybe, *Maârif*, 108.

<sup>20</sup> İbn Kuteybe, *Maârif*, 108.

<sup>21</sup> Bkn: Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *Siret-i İbn-i Hişâm*, thk. Mustafâ es-Sekkâ, İbrahim Ebyârî, Abdülhafız eş-Şelbî, (Mısır: Şirket Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Babî el-Halebî ve Evlâduhu, 1375/1955), 1/47; Belâzürî, *Fütûh*, 26; Müberred, *Neseb*, 22; Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelüsî, *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ' il-bilâd ve'l-mevâzi'*, thk. Mustafa es-Sekkâ, (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, t.y.), 1/63; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî, (*Sûretü'l-arz*, (Leiden: E.J.Brill, 1938), 1/11.

<sup>22</sup> Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî, *Kitâbü'l-Esnâm*, thk. Ahmed Zeki Başa, (Kahire: Darü'l-Kitabü'l-Mısriyye, 2000), 36-38, 40, 63; Belâzürî, *Ensâb*, 1/384.

<sup>23</sup> Basra'nın ilk kadılarından olan Kâ'b b. Sûr, Müslüman olmadan önce Hristiyan'dı. Belâzürî, *Ensâb*, 2/238; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, mhk. Ali Muhammed Me've, Adil Ahmed Abdülmücûd, (Dâru'l-Kitabü İlmiyye, 1415/1994), 4/453.

<sup>24</sup> İbn Hişâm, *Sîre*, 4/283.

<sup>25</sup> Taberî, *Târîh*, 2/130.

<sup>26</sup> Hz. Muhammed'e gelip Müslüman olan Ezd kabilesi mensuplarına dair bkz: İbn Hişâm, *Sîre*, 4/322; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, (Beyrût: Daru'l-Kitabü'l-İlmiyye, 1990/1410), 1/254-255; Taberî, *Târîh*, 2/130.



ederek isyan etmişti. İsyân hareketi Hz. Ebû Bekir'in (11-13/632-634) hilafeti sırasında kontrol altına alınınca, yeniden İslâm dinine dönmüşlerdi.<sup>27</sup> Sonraki süreçte ise fetih hareketlerinde yer alarak İslâm topraklarına planlı ve plansız göçler gerçekleştirmişlerdir.

## 2. Kabilenin Basra'ya İntikali

Garnizon olarak kurulan Basra şehri fetih hareketlerine katılmak isteyen birçok kabile için çekim merkezi olmuştu. Bu kabileler arasında Ezd kabilesi de yer almaktaydı. Her ne kadar kabilenin Basra'nın kuruluş sürecinde yer almadığı belirtilse de<sup>28</sup> Basra mescidini planlayanlar arasında kabile mensuplarından Mihcen b. Edra'nın ismi de rivayet edilmektedir.<sup>29</sup> Bununla birlikte Ezd kabilesine ait ilk dönem kurulan mahallelerin varlığı,<sup>30</sup> kabile mensuplarının kuruluşundan itibaren şehre yerleştiğini göstermektedir. Basra'ya yerleşen kabilenin alt kolları arasında; Benî Kasâmîl,<sup>31</sup> Benî Avz,<sup>32</sup> Benî Cevn,<sup>33</sup> en-Nedebî,<sup>34</sup> Benî Zehran,<sup>35</sup> Benî Atîk,<sup>36</sup> Huddân,<sup>37</sup> Benî Ziyâd b. Şems,<sup>38</sup> Benî Ma'n<sup>39</sup> ve Benî Luhay<sup>40</sup> yer almaktaydı.

## 3. Basra'daki Faaliyetleri

### 3.1. İmar Faaliyetleri

Basra'da "Derbû'l-Cuf" (Cuf Yolu) denilen yere yerleşen<sup>41</sup> kabile mensupları, sayılarının artması üzerine Basra'nın kuzeybatısında<sup>42</sup> mahalleler inşa etmeye

<sup>27</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 83-84;

<sup>28</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 363.

<sup>29</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/8-9; Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ Ömerî, (Dımaşk, Beyrût: Dârü'l-Kalem, Müessesetü'r-Risâle, 1397), 102. Basra mescidini planlayanın Benî Süleym kabilesine mensup Muhaccer el Edra' el-Behzî olduğu da rivayet edilmektedir. Bkz: Belâzürî, *Fütûh*, 337.

<sup>30</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrût: Dâru Sadr, 1995), 1/431.

<sup>31</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/346.

<sup>32</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/168.

<sup>33</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/165.

<sup>34</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/174.

<sup>35</sup> İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 510; İbn Hazm, *Cemhere*, 380.

<sup>36</sup> Basra'ya yerleşen Mühelleb b. Ebî Sufre, Ezd kabilesinin Atîk koluna mensuptu. Bkz: Kelbî, *Neseb*, 2/482.

<sup>37</sup> Halîfe, *Târîh*, 189.

<sup>38</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/179.

<sup>39</sup> Taberî, *Târîh*, 5/510.

<sup>40</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/208.

<sup>41</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/243.

<sup>42</sup> Louis Massignon, *Hıtatü'l-Basra ve Bağdâd*, terc. İbrâhim Samerraî, (Beyrût: el-Müessesetü'l-Arabîyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1981), 18.



başladılar.<sup>43</sup> Bunlar arasında Huddân (Heddân)<sup>44</sup> ve Kasâmil<sup>45</sup> yer almaktaydı. Kabile mensupları genelde aynı mahallerde otururken, bazıları da Benî Guber, Batne, Hüreybe ve Hedâd bölgelerine yerleşmişlerdi.<sup>46</sup>

Şehre yerleşen kabile mensupları, Amr b. Ahtab el-Ensârî,<sup>47</sup> Huddân mahallesinde bulunan<sup>48</sup> Huddân<sup>49</sup> ve Ensâr adıyla mescidler<sup>50</sup> inşa etmişlerdi. Huddân Mescidi, misafirhane olarak da işlev gördüğü gibi,<sup>51</sup> olağanüstü bazı durumlarda ise şehir, Huddân Mahallesi veya burada bulunan mescid üzerinden yönetilmişti. İleride değinileceği üzere Hz. Ali'nin (35-40/656-661) halifeliği döneminde, Muâviye b. Ebû Süfyân Basra'yı ele geçirmesi için Abdullah b. Hadramî'yi (ö. 38/658) şehre göndermişti. Bunun üzerine Basra valisi Abdullah b. Abbâs'a vekalet eden Ziyâd b. Ebîh, şehir yönetiminin sembolü olan beytülmal ve minberi alarak şehri, Huddân mahallesinden veya burada bulunan mescitten yönetmişti.<sup>52</sup>

Kabile mensupları; Halefân,<sup>53</sup> Tuleykân,<sup>54</sup> Mühellebân,<sup>55</sup> Yezîd,<sup>56</sup> Enesân<sup>57</sup> ve el-Hâtimiyye<sup>58</sup> gibi açtıkları kanallara ilaveten Benî Ali havuzunu da inşa ederek<sup>59</sup> şehirde tatlı suya erişim noktasında yaşanan sorunların çözümüne de katkı sunmuştur.

<sup>43</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/4; Taberî, *Târîh*, 2/591; Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-harâc ve smaâtü'l-kitâbe*, thk. Muhammed Hüseyin Zebidî, (Bağdâd: Dârü'r-Reşid, 1981), 365.

<sup>44</sup> İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 510. Benî Huddân (Heddân) kabilesinden Heddân b. Şems el-Ezdî'ye nisbet edilmiştir. Bkz: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/227.

<sup>45</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/346.

<sup>46</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/179.

<sup>47</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/20.

<sup>48</sup> İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 510.

<sup>49</sup> Taberî, *Târîh*, 4/503.

<sup>50</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 8/305.

<sup>51</sup> Hz. Âişe, Cemel vakası sırasında Basra'da Ezd kabilesine ait bu mescitte konaklamıştı. Bkz: Taberî, *Târîh*, 4/503.

<sup>52</sup> Bkz: Belâzürî, *Ensâb*, 2/427; Taberî, *Târîh*, 5/110-111.

<sup>53</sup> Bu kanalı, Huzâa kabilesinden Abdullah b. Halef ikta arazisinde kazmıştır. Bkz: Belâzürî, *Fütûh*, 350.

<sup>54</sup> Bu kanal Huzâa kabilesinden İmrân b. Husayn'ın ailesine aittir. Bkz: Belâzürî, *Fütûh*, 350.

<sup>55</sup> Mühellebân kanalı Mühelleb b. Ebû Süfere'ye veya hanımına nisbet edilmiştir. Bkz: Belâzürî, *Fütûh*, 350.

<sup>56</sup> Yezîd b. Mühelleb'e nisbet edilen bu kanal, onun valiliği sırasında yapılmıştır. Bkz: Belâzürî, *Fütûh*, 354.

<sup>57</sup> Bu kanal, Enes b. Mâlik'e nisbet edilmiştir. Belâzürî, *Fütûh*, 351.

<sup>58</sup> Bu kanal, Hâtim b. Kabîsa b. el-Mühelleb'e aittir. Bkz: Belâzürî, *Fütûh*, 358.

<sup>59</sup> İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 484-485.





### 3.2. Siyasi Faaliyetleri

Basra'ya yerleşen kabileler aynı zamanda câhiliye döneminde süregelen düşmanlık ve rekabeti de şehre taşımışlardı. Her kabilenin kendi mahallesini kurması bu rekabetin yansımalarındandı.<sup>60</sup> Özellikle Kuzeyli Mudar kabileleri ile Ezd kabilesinin de içerisinde yer aldığı Güneyli kabileler ciddi anlamda bir rekabet ve çekişme halindeydi. Şehirde bulunan Mudar kabilelerinin sayıca üstünlüğü<sup>61</sup> şehirde zamanla çeşitli ittifakların kurulmasına sebep olmuştur. Ezd kabilesi, Rebîa kabile federasyonu ve Yemen kökenli diğer kabilelerle çeşitli anlaşmalar yaparak<sup>62</sup> Mudar kabilelerinin gücünü kırmayı hedefledi. Bu amaçla da Ezd kabilesinin, politik gücü oluşturan aktörler ile uzlaşmacı bir tavır sergilediklerini ifade edebiliriz.

Hz. Ömer döneminde Basra valiliği yapan Abdurrahman b. Sehl,<sup>63</sup> yine bu dönemde şehrin kadılık görevini üstlenen Ka'b b. Sûr (ö.36/656)<sup>64</sup> ve Basra divânında kâtiplik yapan Abdullah b. Halef el-Huzâi'<sup>65</sup> ile yönetim kadrosunda yer almaya başlamışlardı. Bu görevlendirmeler aynı zamanda ilk dönemden itibaren kabile ile mevcut yönetim arasında kurulan iyi ilişkileri göstermektedir.

Kabile ile yönetim arasındaki yaşanan iyi ilişkilerin istisnalarından biri Cemel savaşıdır. 36/656 yılında gerçekleşen bu savaş sırasında kabilenin çoğunlukla mevcut yönetim yerine, Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) yanında yer aldığı görülmektedir.<sup>66</sup> Savaştan önce Hz. Aişe'nin misafir edilmesini üstlenen kabile mensupları<sup>67</sup> bu anlamda tavırlarını ortaya koymuşlardı. Basra valisi Osmân b. Huneyf'in (ö. 41/661 [?]) kendi kabilelerinden olması<sup>68</sup> bile savaştaki tutumlarını değiştirmemişti. Ezd kabilesi, liderleri Sabra b. Şeyman<sup>69</sup> ile Hz.

<sup>60</sup> Usluer, *Basra*, 45.

<sup>61</sup> Taberî, *Târîh*, 5/516.

<sup>62</sup> Halîfe, *Târîh*, 258-259; Taberî, *Târîh*, 5/516,518.

<sup>63</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/409; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 7/220.

<sup>64</sup> Taberî, *Târîh*, 4/101, 241

<sup>65</sup> Taberî, *Târîh*, 6/179; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 2/225; Ebû'l-Fâdl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995/1415), 4/65.

<sup>66</sup> Halîfe, *Târîh*, 186.

<sup>67</sup> Taberî, *Târîh*, 4/503.

<sup>68</sup> Halîfe, *Târîh*, 181. Osmân b. Huneyf, Ezd kabilesinin Evs koluna mensuptu. Bkz: Kelbî, *Neseb*, 1/373.

<sup>69</sup> Sabra b. Şeyman'ın hayatına dair bkz: Bkz: Kelbî, *Neseb*, 2/500; Belâziürî, *Ensâb*, 2/239, 426; Halîfe, *Târîh*, 197; Taberî, *Târîh*, 5/110-111.



Aişe'nin safında yer alarak savaşmışlardı.<sup>70</sup> Kabilenin savaş sonunda büyük kayıplar verdiği rivayet edilmektedir.<sup>71</sup>

Bu kayıplara rağmen Muâviye'nin (41-60/661-680) 38/658 yılında Hz. Ali'nin kontrolünde olan Basra'yı ele geçirmesi için gönderdiği Abdullah b. el-Hadramî'ye karşı, şehrin valisi Abdullah b. Abbâs'ın (ö. 68/687-88) yerine bakan Ziyâd b. Ebîh'e (ö. 53/673) emân vererek<sup>72</sup> Hz. Ali'ye destek oldukları görülmektedir. Kabilenin bu olayda Cemel savaşından farklı şekilde Hz. Ali saflarında yer almasının altında yatan sebepler arasında Abdullah b. el-Hadramî'ye destek veren Temîm kabilesi -ki kabilenin büyük bir kısmının bu olayda Abdullah b. el-Hadramî ile hareket ettiği söylenebilir-<sup>73</sup> ile yaşadıkları rekabet olduğunu ifade etmek mümkündür.

Raşid halifeler döneminde sonra 41/661 yılında İslâm dünyasının yönetimi Emevîler'e intikal etmiş ve Muâviye b. Ebû Süfyân başa geçmişti. Bu dönemde görevden alınan şehrin valisi Abdullah b. Âmir'in (ö. 59/679) yerine el-Hâris b. Abdullah el-Ezdî'nin kısa süreli de olsa valilik yapması yönetim ile olan ilişkilerin bu dönemde de olumlu yönde seyrettiğini göstermektedir. el-Hâris b. Abdullah el-Ezdî'den sonra vali olarak atanan Ziyâd b. Ebîh'in kabile ile olan ilişkisinin daha önce kendisine verilen emân nedeniyle iyi olduğu söylenebilir. Ziyâd'ın, İmrân b. Husayn'ı (ö. 52/672)<sup>74</sup> tekrardan Basra kadılığına,<sup>75</sup> Nâfi' b. Hâlid et-Tâhî'yi ise Herât'a vali olarak görevlendirmesini,<sup>76</sup> bu iyi ilişkiler çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.

Ayrıca Ziyâd b. Ebîh'in, oğlu Ubeydullah'a (ö. 67/686) zor durumda kaldığı zamanlarda Ezd kabilesine sığınmasına dair tavsiyede bulunması<sup>77</sup> kabile ile yönetim arasında kurulan ilişkinin ne denli önemli olduğunu göstermektedir., Yezîd b. Muâviye (60-64/680-683) öldükten sonra zor durumda kalan şehrin valisi Ubeydullah'ın, babasının tavsiyesini dinleyerek Ezd kabilesi lideri

<sup>70</sup> Taberî, *Târîh*, 4/512.

<sup>71</sup> Cemel savaşı sırasında Ezd kabilesinden ölenlere dair farklı rakamlar için bkz: Halife, *Târîh*, 186; Belâzürî, *Ensâb*, 2/239, 248, 264, 265; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih, *Târîhü'l-Ya'kûbî*, (Beyrût: Dâru Sadr, t.y). 179; Taberî, *Târîh*, 4/544.

<sup>72</sup> Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, thk. Abdunnaim Âmir, (Kâhire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1960), 282-283; Halife, *Târîh*, 196-197; Belâzürî, *Ensâb*, 2/426; Taberî, *Târîh*, 5/110.

<sup>73</sup> Halife, *Târîh*, 196-197; Belâzürî, *Ensâb*, 2/428.

<sup>74</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 4/269.

<sup>75</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 5/217; Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî', *Ahbârü'l-kudât*, thk. Abdulaziz Mustafa Merâğî, (Mısır: Mektebetü'l Ticaretü'l Kübra, 1947). 1/288.

<sup>76</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 396.

<sup>77</sup> Taberî, *Târîh*, 5/509.



Mes'ûd b. Amr'a (ö. 64/684) sığınması<sup>78</sup> bu yüzden olsa gerektir. Ubeydullah b. Ziyâd'a verilen bu emân, aynı zamanda şehirde bulunan kabileler arasında yaşanacak çatışmanın da fitilini ateşlemiştir.

Yezîd b. Muâviye'nin 64/6383 yılında ölümünden sonra Basra'da yaşanan siyasi istikrarsızlık nedeniyle Vali Ubeydullah b. Ziyâd, şehri terk etmek zorunda kalmıştı. Bu süre zarfında kendi yerine Ezd kabilesi lideri Mes'ûd b. Amr'ı tayin etmişti. Mes'ûd b. Amr şehir halkından biat almaya başlayınca rekabet halinde oldukları kabileler bu duruma sert tepki göstermişti. Bu kaotik ortam Mes'ûd b. Amr'ın Basra mescidinde biat aldığı esnada öldürülmesi ile çatışmaya dönüşmüştü. Ezd kabilesi ve müttefikleri ile Temîm kabilesi öncülüğündeki Mudar kabileleri arasında kanlı çatışmalar yaşanmıştı. Kabileler arasında çatışmalar, liderlerinin ölümünden dolayı Ezd kabilesine teklif edilen diyetin kabul edilmesiyle sona ermişti.<sup>79</sup>

Bu çatışma sürecinde Ezd kabilesi ve müttefikleri yenilmiş, Mudariler ise üstünlük sağlamıştı. Mudari kabilelerinin elde ettiği zafer rüzgârı, yaşanan çeşitli olaylar neticesinde tersine dönmüştür.<sup>80</sup> Öyleki kabileler arasında yaşanan çatışma şehirde bulunan Hâricîlerin güç elde etmesini sağlamıştır.<sup>81</sup> Bu gücün farkına varan kabile liderleri Hâricîlerle olan mücadele için Ezd kabilesinin önemli şahsiyetlerinden olan Mühelleb b. Ebî Sufre'yi (ö. 83/703) seçmişti.<sup>82</sup> Bu seçim aynı zamanda onu kabileler üstü bir konuma getirmişti.<sup>83</sup> Basra'nın Mühelleb b. Ebî Sufre ile özdeşleşmesi<sup>84</sup> bundan dolayı olsa gerektir. Onun bu konumu aynı zamanda Ezd kabilesinin şehirde daha fazla bir güç elde etmesini sağlamıştı.

Mühelleb b. Ebî Sufre, Hâricîlerle olan mücadelesini gerek Basra içinde gerek diğer şehirlerde başarıyla sürdürmüştür. Onun askeri alanda yapmış olduğu hizmetler devlet nezdinde karşılıksız kalmamış aile ve kabile mensupları devlet içinde çeşitli görevler almıştı. Kabile liderlerinden Ziyâd b. Amr'ın şehrin polis (şurta) teşkilatının başında görevlendirilmesi<sup>85</sup> ve Mühelleb b. Ebî Sufre'nin

<sup>78</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-Siyâse: Hilafet ve Siyaset*, terc. Cemalettin Saylık, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017). 322.

<sup>79</sup> Kabileler arasında yaşanan çatışmalara dair geniş bilgi için bkz: Halîfe, *Târîh*, 258-259; Belâzürî, *Ensâb*, 5/397,398; Taberî, *Târîh*, 5/508-526; Ebû Zekeriyâ (Ebû Zekve) Yezîd b. Muhammed b. İyâs el-Mevsilî el-Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, thk. Mahmud Ahmed Abdullah, (Beyrût: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 2006), 1/105-106.

<sup>80</sup> Usluer, *Basra*, 57.

<sup>81</sup> Halîfe, *Târîh*, 253; Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 1/107; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/255-256

<sup>82</sup> Taberî, *Târîh*, 5/616; Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 1/107-108.

<sup>83</sup> Müberred, *el-Kâmil*, 2/225.

<sup>84</sup> İbn Kuteybe, *Maârif*, 399.

<sup>85</sup> Halîfe, *Târîh*, 308; Belâzürî, *Ensâb*, 1/500.



oğlu Yezîd'in çeşitli dönemlerde Irak ve Horasan valilikleri gibi devletin çeşitli kademelerinde görev yapmasını<sup>86</sup> bu minvalde değerlendirmek mümkündür.

Ezd kabilesinin Emevîler ile iyi olan ilişkileri 102/720 yılında gerçekleşen Yezîd b. Mühelleb isyanıyla<sup>87</sup> kötüleşti. Bastırılan bu isyandan sonra kabilenin Emevî karşıtı bir tutum geliştirdikleri görülmektedir.<sup>88</sup> . Abbâsîler adına Basra'yı ele geçirmek üzere gönderilen birliğin başında Yezîd b. Mühelleb'in torunlarından olan Süfyân b. Muâviye'nin yer alması<sup>89</sup> bu desteğin somutlaşmış haliydi. Süfyân b. Muâviye, Basra'da bulunan Ezd kabilesinin desteğini almasına rağmen yenilgiye uğradı. Ezd kabilesinin verdiği bu destek, mal ve mülklerinin yağmalanmasına sebep oldu. 132/750 yılında yönetimi ele geçiren Abbâsîlerin Basra'ya atadıkları ilk valiler arasında kabile mensuplarının da olması<sup>90</sup> bu desteğin yeni yönetim tarafından karşılıksız kalmadığını göstermektedir.<sup>91</sup>

### 3.3. Ticari Faaliyetler

Siyasi hayatta etkili olan kabilenin, şehrin ekonomik hayatına da katkılar sunduğunu söylemek mümkündür. Şehre yerleşen Ezd kabilesi mensuplarından bazıları fetih hareketlerine katılıp Sâsânî topraklarının alınmasında büyük yararlılıklar göstermişlerdi.<sup>92</sup> Fetihlerin azalması sonucu askerlik vasfını yitiren kabile mensuplarının, şehirleşmenin getirdiği mesleki uzmanlaşma ihtiyacının farkına vararak alternatif iş arayışlarına girdiklerini ifade edebiliriz. Übülle limanından Çin'e kadar gemilerin gidip gelmesi<sup>93</sup> ve yaşanan su sıkıntısından dolayı açılan kanalların bazılarında küçük kayıkların hareket etmesi<sup>94</sup> nedeniyle Basra'da denizciliğe ihtiyaç duyulmaktaydı. Süleyman b. Abdülmelik'in (97-99/715-717) halifeliği sırasında Horasân valisi olan Basralı Kuteybe b. Müslim (ö.96/715), halifeye isyan etmeyi düşünmüş fakat diğer kabileler kendisini bu konuda desteklememişti. Bunun üzerine o, desteğini kendisinden esirgeyen kabile mensupların azarlayıp hakaret etmişti. Gemi iplerini at yularına tercih etmeleri nedeniyle Ezd kabilesini de hedef almıştı.<sup>95</sup> Bu rivayetten hareketle denizciliğe duyulan ihtiyacın farkına varan

<sup>86</sup> Halife, *Târîh*, 374, 383; İbn Kuteybe, *Maârif*, 364, 400; Taberî, *Târîh*, 6/523; Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 1/159.

<sup>87</sup> İsyân dair bkz: Taberî, *Târîh*, 6/578-605.

<sup>88</sup> Usluer, *Basra*, 71.

<sup>89</sup> Taberî, *Târîh*, 7/419-420.

<sup>90</sup> Taberî, *Târîh*, 7/419, 420. Ümit Eskin, *Abbâsîler Döneminde Valilik (132-232/750-847)*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 57.

<sup>91</sup> Usluer, *Basra*, 71.

<sup>92</sup> Bölgenin fethedilmesinde rol alan Ezd kabilesi mensuplarına dair bkz: İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/34; Belâzürî, *Fütûh*, 369; İbn Kuteybe, *Maârif*, 568.

<sup>93</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 333; Taberî, *Târîh*, 3/594.

<sup>94</sup> Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî, *Sûretü'l-arz*, (Leiden: E.J.Brill, 1938), 1/236

<sup>95</sup> Bkz: Belâzürî, *Fütûh*, 408; Taberî, *Târîh*, 6/510.



kabile mensuplarının bir kısmının zamanla gemicilik sektörüne yönelip burada hizmet vermeye başladıkları söylenebilir.

Belirtildiği üzere Ezd kabilesi, Mühelleb b. Ebî Sufre üzerinden bir dönem şehirde hâkim konuma gelmişti. Bu pozisyon aynı zamanda maddi olarak güçlü olmayı da gerektirmekteydi. Mühelleb b. Ebû Sufre, Hâricîlerle savaşmak kendisine teklif geldiği zaman bunun karşılığında mal talebinde bulunmuştu.<sup>96</sup> Talep ettiği malın, bu gücün ekonomik alt yapısını oluşturduğu ifade edilebilir. Irak valiliği döneminde Yezîd b. Mühelleb'e tahsis edilen verimli Betâih (bataklik) bölgesinde bulunan bir kısım arazide<sup>97</sup> yapılan tarımın da Mühelleb ailesini zenginleştirdiğini ifade etmek mümkündür. Zenginleşen Mühelleb ailesinin siyasi ve sosyal pozisyonlarını devam ettirme noktasında kabilenin diğer üyelerine duydukları ihtiyaç nedeniyle, elde ettikleri servetin bir kısmını dağıttığını ifade edebiliriz. Bunlarla birlikte kabile mensuplarının bir dönem devleti yönetmenin getirdiği avantajlardan da ayrıca yararlandıklarını söylemek mümkündür. Gerek denizcilik gerekse de diğer faaliyetler sayesinde kabile mensuplarının bir kısmının zenginleştiği görülmektedir.

Kabile mensuplarının Benî Halef Kasrı,<sup>98</sup> Enes b. Mâlik Kasrı<sup>99</sup> Atiyye Sarayı<sup>100</sup> ve Ebû Recâ Köşkü<sup>101</sup> gibi bazı yapıları kuruluş döneminin mütevazı ruhuna aykırı olarak inşa ettikleri görülmektedir. Bununla beraber Basra'da bulunan evlerden bahsedilirken ilk akla gelenlerden bir tanesinin Mühelleb ailesine ait olması<sup>102</sup> kabile mensuplarının bazılarının ulaştığı zenginliğe işaret etmektedir.

### 3.4. İlmi Faaliyetler

Hz. Ömer, şehrin kuruluşuna müteakip sahâbîden bazısını Basra'ya göndermişti. Bu dönemde şehrin valisi olarak görevlendirilen Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63), kabile mensuplarından Berâ b. Mâlik (ö. 20/641), İmrân b. Husayn (ö. 52/672), Avf b. Vehb b. el-Huzâî, Hişâm b. Âmir, Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), ve Ebû Nüceyd el-Huzâî' gibi zatlara kendisiyle beraber Basra'ya

<sup>96</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, 2/211.

<sup>97</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 358. Bu bataklik alan, su çekildiği zaman ziraat arazisi olarak kullanılmaktadır. Bkz: Sâlih b. Ahmed b. Alî Bek b. Muhammed Bek b. Osman el-Alî el-Abdelî, "Hitatü'l-Basra", *Mecelletü'l-Sûmer*/1952: 8/72-83.

<sup>98</sup> Bu kasr, Ezd kabilesinin Huzâa kolundan Ali b. Talhatü'l-Talha b. Abdullah b. Halef'e aittir. Bkz: el-Bekrî, *Mu'cem*, 2/508.

<sup>99</sup> Hz. Muhammed'in hizmet etmiş olan Enes b. Mâlik'e ait olan bu kasr, Basra'nın Zâviye bölgesinde yer almaktadır. Bkz: Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz el-Kinânî, *el-Bursân, ve'l-urcân, ve'l-umyân ve'l hûlân*, (Beyrût: Darü'l-Cîl, 1410), 127; Belâzürî, *Fütûh*, 345.

<sup>100</sup> Bu saray, Atiyye el-Ensârî'ye nisbet edilmiştir. Bkz: Belâzürî, *Fütûh*, 346.

<sup>101</sup> Bu köşk, Abdülmelik b. Abdullah el-Avezî'ye aittir. Bkz: Halîfe, *Târîh*, 278.

<sup>102</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî, *Kitâbü'l-büldân*, thk. Yûsuf Hadi, (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1996), 233.



getirmişti.<sup>103</sup> Ebû Mûsâ ile birlikte gelenlerin tamamı Ezd kabilesine mensuptu ve bunlardan bazısı şehrin ilim hayatında önemli rol oynayacaklardı.

Bu zatlar arasında bulunan İmrân b. Husayn'ın Basra'ya gelme amaçlarından biri halka fıkıh öğretmektir.<sup>104</sup> Bununla birlikte Basra mescidinde kurduğu ders halkası ile insanlara hadis rivayet etmiştir.<sup>105</sup> Şehre yerleşen kabileye mensup sahâbî arasında en çok hadis rivayetinde bulunan Enes b. Mâlik de<sup>106</sup> yer almaktaydı. Hadis rivayetlerinin güvenilirliği konusunda kendisine danışılan Enes b. Mâlik,<sup>107</sup> bu konuda otorite sayılmaktaydı. Zikredilen kabile mensuplarının çabasıyla şehrin ilim hayatına dair ilk temeller atılmıştı. Bununla birlikte zamanla şehre yerleşen birçok kabile mensubu da ilmi faaliyette bulunarak buna katkıda bulunmuştur. Bu noktada şehrin ilmi hayatına katkıda bulunan zatlar aşağıda ele alınmıştır.

### 3.4.1. Kadılar ve Fakihler

Kâ'b b. Sûr (ö. 36/656): Câhiliye döneminde Hristiyan olan Kâ'b, Hz. Âişe ile beraber Cemel savaşına katılmıştı. Bu esnada eline aldığı mushafı iki taraf arasındaki savaşı bitirmeye yönelik teşebbüsleri sırasında atılan bir okla öldürülmüştür. Bu zat, Hz. Ömer döneminde Basra kadısı olarak görev yapmıştır.<sup>108</sup>

İmrân b. Husayn: Künyesi Ebû Nuceyd olup, Huzâa kabilesine mensuptur. Hayber Gazvesi'nin gerçekleştiği 7/628 yılında Müslüman olduğu aktarılmaktadır. Hz. Ömer tarafından halka fıkıh öğretmesi için Basra'ya gönderilmiştir. Emevîler döneminde bir müddet şehrin kadılığını yapmıştır. Hz. Ebû Bekir, Hz. Osmân (23-35/644-656) ve Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) gibi zatlardan hadis rivayetinde bulunmuştur. Bununla birlikte kendisinden Safvân b. Muhriz, (ö.74/693?), Hasanü'l-Basrî (ö. 110/728), Mutarrif b. Abdullah (ö. 95/713-14) ve Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) hadis rivayet etmiştir. Basra'ya yerleşen İmrân b. Husayn'ın 52/672 veya 53/673 yılında vefat ettiği de rivayet edilmiştir<sup>109</sup>

<sup>103</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 1/491; Dîneverî, *Ahbârü't-tvâil*, 118; Taberî, *Târîh*, 4/71. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/363; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/148.

<sup>104</sup> İbn Sa'd, *Tabâkat*, 7/7.

<sup>105</sup> İbn Sa'd, *Tabâkat*, 7/7.

<sup>106</sup> Ebû'l-Fâdl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân el-İrâkî, *Şerhu Elfiyeti'l-İrâkî*, thk. Abdüllatif Hemim, Mahir Yasin Fahl, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2002/1423), 2/131;

<sup>107</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/92.

<sup>108</sup> İbn Sa'd, *Tabâkat*, 7/63-64; Halîfe, *Tabâkat*, 344; İbn Kuteybe, *Maârif*, 430; Belâzürî, *Ensâb*, 2/238; Dîneverî, *Ahbâr*, 149.

<sup>109</sup> İbn Sa'd, *Tabâkat*, 7/6-8; Belâzürî, *Ensâb*, 5/217; Halîfe, *Tabâkat*, 317; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdü'l-Muîd Hân, (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, t.y.), 6/408-409; İbn Kuteybe, *Maârif*, 309; Vekî,



Cabîr b. Zeyd: (ö.93/711?): Künyesi Ebü-ş-Şa'sâ' olup adı Câbir b. Zeyd b. Yehmed'dir. Umân'da 18/639 yılında doğduktan sonra Basra şehrine yerleşmiştir. Şehirde kadılık görevini yapanlar arasında yer almıştır. İbâdiyye'nin önemli alimleri arasında olduğu da rivayet edilen bu zat birçok sahâbeyi görmüştür. İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve İbn Ömer'den (ö. 73/693) hadis rivayet ettiği aktarılan bu zattan; Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Mâlik b. Dinâr (ö. 131/748'den önce) ve Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) hadis rivayet etmiştir. Fakih olan Câbir'in fıkha dair yazmış olduğu kitaplarının olduğu da aktarılmıştır. Vefatı hakkında farklı tarihler zikredilmektedir.<sup>110</sup>

Nadr b. Enes b. Mâlik (ö.101-1109): Enes b. Mâlik'in oğlu olan Nadr, Emevîler döneminin kudretli valilerinden Haccâc b. Yusûf (ö. 95/714) döneminde Basra kadılığı yapmıştır. Babası ile birlikte İbn Abbâs, Beşir b. Nehîk (ö.91-100/709-718) ve Zeyd b. Erkam'dan (ö. 68/688) hadis rivayet eden bu zattan, Katâde b. Diâme, Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156/773), Âsım el-Ahvel (ö. 142/759), Humeyd et-Tavîl (ö. 143/760), Senâ b. Kuteybe ve Harb b. Meymûn rivayet etmiştir.<sup>111</sup>

Mûsâ b. Enes b. Mâlik (ö.111-120/729-737): Enes b. Mâlik'in diğer oğlu olup, kardeşi kadılıktan azledildikten sonra bu göreve getirilmiştir. Babasından hadis rivayet ettiği gibi, kendisinden de Mekhûl (ö. 112/730), Humeyd et-Tavîl, İbn Avn (ö. 151/768), Ubeydullah b. Muhriz ve Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) rivayet etmiştir.<sup>112</sup>

*Ahbârü'l-kudât*, 1/291; Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Meşâhîru 'ulemâ 'l-emsâr*, thk. Merzûk Alî İbrahim, (Mensure: Dâru'l-Vefâ et-Tabâatu ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1991/1411), 66; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk, *Hilyetü'l-evliyâ'*, (Mısır: Matbaatü's-Saade, 1974/1394), 2/160, 216, 247, 282, 355, 4/216-219; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 4/269; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998/1419). 1/26-27; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/584-586.

<sup>110</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/133-136; Halife, *Tabakât*, 361; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 2/204, 3/79; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, 144; Ebû'l-Fâdl Ebû'l-Kâsım Muhammed b. İbrâhîm el-Berrâdî, *Kitâbu'l-Cevâhiri'l-fî-İtmâmi mâ Ahlâ bilî Kitâbu't-Tabakât*, tsh. Ahmed b. Se'ud es-Seyâbi, (London: Dâru'l-Hikme, t.y.), 170,173; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Saîd b. Süleymân et-Temicârî ed-Dercînî, *Tabakâti'l-meşâih bi'l-Magrib*, thk. İbrâhîm Tallay, (Umân: Mektebetü'z-Dâmirî, 2016), 2/248; Ebû'l-Abbâs Bedrüddîn Ahmed b. Saîd b. Abdilvâhid eş-Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, thk. Muhammed Hasan, (Beyrût: Dâru'l-Medari'l-İslâmî, 2009). 1/182-184,188; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/95-95; Zehebî, *Huffâz*, 1/57-58; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvad Ma'ruf, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 2/1068; Amr Halife Nami, *Dirasat anî'l-İbaziyye*, terc. Mihail Huri, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001),78-79.

<sup>111</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/142; Halife, *Tabakât*, 360; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 8/87; İbn Hibbân, *es-Sikat*, 5/474; Vekî, *Ahbârü'l-kudât*, 13/03; Zehebî, *Târîh*, 3/173.

<sup>112</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/143; Halife, *Tabakât*, 360; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 7/279; Vekî, *Ahbârü'l-kudât*, 1/303; İbn Hibbân *es-Sikat*, 5/401; Zehebî, *Târîh*, 3/325.



Sümâme b. Abdillâh b. Enes b. Mâlik (ö. 111-120/729-737): Enes b. Mâlik'in torunlarından. 105/724 yılında Irak valiliğine atanıp, 120/738 yılında görevden alınan Hâlid b. Abdullah'ın (ö. 126/743) valiliği döneminde kadılık yapmıştır. Bu zat, dedesi ve Berâ b. Âzib'ten (ö. 71/690 [?]) hadis rivayet etiği gibi kendisinden de Ebû Avn, Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Azre b. Sâbit, Muâvîye b. Abdülkerim, Ebû Avâne, Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) ve Abdullah b. Müsennâ rivayet etmiştir<sup>113</sup>

Abdullah b. Yezîd el-Eslemî: Bu zat, Yûsuf b. Ömer'in (ö. 127/744) Irak valiliği sırasında kadılık yapmıştır. <sup>114</sup>

Abdullah b. Rebâh el-Ensârî, (ö.91-100/709-718?): Künyesi Ebâ Abdullah olup, hadiste sika olan bu zat, şehrin fakihleri arasında yer almaktadır. Übey b. Kâ'b (ö. 33/654?), Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53?), İmrân b. Husayn ve Ammâr b. Yâsir'den (ö. 37/657) hadis rivayet eden bu zattan, Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744), Ebî İmrân el-Cevnî, Katâde b. Diâme ve Halid el-Hazzâ (ö.141/758) rivayet etmiştir.<sup>115</sup>

Ebû Kılâbe el-Cermî (ö.104/722): İsmi Abdullah b. Zeyd, olup çokça hadis rivayetinde bulunduğu gibi, kendisinden de çokça rivayette bulunulan sika bir râvîdir. Şehrin fakihleri arasında yer alıp, Hz. Âişe, İbn Ömer, Amr b. Seleme, Semüre b. Cündeb (ö. 60/680), Nu'mân b. Beşîr (ö. 64/684), Sabîb b. Dahhâk, Enes b. Mâlik, Enes b. b. Mâlik el-Kâ'bî, Ebî İdrîs el-Havlânî (ö. 80/699), Zehdem el-Cermî, Hâlid b. Lâclâc Ebî Esmâ Rihabbî, Abdullah b. Yezîd, Abdurrahman b. Ebî Leylâ (ö. 83/702), Kabîsa b. Züeyb (ö. 86/705 [?]), Kabîsa b. Muhârik, Ebî Müleyh el-Hüzelî (ö.108/726), Ebî Eş'as es-San'ânî, Mâlik b. Hüveyris ve Amr b. Selime gibi zatlardan hadis rivayet etmiştir. Kendisinden ise Eyyûb es-Sahtiyânî, Katâde b. Diâme, , Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 129/747), Hâlid el-Hazzâ, Humeyd et-Tavil, Âsım el-Ahval, Davud b. Ebî Hind ve Hassân b. Atiyye (ö. 130/748?) hadis rivayetinde bulunmuştur. <sup>116</sup>

Cerîr b. Hâzim (ö.170/786): Adı Cerîr b. Hâzim b. Zeyd el-Cehdâmi olup künyesi Ebû'n-Nadr olan bu zat, 85/704 veya 88/706 yılında doğmuş olup, 170/786 yılında hac dönüşü vefat etmiş ve Basra'da defnolunmuştur. Fakih ve hâfız olan Cerîr'in muttaki bir zat olduğu belirtilmiştir. Amcası Cerîr b. Zeyd

<sup>113</sup> Halîfe, *Tabakât*, 367; Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 6/455; Taberî, *Târîh*, 7/39,66; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/96; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/175, Zehebî, *Târîh*, 3/216. Abdülkerim Özeydın, "Hâlid b. Abdullah el-Kasrî" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/281-282.

<sup>114</sup> Vekî', *Ahbârü'l- Kudât*, 2/41.

<sup>115</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/159; Halîfe, *Tabakât*, 343; Zehebî, *Târîh*, 2/1122

<sup>116</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/136-138; Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 5/92; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, 145; İbn Hibbân, *es-Sikât*, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât* thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye,1393/1973). 5/2; İbn Hazm, *Cemhere*, 451; Zehebî, *Târîh*, 3/193.





ile birlikte, Ebî Recâ el-Utâridî, Hasanü'l-Basrî, Muhammed b. Sîrîn, İbn Ebî Müleyke, Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Humejd b. Hilâl, Eyyûb es-Sahtiyânî ve Katâde b. Diâme gibi zatlardan hadis rivayetinde bulunmuştur. Bununla birlikte oğlu Vehb b. Cerîr ile Hüseyin b. Muhammed ve Âsım b. Ali gibi raviler ise kendisinden hadis rivayet etmiştir.<sup>117</sup>

### 3.4.2. Hadis Ravileri

Hişâm b. Âmir (ö.51-60/671-679): Enes b. Mâlik'in amcası olup, sahâbî olan bu zat Hz. Muhammed'den hadis rivayet ettiği gibi, kendisinden Sa'd b. Hişâm, Muâze el-Adeviyye (ö. 83/702), Ebû Dihmâ el-Adevî, Ebû Katâde el-Adevî, Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 ?), Hasanü'l-Basrî ve Humejd b. Hilâl gibi zatlar rivayet etmiştir. Hişâm'ın Basra'da vefat ettiği belirtilmiştir.<sup>118</sup>

Enes b. Mâlik (ö. 93/711-712): Hazreç'in Benî Neccâr kolundan olan Enes b. Mâlik, Hz. Muhammed'e dokuz veya on yıl boyunca hizmet etmiştir. Hz. Muhammed'in vefatından sonra Basra'ya yerleşip, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yle birlikte Tüster şehrinin fethine katılmıştır. Basra'da kabileler arasında çatışma yaşandıktan sonraki dönemde oluşan yönetim boşluğu sırasında Abdullah Zübeyr'in (ö. 73/692) isteğiyle kırk gün boyunca Basra halkına namaz kıldırılmıştır. 75/694 yılında gerçekleşen Abdullah b. Cârûd isyanına katılıp, öldürülen oğlu Abdullah yüzünden, Haccâc tarafından zulme uğramıştır. Bu durum Abdülmelik b. Mervân'a (ö. 86/705) bildirince, Haccâc ona ilişmemiştir. 99 veya 107 yaşına kadar yaşamış olduğu ifade edilen Enes, Basra'da vefat etmiş en son sahâbîdir. Hz. Muhammed'den ve birçok sahâbîden hadis rivayet eden Enes, zikredildiği üzere en çok hadis aktaran sahâbî arasında yer almaktadır.<sup>119</sup>

Ebû Zeyd el-Â'rec: İsmi, Amr b. Ahtab b. Rifâ'a olan bu zattan, oğlu Beşir ve başkalarının hadis rivayet ettiği belirtilmiştir.<sup>120</sup>

Mâlik b. Sa'sa'a: Kendisinden Enes b. Mâlik hadis rivayet etmiştir.<sup>121</sup>

<sup>117</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/205; Halife, *Tabakât*, 384; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 2/213; İbn Kuteybe, *Maârif*, 108, 502; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, 250; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/144-145; Zehebî, *Târîh*, 4/320.

<sup>118</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/19-20; Halife, *Tabakât*, 317; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 8/191; Belâzürî, *Ensâb*, 1/336; Taberî, *Târîh*, 4/71; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, 147; Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, 2/254; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 5/377; Zehebî, *Târîh*, 2/550; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/425.

<sup>119</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz el-Kinânî, *Kitâbü'l-Hayevân*, (Beyrût: Dâru'l-Kitabü'l-İlmiyye, 1424), 7/483; İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/12-19; Belâzürî, *Ensâb*, 1/ 333, 506; Halife, *Tabakât*, 159-160, 316; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 2/27; İbn Kuteybe, *Maârif*, 308-309; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 3/4; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, 65; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 232; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/356; 347-349; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 1/294; Zehebî, *Huffâz*, 1/37-39; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/276.

<sup>120</sup> Halife, *Tabakât*, 175; 317; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 6/124; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/493.

<sup>121</sup> Halife, *Tabakât*, 317; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 7/300; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 1/99; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, 51; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 5/25; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/539.



Ümeyye b. Maşî el-Huzâî: Künyesi Ebâ Abdullah olan bu sahâbî zattan, Müsennâ b. Abdurrahman hadis rivayet etmiştir.<sup>122</sup>

Amr b. Ahtab el-Ensârî (ö.51-60/671-679): Künyesi Ebû Zeyd olup, Enes b. Sîrîn, Ebû Halîl, Temim b. Huveys, Ebî Nehîk el-Ezdî, Hasanü'l-Basrî ve Albâ' b. Ahmer kendisinden hadis rivayet etmiştir.<sup>123</sup>

Ukbe b. Suhbân er-Râsibî (ö.71-80/690-699): Ezd kabilesinin eşraflarından biri olup hadiste sika olduğu ifade edilmiştir. Hz. Aişe, Hz. Osman, İyâd b. Himâr (ö.51-60/ 671-679, Abdullah b. Mugaffel'den (ö. 59/679) hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Salt b. Dinâr, Katâde b. Diâme ve Ali b. Zeyd b. Cüd'an rivayet etmiştir. Bu zatın, Haccâc b. Yûsuf'un Irak valiliğinin ilk yıllarında vefat ettiği belirtilmiştir.<sup>124</sup>

Ebû Lebîd (ö.71-80/690-699): İsmi Limâze b. Zebbâr el-Ezdî olup, hadiste sika sayılan zattır. Hz. Ömer, Hz. Ali, Ebû Mûsa el-Eş'arî ve Abdurrahman b. Semüre'den (ö. 50/670) hadis rivayet ettiği gibi, kendisinden de Rebî' b. Süleym, Zübeyr b. Hirrît, Ya'lâ b. Hakîm, Mutarrif b. Humrân ve Tâlib b. es-Sümeydi' rivayet etmiştir.<sup>125</sup>

Ebû Eyyûb el-Ezdî (ö.81/700): İsmi Yahyâ b. Mâlik olup, sika ve güvenilir olan bu zat, Hz. Muhammed'in eşi Ümmü'l-Mü'minin Cüveyriye (ö. 56/676), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), İbn Ömer, İbn Abbâs, Semüre b. Cündeb, Abdullah b. Amr b. As (ö. 65/684-85) gibi ravilerden hadis rivayet ettiği gibi kendisinden de Ebû İmrân el-Cevnî, Sâbit el-Bünânî ve Katâde b. Diâme rivayet etmiştir.<sup>126</sup>

Abdullah b. Gâlib (ö.83/702): Ezd kabilesinin Huddân koluna mensuptur. Ebû Saîd el-Hudrî'den (ö. 74/693-94) hadis rivayetinde bulunduğu gibi, kendisinden de Atâ es-Sülemî, Avn b. Ebî Şeddâd, Ebû Müslime Saîd b. Yezîd, Katâde b. Diâme, Kâsım b. Fadl el-Huddânî, Sadaka b. Mûsâ ve Mâlik b. Dînâr rivayet etmiştir.<sup>127</sup>

<sup>122</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/9; Halîfe, *Tabakât*, 318; Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 2/6,7; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 3/15; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 1/284; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/269.

<sup>123</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/20; Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 6/309; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 3/275; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, 70; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 4/177; Zehebî, *Târîh*, 2/556.

<sup>124</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/107; Halîfe, *Tabakât*, 352; Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 6/431; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/225; Zehebî, *Târîh*, 2/863.

<sup>125</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/159-160; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/345; Zehebî, *Târîh*, 2/879

<sup>126</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/168; Halîfe, *Tabakât*, 351; Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 9/85; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/529; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7 29; Zehebî, *Târîh*, 2/1020.

<sup>127</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/168; Halîfe, *Tabakât*, 351; Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 5/166; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, 146; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/20; Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/258; Zehebî, *Târîh*, 2/960; İbn Hacer, *Tehzîb*,



Mühelleb b. Ebû Sufre (ö. 82/702): Semüre b. Cündeb, İbn Ömer ve Abdullah b. Amr'dan hadis rivayetinde bulunduğu gibi, kendisinden de Semmâk b. Harb, Ebû İshâk es-Sebî' ve Ömer b. Seyf rivayet etmiştir<sup>128</sup>

Ebû Cevzâ' er-Rebî' (ö.82-83/701-702): İsmi Evs b. Hâlid veya Evs b. Abdullah olup, İbn Abbâs'tan on iki yıl boyunca ilmi olarak istifade etmiştir. Abdullah b. Amr, İbn Abbâs ve Hz. Âişe gibi ravilerden hadis rivayet eden bu zattan, Ebû Eşheb el-Utâridî, Amr b. Mâlik en-Nekrî ve Büdeyl b. Meysere rivayet etmiştir<sup>129</sup>

Ukbe b. Abdülgâfir (ö.83/702): Ezd kabilesinin Benî Avz koluna mensup olup, künyesi Ebû Nehâr'dır. Abdullah b. Mugaffel ve Ebû Saîd el-Hudrî'den hadis rivayetinde bulunan bu zattan, Süleyman et-Teymî(ö. 143/760), Yahyâ b. Ebî Kesîr, İbn Avn, Katâde b. Diâme rivayet etmiştir. Bu zat, 83/702 yılında gerçekleşen İbnü'l-Eş'as isyanı sırasında öldürülmüştür.<sup>130</sup>

Abdullah b. Hâris (ö.91-100/709-718): Ensâr'dan olup, lakabı Ebû Velîd'tir. Hz. Âişe, İbn Abbâs, Ebû Hüreyre'den hadis rivayetinde bulunan bu zattan, oğlu Yusuf ile birlikte Eyyûb es-Sahtiyânî, Âsım el-Ahval ve Hâlid el-Hazzâ gibi raviler hadis rivayet etmiştir.<sup>131</sup>

Ebû Şeyh el-Hunâî (101/719): İsmi Hayvân b. Hâlid olup, hadiste sika bir râvidir. Kardeşi ile birlikte İbn Ömer ve Muâvîye'den hadis rivayet eden bu zattan, Katâde b. Diâme, Mutarrif el-Varrâk, Yahyâ b. Ebî Kesîr ve Beyhes b. Fehdân rivayet etmiştir.<sup>132</sup>

Ebû'l-Hilâl el-Atekî: İsmi Zürâre b. Rebî' olan bu zat, Hz. Osmân'dan hadis rivayet etmiştir.<sup>133</sup>

Hilâl b. Ebû Hilâl el-Atekî: Babasından hadis rivayet eden bu zattan, Katâde b. Diâme rivayet etmiştir.<sup>134</sup>

Sa'b b. Zeyd: Ubeydullah b. Ziyâd'tan hadis rivayetinde bulunan bu zattan, amcası Cerîr b. Hazm ile Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) rivayet etmiştir.<sup>135</sup>

<sup>128</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/93; Halîfe, *Tabakât*, 344; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 6/161; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/451; Zehebî, *Târîh*, 2/1010.

<sup>129</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/166-167; Halîfe, *Tabakât*, 352; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 2/16; İbn Kuteybe, *Maârif*, 469; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, 149; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/42; Zehebî, *Târîh*, 2/1024.

<sup>130</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/168; Halîfe, *Tabakât*, 352, Belâzürî, *Ensâb*, 7/326-327; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 6/432; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, 149; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/224; Zehebî, *Târîh*, 2/980.

<sup>131</sup> Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 5/64; İbn Hibbân, *es-Sikat*, 5/26; Zehebî, *Târîh*, 2/1122.

<sup>132</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/113; Halîfe, *Tabakât*, 353,361; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 3/130; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/192; Zehebî, *Târîh*, 3/191.

<sup>133</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/109; Halîfe, *Tabakât*, 344; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 3/285.

<sup>134</sup> Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 3/120.

<sup>135</sup> Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 4/323; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/476.



Ebû'l-Celd el-Cevnî: Ezd kabilesinin Cevn koluna mensup olup, adı Ceylân b. Ferve'dir. Hadis konusunda sika olduğu ifade edilen bu zattan Ebû İmrân el-Cevnî rivayet etmiştir. Kutsal kitapları okumayı da bilen bu zatın, Kur'ân'ı-Kerim'i bir haftada Tevrat'ı ise altı günde okuduğu rivayet edilmiştir.<sup>136</sup>

Muhammed b. Vâsî' (ö. 120-123/738-741): Abid ve zahit olup, Enes b. Mâlik, Mutarrif eş-Şihhîr(ö.87-88/705-706), Ubeyd b. Umeyr el-Mekkî, Abdullah b. Sâmit, Hasanü'l-Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Sâlih b. Abdullah, Ebî Sâlih es-Semmân, Saîd b. Cübeyr, Muâvîye el-Mehrî, Saîd b. Ebî'l-Hasan, Safvân b. Muhriz ve Abd el-Meteâl gibi kişilerden hadis rivayetinde bulunduğu gibi kendisinden de Hişâm b. Hassân, Ezher b. Sinân, Hammâd b. Seleme, İsmail b. Müslim el-Abdî, Sevrî, Ma'mer b. Râşid ve Hammâd b. Zeyd gibi raviler rivayet etmiştir. Horasân bölgesi fetihlerine katılan bu zatın, 74 yaşında iken vefat ettiği belirtilmektedir.<sup>137</sup>

Mâlik b. Numeyr: Künyesi Ebû Nuaym olup Huzâa kabilesindedir. Babasından hadis rivayet ettiği gibi kendisinden İsam b. Kudâme rivayet etmiştir.<sup>138</sup>

Saîd b. Zeyd b. Seleme (ö.131-140/748-757): Enes b. Mâlik, İkrime (ö. 105/723), Hasanü'l-Basrî, Mutarrif eş-Şihhîr, Yezîd eş-Şihhîr, Abdülaziz b. Useyd, Ebî Kilâbe el-Cermî ve Ebû Nadre'den (ö. 108/726) hadis rivayet eden bu zattan, Şu'be b. Haccâc, İbn Uleyye, Bir b. Mufaddal, Gassân b. Mudar ve Hammâd b. Zeyd rivayet etmiştir.<sup>139</sup>

Ebû Vâzî' er-Râsibî (ö.121-130/738-747): İsmi Cabîr b. Amr olan bu zat, Ebû Berze el-Eslemî (ö. 65/685?) ve Abdullah b. Mugaffel'den hadis rivayet etmiştir. Kendisinden ise Ebân b. Sam'a, Şeddâd b. Saîd, Mehdî b. Meymûn, Ebû Hilâl Muhammed b. Süleym ve Ebû Bekr b. Şuayb b. Hebcâb'tan rivayet etmiştir<sup>140</sup>

Gaylân b. Cerîr el-Atekî, (ö.126-127/744-745): Sika olduğu belirtilen Gaylân, Enes b. Mâlik, Ebû Bürde (ö. 104/722), Abdullah b. Ma'bed ez-Zemânî, ve Ziyâd b. Riyâh gibi zatlardan hadis rivayet ettiği gibi, kendisinden de, Şu'be b. Haccâc,

<sup>136</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/165-166; Halîfe, *Tabakât*, 352; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 2/251; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/119.

<sup>137</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/179-180; Halîfe, *Târîh*, 378; Halîfe, *Tabakât*, 368; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 1/255-256, 372, 6/135; İbn Kuteybe, *Maârif*, 477; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, 238; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/366; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/275; Zehebî, *Târîh*, 3/526; Ethem Cebecioğlu, "Muhammed b. Vâsî'," Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/585.

<sup>138</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/44; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 7/308; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/386; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 5/47; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/254

<sup>139</sup> Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 3/520; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, 155; İbn Hibbân, *es-Sikat*, 4/280 Zehebî, *Târîh*, 3/664; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/100.

<sup>140</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/176; Halîfe, *Tabakât*, 361; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 2/209; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/103; Zehebî, *Târîh*, 3/579.



Eyyûb es-Sahtiyânî, Cerîr b. Hazim, Hammâd b. Zeyd ve Mehdî b. Meymûn rivayet etmiştir.<sup>141</sup>

Bişr b. Harb (ö.127/744): Ezd Kabilesinin en-Nedebî kolundan olup, Ebû Amr en-Nedebî diye de bilinmektedir. Hadis rivayetinde zayıf sayıldığı belirtilmiştir. Ebû Hureyre, Râfi' b. Hadîc (ö. 73/692), Semüre b. Cündeb ve İbn Ömer gibi zatlardan hadis rivayet etmiştir. Kendisinden ise Şu'be b. Haccâc, Ebû Avâne, Hammâd b. Seleme ve Hammâd b. Zeyd rivayet etmiştir. Yûsuf b. Ömer'in Irak valiliği yaptığı dönemde vefat etmiştir.<sup>142</sup>

Nüceyd b. İmrân b. Husayn: Babası İmrân b. Husayn'dan hadis rivayetinde bulunduğu gibi, kendisinden oğulları Ubeydullah b. Nüceyd ve Muhammed b. Nüceyd rivayet etmiştir.<sup>143</sup>

Fedâle b. Umeyr ez-Zehrânî: Bu zat, Muğîre b. Şu'be b. Haccâc'dan hadis rivayetinde bulunmuştur.<sup>144</sup>

Zehdem b. Muderreb el-Cermî: Ebû Mûsa el- Eş'ârî, İbn Abbâs ve İmrân b. Husayn'dan hadis rivayet eden bu zattan, Kâsım b. Âsım, Ebû Kilâbe, Matar el-Verrâk, Ebû Hamza ve Katâde b. Diâme rivayet etmiştir.<sup>145</sup>

Ebû Mühelleb el-Cermî: Hz. Ömer, Hz. Osmân İmrân b. Husayn, Temim ed-Dârî (ö. 40/661) ve Ebî Mes'ûd el-Bedrî'den hadis rivayetinde bulunduğu gibi kendisinden Hasanü'l-Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Ebû Kilâbe ve Avf el-Ârabi rivayet etmiştir.<sup>146</sup>

Şeddâd b. Saîd er-Râsibî: Künyesi Ebû Talha olan bu zat, Ebû Vazi', Katâde b. Diâme, Muâviye b. Kurre(ö.113/731), Saîd el-Cerîrî, Gaylân b. Cerîr'den hadis rivayet ettiği gibi, kendisinden Zeyd b. Habbâb, İbn Mübârek İbn Üleyye ve Hayyî b. Umâre gibi raviler rivayet etmiştir.<sup>147</sup>

Mühelled b. Hâzim: Atâ'dan hadis rivayet eden bu zattan Vehb b. Cerîr rivayet etmiştir.<sup>148</sup>

<sup>141</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/178; Halîfe, *Tabakât*, 368; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 7/101; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/291; Zehebî, *Târîh*, 3/479.

<sup>142</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/174-175; Halîfe, *Tabakât*, 368; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 2/71; Zehebî, *Târîh*, 3/378; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 446.

<sup>143</sup> Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 8/133; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/485.

<sup>144</sup> Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 7/124; Halîfe, *Tabakât*, 344.

<sup>145</sup> Halîfe, *Tabakât*, 345; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 3/448; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/269; Zehebî, *Târîh*, 2/1096.

<sup>146</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/90; Halîfe, *Tabakât*, 345; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 5/325; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/414; Zehebî, *Târîh*, 2/1209; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7/330.

<sup>147</sup> Halîfe, *Tabakât*, 361; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 4/227; İbn Hibbân *es-Sikât*, 8/310; Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, 3/100; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/316.

<sup>148</sup> Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 7/437; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/505.



### 3.4.3. Nahiv ve Dil Alimleri

Halîl b. Ahmed (ö. 175/791): Ezd kabilesinin Ferâhîdî koluna mensup olduğu ifade edilen Halîl b. Ahmed'in 100/718 yılında Umân'da dünyaya geldiği ve sonrasında Basra'ya yerleştiği rivayet edilmiştir. Halîl, nahiv ve aruz ilmini belli bir sisteme oturtmuştur. Aynı zamanda Arap musikisi alanında çalışmaları olan bu zattan, Hârûn b. Mûsâ (ö. 170/786 civarı), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Asmaî (ö. 216/831) ve Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820) gibi meşhur dilciler ders almıştır. Eyyûb es-Sahtiyânî, Âsım el-Ahvâl, Avvâm b. Hûşeb, Gâlib el-Kattân'dan hadis rivayet ettiği gibi, kendisinden Hammâd b. Zeyd, Nadr b. Şümeyl, Abdullah b. Muhammed el-Cu'fî ve Ali b. Nasr gibi zatlar rivayette bulunmuşlardır. Kitâbü'l-Ayn adında nahve dair kitâbı ile Kitâbü'n-Nukat ve'ş-Şekl adında kitabı olduğu ifade edilen bu zatın, 175/791 yılında Basra'da vefat ettiği rivayet edilmiştir.<sup>149</sup>

### 3.4.4. Şairler

Ezd kabilesi Basra'da birçok ilim insanı yetiştirmesine rağmen çok az şair yetiştirmiştir. Bu anlamda Muhakebe b. Nu'mân el-Atekî el-Ezdî,<sup>150</sup> kabilenin incelenen dönemde tespit edilebilen şairleri arasında yer almaktadır.

Yukarıda zikredilen Ezd kabilesine mensup şahsiyetler, Müslümanların yeni kurduğu bir şehir olan Basra'da zamanla farklı alanlarda oluşan ilmi geleneğin sistematik hale gelmesinde katkıda bulunmuşlardır. Kabileye ait Huddân mahallesinde ilimle uğraşan bir topluluğun varlığı,<sup>151</sup> ilmi faaliyetlerin kabile içindeki yoğunluğunu göstermektedir. Enes b. Mâlik'in kendi kasrında arkadaşlarıyla bir araya geldiği zaman<sup>152</sup> yaptıkları ilmi sohbetleri de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Belirtildiği üzere birçok zatın şehrin kadısı olarak görev yapması ile Basra camisinde görev yapan imamların çoğunlukla kabile mensuplarından olması<sup>153</sup> Ezd kabilesinin şehrin ilmi hayatına olan etkisini göstermektedir.

<sup>149</sup> İbn Kuteybe, *Maârif*, 108; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 3/199-200; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/230; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 254; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/161; Zehebî, *Târîh*, 4/355; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, terc. Rüştü Balcı, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 2/906-907, 1167; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâlîl b. Ahmed," Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/309-312.

<sup>150</sup> Şair olan bu zat, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ile Tüster'in fethinde bulunmuştur. Bkn: İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/220.

<sup>151</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/227.

<sup>152</sup> el-Bekrî, *Mu'cem*, 2/693.

<sup>153</sup> Basra camisinin imamları genellikle Ensâr'dandı. Bkz: Câhîz, *el-Bursân*, 127.



## Sonuç

Hız. Ömer döneminde garnizon olarak kurulup Sâsânî İmparatorluğuna yönelik düzenlenen fetihler için askeri bir üs görevi gören Basra'ya, yöneticilerin teşvikleri sonucu birçok Arap kabilesi gelmiştir. Bu kabilelerin bir kısmı zaman içerisinde şehre kalıcı olarak yerleşmiştir. Bunlar arasında Yemen kökenli Ezd kabilesine mensup farklı kollar da yer almıştır.

Kabileler gelenek görenekleri ile birlikte diğer kabileler ile geçmişten beri süre gelen dostluk ve düşmanlıklarını da şehre taşımıştır. Bu sosyolojik durum kabilelerin kendi mahallelerini kurması ile daha da belirgin hale gelmiştir. Ezd kabilesi mensuplarının kendi içlerindeki dayanışmanın tezahürlerinden biri olarak mahallelerini kurması, aynı zamanda aralarında rekabet ve düşmanlık bulunan diğer kabilelere karşı bir birlik mesajıdır. Kurdukları mahalleler ile birlikte kazdıkları nehirler, inşa ettikleri mescit ve konaklar ile şehrin imarına ciddi anlamda katkıda bulunmuşlardır.

Kuruluşuyla birlikte şehrin en güçlü kabile federasyonu Kuzey kökenli Mudar kabilesidir. Aralarında geçmişten beri rekabet ve çekişme bulunan Mudarilere karşı Ezd kabilesi şehirde bulunan bazı kabileler ile çeşitli ittifaklar yaparak belli bir güce ulaşmıştır. Kabilelerin bu gücünün farkında olan bazı yöneticiler, liderlerini muhatap alarak bu güçleri, dengede tutan bir politika izlemiştir. Bu politik tutum, Yezîd b. Muâviye'nin ölümü nedeniyle şehirde oluşan siyasi istikrarsızlık sırasında ortadan kalkmış ve bunun sonucunda kabileler arasında var olan gerilim, yerini çatışmaya bırakmıştır. Mudar kabilelerinin zaferiyle sonuçlanan bu çatışmalar yapılan antlaşma ile yerini barışa bırakmıştır.

Çatışmalar sırasında Hâricîler'in şehirde güçlenmeleri, kabileleri ortak düşmana karşı bir araya getirmiştir. Hâricîlerle mücadele için kabilenin önde gelenlerinden Mühelleb b. Ebî Sufre'nin seçilmesi, Ezd kabilesinin tabiri caizse şehirdeki kaderini değiştirmiştir. Mühelleb b. Ebî Sufre, Hâricîler ile olan mücadelesini kararlılıkla yürüterek başarıya ulaşmıştır. Bu başarısına kayıtsız kalamayan Emevî yönetimi Mühelleb ailesi özelinde Ezd kabilesinin önünü açarak kabile mensubu birçok insanı devletin farklı kademelerinde görevlendirmiştir. Bunlar arasında bulunan Mühelleb'in oğlu Yezîd b. Mühelleb, devlet kademelerinde önemli görevler üstlenmiştir. Emevîler ile olan iyi ilişkiler Yezîd b.



Mühelleb'in isyanı ile bozulmuştur. İsyanın başarısızlığı uğramasından sonra Ezd kabilesi, Emevîlere karşı muhalif bir tavır takınmış ve bunu Abbâsîlerin yönetimi ele geçirmesine kadar sürdürmüştür.

Siyasi hayatta olduğu kadar şehrin ekonomik hayatında da kabilenin etkili olduğu görülmektedir. Çoğunlukla asker olarak şehre yerleşen Ezd kabilesi mensuplarının fetihlerin azalmasıyla beraber denizcilik faaliyetlerine yöneldikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bazı kabile mensuplarının elinde bulunan verimli araziler sayesinde zenginleştiklerini ifade etmek mümkündür. Şehirde bulunan çeşitli konak ve köşklerin sahibi olmaları, elde edilen ekonomik gücün sembolleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kabile mensupları gerçekleştirdikleri ilmi faaliyetler ve bu manada üstlendikleri görevler ile şehrin ilmi hayatını da etkilemişlerdi. Bu etki sonraki nesiller için bir yol gösterici olmuştur. Bunun sonucunda şehirde gerçekleştirilen faaliyetler sonucu çeşitli ilim dalları zamanla kurumsal bir hale gelmiştir. Bu süreçte Basralı Ezd kabilesi mensuplarının kuşkusuz önemli bir role sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Ezd kabilesini Basra özelinde ele alarak hazırlanan makalenin bundan sonra alan-yazımda yapılacak bu tarz çalışmalar için de yol gösterici olması umulmaktadır. Bununla birlikte kabileye mensup olup ilmi hayata katkı yapan zatlara tespit edilmesiyle, farklı disiplinlerde yapılacak yeni çalışmalara katkı sunulması da hedeflenmektedir.





## Kaynakça

Abdülkerim Özeydin, "Hâlid b. Abdullah el- Kasrî" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 15/281-282.İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Amr Halife Namî, *Dirasat ani'l-İbâdiyye*, terc: Mihail Huri, Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.

Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr. *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'i'l-bilâd ve'l-mevâzi'*, thk. Mustafa es-Sekkâ, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, t.y.

Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-Büldân*, Beyrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Riyâd Zirikî, Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996/1417.

Berrâdî, Ebû'l-Fâdl Ebû'l-Kâsım Muhammed b. İbrâhîm. *Kitâbu'l-Cevâhiri'l-fi-İtmâmi mâ Ahlâ bihî Kitâbu't-Tabakât*, tsh. Ahmed b. Se'ud es-Seyâbi, London: Dâru'l-Hikme, t.y.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdü'l-Muîd Hân. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, t.y.

Câhîz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Bursân, ve'l-urcân, ve'l-umyân ve'l hûlân*, Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1410.

Câhîz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Kitâbü'l-Hayevân*, 7 Cilt. Beyrût: Darü'l-Kitabü'l-İlmiyye, 1424.

Dercînî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Saîd b. Süleymân et-Temicârî. *Kitâbu Tabakati'l-meşâih bi'l-Magrib*, thk. İbrâhîm Tallay. 2.Cilt. Umân, Mektebetü'z-Dâmirî, 2016.

Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Ahbârü't-tvâl*, thk. Abdunnaim Âmir, Kâhire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1960.

Ebû Nuaym İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ'*, 10 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Saade,1974/1394.

ed-Demmerî. *Kitâbu'l-Cevâhiri'l-fi-İtmâmi mâ Ahlâ bihî Kitâbu't-Tabakât*, tsh. Ahmed b. Se'ud es-Seyâbi, London: Dâru'l-Hikme, t.y.

el-İrâkî, Ebû'l-Fâdl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *Şerhu Elfiyeti'l-İrâkî*, thk. Abdüllatif Hemim, Mahir Yasin Fahl, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 2002/1423.

Eskin, Ümit. *Abbâsiler Döneminde Valilik (132-232/750-847)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.



Ethem Cebecioğlu, "Muhammed b. Vâsî'," Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 30/585.İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Ezdî, Ebû Zekerıyyâ (Ebû Zekve) Yezîd b. Muhammed b. İyâs el-Mevsılî. *Târîhu'l-Mevsil*, thk. Mahmud Ahmed Abdullah, Beyrût: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 2006.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ Ömerî, Dımaşk, Beyrût: Dâru'l-Kalem, Müessesetü'r-Risâle, 1397.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Tabâkatü Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkar, Dâru'l-Fıkr, 1993/1414.

Haxhuu, Faruk Idrızı. *Başlangıcından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasi Olaylarda Ezd Kabilesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretü'l-Lüga*, thk. Remzî Münîr Be'lebekî, Beyrût: Dâru'l-İlmü'l-Maleyîn, 1987.

İbn Hacer, Ebû'l-Fâdl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995/1415.

İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Sûretü'l-arz*, 2. Cilt. Leiden: E.J.Brill, 1938.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cemheretü ensâbi'l- 'Arab*, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983.

İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1393/1973.

İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Meşâhîru 'ulemâ'î'l-emsâr*, thk. Merzûk Alî İbrahim, Mensure: Dâru'l-Vefâ et-Tabâatu ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1991/1411.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *Siret-i İbn-i Hişâm*, thk. Mustafâ es-Sekkâ, İbrahim Ebyârî, Abdülhafız eş-Şelbî. 2 Cilt. Mısır: Şirket Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Babî el-Halebî ve Evlâduhu, 1375/1955.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15 Cilt. Dâru'l-Fıkr, 1407/1986.



İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâş, Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1992.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-Siyâse: Hilafet ve Siyaset*, terc. Cemalettin Saylık, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Cilt 8. Beyrût: Daru'l-Kitabü'l-İlmiyye, 1990/1410.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-kâmil fi't-tarih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî. 10 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kitabü'l-Arabî, 1417/1997.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, mhk: Ali Muhammed Me've, Adil Ahmed Abdülmücûd, Dâru'l-Kitabü İlmiyye, 1415/1994.

İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yûsuf Hadî, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1996.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, terc. Rüştü Balcı. 5 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu kabâ'ili'l-Arabî'l-kadîme ve'l-hadîse*, 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994/1414.

Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kûfî. *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebir*, thk. Naci Hasan. 2 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb; Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabîyye, 1988/1408.

Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kûfî. *Kitâbü'l-Esnâm*, thk. Ahmed Zeki Başa, Kahire: Daru'l-Kitabü'l-Misriyye, 2000.

Kudâme b. Ca'fer, Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-harâc ve sınaatü'l-kitâbe*, thk. Muhammed Hüseyin Zebidî, Bağdâd: Dârü'r-Reşid, 1981.

Massignon, Louis, *Hıtatü'l-Basra ve Bağdâd*, terc. İbrâhîm Samerraî, Beyrût: el-Müessesetü'l-Arabîyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1981.

Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî. *Nesebü 'Adnân ve Kahtân*, thk. Abdülazîz el-Meymenî er-Râckûtî, el-Hind: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1936/1354.



Sâlih b. Ahmed, Alî Bek b. Muhammed Bek b. Osman el-Alî el-Abdelî, "Hitatü'l-Basra", Mecelletü'l-Sümer, 8, (1952), 72-83.

Şemmâhî, Ebû'l-Abbâs Bedrüddîn Ahmed b. Saîd b. Abdilvâhid. *Kitâbü's-siyer*, thk. Muhammed Hasan, 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Medari'l-İslâmî, 2009.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fâdl İbrâhim. 11.Cilt. Beyrût: Dâru Süveydan, t.y.

Temir, Hakan, *Nesep Atlası*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2021.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâlil b. Ahmed," Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 15/309-312.(İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

Özdemir, Öznur. "Ulrich, Brian, Arabs in the Early Islamic Empire: Exploring Al-Azd Tribal Identity (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019)". *Hitit İlahiyat Dergisi*, 20/1 (2021), 471-478.

Ulrich, Brian. *Arabs in the Early Islamic Empire: Exploring al-Azd Tribal Identity*, Edinburg: Edinburg Universty Press, 2019.

Usluer, Mehmet, *Basra Kuruluşundan Emevîlerin Sonuna Kadar Toplumsal Yapı*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

Vekî, Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân. *Ahbârü'l-kudât*, thk. Abdulaziz Mustafa Merâğî. 3 Cilt. Mısır: Mektebetü'l Ticaretü'l Kübra, 1947.

Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhü'l-Ya'kûbî*, Beyrût: Dâru Sadr, t.y.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*, 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 1995.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-huffâz*, 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998/1419.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvad Ma'ruf. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[TiAD], 2022,6 (2): 769-793

**Mustafa Sabri Efendi'nin Kaderle İlgili Bazı Ayetlere Dair  
Yorumlarının Mukayeseli Tahlili**

Comparative Analysis of Mustafa Sabri Efendi's Comments on Some Verses  
About Fate

**Fatih ÇELİKEL**

**Meb, Öğretmen, Hatay Hz. Ayşe Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi  
Teacher, Hatay Hz. Ayşe Girls Anatolian Imam Hatip High School**

**fatihce81@hotmail.com**

**ORCID: 0000-0002-5301-3046**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / ArticleTypes** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** :16.10.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** :11.12.2022  
**Yayın Tarihi / Published** :31.12.2022  
**Yayın Sezonu** : Aralık  
**PubDateSeason** : December

**Atıf/Cite as:** ÇELİKEL, Fatih. "Mustafa Sabri Efendi'nin Kaderle İlgili Bazı Ayetlere Dair Yorumlarının Mukayeseli Tahlili". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022): 769-793. doi: 10.32711/tiad. 1190096

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Publishedby Mustafa YİĞİTOĞLU

## Mustafa Sabri Efendi'nin Kaderle İlgili Bazı Ayetlere Dair Yorumlarının Mukayeseli Tahlili

### Öz

Mustafa Sabri Efendi, Şeyhülislamlık görevini üstlenmiş, son yüzyılın önemli İslam âlimlerinden biridir. Oldukça çalkantılı bir hayat süren Mustafa Sabri Efendi'nin kader konusundaki görüşleri dikkat çekicidir. Mustafa Sabri Efendi, kader mevzusunda önceleri Mâturîdî çizgiyi takip etmiş ancak özellikle Mısır'a yerleştikten sonra Eş'ârî anlayışı benimsemiştir. Kader konusunda temel referansının Kur'ân olduğunun altını ısrarla çizmiş, görüşüne dayanak olarak gördüğü ayetleri büyük bir özgüvenle tefsir etmiştir. Ayetlere getirdiği yorumlarla bir yandan takip etmiş olduğu çizginin hakkâniyetini ispatlamaya çalışırken diğer taraftan ilgili ayetlerin Mâturîdî anlayışla tefsir edilmesinin hatalı olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çalışmada Mustafa Sabri Efendi'nin temel referans olarak gördüğü ayetlere dair yorumları, çeşitli tefsirler ve özellikle bu konuya hasredilmiş çalışmalar üzerinden mukayeseli bir bakış açısıyla tahlil edilmeye çalışılmıştır. Başta Muhammed Zâhid el-Kevserî ve Elmalılı Hamdi Yazır olmak üzere bazı isimlerin Mustafa Sabri Efendi'nin yorumları ile çatıştığı görülmüştür. Bu iki yaklaşımdan genel itibariyle el-Kevserî'nin yaklaşımının metodolojik açıdan daha isabetli olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kader, Mustafa Sabri Efendi, Ayet, Yorum.

### Comparative Analysis of Mustafa Sabri Efendi's Comments on Some Verses About Fate

#### Abstract

Mustafa Sabri Efendi is one of the important Islamic scholars, who assumed the duty of Sheikhul Islam. The visions of Mustafa Sabri Efendi, who led a very turbulent life, about fate are remarkable. Mustafa Sabri Efendi initially followed the Maturidi line on the issue of destiny, but he adopted the Ash'ari understanding especially after settling in Egypt. He insistently underlined that his main reference on the subject of destiny is the Qur'an, and he interpreted the verses that he saw as the basis of his opinion with great confidence. In this study, Mustafa Sabri Efendi's interpretations of the verses, have been tried to be analyzed from a comparative point of view through various commentaries and especially studies devoted to this subject. It has been seen that some names, especially al-Kevserî and Elmalılı Hamdi Yazır, conflict with Mustafa Sabri Efendi's comments. Of these two approaches, it has been seen that al-Kevserî's approach is methodologically more accurate.

**Keywords:** Tafsir, Destiny, Mustafa Sabri Efendi, Verse, Commentary.



**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**

Turkey Journal of Theological Studies

[TİAD]

ISSN: 2602-3067

## Giriş

Mustafa Sabri Efendi (ö.1869-1954), gerek siyasi hayatı gerekse ilmî şahsiyeti açısından oldukça zengin bir kişiliktir. Osmanlı'nın son dönem Şeyhülislamlarından biri olan Mustafa Sabri Efendi'nin, genelde İslâm âlemi, özelde Osmanlı Devleti'nin Batı karşısında yaşadığı ağır mağlubiyetlere şahit olması kendisini derinden sarsmıştır. Batı'nın maddî sahayla sınırlı kalmayarak, tüm alanları içine alacak şekilde kuşatıcı bir saldırıyla İslâm'ı bitirme veya en azından işlevsizleştirme planının farkında olan Mustafa Sabri Efendi, bu saldırılara karşı ilmî mücadele yoluyla karşı koymaya çalışmış, bu bağlamda meşhur eseri *Mevkifu'l-Akl*'ı telif etmiştir. Dört ciltten oluşan bu hacimli eserin bir bölümünü "kader" konusuna tahsis eden Mustafa Sabri Efendi, ilgili bölümde kader hakkındaki görüşlerini detaylıca açıklamıştır. Bu konudaki açıklamalarında Kur'ân ayetlerini temel referans olarak belirleyen Mustafa Sabri Efendi, yorumlarına özellikle Nahl 16/93. ve Tekvîr 81/29. ayetlerinin zemin oluşturduğunu ifade etmiş ve bu ayetleri konuyla ilgili görüşleri doğrultusunda tefsir etmiştir. Onun bu ayetlere dair yorumlarında kendine özgü cebri savunması, çağdaşı ve samimi dostu olan Muhammed Zâhid el-Kevserî tarafından ilmî bir reddiye ile karşılık bulmuştur. Kısa adı *el-İstibsâr* olan bu eserde el-Kevserî, Mustafa Sabri Efendi'nin referans olarak aldığı ayetleri incelemiş ve bu ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğini izah etmiştir. Bugüne kadar gerek Mustafa Sabri Efendi'nin kader konusundaki görüşleri,<sup>1</sup> gerekse bu iki isim arasındaki ilmî çekişme incelenmiş olsa da ilgili çalışmalarda konuların ayetlerin tefsirleri üzerinden değil de genel prensipler üzerinden değerlendirildiği görülmüştür. Bu çalışma, mukayeseli bir bakış açısıyla Mustafa Sabri Efendi'nin ilgili ayetlere dair yorumlarının tahlilini, diğer müfessirlerden hangi yönlerden farklılaştığını, referans olarak gösterdiği ayetlerin görüşlerine ne oranda delâlet ettiğini tefsir ilminin temel usûl kâideleri ışığında tespit etmeyi amaçlamaktadır.

### 1. Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Konusundaki Görüşleri

Mustafa Sabri Efendi kader konusuna dair düşüncelerini ilk olarak *Dini Mücedditler* isimli eserinde paylaşır. Bu eser, İslâm'ın reforme edilmesi gerektiğini öne süren Haşim Nahit'e reddiye mahiyetindedir. Haşim Nahit'in Müslümanların yeniden ayağa kalkmalarının ancak İslâm'ın yenilenmesi ile mümkün olacağını söylemesi, bununla bağlantılı olarak kader inancını

<sup>1</sup> Hüseyin Doğan, "Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi'nin 'Mevkifu'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader' İsimli Eserinin Kelâm Açısından Tahlili", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2018); Emine Ögük, "Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili", *İslâmî İlimler Dergisi* 9/9-2 (2014); Ömer Aydın, "Mehmed Zâhid Kevserî ile Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Konusundaki Tartışması", *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu*, (Düzce: y.y. 2007), 637-647.



Müslümanların geri kalmasının nedenleri arasında zikretmesi, Mustafa Sabri Efendi'nin kader konusunun üzerinde durmasına sebep olur.

Mustafa Sabri Efendi'nin buradaki genel kader anlayışı Ehl-i Sünnet çizgindedir. Ona göre Cenâb-ı Hakk'ın ezeli ilminde her şey mevcuttur ve Cenâb-ı Hakk'ın kulların fiillerini bilmesi onları herhangi bir şekilde cebrin mahkumu kılmaz. Zira kulların kendi ihtiyar ve iradeleri de ilâhî ilimde yer almaktadır. İlâhî ilmin hadiselerle ve kulun fiilleriyle ilgisi, onlara musallat olmak şeklinde değil, olumlu veya olumsuz herhangi bir tesirde bulunmadan meydana gelecekleri şekilde taalluk etmek biçimindedir. Ona göre ilim, mahiyeti itibariyle taalluk ettiği şeyde sadece bir inkişâf (görünme) husûle getirir. Başka bir etkisi yoktur ki, bundan dolayı kulun fiillerinde cebir olduğu iddia edilebilsin. Mustafa Sabri Efendi, bu noktada mevzuyu daha anlaşılır kılmak amacıyla bir soru dillendirir ve cevaplar: Cenâb-ı Hak ezelden kulun fiilini biliyor ve takdir ediyorsa ve ilâhî ilimde hata ihtimali yoksa, bu durumda kul fiilinde mecbur değil midir?<sup>2</sup> Hayır, Cenâb-ı Hakk'ın ezeli ilminde ve takdirinde kulun o fiili kendi ihtiyarıyla yapacağı da dahildir. Dolayısıyla ezeli ilim ve takdir, hadisenin vukuunu teyit ve tespit ettiği gibi kulun o hadiseye yönelik sarf edeceği ihtiyar ve iradesini de teyit ve tespit eder, zannedildiği gibi iradeyi yok etmez. Mustafa Sabri Efendi ilâhî ilmin taalluk ettiği fiile tesir ve teshir türü hiçbir etkide bulunmayıp, sadece gerçekleşeceği üzere taalluk etmesini somut bir örnekle zihinlere yaklaştırmak ister. Buna göre nasıl ki talebesinin imtihandan başarılı olamayacağını öncesinden bilen öğretmenin bilgisi, öğrenci hakkında cebir ve zulüm teşkil etmezse, Cenâb-ı Hakk'ın ezeli ilminde kulların fiillerini bilmesi onlara zulüm değildir ve onları fiillerine zorlamaz.

Mustafa Sabri Efendi, Mutezile'den ayrıştığı noktayı da açıklar ki bu; kulun kendi kendine elinden bir şey gelmeyecek olması ve her şeyin yaratıcısının Allah olduğu gerçeği mucibince,<sup>3</sup> Cenâb-ı Hakk'ın kulun fiiline ait iradesini de kendi takdiri ile icra etmesidir. Öne sürdüğü görüşün Allah'ın kulların fiillerini yarattığını anlatan ayete<sup>4</sup> de uygun olduğunu belirten Mustafa Sabri Efendi, kulların her hareketinin ve her fiilinin Cenâb-ı Hakk'ın yaratmasıyla gerçekleştiğinin altını çizer. Ancak ona göre Cenâb-ı Hakk'ın yaratması, fiilin hâsilun bî'l-masdarına taalluk eder. Fiilin cüz'i irâde ve çalışma adı verilen masdar yönü insana ait olup, bu kısma yaratma ve icâd taalluk etmez. Çünkü

<sup>2</sup> Bu, kaderle ilgili zihinleri ziyadesiyle kurcalayan bir sorudur ve sıkça dillendirilmektedir. Bu probleme çözüm olarak Cenâb-ı Hakk'ın kulların irâdî fiillerini önceden bilmediğinin öne sürülmüş olması, mevzunun ne denli ince olduğunu göstermesi açısından oldukça fikir vericidir. bk. Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/234-236.

<sup>3</sup> ez-Zümer 39/62.

<sup>4</sup> es-Saffât 37/95.





bu, bütün masdar manaları gibi mevcutlardan değildir, yaratma ise ancak mevcut olanlara taalluk eder.<sup>5</sup>

Mustafa Sabri Efendi'nin yaklaşımı ve görüşleri bu noktaya kadar Ehl-i Sünnet'in bilinen kader anlayışından farklı değildir. Ancak biraz daha derinlere inildiğinde yani kulun irâdesini, yani kararını etkileyen âmiller söz konusu edildiğinde meselenin ilk bakışta çözülemeyecek kadar karmaşık bir görünüm arz ettiği görülür ki Mustafa Sabri Efendi tüm gayretini bu noktanın vüzûhuna tahsis eder. Ona göre kulun ihtiyarında özgür olması müsellem bir hakikat olmakla birlikte, kulun ihtiyarını etkileyen âmilleri belirleyen Cenâb-ı Hakk'ın irâdesidir. Cenâb-ı Hak, kulun ihtiyarına doğrudan müdahale etmese de söz konusu âmillere dolaylı şekilde hükmünü icra etmektedir. Yani kulun fiillerinde iradesiyle hareket ettiği bedîhî bir hakikat olmakla birlikte, bu iradeyi kullanırken zihninde oluşan fikirler gayr-i ihtiyârîdir. Nitekim İmam Gazzâlî'nin "istediğimi yaparım" diyen kişiye, "istediğini isteyebilir misin" diye karşılık vermesi, bazı ulemânın insanı "fiillerinde muhtar, ihtiyarında mecbur" olarak tarif etmesi bu gerçeğe işaret etmektedir. Allah istemedikçe insanların dileyemeyeceğini anlatan,<sup>6</sup> iradeyi sadece Allah'a tahsis eden ve onun kulun kalbi üzerindeki hâkimiyetini anlatan ayetler<sup>7</sup> tam da bu hakikati ifade etmektedir.<sup>8</sup>

Mustafa Sabri Efendi'nin Mısır'da telif etmiş olduğu *Meokifu'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader* isimli eserinde farklı bir kader anlayışını benimsediği söyleneceği de aslında oradaki bazı tespitlerinin burada da yer aldığı dikkatli gözlemlere saklı kalmamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla her iki eserdeki en önemli farklılık, *Dini Mücedditler* isimli eserinde Mâturidî anlayışın eleştirilmemiş olması, hatta bazı tezlerinin savunulmasına karşılık,<sup>9</sup> *Meokifu'l-Beşer*'de Mâturidî çizginin şiddetli bir şekilde eleştirilmesidir. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi onun ayetlere

<sup>5</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı* (İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi, 2019), 1/498-499.

<sup>6</sup> el-İnsân 76/3; et-Tekvîr 81/29.

<sup>7</sup> el-Enfâl 8/24; el-Kasas 28/68.

<sup>8</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı*, 1/500.

<sup>9</sup> Mustafa Sabri Efendi'nin *Meokifu'l-Beşer*'de dillendirdiği temel itirazlardan birincisi Mâturidî anlayıştaki cüz'î irade teorisine, ikincisi meşiet-i ilâhiyenin kulun - kendisine göre - cüz'î iradesine tabi kılınmasına aittir. Ayrıca Mustafa Sabri Efendi'nin önceki eserinde el-En'âm 6/149. ayetteki "kesin delil"i, kulların cüz'î iradesi olarak yorumlamak suretiyle kulun özgürlüğünü destekleyen yorumu takdir etmesine mukâbil, *Meokifu'l-Beşer*'de ilgili ayeti tefsir etmesine rağmen buradaki görüşleriyle uyuşmayan önceki yorumunu gündeme getirmemiş olması da dikkat çekicidir. Bütün bunlarla birlikte kendisinin *Dini Mücedditler* isimli eserinde Cenâb-ı Hakk'ın sebepler üzerinden kulun ihtiyarı üzerinde etkili oluşu ile kulun özgürlüğü mevzusunun uzlaştırılmasını "bu mesele kadar hayli müşkil bir mesele Dünyada bulunmaz denilse yeridir" şeklinde ifade etmesi, kader konusunun bu boyutunun zihninde önceden de yeterince tebellür etmemiş olduğunu göstermektedir. Mustafa Sabri Efendi, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı*, 1/502-503.



yaklaşımı her iki eserde de belli bir paralellik arz etmektedir ki aşağıdaki başlıkta bu ayetlere dair yorumlar mukayeseli bir bakış açısıyla incelenmeye çalışılacaktır.

## 2. Mustafa Sabri Efendi'nin Görüşlerine Dayanak Kıldığı Ayetlere Dair Yorumlarının Mukayeseli Tahlili

Çalışmamızın sınırları açısından Mustafa Sabri Efendi'nin görüşlerine dayanak olarak gördüğü ayetlerin tamamını incelemek mümkün olmadığından onun görüşlerine temel referans olarak gördüğü ayetler incelenecektir.

### 2.1. Tekvîr81/27-29. Ayetlerin Mukayeseli Tahlili

Mustafa Sabri Efendi'yi cebr-i mutavassıtı savunmaya iten ayetlerin başında Tekvir sûresinin son ayeti yer almaktadır. Ancak aralarındaki kuvvetli irtibat sebebiyle ilgili ayeti önceki iki ayetle birlikte paylaşmak yararlı olacaktır. Bu ayetler şu şekildedir:

إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَوِيحُوا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

“O herkes için bir öğüttür; özellikle sizden doğru yolda gitmek isteyenler için, Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.”<sup>10</sup>

Yukarıdaki ayetler genellikle bir bütün olarak tefsir edilmektedir. Özellikle son ayetteki *تَشَاوُونَ* fiilinin mef'ul almadan mutlak bir şekilde zikredilmesi, bu cümlenin takdiri bir mef'ul ile beyan edilmesine sebep olmaktadır. Tefsirlerde bu beyan, *الاستِقَامَةَ* “istikameti, doğru yolda olmayı dileyemezsiniz” şeklinde bir mef'ul takdir edilerek aktarılır. Buna göre ayet; “istikameti ancak Allah'ın lütfu ve tevfiği ile irade edebilirsiniz” anlamına gelir.<sup>11</sup>

Râzî son ayette kulun meşietinin Cenâb-ı Hakk'ın meşietine bağlandığını belirtir. Ona göre ayet “Allah size dileme fiilini vermedikçe asla dileyemezsiniz” anlamına gelmektedir. O bunu şu şekilde gerekçelendirir: Dileme fiili, muhdes bir sıfattır ve meydana gelmesi için mutlaka bir başka meşiete (dilemeye) muhtaçtır. Dolayısıyla bu ayet grubundan; istikamet üzere olma fiilinin, istikamet üzere olmayı irade etmeye, bu iradenin de Cenâb-ı Hakk'ın o iradeyi vermeyi istemesine bağlı olduğu anlaşılır. Böyle olunca istikamet üzere olma fiilinin nihayetinde Cenâb-ı Hakk'ın iradesine bağlı olduğu görülür. Râzî, Mutezilenin bu ayeti Cenâb-ı Hakk'ın zorla bir şeyi yaptırdığı durumlara tahsis etmesini zayıf bir ihtimal olarak değerlendirir. Zira ona göre ihtiyârî fiiller ve istekler de hâdis şeylerdendir ve meydana gelmesi

<sup>10</sup> et-Tekvîr 81/27-29.

<sup>11</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 4/713-714; Ebu'l-Berekât Hâfizuddîn en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1998), 3/608-609; Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 10/492.



mutlaka o şeyin gerçekleşmesini isteyen bir muhdise bağlıdır.<sup>12</sup> Beydâvî ise ayeti şu şekilde açıklar: “Bu Kur’ân, sizden gerçeğin arayışında olanlar için bir öğüttür ancak Allah sizin istikameti dilemenizi istemedikçe (o vakit gelmedikçe) siz istikameti dileyemezsiniz. Dolayısıyla istikamet üzere olmanızda lütuf ve hak sahibi olan sadece O’dur.”<sup>13</sup>

Mustafa Sabri Efendi’nin çağdaşı Muhammed Zâhid el-Kevserî, mef’ulü zikredilmeyen müteaddi fiilin kastedilmiş şeye delâlet ettiğini, bunun da mef’ulü düşünülme asıl olduğunu söyler. Ona göre bu kâideye binâen “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” ayetinde kastedilen, meşietin yani iradenin kendisidir. Dolayısıyla ayetin anlamı; “siz Allah dilemedikçe meşiet (irade) sahibi olamazsınız veya Allah’ın sizin dilemenizi dilediği vakit gelmedikçe dileyemezsiniz” şeklinde olur. Şayet ayetin siyakından hareketle burada istikameti dilemeye yönelik özel meşietin kastedildiği söylenirse, bu durumda ayet, insanın istikameti bulmasında iradesinin yeterli olmadığına delâlet eder.<sup>14</sup>

Çağdaş müfessirlerden Elmalılı Hamdi Yazır bu pasajı bağlamın gerektirdiği ve dil kâidelerinin izin verdiği muhtemel anlamları beyan etmek suretiyle genişçe tefsir eder. İlgili ayetlere dikkat edildiğinde Kur’ân’dan öğüt alma ve ondan faydalanma olgularının istikamet dileyenlerin meşietine bağlandığını belirten Yazır, buradan teklif ve sorumluluğun ihtiyarî fiillere bağlandığı sonucuna ulaşır. Ona göre hidayet kulun meşietine bağlandığı için, kişinin hidayete ulaşmak için öncelikle azmini ve iradesini hayra yönlendirmesi gerekmektedir. Ancak kişi, hidayete ulaşmak için meşietinin şart kılınmasından hareketle, iradesini hidayetin illeti ve yegâne şartı zannetme hatasına düşmemelidir. Nitekim sonraki ayette “Allah dilemedikçe kulların bir şey dileyemeyeceği” gibi umumî bir hitaba yer verilmesi, meşiet konusunda kulun haddini bilmesi gerektiğine bir işarettir. Yazır, gerek dil kuralları gerekse bağlam açısından ayetin şu şekilde anlaşılması gerektiğini söyler: “Ey insanlar veya ey istikameti dileyenler, siz o istikameti başka bir sebeple değil, ancak Allah’ın meşietleriyle, sizin dilemenizi dilemesiyle ve iradenizi irade etmesiyle diliyorsunuz.”

Bu noktada konuyu kader açısından detaylandıran Yazır, Cenâb-ı Hakk’ın kulun iradesini irade etmesinin, onun muradını da irade etmesi anlamına gelmeyeceğini belirtir. Nitekim insan bazen bir şey irade eder ancak muradı

<sup>12</sup> Ebu Abdullah Muhammed Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabi, 1999), 31/71.

<sup>13</sup> Nâsuriddîn Ebu Said Abdullah el-Beydâvî, *Envâru’-t-tenzîl ve esrâru’-t-te’vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabi, 1997), 5/291.

<sup>14</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-İstibsâr fi’t-tehaddüs ani’l-cebri ve’l-ihiyâr* (Kâhire: el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, ts.), 17.



hâsıl olmaz. İşte bu durumda Allah onun iradesini irade etmiş ancak muradını irade etmemiş demektir. Zira eğer iradesini irade etmeseydi, irade edemezdi, muradını irade etseydi, isteği gerçekleşirdi. Demek ki kulun iradesi tek başına muradın husûlü için yeterli değildir. Ayetteki وَمَا تَشَاؤُنَّ “isteyemezsiniz” ifadesi, nimetleri sıralama makamında vârid olduğu için buradaki meşietten maksat, istikametın gerçekleşmesini sağlayan meşiet olmalıdır. Aksi takdirde istikamete ulaştırmayan hükümsüz bir meşieti nimetler içerisinde zikretmenin bir anlamı olmaz.<sup>15</sup>

Bununla birlikte ifadenin mutlak ve umumî oluşundan hareketle وَمَا تَشَاؤُنَّ ifadesini وَمَا تَشَاؤُنَّ شَيْئًا “hiçbir şey isteyemezsiniz” şeklinde takdir edenlerin de olduğunu belirten Yazır, bu haliyle ifadenin daha kuşatıcı bir mahiyet kazanacağını söyler. Ona göre bu durumda Allah'ın meşieti olmadıkça kulun hiçbir şeyi isteyemeyeceği hakikati bi'l-ibâre (ibare yoluyla) açıkça ifade edilmiş olur ki, bu da tam anlamıyla Ehl-i Sünnetin görüşüdür. Söz konusu ifade “istikameti istemek” şeklindeki bir kaydın takdir edilmesi ile anlaşılacak olursa, önceki anlam bi'l-ibâre değil, bi'd-delâle (delâlet yoluyla) anlaşılabilir olur.

Yazır, bu ayeti kulun meşietini (iradesini) tamamen hükümsüz kılacak şekilde anlayan ve cebre meşriyet kazandırıcı bir prensip olarak gören anlayışı eleştirir. Zira ona göre ayetteki hüküm istisnadan sonra geldiği için, burada kulun Cenâb-ı Hakk'ın irâdesine dayanmayan iradesi geçersiz kılınmış olup, kulun iradesi tamamen hükümsüz kılınmamaktadır. Hatta ayet Cenâb-ı Hakk'ın meşieti ile kulun meşietini ispat etmektedir. Nitekim önceki ayette لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ “sizden istikamet üzere olmak isteyenler için” ifadesiyle kulun meşieti açık bir şekilde vurgulanmaktadır. Dolayısıyla burada olsa olsa cebr-i mutavassıt (orta yolcu cebir) denilen meşiette cebirden söz edilebileceğini belirten Yazır, bunu şu şekilde açıklar: Kulun fiilleri ilâhî meşiete göre olunca, ilâhî meşiet ne şekilde tecelli ederse kulun meşietinin de ona göre şekillenmesi gerekir. Bu durumda Cenâb-ı Hakk'ın meşieti, kulun isteklerinde muhtar (özgür) olması şeklinde tecelli ederse kul tercihlerinde özgür bırakılmış olacağından, cebr-i mutavassıt kulun iradesini incitmeden gerçekleşir. Hiçbir hâdisin Cenâb-ı Hakk'ın meşietinin dışında tasavvur edilemeyeceğini belirten Yazır, bu yüzden kulların ihtiyârî fiillerinde tam bir cebir veya tam bir tefviz olamayacağını söyler. Ona göre kulun gayr-ı ihtiyârî fiillerinde mahza cebir durumu gerçekleşirken, kulun ihtiyari fiillerinde mahza cebirden söz edilemez.

Yazır'a göre bütün bunlardan çıkan sonuç şudur: “İnsanlar istikameti istemek ve onun arayışında olmak suretiyle zikirden (Kur'ân'dan) istifade etmeye çalışmalı, ancak istikamete ulaştığında muvaffakiyeti Cenâb-ı Hak'tan

<sup>15</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 8/5626-5628.



bilmelidir". Nitekim bir rivayete göre *لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ* ayeti nâzil olduktan sonra Ebu Cehil, "dilersek istikamet üzere oluruz, dilersek olmayız, her şey elimizde" şeklinde konuşunca, Cenâb-ı Hakk'ın iradesi olmadıkça kulun meşietinin hükümsüz kalacağını ifade eden *وَمَا تَشَاؤُونَ* ayetinin indirildiği aktarılır.<sup>16</sup> Buna göre ayetin, istikameti Cenâb-ı Hak'tan istemek ve nâil olunca bunu ondan bilmenin gerekliliğini anlatmak üzere nâzil olduğu söylenebilir.<sup>17</sup>

Mustafa Sabri Efendi, bu ayeti çeşitli bölümlerde görüşlerine dayanak olarak zikreder. Mâturidî mezhebini, kader konusunda ilâhî iradeyi kulun iradesine tabi kılmakla itham eden Mustafa Sabri Efendi, Cenâb-ı Hakk'ın "siz dilemedikçe Allah dilemez" değil, "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" buyurduğunu belirterek, âyete göre kulun iradesinin tâbi, ilâhî iradenin tâbi olunan (metbu') makamında olması gerektiğinin altını çizer.<sup>18</sup> Ona göre ayette kulların meşietinin Cenâb-ı Hakk'ın iradesine bağlı olmasından maksat, kulların cüz'i iradeleridir. Zira ayetin siyakında Kur'an'ın hidayeti ve istikameti dileyenler için öğüt ve zikir oluşundan bahsedilmek suretiyle şöyle denilmektedir: "Allah sizin istikameti dilemenizi irade etmedikçe, istikameti dileyemezsiniz." Dolayısıyla ayetin bağlamı ve bizatihi kendi ifadesi, cebirde nihayet bulan Eşârî mezhebini desteklemektedir.

Bu ayeti İslâm akidesini cebirden kurtarmaya çalışan ulemânın önünde büyük bir engel olarak gören Mustafa Sabri Efendi<sup>19</sup> Âlûsî'nin tefsirinin de kendi izahı ile örtüşüğünü ekleyerek bu konuda yalnız olmadığına dikkat çeker.<sup>20</sup>

Doğru yolu tutmanın ancak Allah'ın meşietiyile olduğu gerçeğinin Eşârî ve Mâturidî'nin üzerinde ittifak ettiği meselelerden olduğunu söyleyen Mustafa Sabri Efendi, aradaki anlaşmazlığın, kulun (doğru yolu istemeye dair)

<sup>16</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 24/264.

<sup>17</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 8/5629-5630.

<sup>18</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-beşer tahte sultânî'l-kader* (Kâhire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1933), 77.

<sup>19</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-beşer tahte sultânî'l-kader*, 80. Önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz üzere bu ayetin Mustafa Sabri Efendi'de oluşturduğu etki oldukça dikkat çekicidir ki o bu konuda şunları söyler: Memleketimdeyken Mâturidî mezhebini taklid ediyor ve ayetlerin ifade ettiği delilleri mezhebime göre tevil ediyordum ancak Mâturidî mezhebini taklit ederken en çok zorlandığım husus, bu ayeti Mâturidî'nin kader anlayışı ile uzlaştırmaktı. Öyle ki bu uzlaştırmayı, cebri, kulun özgürlüğü ve iradesi ile uzlaştırmaktan daha zor bir mevzu olarak görüyordum. Daha sonra görüşlerim berraklaştı ve Kur'an'ın ifade ettiği her iki hakikate (Cenâb-ı Hakk'ın dilediğini hidayete dilediğini dalâlete sevk etmesi ve kulların mesuliyeti) inanıp Mâturidî mezhebini terkettim. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-beşer tahte sultânî'l-kader*, 93-94.

<sup>20</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-beşer tahte sultânî'l-kader*, 78-79. Âlûsî bu ayeti şu şekilde açıklar: "Allah sizin dilemenizi dilemedikçe, herhangi bir sebep yüzünden istikameti dileyemezsiniz. Sizin dilemeniz Allah'ın dilemesi sebebiyledir." Şihabuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Ruhu'l-meâni fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1994), 15/266.



meşietinin Allah'ın meşieti ile olup olmadığı meselesinde olduğunu ifade eder. Ona göre ayet tam da bu hususa açıklık getirmek suretiyle taşı gedğine koymaktadır. Zira ayet, "yolu tutamazsınız" veya "doğru yolu tutamazsınız" yahut "meşietiniz doğru yola tabi olamaz" demek yerine, açıkça "dileyemezsiniz" demektir.<sup>21</sup>

Öte yandan Tekvir suresinin son ayeti ile ilgili zorlama veya yanlış bulduğu tevilleri eleştiren Mustafa Sabri Efendi, ayette kula isnad edilen meşietin, kullara verilen genel anlamdaki irade sıfatı olduğunu ileri sürmenin yersiz olduğunu ifade eder. Ona göre meşietin yenilenmeye delâlet eden muzârî fiil ile ifade edilmesi, bu fiilin, öncesindeki mahzuf bir mef'ule bağlı oluşu, ayetin bağlamında kulların kendilerini saadete götürecektir hidayeti bulmaktan aciz olduklarının hatırlatılmasına dikkat edilecek olursa, buradaki meşietin kula verilmiş mutlak anlamdaki irade sıfatı değil, kulun fiiline yönlendirdiği cüz'î irade olduğu rahatlıkla anlaşılır. Zira mutlak anlamda meşiet, yani irade sıfatı ile vasıflanmış olmak hidayeti bulmaya yetseydi, herkes doğru yolu bulur ve Rabbine yönelirdi. Hülâsa, Allah kime merhamet ederse onun hayırlı olanı dilemesini sağlar, yoksa o kişi hayrı dileyemez. Nitekim dilediğini rahmetine dahil edeceğinden bahseden ayet<sup>22</sup> tam da bunu doğrular. Bir kişinin, dileyenin Rabbine doğru bir yol tutabileceğinden bahseden ayetten<sup>23</sup> hareketle, "Cenâb-ı Hak bana irade sıfatını verdi, dolayısıyla meşiet-i ilâhiyeye ihtiyaç duymaksızın dilediğim gibi yol tutarım" demesi câiz değildir. Zira bu ayetin hemen sonrasında gelen "Cenâb-ı Hak dilemedikçe siz hiçbir şey dileyemezsiniz" buyruğu,<sup>24</sup> ancak Cenâb-ı Hakk'ın doğru yol tutmasını dilediği kişilerin, doğru yola tutunmayı dileyebileceğini anlatmakta ve insanoğluna Cenâb-ı Hakk'a olan ihtiyacını hatırlatmak suretiyle bir kulluk dersi vermektedir.<sup>25</sup>

Mustafa Sabri Efendi bu noktada ihtiyârî fiilleri tetikleyen etkenleri gündeme getirerek konuyu derinlemesine incelemek ister. İhtiyârî fiillerin bazı istisnâî durumlarda sebebe ihtiyaç duymadığı kabul edilse bile büyük çoğunluğunun sebeplere göre şekillendiği gerçeğinin kabul edilmesi gerektiğini belirten Mustafa Sabri Efendi, çok olanı az olana veya malumu meçhule ilave etmek yerine bu ikisinin kendine has konularıyla kabul edilmesinin akla daha uygun olacağını söyler. Onun tespit etmek istediği bu gerçek üzerinden varmak istediği sonuç, sebepler üzerinden ihtiyârî fiillerin meşiet-i ilâhîyeye göre şekillendiğini ispat etmektir. Ona göre insanın ihtiyârî fiillerinin kâhîr

<sup>21</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, 82.

<sup>22</sup> el-İnsân 76/31.

<sup>23</sup> el-İnsân 76/29.

<sup>24</sup> el-İnsân 76/30.

<sup>25</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, 85-86.



ekseriyetinin bir sebebe göre gerçekleştiği gerçeği kabul edildiğinde, ihtiyârî fiillerin sebebe tâbi olduğu, dolayısıyla sebebi belirleyenin fiilleri de belirlediğini kabul etmek gerekir. Sebebi belirleyen Cenâb-ı Hak olduğuna göre kulların fiillerini belirleyen de O'dur. Mustafa Sabri Efendi, hür fâilin hislerini sebeplere razı edenin Allah olduğunu söyleyerek bir anlamda dolaylı cebre kapı aralar.

Mustafa Sabri Efendi bu noktada zihne gelebilecek olan "Sebebin Allah'tan olması, bir cebrin olduğunu göstermez mi?" şeklindeki soruyu da cevaplar. Sebebin Allah'tan olmasının mutlak anlamda bir zorlayıcılığı gerektirmediğini ifade eden Mustafa Sabri Efendi'ye göre, bu şeyin sadece sebep olması yeterlidir. Burada sebep zorlayıcı bir illet değil, iradenin şartıdır, dolayısıyla fâili iradeye mecbur etmez. Fâilin özgürlüğü, onun hisleriyle ittifak eden sebebe âmil olmasındadır yoksa sebebe muhtaç olmamasında değil. Ayrıca Mâturidî'nin de iddia ettiği gibi cüz'î irade Allah'tan değildir. Ancak cüz'î iradenin sebebe olan ihtiyacı, bir şeyle şartlı olanın şartına olan ihtiyacı gibidir. İşte bu şart ile cüz'î irade meşiet-i ilâhiyenin hükmü altına girer. Böylelikle Allah kulların hangi iradesinin gerçekleşmesini istiyorsa onun sebebini yaratır, meydana gelmesini istemediğini ise dilemez. Bu ise kulların meşietinin Allah'ın meşietine bağlı olduğunu ifade eden "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" ayetinin asgari manasıdır. Eşârî'nin dediği gibi; Allah kulların iradelerinde vasitasız bir şekilde tesirli olmasa bile, işte bu sebep aracılığıyla müessir olur.<sup>26</sup>

Mustafa Sabri Efendi'nin bu izahları hiç şüphesiz kula "Allah'ın istediğini istediğim için neden ben sorumlu oluyorum" şeklinde bir itirazın kapısını açacak mahiyettedir. Nitekim kendisi bu tür bir itirazın gelebileceğini dikkate alarak bu seçeneği gündeme alır ve böylesi bir itirazın geçersiz olduğunu söyler. Ona göre kişi yaptığını bir sebebe binaen yapıyor olsa da bu fiili, Allah'ın meşietine uyma amacıyla değil, kendi istek ve ihtiyacını dikkate alarak işler. Öte yandan kul, fiilini gerçekleştirmedikçe Allah'ın iradesinin hangi yönde olduğunu bilemez. Meşiet-i ilâhiyenin hangi yöne taalluk ettiği, ancak fiil gerçekleştirildikten sonra belli olur. Bu yüzdendir ki insan "ben ilâhî iradeyi gerçekleştirdim bu yüzden mazurum" deme hakkına sahip olamaz.<sup>27</sup>

Ayete dair açıklamalar incelendiğinde ayetteki meşietin, genel anlamda her insanda potansiyel olarak bulunan irâde sıfatı olarak anlaşılması gerektiğini söyleyenler, ayetin bu şekilde anlaşılması halinde konunun bir kader problemi olarak ele alınmasını gerektirecek bir yönünün olmadığına işaret eder. Ancak ayetin siyakı sebebiyle müfessirlerce genellikle bu şekilde anlaşılmadığı ve iradenin kullanıldığı bir durum (hidayeti talep etme) özelinde değerlendirildiği

<sup>26</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, 132-133.

<sup>27</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, 176-177.



bilinmektedir. Müfessirler arasında meşiet-i ilâhiye olmadan kulun iradesinin yeterli olmadığı konusunda görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Mevzunun ihtilafa konu olan boyutu, kulun fiilinde önceliğin ilâhî iradeye mi yoksa kulun iradesine mi ait olduğu meselesidir. Mustafa Sabri Efendi bu konuda meşiet-i ilâhiyeyi önceler ve kulun iradesinin tamamen ona tabi olduğunu söyler. Diğer müfessirler meşiet-i ilâhiyeyi esas mevkiye konumlandırmış olsalar da meşiet-i ilâhiyenin kulların iradesini dikkate aldığını ifade etmekle, bir anlamda iradenin yönünün tayin edilmesini kulun iradesine verirler. Bu görüş farklılığı, konuyla ilgili kulun iradesini öne çıkararak diğer ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik usûlî bir ihtilaftan kaynaklanmaktadır ve bir sonraki ayet bu ihtilafın mahiyetini biraz daha netleştirecek niteliktedir.

## 2.2. Enfâl/24. Ayetin Mukayeseli Tahlili

Mustafa Sabri Efendi'nin Tekvîr suresinin son ayetine dair perspektifi diğer ayetlerin tefsirini de şekillendirir ki Enfâl 8/24. ayeti bunlardan biridir. İlgili ayetin konumuzla ilgili bölümü şu şekildedir:

“Allah kişi ile kalbinin arasına girer.” *وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ*

Bu ayet rivayet tefsirlerinde; kâfir ile imanın, mü'min ile küfrün, mü'min ile haram fiillerin, kâfir ile itaatin, mü'min ile isyânın, kişi ile aklının arasına girer, şeklinde tefsir edildiği görülür. Benzer bir yoruma göre bu ifade, “kişi ile kalbi arasına girer öyle ki kişi ancak O'nun izniyle inanır veya inkâr eder” anlamına gelir.<sup>28</sup>

Aklî delillerin ayetin mefhumunu onayladığını belirten Râzî, kalbin hallerinin; irade, inançlar, istekler yahut sebepler ve faktörlerden ibaret olduğunu söyler. O, bütün bunları inceler ve bunların hepsinin Cenâb-ı Hakk'a dayandığı dolayısıyla kalbin hallerinin Allah'ın tasarrufunda bulunduğu sonucuna ulaşır. Örneğin sebepler ve faktörler ancak bir fâil vasıtasıyla meydana gelirler. Onların fâili ya kuldür veya Allah'tır. Birincinin olması mümkün değildir, zira bu bir niyet ve kastın başka bir niyete ve kasta dayanmasını gerektirir ki bu muhaldir. Dolayısıyla sebeplerin, iradelerin ve inançların fâili Allah'tır.<sup>29</sup>

Beydâvî bu ifadenin, Cenâb-ı Hakk'ın insana şah damarından yakın olduğunu anlatan ayet gibi,<sup>30</sup> Allah'ın kuluna yakınlığını ifade eden bir temsil olduğunu söyler. Ona göre Cenâb-ı Hak bu ifadeyle, kulun kendisinin bile gâfil kalabildiği kalbin en gizli hatıratına dahi muttali olduğunu anlatmaktadır. Yahut bu ifadeyle ölüm gelip de Cenâb-ı Hak kişi ile kalbi arasına girmeden önce kulun itaat ve ibadete teşvik edilmesi amaçlanmaktadır. Bir diğer ihtimale göre bu

<sup>28</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, 13/467-472; Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1998) 4/30.

<sup>29</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/472-473.

<sup>30</sup> Kâf 50/16.





ifade, Cenâb-ı Hakk'ın kalpler üzerindeki hâkimiyetinin derecesini anlatan bir tasvirdir. Bu tasvire göre Cenâb-ı Hak, saadetini dilediği kulun niyetini ve maksadını değiştirip, onunla küfür arasına girebilmekte veya saptırmayı dilediği kulun niyetini ve maksadını değiştirip, onunla iman arasına girebilmektedir.<sup>31</sup>

İbn Kayyım el-Cevzî ayetle ilgili genel kabul görmüş açıklamaları aktardıktan sonra ayeti siyakıyla birlikte değerlendirerek şu şekilde açıklar: “Şayet Hz. Peygamber’in (s.a.v.) davetine icabet etmekte ağır davranır ve bunu geciktirmekte bir beis görmezseniz, şunu bilin ki Allah sizinle kalpleriniz arasına girer de yaptığınıza ceza olarak artık ona icabet etmek sizin için asla mümkün olmaz.”<sup>32</sup>

Çağdaş müfessirlerden Reşid Rıza, bu ifadenin Kur’ân’ın en hayret verici en belîğ cümlelerinden biri olduğunu söyler. Ona göre bu ayet, havf ve recâ arasında olmayı teşvik edici bir makamda anlaşılmalıdır. Yani, kul ne kadar sâlih ve itaatkâr olursa olsun, durumuna, amelîne, kalbine güvenerek Cenâb-ı Hakk’ın azâbından emin olmamalı veya ne kadar âsi olursa olsun kalbinin asla ıslah olmayacağını düşünerek Cenâb-ı Hak’tan ümidini yitirmemeli, onun dilerse kalpleri istediği gibi evirip çevirebileceği gerçeğini aklından çıkarmamalıdır. Bu ayetin cebre mesnet kılınmasını doğru bulmayan Rıza, bu konudaki açık ayetlerin<sup>33</sup> Cenâb-ı Hakk’ın kulun kalbini ancak dalâleti tercih etmesi vb. sebeplerle hidayete kapatıp, saptırdığını anlattığını, dolayısıyla kulun bir cebir sonucu dalâlete düştüğünü iddia etmenin mümkün olmadığını belirtir.<sup>34</sup>

Cenâb-ı Hakk’ın iradesinin kulların iradesine hâkimiyetinin bir baskı ve zorlama ile değil, bunun çok daha ötesinde olduğunu ifade eden Mustafa Sabri Efendi’ye göre bu hâkimiyet, Cenâb-ı Hakk’ın istediği şeyleri, kulun istemesini sağlaması suretiyle gerçekleşir. Allah, kulun yapmasını istediği şeyi ona sevdirebilir o da onu gönülden isteyerek yapar. Dolayısıyla Allah’ın kulu zorlaması değil, kalbi ile arasına girmesi söz konusudur. Bu ise bir cebir değildir. Nitekim “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” ayeti tam da bu gerçeğe işaret etmektedir.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> el-Beydâvî, *Envâru’ t-tenzîl ve esrâru’ t-te’vîl*, 5/291.

<sup>32</sup> Muhammed b. EbîBekr İbn Kayyım el-Cevzî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-kerîm* (Beyrut: Dâru Mektebeti Hilâl, 1989), 301.

<sup>33</sup> Bu ayetlerden birinde Cenâb-ı Hak, kişinin hevasını ilah edinmesi sebebiyle saptırıldığını söylerken, diğerinde ise Hz. Dâvud’a (a.s.) hevâsına uyması halinde, (hevâsı tarafından) doğru yoldan saptırılacağı uyarısında bulunur. el-Câsiye 45/23; Sâd 38/26.

<sup>34</sup> Muhammed Abduh, Reşid b. Ali Rıza, *Tefsîru’l-menâr* (Kâhire: el-Hey’etu’l-Misriyyetu’l-Âmmetu li’l-Kitâb, 1990), 9/528-529.

<sup>35</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu’l-beşer tahte sultânî’l-kader*, 152.



Mustafa Sabri Efendi, Kur'ân'da öne sürdüğü görüşle çelişen ayetlerin de yer aldığı farkındadır. Kendisi bu ayetleri zikreder<sup>36</sup> ve bunlardan hareketle hidayet ve dalâlet mevzusunda insanın iradesinin belirleyici olduğu itirazına şu şekilde cevap verir: Hidayet ve dalâlete kulun fiillerinin sebep olduğunu söyleyen ayetler olsa bile, sebeplerin zikredilmediği ayetler, sebepleri içeren ayetlerden daha fazladır. Yani Allah'ın dilediği için kullarını saptırdığını anlatan ayetler, insanların iradeleriyle işlediklerinden ötürü (fısk vb.) dalâlete sürüklendiğini anlatan ayetlerden sayıca daha fazladır. Bu yüzden kulların iradesinin belirleyici olarak zikredildiği ayetleri, bu ayetlere bağlamak zordur. Allah dilediğine hidayet eder, dilediğini de saptırır sözü,<sup>37</sup> bunların başka sebebe bağlanmayı kabul etmediklerinin ifadesidir. Dolayısıyla hidayet ve dalâleti mutlak biçimde Allah'ın meşietine bağlayan ayetler, sebeplere bağlı olanlara bağlanmak suretiyle tevili de kabul etmezler. Hidayet ve dalâlet zaten mukayyettir, bu açıdan bir mukayyet, başka bir şartla mukayyet olana hamledilmez.<sup>38</sup>

Görüldüğü üzere Mustafa Sabri Efendi yorumlarını azâmî ölçüde Kur'ân'la refere etmeye çalışmakta ve görüşlerini belli bir usûl çerçevesinde ortaya koymaya özen göstermektedir. Ancak kanaatimizce - klasik yaklaşıma da uygun olarak - kulların hidayet ve dalâleti konusunda sebep bildirmeyen ayetlerin mutlak, sebep bildiren ayetlerin ise mukayyet olarak anlaşılması ve mutlak mukayyede hamledilir kâidesinin<sup>39</sup> işletilerek sebep zikredilmeyen ayetlerin, sebep zikredilen ayetlere hamledilmesi veya - mücmelin beyanı şeklinde - sebep bildiren ayetlerin sebep bildirmeyen ayetlerin beyânı olarak anlaşılmasının daha doğru bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Nitekim Mustafa Sabri Efendi'nin bu tür ayetleri zikrederek görüşüne meşruiyet kazandırmak istemesine karşı çıkan el-Kevserî, Cenâb-ı Hakk'ın hidayet ve dalâleti kendi meşietine tahsis etmekle birlikte kimlere hidayet veya dalâlet dilediğini ayrıca beyan ettiğini söyler. Buna göre, Cenâb-ı Hakk'ın hidayet dilediği kimseler, hidayeti talep edenler, dalâletini dilediği kimseler ise kendi ihtiyarıyla fısk, zulme ve isyana yönelenlerdir. el-Kevserî görüşüne referans olarak bir kutsî hadis ve bir ayet zikreder. Bu hadisin ilgili bölümünde, Cenâb-ı Hak **يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ** "Ey kullarım hepiniz yanlış yoldasınız ancak benim hidayet ettiklerim müstesna. Öyleyse benden hidayet dileyin size hidayet

<sup>36</sup> el-Bakara 2/10; en-Nisa 4/155; el-Mâide 5/16; el-En'âm 6/144; el-A'râf 7/146; et-Tevbe 9/77, 83; İbrahim 14/27; en-Nahl 16/104; el-Ankebut 29/69; Fâtır 35/74; ez-Zümer 39/3; Muhammed 47/17; es-Saf 61/5; et-Teğâbün 64/11; el-Mutaffifin 83/14.

<sup>37</sup> İbrahim 14/4.

<sup>38</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, 124-125.

<sup>39</sup> Vehbe ez-Zuhaylî, *Usûlu'l-Fikhi'l-İslâmî* (Şam: Daru'l-Fikr, 1986), 2/1179.



edeyim” şeklinde buyurmaktadır.<sup>40</sup> Zikrettiği ayet ise Cenâb-ı Hakk’ın sivrisineği misal vermekten çekinmeyeceğinden bahseden ayettir.<sup>41</sup> Ayetin son bölümü olan *إِلَّا الْفَاسِقِينَ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ* “Onunla fâsıklardan başkasını saptırmaz” ifadesine dikkat çeken el-Kevserî’ye göre *يُضِلُّ* “saptırır” lafzının fâsiklara kasredilmesi, Cenâb-ı Hakk’ın saptırdıklarının ancak ihtiyarıyla fıskı seçenler olduğuna delâlet eder. Ayrıca saptırma fiilinin müştak bir lafız olup hükmün kaynağına (illetine) delâlet etmesi sebebiyle bu konudaki mutlak ayetleri oldukları haliyle anlamak mümkün değildir. Dolayısıyla burada yapılması gereken şey, azlığa veya çokluğa bakmadan mutlakı mukayyede hamletmektir ki bu konuda ittifak vardır. Ancak ayetteki saptırma, mutlakın mukayyede hamli üzerinden değil de nassın illete delâleti üzerinden açığa kavuşturulmuştur. Netice olarak Cenâb-ı Hakk’ın saptırmayı dilediği kimseler ancak kendi ihtiyarıyla fıskı seçenlerdir.<sup>42</sup>

### 2.3. En’âm 6/148-149. Ayetlerin Mukayeseli Tahlili

Mustafa Sabri Efendi, görüşlerine muhalif olarak anlaşılabilir ayetlerden biri olan En’âm 6/148. ayetini de tefsir eder. İlgili ayet şöyledir:

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى دَاوُوا  
بِأَسْنَأَ قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُحَرِّجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ

“Putperestler diyecekler ki: ‘Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram saymazdık.’ Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalanladılar ve sonunda azabımızı tattılar. De ki: ‘Yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi mi var? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece temelsiz bir tahminde bulunuyorsunuz.’”

Bazı tefsirlere göre müşrikler, söyledikleri sözün yalan olması sebebiyle değil, peygamberleri yalanlamaları veya Allah’ın meşietini sebebiyle küfre düşen kişiye azap edilmeyeceği gibi aslı olmayan bir zanna dayandıkları için kötülenmektedir. Şayet Cenâb-ı Hak, onların sözlerini yanlışlayacak olsaydı, *كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ* “onlardan öncekiler de aynı şekilde yalanladılar” demek yerine *كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ* “onlardan öncekiler de aynı şekilde yalan söylediler” şeklinde bir ifade kullanırdı.<sup>43</sup>

Zemahşerî ise yukarıda dillendirilen gerekçeye cevap olarak bu ayetin *كَذَلِكَ كَذَّبَ* “onlardan öncekiler de aynı şekilde yalan söylediler” şeklinde farklı

<sup>40</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi' u's-sahi'h*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), “Birr”, 2577.

<sup>41</sup> Bu ayette Cenâb-ı Hakk’ın sivrisineği misaliyle çoklarını hidayete çoklarını da dalâlete sürüklediği ancak dalâlete sürüklediklerinin ancak fâsiklar olduğundan bahsedilmektedir. el-Bakara 2/26.

<sup>42</sup> el-Kevserî, *el-İstibsâr fi't-tehaddüs ani'l-cebri ve'l-ihitiyâr*, 25-26.

<sup>43</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 12/210; Ebu Muhammed ibn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2001), 2/359.



bir kıraatle de okunduğunu söyler ve bunu müşriklerin ifade ettiği hususun ayette yalan ve yanlış sözler olarak aktarıldığına delil olarak sunar.<sup>44</sup>

Râzî tefsirinde, bu ayeti kader konusundaki görüşlerinin haklılığına dayanak kılan Mutezilenin görüşlerini aktardıktan sonra bunları çürütmeye çalışır. Ayetin mutezilenin görüşünü destekleyen *كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ* şeklindeki kıraatinin doğru olmayacağını, doğru olması halinde ise şu anlama hamledilmesi gerektiğini söyler: Kâfirler “kullarının bütün fiillerinde Allah'ın iradesi etkin olduğu için peygamberlerin ve davetlerinin bâtil olması gerekir” şeklindeki iddiaları ile yalan söylemektedir.<sup>45</sup> Âlûsî Mutezilenin de müşrikler gibi meşiet ile iradeyi, marziyyatı ile karıştırmakta olduğunu, “Cenâb-ı Hakk'ın irade ettiği mutlaka razı olduğudur” kabulünden hareket etmekle büyük bir yanlış içerisinde girdiklerini söyler.<sup>46</sup>

Çağdaş müfessirlerden Elmalılı Hamdi Yazır'a göre müşrikler bu sözleriyle şirke meşruiyet kazandırmayı amaçlamaktadır ve bu sözler şu anlama gelmektedir: “Allah şirke düşmemizi istemeseydi müşrik olmazdık; ya bize irâde vermeyerek bizi imana mecbur ederdi, yahut bize iman etme konusunda yardım eder bize onu seçtirirdi, yahut ne yapar eder mutlaka şirke düşmemize engel olurdu. Şimdiye kadar Allah bunun aksini dilemediğine göre demek ki bizim için şirki dilemiştir.” Bu sözün “Rabbin dileseydi onu da yapamazlardı”<sup>47</sup> şeklindeki ilâhî kelâma uygun olduğunu söyleyen Yazır'a göre yanlış olan, müşriklerin “o halde ne yapalım verilecek cezaya razıyız” demek yerine, tevhitte şirki, meşietten cebri çıkarmaya çalışmalarıdır ki ayet bu yüzden onları kötülemektedir. Yazır ayetteki *إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ* “siz ancak tahmine dayalı yalan söylüyorsunuz” ifadesini ise şu şekilde yorumlar: “Siz hakkı nefsinize uydurmaya çalışıyor, nasıl tahmin ve arzu ederseniz, hak öyle olur sanıyor, ihtiyarî fiillerinizle birlikte meşiet-i ilâhiyenin sizin meşietinizi takip ettiğini düşünmeyip, kuru inkâr ile sorumluluktan kurtulacağınızı tevehhüm ediyorsunuz.”<sup>48</sup>

Kur'ân ayetleri arasında tenâkuz olamayacağını söyleyen Mustafa Sabri Efendi'ye göre şart durumunda olan bu ayette müşrikler yalan söyledikleri için değil, bu sözleriyle kendilerini şirkten ve Allah'ın helal kıldıklarını haram kılmaktan meneden Peygamberi, peygamberlerce de kabul edilmiş olan “Allah dileseydi şirk koşmazdık” hükmü dillendirmek ve onları bu zorlayıcı delille yalanlamak istedikleri için kötülenmişlerdir. Bunun karinesi ise *كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ* “onlardan öncekiler de böyle yalanlamışlardı” sözüdür. Sonraki ayette

<sup>44</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/77.

<sup>45</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 13/174-175.

<sup>46</sup> el-Âlûsî, *Ruhu'l-meâni fi tefsîri'l-Kur'ân* 4/294.

<sup>47</sup> el-En'âm 6/112.

<sup>48</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/2082-2083, 2085.



kesin delilin Allah'a ait olduğunun ve dilese herkesi hidayete erdireceğinin söylenmesi, açıklanan hususu doğrulayan ikinci karinedir ki bu, birincisinden daha güçlüdür. Bununla Allah sanki şöyle demektedir: “Evet Allah istemiş olsaydı sizi doğru yola iletirdi ancak o sizin hidayetinizi değil, dalâletinizi istedi. Bu yüzden şirkten kurtulamaz, sizi bundan men eden peygamberlerle alay edersiniz.” قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ayeti bunu doğrulamaktadır. Nitekim ayetteki ف harfinin, ayetin öncesiyle bağlantı kurmak için gelmiş olması, bu manaya delâlet etmektedir.

Mustafa Sabri Efendi'ye göre ayette müşriklerin ayıplanmalarının sebebi, kaderin varlığının sorumluluğu ortadan kaldıracağı zannıyla hareket etmeleridir. Yani onlar, kadere imanın, sorumluluğu ortadan kaldırmayacağı hakikatini bilmeden, kaderi kalkan olarak kullanmak istediler. Bu yüzden ki Allah onlara “De ki: Yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi mi var? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece temelsiz bir tahminde bulunuyorsunuz” buyurmaktadır.<sup>49</sup>

Mustafa Sabri Efendi'nin yorumları görünürde diğer müfessirlerin görüşleriyle bir paralellik arz ediyor olsa da aralarında konuyu temelden etkileyen küçük bir farklılık söz konusudur. Şöyle ki; önceki ayetin yorumlarında olduğu gibi burada da Cenâb-ı Hak'ın iradesinin kulların fiillerinde etkin olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Bu yüzden ayette müşriklerin kendi fiillerinde meşiet-i ilahiyenin tesirini anlatan sözleri çoğu müfessir tarafından “doğru bir söz” olarak kabul edilmiştir. Ancak diğer müfessirler bunu, “Cenâb-ı Hak istemese müşriklerin o fiili gerçekleştiremeyecekleri” şeklinde, Mustafa Sabri Efendi ise “Cenâb-ı Hak müşriklerin o fiili gerçekleştirmelerini dilediği için o fiili gerçekleştirdikleri” şeklinde anlamaktadır. Yani Mustafa Sabri Efendi'nin yorumunda kulların iradesi meşiet-i ilahiyeye tabi olmakta ve tamamen onun peşinden gitmekteyken, diğer görüşe göre meşiet-i ilahiye onların şirk düşmelerini engelleme imkanı varken engellememekte, onların iradesini onaylamakta, onlar da bu sebeple şirk fiilini gerçekleştirebilmektedir.

Mustafa Sabri Efendi'nin incelediği ayetlerden bir diğeri önceki ayetin devamı olan En'âm 6/149. ayetidir. Bu ayet şöyledir:

قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ

De ki: “Kesin delil ancak Allah'ındır. Allah dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi.”

<sup>49</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, 108-110.



Müfessirler bu ayeti genel olarak kesin ve açık delilin Cenâb-ı Hakk'a ait oluşu, hidayet ve dalâletin Cenâb-ı Hakk'ın meşietine bağlılığı gibi hususları vurgulamak suretiyle tefsir ederler.<sup>50</sup>

Zemahşerî'ye göre bu ayette müşriklerin delili çürütülmektedir. Zira bu ifadeyle, “Şayet sizin şirk koşmanız Allah'ın isteğinden kaynaklanıyorsa muhalif olduğunuz kişilerin de inançları onun meşietindedir. Meşietin, sizi aynı esas üzerine toplayacağı hakikatının gereğince muhaliflerinize düşmanlık yerine dostluk göstermeniz, onlarla bir olmanız gerekmektedir” denilmektedir.<sup>51</sup>

Râzî, ulemânın bu ayetten hareketle her şeyin ancak Allah'ın dilemesi ile gerçekleşeceği sonucuna ulaşmalarını isabetli bulur. Ayeti aklî ve lugavî yönden inceleyen Râzî her iki açıdan da ayetin zahiren ifade ettiği anlam olan “Cenâb-ı Hakk'ın onların hidayetlerini dilemediği” gerçeğinin doğru olduğunu belirtir. Râzî'nin aklî delillendirmelerinden biri şöyledir: Bu kişinin küfre ve imana elverişli bir kudreti varsa, bu durumda iman etmeleri, mümkün olan bu iki taraftan imanı tercih ettirici bir sebebin varlığına bağlı olur. Bu noktada “o sebebi yaratan Allah'tır” denilirse hem gerekli kudret hem de tercih ettirici sebep temin edilmiş olur. Fiilin gerçekleşmesi için gerekli olan kudret ve sebep mevcut olduğu halde fiilin gerçekleşmemesi mümkün değildir. Fiil gerçekleşmediğine göre (onlar iman etmediğine göre) demek ki sebep yoktur. Sebep yoksa o kişinin iman etmesi imkansız hale gelir. Cenâb-ı Hakk'ın imkansız istemesi düşünülmemeyeceğine göre bütün bunlardan onların imanını dilemediği sabit olur.

Mutezilenin “ayetteki meşiet, Cenâb-ı Hakk'ın birisini iman etmeye zorlaması, yani zorlama bir imanı dilemesi manasındadır, dolayısıyla ayet ‘Cenâb-ı Hak onları zorla iman ettirmeyi dilerse hepsini iman ettirir’ anlamına gelmektedir”, şeklindeki iddialarını da inceleyen Râzî bunu çeşitli seçenekler üzerinden cevaplar. Bunlardan birinde şunları söyler: Cenâb-ı Hak kâfirin isteyerek, iradesiyle iman etmesini dilemektedir. Oysa cebren zoraki gerçekleşen iman, ihtiyârî imandan farklıdır. Bu takdire göre Cenâb-ı Hakk'ın dileği gerçekleşmemektedir. Zira Allah'ın dileği, ihtiyârî imandır ve Mutezilenin verdiği anlama göre Cenâb-ı Hak bunu elde edememektedir. Dolayısıyla Mutezilenin görüşüne göre – hâşâ - Allah'ın âciz olduğunu söylemek gerekir.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 5/291; Ebu Abdullah Şemsuddîn el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964), 7/129. en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998), 1/546-547. Ebussuûd Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu akli's-selîm ile mezâya'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 3/196-197.

<sup>51</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/77.

<sup>52</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/175-176.



Âlûsî, müşriklerin iddiasının geçerli olması halinde bunun kendilerinin lehine değil, aleyhine delil olacağını söyler. Zira ona göre Cenâb-ı Hakk'ın meşietini ilmine tabidir, ilm-i ilâhîde bir şey ne hal üzere ise o şekilde yer alır. Böyle olunca ayet şu anlama gelir: “Şayet siz kötü istidadınız gereğince müşrik olmasaydınız, Allah sizin için şirk dilemez, bilakis dilerse herkesi hidayete erdirirdi. Ancak ezelden kendisine malum olan istidâdınızda hidayet bulunmadığı için bunu dilemedi.”<sup>53</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır'a göre ayetteki kesin delil, insanın imtihan için gerekli tüm cihazlarla donatılmış olması ve kendisine doğruya ulaşabilmesi için gereken delillerin fazlasıyla verilmiş olması gibi hususlardır. Yazır, müşriklerin istidlâlini bâtil ve kendi içerisinde çelişkili olarak niteler. Zira ona göre her şeyin Allah'ın elinde olduğunu hatta kendi şirklerinin dahi onun isteğiyle gerçekleştiğini itiraf edip hala şirkte devam etmeleri açık bir tenâkuzdur. Kendi meşietlerini şirkten yana kullanıp, hidayet ve imanda cebri talep eden müşriklerin iddialarının tutarsızlığını açık bir şekilde oraya koyan Yazır, Cenâb-ı Hakk'ın hidayet isteyene hidayet, dalâlet isteyene dalâlet dilediğini belirterek, Allah'ın dilese herkesi hidayete erdireceğinden bahseden ifadeyi kulların meşietini üzerinden izah eder.<sup>54</sup>

Mustafa Sabri Efendi bu ayetin ikinci bölümünün “fakat Allah, dalâletini hidayete tercih etmeleri ve onlara gösterdiği ve üzerinde düşünmelerini emrettiği işaretler üzerine düşünmemeleri sebebiyle onların hidayetini dilemedi” şeklinde tefsir edilmesini yanlış bulur. O bu ayette anlatılmak isteneni bir misal ile açıklar. Mesela bir adam kendisini daha üstün gördüğü birisine “dileseydim böyle yapardım” dediğinde, bunun anlamı “fakat yapmamayı dilemediğim için yapmadım” şeklindedir. Buna karşılık olarak; sen şundan ötürü yapmadığın şeyi dilemedin, şundan dolayı da yaptığın şeyi diledin” denirse bu ilk söze muhalif sayılır ve sözün sahibini öfkelenendirir. Çünkü meşietin sebebi açıklandıktan sonra meşiete bağlamanın bir anlamı kalmaz. Bu misal ile ayetteki meşiet-i ilâhiyeyi herhangi bir sebebe bağlamanın mümkün olmadığını öne süren Mustafa Sabri Efendi, “insanın insana karşı durumu böyle olursa, Allah'ın karşısında insanın durumu nasıl olur?” şeklinde dillendirdiği bir soruyla okuyucunun zihnini mukayeseye davet eder.<sup>55</sup>

Mustafa Sabri Efendi, konuyla ilgili yorumlarını bazı ayetlerle desteklemek ister.<sup>56</sup> Bunlardan biri Nahl 16/93. ayetidir. Bu ayet şöyledir:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

<sup>53</sup> el-Âlûsî, *Ruhu'l-meâni fi tefsîri'l-Kur'ân* 4/313.

<sup>54</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/2086-2088.

<sup>55</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-beşer tahte sultânî'l-kader*, 98-99.

<sup>56</sup> es-Secde 32/13; eş-Şûrâ 42/8.



“Eğer Allah isteseydi hepinizi elbette ki bir tek inanç topluluğu yapardı. Ama O, dilediğinin yoldan çıkmasına imkân verir, dilediğini de doğru yola iletir. Yapmakta olduklarınızdan dolayı kesinlikle sorgulanacaksınız.”

Bu ayetin işi Allah'ın meşietine bağlamakla başladığına ve sonunda yine Allah'ın meşietine bağlayarak bitirdiğine dikkat çeken Mustafa Sabri Efendi'ye göre bu, yukarıdaki ayetin (En'âm 6/149) meşiet-i ilâhiye dışında bir sebebe bağlanmaması gerektiğini gösteren açık örneklerdendir.<sup>57</sup>

Öte yandan فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ “dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi” ifadesindeki meşiet-i ilâhiyenin “yalnız onlar hidayete karşı kör kalmayı tercih ettiler” şeklinde bir başka sebebe bağlanması seçeneğini yeniden ele alan Mustafa Sabri Efendi, “peki neden hidayete karşı kör kalmayı tercih ettiler” şeklindeki bir soruyla konuyu daha da derinleştirmek ister. Ona göre bu kişilerin hidayete karşılık dalâleti tercih etmelerinin illeti araştırılsa, وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” ayetinin ışığı altında bunun cevabı; “Onlar Allah'ın seçmelerini dilediği şeyden başkalarını seçemezler” şeklinde olur. Mustafa Sabri Efendi, bu noktada hidayet ve dalâleti Cenâb-ı Hakk'ın meşietine bağlayan ayetleri<sup>58</sup> zikrederek görüşünü bir kez daha teyit etmek ister.<sup>59</sup>

Ayetle ilgili müfessirlerin açıklamaları incelendiğinde Mustafa Sabri Efendi'nin diğer müfessirlerden ayrışmakla birlikte, Râzî ile benzer bir bakış açısına sahip olduğu görülür. Ancak bu iki isimden Râzî, Mutezilenin ayetle ilgili yorumlarını geçersiz kılmayı öncelerken, Mustafa Sabri Efendi, konuyla ilgili diğer bazı ayetleri görüşlerine şahit tutmak, kader konusundaki temel anlayışını bu ayetin tefsirine olabildiğince net yansıtmak suretiyle kendi görüşünün isabetini ortaya koymayı hedefler.

Önceki bölümlerde de vurguladığımız üzere esasen Mustafa Sabri Efendi'nin başta el-Kevserî olmak üzere diğer isimlerden ayrışması ve cebri andıran görüşleri savunmasının temelinde metodolojik bir ihtilaf yatmaktadır. Bu husus, Mustafa Sabri Efendi ve el-Kevserî özelinde açıklanacak olursa; ayetlerin teâruz ettiği durumlarda, ayetlerden bazıları mutlak bazıları mukayyet ise mutlakın mukayyede hamli veya Kur'an'ın bazı ayetlerinin bazısını beyan ettiği kâidesi işletilir ki bu, her iki isme malum olan açık usûl kâidelerindedir. İşte ihtilafın düğümlendiği nokta tam da burasıdır. Mustafa Sabri Efendi, hidayet ve dalâleti Cenâb-ı Hakk'ın meşietine bağlayan ayetleri mukayyet olarak gördüğü için, kulun hidayetini veya dalâletini çeşitli sebeplere bağlayan

<sup>57</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, 98-99.

<sup>58</sup> Fâtır 35/8; En'âm 6/125.

<sup>59</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, 100-101.





ayetleri bu ayete<sup>60</sup> hamlederek anlamaya çalışırken, el-Kevserî onun mukayyet olarak gördüğü ayetleri<sup>61</sup> mutlak, diğerlerini mukayyet olarak değerlendirir ve mutlakı mukayyede hamleder. Ayrıca el-Kevserî, Cenâb-ı Hakk'ın fiskları sebebiyle saptırdığı kişilerden bahseden ayeti, illeti açısından yorumlar ve bu gibi nasların Mustafa Sabri Efendi'nin tezini çürüttüğünü öne sürer.

Bütün bunlardan sonra şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Cenâb-ı Hakk'ın meşiet-i olmadıkça insanların dileyemeyeceğinden bahseden ayeti genel kabule uygun olarak, kulun iradesinin hidayeti dileme konusunda yeterli olmadığı, ancak Cenâb-ı Hakk'ın iradesi ile birlikte hidayeti dileme fiilinin gerçekleşeceği şeklinde anlamak daha isabetli görünmektedir. Yani bu gibi ayetlerin - Yazır'ın da belirttiği üzere -, "benim onayımdan geçmedikçe, ben dilemedikçe sizin hidayeti elde etmek bir yana, talep dahi etmeniz mümkün değildir" anlamında insana sınırlarını bildiren, Cenâb-ı Hakk'a olan daimi ihtiyacını hatırlatan keskin bir uyarı olarak anlaşılması gerektiği söylenebilir.

Mustafa Sabri Efendi, hidayet ve dalâleti Cenâb-ı Hakk'ın meşietine bağladıktan sonra hidayet ve dalâlet için başka sebep aramanın anlamsız ve problemlili olduğunu öne sürmekte olsa da kendi yaklaşımı da benzer problemleri bünyesinde barındırmaktadır. Zira dalâlet ve hidayet, kulun iradesinden bağımsız olarak tamamen meşiet-i ilâhiyeye bağlı ise hidayet ve dalâlet konusunda kulun iradesi ile oynadığı role atıf yapan ayetleri<sup>62</sup> anlamlandırmak güçleşmekte ve bazı soruları gündeme getirmektedir. Örneğin madem kişinin her tercihi Cenâb-ı Hakk'ın meşietine tabidir, bu durumda kişinin fıskı tercih etmesi sebebiyle saptırıldığının bildirilmesi nasıl izah edilecek, bu bağlamda Kur'an'da akli ve iradeyi yanlış kullananların eleştirilmesi<sup>63</sup> nasıl anlaşılacaktır? Mustafa Sabri Efendi'nin bu noktada kulun iradesini kullanırken Cenâb-ı Hakk'ın meşietini bilmediği için tamamen mesul olduğunu söylemesi, sorunun sadece sorumluluk boyutuna bir cevap olup, sözünü ettiğimiz problemi tamamen çözmektedir.

Öte yandan el-Kevserî'nin de dikkat çektiği üzere Kur'an'da fısk, dalâletin illeti olarak zikredilmektedir.<sup>64</sup> Şayet Mustafa Sabri Efendi'nin yorumu kabul edilecek olursa, ayetteki illetin (fısk) üzerine, ikinci bir illet (meşiet-i ilâhiye) daha takdir etme zorunluluğu ile karşı karşıya kalınır ki bu Kur'an'ın belagatına ve yüksek edebî mevkisine uygun olmayan bir anlatım olur. Ayrıca bir ayette, kendisine yönelene hidayet verilmesinden bahsedilmektedir ki bütün bunlar

<sup>60</sup> et-Tekvîr 81/29.

<sup>61</sup> el-İnsân 76/30; et-Tekvîr 81/29.

<sup>62</sup> Yunus 10/108; Hûd 11/101; er-Ra'd 13/17; İsrâ 17/15; el-Kehf 18/29; Şûra 42/20; el-İnsân 76/3.

<sup>63</sup> Bunlardan bazıları için bk. el-Bakara 2/44; Âli İmrân 3/65; el-En'âm 6/32; el-A'râf 7/169; Yunus 10/100; Yusuf 12/109.

<sup>64</sup> el-Bakara 2/26.



karşısında, kulun meşietini Cenâb-ı Hakk'ın meşietine tabi kılmak yukarıda da bahsettiğimiz üzere bir problemi çözeyim derken benzer bir problem üretmek değil midir?<sup>65</sup>

Peki Mustafa Sabri Efendi'nin vurguladığı üzere Kur'an'da cebri andıran ve doğrudan Cenâb-ı Hakk'ın bazı kişileri saptırmasından bahseden ayetlerin bu güçlü ve net ifadeleri ne anlatmaktadır? Bunların zahiri anlamıyla, hiçbir kayda tabi olmadan aynen geçerli olduğu hiçbir durum yok mudur?

Bu gibi ayetlerin bazılarının, kulların küfür ve isyanda ısrarlarının belli bir aşamaya gelmesi ve kalplerinin hayra ve hidayete kabiliyeti kalmaması sebebiyle sapkınlıklarının arttırılması gibi durumları kastettiği söylenebilir. Yani kul bir noktaya kadar tercihlerini kullanmakta, Cenâb-ı Hak bu tercihlerini sıradan bir şart olarak kabul ederek onaylamakta ve fiillerini yaratmaktadır. Ancak ne zaman ki kalplerin pas tutması<sup>66</sup> ve mühürlenmesi<sup>67</sup> anı gelmektedir, o andan sonra Cenâb-ı Hakk'ın mudill isminin devreye girmekte ve onları saptırmakta olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca kulun; ilmini, başarılarını, hidayetini tamamen kendinden bilmesi ve kibre kapılarak adeta Kârûnî bir tavra bürünmesi gibi sebepler yüzünden de Cenâb-ı Hak tarafından saptırıldığını ekleyebiliriz.

Bütün bunlardan dolayı Cenâb-ı Hakk'ın meşietini kulun tercihlerini dikkate alan bir meşiet olarak anlamak, bir diğer ifadeyle kulun tercihini kendi meşietine şart kıldığını öne süren anlayışı kabul etmek daha isabetli görünmektedir. Zira bu tarz bir yaklaşım, Kur'an'ın bütünlüğüne uygun olmakla birlikte, ilâhî adâlet, kulun özgürlüğü ve sorumluluğu arasındaki ilişki ağının yansıtma bakımından daha tatmin edici bir tablo sunmaktadır.

## Sonuç

Mustafa Sabri Efendi *Mevkifu'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader* isimli eserinde kader konusunu detaylı bir şekilde ele almış, gerek görüşlerine dayanak olarak gördüğü ayetler, gerekse bu ayetlere muhalif görünen diğer ayetlerin bazılarını tefsir etmek suretiyle kaderle ilgili düşüncelerini net bir şekilde otaya koymuştur. Kader konusuna dair düşüncelerinin Nahl 16/93. ayetinde özetlendiğini belirten Mustafa Sabri Efendi, meşiet-i ilâhiyeyi önceleyen Tekvir 81/29. ve el-İnsân 76/30. ayetlerinin kader konusunda esas alınması suretiyle,

<sup>65</sup> Söz konusu ayette Cenâb-ı Hak, dilediğini saptırdığını, kendisine yöneleni ise hidayete erdirdiğini söylemektedir. bk. er-Ra'd 13/17. Ayetteki "Cenâb-ı Hakk'a yönelme" fiili, kulun iradesi meşiet-i ilâhiyeye tabi kılınarak anlaşıldığında, dilediğini saptırdığını söyledikten sonra bu ifadenin ayrıca zikredilmesinin anlamı nedir? Cenâb-ı Hakk'ın hidayete yönelttiği kişilerin buraya yöneltilme konusunda kendi iradelerinden kaynaklanan hiçbir gayretleri, istekleri yok mudur? Bu anlayış benimsendiğinde birbirini tetikleyen bu gibi sorulara kapı aralanmaktadır.

<sup>66</sup> el-Mutaffifin 83/14;

<sup>67</sup> el-Bakara 2/7; Nisâ 4/155.



kulun iradesine atf yapan ayetlerin, bu iki ayetin ifade ettiği ilke çerçevesinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Buna göre kulun iradesine değer atfeden ve kulun cüz'î iradesiyle bir şeyler dilediğini ifade eden ayetler, kulun Allah'ın dilemesini istediği şeyleri dilediğini anlatmaktadır. Yani kulun cüz'î iradesiyle dilediği şeyler, Allah'ın kulun dilemesini istediği şeylerdir. Dolayısıyla meşiet-i ilahiye, kulun bütün fiillerinde tartışmasız bir hakimiyete sahiptir. Onun bu yaklaşımına karşılık gerek çağdaşı ve dostu Muhammed Zâhid el-Kevserî gerekse Elmalılı Hamdi Yazır gibi âlimler, meşiet-i ilâhiyeyi önceleyen Tekvir 81/29. ve el-İnsân 76/30. ayetlerinin, kulun iradesinin tek başına hiçbir anlamının olmadığını anlatma sadedinde zikredildiğini söylemiştir. Özellikle el-Kevserî konuyla ilgili el-Bakara 2/26. ayete dikkat çeker ve bu ayette Cenâb-ı Hakk'ın saptırmasının (idlâlinin) kulların fıska sebebiyle olduğunun açıkça belirtildiğini, ayette kullanılan lafzın türemiş bir kelime olmasından dolayı hükümün illetine delâlet ettiğini belirtmiştir. Ona göre bu gibi ayetler kulun saptırılmasının onun fıska, isyan gibi kesbettiği gayr-ı meşru fiiller sebebiyledir. Tekvir 81/29. ve el-İnsân 76/30. ayetlerinde meşiet-i ilâhiyenin öncelenmesi cebre veya cebri andıran görüşlere delil olamaz. Zira Cenâb-ı Hakk'ın saptırması, fıska tercih etmek suretiyle sapmak isteyene, hidayeti de hidayeti talep edene yönelir.

Bu çalışmada Mustafa Sabri Efendi'nin görüşlerini güçlü mantığını da kullanarak aklî ve naklî delillerle savunmaya çalıştığı, bazı yorumlarında Râzî ile aynı noktada bulunduğu ancak diğer müfessirler ile genel kader anlayışında özellikle kulun iradesi konusunda ayrıştığı görülmüştür. Ulaşılan sonuca göre, Mustafa Sabri Efendi'nin meşiet-i ilâhiyeyi esas kabul etmesi ve kulun iradesi de dahil olmak üzere her şeyi ona tâbî kılması, diğer ayetleri de buna göre tevil etmesine sebep olmuştur. Başta el-Kevserî olmak üzere diğer isimler ise onun temel referans olarak kabul ettiği ayetleri farklı bir şekilde anladıkları için konuyla ilgili ayetleri usûl kâidelerinin izin verdiği ölçüde birbiriyle çatışmayacak şekilde izah etmeye özen göstermişlerdir. Gerek metodolojik açıdan gerekse Kur'ân'ın bütüncüllüğü bakımından bu ikisinden el-Kevserî ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın yorumlarının ve yaklaşımının daha isabetli olduğu düşünülmüştür. Mustafa Sabri Efendi'nin anlayışı tamamen yanlış olmamakla birlikte, bu yaklaşımın kulların ısrarla ve inatla dalâleti seçmesi veya kibir bataklığına saplanmaları gibi hallerde devreye giren bir durum olarak değerlendirilmesinin daha isabetli olduğu düşünülmüştür. Ayrıca Kur'ân'da kader konusunun farklı yorumlara açık olabilecek bir mahiyette ifade edildiği, dolayısıyla bu konudaki görüşlerin esas alınan ayetlere göre şekilleneceği, küllî iradenin cüz'î iradeyle ilişkisi gibi kritik konularda keskin ve genel geçer ifadeler kullanmanın doğru olmadığı görülmüştür.



## Kaynakça

Âlûsî, Şihabuddîn Mahmûd. *Ruhu'l-meânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1994.

Aydın, Ömer. "Mehmed Zâhid Kevserî ile Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Konusundaki Tartışması". *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu*. Düzce: y.y. 2007.

Beydâvi, Nâsuriddîn Ebu Said Abdullah. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997.

el-Cevzî, Muhammed b. Ebîbekr İbn Kayyım. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-kerîm*. Beyrut: Dâru Mektebeti Hilâl, 1989.

Doğan, Hüseyin. "Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi'nin 'Mevkifu'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader' İsimli Eserinin Kelâm Açısından Tahlili". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22, 2018.

Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.

Ebussuûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu akli's-Selîm ile mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.

Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. 7/234-236.

Hamdi Yazır, Elmalılı. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.

İbn Atiyye, Ebu Muhammed. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri kitâbi'l-azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2001.

İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1998.

el-Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-İstibsâr fi't-tehaddüs ani'l-cebri ve'l-ihtiyâr*. Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyyeli't-Turâs, ts.

Kurtubî, Ebu Abdullah Şemsuddîn. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.

Nesefî, Eb'ul-Berekât Hâfizuddîn. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998.

Râzî, Muhammed Fahriddîn Ebu Abdullah. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999.



Rıza, Reşid - Abduh, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetuli'l-Kitâb, 1990.

Sabri, Mustafa Efendi. *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı – 1*. İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi, 2019.

Sabri, Mustafa Efendi. *Mevkifu'l-beşer tahte sultânî'l-kader*. Kâhire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1933.

Öğük, Emine. "Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili". *İslâmî İlimler Dergisi* 9/9-2, 2014.

Taberi, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.

Zuhaylî, Vehbe. *Usûlu'l-Fikhi'l-İslâmî*. Şam: Daru'l-Fikr, 1986.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[TiAD], 2022, 6 (2): 794-826

**Müslüman Toplumlarda İslamofobi'nin Algılanışı ve Medyanın  
Etkisi Üzerine Bir Saha Araştırması**

A Field Research on The Perception of Islamophobia in Muslim Societies and  
The Impact of the Media

**Ünal KILIÇ**

Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(Prof., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology)

ukilic@cumhuriyet.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6366-6350

**Nihal ACAR**

Arş. Gör., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(Res. Assist., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology)

nihalacar@cumhuriyet.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1552-5654

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 25.07.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 07.11.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 31.12.2022  
**Yayın Sezonu** : Aralık  
**Pub Date Season** : December

**Atıf/Cite as:** KILIÇ, Ünal – ACAR, Nihal. "Müslüman Toplumlarda İslamofobi'nin Algılanışı ve Medyanın Etkisi Üzerine Bir Saha Araştırması". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022): 794-826 doi: 10.32711/tiad. 1148467

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU

## Müslüman Toplumlarda İslamofobi'nin Algılanışı ve Medyanın Etkisi Üzerine Bir Saha Araştırması<sup>1</sup>

### Öz

Araştırma, İslamofobi'nin Müslümanlarda oluşturduğu algıyı betimlemek ve medyanın, İslamofobi üzerindeki etkisini açıklamak üzere nicel yaklaşımla tasarlanmıştır. Araştırmada, 435 üniversite öğrencisinin İslamofobi algılarının gayrimüslimlerin İslamiyet ve Müslümanlığa duyduğu korku, İslamlaşma korkusu ile medyadan beslenerek oluştuğu ortaya çıkmıştır. Katılımcıların, İslamofobi'yi algılama düzeylerinin sosyo-demografik özelliklerine göre farklı sonuçlar gösterdiği saptanmıştır. Araştırmada, medya kuruluşlarının İslamofobi üzerinde haberin gerçekliği ve doğruluğu, ulusal ve uluslararası basının bilgiyi aktarım şeffaflığı, denetim mekanizmaları, düşünce ile din özgürlüğü, ırkçılık açısından etkiler oluşturduğu da elde edilen diğer sonuçlar arasında yer edinmiştir. Katılımcıların, yarından fazlasının geleneksel ve yeni medyada İslamofobik olaylara maruz kaldığı belirlenmiştir. Araştırma sonunda gelecek çalışmalarda İslamofobi kavramı üzerine Müslüman örneklem ve medyanın etkilerinin nasıl ortadan kaldırılabileceğine yönelik daha fazla inceleme yapılması önerilmiştir. Son olarak ise medyanın küresel değer yargılarına uygun kullanılması için kontrol odaklarının ağırlıklarını artırması tavsiye edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslamofobi, İslamofobi'nin Algılanışı, Medya, Medya Etkisi, Üniversite Öğrencileri.

## A Field Research on The Perception of Islamophobia in Muslim Societies and The Impact of the Media<sup>2</sup>

### Abstract

The research was designed with a quantitative approach to describe the perception of Islamophobia in Muslims and to explain the effect of the media on Islamophobia. In the research, it was revealed that the perceptions of Islamophobia of 435 university students were formed by the fear of non-Muslims towards Islam and Islam, the fear of Islamization and the media. It was determined that the participants' level of perception of Islamophobia showed different results according to their socio-demographic characteristics. Among the other results obtained in the research, media organizations have effects on Islamophobia in terms of the reality and accuracy of the news, the transparency of information transfer of the national and international press, control mechanisms, freedom of thought and religion, and racism. It was determined that more than half of the participants were exposed to Islamophobic incidents in traditional and new media. At the end of the research, it is suggested that further studies should be conducted on the concept of Islamophobia in Muslim samples and how the effects of the media can be eliminated. Finally, it is recommended to increase the weight of the locus of control in order to use the media in accordance with global value judgments.

**Keywords:** Islamophobia, Perception of Islamophobia, Media, Media Influence, University Students.

<sup>1</sup> Bu çalışma Sivas Cumhuriyet Üniversitesinde İLH-2021-041 numarası ile yürütülen Bilimsel Araştırma Projesinin destekleriyle gerçekleştirilmiştir.

<sup>2</sup> This study was carried out with the support of the Scientific Research Project carried out at Sivas Cumhuriyet University with the number İLH-2021-041.



## Giriş

İslamofobi, 1990'lı yıllarda akademik alanda yer edinmeye başlamıştır. İslam ve Müslümanlara karşı hissedilen korku İslamofobi<sup>3</sup>; bu olumsuz duyguların saldırgan ve dışlayıcı eyleme dönüşmesi ise İslamofobik olay olarak görülmektedir.<sup>4</sup>

İslamofobiyi; üreten, şekil veren, besleyen, belirgin bir hale getirilmesine neden olan ve bir söylem olarak her alanda kullanılması medya ile gerçekleşmektedir. 20. yüzyılının iletişim araçlarından olan radyo ve televizyon ile gerçekleştirilen İslamofobik söylemler, 21. yüzyılda internetin iletişimde kullanılması ile hız kazanmıştır.

İlgili literatür incelendiğinde İslamofobiye yönelik araştırmaların genel olarak iletişim ve ilahiyat alanlarında yapıldığı görülmektedir. Araştırmalarda İslamofobi'nin kavramsal çerçevesi ile tarihsel kökenleri<sup>5</sup>, ortaya çıkış nedenleri<sup>6</sup>, Türk medyasında İslamofobi'nin varlığı<sup>7</sup>, Müslüman toplumlarda durumu<sup>8</sup>, sosyal ağ platformlarındaki işleniş<sup>9</sup>, sinemada aktarım şekli<sup>10</sup>, batılı ülkelerde üretim yolları<sup>11</sup>, Avrupa Birliği'ne yansımaları ve Birliğin kavrama olan tutumları<sup>12</sup>, açılarından incelenmiştir.

Allen İslamofobiyi, Batının İslam ve Müslümanlar hakkında doğru ya da yanlış ne düşündüğü ve ne konuştuğunu anlama açısından önemli bir kavram olarak yorumlamaktadır.<sup>13</sup> Bunun için Lee ve diğerleri tarafından 2009 yılında "The

<sup>3</sup> Nurdan Akıner - Mustafa Sami Mencet, "Türkiye'de İslamofobi: Mizah Dergilerinde İslam'ın Temsili", *Akademik İncelemeler Dergisi* 11 / 2 (2016), 172.

<sup>4</sup> Necmi Karşlı, "İslamofobi'nin Psikolojik Olarak İncelenmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 83.

<sup>5</sup> Mehmet Gökhan Genel, "Avrupa'daki Türk Medya Perspektifinden Batı'nın Bir Ötekileştirme Dili Olarak Kullandığı İslamofobiye Bakış", *Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 6/6 (2014), 105-125.

<sup>6</sup> Mustafa Alıcı, "Batı'nın Bitmeyen Sanal Korkusu: İslamofobi", *Diyanet İlmî Dergisi* 55 (2019), 405-430.

<sup>7</sup> Mustafa Sami Mencet, *Mizah Dergileri Ölçeğinde Türkiye'de İslamofobi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

<sup>8</sup> Wayne Hanniman, "Canadian Muslims, Islamophobia and National Security", *International Journal of Law Crime and Justice* 36/4 (2008), 271-285.

<sup>9</sup> Çilem Tuğba Koç, "Yeni Medyada İslamofobik Söylemin Üretimi: Facebook Örneği", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2018), 211-242.

<sup>10</sup> Nureddin Güz vd., "İslamofobi ve Medya: "The Stone Merchant" Film Afişinin Gösterge Bilimsel Analizi", *International Journal of Social Sciences and Education Research* 6/1 (2020), 11-30.

<sup>11</sup> Abdülkadir Gölcü - Fatma Betül Varol, "Yükselen Bir Trend Olarak İslamofobi Endüstrisi: Amerikan Medyasına Yönelik Araştırmaların Bir Panoraması", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 73-88.

<sup>12</sup> Murat Aktaş, "AB Ülkelerinde İslamofobi ve Terörizm", *Ombudsman Akademik Dergisi* 7 (2017), 127-155.

<sup>13</sup> Chris Allen, *Islamophobia*. (England: Published by Ashgate Publishing Limited, 2011).





Islamophobia Scale” isimli ölçek geliştirmiştir.<sup>14</sup> 2013 yılında yine Lee ve diğerleri tarafından yapılan başka bir çalışma da ise gayrimüslim kişilerin Müslüman korkusunu belirlemek için “Fear of Muslims: Psychometric Evaluation of the Islamophobia Scale” isimli ölçek geliştirilmiştir.<sup>15</sup> 2013 yılında Kunts ve diğerleri İslamofobi kavramını, İslamiyet’i benimsemiş Müslüman kişilerin algılarından betimlemek istemiştir.<sup>16</sup> Kunts ve diğerleri (2013) bu algıya yönelik ölçeği geliştirmiş, ölçeği farklı değişkenler (stres ve ayrımcılık) ile ilişkilendirmiştir.<sup>17</sup> Araştırma sonunda Müslüman katılımcıların (262 Alman-Türk, 277 Fransız-Maghrebis ve 249 İngiliz-Pakistanlı) İslamofobiye yönelik algıları 3 alt boyutta kümelenmiştir. Bunlar; gayrimüslimlerin İslam ve Müslümanlara karşı duydukları genel korku, gayrimüslim ülkelerinin İslamlaşma korkusu ve medyanın İslamofobi’yi beslediği düşüncesidir. Bu araştırmada da Kunts ve diğerlerinin<sup>18</sup> (2013) geliştirip, Kılıç ve Acar<sup>19</sup> tarafından 2021 yılında Türkçeye uyarlaması yapılan “Algılanan İslamofobi Ölçeği” kullanılmıştır. Böylece bu araştırmada, Türk ve yabancı uyruklu Müslüman öğrencilerin İslamofobiye yönelik algıları ile medyanın kavram üzerindeki etkisi incelenmeye çalışılacaktır. Son olarak ise İslamofobi’nin medyada yer alma türü ve sıklığı ile katılımcıların kavramı algılama düzeylerinin onların sosyo-demografik özelliklerine göre farklılaşp farklılaşmadığı incelenecektir.

## 1. İslamofobi’nin Kavramsal Çerçevesi ve Ortaya Çıkışında Etkili Olan Faktörler

İslamiyet, 1990’lı yılların sonuna doğru Batı tarafından “fobi (korku)” kelimesi ile birleştirilerek vurgulanmaya başlamıştır. Bu yeni kelime, “İslamofobi” olarak adlandırılmıştır. Kelime, batının İslam medeniyetini kendi egemenliklerine karşı bir tehlike olarak algılaması sonucu ortaya çıkmıştır.<sup>20</sup>

İslamofobi, resmi olarak ilk kez 1997 yılında İngiliz düşünce kuruluşu olan “Runnymede Trust” tarafından açıklanmıştır. Bu düşünce kuruluşu, 1998 yılında “Islamophobia: A Challenge for Us All (İslamofobi: Hepimiz İçin Bir

<sup>14</sup> Lee Sherman A. vd., “The Islamophobia Scale: Instrument Development and Initial Validation”, *International Journal For The Psychology Of Religion* 19/2 (2009), 92-105.

<sup>15</sup> Lee Sherman A. vd., “Fear Of Muslims: Psychometric Evaluation Of The Islamophobia Scale” *Psychology Of Religion and Spirituality* 5/3 (2013), 157-171.

<sup>16</sup> Jonas R. Kunst vd., “Perceived İslamophobia: Scale Development and Validation” *International Journal of Intercultural Relations* 37/2 (2013), 225-237.

<sup>17</sup> Kunst vd., “Perceived İslamophobia: Scale Development and Validation”, 225-237.

<sup>18</sup> Kunst vd., “Perceived İslamophobia: Scale Development and Validation”, 225-237.

<sup>19</sup> Ünal Kılıç – Nihal Acar, “Algılanan İslamofobi Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması, Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2/12 (2021), 175-198.

<sup>20</sup> Seyfettin Aslan vd., “İslamofobiye ve batı dünyasındaki yansımaları”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2016), 452.



Meydan Okuma)" isimli raporda kavramı, "Müslümanların tümünden ya da çoğundan korkma, hoşlanmama ve İslam dinine karşı beslenen nedeni olmayan düşmanlık" olarak açıklamıştır.<sup>21</sup> Runnymede Trust, 2017 yılında yayınladığı "Islamophobia Still a Challenge for Us All (İslamofobi Hepimiz İçin Hala Bir Meydan Okuma)" raporunda ise İslamofobi'yi "Müslüman karşıtı ırkçılık" olarak tanımlamıştır.<sup>22</sup> Türk Dil Kurumu'na ait Türkçe sözlükte ise bu kelimenin bir karşılığı bulunmamaktadır. Türk dili akademisyenleri, İslamofobi'nin ütopyik bir kavram olarak batı tarafından ortaya atıldığını, medya özellikle de sosyal medya platformları ile içinin doldurulmaya çalışıldığını belirtmektedir.<sup>23</sup>

Lee ve diğerlerine göre İslamofobi temelde gayrimüslimlerin, bilişsel, duygusal ve psikolojik algılarını yönlendiren, İslamiyet ve Müslümanlardan, korkma, kaçınma, sinirlenme, endişe ve rahatsız olma hali olarak tanımlanmaktadır.<sup>24</sup> Imhoff ve Recker, İslamofobi'nin bazı kesimler tarafından dini gelenekler, alışkanlıklar ve dini rejimleri küçük düşürmek için kasıtlı olarak üretildiğini belirtmektedir.<sup>25</sup> İslamofobi, Müslümanlara karşı ayrımcılık çıkartmak amacı ile bilinçli olarak yapılandırılmış ve İslam'a karşı nefret barındıran, bu dini eleştirmek isteyenler için gönüllü olarak kullanılan bir kavram olarak da açıklanmaktadır.<sup>26</sup> Bundan dolayı da kavramın "İslamoprejudice" (İslam'a önyargı) olarak nitelendirilmesinin daha tutarlı olacağına yönelik görüşler bulunmaktadır.<sup>27</sup> Ayrıca bazı araştırmalarda İslamofobi kavramının yerine "İslamodium" kavramının kullanımı da önerilmektedir.<sup>28</sup>

İslamofobi'nin batılı bilim insanları tarafından üretilmiş bir kavram olarak, oryantalizmden beslendiği düşünülmektedir.<sup>29</sup> Oryantalist araştırmalar incelendiğinde, Batılıların ötekileştirdiği Müslüman toplumlar olan doğu

<sup>21</sup> Runnymede Trust (RT), *Islamophobia, a Challenge for Us All, Summary* (United Kingdom: The Runnymede Trust, 1997), 1-2.

<sup>22</sup> Farah Elahi – Omar Khan, *Islamophobia Still a Challenge for Us All* (Runnymede Trust, 2017), 1-106.

<sup>23</sup> Tolga Orhanlı, "Türkçede İslamofobi Kavramı Var Mıdır?" (Görüşmecisi: Nihal Acar, Telefon Kaydı, 05 Ağustos 2021)

<sup>24</sup> Lee vd., "Fear of Muslims: Psychometric Evaluation of The Islamophobia Scale", 157.

<sup>25</sup> Roland Imhoff – Julia Recker, "Differentiating Islamophobia: Introducing A New Scale To Measure Islamoprejudice and Secular Islam Critique", *Political Psychology* 33/6 (2012), 812-813.

<sup>26</sup> Roland Imhoff – Julia Recker, "Differentiating Islamophobia: Introducing A New Scale to Measure Islamoprejudice and Secular Islam Critique", 814.

<sup>27</sup> Roland Imhoff – Julia Recker, "Differentiating Islamophobia: Introducing A New Scale to Measure Islamoprejudice and Secular Islam Critique", 812.

<sup>28</sup> Selçuk Kırtepe – Esra Öztunç, "İslamofobi Kavramı Yerine İslamodium Kavramı", *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/21 (2020), 162.

<sup>29</sup> Genel, Avrupa'daki Türk Medya Perspektifinden Batı'nın Bir Ötekileştirme Dili Olarak Kullandığı İslamofobiye Bakış", 110-113.



ülkelerinin; cinsel hayata düşkün, gerici zihniyete sahip, ilerleme ve gelişme karşıtı bir karakteristiğe sahip oldukları ve bunların da İslam dininin bir öncülü olarak kabul edildiği görülmektedir.<sup>30</sup> Avrupa ülkeleri tarafından sürekli olarak canlı tutulan oryantalist düşüncenin varlığı, doğunun bir İslamofobi kaynağı olduğu mesajını vermektedir.<sup>31</sup>

İslamofobi; Batılı ülkelerin gerçekçi olmayan bir şekilde Müslümanlara ve İslamiyet'e duydukları genel bir korkuyu tanımlamak üzere 2000'li yılların hemen başında politik aktivistler tarafından dillendirilen, retorik ve eyleme gönderme yapan bir kavram olarak da tanımlanmaktadır.<sup>32</sup> İslamofobi ilk olarak politik çevrelerce şekillendirilmiş, ardından ise akademi ve medya alanında geliştirilerek son hali verilmeye çalışılmıştır. Kavram, temelde üç farklı disiplinde oluşturulmuştur. İslamofobi kavramı en temel anlamda İslamiyet ve Müslüman kişilere karşı hissedilen korku olarak tanımlanabilmektedir. İslamofobi, gayrimüslimlerin Müslümanlara duydukları korku, şüphe, güvensizlik duygusunu tanımlayacak şekilde literatürde sıkça açıklanmaktadır. İlgili araştırmalarda<sup>33,34,35</sup> yer alan tanımlarda da genel olarak bu cümledekine benzer olarak açıklama yapıldığı görülmektedir.

İslamofobi nasıl tanımlanırsa tanımlansın öznenin Müslüman kimseler olduğu görülmektedir. Bu tanımlarda hem eyleme hem de söylemlere maruz kalan kimseler üzerinde durulmaktadır. Bu eylem ve söylemlerin her biri ise İslamofobik olay olarak adlandırılmaktadır. İslamofobik olaylar; sözsüz ya da sözlü, gerçek ya da sanal ortamlarda meydana gelen gayrimüslim kişiler tarafından Müslüman kişilere karşı kin, nefret, düşmanlığın beslediği duygu durumları ile fiziksel eylemlerin tümüdür. Aslan ve diğerlerine göre İslamofobik eylemelerde, Müslümanların insan olduklarından dolayı sahip oldukları hak ve özgürlüklerinin engellenmesi, din ve inanç hürriyetlerinin sınırlandırılması, fiziksel şiddet mekanizmalarından meydana gelen sorunlar ortaya çıkmaktadır.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Edward W. Said, "Orientalism Reconsidered", *Cultural Critique* 1 (1985), 89-107.

<sup>31</sup> Şule Kılıç vd., "Yeni Medya Ortamlarında Nefret Söylemi: İslam Karşıtlığı Bağlamında Nefret Söylemi İçeren Videoların Youtube Üzerinden İncelenmesi", *AJIT-e: Online Academic Journal of Information Technology* 8/30 (2017), 162.

<sup>32</sup> Alıcı, "Batı'nın Bitmeyen Sanal Korkusu: İslamofobi", *Diyanet İlmî Dergisi*, 407.

<sup>33</sup> Ahmet Külahçı, "Yabancı Düşmanlığı Görmezden Geliniyor", *Kamu'da Sosyal Politika* 9/34 (2016), 38-42.

<sup>34</sup> Murat Aktaş, "Avrupa'da Yükselen İslamofobi ve Medeniyetler Çatışması Tezi", *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 13/1 (2014), 31-54.

<sup>35</sup> Ayşenur Kırılmaz, "Batı'da Artan İslamofobiye Algısının Müslüman Kadınlar Üzerindeki Etkileri", *Bölgesel Araştırmalar Dergisi* 4/10 (2020), 178-206.

<sup>36</sup> Aslan vd., "İslamofobiye ve Batı Dünyasındaki Yansımaları", 451-463.



Gayrimüslimler tarafından gerçekleştirilen tüm İslamofobik eylemlerin temeli, geçmişte yer alan siyasal, ekonomik ilişkiler ve uyuşmazlıklar, Hristiyanlığın tek din, Hz. İsa'nın son peygamber olarak görülmesi, Batılı ülkelerin bilgileri sorgulamadan doğru olarak kabul etmesi, itibarsızlaştırma, kültürel-sosyal farklılıklara açık olmama ve medya tarafından Müslümanlara karşı oluşturulan olumsuz algıların varlığından kaynaklanmaktadır. Literatürde İslamofobi'nin; teoloji, tarih, demografi, medya, entelektüel düşünce sistemi ile siyasal ve askeri faktörlerden ortaya çıktığı vurgulanmaktadır.<sup>37</sup> Bu faktörler kısaca şu şekilde sıralanabilmektedir;

- **“İslamofobi'nin Teolojik Faktörleri:** İslam dininden önce gelen Hristiyanlığın geçersiz kalacağı korkusu, Orta Çağ dönemi boyunca kiliseler tarafından Kur'an-ı Kerim'deki mesajların ve buyrukların İncil'dekilere uygunsuz olduğu iddiası, İslamiyet'in kiliseler tarafından olumsuz bir şekilde yorumlanması, Kur'an-ı Kerim'in inmesi ile İncil'in geçersiz kılınması, Hz. Muhammed'in tüm insanlığa peygamber olarak gönderildiği değil de, Hz. İsa'ya düşman olarak gönderildiği yargısı ile İslamiyet'tin Allah yerine Hz. Muhammed'e inanılması gereken bir din olduğu algısının oluşturulmasıdır.
- **İslamofobi'nin Tarihsel Faktörleri:** İslamiyet'in hızla yayılması ile batının en büyük düşmanı Müslümanlar olmaya başlamıştır. XI. yüzyılda başlayan Haçlı Seferleri ile de İslam düşmanlığı başlamıştır. XV. ve XVI. yüzyıllarda ortaya çıkan Rönesans ve Reform dönemlerinin getirdiği özgürlük anlayışı da İslam'a olan ilgiyi artırmıştır.
- **İslamofobi'nin Demografik ve Sosyo-Kültürel Faktörleri:** 1960'larda başlayan işçi göçleri, Müslüman nüfusun gayrimüslim ülkelerde artması, batıda Hristiyanlık ve Museviliğinin bitip İslam'ın yaygınlaşacağı korkusu, Müslüman kişileri kendi toplumlarına entegre etmemek için onları bir tehdit olarak algılamaları ve kendilerinden başka toplulukları kabullenememe duygularıdır.
- **İslamofobi'nin Medya Faktörleri:** XIX. yüzyılda başlayan oryantalist hareketlerin geleneksel özellikle de sosyal medya ile hızla devam ettirilmesi, bir post modern iletişim aracı olan sosyal ağların “bilincin yazı tahtası” olarak düşünce özgürlüğü kisvesi altında kullanılması, televizyondan sinema filmlerine kadar her farklı mecrada etik kuralların ihlal edilerek İslamofobi'nin belirginleştirilmesi ve bu araçlar sayesinde Müslüman kimlikler ile İslam'ın kötü, dışlanmayı hak eden bir din olduğu kitlelere aşılacaktır.

<sup>37</sup> Alıcı, “Batı'nın Bitmeyen Sanal Korkusu: İslamofobi”, *Diyanet İlmî Dergisi*, 411-423.



- **İslamofobi'nin Entelektüel Faktörleri:** Batılı ülkelerin, Müslüman toplulukları bağnaz, kapalı, tutucu olarak açıklamasıdır.
- **İslamofobi'nin Siyasi ve Askeri Faktörleri:** XIII. ve XIV. yüzyıllarda, Müslüman topluluklar, Avrupa ülkelerinde askeri ve siyasi üstünlük kurmuş, bu başarılar da batı tarafından bir korku olarak algılanmaya başlamıştır. Endülüs, Selçuklu ve Osmanlı devletleri her zaman batının en büyük düşmanı olmuştur".<sup>38</sup>

Koçer ve Yazıcı<sup>39</sup> da Alıcı<sup>40</sup> gibi İslamofobi'nin ortaya çıkmasında tarih, kültür, teoloji, siyaset, ekonomi, iletişim ve ek olarak ise davranış faktörlerinin etkili olduğunu belirtmektedir. Kunts ve diğerlerine (2013) göre ise özellikle 2. Dünya Savaşı sonrasında 1960'lı yıllarda Avrupa ülkelerine başlayan göç olayları İslamofobik eylemlerin meydana gelmesine neden olmuştur.<sup>41</sup> Yine seçim dönemlerinde de İslamofobik söylemlerin artması özellikle sağ tabanlı partiler için bir avantaj olmuş ve oylarını sürekli artırmıştır.<sup>42</sup>

## 2. Medyada İslamofobi'nin İşlenişi

Medya, meydana gelen olayların sonuçları üzerinde tesir oluşturan ve bunların sonuçlarından da etkilenen çift yönlü bir mekanizmadır.<sup>43</sup> Geleneksel medya (televizyon, radyo, gazete, dergi) ya da yeni medya (internet, uydu, sosyal medya platformları, video, CD) kullanıcıları algı ve kanaat oluşturmada ya da var olan görüşleri etkilemede büyük potansiyele sahiptir. Her medya kanalı belirli bir ideoloji üzerine söylemlerini temellendirmektedir. Medyanın kitleler üzerindeki hedeflenen temel amacı ise bu ideolojiler üzerinden inşa edilmektedir. Bu ideolojiler ekonomik, siyasal, kültürel ve teknoloji alanında olabileceği gibi özellikle son 20 yıldır İslamofobi adı altında yapılandırılmaktadır. Van Dijk'ın da vurguladığı üzere medya söylemleri kitlelerin düşünce temellerinde yatan, onların duygu, davranış ve ideolojilerini etkileyen unsurlara sahiptir.<sup>44</sup>

Medya kurumlarının sahip olduğu ideoloji, bilginin üretimi, yayılımı ve tüketimine kadar bütün aşamalarda kendini göstermektedir. Batılı medya

<sup>38</sup> Alıcı, "Batı'nın Bitmeyen Sanal Korkusu: İslamofobi", *Diyanet İlmî Dergisi*, 411-423.

<sup>39</sup> Mustafa Koçer – Fikret Yazıcı, "İslamofobinin Charlie Hebdo Dergisi Twitter Hesabında Paylaşılan Karikatürler Örneğinde İncelenmesi", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2018), 191-209.

<sup>40</sup> Alıcı, "Batı'nın Bitmeyen Sanal Korkusu: İslamofobi", *Diyanet İlmî Dergisi*, 411-423.

<sup>41</sup> Kunst vd., "Perceived Islamophobia: Scale Development and Validation", 225.

<sup>42</sup> Hülya Kınık – Emel İlter (2019). "Müslümanlara Yönelik Medya Algısı: İngiliz Yazılı Basını", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 33/3 (2019), 963.

<sup>43</sup> Kınık – İlter (2019). "Müslümanlara Yönelik Medya Algısı: İngiliz Yazılı Basını", 964.

<sup>44</sup> Teun Adrianus van Dijk, *New(s) Racism: A Discourse Analytical Approach* (Philadelphia: Open University Press, 2000), 211-226.



kuruluşları, 11 Eylül Saldırıları'ndan hemen sonra İslamiyet ve Müslümanlığı kötülemeye yönelik girişimlerde bulunmuştur. Batı medyası, dünyanın farklı ülkelerinde meydana gelen her olumsuz olayın sorumlusu olarak Müslümanları göstermiş, kitlelere İslamiyet'i hiç olmadığı gibi aktarmıştır. 2001'de ABD'de Dünya Ticaret Merkezi, 2003'te İstanbul, 2004'te Madrid, 2005'te ise Londra'daki saldırılarda İslamiyet ve Müslüman kimliklere karşı medya kuruluşları korku üretmiştir.<sup>45</sup> İslamofobi, medya kanallarında üretilen söylemler ile 11 Eylül saldırılarından hemen sonra Avrupalı ülkelerde daha belirgin hale gelmiştir.<sup>46</sup>

Amerika ve Avrupa'da, İslam dini ve Müslüman kişilere karşı geliştirilen gerçeği yansıtmayan olumsuz düşüncelerin oluşturulup yayılmasında medya bir güç olmuştur.<sup>47</sup> Batının çeşitli nedenlerden dolayı Müslümanları istememesi, Müslüman kimliğe sahip kişilerin farklı açılardan zarar görmesine neden olmuştur. Müslüman kişiler azınlık konumunda sınıflandırılmış, diğer vatandaşların sahip olduğu hak ve özgürlüklerden faydalanamamış, çevrimiçi ortamlarda dahi sözlü şiddete maruz kalmıştır.<sup>48</sup> İslam İş Birliği Teşkilatı ile Başbakanlık Basın-Yayın ve Enformasyon Genel Müdürlüğü tarafından 12 Eylül 2013 yılında İstanbul'da gerçekleştirilen "Hukuk ve Medya Bağlamında Uluslararası İslamofobi Konferansı"nda Georgetown Üniversitesi'nden Prof. John L. Esposito "İslamofobi'nin artık bu denli destekçi bulmasında sosyal medya kullanımının çok önemli bir payının olduğunu düşünüyorum" demiştir.<sup>49</sup>

Geleneksel medyanın aksine yeni medya ile yapılan İslamofobik eylemlerin tümünde düşünce özgürlüğü hakkı yasal bir dayanak olarak gösterilmektedir. Facebook'un CEO'su Mark Zuckerberg, sosyal medya platformlarında İslam dini ya da Müslüman kişilere karşı olumsuz bir eleştirinin yapılmadığını, her ağ kullanıcısının düşüncelerini açıklamada özgür olduğunu belirtmektedir. Sosyal medya, geleneksel kitle iletişim araçlarından anonimlik, etkileşim ve kullanıcı türevli içerik gibi özelliklerinden dolayı ayrılmaktadır.<sup>50</sup> Koç'a göre ise özellikle Facebook, Twitter gibi sosyal ağ platformları haber ve bilgiyi hızlı bir şekilde sunması, bilginin yeniden okunmasına ve tartışma yapabilmesine izin

<sup>45</sup> Sami Çöteli, (2012). "Propaganda ve İslamofobinin İngiliz Kitle İletişim Araçlarından Yansımaları", *Akademik Bakış* 33 (2012), 1.

<sup>46</sup> Arda Almalı, "Almanya'da Yükselen İslamofobi ve Dergilerdeki İslam Karşısı Yayınlar", *Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi* 2/2 (2018), 132.

<sup>47</sup> Durmuş Ali Arslan, "Dünyada ve Türkiye'de Medya ve İslamofobi", *Dünya İnsan Bilimleri Dergisi* 2 (2019), 28-52.

<sup>48</sup> Genel, "Avrupa'daki Türk Medya Perspektifinden Batı'nın Bir Ötekileştirme Dili Olarak Kullandığı İslamofobiye Bakış", 108.

<sup>49</sup> Hüseyin Türkan vd., *Avrupa'da Yükselen Ayrımcılık, Nefret, İslamofobi ve Irkçılık* (İstanbul: Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi, 2015), 30.

<sup>50</sup> Kılıcı vd., "Yeni Medya Ortamlarında Nefret Söylemi: İslam Karşıtlığı Bağlamında Nefret Söylemi İçeren Videoların Youtube Üzerinden İncelenmesi", 155.



vermesi gibi özelliklerinden dolayı geleneksel medyanın aksine söylem üretiminde daha fazla tercih edilmektedir.<sup>51</sup>

İlgili literatür incelendiğinde İslamofobi algısının oluşturulmasında ve söylemlerin yayılmasında medyanın ne derece baskın olduğu ile hangi türden söylemlere hizmet ettiği görülmektedir. Koçer ve Yazıcı, Charlie Hebdo Dergisi'nin Twitter hesabında paylaşılan karikatürlerin İslamiyet ve Müslüman kişileri karalamak üzere yapıldığını belirtmektedir.<sup>52</sup> Koçer ve Yazıcı'ya göre derginin Twitter hesabında nefret, ayrımcılık, ırkçılık gibi söylemler ile Batılı ülkelerde var olan İslamofobi korkusunun canlı tutulması amaçlanmaktadır.<sup>53</sup>

Koç<sup>54</sup> da Koçer ve Yazıcı'nın<sup>55</sup> araştırmasına benzer olarak sosyal medyada İslamofobik söylemin nasıl üretildiğini araştırmıştır. Koç, Facebook'ta, İslamofobik söylem üreten "Anti-İslam Alliance" ve "Stop Islamization of The World" isimli grupların, 2017-2018 yıllarındaki paylaşımlarını eleştirel söylem analizi ile incelemiştir.<sup>56</sup> Koç, bu gruplarda yer alan kullanıcıların, İslam ve Müslümanlar hakkındaki yargılarının köktenci olduğunu, İslam dinini net bir şekilde bilmediklerini, öğrenmek yerine gerçeği olmayan söylemlere inanmayı tercih ettiklerini, diğer gruplarda yer alan Müslümanlara saldırgan bir şekilde davrandıklarını ayrıca kendi inandıkları din dışında başkasına inanan kimselere karşı da hoşgörü beslemediklerini saptamıştır.<sup>57</sup>

Başka bir araştırmada ise Güz ve diğerleri (2013) sinema filmlerinin afişlerinde İslamofobi'nin işlenişini göstergebilim tekniği ile incelemiştir. Güz ve diğerleri "The Stone Merchant" filminin afişinde yer alan başrol oyuncusunun görüntüsünün tam değil de yarı profilden yakın çekim ile verildiğine dikkat çekmiştir.<sup>58</sup> Sinema dilinde, karakterin bu açıdan verilmesi başrol oyuncusunun bilinmeyen ve karanlık bir kişiliğe sahip olduğu anlamını taşımaktadır. Afişteki karakterin, buğday tenli olduğu da görülmekte bu da batı ile doğunun temsiline gönderme yapmaktadır. Karakter, afişte Müslüman kişilerin sahip olduğu saç, sakal gibi fiziki özellikler ile dış görünüme uyumlu olarak verilmiştir. Karakterin büyük şekli Hz. Muhammed'in sünnetine uygun olarak

<sup>51</sup> Koç, "Yeni Medyada İslamofobik Söylemin Üretimi: Facebook Örneği", 211.

<sup>52</sup> Koçer – Fikret Yazıcı, "İslamofobinin Charlie Hebdo Dergisi Twitter Hesabında Paylaşılan Karikatürler Örneğinde İncelenmesi", 191.

<sup>53</sup> Koçer – Fikret Yazıcı, "İslamofobinin Charlie Hebdo Dergisi Twitter Hesabında Paylaşılan Karikatürler Örneğinde İncelenmesi", 205.

<sup>54</sup> Koç, "Yeni Medyada İslamofobik Söylemin Üretimi: Facebook Örneği", 211.

<sup>55</sup> Koçer – Fikret Yazıcı, "İslamofobinin Charlie Hebdo Dergisi Twitter Hesabında Paylaşılan Karikatürler Örneğinde İncelenmesi", 205.

<sup>56</sup> Koç, "Yeni Medyada İslamofobik Söylemin Üretimi: Facebook Örneği", 211.

<sup>57</sup> Koç, "Yeni Medyada İslamofobik Söylemin Üretimi: Facebook Örneği", 211.

<sup>58</sup> Güz vd., "İslamofobi ve Medya: "The Stone Merchant" Film Afişinin Gösterge Bilimsel Analizi", 21.



dudağı açık şekilde verilmiştir. Afişte, hâkim olan arka fon renkleri siyah ve kapalı tonlarda kurgulanmış, böylece Müslüman insanların karanlık işler ile uğraştığı mesajı verilmek istenmiştir. Karakterin, omzunun üzerine büyük bir camii silueti yerleştirilmiş, bu da karakterin Müslüman olduğunu göstermek amacı ile kodlanmıştır. Afişte temelde üç farklı gösterge kullanılmıştır; yarı yüz profilinde sinirli bakışlara sahip bir erkek ile Müslüman kişilerin şiddete meyilli oluşu, koyu renkli taş arka plan ile Müslümanların karanlık, yasal olmayan işlerin tüccarlığını yapması; Sultan Hasan Camii ve Medresesi ile de tüm Müslüman topluluklar üzerine bir genelleme yapılmıştır. Güz ve diğerleri bir filmin sadece afişinin bile ne derece İslamofobik olabileceğini ortaya koymuştur.

Akner ve Mencet ise Türkiye'deki mizah dergilerinde İslamofobi'nin işlenişini incelemiştir.<sup>59</sup> Araştırmada; Leman, Penguen ve Uykusuz dergilerinde yer alan yaklaşık 35.500 karikatürün İslamofobik batı söylemlerine benzer olduğunu ortaya çıkartmıştır. İslamofobik söylemlerin Müslümanların giyimleri, davranışları ile yapıldığını ve Müslümanların yobaz, sahtekâr, sapık, terör ile bağlantılı kişiler olarak verildiği saptanmıştır. Akner ve Mencet, Türkiye'deki İslamofobi'nin incelenmesi için farklı disiplinlerde daha fazla araştırma yapılmasını önermiştir.<sup>60</sup>

Temel'in araştırması özellikle İslamofobi'nin Türkiye'de ve diğer ülkelerde işleniş hakkında geniş bir bilgi sunmuş, gelecekte yapılacak İslamofobi araştırmaları için yol gösterici olmuştur.<sup>61</sup> Temel, 2019 yılında uluslararası ve Türkçe literatürde yer alan İslamofobi makalelerinin tümünü incelemiştir.<sup>62</sup> İlk olarak İslamofobiye yönelik yapılan Türk dışı araştırmalarında;

- Çoğunlukla içerik analizi/söylem analizi yöntemleri kullanılmış ve medya aracılığı ile İslam'ın ve Müslümanların temsil edilme şekilleri belirlenmeye çalışılmıştır,
- Gerçekleştirilen saldırılar sonucunda İslam'a karşı tutum saptamaları yapılmıştır,
- 11 Eylül Saldırılarından sonra araştırmalar yoğunlaşmaya başlamıştır,
- İslamofobi'yi içeren ırkçılık, ayrımcılık, dışlama, şiddet gibi faktörler çok fazla vurgulanmamıştır,

<sup>59</sup> Nurdan Akner – Mustafa Sami Mencet, "Türkiye'de İslamofobi: Mizah Dergilerinde İslam'ın Temsili", *Akademik İncelemeler Dergisi* 11/2 (2016), 169-196.

<sup>60</sup> Akner – Mencet, "Türkiye'de İslamofobi: Mizah Dergilerinde İslam'ın Temsili", 170.

<sup>61</sup> Mustafa Temel, "Türkiye'de Medya ve İslamofobi Araştırmaları", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (2019), 93-121.

<sup>62</sup> Temel, "Türkiye'de Medya ve İslamofobi Araştırmaları", 101.





- Araştırmaların sonucunda İslam karşıtlığına dair bilimsel çözüm önerilerinin sınırlı sayıda olduğu ortaya çıkartılmıştır.<sup>63</sup>

Temel yine aynı çalışmasında (2019) Türkçe literatürde yer alan araştırmaların da tümünü inceleyerek şu sonuçları elde etmiştir<sup>64</sup>;

- Batı ülkelerinde yer alan araştırmalar ile karşılaştırıldığında İslamofobi'nin yeteri kadar incelenmediği ve yapılan araştırmalarda kullanılan yöntemlerin (eleştirel söylem analizi, içerik analizi) aynı olduğu,
- İslamofobi'nin 11 Eylül 2001 olayları çıkışlı olarak sıklıkla politik açıdan ele alındığı ve kavramsal çerçevesinin tam oturtulmadığı,
- İslamofobi kavramına eleştirel yaklaşılmadığı,
- İslamofobi'nin sadece batıya özgü algılandığı ve Türkiye'deki durumun sorgulanmadığı,
- Türkiye'de yapılan birkaç İslamofobi araştırmasında sadece karikatürlerin incelendiği ortaya çıkmıştır.

Temel, tüm İslamofobi araştırmalarında felsefi yaklaşım, tarihsel bilgi eksikliği ve kavramsallaştırma sorunlarının olduğunu belirtmiştir.<sup>65</sup> İslamofobi araştırmalarındaki bu üç sorunun çözülmesi ile kavramın daha objektif değerlendirileceği öne sürülmüştür. Bu araştırma buradan hareket ile Türk-yabancı uyruklu Müslüman kişilerin İslamofobi algılarını betimlemek ve medyanın bu algı üzerindeki etkisini açığa çıkartmak üzere nicel desende hazırlanmıştır. Bu çerçevede ilgili literatür taraması sonucunda şu araştırma sorularına yer verilmiş ve hipotezler oluşturulmuştur;

**Araştırma Sorusu 1:** Katılımcıların İslamofobiye algılama düzeyleri nasıl dağılım göstermektedir?

**Araştırma Sorusu 2:** Katılımcıların, medya kuruluşlarının İslamofobi üzerindeki etkisine yönelik düşünceleri nasıl dağılım göstermektedir?

**Araştırma Sorusu 3:** Katılımcılar, İslamofobik olayları en çok hangi kitle iletişim aracında görmekte ve duymaktadır?

**Araştırma Sorusu 4:** Katılımcıların kitle iletişim araçlarında İslamofobik eylemleri görme ve duyma sıklığı nasıl dağılım görmektedir?

<sup>63</sup> Temel, "Türkiye'de Medya ve İslamofobi Araştırmaları", 101.

<sup>64</sup> Temel, "Türkiye'de Medya ve İslamofobi Araştırmaları", 107.

<sup>65</sup> Temel, "Türkiye'de Medya ve İslamofobi Araştırmaları", 110-112.



**Araştırma Sorusu 5:** Katılımcıların, İslamofobi'yi algılama düzeyleri onların sosyo-demografik özelliklerine göre farklılık göstermekte midir?

**Hipotez 1:** Katılımcıların İslamofobi algıları, cinsiyetlerine göre farklılaşmamaktadır.

**Hipotez 2:** Katılımcıların İslamofobi algıları ile yaşları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

**Hipotez 3:** Katılımcıların İslamofobi algıları aylık gelirlerine göre farklılaşmamaktadır.

**Hipotez 4:** Katılımcıların İslamofobi algıları, ülkelerine göre farklılık göstermektedir.

**Hipotez 5:** Katılımcıların İslamofobi algıları, fakültelerine göre farklılık göstermektedir.

### 3. Metodoloji

Çalışma açıklayıcı araştırma ile yapılandırılmıştır. Açıklayıcı araştırmalar, keşfedilmiş bir olgunun bir ya da birden fazla değişken arasındaki ilişkisini belirlemeye çalışan araştırma grubudur. Bu araştırma grubu gözlem ile başlamakta ve değişkenler arasındaki ilişki nedenleri ile açıklanmaya çalışılmaktadır. Buradan hareketle bu çalışmada öncelikli olarak Türk ve yabancı uyruklu Müslüman öğrencilerin, İslamofobi algıları betimlenecek ve ardından bağımsız değişkenler ile arasındaki ilişki saptanmaya çalışılacaktır.

#### 3.1. Araştırmanın Uygulanması ve Örneklem

Araştırmanın evreni Sivas Cumhuriyet Üniversitesi olarak belirlenmiştir. Katılımcı seçiminde basit rastgele örnekleme tekniği kullanılmıştır. Bu örnekleme tekniğinde sosyo-demografik özellikler kümeleşme göstermemektedir.<sup>66</sup> Evrende yer alan tüm birimlerin örneklemede seçilme şansı birbirine eşittir. Rastgele örneklemin uygulama kısmında öncelikle birimler listelenmekte ve rastgele birimler seçilerek araştırmanın örneklemini belirlemektedir. Listelerin belirlenmesinde ise her bir birimin ana kütle (N) girebilme olasılığı eşit kabul edilmektedir. Listeye girecek birimler belirlendikten sonra ise her birine araştırmacının kolay anlayacağı bir kod verilir.

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nin 30.12.2021 tarihi itibarıyla 20,982'si kadın, 21.027'si de erkek olmak üzere toplamda 42.009 öğrencisi bulunmaktadır.<sup>67</sup> Araştırmanın örneklem hesaplaması 2 aşamada gerçekleştirilmiştir; (1) üniversite bazında yapılması gereken anket sayısının hesaplanması, (2) fakülte

<sup>66</sup> AÜADM, 24 Ağustos 2022.

<sup>67</sup> SCÜ/ÖDB, 21 Haziran 2021.



bazında yapılması gereken anket sayısının hesaplanması. Yapılan örneklem hesaplamasında %95 güvenilirlikte, %3 hata oranı ile bu araştırmanın katılımcı sayısı üniversite bazında 381 öğrenci olarak hesaplanmıştır. Fakülte bazında yapılması gereken anket sayısını hesaplamak için her bir fakülte ve meslek yüksekokuldaki (MYO) öğrenci sayısı, genel örnekleme yer alan toplam öğrenci sayısına oranlanmış ve tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: Fakülte ve MYO Bazında Yapılması Gereken Anket Sayısı

Fakülteler	Katılımcı Sayısı
Edebiyat	55
Cumhuriyet S.B. MYO	48
Eğitim	47
Mühendislik	32
İktisadi ve İdari Bilimler	28
İlahiyat	26
Sağlık Hizmetleri MYO	26
Sağlık Bilimleri	22
İletişim	16
Tıp	14
Fen	11
Veterinerlik	7
Şarkışla MYO	7
Hafik MYO	7
Teknoloji	7
Mimarlık	7
Spor Bilimleri	7
Eczacılık	7
Diş Hekimliği	7
<b>Toplam= 19</b>	<b>N= 381</b>

Katılımcıların hatalı cevap vermesi gibi kişisel sorunlar yaşanabileceği dikkate alınarak bu araştırmanın örneklemini 434 kişi olarak belirlenmiştir. Bu araştırmada ana kütleyi oluşturan ve rastgele seçilen her bir birim yani katılımcı N<sub>1</sub>’den başlamak üzere N<sub>434</sub>’e kadar kodlanmıştır.

Araştırmanın saha aşaması 14.02.2022-11.04.2022 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya katılan öğrencilerin; %65,5’i kadın, %33,8’ si ise erkeklerden oluşmaktadır. Araştırmada, yukarı da verildiği şekli ile örnekleme yer alan kadın öğrencilerin çoğu evrenin doğal popülasyonundaki oranından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan erkek öğrencilerin az olması araştırmanın cinsiyet dağılımındaki sınırlılığı temsil



etmektedir. Bu duruma bağlı olarak da cinsiyet gruplarını karşılaştıracak şekilde araştırma sorusu yazılmamıştır.

Araştırmaya alınan örneklem grubunun demografik özellikleri de çalışmanın bu kısmında incelenmiştir. En küçük yaştaki öğrencinin 18; en büyük yaştaki öğrencinin 33 ve örneklemin yaş ortalamasının ise  $\bar{X} = 20,14$  olduğu saptanmıştır. Örneklemin dağılımı fakülte ve MYO, bazında hesaplandığında ise katılımcıların; %1,6'sının diş hekimliği; %1,4'ünün eczacılık; %1,6'sının spor bilimleri, mimarlık ve teknoloji; %2,3'ünün Hafik Meslek Yüksekokulu, %2,5'inin fen; %3,00'ünün tıp; %3,2'sinin Şarkışla meslek yüksekokulu; %3,7'sinin iletişim; %4,4'ünün veterinerlik; %4,6'sının eğitim; %5,1'inin sağlık bilimleri; %6,4'ünün mühendislik; %6,9'unun sağlık hizmetleri meslek yüksekokulu; %8,5'inin ilahiyat; %9,2'sinin iktisadi ve idari bilimler; %12,0'ünün edebiyat, %20,5'inin ise Cumhuriyet sosyal bilimler meslek yüksekokulunda öğrenim gördüğü anlaşılmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin uyrukları hesaplandığında %91,3'ünün Türk; %8,7'sinin de yabancı uyruklu olduğu görülmektedir.

Tablo 2: Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Ülke Dağılımları

Ülke	Katılımcı Sayısı N	Katılımcı Yüzdesi %
Endonezya	10	2,3
Filistin	3	,7
Fas	3	,7
Kazakistan	3	,7
Mısır	3	,7
Afganistan	2	,5
Suriye	2	,5
Ürdün	1	,2
Hollanda	1	,2
İran	1	,2
Tanzanya	1	,2
Somali	1	,2
<b>Toplam</b>	<b>31</b>	<b>8,7</b>

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi öğrenci işleri daire başkanlığından alınan son güncel verilere göre evrende 2487 yabancı uyruklu öğrenci öğrenimine devam etmektedir.<sup>68</sup> Öğrencilerin ülkelerine göre dağılımı yukarıda yer alan tablo 2'de verilmiştir. Bu sayı üzerinden yapılan örnekleme hesabında ise araştırmada yer alacak katılımcıların 27'sinin yabancı uyruklu olması gerektiği anlaşılmıştır.

<sup>68</sup> SCÜ/ÖDB, 21 Haziran 2021.



Yine geri dönüşte olumsuz durumlar olabileceği varsayılarak araştırmada toplamda 31 yabancı uyruklu öğrenci ile çalışılmıştır.

### 3.2. Soru Formu

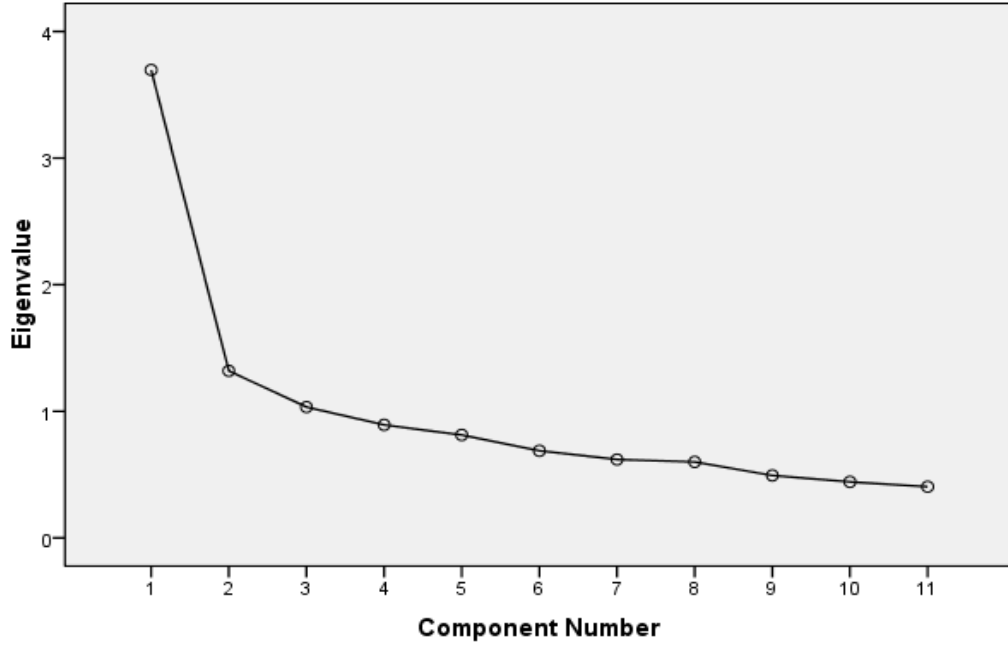
Araştırmada kullanılan soru formu temelde 4 farklı bölümden oluşturulmuştur. (1) Türk ve yabancı uyruklu öğrencilerin İslamofobi algısı (2) medyanın İslamofobi üzerindeki etkisi (3) İslamofobik olayların hangi medyada görüldüğü/duyulduğu ve sıklığı (4) sosyo-demografik özellikler.

Araştırmanın ilk kısmında kullanılan “Perceived Islamophobia Scale (PIS)” Kunst ve diğerleri tarafından 2013 yılında geliştirilmiştir. Ölçek geliştirme aşamasında Almanya’da Araplar ve Türkler ile İngiltere’de yaşayan Pakistanlı Müslümanlardan oluşan 551 öğrenci ile çalışılmıştır. Geçerlilik ve güvenilirliği kabul edilen PIS’in 3 farklı alt boyutlu bir ölçek olduğu anlaşılmıştır. PIS’in alt boyutları; İslam ve Müslümanlara yönelik “genel korku”, İslam’ın egemen olacağı korkusu “İslamlaşma” ve “medya etkisi” olarak sıralanmıştır. Ölçekte genel korku, 1-6.; İslamlaşma korkusu, 7-9.; medya etkisi ise 10-12. maddelerde yer almıştır. Ölçek maddelerinden 3, 4 ve 5 ters şekilde kodlanmıştır. Kunst ve diğerlerinin (2013) PIS’i geliştirme araştırmasının ardından farklı araştırmacıların ölçeği kullanarak bir saha araştırması yapmadığı saptanmıştır. Türkçe literatürde ise Müslüman kişilerin İslamofobi algılarını betimlemek için bir ölçeğin bulunmadığı bilinmektedir. Orijinalinde İngilizce olarak hazırlanan PIS, 2021 yılında Kılıç ve Acar<sup>69</sup> tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. Uyarlama işlemi aşamalarında madde 1 (M1) .30’ dan aşağı negatif bir yük ile yüklendiği için Türkçe formda yer almamıştır. Yapı ve kavram geçerliliği yani dil eşitliliği ile psikometrik (geçerlilik/güvenirlilik) özellikleri kabul edilen PIS, Türkçe literatürde 11 madde, 3 alt boyut ile “Algılanan İslamofobi Ölçeği (AİÖ”) olarak yer edinmiştir. Ölçek, İslamlaşma korkusu alt boyunda M1, M2, M3, M4; genel korku alt boyutunda ise M5, M6, M7, M8 ve medyanın etkisi alt boyutunda M9, M10, M11 maddeleri ile yük kazanmıştır. Kunst ve diğerleri (2013) ile Kılıç ve Acar’ın (2021) orijinal ölçekte saptadığı alt boyutların bu araştırmadaki dağılımı da belirlenmiştir. Bunun için ilk olarak veri setine öz değer faktör saçılma analizi uygulanmıştır. Şekil 1 incelendiğinde 3 faktörün, 1 değerinin üstünde olduğu görülmektedir. Eğri, 3. faktörden sonra, 1’in altına düşmüş ve dirsek kırılmasına uğramıştır. Bu araştırmada da AİÖ’nin maddelerinin genel korku; İslamlaşma korkusu ve medya etkisi olmak üzere 3 alt boyuttan oluştuğu saptanmıştır.

Şekil 1: AİÖ’nin Öz Değer Faktör Saçılma Analizi

<sup>69</sup> Kılıç – Acar, “Algılanan İslamofobi Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması, Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması”, 184.

## Scree Plot



Araştırmada AİÖ'nin 11 maddesine ait Cronbach's  $\alpha$  değerleri hesaplanmıştır. Cronbach's  $\alpha$  katsayısı aralıkları;  $0 < R2 < 0.40$  ise güvenilir değil;  $0.40 < R2 < 0.60$  ise düşük güvenilirlikte;  $0.60 < R2 < 0.80$  oldukça güvenilir ve  $0.80 < R2 < 1.00$  ise yüksek güvenilirlikte olarak değer görmektedir.<sup>70</sup> Bu araştırmada ise Cronbach  $\alpha$  katsayısının ,760 ile oldukça güvenilir olduğu saptanmıştır.

Tablo 3: AİÖ'ye Ait Cronbach's Alpha Katsayısı

Cronbach's Alpha	Standarize Edilmiş Cronbach's Alpha	Madde Sayısı
,756	,760	11

Anket formunun ikinci kısmında medyanın İslamofobi üzerindeki etkisi çeşitli açılardan belirlenmek istenmiştir. Araştırmacılar tarafından betimleyici analizlerin ruhuna uygun olarak "EVET/HAYIR" formatında 13 farklı soru hazırlanmıştır. Soruların hazırlanmasında literatür taraması ve alanında uzman akademisyenler ile yapılan görüşmeler yönlendirici olmuştur. Araştırmacıların

<sup>70</sup> Ece Uzunsakal – Doğan Yıldız., "Alan Araştırmalarında Güvenilirlik Testlerinin Karşılaştırılması ve Tarımsal Veriler Üzerine Bir Uygulama", Uygulamalı Sosyal Bilimler Dergisi 2/1 (2018), 19.



medyayı İslamofobi açısından gözlemlemesi de soruların hazırlanmasında katkı sağlamıştır.

Anket formunun üçüncü kısmında katılımcıların, İslamofobik olayları yoğunlukla hangi medyada ne kadar sıklıkla gördüğü belirlenmeye çalışılmıştır. Bu kısımda yine araştırmacıların, kişisel gözlem ve literatür incelemesi sonucunda elde ettiği bilgiler ışığında hazırlanmıştır.

Anket formunun son kısmında ise katılımcıların sosyo-demografik özellikleri cinsiyet, yaş, uyruk, gelir, fakülte özelinde belirlenmek istenmiştir.

Anket formunda katılımcıların İslamofobi algıları bağımlı; medyanın etkisi, türü, sıklığı ile sosyo-demografik özellikler ise bağımsız değişken olarak atanmıştır. Böylece bağımsız değişkenlerin, bağımlı değişken üzerindeki etkisi ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

### 3.3. Uygulanan Analizler

Örneklemin temsil oranını belirlemek için veri setine KMO (Kaiser-Meyer-Olkin) ve Bartlett testi uygulanmıştır. KMO değerinin 0 ile 1 arasında yer alması gerekmektedir.<sup>71</sup> KMO değeri aralıkları; 0.5 ile 0.7 orta; 0.7 ile 0.8 iyi; 0.8 ile 0.9 çok iyi; 0.9'dan büyük ise mükemmel düzeyde örneklemin temsil edildiğine işaret etmektedir.<sup>72</sup> KMO katsayısı 0,50'nin üzerinde ise örneklem ölçüm yapmak için yeterli ağırlıktadır.<sup>73</sup> Yapılan analiz sonucunda KMO değeri .852, Bartlett testi değeri ise  $\chi^2=1072.817$  (p <.05) anlamlı olarak bulunmuştur. Buradan hareketle örneklemin temsil oranının %85 ile çok iyi temsil edildiği ayrıca analizleri de yapmak için anlamlı olduğu söylenebilmektedir.

Veri setinde hangi analiz türü (parametrik ya da no-parametrik) ile çalışılacağı belirlenmesi için normallik analizi yapılmıştır. Veri setinin normal dağılım gösterdiği durumlarda parametrik, göstermediği durumlarda ise no-parametrik analizler tercih edilmektedir. Veri setinin dağılım analizi için Skewness ve Kurtosis değerlerine bakılmıştır. Skewness değeri .117; Kurtosis değeri ise .234 olarak hesaplanmıştır. Kurtosis ve Skewness değer aralıklarında -1.5 ile +1.5 aralığında yer alan tüm sonuçlar veri setinin normal dağıldığına işaret etmektedir.<sup>74</sup> Elde edilen Kurtosis ve Skewness değerlerine bağlı olarak

<sup>71</sup> Graeme Hutcheson- Nick Sofroniou, *The Multivariate Social Scientist: Introductory Statistics Using Generalized Linear Models*, (CA. Sage Publications, Thousand Oaks, 1999), 224.

<sup>72</sup> Graeme Hutcheson- Nick Sofroniou, *The Multivariate Social Scientist: Introductory Statistics Using Generalized Linear Models*, 224.

<sup>73</sup> Ayhan Çakır, *Faktör Analizi (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi)*, 5.

<sup>74</sup> Şeyma Erbay – Hacı Ömer Beydoğan, *Eğitimcilerin Eğitim Araştırmalarına Yönelik Tutumları, Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/3 (2017), 250.



araştırma sorularının açıklanmasında ve hipotezlerin sınanmasında parametrik testlerin kullanılabilmesi anlaşılmıştır.

#### 4. BULGULAR

Araştırmada, bulgular bölümü dört farklı bölümden oluşturulmuştur. (1) öğrencilerin İslamofobi algıları, kavramı algılama düzeyleri (2) medyanın İslamofobi üzerindeki etkisi (3) İslamofobik olaylara en fazla hangi medyada maruz kaldığı ve sıklığı (4) katılımcıların sosyo-demografik özelliklerinin İslamofobi algıları üzerindeki etkisi.

##### 4.1. Katılımcıların İslamofobi Algılarına Yönelik Bulgular

Araştırmanın bu alt başlığında öğrencilerin İslamofobi kavramına yönelik algıları merkezi eğilim analizlerinden betimleyici teknik ile açıklanmaya çalışılmıştır. Bunun için öncelikli olarak öğrencilerin, İslamofobi algılarına ait madde puanlarının ortalamaları alınmıştır.

Katılımcıların İslamofobi kavramından ne anladığına yönelik maddeler, puanları en yüksekten en düşük olana doğru verilmiştir. Yukarıda yer alan tablo 4 incelendiğinde en fazla yükün genel korku alt boyutunda yer alan maddelerde ( $\bar{X}=3,38$ ;  $\bar{X}=3,19$ ;  $\bar{X}=3,15$ ) toplandığı görülmektedir.

Araştırmanın bu kısmında katılımcıların İslamofobi kavramını hangi seviyede algıladığını belirlemek için yine merkezi eğilim istatistikleri uygulanmış ve ortalama değer belirlenmeye çalışılmıştır. Bunun için 5'li likert ölçeğinde 0.80'lik (4/5) bir aralık kullanılmıştır. Bu aralıklarının düzeyleri 1,00-1,80 = çok düşük; 1,81-2,60 = düşük; 2,61-3,40 = orta; 3,41-4,20 = yüksek; 4,21-5,00 = çok yüksek olarak belirlenmiştir.<sup>75</sup>

Tablo 4: Katılımcıların AIÖ'ye Ait Maddelerinin Merkezi Eğilim İstatistikleri

<sup>75</sup> Mustafa Şahin – Birol Gülnar, "İletişim Korkusu ve İnternet Kullanımı İlişkisi: Türkiye'deki Üniversite Öğrencileri Arasında Bir Alan Araştırması", *Selçuk İletişim Dergisi* 9/2 (2016), 5-26.





AIÖ MADDELERİ	Ortalama	Std. Sp.
7. Pek çok gayrimüslim, kendi ülkelerinin İslamlaşmasından korkar.	3,3839	1,09974
6. Pek çok gayrimüslim, Müslümanların kendi ülkelerinin yönetiminde etkili olacağından korkar.	3,1954	1,13429
8. Pek çok gayrimüslim, İslam'ı kendi öz değerlerine bir tehdit olarak görür.	3,1540	1,24126
9. Gayrimüslimlere ait medya (televizyon, radyo, internet, sosyal medya, dergi, gazete vs.) her zaman Müslümanları tehlikeli insanlar olarak sunar.	3,1448	1,4991
1. Gayrimüslimler, Müslümanlara karşı şüphecidir.	3,1402	1,09507
11. Gayrimüslimlere ait medya (televizyon, radyo, internet, sosyal medya, dergi, gazete vs.) Müslümanlar ve İslam hakkına büyük bir korku yayar.	3,0897	1,82248
3. Genelde, çok az sayıda gayrimüslim, İslam'dan korkar.	3,0851	1,04931
2. Genel olarak gayrimüslimler, Müslümanlara güvenirlere.	3,0690	1,08608
10. İslam, medyada her zaman gayrimüslimlerin kültürüne bir tehdit olarak sunulur.	2,9747	1,22260
5. Pek çok gayrimüslim, Müslümanları görünce onlara karşı kin ve nefret besler.	2,8345	1,15012
4. Çoğu gayrimüslim, Müslümanlar arasında kendini güvende hisseder.	2,7448	1,09742
<b>Valid N (listwise)</b>	<b>435</b>	<b>435</b>

Tablo 5: Katılımcıların İslamofobi Algılarına İlişkin Merkezi Eğilim İstatistikleri

	N	En Düşük	En Yüksek	Ort.	St. Sap.
ASAYÖ	1100	1.00	5.00	3,0637	,65650

Yukarıda yer alan tablo 5 incelendiğinde katılımcıların İslamofobi kavramını algılama düzeylerinin  $\bar{X} = 3,06$  ile orta seviyede olduğu saptanmıştır.

#### 4.2. Medyanın İslamofobi Üzerindeki Etkisi

Araştırmanın bu alt başlığında yer alan soruların değerlendirilmesi için merkezi eğilim istatistiklerinden frekans analizi kullanılmıştır. Tablo 6 incelendiğinde geleneksel ve yeni medyanın İslamofobi üzerindeki etkisi gerçeklik, doğruluk, ulusal/uluslararası basının bilgiyi aktarım şeffaflığı, denetim mekanizmaları, düşünce/din özgürlüğü ve ırkçılık özelinde açıklanmıştır. Ayrıca katılımcıların, bu kitle iletişim araçlarında yer alan İslamofobik eylemlerden etkilenme durumları da incelenmiştir. Sırası ile katılımcıların çoğunluğunun sosyal medya ağlarında İslamofobik paylaşım gördükleri (%69,2) ve bu paylaşımlara tepki verdikleri (%52,2) saptanmıştır. Katılımcıların %22,3'ünün ise sosyal medya ağlarında İslamofobik olaylara maruz



kaldıkları görülmüştür. Katılımcılar, sosyal medya ağlarının İslamofobik olayların artışında etkileyici olduğunu (%69,2) ve yapılan paylaşımların gerçeği yansıtmaya dahi diğer kullanıcıları etkilenebileceğini belirtmiştir (%75,6).

Tablo 6: Medyanın İslamofobi Üzerindeki Etkisine İlişkin Frekans Analizi

Katılımcıların, %58,8'inin ise ağlarda gördükleri İslamofobi paylaşımlarının doğruluğunu araştırdığı ortaya çıkmıştır. Yine katılımcıların %76,6'sı hem ulusal hem de uluslararası basının İslamiyet ve Müslümanlığı gerçek bir şekilde yansıtmadığını, kitle iletişim araçlarında İslamofobiye yönelik bir denetim mekanizmasının işlemediğini belirtmiştir (%69,4). Katılımcılar, medyanın

Medyanın İslamofobi Üzerindeki Etkisine Yönelik Sorular	% Evet	% Hayır	Yanıt Yüzdesi (%100)
Sosyal medya platformlarında İslamofobik olaylara yönelik paylaşım görüyor musunuz?	69,2	30,1	99,5
Sosyal medyada gayrimüslimler tarafından İslamofobik olaylara maruz kaldınız mı?	22,3	76,0	98,3
Sosyal medyada gayrimüslimler tarafından gerçekleştirilen İslamofobik olaylara karşı tepki veriyor musunuz?	52,2	46,4	98,6
Sosyal medya sizce İslamofobik olayların artışına neden olmakta mıdır?	69,2	30,1	99,4
Sosyal medyada yapılan İslamofobi paylaşımları gerçeği yansıtmaya bile sizce kullanıcılar bundan etkilenebilir mi?	75,6	23,7	99,3
Sosyal medyada gördüğümüz İslamofobik olayların doğruluğunu araştırıyor musunuz?	56,8	41,8	98,6
Gayrimüslimlerin, İslamiyet ve Müslümanlığı yanlış bildiğini ya da algıladığını düşünüyor musunuz?	78,4	21,1	99,5
Ulusal basının, İslamiyet ve Müslümanlığı doğru aktardığını düşünüyor musunuz?	20,2	76,6	96,8
Uluslararası basının, İslamiyet ve Müslümanlığı gerçek bir şekilde yansıttığını düşünüyor musunuz?	22,3	76,6	98,6
Bütün dünya ülkelerinde, medyada İslamofobiye yönelik bir denetim sürecinin olduğunu düşünüyor musunuz?	30,4	69,4	99,8
Medyanın kullanımında düşünce özgürlüğünün sınırları belirlenmeli midir?	55,6	43,9	99,5
Medyanın insanların din özgürlüğünü ihlal ettiğini düşünüyor musunuz?	57,7	41,6	99,3
Sizce medya İslamiyet'i benimsemiş Müslümanları azınlık gibi mi göstermektedir?	51,7	47,1	98,8

İslamiyet'i benimsemiş Müslümanları azınlık gibi gösterdiğini (%51,7), insanların din özgürlüğünü ihlal ettiğini (%57,7) ve son olarak da bunların



kullanımında düşünce özgürlüğünün sınırlarının belirlenmesi gerektiğini (%56,6) vurgulamıştır.

### 4.3. İslamofobik Olayların İletişim Aracına Göre Medyada Yer Alma Türü ve Sıklığı

Araştırmanın bu alt başlığında öncelikle katılımcıların İslamofobik olayları en çok hangi kitle iletişim aracından gördüğü/duyduğu belirlenmek istenmiştir. Bunun için veri setine çoklu yanıt analizi yapılmıştır.

Tablo 7: Medya Aracının Türüne Göre İslamofobik Olayların Görülme ve Duyulma Sıklığına İlişkin Çoklu Yanıt Analizi

Kitle İletişim Aracı	N	Yüzde (%)	Geçerli Yüzde
TV	96	13,8	22,5
Radyo	11	1,6	2,6
Web	124	17,8	29,0
Sos. Med.	467	66,9	109,3
<b>Toplam</b>	<b>698</b>	<b>100,0</b>	<b>163,0</b>

Tablo 7 incelendiğinde katılımcıların İslamofobik olayları en çok sosyal medya ağlarında gördükleri ve duydukları anlaşılmaktadır. Katılımcıların İslamofobik olaylar ile en çok hangi sosyal ağda karşılaştıkları da araştırılmıştır. Buna göre katılımcıların %25,6'sı Instagram; %22,8'i Twitter; %11,3'ü TikTok ve %7,2'i ise Facebook'ta İslamofobik olaylar ile karşılaştıklarını belirtmiştir. Ayrıca katılımcıların %63,0'dan fazlasının İslamofobik olayları birden fazla kitle iletişim aracından gördükleri ve duydukları anlaşılmaktadır.

İslamofobik olayları görme ve duyma türü medya aracının türüne göre belirlendikten sonra, katılımcıların bu ortamlarda ne sıklıkla karşılaştıkları da belirlenmek istenmiştir.

Tablo 8: İslamofobik Olayların Medyada Görülme ve Duyulma Sıklığına İlişkin Frekans Analizi

Zaman Sıklığı	Frekans	Yüzde	Geçerli Yüzde
Her Gün	67	15,4	15,4
3 Günde	40	9,2	9,2
Haftada	90	20,7	20,7
15 günde	42	9,7	9,7
Ayda	182	41,8	41,8
<b>Total</b>	<b>1100</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>



Tablo 8'e göre katılımcıların %15,4'ünün İslamofobik olayları medyada her gün; %41,8'inin ise ayda 1 kez gördüğü ve duyduğu anlaşılmaktadır. Diğer zaman dilimleri toplandığında katılımcıların %55'inin ayda birden çok kez gördüğü dikkat çekmektedir.

#### 4.4. Katılımcıların İslamofobi Algıları ve Sosyo-Demografik Özellikleri Arasındaki İlişkiye Ait Bulgular

Araştırmanın bu alt aşlığında katılımcıların İslamofobi algı düzeylerinin, onların cinsiyet, yaş, gelir, uyruk ve öğrenim görülen fakülte gibi sosyo-demografik özelliklerine göre anlamlı bir şekilde değişip değişmediğini belirlemek için parametrik testlerden bağımsız örneklem *t* testi, korelasyon testi ve ANOVA testleri kullanılmıştır

##### 4.4.1. Katılımcıların İslamofobi Algıları ve Cinsiyet

Katılımcıların İslamofobi algılarının cinsiyetlerine göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için veri setine bağımsız örneklem *t* testi yapılmıştır.

Tablo 9: Katılımcıların İslamofobi Algıları ve Cinsiyetlerine Ait Bağımsız Örneklem *t* Testi Analizi

Yukarıda tablo 9'da yer alan bağımsız örneklem *t* testi sonuçlarına göre sırası ile İslamlaşma korkusu, genel korku ve medya etkisinde (sig., .772,  $p > .005$ ; sig., .883,  $p > .005$ ; sig., .708,  $p > .005$ ) katılımcıların İslamofobi algıları, onların cinsiyetlerine göre farklılaşmamaktadır. Böylece hipotez H1 kabul edilmiştir.

##### 4.4.2. Katılımcıların İslamofobi Algıları ve Yaş

Katılımcıların İslamofobi algılarının, yaşlarına göre farklılaşıp farklılaşmadığını açıklamak için veri setine korelasyon analizi uygulanmıştır.

Tablo 10: Katılımcıların İslamofobi Algıları ve Yaşlarına Ait Korelasyon Analizi

Alt Boyutlar	Cinsiyet	N	Ortalama	<i>t</i> Testi	Sig.
İslamlaşma Korkusu	Kadın	285	3,1570	7,383	.772
	Erkek	147	3.1310		
Genel Korku	Kadın	285	2,7230	2,076	.883
	Erkek	147	2,4905		
Medya Etkisi	Kadın	285	3,0585	1,487	.708
	Erkek	147	3,0998		



\*\* . Correlation is no--significant at the 0.01 level (2-tailed).

Tablo 10’da sonuçları verilen korelasyon analize göre katılımcıların İslamofobi’yi algılama düzeyleri ile yaşları arasında İslamlaşma korkusu ( $r = ,062$ ,  $p > .01$ ); genel korku ( $r = ,040$ ,  $p > .01$ ) ve medya etkisi ( $r = ,077$ ,  $p > .01$ ) alt boyutlarının hiçbirinde pozitif ya da negatif yönde anlamlı bir ilişki bulunmamış ve H2 reddedilmiştir.

#### 4.5.3. Katılımcıların İslamofobi Algıları ve Gelir Durumu

Katılımcıların İslamofobi algılarının aylık gelirlerine göre farklılaşp farklılaşmadığını saptamak için veri setine korelasyon analizi uygulanmıştır.

ALT BOYUTLAR		YAŞ
İslamlaşma Korkusu	Pearson Correlation	,062
	Sig. (2-tailed)	,195
	N	435
Genel Korku	Pearson Correlation	,040
	Sig. (2-tailed)	,470
	N	435
Medya Etkisi	Pearson Correlation	,077
	Sig. (2-tailed)	,110
	N	435

Uygulanan korelasyon analizi sonucuna göre katılımcıların İslamofobi algılarına ait alt boyutlar ( $r = -,038$ ,  $p > .05$ ;  $r = -,051^*$ ,  $p > .05$ ;  $r = -,046^*$ ,  $p > .05$ ) ile gelirleri arasında negatif ya da pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. Tablo 11’den elde edilen analiz sonuçlarına göre H3 kabul edilmiştir.

Tablo 11: Katılımcıların İslamofobi Algıları ve Gelir Durumlarına Ait Korelasyon Analizi



ALT BOYUTLAR		GELİR
İslamlaşma Korkusu	Pearson Correlation	-,038
	Sig. (2-tailed)	,431
	N	435
Genel Korku	Pearson Correlation	,051
	Sig. (2-tailed)	,286
	N	435
Medya Etkisi	Pearson Correlation	,046
	Sig. (2-tailed)	,340
	N	435

\*\* . Correlation is no--significant at the 0.01 level (2-tailed).

#### 4.5.4. Katılımcıların İslamofobi Algıları ve Ülkeleri

Katılımcıların İslamofobi algılarının, ülkelerine göre farklılık gösterip göstermeyeceğini anlamak için ANOVA analizi kullanılmıştır

Tablo 12: Katılımcıların İslamofobi Algıları ve Ülkelerine Ait ANOVA Analizi

Alt Boyutlar	F	Sig.
İslamlaşma Korkusu	2,354	,004**
Genel Korku	2,770	,356
Medya Etkisi	1,053	,336

\*\* . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

Tablo 12 incelendiğinde katılımcıların İslamofobi algılarının sadece İslamlaşma korkusu (F= 2,354; p < .004) alt boyutunda ülkelerine göre anlamlı şekilde farklılaştığı görülmektedir. Genel korku (F= 2,770; p < .356) ve medya etkisi (F= 2,770; p < .336) alt boyutlarında ise anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı görülmektedir. Buradan hareketle H4 kabul edilmiştir.

#### 4.5.5. Katılımcıların İslamofobi Algıları ve Fakülte Dağılımları

Katılımcıların İslamofobi algılarının, fakültelerine göre farklılık gösterip göstermediğini anlamak için ANOVA analizi kullanılmıştır.

Tablo 13: Katılımcıların İslamofobi Algıları ve Fakültelerine Ait ANOVA Analizi

Alt Boyutlar	F	Sig.
İslamlaşma Korkusu	,891	,590
Genel Korku	1,960	,011
Medya Etkisi	1,295	,186

Tablo 13 incelendiğinde katılımcıların İslamofobi algılarının İslamlaşma korkusu (F= ,891; p < .590) genel korku (F= 1,960; p < .011) ve medya etkisi (F= 1,295; p < .186) alt boyutlarında öğrenim gördükleri fakülteye göre anlamlı şekilde farklılaşmadığı görülmüş ve H5 reddedilmiştir

### Sonuç ve Öneriler

Araştırmada ilk olarak katılımcıların, İslamofobi kavramını algılama değerine yönelik aralığın orta seviyede olduğu saptanmıştır. Algıyı oluşturan maddeler incelendiğinde bu aralığın beklenen düzeyde çıktığı görülmektedir. Katılımcıların İslamofobi algılarının gayrimüslimlerin İslamiyet/Müslümanlığa duyduğu korku, İslamlaşma korkusu ve medyadan beslenerek oluştuğu saptanmıştır. Araştırmanın bu çıktısı aynı Allen (2011) ile Kunts ve diğerlerinin de (2013) elde ettiği gibi İslamofobi kavramının içinin gayrimüslimler tarafından doldurulduğu sonucu ile benzerlik göstermiştir. Bu durum, Türk ve yabancı uyruklu Müslüman kişilerde İslamofobi kavramının gayrimüslimlerin kendi değer yargıları tarafından oluşturulan bir algı olduğu düşüncesini belirginleştirmiştir. Katılımcıların İslamofobi algılarının Kunts ve diğerlerinin de (2013) saptadığı gibi kendi değer yargılarından güç alarak özellikle medya ile algılatıldığı, kavramın İslamiyet ve Müslümanlığı objektif bir şekilde temsil etmediği de elde edilen diğer sonuçlar arasında yer edinmiştir. Katılımcıların, İslamofobi kavramına yönelik algılarında özellikle gayrimüslimlerin kendi kültür ve diğer değer yargılarına ait korkularından dolayı İslam dini ve Müslümanları olumsuz yönde eleştirdiklerine yönelik madde yüklerinin fazla olduğu dikkat çekmiştir (M6, M7, M8). Ayrıca katılımcıların %78,4'ü gayrimüslimlerin İslamiyet ve Müslümanlığı yanlış bildiğini belirtmiş, %75,6'sı da paylaşımların insanları ırkçılık, öfke gibi açılardan etkileyebileceğini belirtmiştir. Bu bulgunun desteklenmesine ek olarak katılımcıların %76,6'sının ulusal ve uluslararası basının İslamiyet ile Müslümanlığı gerçek bir şekilde yansıtmadığı düşüncesine sahip olduğu da ortaya çıkmıştır. Bu oranın yüksekliği araştırmacılar da, Türk ve Müslüman kişilerin İslamofobi algısını farklı açılardan yorumlayabileceğini düşündürmüştür. Bu araştırmadan elde edilen sonuçlardan hareketle literatürde yer alan İslamofobi kavramına yönelik sıkça vurgulanan “İslamiyet ve Müslümanlara duyulan korku, endişe, kin ve nefret” olarak değil de “gayrimüslimlerin kendi korkularından kaynaklanan ve temeli



*olmayan İslam değerlerine duyulan korku, endişe, kin ve nefret*” olarak yeniden tanımlanmasının yapılabileceği ihtimali oluşmuş görünmektedir. Böylece kavramın gerçekliği, var oluş nedenleri, oluşturulmasında ne gibi amaçlarının hedeflendiği ve böyle bir kavramın literatürde yer alıp-almayacağı Müslüman kitleler tarafından da sorgulanabilecektir.

Araştırmada katılımcıların medyanın İslamofobi üzerindeki etkilerine yönelik düşünceleri gerçeklik, doğruluk, ulusal/uluslararası basının bilgiyi aktarım şeffaflığı, denetim mekanizmaları, düşünce/din özgürlüğü ve ırkçılık özelinde betimlenmeye çalışılmıştır. Araştırmada, sosyal ağ uygulamalarının İslamofobik olayların artışında etkili olduğu ve insanların platformlarda yer alan paylaşımları doğruluğunu araştırmadan aktardığı, bunun da kitleler üzerinde olumsuz algılara yol açtığı anlaşılmıştır. Öte yandan ise bazı katılımcıların, ağlarda gördükleri her İslamofobik olaya inanmadıklarını ve konu hakkında araştırma yaptıkları, gerçeği yansıtmayan paylaşımlara karşılık kendi hesaplarından tepki verdikleri saptanmıştır. Ayrıca gayrimüslimlerin İslamiyet ve Müslümanlığı yanlış algıladığı, bunun da özellikle sosyal ağ platformları ile yapılandırıldığı belirlenmiştir. Araştırma sonunda, din özgürlüğünün ihlal edildiği, uluslararası ve ulusal basının Müslümanlık ve İslamiyet'i doğru bir şekilde lanse ettirmediği de elde edilen diğer sonuçlar arasında yer almaktadır.

Araştırmanın bir başka bulgusunda ise katılımcıların %63'ünden fazlasının İslamofobik olayları birden fazla medya aracından gördüğü ve duyduğu saptanmıştır. Araştırma sonucunda, İslamofobik olayların bütün iletişim araçlarında yer aldığı görülmüştür. Bu sonuca bağlı olarak da İslamiyet ve Müslümanlara yönelik olumsuz yapılanmanın medya kanallarında yayına verilmesinden önce gayrimüslimlerin kendi kontrol mekanizmalarının denetim süreçlerini yoğunlaştırması ve şeffaf bilgiyi aktarması beklenmektedir.

Araştırmada, katılımcıların %55'inin medyada İslamofobik olaylara en az 15 günde, en çok ise her gün maruz kaldıkları saptanmıştır. Katılımcıların, %41,8'i ise ayda 1 kez İslamofobik olaylar ile karşılaştığı anlaşılmıştır. Bu durum yine denetim mekanizmalarının varlığını hissettirmektedir. Katılımcıların İslamofobik olayları en çok %66,9 ile sosyal medya uygulamalarından gördüğü bilindiğinde, platformlardaki paylaşım seçeneklerinin yeniden gözden geçirilmesi tavsiye edilmektedir. Bunun için sosyal ağ kullanıcılarına yönelik yaptırımların uygulanmasının önünün açılmasının gerekli olduğu düşünülmektedir. Sosyal ağların virallik ve denetimsizlik özellikleri düşünüldüğünde yapılacak iyileştirmeler ile Müslümanlar ve İslam dinine ait düşünce özgürlüğü altında yapılan İslamofobi içeren paylaşımların önüne geçilmiş olacağı varsayılmaktadır.





Araştırmada genel bir değerlendirilme yapıldığında katılımcıların İslamofobi algılarının; İslamlaşma korkusu, genel korku ve medyanın etkisine bağlı olarak ortaya çıktığı saptanmış ve yine bu algının da katılımcıların, sosyo-demografik özelliklerine göre farklılaştığı anlaşılmıştır. Araştırmada, elde edilen bulgulardan hareketle bazı öneriler sıralanmıştır. Bunlar;

- Türkiye’de de temsilcilikleri açılmaya başlanan sosyal ağ uygulamaları yetkilileri İslamofobi konusunda daha fazla hassasiyet göstermeli, evrensel değer yargılarının korunması sağlanmalıdır.
- İslamofobi kavramının gerçekliği özellikle sosyoloji bilimi tarafından yeniden sorgulanmalı, Türk dil bilimciler tarafından da diğer dillerde yer alan varlığı tartışılmalıdır. Bu değerlendirmede ilahiyat ve iletişim bilimleri ile ortak çalışılmalı ve bilim insanları, bir araştırma sürecinin doğasına uygun olarak konu ile ilgili yansız bir tavır sergilemelidir.
- Dini tercihi bakılmaksızın kitlelere İslamiyet ve Müslümanlık hakkında doğru bilgiler verilmelidir. Din gibi bir değerın medya tekeline terk edilmesi sağlanmalıdır.
- Özellikle genç nüfusun medya kullanımı konusunda bilinçlendirilmesi sağlanmalıdır. Bunun için üniversiteler kanalı ile iletişim ve ilahiyat fakülteleri başta olmak üzere medya kullanımına yönelik dersler verilmelidir.
- Uluslararası alanda ise medya kanalları sıkı bir şekilde takip edilmelidir. İslamiyet ve Müslümanlığın temel ilkelerine ters düşen haberlerin servisine müdahale edilmelidir.
- Küresel ve yerel haber ajanslığı yapan, yayın ağı denizaşırı ülkeler ile sınırları kapsayan radyo/televizyon kanalları tüm insanlığın ortak değerlerine uygun bir şekilde yayın politikası benimsemelidir.
- Kişilerin din özgürlüğünün olduğu unutulmamalı, toplumların barış içinde yaşayabilmeleri için karşı tarafın değerlerine en az kendilerinininki kadar saygı duyulması sağlanmalıdır.
- Türkiye’de yer alan radyo ve televizyon kanallarında, diğer ülkelerden servis edilen haberlerin doğruluğu araştırılmalıdır. Haber, araştırılmadan direkt olarak kitlelere sunulmamalıdır.
- Gayrimüslimler tarafından iddia edilen İslamofobik eylemlerin asılsız çıkması durumunda Müslüman kitleler bilgilendirilmelidir. Bunun yapılması ile İslamofobik olayların olup olmadığının sorgulanmasının da yapılabileceği düşünülmektedir.
- Instagram, Twitter, TikTok gibi sosyal ağ uygulamalarında yapılan paylaşımlarda kullanıcıların dini hassasiyetlerine önem verilmelidir.



Toplumsal çatışmaya neden olacak paylaşımların yapılması denetim mekanizmaları tarafından engellenmelidir.

- Medyada yer alan bilgilerin gerçekliği sorgulanmadan kabul edilmemelidir. Ayrıca medyanın temel ortaya çıkış nedenlerinden birisi olan kitleleri bilgilendirme işlevine daha fazla ağırlık kazandırılmalıdır.
- Son olarak İslamofobi araştırmalarında artık medyanın etkilerinin neler olduğu değil de bu etki sonucunda ne gibi iyileştirmeler yapılabileceğine yönelik saha çalışmalarına ağırlık verilmelidir.



### **Yazar Katkıları/ Author Contributions**

Çalışmanın Tasarlanması | Design of Study: ÜK (%50), NA (%50)

Veri Toplanması | Data Acquisition: ÜK (%50), NA (%50)

Veri Analizi | Data Analysis: ÜK (%50), NA (%50)

Makalenin Yazımı | Writing up: ÜK (%50), NA (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu | Submission and Revision: ÜK (%50),  
NA (%50)

### **Finansman/ Grant Support**

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. |  
The authors declared that this study has received no financial support.

### **Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest**

Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. | The authors have no conflict  
of interest to declare.



## Kaynakça / References

- Akner, Nurdan – Mencet, Mustafa Sami. "Türkiye'de İslamofobi: Mizah Dergilerinde İslam'ın Temsili". *Akademik İncelemeler Dergisi* 11/2 (2016), 169-196.
- Aktaş, Murat. "AB Ülkelerinde İslamofobi ve Terörizm". *Ombudsman Akademik*, 7 (2017), 127-155.
- Aktaş, Murat. "Avrupa'da Yükselen İslamofobi ve Medeniyetler Çatışması Tezi". *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 13/1 (2014), 31-54.
- Alıcı, Mustafa. "Batı'nın Bitmeyen Sanal Korkusu: İslamofobi". *Diyanet İlmî Dergisi* 55 (2019), 405-430.
- Almalı, Arda. "Almanya'da Yükselen İslamofobi ve Dergilerdeki İslam Karşıtı Yayınlar". *Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi* 2/2 (2018), 129-145.
- Arslan, Durmuş Ali. "Dünyada ve Türkiye'de Medya ve İslamofobi". *Dünya İnsan Bilimleri Dergisi*, 2 (2019), 28-52.
- Aslan, Seyfettin vd. "İslamofobiye ve Batı Dünyasındaki Yansımaları". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2016), 451-463.
- AÜADM, Ankara Üniversitesi Açık Ders Malzemeleri, "Örnekleme Yöntemleri". 24 Ağustos 2022. <https://acikders.ankara.edu.tr/>
- Ayhan, Çakır. *Faktör Analizi*. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Chris, Allen. *Islamophobia*. England: Published by Ashgate Publishing Limited, 2011.
- Çöteli, Sami. "Propaganda ve İslamofobi'nin İngiliz Kitle İletişim Araçlarından Yansımaları". *Akademik Bakış* 33 (2012), 1-17
- Dijk, Teun Adrianus van, New(s) Racism: A Discourse Analytical Approach. Philadelphia: Open University Press, 2000.
- Erbay, Şeyma – Beydoğan, Hacı Ömer. "Eğitimcilerin Eğitim Araştırmalarına Yönelik Tutumları". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/3 (2017), 246-260.
- Genel, Mehmet Gökhan. "Avrupa'daki Türk Medya Perspektifinden Batı'nın Bir Ötekileştirme Dili Olarak Kullandığı İslamofobiye Bakış". *Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 6/6 (2014), 105-125.
- Gölcü, Abdülkadir – Varol, Fatma Betül "Yükselen Bir Trend Olarak İslamofobi Endüstrisi: Amerikan Medyasına Yönelik Araştırmaların Bir Panoraması". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 73-88.
- Güz, Nureddin vd. "İslamofobi ve Medya: "The Stone Merchant" Film Afişinin Gösterge Bilimsel Analizi". *International Journal Of Social Sciences And Education Research* 6/1 (2020), 11-30.



- Hanniman, Wayne. "Canadian Muslims, Islamophobia and National Security". *International Journal Of Law Crime And Justice* 36/4 (2008), 271-285.
- Hutcheson Graeme – Sofroniou Nick. *The Multivariate Social Scientist: Introductory Statistics Using Generalized Linear Models*. CA: Sage Publications, Thousand Oaks, 1999.
- Imhoff, R. & Recker, J. Differentiating Islamophobia: Introducing A New Scale to Measure Islamoprejudice and Secular Islam Critique. *Political Psychology*, 33/6 2012, 811-824.
- Karslı, Necmi. "İslamofobi'nin Psikolojik Olarak İncelenmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 75-100.
- Kılıcı, Şule vd." Yeni Medya Ortamlarında Nefret Söylemi: İslam Karşıtlığı Bağlamında Nefret Söylemi İçeren Videoların Youtube Üzerinden İncelenmesi". *AJIT-e: Online Academic Journal of Information Technology* 8/30 (2017), 155-187.
- Kılıç, Ünal – Acar, Nihal. "Algılanan İslamofobi Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması, Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2/12 (2021), 175-198.
- Kınık, Hülya – İltter, Emel. "Müslümanlara Yönelik Medya Algısı: İngiliz Yazılı Basını". *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 33/3 (2019), 963-976.
- Kırılmaz, Ayşenur. "Batı'da Artan İslamofobiye Algısının Müslüman Kadınlar Üzerindeki Etkileri". *Bölgesel Araştırmalar Dergisi* 4/10 (2020), 178-206.
- Kırtepe, Selçuk - Öztunç, Esra. "İslamofobi Kavramı Yerine İslamodium Kavramı". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8 / 1 (2020), 161-197.
- Koç, Çilem Tuğba. "Yeni Medyada İslamofobik Söylemin Üretimi: Facebook Örneği". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2018),
- Koçer, Mustafa – Yazıcı, Fikret. "İslamofobi'nin Charlie Hebdo Dergisi Twitter Hesabında Paylaşılan Karikatürler Örneğinde İncelenmesi". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2018), 191-209.
- Kunst, Jonas R. vd. "Perceived Islamophobia: Scale Development and Validation". *International Journal of Intercultural Relations* 37/2 (2013), 225-237.
- Külahçı, Ahmet. "Yabancı Düşmanlığı Görmezden Geliniyor". *Kamu'da Sosyal Politika* 9/34 (2016), 38-42.
- Lee, Sherman A. vd. "Fear Of Muslims: Psychometric Evaluation Of The Islamophobia Scale". *Psychology Of Religion and Spirituality* 5/3 (2013), 157-171.
- Lee, Sherman A. vd. "The Islamophobia Scale: Instrument Development and Initial Validation". *International Journal for The Psychology of Religion* 19/2 (2009), 92-105.



Marlow, Cristine. *Research Methods For Generalist Social Work*. New York: Thomson Learning Brooks/Cole, 2015.

Mattia, Casula vd. "The potential of working hypotheses for deductive exploratory research". *Qual Quant* 55 (2021), 1703–1725.

Mencet, Mustafa Sami. *Mizah Dergileri Ölçeğinde Türkiye'de İslamofobi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Runnymede Trust. (1997). *Islamophobia, a Challenge for Us All*, Summary. <http://www.runnymedetrust.org/uploads/publications/pdfs/islamophobia.pdf>

Said, Edward W. "Orientalism Reconsidered". *Cultural Critique* 1 (1985), 89-107.

SCÜ, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi. "Öğrenci Sayıları". 21 Haziran 2021. <https://www.cumhuriyet.edu.tr/ogrenci/ogrenci-sayilari>

Şahin, Mustafa – Gülnar, Birol. İletişim Korkusu ve İnternet Kullanımı İlişkisi: Türkiye'deki Üniversite Öğrencileri Arasında Bir Alan Araştırması. *Selçuk İletişim Dergisi* 9/2 (2016), 5-26.

Temel, Mustafa. "Türkiye'de Medya ve İslamofobi Araştırmaları". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (2019), 93-121.

Türkan, Hüseyin vd. *Avrupa'da Yükselen Ayırıcılık, Nefret, İslamofobi ve Irkçılık*. İstanbul: Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi, 2015.

Usta, Aydın. "Evreleri ile Bilimsel Araştırma Süreci ve Raporlaştırılması". *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi* 6/13 (2019), 85-101.

Uzunsakal, Ece – Yıldız, Doğan. Alan Araştırmalarında Güvenilirlik Testlerinin Karşılaştırılması ve Tarımsal Veriler Üzerine Bir Uygulama. *Uygulamalı Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2018), 14-28.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[TİAD], 2022, 6 (2): 827-844

**Seyyid Mahmûd et-Tarazî ve Kur'an-ı Kerim'i Türkistan Diline  
Tercüme ve Haşiyesi**

Sayyid Mahmud al-Tarazi and His Translation and Annotation of the Holy  
Quran to the Turkestan Language

**Yunus ABDURAHİMOĞLU**

**Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi**

**Assist. Prof., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences**

**e-mail: yunusa@bartin.edu.tr**

**ORCID: 0000-0002-3008-5397**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 31.08.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 11.11.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 31.12.2022  
**Yayın Sezonu** : Aralık  
**Pub Date Season** : December

**Atıf/Cite as:** ABDURAHİMOĞLU, Yunus. "Seyyid Mahmûd et-Tarazî ve Kur'an-ı Kerim'i Türkistan Diline Tercüme ve Haşiyesi ". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022): 827-844 doi: 10.32711/tiad. 1169273

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU

## Seyyid Mahmûd et-Tarazî ve Kur'an-ı Kerim'i Türkistan Diline Tercüme ve Haşiyesi

### Öz

Bu çalışma Türkiye'de yeterince tanınmayan Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin tanıtılmasına katkı sağlamak amacıyla taşımaktadır. Tarazî, Türkistan dinî ilimler geleneğinin son temsilcilerindendir. Sovyetlerin baskıları sonucunda ülkesinden ayrılmak zorunda kalmış ve mücadelesini yurt dışında sürdürmüştür. Bu doğrultuda Kur'an'ı "Kur'an-ı Kerîm Mütercem ve Muhaşşâ bi'l-Luğa et-Turkistâniyye" adıyla tercüme ve tahşiyeye etmiş, ayrıca Türkistan'a ulaşmasını sağlamıştır. Türkistan'daki o dönemin siyasî ve dinî baskıları göz önünde bulundurulduğunda, Tarazî'nin bu çabası onun değerini daha da artırmaktadır. Araştırmamızda eserin dili olan Türkistan dili ile ne kastedildiği, Tarazî'nin hayatı, ilmi faaliyetleri tanıtıldıktan sonra zikredilen Kur'an tercüme ve haşiyesi çeşitli açılardan inceleme konusu edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tarazî, Tefsir, Kur'an Tercümesi, Türkistan, Özbek Türkçesi.

## Sayyid Mahmud al-Tarazi and His Translation and Annotation of the Holy Quran to the Turkestan Language

### Abstract

This study aims to contribute to the introduction of Seyyid Mahmud et-Tarazi, who is not well known in Turkey. Tarazî is one of the last representatives of the Turkestan religious sciences tradition. As a result of the pressures of the Soviets, he had to leave his country and continued his struggle abroad. In this direction, he translated and annotated the Qur'an with the name of "The Quran al-Karim: Mutarjam va Muhasha bi al-Lugat al-Turkistaniyya" enabled it to reach Turkestan. Considering the political and religious pressures of that period in Turkestan, this effort of Tarazî increases his value even more. In our research, what is meant by the language of the book, the Turkestan language, Tarazi's life and his scientific activities are introduced, and the translation and annotation of the Qur'an mentioned are examined from various angles.

**Keywords:** Tarazi, Tafsir, Translation of the Qur'an, Turkistan, Uzbek Turkish.



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies

[TİAD]

ISSN: 2602-3067



## Giriş

İslam ile birlikte Mâverâünnehir, daha sonra da Türkistan olarak bilinen bu topraklar dinî ilimlerin geliştiği; Buhara, Semerkand, Termez, Hârezm, Nesef ve Taraz gibi ilim merkezlerinin teşekkül ettiği coğrafyadır. Tarih boyunca bu ilim merkezleri; Buharî, Semerkandî, Tirmizî, Maturidî, Zemahşerî ve Nesefî gibi birçok âlimin yetişmesine kaynaklık etmiştir. Zikredilen ilim merkezlerinin son temsilcilerinden biri de müfessir, muhaddis, fakih ve şair olarak bilinen Seyyid Mahmûd et-Tarazî'dir. Türkistan'da tahsil ettiği dinî ilimleri yurt dışında da başarıyla temsil ederek Doğu İslam ülkelerinde meşhur olmuştur. Ancak Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin hayatı, eserleri ve ilmi faaliyetleri Türkiye'de yeterince tanınmamaktadır. O Sovyetler döneminin dini dışlayan sistemi, baskıları ve ilim ehline uyguladıkları zulüm sonucunda vatanından ayrılmak zorunda kalmıştır. Ülkesinden ayrılan Seyyid Mahmûd et-Tarazî Afganistan, Hindistan ve Hicaz topraklarında yaşamış; birçok dilde telif ve tercüme eserler yayınlamıştır. Özellikle "Kur'an-ı Kerîm Mütercem ve Muhaşşâ bi'l-Luğa et-Turkistâniyye" adıyla Kur'an'ı Kerim'i tercüme etmiş, bu eserin Türkistan'a ulaşmasını sağlayarak büyük bir boşluğu doldurmuştur.

Makalede beş başlık altında Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin hayatı, ilmi faaliyetleri ve eserleri tanıtıldıktan sonra "Kur'an-ı Kerîm Mütercem ve Muhaşşâ bi'l-Luğa et-Turkistâniyye" isimli eseri çeşitli açılardan inceleme konusu edilmiştir.

### 1. Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin Hayatı

Türkistan topraklarında 19. asrın sonu ve 20. asrın başlarında doğup yetişen müfessir, muhaddis, fakih aynı zamanda şair olarak tanınan âlimlerden biri Seyyid Mahmûd et-Tarazî'dir. İslam âlimlerinin pek çoğunda olduğu gibi Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin de doğum yeri ve tarihi hakkında kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Bu konuda Muradhan Haşimov hicri 1312, miladi 1894 yılında Taraz şehrinde doğduğunu ve tam adının Mahmud ibn Sayyid Nazîr et-Tarazî olduğunu belirtmektedir.<sup>1</sup> Sayfiddin Calilov da tam adını Seyyid Mahmudhan Seyyid Nazîrhan oğlu Tarazî olarak vermekte ve 1895 yılında Kazakistan'ın güneyindeki Kırgızistan'a sınırı olan Taraz şehrinde dünyaya geldiğini yazmaktadır.<sup>2</sup> Hacı İsmatullah Abdullah ise farklı bir görüşle adını Sayyid Mahmud ibn Sayyid Nazîr et-Tarazî el-Medenî olarak zikrettiği âlimin Özbekistan Cumhuriyeti Fergana ilinin "Çimyan" köyünde

<sup>1</sup> Мурадхан Хашимов, *Религиозные и духовные памятники Центральной Азии*, (Алматы: Издательство САГА, 2001), 159. (Muradhan Haşimov, *Religiyozne i Duhovne Pamyatniki Sentralnoy Azii*, (Alma Ata: Saga Yayınevi, 2001), 159.)

<sup>2</sup> Сайфиддин Жалилов, *Бухорийлар Қиссаси*, (Тошкент: Тошкент Ислам Университети Наһриёт-Матбаа Бирлашмаси, 2006), 153. (Sayfiddin Jalilov, *Buhorilar Qissasi*, (Toşkent: Toşkent İslom Universiteti Naşriyoti, 2006), 153.)



1893 yılında doğduğunu, küçük yaşlarında ailesi ile birlikte Taraz şehrine göçtüklerini ve uzun süre orada yaşadığı için et-Tarazî nisbesini aldığını ifade etmektedir.<sup>3</sup>

Taraz şehri o coğrafyada gelişmiş tarihî şehirlerdendir. Ülkeler arası ticarete de özel yere sahip olan şehir, Mâverâünnehir'deki dini merkezlerden biri olarak bilinmektedir.<sup>4</sup> Bu şehir ile ilgili Kaşgarlı Mahmud: "تَلَسْ Talas: Taraz diye tanınmış olan bir şehir. Talas ikidir; birine "أَلْعُ تَلَسْ" Uluğ Talas" denir; ikincisi İslam sınırlarında bulunur, "كَمَى تَلَسْ Kîçî (küçük) Talas" denir" diye bahsetmektedir.<sup>5</sup> Günümüzde Taraz şehri Kazakistan Cumhuriyeti sınırları içerisindedir. Bu şehir geçmişte "Evliyata", Sovyetler döneminde ise "Canbıl" ismiyle bilinmektedir.

Ailesi ile ilgili kaynaklarda detaylı malumat bulunmamaktadır. Babasının Seyyid Nazîr olduğu ve Türkistan'ın tanınan âlimlerinden olduğu bilinmektedir. Seyyid Nazîr'in, Sovyetlerin 1930 yıllarında ilim ehline uyguladıkları zulümlerden önce tutuklandığı ve bir daha kendisinden haber alınmadığı belirtilmektedir. Sayfiddin Calilov, Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin nesebinin Özkent'deki Karahanlılara kadar ulaştığını kaydetmektedir. Buna ilaveten Babur'den: "Fergana ilinde bu ailenin müctehid ve Şeyhu'l-İslam ve Kadılık yapageldikleri"<sup>6</sup> bilgisini nakletmektedir.<sup>7</sup>

Seyyid Mahmûd et-Tarazî dini ilimleri başta babasından öğrenerek, Kur'an-ı Kerim'i baştan sona hıfz etmiştir. Sonrasında tanınmış âlim Şeyh İbn Kemal Nasırhan Töra el-Kasanî'den Kur'an, Hadis ve Fıkıh ilimlerini öğrenmiştir. Hocası el-Kasanî'nin Seyyid Mahmûd et-Tarazî'ye ilim tahsilindeki özel yeteneği ve başarısından dolayı "Altınhan"(Altınhan: altın gibi değerli ve az bulunan âlim) ismini verdiği bilinmektedir.<sup>8</sup> Seyyid Mahmûd et-Tarazî ilim tahsilini Taşkent'in "Kökaldaş" medresesinde, ardından Buhara medreselerinde devam ettirmiştir. Bu süreçte Arapça ve Farsçasını mükemmel derecede geliştirmiştir. Onun Mekke'deki talebelerinden Muhammed Kâsım Emin'in anlattığına göre, Seyyid Mahmûd et-Tarazî 1917 yılında yaşanan siyasi

<sup>3</sup> Хожи Исмадуллоҳ Абдуллоҳ, *Марказий Осиёда Ислоҳ Маданияти*, (Тошкент: Шарқ Нашриёт-Матбаа Акциядорлик Компанияси Бош Тахририяти, 2005), 107-108. (Hoji İsmatulloh Abdulloh, *Markaziy Osiyoda İslom Madaniyati* (Toşkent: Şarq Naşriyoti, 2005), 107-108.)

<sup>4</sup> Сайфиддин Жалилов, *Бухорийлар Қиссаси*, 153.

<sup>5</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûğat-it Türk*, Çev: Besim Atalay (Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları, 2018), 1/366.

<sup>6</sup> Sayfiddin Calilov'un Babur'dan naklettiği bilgileri *Baburname'*de araştırdığımızda farklı kişi ve nesebinden bahsedildiği görülmüştür. Заҳириддин Муҳаммад Бобир, *Бобирнома*, (Тошкент: Ўзбекистон ССР Фанлар Академияси Нашриёти, 1960), 112. (Zahiriddin Muhammad Bobir, *Babirnama* (Toşkent: Özbekiston SSR Fanlar Akademiyasi Naşriyoti, 1960), 112.)

<sup>7</sup> Сайфиддин Жалилов, *Бухорийлар Қиссаси*, 154.

<sup>8</sup> Мурадхан Хашимов, *Религиозные и духовные памятники Центральной Азии*, 160.



olaylar sonrasında ana yurdu Taraz'da mektep açmış, akabinde şehir medresesine müderris olarak atanmıştır. Civardaki Türkistan, Çimkent, Sayram ve diğer şehirlerde meşhur olmuştur.<sup>9</sup>

Sovyetlerin ilim ehline karşı yürüttükleri zulüm ve siyasi baskılar neticesinde pek çok âlim gibi Seyyid Mahmûd et-Tarazî de takibe alındı. O dönemde Fergana vadisinin şehirlerinde belirli bir zaman gizlenerek yaşadı. Kalmak için yurt arayarak Andican'a kadar geldi. O yıllarda genç bir şair olan Abulahad Azizov Seyyid Mahmûd et-Tarazî ile karşılaştığını ve sohbet ettiğini, onun gündüzleri kabristanda gizlendiğini, geceleri ise dostlarının evlerinde sohbet halkaları kurduğunu bildirmektedir.<sup>10</sup>

Baskıların artmasıyla memleketini terk etmek zorunda kalan Seyyid Mahmûd et-Tarazî, 1932 yılından itibaren Kabil'de yaşamaya başladı. Kısa bir süre Afganistan Maarif Bakanlığında danışmanlık görevine atandı.<sup>11</sup> Hac vebinesini yerine getirmek için yola çıkan Seyyid Mahmûd et-Tarazî, dönüşte Hindistan'a yerleşti. Bombay'ın Müslümanlar Mahallesindeki camilerden birinde on sene imamlık yaptı. O bölgede mutasavvıf ve muhaddis olarak tanınan Tarazî, şiir de yazmaya başladı. Karaçi, Lahor, Leknev ve Multan gibi Müslümanların ikamet ettiği şehirlerde "Töre Sahib" (Özbek Türkçesinde saygı veya yüceltme amacı ile kişi adına eklenerek söylenmektedir.)<sup>12</sup> daha sonra da "Altınhan Töre" mahlasıyla meşhur oldu.<sup>13</sup> Günümüzde de pek çok çalışmada Altınhan Töre ismi kullanılmaktadır.

Seyyid Mahmûd et-Tarazî, Hindistan'da başlayan askeri-siyasi karışıklık ve Pakistan devletinin teşekkülüyle devam eden olaylardan dolayı Suudi Arabistan'a yerleşti. Mekke ve Medine şehirlerinde kırk yıldan fazla yaşadı ve eserlerinin çoğunu burada kaleme aldı. O topraklarda yaşayan Türkistanlı muhacirler arasında büyük saygı ve itibar kazanan Tarazî, aynı zamanda onlara öncülük etti. Doğduğu ve yetiştiği topraklara hasretle yaşarken, bağımsızlığa

<sup>9</sup> Хожи Исматуллоҳ Абдуллоҳ, *Марказий Осиёда Ислоҳ Маданияти*, 108.; Сайфиддин Жалилов, *Бухорийлар Қиссаси*, 154.

<sup>10</sup> Мухаммаджон Замонов, "Қуръони Каримни Ўзбекчага Ўғирган Илк Мұфассир Олим", (Muhammadjon Zamonov, "Qur'onu Karimni O'zbekçaga O'girgan İlk Mufassir Olim",) <https://oliymahad.uz>

<sup>11</sup> Сайфиддин Жалилов, "Олтинхон Тўра", *Ўзбекистон Миллий Энциклопедияси*, (Тошкент: Давлат Илмий Нашриёти, 2003), 6/530. (Sayfiddin Calilov, "Oltinhon Tora", *Ўзбекистон Milliy Ansiklopedyasi* (Тошкент: Davlat Ilmiy Nashriyoti, 2003), 6/530.

<sup>12</sup> "Тўра", *Ўзбек Тилининг Изоҳли Луғати*, Таҳрир: З. М. Маъруфов, (Москва: "Рус Тили" Нашриёти, 1981), 2/253. ("Tora" *Ўzbek Tilining İzohli Luğati* (Moskova: Rus Tili Nashriyoti, 1981), 2/253.)

<sup>13</sup> Сайфиддин Жалилов, *Бухорийлар Қиссаси*, 154-155.



erişmelerine kısa bir süre kala 23 Haziran 1991'de Kurban Bayramının ikinci günü 98 yaşında Medine'de vefat etti.<sup>14</sup>

Aile hayatına bakıldığında Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin iki evlilik yaptığı ve beş çocuğunun olduğu belirtilmektedir. Birinci evliliği ana yurdu Türkistan'da gerçekleşti. O evlilikten Saidahon isminde kızı ve Muhammadcon adında oğlu dünyaya geldi. Babasından bir buçuk yaşında ayrı düşen kızı Saidahon, 1991 yılında hacca giderek babasını gördü. Uzun süredir hasta olan Seyyid Mahmûd et-Tarazî baygın halde yattığı için maalesef babası ile konuşamadı. Hac vecibesini eda ettiği esnada da babası Hakk'ın rahmetine kavuştu. Sayfiddin Calilov'un bildirdiğine göre Saidahon da Özbekistan'ın Taşkent ili Yangiyöl ilçesinde 1999 yılında vefat etmiştir. Şeyh Abdulaziz Mansur'un verdiği bilgiye göre oğlu Muhammadcon da 2006 itibariyle Taşkent Yangiyol'da yaşamaktadır.<sup>15</sup>

Arabistan'da yaptığı ikinci evliliğinden Abdulkadirhan, Munavvar Kari ve Usmonhon adında oğulları dünyaya geldi. Onlar günümüzde Suudi Arabistan'da istikamet etmektedirler. Calilov, Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin oğullarından Munavvar Kari ile birçok kez Mekke'de bizzat sohbet ettiğini kaydetmektedir.<sup>16</sup>

Geçmişten bu yana pek çok âlimin Türkistan topraklarında doğup büyüdüğünü ve ilim tahsil ettiğini daha önce de belirtmiştik. Bu toprakların yetiştirdiği ulemanın tanınması, günümüzde düşünce ve eserlerinin yaşatılması konusunda Özbekistan Cumhuriyeti devleti güzel bir gelenek uygulamaktadır. Bu kapsamda; İmam Buhari adında Uluslararası Araştırma Merkezi'nin açılmış olması; İmam Maturidî adında Uluslararası Araştırma Merkezi'nin faaliyete başlamış olması örnek teşkil etmektedir. Bunun dışında yakın tarihte vefat eden Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf adına Taşkent şehir merkezinde büyük bir câmî inşa ettirilmiştir. Aynı şekilde Taşkent şehri Çilanzar ilçesinde bulunan Seyyid Mahmud Tarazî Câmii de 2016 yılında restorasyondan geçirilmiş ve günümüzde faaliyetine devam etmektedir.

## 2. Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin İlmî Faaliyetleri

Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin ilmi faaliyetlerini okul açmak, müderrislik yapmak, temel dini kaynakları tercüme etmek ve yeni eserler yazmak şeklinde sıralamak mümkündür. Memleketinde açtığı ilk mektep dışında Hicaz'a yerleşmesi ile birlikte Seyyid Mahmûd et-Tarazî, Mekke'de Türkistanlı

<sup>14</sup> Хожи Исматуллоҳ Абдуллоҳ, *Марказий Осиёда Ислоҳ Маданияти*, 108.

<sup>15</sup> Нуруллоҳон Мукаррамхонов, "Яқин Ўтмишимизнинг Буюк Мутафаккири". (Mukaramhonov Nurullohon, "Yaqin O'tmishimiznin Buyuk Mutafakkiri".) <http://muslim.uz>

<sup>16</sup> Сайфиддин Жалилов, *Бухорийлар Қиссаси*, 163-164.



muhacirlerin ve yerel halkın çocuklarını okutmak amacıyla okul açtı. Onun ilimdeki mahareti, klasik Arapçaya vukufiyeti ve hitabet yeteneği dönemin Arabistan Kralı'na kadar ulaştı. İلمي faaliyetlerini takdirle karşılayan Kral, Seyyid Mahmûd et-Tarazî'yi Haremi Şerif'e müderris olarak atadı. O bu şerefli görevi birkaç sene bilfiil yerine getirdi.<sup>17</sup>

Seyyid Mahmûd et-Tarazî dinin temel kaynaklarını ana diline tercüme etme ve vatana ulaştırma konusunu önemseyerek, bu hususta örnek teşkil edecek bir gayret sarf etmiştir. Temel amacı, Sovyetler döneminde dinden ve maneviyattan ayrı düşen topluma İslam'ın temel eserlerini ulaştırmak, tanıtmak ve sevdirmektir. Bu doğrultuda başta Kur'an-ı Kerim, hadis ve akaid konuları ile ilgili eserleri çevirdi. Tercüme ettiği eserlerden bazıları Özbekistan'a kadar ulaştı. Bu vesile ile Seyyid Mahmûd et-Tarazî, dini dışlayan sistem ile yönetilen o toplumda oluşan manevi boşluğu doldurmada muazzam katkı sağlamıştır. Tercüme ettiği kitaplar incelendiğinde esas özelliklerinin izahlı, şerhli ve haşiyeli çeviriler olduğu görülmektedir. Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin tercüme ettiği eserler listesi:

1. **Kur'an-ı Kerim'in Türkistan Diline Tercümesi ve Haşiyesi** (*Kur'an-ı Kerîm Mütercem ve Muhaşşâ bi'l-Luğa et-Turkistâniyye*. Karaçi'de 1975, daha sonra Cidde ve Katar'da neşredilmiştir.)
2. **Riyazu's-Sâlihîn ve Tercümesi** (Muhyiddîn-i Nevevî, *Riyazu's-Sâlihîn*. Eserin şerhli tercümesi dört cilt halinde 1964 yılı Pakistan'da, 1982 yılı Suudi Arabistan'da neşredilmiştir.)
3. **el-Fıkhü'l-Ekber Türkistan Diline Tercümesi ve İzahları** (Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*)
4. **Muhtasar Şemâ'ilü Muhammediyye Tercümesi ve Haşiyesi** (Eserin yazarı ve tam adı; Ebû İsmâ Muhammed et-Tirmizî, *eş-Şemâ'ilü'n-Nebeviyye*. Tarazî'nin önsözde belirttiğine göre bu çalışmada Peygamberimiz (s.a.v.) in şemâili hakkında rivayette bulunan sahabenin isimleri tespit edilmiştir. Ayrıca eserin kıymeti hususunda özel müseddes<sup>18</sup> de yazdığı ve 1991 yılında Taşkent'te neşredildiği kaydedilmektedir.)
5. **Yasin Suresinin Tercümesi ve Şerhi** (El Yazma)
6. **Nebe' Suresi Tercümesi** (Karaçi'de 1951'de neşredilmiştir.)<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Сайфиддин Жалилов, *Бухорийлар Қиссаси*, 155.

<sup>18</sup> Müseddes Arapça altılı anlamında, her bölümü altı mısradan oluşan şiir türlerinden biridir. Aruzun çeşitli vezinlerinde ve çeşitli konularda yazılır. "Мусаддас" Ўзбек Тилининг Изоҳли *Луғати*, Таҳрир: З. М. Маъруфов, (Москва: "Рус Тили" Нашриёти, 1981), 1/482.

<sup>19</sup> Hamrokulova Şohista, "Qozog'istonlik Olimlarning Islomshunoslik Fanining Rivojiga Qo'shgan Hissasi", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 5/14 (2018), s. 174-175; Хожи Исмагуллох



Tercüme faaliyetleri ile birlikte Seyyid Mahmud et-Tarazî müstakil eserler de te'lif etti. Bu eserleri birkaç farklı dilde kaleme aldığı görülmektedir. Özbek Türkçesi ile Ebu Hanife mezhebine uygun olarak yazdığı "Hac Kitabı" ve "Müsaddesâtı Mahmudiye" eserleri; Farsça olarak rubai şeklinde kaleme aldığı "Rubaiyatı Mahmudiye" ve "Arzu Hali Muhacirîn" kitapları; Urdu dilinde de "er-Ra'dd el-Hasan a'la Müfsidi ez-Zaman" kitabı örnek teşkil etmektedir.<sup>20</sup> Arap dilinde kaleme aldıkları ise "en-Nazmu'l-Hâvî Lia'kîdati'l-İmam et-Tahâvî" ve "el-Cevherü'l-Manzûm fî İsnâdi'l-U'lûm" adlı manzum eserleridir.<sup>21</sup>

Yukarıda belirtilenler dışında telif ettiği eserleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. **Nuru'l-Basar fî Sîrati Hayru'l- Başar** (Peygamberimiz (s.a.v.)in hayat yolu hakkında, 1964 yılında Pakistan'da ve 1982 yılında Suudi Arabistan'da neşredildi. Ayrıca Özbekistan'da Abdu'l Azim Ziyauddin tarafından sadeleştirilerek 2020 yılında 288 sayfa olarak basılmıştır.)<sup>22</sup>
2. **Fedâilu'l-Vurûd ve a'lâ Seyyidu'l-Vucûd** (Peygamberimiz (s.a.v.)in namaz kılması hakkında)
3. **Akâidu'l-İslâm** (İslam Dini Akideleri adlı eseridir. Müellifin vefatına yakın bir zamanda 1991 yılında basılmıştır.)
4. **Devoni Kasôidi Mahmudiye** (İlim ve Ahlak hakkında yazdığı kaside ve nazımlar toplamından ibarettir. Ayrıca farklı şehirlerde verdiği vaazlar ve bazı yolculuklarında müteessir olduğu hususlar bu kitaba eklenmiştir.)<sup>23</sup>

Gençlik yıllarından itibaren şiir ile de ilgilenen Seyyid Mahmud et-Tarazî, Bombay'da yaşadığı yıllarda Arapça ve Özbekçe gazeller, daha çok müseddesler yazmaya başladı. Bunlara aşağıdaki şiirleri örnek olarak gösterebiliriz:

Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin "Шалоили Мухаммадия" eserinin tercümesine atfen yazdığı kasideden:

Мухожирлар, ўқинлар, бир китоби  
мухтасардир бу,  
Набий авсофидин сизларга тўпланган  
гухардир бу,

Асалдан ҳам асалдир бу, шакардин ҳам  
шакардир бу,  
Ўқилсин, ҳар даму кулфат учун даф асардир  
бу,

Абдуллоҳ, *Марказий Осиёда Ислоҳ Маданияти*, 109 ; Сайфиддин Жалилов, *Бухорийлар Қиссаси*, 163-164.

<sup>20</sup> Мурадхан Хашимов, *Религиозные и духовные памятники Центральной Азии*, 160.

<sup>21</sup> Nizâr Abâzah-Muhammed Riyâd el-Mâlih, "et-Tarazî" *İtmâmu'l-A'lâm: Zeyl li-Kitabi'l-'Alâm li-Hayru'd-Dîn ezz-Ziriklî* (Beyrût: Dâr Sâdr, 1999), 283.

<sup>22</sup> Саййид Маҳмуд Тарозий, *Нур ул-басар фи сийрати хайр ул-башар*, Таҳрир: Абдул Азим Зиёуддин (Seyyid Mahmûd et-Tarazî, *Nuru'l-Basar fî Sîrati Hayru'l-Başar*, Muharrir: Abdu'l Azim Ziyauddin) <http://kitoblardunyosi.uz>

<sup>23</sup> Сайфиддин Жалилов, *Бухорийлар Қиссаси*, 162-163.



**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**

**Turkey Journal of Theological Studies**

[TIAD]

ISSN: 2602-3067

Мукаммал нахшан ул ҳазрати хайр ул-  
башардир бу.  
Muhacirler, okuyunuz, bir kitab-ı muhtasardır  
bu,  
Nebi vasıfların sizlere toplayan cevherdir bu,

Baldan da keskin bu, şekerden de tatlıdır bu,  
Okunsun, her dert ve külfet için def eden eserdir  
bu,  
Mükemmel nakşedilen ol hazreti hayru'l-  
beşerdir bu

Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin "Riyazu's-Sâlihîn" e atfen yazdığı kasideden:<sup>24</sup>

Ассалом, эй аҳли миллат, мархабо, эй аҳли  
дин.  
Уммати маҳбуби Аҳмад, раҳмати руйи замин,  
Пайрави Қуръон ва Суннат хайрул мурсалин.  
Сизлар-а бўлсин муборак муждаи жон  
офарин,  
Меҳрибон будди муҳожирларга раббил  
оламин,  
Лутфидин бўлди мутаржим бу Риёз ус-  
солиҳин.

Essalam ey ehli millet, merhaba ey ehli din,  
Ümmeti Mahbubi Ahmad, yeryüzünün rahmeti,  
Kur'an ve Sünnet yolcusu Hayru'l Mürselin,  
Sizlere olsun mübarek mücde-i can aferin,  
Merhametli oldu muhacirlere Rabbi'l-Alemin,  
Lutfundan oldu mütercim bu Riyazu's-Salihin

Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin müseddesleri ve şiirleri Karaçi'deki "Tarcumoni Afkor" topluluğunun yöneticisi 'Azam Hoşimi'nin girişimleri ile ilk defa 1953 yılında "Musaddasoti Mahmudiyye" adıyla neşredildi. Devamında Almanya'da "Milli Türkistan", Mısır'da "Savt el-Türkistan", Pakistan'da "Tarcumoni Afkor" ve İstanbul'da "Türkistan" dergilerinde ve Özbek Türkçesi ile yayınlanan "Azad Türkistan" dergisinde Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin vatan aşkı ile ilgili makaleleri ve gazelleri kesintisiz neşredildi.<sup>25</sup>

### 3. Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin Kur'an-ı Kerim'in Türkistan Diline Tercümesi ve Haşiyesi Adlı Eseri

Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin zikredilen bu serinin orijinal adı: "Kur'an-ı Kerim Mütercem ve Muhaşşâ bi'l-Luğa et-Turkistâniyye" (قرآن کریم مُتَرْجَمٌ وَ مُحَشَّى) (باللغة التركستانية) olarak geçmektedir. Medine-i Münevvere'de Mektebetu Dâru'l-İmân tarafından neşredilip dağıtılan bu eserde basım yılı belirtilmemektedir. Kitap kapağının üst kısmında اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ مُبَارَكًا لِيَذَّبَ رَوْا اَيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ ayeti<sup>26</sup> ve "Bu muborak kitobni biz sizlarğa tuşurduk, tâ ki alar oyatların yahşi tuşunsunlar va â'killar nasihat olsunlar" (Bu mübarek kitabı biz sizlere indirdik, ta ki onlar ayetleri iyi düşünsünler ve âkiller nasihat alsınlar) şeklindeki tercümesi yazılıdır. Kitabın ilk sayfasında ise tehzip içerisinde besmele, hamdele ve salvele'den sonra Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin önsöz niteliğindeki yazısı

<sup>24</sup> Сайфиддин Жалилов, *Бухорийлар Қиссаси*, 156-157.

<sup>25</sup> Сайфиддин Жалилов, *Бухорийлар Қиссаси*, 157.; Mukaramhonov Nurullohon, "Yaқin Ötmişimizin Buyuk Mutafakkiri". <http://muslim.uz>

<sup>26</sup> Sâd 38/29.



bulunmaktadır. Devamında asıl adı Şeyh Muhammad Amîn olup Hicaz'da Kârî İbn Yemîn ismi ile maruf âlimin takrîzine yer verilmektedir. Akabinde Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin "*Dar Tarğîbi Nav Cavonôni Muslûmon bar Hıfzî va Fahmî Kur'on-ı Karîm*" (Kur'an-ı Kerim'in Hıfzı ve Anlaşılması Hususunda Müslüman Gençleri Rağbetlendirme) başlıklı Farsça yazdığı şiir kaydedilmektedir. Kur'an-ı Kerim'in Türkistan Diline Tercümesi ve Haşiyesi yedi yüz sekiz sayfadan ibaret olup, sonunda kısa hatim duası ve Muhammad Amîn tarafından hazırlanan sözlük fihrist mevcuttur.

Müslümanların Allah Teâla'yı tanımaları, onun sıfat ve hükümlerini bilmeleri Seyyid Mahmûd et-Tarazî'ye göre hem öğretmek hem de göstermekle mümkündür. Ancak kimse Allah Teâla'nın Kur'an-ı Kerim'de öğrettiği gibi öğretemeyeceği ve gösterdiği gibi gösteremeyeceği için her Müslümanın kendi seviyesine göre Allah kelamını okuması, anlamaya çalışması ve hidayete uygun yaşamak için çabalaması gerekmektedir. Bununla birlikte Seyyid Mahmûd et-Tarazî, Tai'f'te yaşayan Türkistanlıların farklı dillerde Kur'an-ı Kerim'in tercüme ve tefsirlerinin mevcut olduğunu fakat kendi dillerinde bulunmadığını ulema-i kirama arz ettiklerini, bu sebeple Türkistan şivesinde bir tercüme ve haşiyeye telif etmelerini rica ettiklerini belirtmektedir. Kur'an-ı Kerim'in Türkistan diline tercümesi ve haşiyesini telif etme vazifesinin bu vesile ile kendisine verildiğini kaydetmektedir.<sup>27</sup> Diğer eseri olan Hac Kitabı'nda Kur'an-ı Kerim tercümesi için şu ifadeler yer vermektedir: "...Öz tilimizde boşlağon tarcima va favôidimiz ikki sana zarfında tamom bölüb bosılıb çıkdı. Rabbi'l-Â'lamin bu noçiz hidmatni hakir bandasın tarafidin kabul etub, vatanda va horicda bölğon vatandoşlarım uçun nofi' va müfid aylasun." (Öz dilimizde başladığımız tercüme ve hayrımız iki sene zarfında tamamlanıp neşredildi. Rabbil Alemin hakir kulunun bu naçiz hizmetini tarafından kabul edip, vatanda ve dışarıda bulunan vatandaşlarımız için faydalı ve istifadeli eylesin.)<sup>28</sup> Seyyid Mahmûd et-Tarazî "Kur'an-ı Kerîm Mütercem ve Muhaşşâ bi'l-Luğa et-Turkistâniyye" adlı eserinin önsözünde bu eseri hicri 15 Ramazan 1375, miladi 27 Nisan 1956 yılında tamamladığını belirtmektedir.<sup>29</sup> Ayrıca eser incelendiğinde belirli sayfalarda tercüme ve haşiyenin hangi cüze ulaştığını tarih belirterek kaydetmektedir.<sup>30</sup>

"Kur'an-ı Kerîm Mütercem ve Muhaşşâ bi'l-Luğa et-Turkistâniyye" eseriyle ilgili yapılan bir çalışmada "Türkistan Dili/ Luğat-i Türkistâniyye" ibaresine genişçe yer verilmektedir. Mezkûr araştırmada bu ibarenin tarihi açıdan ne

<sup>27</sup> Seyyid Mahmud Tarazî, *Kur'an-ı Kerîm Mütercem ve Muhaşşâ bi'l-Luğa et-Turkistâniyye* (Medine-i Münevvere: Mektebetu Dâru'l-İmân Yayınları), b2.

<sup>28</sup> Seyyid Mahmud Tarazî, *Haj Kitabı*, (Dâru'l-Funûn Yayınları), 2.

<sup>29</sup> Seyyid Mahmud Tarazî, *Kur'an-ı Kerîm Mütercem ve Muhaşşâ bi'l-Luğa et-Turkistâniyye*, c3.

<sup>30</sup> Seyyid Mahmud Tarazî, *Kur'an-ı Kerîm Mütercem ve Muhaşşâ bi'l-Luğa et-Turkistâniyye*, 220.





zaman ortaya çıktığı; coğrafi açıdan Doğu ve Batı Türkçesi ve kapsamı; dilbilgisi açısından ise ses ve şekil yönleriyle ele alınarak incelenmektedir. Netice olarak “Türkistan Dili/ Luğat-i Türkistâniyye” ibaresinin Doğu Türkçesi dil özelliklerini taşıdığı ve 20. yüzyılda varlığını sürdürdüğü kanaati belirtilmektedir.<sup>31</sup> Buna mukabil tercümenin sonunda yer alan sözlük fihristinde: *سویملی فرغانه شیوه سیده یازیلغان بوترجمه قرآن کریم ده کی (Suyumlu Farğona şevasida yozilğon bu tarjimai Qur'on-ı Karimdaki)* “Sevimli Fergana şivesinde yazılan bu Kur’ân-ı Kerim tercümesindeki” ifadesi yazılıdır. Bu da eserin Özbek Türkçesi, Fergana şivesi ile kaleme alındığını göstermektedir. Devamında bu Kur’ân-ı Kerim tercümesindeki bazı kelimelerin altı şehir ve Uygur lehçesindeki karşılıkları tablo şeklinde yansıtılmaktadır. Hazırlanan sözlük fihrist ile tercüme edilmiş olan Kur’ân-ı Kerim’in Türkistanlılar için okunabilir ve faydalı olması amaçlanmaktadır. Aynı zamanda bu açıklama eserin neden Türkistan Diline Tercümesi ve Haşiyesi denildiğinin de izahıdır.<sup>32</sup>

Tercümenin takriz kısmında eserle ilgili bazı izah ve değerlendirmeler yapılmaktadır. Örneğin bu tercüme harfi harfine nakil kaideleri usulüne riayet edilerek; mümkün olduğu kadar tahrif ve tashiften kaçınılarak; muciz Kur’ân-ı Kerim’i esas yapısına uygun olmayan ziyade yorumlardan soyutlayarak; garazlardan ve şaibelerden münezze olarak yazıldığı bilgisine yer verilmektedir. Eser izahları ve Esbâbu’n-Nuzül bilgisine ağırlık vermesi yönüyle “Celâleyn” tefsirine benzetilmektedir. Aralarındaki fark zikredilen tefsirin dilinin Arapça olması, bu eserin ise Türk dilinde kaleme alınmış olması şeklinde belirtilmektedir. Ayrıca Türk milleti İslam dini ile müşerref olduğundan beri Türk dilinde (Özbek Türkçesi kastedilmektedir) bir eser telif edilmediğine işaret edilmektedir. Kapsam itibari ile bu tefsirin câmi’ hükmünde ve sadece avam için değil ilim ehli için de faydalı sermaye niteliğinde olduğu ifade edilmektedir.<sup>33</sup>

Bağımsızlık sonrası Özbekistan’da kaleme alınan Özbekçe ve Rusça kaynaklarda bu eser için ‘Özbek Türkçesi ile yazılan ilk Kur’ân-ı Kerim tercümesi’ nitelemesinde bulunmaktadır.<sup>34</sup> Muhammed Hamidullah ise Arap harfleri ile yazılmış Türkçe Kur’an çevrileri başlığı altında “Kur’an-ı Kerim Mütercem ve Muhaşşâ bi’l-Luğa et-Turkistâniyye” adlı eserin Bombay’da 1955, Doha/Katar’da 1980 yıllarında 704 sayfa olarak basıldığı bilgisine yer

<sup>31</sup> Nevin Mazman, “Hindistan’da Basılmış Bir Kur’an Tercümesi: Mütercem ve Muhaşşâ Bi’l-Lugati’t-Türkistâniyye”, *Çukurova Üniversitesi Türkojji Araştırmaları Dergisi*, 3/1, (2018), s. 131-153.

<sup>32</sup> Seyyid Mahmud Tarazî, *Kur’an-ı Kerim Mütercem ve Muhaşşâ bi’l-Luğa et-Turkistâniyye*, 705.

<sup>33</sup> İbn Yemîn, “Takriz”, *Kur’an-ı Kerim Mütercem ve Muhaşşâ bi’l-Luğa et-Turkistâniyye*, c3.

<sup>34</sup> Мурадхан Хашимов, *Религиозные и духовные памятники Центральной Азии*, 160; Хожи Исмагуллох Абдуллох, *Марказий Осиёда Ислom Маданияти*, 109.



vermektedir.<sup>35</sup> Eserin neşri ile ilgili yeni bir bilgi ise Hojı İsmatullah Abdullah tarafından Taşkent'te 2006 yılında Kiril alfabesi ile basılmış olmasıdır.<sup>36</sup> 681 sayfa olarak neşredilen bu baskıya Şeyh Abdulaziz Mansur da bir takriz yazmıştır.<sup>37</sup>

#### 4. Eserin Tercüme Özellikleri

Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin mezkûr Kur'an-ı Kerîm Mütercem ve Muhaşşâ bi'l-Luğa et-Turkistâniyye adlı eseri çeviri yönünden incelendiğinde satır arası tercüme özelliği taşıdığı görülmektedir. Eserde her sayfa on bir satırdan ibaret olup, yazılı ayetteki kelimelerin altına tercüme daha küçük harfler ile kaydedilmektedir. Çeviride asıl metin esas alınarak harfi/lafzi tercüme yöntemi uygulanmaktadır. Seyyid Mahmûd et-Tarazî bu çeviride mümkün olduğu kadar asıl metne sadık kalmaya çalışsa da haşiyede kısmında yer verdiği açıklamalarla daha anlaşılır kılma yolunu izlediği gözlemlenmektedir.

Kur'an-ı Kerim'in çevrildiği dilin Özbek Türkçesi, Fergana şivesi olduğu ve Arapça harfler ile yazıldığı bilinmektedir. Ayrıca tercüme ve haşiyede metni incelendiğinde yüz sene öncesinde kullanılan saf Özbek Türkçesi özelliklerini taşıdığı anlaşılmaktadır. Burada tercüme özelliklerine örnek olarak "Fatıha" suresinin orijinal sayfasını vermek uygun olacaktır.

<sup>35</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerîm Tarihi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 204.

<sup>36</sup> Ҳасанхон Яхё Абдулмажид, "Ўзбек Тилидаги Қуръон Тафсири ва Таржималари Ҳақида". (Hasanhan Yahya Abdulmecit, "Özbek Tilidagi Qur'an Tafsipleri ve Tarcimleri Hakida") <http://quran.uz>

<sup>37</sup> Нуруллохон Мукарамхонов, "Яқин Ўтмишимизнинг Буюк Мутафаккири". (Nurullohon Mukaramhonov, "Yaqin Ötmişimiznin Buyuk Mutafakkiri".) <http://muslim.uz>



فاتحه سوره نيك نام لارين بيرى فاتحه دور چو نكر قران حكيم بوسره ايله افتاح قیلور ایکنی انجودور چو كنده لفظ بوسره ایلوه ایلوه  
سین كورسا قیلور اوچ كیم ام القرآن یا ام الكتاب دور چو بوسره نيك مضمون قران كرم نيك نام مضمونلارین اصله دور قورقچی اصبع المشاقق



دور چو نكر بوسره يتي  
آيت بولوب هر نماز  
ده دهر كمت ده قايتم  
قايتم او قيلور رشيني  
اشقا دور ك اولوم دين  
باشقه هر بير در داوچ  
شفا دور و موندن  
باشقه يني بير نيچه نالاري  
بار دور -

فَاتِحَةُ الْقُرْآنِ  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
لَارِيْن بِيَان قِيلور  
ك ننده لارشو نماز ايله  
لار -

فَاتِحَةُ سُوْرَةِ نِيَك  
خلاصه سي شول دور ك  
اسلام دينين اصل اولور  
بولغان عقيدته لاري  
اوچ دور بير نيچه توحيد  
ييني اشرفقائله نيه  
زاتده وصفات ده كير  
ديگجه بيلك كيمي رست  
ييني رسول اكرم صلى الله  
عليه وسلم نيه رسول  
برحق بيلك اوچ نيچه قيا  
غدايمان كيلور كير  
كي سوره لار اكثر اوشبو  
اوچ عقيدته باره سوره  
بيان بيرور -

فَاتِحَةُ الْقُرْآنِ  
قيلغان زاتلاري لار  
وصديق لاره شهيد لاره  
صالح لاره و لار غضب  
نازل بولغان جماعه  
لار دور لار و لارين آرزولارين آرزولارين دور لار فلك

لار دور لار و لارين آرزولارين آرزولارين دور لار فلك

Fatiha surası Makka'da nozil bölğondür va ul yetti oyatdur. (Fatiha suresi Mekke'de nazil olmuştur ve o yedi ayettir.)

İbtido qılunur Allah Ta'alo nomi ile ki behad mehribon, nihoyatda rahimlikdur. (İptida olunur Allah Te'ala adı ile ki şefkati sınırsız, merhameti sonsuzdur.)



1. Har bir sano Alloh Ta'alo uçundur ki tamomi olamning parvardigoridur. (Her bir sena Allah Teâla içindir ki tüm âlemlerin yaratıcısıdır.)

2. Behad mehribon, nihoyatda rahimlikdur. (Şefkati sınırsız, merhameti sonsuzdur.)

3. Cazo kuninig Molikidur. (Cezâ günün Mâlikidir.)

4. Bizlar sangagina ibodat qilurmiz va sendingina madad tilarmiz. (Bizler yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden medet dileriz.)

5. Bizlarni boşla tögri yölgä. (Bizleri ilet doğru yola.)

6. Ul zotlarning yöllariğa ki sen alarğa in'om qilding. (O kişilerin yollarına ki sen onlara nimet verdin.)

7. Na alarğa ğazabing nozil bölğondur va na alar yöldin ozğonlardurlar. (Ne onlara gazabın nazil oldu, ne de onlar yoldan azmışlardır.)

Eser örnekte görüldüğü üzere saf Özbek Türkçesi ile kaleme alınmıştır.

##### 5. Eserin Haşiyeye Özellikleri

Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin mezkûr Kur'an-ı Kerîm Mütercem ve Muhaşşâ bi'l-Luğa et-Turkistâniyye adlı eserinin haşiyeye kısmı şekilsel açıdan incelendiğinde, her sayfa kenarında küçük harflerle ilave yazılı açıklamalara yer verdiği görülmektedir. Bu açıklamaları şiraze içerisinde Kur'ân-ı Kerim ayetlerinin tercümesi esnasında her sayfada ayrı ayrı olarak belirttiği **ب** ; **ب** ; **ب** ; **ب** işaretlerin ardından yapmaktadır. İçerik olarak ise sure isimlerinin izahına, tefsir usulü konularına, tefsiri izahlara, ayette geçen konu ile ilgili hadislere ve Esbab-ı Nüzul rivayetlerine ağırlık verdiği ifade edilebilir. Sure isimlerinin izahı hususunda yukarıdaki örnek metinde görüldüğü üzere Fatiha suresinin isimleri hakkında şu açıklamayı yapmaktadır: *"Bu suraning nomlaridin biri "Fotiha" dur çunki Qur'on-ı Hakim bu sura ila iftitoh qilinur. İkkinçi "al-Hamdu" dur çunki bandalarğa bu sura ila hamd etmek tariqasın körsatilur. Uçinçi "Ummul-Qur'on" yo "Ummul-Kitob" dur çunki bu suraning mazmuni Qur'on-ı Karimning tamon mazmunların aslidur. Törtinçi "as-Sab'ul-Masoni" dur çunki bu sura yetti oyat bölub har nomozda va har rak'atda qayta qayta öqilur. Beşinçi "aş-Şifo" dur ki ölumdin boşqa har bir dard uçun şifodur va mundin boşqa yana bir neça nomlari bordur."* (Bu surenin bir adı "Fatihâ" dır, çünkü Kur'an-ı Hekîm bu sure ile açılmaktadır. İkincisi "el-Hamd" dır, çünkü kullarına bu sure ile hamd etme yolu gösterilmektedir. Üçüncüsü "Ümmu'l-Kur'an" veya "Ümmu'l-Kitab" tır, çünkü bu surenin içeriği Kur'an-ı Kerîm'in tüm içeriğinin aslıdır. Dördüncüsü "es-Sab'u'l-Mesânî" dir çünkü bu sure yedi ayet olup her namazda ve her



rekâta tekrar tekrar okunur. Beşincisi “eş-Şifâ”dır ki ölümden başka her bir dert için şifadır ve bundan başka birkaç ismi yine vardır.)

Kendi görüşlerini beyan etme hususunda örnek olarak yine Fatiha suresinin 5. ayeti ile ilgili şu açıklamaları yapmaktadır: “Bu suraning hulosaı şuldur ki İslom dinin “Aslul-Usul” bölğon aqidaları uçdur. Birinçi “Tavhid” yani Alloh Ta’aloni zotda va sıfatlarda yakka va yagona bilmak. İkkinçi “Rısolat” yani Rasul-i Akram sollallohu alayhi vasallamni rasul barhaq bilmak. Uçinçi Qiyomatga imon kelturmak. Makki suralar aksar uşbu uç aqida borasida bayon berur.” (Surenin hulasaı şudur ki İslam dininin “Aslu’l-Usûl” olan akideleri üçtür. Birinci “Tevhid” yani Allah Teâlâ’yı zatta ve sıfatlarda tek bilmek. İkinci “Risalet” yani Resûl-i Ekrem (s.a.v.)i hak peygamber bilmek. Üçüncü Kıyamete iman etmek. Mekki surelerin çoğunluğu bu üç akide hakkında beyanda bulunurlar.)

Tefsiri izahlar hususunda Seyyid Mahmûd et-Tarazî Fatiha suresindeki اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ibaresini açıklarken, ayetin ayetle tefsirine işaret etmeksizin şu yorumda bulunmaktadır: “Alloh Ta’alo in’om qilğon zotlar Nabiylar va Sıddıqlar va Şahidlar va Solihlardurlar. Ğazab nozil bölğon jamo’a Yahudiyıldurlar. Yöldin ozğonlar Nasorodurlar. Bu sura avvalğı nisfida Alloh Ta’aloğa hamd va sano, ikkinçi nisfida bandalarğa duo talimibordur. Bu sura tamomi öqilğonda “omin” demak sunnatdur.” (Allah Teâlâ’nın in’am ettiği kişiler Nebiylar ve Sıddıqlar ve Şehitler ve Salihlerdir. Gazap nazil olan topluluk ise Yahudilerdir. Yoldan azan ise Nasaradır. Bu surenin ilk yarısında Allah Teâlâ’ya hamdu sen’a, ikinci yarısında ise kullarına dua talimi vardır. Surenin tamamı okunduğunda “âmin” demek sünnettir.)

### Sonuç

Seyyid Mahmûd et-Tarazî Türkistan coğrafyasının dini, siyasi ve içtimai açıdan en çetrefilli dönemlerinden birinde doğup büyüdü. Aile yapısı ve babasının tanınmış âlimlerden oluşu onun ilim kervanına katılmasına sebep oldu. İlim tahsilindeki istek ve gayreti, hocalarının ilim öğrenmedeki maharetini takdir ve taltif etmeleri genç yaşlarından itibaren “Altınhan” ismi ile tanınmasına vesile oldu. Türkistan’da tahsil ettiği dini ilimleri yurt dışında da devam ettiren Seyyid Mahmûd et-Tarazî, Harem-i Şerif ve Mescid-i Nebevî’de müderrislik yapma şerefine erişti. Yaşadığı ülkelerdeki geçmişine bakıldığında da ilim öğrenme ve öğretmeyi hayat tarzına dönüştürdüğü ifade edilebilir.

Türkistan toprakları Sovyetler döneminde dinin yasaklandığı, din âlimlerinin baskı ve işkence gördüğü, dinî kaynakların tahrip edildiği bir dönemden geçiyordu. Temel dinî ilimler kulaktan kulağa şifahi olarak aktarılıyordu. Muhacir olarak vatanına hasretle yaşayan Seyyid



Mahmûd et-Tarazî'nin Türkistan halkına kendi dillerinde Allah kelamını ve İslam'ın temel kaynaklarını öğretmek amacı ile çeviriler yaptığı biliniyordu. Dönemin şartları hesaba katıldığında, "Kur'an-ı Kerîm Mütercem ve Muhaşşâ bi'l-Luğa et-Turkistâniyye" eseri ve neşredildiği dönemde Türkistan'a ulaşmış olması Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin amacına eriştiğini gösterdiği gibi eserini de emsalsiz bir konuma yükseltmektedir.

Günümüzde Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin farklı dillerde pek çok eser telif ettiği bilinmekte ve bu eserlere kolayca erişilebilmektedir. Onun kaleme aldığı bu kitaplar üslup açısından incelendiğinde pek çoğunun manzum eserler olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmalarında şiire ve nazma ağırlık vermesi, onun Ali Şîr Nevâî, Hoca Ahmed Yesevî ve Baba Rahim Meşreb gibi Türkistan ilim ehlinin izinden yürüdüğünün göstergesidir.

Özbekistan'da Seyyid Mahmûd et-Tarazî'nin bazı eserleri günümüzde Latin ve Kiril alfabeleriyle sadeleştirilerek yeniden neşredilmekte ve çoğu araştırmacıların çalışmalarına kaynaklık etmektedir. Seyyid Mahmûd et-Tarazî, eserleri ve fikirleri ile böylece tanıtıldığı gibi adının bir camiye verilmesiyle de toplum içinde yaşatılmaktadır. Temenni ederiz ki bu makale onun Türkiye'de tanınmasına ve ayrıca çeşitli gazete ve dergilerde yayımlanan makale ve şiirlerinin de yakın zamanda başka çalışmalara konu edilmesine vesile olur. Yapılacak bu tür araştırmalar şüphesiz onun çok bilinmeyen fikriyatı ve şairlik yönüyle de tanınmasına katkı sağlayacaktır.



**Kaynakça**

Abâzah, Nizâr - el-Mâlih, Muhammed Riyâd. "et-Tarazî", *İtmâmu'l-A'lâm: Zeyl li-Kitabi'l-'Alâm li-Hayru'd-Dîn ez-Ziriklî*. Beyrut: Dâr Sâdr Yayınları, 1999.

Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Hamrokulova, Şohista. "Qozog'istonlik Olimlarning Islomshunoslik Fanining Rivojiga Qo'shgan Hissasi". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 5/14 (2018), 171-179.

İbn Yemîn. "Takriz", *Kur'an-ı Kerîm Mütercem ve Muhaşşâ bi'l-Luğa et-Turkistâniyye*. Medine-i Münevvere: Mektebetu Dâru'l-İmân.

Kaşgarlı Mahmud. *Divanü Lûğat-it Türk*, Çev. Besim Atalay, Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları, 2018.

Mazman, Nevin. "Hindistan'da Basılmış Bir Kur'an Tercümesi: Mütercem ve Muhaşşa Bi'l-Lugati't-Türkistâniyye". *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (Haziran 2018) 131-153.

Tarazî, Seyyid Mahmûd. *Haj Kitobı*, Dâru'l-Funûn Yayınları.

Tarazî, Seyyid Mahmûd. *Kur'an-ı Kerîm Mutarcam ve Muhaşşâ Billuğati't-Turkistâniyye*, Medine-i Münevvere: Mektebetu Dâru'l-İmân.

Абдуллоҳ, Ҳожи Исмагуллоҳ. *Марказий Осиёда Ислоҳ Маданияти*. Тошкент: Шарқ Нашриёт-Матбаа Акциядорлик Компанияси Бош Таҳририяти, 2005. (Abdulloh, Hoji İsmatulloh. *Markaziy Osiyoda İslom Madaniyati*. Toşkent: Şarq Naşriyoti- Matbaa Aksiyadorlik Kompanyası Boş Tahririyati, 2005.)

Абдулмажид, Ҳасанхон Яхё. "Ўзбек Тилидаги Қуръон Тафсирлари ва Таржималари Ҳақида". (Abdumecit, Hasanhan Yahya, "Özbek Tilidagi Qur'an Tafsirleri ve Tarcimeleri Hakida") Erişim 30 Mart 2022.

<http://quran.uz>

Бобир, Заҳириддин Муҳаммад. *Бобирнома*. Тошкент: Ўзбекистон ССР Фанлар Академияси Нашриёти, 1960. (Bobır, Zahiriddin Muhammad. *Baburnoma*. Toşkent: Özbekiston SSR Fanlar Akademiyasi Naşriyoti, 1960.)

Жалилов, Сайфиддин. "Олтинхон Тўра". *Ўзбекистон Миллий Энциклопедияси*, Тошкент: Давлат Илмий Нашриёти, 2003. (Jalilov Sayfiddin. "Oltinon Tõra". *Özbekiston Milliy Ansiklopedyasi*, Toşkent: Davlat İlmiy Naşriyoti, 2003.)



Жалилов, Сайфиддин. *Бухорийлар Қиссаси*, Тошкент: Тошкент Ислом Университети Нашриёт-Матбаа Бирлашмаси, 2006. (Jalilov Sayfiddin. *Buhorilar Kissasi*, Toşkent: Toşkent İslom Universiteti Naşriyoti, 2006.)

Замонов, Муҳаммаджон. “Қуръони Каримни Ўзбекчага Ўгирган Илк Муфассир Олим”. (Zamonov M. Qur'onı Karimni Özbekçaga Ögirgan İlk Mufassır Olim). Erişim 30 Temmuz 2022 .

<https://oliymahad.uz/>

Мусаддас. *Ўзбек Тилининг Изоҳли Луғати*, Таҳрир: З. М. Маъруфов. Москва: “Рус Тили” Нашриёти, 1981. (“Musaddas” Özbek Tilining İzohli Luğati, Tahrir: Z. M. Marufov. Moskova: Rus Tili Naşriyoti, 1981.)

Мукарамхонов, Нуруллохон. “Яқин Ўтмишимизнинг Буюк Мутафаккири”. (Mukaramhonov, Nurullohon. “Yaqin Ötmişimizning Büyük Mutafakkiri”) Erişim 30 Temmuz 2022.

<http://muslim.uz>

Тарозий, Саййид Маҳмуд. *Нур ул-басар фи сийрати хайр ул-башир*. Таҳрир: Абдул Азим Зиёуддин. (Tarazî, Seyyid Mahmûd. *Nuru'l-Basar fi Sîrati Hayru'l-Başar*, Muharrir: Abdu'l Azim Ziyauddin.) Erişim 30 Temmuz 2022. <http://kitoblardunyosi.uz/>

Тўра. *Ўзбек Тилининг Изоҳли Луғати*, Таҳрир: З. М. Маъруфов. Москва: “Рус Тили” Нашриёти, 1981. (“Töra” Özbek Tilining İzohli Luğati, Tahrir: Z. M. Marufov. Moskova: Rus Tili Naşriyoti, 1981.)

Хашимов, Мурадхан. *Религиозные и духовные памятники Центральной Азии*. Алматы: Издательство САГА, 2001. (Haşimov Muradhan. *Religiyozniye i Duhovniye Pamyatniki Sentralnoy Azii*, Alma Ata: Saga Yayınevi, 2001.)







*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[TIAD], 2022, 6 (2): 845-866

**Şehâbeddin El-Hafâcî ve Nahivdeki Yöntemi**

Shahabeddin Al-Hafaji and His Method in Nahw

**Abdulhamit TURGUT**

**Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı**

**Dr., Presidency of Religious Affairs**

**turgutislam4773@hotmail.com**

**ORCID: 0000-0001-6734-0577**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 20.07.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 12.10.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 31.12.2022  
**Yayın Sezonu** : Aralık  
**Pub Date Season** : December

**Atıf/Cite as:** Turgut, Abdulhamit. "Şehâbeddin El-Hafâcî ve Nahivdeki Yöntemi". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022): 845-866. doi: 10.32711/tiad. 1146269

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU

## Şehâbeddin El-Hafâcî ve Nahivdeki Yöntemi

### Öz

Osmanlı döneminde yaşamış Mısırlı dil ve edebiyat âlimi Şehâbeddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659), Mısır'da başlamış olduğu ilmi hayatını Mekke, Medine ve İstanbul'da önemli âlimlerden istifade ederek sürdüren ve Osmanlı devlet idaresinde kadılık gibi önemli mevkilere gelen âlimlerden biridir. Diğer yandan birden fazla alanda birçok eser telif eden el-Hafâcî velûd bir âlim kimliğine sahiptir. el-Hafâcî'nin başka alanlarda te'lif ettiği kitaplarında değindiği nahiv konularına bakıldığında, nahiv delillerini kullanmadaki yönteminin sabit bir çizgide olmadığı görülmektedir. Bu çerçevede çalışmamızda, el-Hafâcî'nin hayatı ve eserlerine kısaca değindikten sonra, nahiv delillerinin içerisinde birinci derece öneme sahip olan sema' kapsamındaki Kur'ân ve kırâatleri, nahivde kendisi ile istişhâd yapılıp yapılamayacağı konusunda ihtilaf edilen hadis, sahabe sözü, şiir ve Arap kabilelerin lehçeleri ile istişhâd bakışına yer verilmiştir. Ayrıca bu çalışma da nahiv delillerinden ikincisi sayılan kıyasa olan bakışı ve kıyasa bağlantılı bir konu olan illetlere olan bakışına da kısaca değinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Şehâbeddin el-Hafâcî, Nahiv, Sema', Kıyas.

## Shahabeddin Al-Hafaji and His Method in Nahw

### Abstract

Shahabeddin al-Hafaji (d. 1069/1659) an Egyptian language and literature scholar who lived in the Ottoman period, is one of the scholars who continued his scientific life, which he started in Egypt, by making use of important scholars in Mecca, Medina and Istanbul, and who came to important positions such as judge in the Ottoman state administration. On the other hand, al-Hafaji, who wrote many works in more than one field, has the identity of a velud (writes many books) scholar. When we look at the syntax issues that al-Hafaji mentioned in his books that he wrote in other fields, it is seen that his method in using syntax evidences is not on a fixed line. In this context, in our study, after briefly mentioning al-Hafaji's life and works, the Qur'an and its recitations within the scope of sema', which is of primary importance among the syntax evidence, the hadith, the word of the Companions, poetry and Arabic tribes that are disputed about whether istishhad can be made with him in the syntax. Dialects and istishhad perspective are included. In addition, in this study, his view on qiyas, which is considered the second of the syntax evidence, and his view to reasons, which is a related subject, are briefly mentioned.

**Keywords:** Arabic Language, Shahabeddin al-Hafaji, Syntax, Sema', Qiyas.



## Giriş

İslâm'ın hızlı bir şekilde yayılmasıyla birlikte Arap olmayan topluluklar İslâm Devleti sınırları içinde kalmış ve bu toplulukların Arapçayı hatalı konuşmaları ve okumaları, zamanla Arapçanın ve Kur'ân-ı Kerim'in zarar göreceği endişesine sevk etmiştir. Bu endişe sonucunda harekete geçilmiş ve dil ile alakalı ilk basit çalışmalar başlatılmıştır. Zaman içerisinde bu çalışmalar ciddi bir mesafe kat etmiş, nahiv (*sentaks*) ve sarf (*morfoloji*) başlıkları altında Arapça grameri geliştirilmiştir.

Arapça grameri oluşturulurken birtakım kaynaklardan faydalanılmış olduğu görülmektedir. Arapça gramerinin belirlenen delillerden en az birine dayanmak zorunda olduğu bilinmektedir. Şayet kaide bu delillerden biriyle ispat edilemezse o kaide geçersiz olup gramer kaidelerinden sayılmaz. Nahvin ortaya çıkmasından itibaren nahiv âlimleri kaidelerin oluşturulması için birçok delil zikretmişlerdir. Fakat nahiv âlimleri arasında bu delilleri kullanma konusunda aralarında ihtilaf bulunmaktadır.<sup>1</sup>

İlmi eserler bakımından velûd bir alim olan ve özellikle Osmanlı döneminde belli mevkilere gelen Şehâbeddîn el-Hafâcî'nin nahiv konularındaki delilleri kullanmada takip ettiği metodunu ortaya koymak, alanda katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Şüphesiz Şehâbeddîn el-Hafâcî ile ilgili gerek Arap dünyasında olsun gerek ülkemizde olsun birçok çalışma yapılmıştır. Onlardan bazıları şunlardır: Abdullâh İbrâhîm Yûsuf ez-Zehrânî, "*Şihâbüddîn el-Hafâcî Hayatuh ve Edebuh*", Mustafa Keskin, "*Şihâbüddîn El-Hafâcî: Hayatı, İlmi Şahsiyeti Ve Eserleri*" ve Yusuf Sami Samancı "*Şihâbüddîn El-Hafâcî'nin Hayatı ve Şifâu'l-Ğalîl adlı eseri*" gibi çalışmalar bulunmaktadır. Söz konusu yapılan çalışmaların başlıklarından da anlaşıldığı gibi, bazıları genel olarak el-Hafâcî'nin hayatını ele almış bazıları da bir eseri bağlamında hayatını ele almıştır. Bu bakımdan çalışmada el-Hafâcî'nin hayatı ve eserlerine kısaca değindikten sonra, nahiv delillerinin içerisinde birinci derece öneme sahip olan sema' kapsamındaki Kur'ân ve kırâatleri, nahivde kendisi ile istişhâd yapıp yapılamayacağı konusunda ihtilaf edilen hadis, sahabe sözü, şiir ve Arap kabilelerin lehçeleri ile istişhâd bakışına yer verilmiştir. Ayrıca bu çalışma da nahiv delillerinden ikincisi sayılan kıyasa olan bakışı ve kıyasla bağlantılı bir konu olan illetlere olan bakışına da kısaca değinilmiştir.

<sup>1</sup> Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil hilaf beyne'n-nahrîyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1987), 1/65,97; Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1997/1418), 1/5-17.



## 1. Şehâbeddîn el-Hafâcî: Kısaca Hayatı ve Eserleri

Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî miladi 1569 yılında Kahire'ye yakın bir yerleşim yeri olan Seryâkûs'ta doğdu. İçerisinden birçok alim ve şair yetişen Hafâce kabilesine mensup olduğu için el-Hafâcî nisbesiyle anılmıştır. İlk tedrisatını dayısı olan Ebû Bekir eş-Şeybânî'den almıştır. Daha sonra eğitim ve öğretimine devam ederek, Hadis ve fıkıh Şemseddin er-Remlî, Zekeriyâ el-Ensârî, hadis hafızı İbrâhim el-Alkâmî, Ali b. Gânim el-Makdisî, Nûreddin ez-Zeyyâdî gibi hocalardan almıştır. Ahmed el-Alkâmî ile Muhammed es-Sâlihî'den Arap edebiyatı, Dâvûd el-Basîr'den tıp ilmini tahsil etmiştir. Kendisi de aralarında Ahmed b. Yahyâ b. Ömer el-Hamevî ile *Hizânetü'l-edeb* sahibi Abdülkâdir el-Bağdâdî'nin bulunduğu birçok meşhur âlime hocalık etmiştir.<sup>2</sup>

el-Hafâcî Mısır'daki tedrisatından sonra Mekke ve Medine'deki edip, şair ve âlimlerle görüşüp kendilerinden dersler aldıktan sonra İstanbul'a gitmiştir. İstanbul'da birçok âlimden istifade etmiştir. İstanbul'da kaldığı zaman zarfında bilgisi ve şahsiyetiyle kendini kabul ettiren el-Hafâcî, devletteki ilk görevine Rumeli kadılığı ile başlamıştır. Dördüncü Murad döneminde (1623-1640) daha çok itibar kazanarak Üsküp ve Selânik kadılıklarına tayin edilmiştir. Bu görevlerden sonra son olarak Kahirede bir kadılık görevinde bulunmuştur. Sonraki ömrünü eser yazmakla geçiren el-Hafâcî 12 Ramazan 1069 (3 Haziran 1659) tarihinde Kahire'de vefat etmiştir.<sup>3</sup>

### 1.1.Eserleri

1. *Habâya'z-zevâyâ fimâ fi'r-ricâl mine'l-bekâyâ*. Genel olarak edeb ile ilgili olup aralarında kendisinin ve oğlunun hocalarının da bulunduğu yetmişten fazla çağdaş âlimin hayatına dair bilgi ihtiva eder. Şeyhülislam Zekeriyâzâde Efendinin adına yazılan eser müellifin *Reyhânetü'l-elibbâ*'sının özetini teşkil eder.<sup>4</sup>

2. *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâti'd-dünyâ*. el-Hafâcî bu eseriyle *Habâya'z-zevâyâ* adlı kitabını, Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin (ö.429/1038) *Yetîmü'd-dehr*'i ile İmâdüddin el-İsfahânî'nin (ö.597/1201) *Harîdetü'l-kasr*'ı tarzında kaleme almıştır. Zamanında yaşamış olan veya kendisinden bir müddet önce yaşayan

<sup>2</sup> Ali Şakir Ergin, "Hafâcî Şehâbeddin" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/72-73.

<sup>3</sup> Muhammed Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser fi e'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşr*, (Kahire: el-Marbaatu'l-Vehbiyye, 1284), 2/331-333; Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâti'd-dünyâ*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, (Kahire: Matbaatu îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1386/1967), 2/327.

<sup>4</sup> Ergin, "Hafâcî Şehâbeddin", 15/72-73; Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, 2/332-333.



âlim, şair ve ediplerin hayatını konu edinen bu eserde onların eserlerinden örnekler de nakleder.<sup>5</sup>

3. *Tırâzü'l-mecâlis*. el-Emâlî tarzında telif edilen ve dil ve edebiyata dair olan bu kitap elli meclisten müteşekkildir. Ayrıca eser, hadis ve tarih ile ilgili konulara da yer verilmektedir. Günümüze ulaşmayan birçok eserden bilgilerin de ihtiva ettiği değerli bir eser olarak değerlendirilmektedir.<sup>6</sup>

4. *Şifâü'l-ğalîl fîmâ fî kelâmi'l-'Arap mine'd-dahîl*. Arapça'daki yabancı kelimeleri alfabetik olarak sıralayan bir sözlüktür.<sup>7</sup>

5. *Şerhu dürreti'l-ğavvâs fî evhâmi'l-havâs*. Harîrî'nin avamın yaptığı dil yanlışlarına ilişkin kaleme aldığı *Dürreti'l-ğavvâs fî evhâmi'l-havâs* adlı eserine yazdığı çok örnekli ve tenkitli bir şerhtir.<sup>8</sup>

6. *Nesîmü'r-riyâz fî şerhi şifâi'l-kâdî 'iyâz*. Kâdî İyâz'ın eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki'l-mustafâ adlı kitabının şerhidir.<sup>9</sup>

7. *Înâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râzî (Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî)*. Beyzâvî'nin meşhur tefsiri olan *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl'e* yazdığı bu hâşiye el-Hafâcî'nin en hacimli eseridir. Eserde geçen her kelime teker teker açıklanmıştır.<sup>10</sup> el-Hafâcî'nin bu saydıklarımızın dışında da eserleri bulunmaktadır.

## 2.el-Hafâcî'nin Nahiv Yöntemi

el-Hafâcî nahiv konuları ile ilgili görüşlerine farklı alanlarda te'lif ettiği kitaplarında değinmiştir. Örneğin Peygamberimizin (s.a.v.) hayatı ile ilgili *Nesîmü'r-riyâd* adlı kitabında nahiv konularından bahsetmektedir.<sup>11</sup> Aynı şekilde *Reyhânetü'l-elibbâ ve Zehretü'l-hayati'd-dünya* Beyzâvî tefsiri üzerine yazdığı bu kitapta, nahiv konularına çokça yer verdiği kitaplarından birisidir.<sup>12</sup>

el-Hafâcî söz konusu kitaplarında nahiv konularını bazen kısa bir şekilde ele aldıktan sonra "*Nahivde bu konu hakkında uzun uzadıya konuşulmuştur*"<sup>13</sup>

<sup>5</sup> Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, 2/332-333; Ergin, "*Hafâcî Şehâbeddin*", 15/72-73.

<sup>6</sup> Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, 2/332-333; Ergin, "*Hafâcî Şehâbeddin*", 15/72-73.

<sup>7</sup> Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, 2/332-333; Ergin, "*Hafâcî Şehâbeddin*", 15/72-73.

<sup>8</sup> Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, 2/332-333; Ergin, "*Hafâcî Şehâbeddin*", 15/72-73.

<sup>9</sup> Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, 2/332-333; Ergin, "*Hafâcî Şehâbeddin*", 15/72-73.

<sup>10</sup> Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, 2/332-333; Ergin, "*Hafâcî Şehâbeddin*", 15/72-73.

<sup>11</sup> Bk. Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Nesîmü'r-riyâz fî şerhi şifâ'i'l-kâdî 'iyâz*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001/1421), 1/79, 214.

<sup>12</sup> Bk. Hafâcî, *Înâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râzî (Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî)*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1283), 1/71, 82, 3/15, 4/166.

<sup>13</sup> Bk. Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî*, 7/229, 285.



diyerek kısa ifadelerle değinir. Bazı nahiv konularında da konuyu tam olarak açıklığa kavuşturmadan onu diğer kaynaklara havale eder. Örneğin; “Bazı haşiyelerde geçtiği gibi”<sup>14</sup> der. Diğer kitaplardan naklettiği ibarenin sonunda انتهى “Bitti”<sup>15</sup> ifadesini sık sık kullanmaktadır.

el-Hafâcî'nin hiçbir ekole veya alime taasub derecesine varacak şekliyle tabi olmamıştır. “Basralılara tabii olmak farz değildir”<sup>16</sup>, “Aman ha taklit atmosferine girmeyiniz”<sup>17</sup> şeklinde beyanda bulunmaktadır. Genellikle nahiv konularındaki dili, nahiv dilinden çok edebiyat dilini kullanmaktadır. Bir konu hakkındaki görüşleri arz ettikten sonra “Bu konuda söylenenler meselenin kaymağıydı”<sup>18</sup> der. Başka bir yerde “Bu konu hakkında seni ayrıntılı bilgilendirdik ki, akı kıt olanlar kanalda su bırakıldı demesinler”<sup>19</sup> şeklinde edebi dilide kullanmaktadır. Bazı nahiv konularından bahsederken daha sonra anlatacağının sözünü vermektedir. Örneğin “Yakında göreceksin”<sup>20</sup> ve “bunu teyid edecek açıklama gelecek”<sup>21</sup> şeklinde ifade etmektedir.

el-Hafâcî herhangi bir nahiv konusunu ele aldığı anda, ilk başta konudaki bütün görüşleri söyler daha sonra kendisinin uygun gördüğü görüşü seçerek kabul eder. Geride kalanları reddeder. Söz konusu kabul ve reddettiği durumlardaki tek dayanağı nahvin değişik delilleri olan, Kur’ân ve kırâatleri, hadis, sahabe sözü, Arap şiiri, Arap kabilelerinin lehçeleri, kıyas ve nahiv illetleri olduğu görülmektedir. Çalışmamızın bu bölümünde el-Hafâcî'nin nahivdeki delilleri kullanmadaki yöntemini açıklamaya çalışacağız.

### 3.Sema' Deliline Bakışı

Sema' nahiv kaidelerin tespitinde ilk sırayı almaktadır. Süyûtî (ö. 911/1505) sema' kavramını şöyle açıklamaktadır: “Sema'dan maksat, fesahatine güvenilen kelama denilir. Allahın kelamı olan Kur'ân, Allah'ın Peygamberinin kelamı, Peygamberden önce, onun zamanında ve dili bozulan muvelledun dönemine kadar olan Müslüman veya kâfirden gelen şiir ve nesrin tamamını kapsar.”<sup>22</sup> O halde nahiv de sema' kavramının anlamı, Kur'ân, hadis ve istişhâd döneminin sonuna kadar olan Arap kelimasını kapsamaktadır diyebiliriz. el-Hafâcî'nin eserlerine baktığımızda sema'ın bu tanımına uygun şekilde delilleri istinbat

<sup>14</sup> Bk. Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî*, 1/34, 201.

<sup>15</sup> Bk. Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî*, 1/22, 23, 30, 32, 34.

<sup>16</sup> Bk. Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî*, 1/179.

<sup>17</sup> Bk. Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî*, 1/36, 49, 89.

<sup>18</sup> Bk. Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî*, 1/36, 81.

<sup>19</sup> Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî*, 2/17.

<sup>20</sup> Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî*, 1/242.

<sup>21</sup> Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî*, 2/4.

<sup>22</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İktirâh*, thk. Abduhakîm'Atiyye (Dimaşk: Dâru'l-Beyrutî, 2006-1427), 39.



ettiğini görüyoruz. Nitekim Kur'ân ve kırâatler onun istişhatta bulunduğu ilk delildir. Kırâat'ın sahih veya şâz olması onun için fark etmezdi. İkinci derecede şiir, daha sonra hadis ve sahabe sözü en sonda da Arap kabilelerin lehçeleri gelmektedir. Bu sıralamaya göre el-Hafâcî'nin yaptığı istişhâdlara örnekler verilerek konuyu açıklayacağız.

### 3.1.Kur'ân ve Kırâatler ile İstişhâd

Kur'ân-ı Kerim'in mütevâtir bir yolla indiği dönemden bugüne kadar hiç tahrife uğramadan gelmesi, Arap dilinin kısımları olan nahiv, sarf ve belâgat ilimlerinde kendisiyle istişhâd edilen ve bu konuda üzerinde ittifak olunan bir metin olarak kabul edilmiştir.<sup>23</sup> Fakat Kur'ân kırâatlerinin tamamı ile istişhâd yapıp yapılamayacağı konusunda nahiv âlimleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Basra dil mektebine mensup olanlar, nahiv kaidelerini oluştururken kırâatleri bir delil olarak itibar etmezler. Bilakis belirledikleri kaide ve kıyaslarına uygun olmayan kırâatleri, mütevâtir ve kurrâ-ı seb'a'dan (Yedi kırâat) dahi olsa kabul etmezler. Kûfe ekolüne mensup dilciler ve İbn Mâlik ise, nahiv hükümlerini ve onlara kıyas yaparken şâz olan kırâatler dahil tüm kırâatleri bir nahiv delili olarak kabul ederler.<sup>24</sup>

el-Hafâcî'nin nahiv konularına değindiği kitaplarına baktığımızda Kur'ân ve kırâatler ile istişhâd yapma görüşü, Kûfe ekolüne mensup dilciler ve İbn Malikin görüşü ile paraleldir. Bu görüşte olan nahiv âlimleri genel olarak şu düşüncededirler: Kur'ân ve kırâatler ile istişhâd nahiv âlimleri için zengin bir kaynak sayılır. Nitekim nahiv âlimleri nahiv kaidelerini oluştururken ilk kaynak olarak ona başvurmuşlardır. Eğer nahvin en önemli simaları sayılan Sîbeveyhi (ö. 180/796), el-Ferrâ (ö. 207/822) ve diğer önemli dilciler Kur'ân-ı kaynak olarak göstermişlerse, onlardan sonra gelen nahiv âlimlerinin Kur'ân ve kırâatler ile istişhâd yapmaları normal sayılmalıdır.<sup>25</sup> Bu görüşte olan nahiv âlimleri, istişhâd ettikleri sadece kırâat-ı seb'a veya aşere ile değil bilakis çoğu şâz olarak değerlendirilen kırâatlerle de istişhâtta bulunmuşlardır.<sup>26</sup>

el-Hafâcî'nin eserlerinde Kur'ân ve değişik kırâatleri ile yaptığı istişhâtlar sayılamayacak kadar çoktur. Örneğin bir kıssanın başka bir kıssaya atıf yapıp yapılmayacağını delillendirirken kırâat-ı seb'a da geçen şu ayet ile istişhâtta bulunmaktadır: **وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ**

<sup>23</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 39-40

<sup>24</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-'arab*, (Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1998-1418), 117.

<sup>25</sup> Bk. Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1988),1/59, 65, 71, 81, 89.

<sup>26</sup> Ebü'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-izâh 'anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf – Abdülfettâh İsmâil Şelebî – Abdülhalîm en-Neccâr, (Kahire: Dâru Senkîn, 1986/1406), 1/32-33.



“İman eden ve iyi işler yapanlara, kendileri için zemininden ırmaklar akan cennetler bulunduğu müjdesini ver”.<sup>27</sup> Bu ayetin bir kıssanın başka bir kıssaya atıf yapılabileceğinin örneği olduğunu dile getirmiştir.<sup>28</sup> Zira bu ayetten önce geçen *فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ* “Bunu yapamazsanız -ki asla yapamayacaksınız- yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının; o, inkârcular için hazırlanmıştır.”<sup>29</sup> el-Hafâcî’ye göre atıf müfred ve müfred hükmünde olan kelimeler arasında olduğu gibi, cümleler ve diğerlerinin arasında da olabilmektedir. Örneğin cümle de daha önce geçen bir kıssanın üzerine başka bir kıssa atfedilebiliyor. Hatta birçok cümle aralarındaki bir münasebetten dolayı başka cümlelere atfedilebiliyor.<sup>30</sup>

el-Hafâcî şâz olan kırâatlerle de istişhâta bulunmaktadır. Örneğin *وَمَا هُمْ بِضَارِينَ* “Oysa Allah’ın izni olmadıkça onunla hiç kimseye zarar veremezlerdi”<sup>31</sup> ayetini şâz olan *بِضَارِي* kırâatine göre değerlendirmiştir. Ayette geçen *بِضَارِينَ* deki “nûn” harfinin hazfi, en kötü şâzlardan sayılmaktadır. Burada en uygun tevil, *بِضَارِي* şeklinde okuyup muzaf olan *بِضَارِي* kelimesi, muzafun ileyh olan *أَحَدٍ* kelimesinin arası cer harfi olan *مِنْ* ile ayrılmasıyla mümkün olabilmektedir”<sup>32</sup> görüşünü savunmuştur. Görüldüğü gibi el-Hafâcî nahivde tartışmalı bir konu olan muzaf ile muzafun ileyh arasına bir kelimenin girmesinin caiz olduğuna dair, şâz bir kırâat ile istişhâta bulunmuştur.

### 3.2.Hadis ile İstişhâd

Genel olarak hadis ile istişhâd konusuna baktığımızda eskiden beri nahiv âlimleri bu konuya sıcak bakmamışlardır. İlk dönem Basra ekolüne mensup âlimler ile Kûfe ekolünün önemli simaları, daha sonra gelen iki ekolün mutekaddimûn ve müteahhirûn dönemi âlimleri, Bağdat ve Endülüs dil âlimleri hadis ile istişhâta bulunmamışlardır. Bu bakış açısını savunan dilcilerin başında İbn Dâî’(ö. 680/ 1281) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gelmektedir. Bu görüşte olan âlimlerin hadis ile istişhâdı kabul etmemelerinin nedeni, hadis lafızlarının Resulullahın (s.a.v.) kendi lafızları olduğuna dair güvenlerinin olmaması olarak değerlendirilir. Onlara göre bu güvensizlik olmasaydı hadis de Kur’ân gibi külli kaidelerin istinbatı için delil olarak kullanılırdı. Onların hadislerin lafızlarına güvenmediklerinin iki sebebi vardı; hadis ravilerinin mana ile rivayeti caiz görmeleri, ikinci neden ise, hadislerde

<sup>27</sup> el-Bakara, 2/25.

<sup>28</sup> Hafâcî, *Hâşiye ‘alâ tefsîri’l-beyzâvî*, 2/57.

<sup>29</sup> el-Bakara, 2/24.

<sup>30</sup> Hafâcî, *Hâşiye ‘alâ tefsîri’l-beyzâvî*, 2/57.

<sup>31</sup> el-Bakara, 2/102.

<sup>32</sup> Hafâcî, *Hâşiye ‘alâ tefsîri’l-beyzâvî*, 2/216.





lahn varlığının çok olmasıdır. Çünkü ravilerin çoğu Arap olmayan ve nahiv sanatını bilmeyen kişilerden oluşmaktaydı. Dolayısıyla naklettikleri rivayetlerde lahn olgusunun oluşması kaçınılmaz oldu. Tabii ki Resulullah (s.a.v.) Arapların en fasihi idi. Konuştuğu lafızlar en fasih ve meşhur olanlarıydı. Fakat hadislerde gelen ve nahiv kaidelerine uymayan ve yanlış olan lafızlar, Resulullahın (s.a.v.) değil bilakis Arap olmayan ve Arapçayı bilmeyen ravilerin hatalarıydı. <sup>33</sup> İbn Dâi' konuyla alakalı *Şerhu'l-Cümel* adlı eserinde şöyle der; "*Hadislerin mana ile rivayet etmenin caiz olması, Sîbeveyh ve diğer nahiv âlimlerinin hadis ile istişhâdı reddetmelerine sebep olmuştur. Eğer böyle bir cevaz olmasaydı, Hadis de Kur'ân gibi dil'in kaidelerinin istinbatında delil olarak kabul edilecekti*".<sup>34</sup>

Hadis ile istişhâd hususunda Şâtibî (ö. 790/ 1388) ve Suyutî (ö. 911/ 1505) gibi orta bir çizgide bulunan nahiv âlimleri de bulunmaktadır. Şâtibî hadislerle istişhâdı sadece lafızlarına itina gösterilenlerle yapılabileceğini vurgulamış ve şöyle demiştir: "*Nahiv âlimlerinden bazıları hadis ile istişhâtta bulunmazlar, hâlbuki onlar topuklarına bevl eden, azgın ve sefih olan Arapların kelamı ve içerisinde müstehcenlik barındıran şiirleriyle istişhâtta bulunuyorlar. Bunun nedeni, Arap kelamı ve şiirleri rivayet edilirken lafızlarına itina gösteriliyordu. Hadisler ise mana ile rivayet edildiği için lafızlarına pek itina gösterilmemiştir*".<sup>35</sup>

Şâtibî'ye göre hadisler iki şekilde rivayet edilmişlerdir: birinci kısım rivayet, manasına ehemmiyet verilen ancak lafzına ehemmiyet verilmeyen hadislerdir. Bu tür hadislerle istişhâd yapılması uygun görülmemiştir. İkinci bir kısım hadis rivayeti ise, özel bir durumdan dolayı onu nakleden râvî lafzına önem vermiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (a.s.) fesâhat ve belagâtını anlatan hadisler, Vâil b. Hucr (ö. 51/671 [?]) ile diğerlerine gönderdiği mektuplar ve nebevî mesellerdir (özlü sözler). Bu tür hadislerle Arap dilinin kaide ve hükümlerini ispat etmek için istişhâd yapılabilir. Şâtibî, İbn Mâlik'in bu zorunlu ayırımı yapmadan mutlak olarak hadislerle istişhâtta bulunmuştur. Belki de İbn Mâlik'in hadislerin mana ile rivayet edilmediği görüşünü kabul ettiğinden yanılmıştır. Hâlbuki hadislerin mana ile rivayet edilmediği görüşü çok zayıf olan bir görüştür.<sup>36</sup>

Bu şekilde Şâtibî, Ebû Hayyân ve onun görüşünde olanların metoduna tamamıyla uymamış ve onlardan farklı bir yol izlemiştir. Şâtibî ile aynı bakış açısını paylaşan bir diğer isim ise Süyûtî'dir. *el-İktirâh* adlı eserinde şöyle demektedir; "*Hz. Peygamber'in (a.s.) sözlerine gelince, aynı lafızla ondan rivayet*

<sup>33</sup> Süyûtî, *İktirâh*, 43-46; Bağdâdî, *Hizâne*, 1/9.

<sup>34</sup> Süyûtî, *İktirâh*, 44.

<sup>35</sup> Bağdâdî, *Hizâne*, 1/13.

<sup>36</sup> Bağdâdî, *Hizâne*, 1/13.



edilenle istişhâd yapılır. Ancak bu şekilde gelen rivayetler çok azdır genellikle hadisler mana ile rivayet edilmiştir. Hadislerin tedvini yapılmadan önce aslen Arap olmayanlar tarafından işlenmiştir. Bu işleme esnasında hadislere bazı ilaveler, kısaltmalar, takdim, tehir ve tebdil gibi arızî durumlar meydana geldi. Bu sebepten dolayı bir hadisin farklı lafızlarla rivayet edildiğini görüyoruz. İbn Mâlik'in bu tür hadislerle nahiv kaidelerini tespit etmesi doğru değildir."<sup>37</sup>

Mutlak olarak hadis ile istişhâdı kabul eden dilciler arasında, İbn Mâlik (ö. 672/1273), İbn Hişâm (ö. 761/1360) ve ed-Demâmînî (ö. 827/1424) gibi âlimler bulunmaktadır.<sup>38</sup> Bu dilciler telif ettikleri kitaplarında birçok hadis ile istişhâtta bulunmuşlardır. Demâmînî, Ebû Hayyân'ın İbn Mâlik'i bu konuda eleştirmesine karşı çıkar ve şöyle cevap verir; "Belki de İbn Mâlik ve diğerlerinin istişhâtta buldukları hadisler, değişikliğe uğramayanlardandır. Zira bir şeyde asıl olan değişikliğin olmamasıdır. Özellikle hadisleri nakleden râvîlerin zabt vasfına sahip olmaları hadislerde değişikliğin çok az olduğunun bir işaretidir. Ayrıca hadisçilerden mana ile rivayete cevaz verenler, sürekli bunu yapın diye emir anlamında olmayıp nadir durumlarda olabileceğine cevaz vermişlerdir. Mana ile rivayetin caiz olduğu zamanlar, tedvin ve kitaplaştırmanın olmadığı dönemdir. Tedvin ve kitaplaştırma gerçekleştirdikten sonra mana ile rivayete hiçbir hadisçi cevaz vermemiştir. Bu tedvin ve kitaplaştırma dil'in bozulmadığı ilk dönemlerde gerçekleşmiştir".<sup>39</sup>

Demâmînî'nin yukarıdaki sözleri, İbn Mâlik ve hadislerle istişhâdı mutlak olarak kabul edenlerin delillerini özetlemektedir. Zira Demâmînî hadislerin lafızlarında fazla bir değişikliğin yaşanmadığını çünkü hadislerin mana ile rivayet edilebileceğinin cevazının verildiği dönem, Arapların arasına yabancıların karışmadığı ve dillerinin bozulmadığı dönemdir. Dolayısıyla bu dönemde hadisler tedvin edilmiş ve lafızları ile birlikte muhafaza altına alınmışlardır. Nahiv âlimlerinin söz konusu hadislerle istişhâtta bulunmalarında herhangi bir sakınca bulunmamalıdır.<sup>40</sup>

Kısaca anlatmak gerekirse hadis ile istişhâd hususunda nahiv âlimlerini üç grupta toplayabiliriz. Hadis ile istişhâdı red edenler, hadis ile istişhâdı şartsız kabul edenler ve hadis ile istişhâdı bazı şartlar dâhilinde kabul edenlerdir.

### 3.2.1.el-Hafâcî'nin Hadis ile İstişhâdı

el-Hafâcî'nin eserlerine bakıldığında, nahiv konularını delillendirirken hadis ile istişhâd yapan âlimler grubunda olduğu görülmektedir. Örneğin fâil ism-i zâhir olduğunda, fiile tesniye ve cem alametleri ilhak edilip edilmeyeceği

<sup>37</sup> Süyûtî, *İktirâh*, 43; Bağdâdî, *Hizâne*, 1/13.

<sup>38</sup> Bağdâdî, *Hizâne*, 1/9-12; Süyûtî, *el-İktirâh*, 21.

<sup>39</sup> Bağdâdî, *Hizâne*, 1/14-15.

<sup>40</sup> Bağdâdî, *Hizâne*, 1/14-15.



konusu nahiv âlimleri arasında ihtilâflıdır. Konu ile alakalı el-Hafâcî “*Bu Araplardan bir kabilenin lûgatıdır. Bunlar ism-i zahiri fail, elif ve vav’ı tesniye ve cem alameti yaparlar. Nahiv âlimleri arasında أَكْلُونِي الْبِرَاعِيَّةُ “Pireler beni yedi” lûgati olarak meşhur olmuştur.*<sup>41</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144)’nin dediği gibi bu Tay kabilesinin dilidir. Bu dil, Kur’ân ayetlerinde, hadislerde ve fesahat ehlinin keliminde sayılamayacak derecede bulunmaktadır”<sup>42</sup>

el-Hafâcî konu ile alakalı istişhâd olarak şu hadisi de getirmektedir: *يَتَعَاقِبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ، وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ “Aranızda gece melekler, gündüz melekler yer değiştirirler”*<sup>43</sup> hadiste geçen مَلَائِكَةٌ kelimesi يَتَعَاقِبُونَ fiilinin fâilidir. Fail ism-i zahir olduğu halde fiile cem alameti olan vâv harfi eklenmiştir. Aynı şekilde örnek olarak Kur’ândan da ayet getirmektedir. *وَاسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا “O zalimler gizlice fısıldaşmaktalar”*<sup>44</sup> ayette الَّذِينَ ism-i mevsulü وَاسْرُوا fiilinin failidir. Fail ism-i zahir olduğu halde fiile cem alameti olan vâv harfi eklenmiştir.

### 3.3.Şiir ile İstişhâd

Şiir, nahiv kaideleri oluştururken zengin bir kaynak olarak eskiden beri nahiv âlimleri tarafından bir delil olarak kullanılmıştır. Nahiv âlimlerinin çoğunluğunun yaptığı tasnife göre şiir tabakaları dörde ayrılır:

- a) Câhiliyyûn tabakası: Cahilliyede yaşayan şâirleri kapsar. ‘Aşâ (ö. 7/629) ve İmru’l-Kays (ö. 25/645) gibi şâirlerden oluşmaktadır.<sup>45</sup>
- b) Muhadremûn tabakası: Cahilliyede ve İslam döneminde yaşayan şâirlerden oluşmaktadır. Lebîd (ö. 40/ 660) ve Hassân b. Sâbit (ö. 60/680 [?]) gibi şâirler bu dönemin önemli isimlerindedir.<sup>46</sup>
- c) İslamiyyûn tabakası: İslamın ilk döneminde yaşayan şâirlerdir. Cerîr (ö. 110/728) ve Ferazdâk (ö. 114/732) gibi şâirlerin tabakasıdır.<sup>47</sup>
- d) Muvelledûn tabakası: ilk üç tabakadan sonraki şâirlere denilir. Ebû Firâs el-Hamdânî (ö. 357/968) ve Ebû Temmâm (ö. 231/846) bu tabakanın önemli şâirlerindedir.<sup>48</sup>

<sup>41</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/19,20,78.

<sup>42</sup> Hafâcî, *Şerhu dürreti’l-ğavvâş fi evhâmi’l-havâs*, thk. Abdulhafiz Farağlî-Alî karnî, (Beirut Lübnan: Dâru’l-cil, 1996/1417), 115.

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* thk. Muhammed Züheyr b. Nasr, (Beirut: Dâru tavki’n-necât, 2001/1422), 1/173; Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi el-Endelüsî el-Ceyyânî, *Şevâhidü’l-t-tavâih ve’t-taşhîh li-müşkilâti’l-Câmi’i’s-şahîh* thk. Tâhâ Muhsin, (Bağdad: Mektebetu İbn Teymiye, 1405/1985), 247.

<sup>44</sup> el-Enbiyâ, 21/3.

<sup>45</sup> Bağdâdî, *Hizâne*, 1/5.

<sup>46</sup> Bağdâdî, *Hizâne*, 1/ 6.

<sup>47</sup> Bağdâdî, *Hizâne*, 1/ 6.



İlk iki tabakanın şairleriyle istişhâd etme konusunda bütün dilciler ittifak etmişlerdir. Üçüncü tabaka şairlerin şairleriyle istişhâd etme hususu ise dilciler arasında ihtilaf konusu olsa da genel görüş onların şairleriyle istişhâd edilmesidir. Dördüncü tabakanın şairleriyle istişhâd edilmeyeceği görüşü hâkim olmakla birlikte bu tabakanın şairleri içerisinde dilinin bozulmadığına inanılan şairlerin şairleri ile istişhâd edilebileceği görüşü de mevcuttur.<sup>49</sup> el-Hafâcî de diğer alimler gibi birçok yerde şiir ile istişhâda bulunmuştur. Fakat diğer nahiv âlimlerinden farklı olarak el-Hafâcî, şiir ile istişhâd konusunda şiire zamansal olarak bakmamıştır. Bilakis bütün nahiv âlimleri tarafından istişhâd olarak kabul edilen ihticâc dönemi şiiri ile istişhâd yaptığı gibi, şairi belli olmayan ve muvelledûn dönemi şairlerle de istişhâda bulunmuştur.

### 3.3.1.İhticâc Dönemi Şiiri ile İstişhâd

el-Hafâcî, *سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا* “Bir gece kulunu Mescid-i Harâm’dan Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir”<sup>50</sup> ayetin tefsirinde şöyle der: “ *سُبْحَانَ* kelimesi Allahı tenzih etmek için bazen âlem isim olarak kullanılmaktadır. Bu durumda izafetten kesilir ve tenvinli olarak gelir. İzafetten kesilip tenvinli olarak geldiği yerler genellikle şairlerdir:

سُبْحَانَهُ ثُمَّ سُبْحَانَا نَعُوذُ بِهِ... وَقَبْلَنَا سَبَّحَ الْجُودِيُّ وَالْجَمْدُ

“Kendisine iltica ettiğimize hamdolsun, sonra tekrar o’na hamd olsun ve bizden önce de Cûdî ve Cemâd (isimli dağlar) onu tesbih etmişti”.<sup>51</sup> Görüldüğü gibi el-Hafâcî burada *سُبْحَانًا* kelimesinin izafetten kesildiği zaman tenvinli gelebileceğini ihticâc dönemi şairlerinden Varak b. Nevfel’in (610 (?)) şiiri ile istişhâda bulunmuştur.

### 3.3.2.Şairi Meçhul Olan Şiir ile İstişhâd

el-Hafâcî, bir cümle için diğer bir cümleye bedel olabileceğini delillendirirken bunun caiz olduğunu belirtmiş ve şairi meçhul olan şiir ile istişhâda bulunmuştur: *أَقُولُ لَهُ أَرْحَلُ لَا تَقِيمَنَّ عِنْدَنَا ... وَإِلَّا فَكُنْ فِي السِّرِّ وَالْجَهْرِ مُسْلِمًا*

“Ona diyorum ki git, bizimle kalma...Yoksa gizlide veya alenen Müslüman olman lazım”<sup>52</sup> şiirdeki *عِنْدَنَا لَا تَقِيمَنَّ* cümlesi, daha önce geçen *أَقُولُ لَهُ أَرْحَلُ* cümlesinin bedeli olarak kabul edildiğini söyler.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Bağdâdî, *Hizâne*,1/6.

<sup>49</sup> Bağdâdî, *Hizâne*,1/6-7.

<sup>50</sup> el-İsrâ, 17/1.

<sup>51</sup> Gassân Azîz Huseyn, *Varaka b. nevfel, mubeşşiri’r-resûl, hayatuhu, asruhu, ve şiruhu*, Dâru’l-kutubî’l-ilmîyye, Beyrut-Lübnan, 1423/2002, s. 133; Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1/326; Hafâcî, *Hâşiye ‘alâ tefsîri’l-beyzâvî*, 6/3.

<sup>52</sup> Bağdâdî, *Hizâne*,5/207.

<sup>53</sup> Hafâcî, *Hâşiye ‘alâ tefsîri’l-beyzâvî*, 7/229.



### 3.3.3. Muvelledûn Dönemi Şairlerin Şiiri ile İstişhâd

el-Hafâcî طوبى kelimesine lam harfi eklemeyen bir zamirin ilhak edilmesinin caiz olduğuna istişhâd olarak İbnü'l-Mu'tez'in(ö. 296/908) şu şiiri ile istişhâd eder:

مَرَّتْ بِنَا سَحْرًا طَيْرٌ فَقُلْتُ لَهُ \*\*\* طُوبَاكَ يَا لَيْتَنَا إِيَّاكَ طُوبَاكَ

"Yanımızdan bir kuşun büyüğü geçti, ben de ona dedim ki: Ne mutlu sana, keşke kutsanmış olsaydın"<sup>54</sup> el-Hafâcî, İbnü'l-Mu'tez'in bu şiirde طوباك dediği için nahiv âlimleri tarafından eleştirilmesinin doğru olmadığını şöyle ifade etmiştir: "Araplarda bir lafız önce bir şekilde kullanılmış daha sonra aynı manayı ifade edecek ve Arapçanın kaidelerine uygun farklı bir şekilde kullanılırsa nasıl olurda hata oluyormuş? Nitekim طوباك kelimesinin aslı طوبى لك'dır. Lam harfi mukadderdir. Arapçada mukadder olan, telaffuz edilen hükmündedir. Ayrıca طوباك ile طوبى لك arasında ne fark var ki birinci kullanımı yanlış olsun" şeklinde İbnü'l-Mu'tez'i savunmuştur.<sup>55</sup>

### 3.4. Sahabe Sözü ile İstişhâd

el-Hafâcî bazı nahiv konularında nahiv kaidelerinin pekiştirilmesi için sahabe sözü ile istişhâdta bulunmuştur. Nahivde istifham isimleri için sedâretü'l-kelam (başta gelme) hakkı bulunmaktadır.<sup>56</sup> el-Hafâcî de bu meseleyi tartışmış ve en sonunda istifham isimlerinin de kelamın sonunda gelmesinin caiz olduğuna kanaat getirmiştir. el-Hafâcî; "Nahiv kitaplarında meşhur olan, mutlak olarak istifham isimlerinin amilleri onlara takdim edilemezdir. Fakat eski dönemde ve yeni dönemde de bunun tam tersi görüşler de duyulmuştur. Kûfelilerden buna cevaz verenler olmuştur."<sup>57</sup> Takdimin vacip olduğunu diyenler Basralılardır."<sup>58</sup> el-Hafâcî'den önce de bu görüşü savunanların olduğundan bu konuda ilk olmadığı anlaşılmaktadır. Zira ondan önce İbn Mâlik'de Kûfelilerden naklen ائى edatları ile istisbât<sup>59</sup> kast edildiğinde tehirlerinin caiz olduğunu söylemiştir. Örneğin قَتَلْتُ مَنْ؟ "Ben bir adam öldürdüm" diyen kişiye "Sen kimi öldürdün?" şeklindeki bir soruda istifham ismi olan مَنْ tehir edilmiş olur.<sup>60</sup> Bu cevaz ile ilgili el-Hafâcî, İbn Malikten naklederek Hz. Aişe'nin ifk

<sup>54</sup> Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 2/485'te başta olmak üzere birçok nahiv kitabında şiir İbnü'l-Mu'tez'e nisbet edilmiş fakat birçok yayının evinin bastığı dinan'ında bulamadım.

<sup>55</sup> Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 2/485.

<sup>56</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/128.

<sup>57</sup> El-insaf, 1/159.

<sup>58</sup> Hafâcî, *Tırâzü'l-mecâlis (el-Emâli)*, (Kahire: Matbaatu'l-Vehbiyye, 1284), 194.

<sup>59</sup> İstisbat: Daha önce bahsi geçen bir durumdan soru sormaktır.

<sup>60</sup> Hafâcî, *Tırâzü'l-mecâlis*, 194.



hadisesinde "أَقُولُ مَاذَا؟" "Neyi söyleyeceğim?" ve bazı sahabelerin; "مَاذَا فَكَانَ" "Ne oldu?" şeklindeki sahabe sözleriyle istişhâta bulunabileceğini söylemektedir.<sup>61</sup>

el-Hafâcî bu konudaki görüşleri arz ettikten sonra şöyle der: "Bunlar mutekaddimun ve müteahhirun nahiv alimlerinin özet görüşleriydi. Bunlarda çıkaracağımız şey, asıl olan bu isimlerin takdim edilmesidir. Bununla beraber özellikle مَاذَا terkinde tehirin caiz olduğunu hadislerde ve sahabe sözlerinde görebilmekteyiz."<sup>62</sup>

### 3.5.Kabile Lehçeleri ile İstişhâd

Bütün Arap lehçeleriyle istişhâd sahih olmakla birlikte Kureyş, Kays Aylân, Temîm, Esed, Hüzeyl, bazı Kinâne kabileleriyle Tay kabilelerinin lehçeleri daha muteberdir. Yabancılara komşu olan Tağlib, Bekir b. Vâil gibi kabilelerin lehçeleriyle istişhâd ise uygun görülmemiştir. Aynı şekilde hem çölde hem şehirde yaşayan kabilelerin lehçeleri de istişhâd açısından makbul sayılmamıştır.<sup>63</sup> el-Hafâcî özellikle üç kabilenin lehçesi ile istişhâta bulunmuştur. Masdarların hazfedilen bir fiil ile mansub olabileceğini delil olarak Benî Temîm kabilesinin lehçesi ile istişhâta bulunmuştur. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ "Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur".<sup>64</sup> الْحَمْدُ kelimesinin nasb ile okunan kırâatı<sup>65</sup> değerlendirmiş ve şöyle açıklamıştır: "Bu kırâat şâz bir kırâattır. Şâz kırâat ile nahiv âlimleri istişhâta bulunmuşlardır. Bu kırâate göre الْحَمْدُ kelimesi mahzûf olan نَسْتَعِينُ fiil ile mansub olmuştur. Daha sonra gelen نَسْتَعِينُ ve نَسْتَعِينُ filleri de bunu desteklemektedir".<sup>66</sup> Konu ile alakalı Sibeveyh'in sözünü teyid ederek şöyle nakletmiştir "Araplardan Benî Temîm kabilesi elif lamli masdarları mahzûf olan fillerle mansup yaparlar".<sup>67</sup> Aktardıklarımızdan anlaşılan el-Hafâcînin kabile lehçelerine itimat ettiği görülmektedir.

el-Hafâcî, fiilin mukadder أَنْ edatı ile mansub olması konusunda Arapların meşhur sözü olan تَسْمَعُ بِالْمُعِيدِ خَيْرٌ أَنْ تَرَاهُ "Muaydî'yi duymaktan daha iyidir"<sup>68</sup> bahsederken şöyle der: "Bu konu da farklı rivayetler bulunmaktadır. Bir

<sup>61</sup> İbn Mâlik, Şevâhidü't-tavzîh, 204; Hafâcî, Tırâzü'l-mecâlis, 194; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer el-Mahzûmî el-İskenderî ed-Demâmînî, Ta'lîku'l-ferâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id, thk. Muhammed el-Mufdî, (Kahire: 1983/1403), 2/201-202.

<sup>62</sup> Hafâcî, Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî, 2/94.

<sup>63</sup> İsmail Durmuş, "İstişhâd" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/396-397.

<sup>64</sup> el-Fâtiha, 1/2,

<sup>65</sup> Söz konusu kırâat Harun b. Musa el-Atekî'ye nispet edilmiştir. Hafâcî, Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî, 1/81.

<sup>66</sup> Hafâcî, Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî, 1/81.

<sup>67</sup> Hafâcî, Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî, 1/81; Sibeveyh, el-Kitâb, 1/329-330.

<sup>68</sup> Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî en-Nîsâbûrî, Mecma'u'l-emşâl, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1961-1962), 1/129.



rivayet *تَسْمَعُ* fiilini mukadder olan *أَنَّ* ile mansub olduğunu söylemişler,<sup>69</sup> el-Ferrâ (ö. 207/822) gibi *لَا أَنْ تَرَاهُ تَسْمَعُ بِالْمَعْيَدِي* şeklinde merfû okunabileceğini söyleyenlerde vardır. el-Ferrâ merfû rivayetinin Benî Esed kabilesine ait olduğunu söyler, bu da doğru bir rivayettir".<sup>70</sup> el-Hafâcî Benî Esed kabilesinin lehçesini delil olarak kabul ettiği görülmektedir.

el-Hafâcî, tesniyenin mukadder hareketlerle i'rab olabileceği konusunda, Benî Haris b. Ka'b kabilesinin lehçesi ile istiştatta bulunmuştur. *قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ* "Şöyle diyorlardı: Bunlar iki sihirbazdan başka bir şey değil!"<sup>71</sup> bu ayetin irabını yaparken şöyle der: *هَذَا* kelimesi, Benî Haris b. Ka'b kabilesinin lehçesine göre *أَنَّ* harfinin ismi olur, zira onlar *هَذَا* kelimesindeki elifi tesniye alameti yaparlar ve *هَذَا* kelimesinin nasb harekesinin mukadder olduğunu söylerler".<sup>72</sup>

#### 4.Kıyasa Bakışı

Nahiv alimleri kıyası "aralarında bulunan ortak özellik, benzerlik, sebep gibi ilgiden dolayı bir şeye (kelimeye, kullanıma, cümle ögesine ...) benzerinin hükmünü vermek" anlamında kullanmışlardır.<sup>73</sup> Kıyas Arap grammerinin en önemli kaynağı olup nahiv kaidelerinin çoğu kıyas yöntemiyle belirlendiği için hiçbir nahiv alimi kıyası inkar etmemiştir. Kıyas, nahiv ilminin kurucusu Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) başta olmak üzere ilk dilcilerden itibaren kullanılagelmiş bir yöntemdir.<sup>74</sup> Kıyasın asıl (makîsün aleyh), fer' (makîs), illet(-i câmia) ve hüküm olmak üzere dört temel unsuru bulunur. Nahiv alimleri Kıyas amelîyesinin gerçekleşebilmesi için bazı şartları belirlemişlerdir. Örneğin kıyasın aslı olan makîsün aleyh'in şâz olması durumunda kıyasın yapılıp yapılmayacağı tartışılmıştır.<sup>75</sup>

Bu çerçevede el-Hafâcî de kıyası nahiv görüşlerini bina ettiği kaidelerden biri saymış ve sema' kaidesi kadar kullanmıştır. el-Hafâcî'nin nahiv meselelerindeki kıyasa bakışını şu iki ana başlıkta toplayabiliriz.

#### 4.1.Nahivde Şâz Olana Kıyas Yapılan Yerleri Reddetmesi

Şâz olana kıyas konusunda nahiv âlimleri iki gruba ayrılmışlardır. Basralılar şâz olana kıyas yapılamaz demişler. Kûfeliler ise, şâz olana kıyasın

<sup>69</sup> Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî*, 1/269.

<sup>70</sup> Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî*, 1/269.

<sup>71</sup> Tâhâ, 20/63.

<sup>72</sup> Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî*, 6/212.

<sup>73</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 79-80.

<sup>74</sup> Zülfikar Tüccar, "Kıyas" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/539-540.

<sup>75</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 81-85.



yapılabileceğini savunmuşlardır.<sup>76</sup> Bu konu da el-Hafâcî'nin Basralıların görüşünü benimsemiş olduğu görülür. Talebesi el-Bağdadî de bu konuda hocası el-Hafâcî'ye tabi olmuştur.<sup>77</sup>

el-Hafâcî, *قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ* De ki: “Ey mülkün gerçek sahibi olan Allahum! mülkü dilediğine verirsin, dilediğinden çekip alırsın”.<sup>78</sup> Beyzâvî'den naklen: *اللَّهُمَّ* kelimesindeki mim harfi yâ harfinin yerine gelmiştir. Dolayısıyla iki harf aynı anda gelemez”.<sup>79</sup> el-Hafâcî buna ilaveten şöyle der: “Mim harfi şeddeli gelmiş çünkü iki harfin yerine gelmiştir. Mim ile yâ harfinin aynı anda gelmesi, *أَقُولُ يَا اللَّهُمَّ يَا اللَّهُمَّ* “Allah Allah diyorum” örneğinde olduğu gibi şâz olup ona kıyas yapılamaz. Zira Arapça da ivâz (yerine gelen) ve muavvaz (yerine getirilen) birlikte gelemez. Kûfelilerin *اللَّهُمَّ* kelimesinin aslı *يَا اللَّهُ أَمَّا بِخَيْرٍ* “Allahum bize güven ver” olup çok kullanıldığı için tahfiş amacı ile bazı kelimeler hafz edilmiştir görüşü zayıf bir görüştür”<sup>80</sup> der. Yine el-Hafâcî *إِيَّا* zamirinin zahir bir isme izafet edilip edilemeyeceğinden bahsederken, Basra ekolünün önemli simalarından Sibeveyhi'n, hocası el-Halîl'den (ö. 175/791) rivayet ettiği *إِذَا بَلَغَ الرَّجُلُ السَّبْتَيْنِ فَيَأْتِيهِ* “Adam altmış yaşına geldiğinde aman ha genç olan kadınlarla evlendirmeyin” sözündeki *إِيَّا* zamiri zahir isme izafe edilmiş fakat bu durum şâzdır ona kıyas yapılamaz der.<sup>81</sup> el-Hafâcî'nin bu konuda da Basralıları takip ettiği görülür.

#### 4.2.Nahiv de Kıyasa İtimat Ettiği Yerler

el-Hafâcî, *إِلَّا* istisna edatına zamirin birleşmesi meselesinde şöyle der: “Bu durum birçok nahiv aliminin görüşüdür. *İbnü'l-Enbârî* (ö. 328/940) *Şerhu't-Teshîl* de: istisna edatı olan *إِلَّا* 'nın bu şekilde gelmesi, Araplardan mesmû' ve üzerine kıyas yapılan bir durumdur”.<sup>82</sup> Bu nahiv meselesinde de el-Hafâcî'nin önceki nahiv âlimlerinin görüşlerine tabi olduğu görülmektedir. İstisna edatı olan *إِلَّا* ile birlikte zamirin gelmesinin kıyas yapılacak bir durum olduğunu savunmuştur.

#### 5.Nahiv İletlerine Bakışı

Nahivde illet konusu el-Hâlîl b. Ahmed'ten (ö. 175/791) bu yana nahiv alimleri tarafından tartışılan bir konudur. Bazıları her bir nahiv hükmünün

<sup>76</sup> Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv, ve Târihu eşheri'n-nuhât*, (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1995), 142.

<sup>77</sup> Bağdadî, *Hizâne*, 2/295.

<sup>78</sup> Âl-i İmrân, 3/26.

<sup>79</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, (Beirut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1998), 2/11.

<sup>80</sup> Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî*, 3/15.

<sup>81</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/279.

<sup>82</sup> Hafâcî, *Şerhu dürreti'l-ğavvâs*, 153.





illetlendirilmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır. Rivâyet edildiğine göre el-Hâilî'e, ortaya koyduğu nahiv illetlerini Araplardan mı aldığı yoksa kendisinin mi ortaya koyduğu sorulduğunda, Arapların kendi seciyelerine göre konuştuklarını, onlardan nakledilmemiş olsa da, illetin konuşmaları esnasında akıllarında var olduğunu kendisinin de buna göre illetleri belirlediğini söylemiştir.<sup>83</sup> el-Hâilî'den sonra da birçok nahiv aliminin illet konusu üzerinde çalışmaları olmuştur. ez-Zeccâcî (ö. 337/949) *el-İzâh fi 'İleli'n-Nahv*, İbn Cinnî (ö. 392/1002) *el-Hasâis*, es-Süyûtî (ö. 911/1505) *el-İktirâh fi 'İlmi Us'ûli'n-Nahv* adlı kitabında illetler konusuna geniş yer vererek öncekilerin bu konudaki görüşlerini nakletmişlerdir.<sup>84</sup> Bizzat illetlerle ilgili eser vermiş olan nahivciler dışında Sîbeveyhi, *el-Kitâb*'da, el-Müberred (ö. 286/900) *el-Muktedab*'da, İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) *el-Usûl fi'n-Nahv* adlı eserinde ayrıca el-Kisâi (ö. 189/804), el-Ferrâ (ö. 207/822), el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), yazdıkları kitaplarda nahiv kurallarını açıklarken bunların illetleriyle ilgili bilgiler de vermişlerdir.

Kısaca anlatmak gerekirse nahiv çalışmalarında illetler konusu klasik ve modern dilciler arasında tartışılmıştır. Bazıları nahivde illetlerin gerekli olduğunu savunmuşlardır. Bazıları da gereksiz olduklarını savunmuşlardır. el-Hafâcî'nin nahiv illetlerine bakışını iki şekilde değerlendirebiliriz: Felsefî sayılabilecek illetleri reddetmiş, Araplardan mesmûf ve açıklayıcı olan illetleri ise kabul etmiştir.

### 5.1.Nahiv İletlerini Reddedtiği Nahiv Konuları

el-Hafâcî, *عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ* "Birbirlerine neyi soruyorlar?" ayetinde *عَمَّ* kelimesindeki elif harfinin hazfedilmesi illeti hakkında şöyle der: "Bazen şâz olarak *عَمَّ* elifin ispatı ile okunmaktadır. Fakat bu kırâat yaygın olan kullanışa aykırıdır. Nahiv âlimleri söz konusu elifin hazfini gerektiren illet konusunda ihtilaf etmişlerdir. ez-Zeccâc, *mim* harfinde gunne vardır, elif harfinin ona iştirak edilmesi ile bir harf tekrarı meydana gelmiş ve tahfif için elif hazf edilmiştir der.<sup>85</sup> Bazıları da istifham edatı olan *لَا* harfinin hakkı kelamın başında gelmektedir. Ancak burada kelamın başında gelmediği için zayıflamış ve değişikliğe maruz kalmıştır. Cer harfi ile murekkep olması nedeni ile ağırlaşmış ve tahfif için elifi hazf edilmiştir. Bazıları da mevûle olan *لَا* ile arasında bir farkın oluşması için elif hazf edilmiştir. Bazıları da dilde çok kullanıldığı için hafifliği gerçekleştirmek için elif hazfedilmiştir. Bu illetlerin zayıflığı

<sup>83</sup> Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-İzâh fi 'İleli'n-Nahv*, Thk. Mâzin el-Mubârek, (Beyrut: Darü'n Nefais, 1399/1979), 65-66.

<sup>84</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 98.

<sup>85</sup> Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-kur'ân ve i'râbüh*, tkh. Abdülcelîl Abduh Şelebî, (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1988), 5/271.



*malumunuzdur*"<sup>86</sup> der. Görüldüğü gibi el-Hafâcî buradaki illetler felsefî oldukları için zayıf olarak görmüş ve kabul etmemiştir.

Yine cer harfi olan الباء (bâ) harfinin harekesinin kesre olmasının illeti hakkında da Beyzâvî'den naklen, الباء harfinin harekesi kesre olmaktadır. Tıpkı cer harfi olan (lâm) harfinin zahir bir isim ile geldiğinde mecrûr okunduğu gibi. Beyzâvî bunun illetinin ibtidâ lam'ı ile arasında bir farkın oluşması için olduğunu söyler. el-Hafâcî bu illet'e itiraz eder ve şöyle der: "Bu illetin geçerli bir illet olmadığını, zira istiğâse ve taaccup lam'ı ism-i zahir ile birlikte geldiği halde meksûr değil meftûh okunmaktadır. Dolayısıyla bu tür illetler için, hüküm var olduktan sonra zikredilmiş şeylerdir demek doğru olur."<sup>87</sup>

## 5.2.Nahiv İletlerine Bina Ettiği Nahiv Konuları

Daha önce de bahsedildiği gibi el-Hafâcî bütün nahiv illetlerini zayıf kabul etmemiştir. Bilakis bazı nahiv konularında nahiv illetlerini açıklayıcı vasıflarından dolayı kabul etmiştir. Örneğin zarf olan إِذَا ve إِذْ kelimelerinin mebni olmalarının illeti konusunda şu ayetin tefsirinde derki; **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً** "Hani rabb'in meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti".<sup>88</sup> Beyzâvî إِذَا ve إِذْ mevsûl isimlere benzedikleri için mebni olmuşlardır demiş.<sup>89</sup> es-Sîrâfî (ö. 368/979) de geçmiş zamane delalet etmesi ve açıklanmaya ihtiyaç duyması, sılaya ihtiyaç duyan اَلَّذِي ism-i mevsûle benzediği için إِذَا kelimesinin sükûn üzere mebni olduğunu söylemiştir. Görüldüğü gibi burada إِذَا ve إِذْ kelimelerinin mebni olmalarının nedeni sadece harfe benzedikleri için değil, bilakis diğer mebni isimlere benzedikleri içindir. Zemahşerî (ö. 538/1144) ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) bu görüştedir.<sup>90</sup> Bu nahiv meselesinde el-Hafâcî illet açıklayıcı ve Araplardan mesmu' olduğu için kabul etmiştir.

Başka bir yerde fiile benzeyen اِنِّnin amel etme illetinden bahsederken: Beyzâvî اِنِّnin fiil gibi amel etme nedenini; harf sayısında, fetha üzere mebni olmasında ve isimler üzerine gelmesi konularında fiile benzediği için olduğunu ifade etmiştir.<sup>91</sup> Yani amillerin aslı olan fiile aslen, şeklen ve manen benzemiş, ameli de fiilin ameli gibi ref ve nasb olmuştur. Ancak fiilde merfû olan fail temel olduğundan takdim edilir. Mansub olan mef'ûl de fazlalık olduğundan te'hir edilmiştir. اِنِّ de ise tersi yapılmıştır. Zira fiil asıl amillerdendir, اِنِّ ise onun fer'idir.

<sup>86</sup> Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî*, 8/300.

<sup>87</sup> Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî*, 1/43.

<sup>88</sup> el-Bakara, 2/30.

<sup>89</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/67.

<sup>90</sup> Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî*, 2/118-119.

<sup>91</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/41.



*Ondan rütbe olarak daha düşüktür.*"<sup>92</sup> Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı gibi el-Hafâcî açıklayıcı olan illetleri kabul etmiştir. Özellikle İbn Madâ el-Kurtubî'nin (ö. 592/1196) nahivde ikincil ve üçüncül illetleri ilga etmek gerekir<sup>93</sup> görüşüne destek verdiği anlaşılmaktadır. Zira el-Hafâcî de dil oluşumunu tamamladıktan sonra ortaya çıkan ve felsefi sayılabilecek illetleri zayıflıkla nitelemiş ve reddetmiştir.

## Sonuç

el-Hafâcî'nin geç dönemde yaşaması, ona nahiv konularında önceki alimlerin görüşlerine hakim olması ve aralarında mukayese yapıp uygun olanı seçmesine fırsat ve imkan vermiştir. el-Hafâcî'nin eserlerine baktığımızda sema'â göre delilleri istinbat ettiğini görüyoruz. Kur'ân ve kırâatleri ile istişhât yapma görüşü de Kûfe ekolüne mensup dilciler ve İbn Mâlik'in görüşü ile paraleldir. Zira onlar sahih olsun veya şâz olsun bütün kırâatlerle istişhâd yapmışlardır.

el-Hafâcî'nin nahivde tartışmalı bir konu olan hadis ile istişhâta, nahiv konularını delillendirirken hadis ile istişhâd yapan âlimler grubunda olduğu görülmektedir. el-Hafâcî, eserlerinin birçok yerinde şiir ile istişhâta bulunmuştur. Fakat diğer nahiv âlimlerinden farklı olarak el-Hafâcî, şiir ile istişhâd konusunda yaptığı yenilik şiire tarihsel olarak bakmamasıdır. Bilakis bütün nahiv âlimleri tarafından istişhâd olarak kabul edilen ihticâc dönemi şiiri ile istişhâd yaptığı gibi, şairi belli olmayan ve muvelledûn dönemi şiirlerle de istişhâta bulunmuştur. el-Hafâcî bazı nahiv konularında nahiv kaidelerinin pekiştirilmesi için sahabe sözü ile istişhâta bulunur. Arap kabilelerinin lehçeleri ile istişhâd konusunda üç kabilenin lehçesi ile istişhâta bulunduğunu görmekteyiz. Bunlar Benî Temîm, Benî Esed ve Benî Haris b. Ka'b kabilesinin lehçeleridir.

el-Hafâcî, kıyası nahiv görüşlerini bina ettiği kaidelerden biri saymış ve sema' kaidesi kadar onunla da istişhâta bulunmuştur. el-Hafâcî'nin nahiv meselelerindeki kıyas'a bakışı iki şekildedir. Birincisi şâz olmayana kıyas yapılabileceğini diğer nahiv alimleri gibi kabul etmektedir. İkincisi ise nahiv de şâz olana kıyas'ı kabul etmemektedir. Zira şâz olana kıyas meselesi, nahiv âlimleri arasında tartışmalı bir konudur. Bu konuda âlimler iki gruba ayrılmışlardır. Basralılar şâz olana kıyas yapılamaz demişler. Kûfeliler ise, şâz olana kıyasın yapılabileceğini savunmuşlardır. Bu konu da el-Hafâcî Basralıların görüşünü benimsemiş olduğu görülür. Talebesi el-Bağdâdî'de hocası el-Hafâcî'ye bu konuda tabi olmuştur.

<sup>92</sup> Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-beyzâvî*, 1/260.

<sup>93</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdîrrahman el-Lehemî el-Kurtûbî İbn Madâ, *er-Red 'ale'n-nuhât*, thk. Şevkî Dayf, (Kahire: Dâru'l-Firi'l-Arabî, 1947), 33.



Yine nahivde ihtilafli bir konu olan illetlere olan bakışı iki şekildedir. Araplardan duyulan ve açıklayıcı olan illetleri kabul etmiştir. Diğer yandan dil oluşumunu tamamladıktan sonra ortaya çıkan ve felsefi sayılabilecek illetleri zayıf olmakla nitelemiş ve reddetmiştir. el-Hafâcî'nin bu konuda İbn Madâ el-Kurtubî'nin nahivde ikincil ve üçüncül illetleri ilga etmek gerekir görüşüne tabi olduğu görülmektedir.



## Kaynakça

- Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî. *Hizânetü'l-edebe ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1997/1418.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-Arabî, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr, Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 2001/1422.
- Demâmînî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer el-Mahzûmî el-İskenderî ed-Demâmînî. *Ta'lîku'l-ferâ'id 'alâ teshîli'l-fevâ'id*. 2 Cilt. thk. Muhammed el-Mufdî, Kahire: 1983/1403.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-'arab*, Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1998-1418.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed. *el-İnsâf fî Mesâilil Hilaf Beyne'n-Nahvîyyin: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. 2 Cilt. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Daru'l-Fikr, Beyrut: 1987.
- Ergin, Ali Şakir. "Şehâbeddin El-Hafâcî " *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- el-Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Nesîmü'r-riyâz fî şerhi şifâ'i'l-kâdî 'iyâz*. 6 Cilt. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001/1421.
- el-Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâti'd-dünyâ*. 2 Cilt. thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire: Matbaatu îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1386/1967.
- el-Hafâcî, *İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râzî (Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî)*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1283.
- el-Hafâcî, *Şerhu dürreti'l-ğavvâş fî evhâmi'l-havâs*, thk. Abdulhafîz Farağlî-Alî karnî, Beyrut Lübnan: Dâru'l-cîl, 1996/1417.
- el-Hafâcî, *Ṭırâzü'l-mecâlis (el-Emâlî)* . Kahire: Matbaatu'l-Vehbiyye, 1284.
- Gassân Azîz Huseyn. *Varaka b. nevfel, mubeşşiri'r-resûl, hayatuh, 'asruh, ve şî'ruh*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1423/2002.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*. 2 Cilt. thk. Ali en-Necdî Nâsîf –



Abdülfettâh İsmâil Şelebî – Abdülhalîm en-Neccâr, Kahire: Dâru Senkîn, 1986/1406.

İbn Madâ, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdirrahman el-Lehemî el-Kurtûbî. *er-Red 'ale'n-nuhât*. thk. Şevki Dayf, Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1947.

İbn Mâlik Et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî. *Şevâhidü't-tavzîh ve't-taşhîh li-müşkilâti'l-Câmi'i's-sahîh*. thk. Tâhâ Muhsin, Bağdad: Mektebetu İbn Teymiye, 1985/1405.

Durmuş, İsmail. "İstişhâd " *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/396-397.

Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî. *Mecma'u'l-emşâl*, 2 Cilt. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1961-1962.

Muhîbbî, Muhammed. *Hulâsatu'l-eser fi e'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşr*. 4 Cilt. Kahire: el-Marbaatu'l-Vehbiyye, 1284.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1988.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *el-İktirâh*, thk. Abduhakîm'Atiyye, Dımaşk: Dâru'l-Beyrutî, 2006-1427.

Tantâvî, Muhammed. *Neş'etü'n-Nahv, ve târihu eşheri'n-nuhât*, Kahire: Dâru'l-Maarif, 1995.

Tüccar, Zülfikar. "Kıyas" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/539-540.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî. *Me'âni'l-kur'ân ve i'râbüh*. 5 Cilt. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1988.

Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî. *el-İzâh fi 'İleli'n-Nahv*. Thk. Mâzin el-Mubârek, Beyrut: Darü'n Nefais, 1399/1979.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[TİAD], 2022, 6 (2): 867-896

Şeyh Müfid'in Kozmoloji Anlayışı

Al-Shaykh al-Mufid's Understanding of Cosmology

Ahmet BARDAK

Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Assoc. Prof., Yüzüncüyıl University, Theology Faculty

ahmetbardak@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-9393-7884

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received** : 16.07.2022

**Kabul Tarihi / Accepted** : 10.10.2022

**Yayın Tarihi / Published** : 31.12.2022

**Yayın Sezonu** : Aralık

**Pub Date Season** : December

**Atıf/Cite as:** BARDAK, Ahmet. "Şeyh Müfid'in Kozmoloji Anlayışı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022). 867-896. doi: 10.32711/tiad. 1144314

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU

## Şeyh Müfid'in Kozmoloji Anlayışı

### Öz

Dakıku'l-kelâm konuları altında ele alınan âlem ile ilgili konular kelâm ilminin önemli bölümlerinden birini oluşturmaktadır. Âlem ve onu oluşturan temel öğelerini ele alan kelâmcılar bu alanda kelâm kozmolojisinin oluşmasına katkı sağlamışlardır. Kelâm kozmolojisinde cevher, araz, cisim, boşluk, illiyet, mekân ve hareket gibi başlıklar ele alınarak Tanrı-evren ilişkisi anlaşılmaya çalışılmaktadır. Felsefe ve Hint kaynaklı kaynaklardan önemli oranda yararlanmış olsalar da, kelâmcılar kendilerine has bir kozmoloji anlayışı ortaya çıkarmışlardır. Kelâm kozmolojisi hakkında öncü kelâmcılar Mu'tezile kelâmcıları olmakla beraber Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları da dakıku'l-kelâm konu başlığı altında önemli eserlerle katkı sunmuşlardır. Eş'arîlikte konu Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin eserlerine kadar geriye gitmektedir. Sonraki kelâmcılar daha sistematik bir kelâm kozmolojisinin oluşmasına katkı sağlamışlardır. Bu makalede çeşitli alanlarda eserleri bulunan Şeyh Müfid'in eserlerindeki âlem hakkındaki tespitlerinde onun Tanrı-evren ilişkisi ve evreni oluşturan temel unsurları hakkındaki görüşleri, diğer mezheplerle olan benzer ve ayrıldığı noktalar tespit edilerek buradan genel olarak Şiîliğin özelde ise İmâmiyye'nin konuya bakışı anlaşılmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mu'tezile, Şîa, Kozmoloji, Şeyh Müfid.

### Al-Shaykh al-Mufid's Understanding of Cosmology

#### Abstract

The subjects related to the world, which are discussed under the subjects of daqîq al-kalâm in kalâm, constitute one of the important parts of this science. Theologians, who dealt with the realm and its basic elements, contributed to the formation of kalâm cosmology in this field. In Kalâm cosmology, the God-universe relationship is tried to be understood by considering the titles such as substance, accident, object, emptiness, causation, space and movement. Although they benefited greatly from philosophy and Indian sources, they created a unique understanding of cosmology of the theologians. Although the pioneer theologians on the subject are Mu'tazilite theologians, Ash'ari and Mâtürîdî theologians also presented important studies under the title of 'daqîq al-kalam in their works. In Ash'arism, the subject goes back to the works of Imam Ash'ari. Those who came after him contributed to the formation of a more systematic theological cosmology. In this article, it will be tried to understand the views of al-Shaykh Mufid, who has works in a wide variety of fields, about the world he deals with in the ones related to kalâm, and his views on the God-universe relationship, and the views of Shiism in general, Imâmiyya in particular, and other sects.

**Keywords:** Kalâm, Mu'tazila, Shî'i, Cosmology, Sheikh Mufid.



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies

[TİAD]

ISSN: 2602-3067



## Giriş

Kelâmcılar âlem hakkındaki görüşlerini kelâm ilminin dakîku'l-kelâm denilen bölümünde ele almaktadırlar. Buradaki konular ile ilgili deliller genel olarak kozmolojik delil olarak adlandırılmaktadır. Kozmolojik delil ile kelâmcılar Allah'ın varlığını âlemle ilişkilendirilmektedirler. Kelâmcılar bu başlık altında âlemden hareketle onun bir yaratıcısının olduğunu ispat etmeyi hedeflemektedirler. Bunun için âlem ve temel yapılarını inceleyerek onun muhdes bir varlık olduğu sonucuna ulaşmaktadırlar. Böylece âlemin bir muhdisinin varlığı ispat edilmeye çalışılmaktadır. Kozmolojik delil hakkında İslam kelâmcılarının Yunan veya Hint kaynaklı kaynaklardan etkilendikleri hakkında iddialar varsa da kelâm kozmolojisinin belirtilen kaynaklarla benzer ve ayrıldıkları yönler vardır. Bu sebeple kelâm kozmolojisinin kendine has bir kozmoloji olduğu söylenebilir. Dolayısıyla İslam kelâmı Yunan atomculuğundan ayrılmaktadır. Kelâmcılara göre âlemin temel unsuru sayılan cevher ve arazlar ezeli olmayıp sonradan yaratılmışlardır. Buradan da anlaşılacağı üzere kelâm kozmolojisi Allah'ın varlığına âlemden deliller getirerek aklî çıkarımlar yapmaktadırlar. Böylece kelâmda ispat-ı vâcib konusuna da bir katkı sağlanmaktadır.

Kozmolojik delil kelâm ilminde mütekaddimîn döneminden itibaren kullanılmaktadır. Ancak daha sonraki dönemlerde bu delilin temel hedefinde değişiklik olmasa da kullanılan kavram ve kaynakların daha da çeşitlenerek geliştiği görülmektedir. Kelâmda atomculuk görüşünü benimseyenler için mezhebu'z-zerre ifadesi kullanılmaktadır. Bununla varlığın zerrelere oluştuğu ile ilgili görüşü benimseyenler kastedilmektedir. Kelâm kozmolojisi genel olarak İslam âleminde müspet bir gayret olarak görülmekle beraber itikadî konularda mutlak anlamda nakle dayanan kesimler tarafından tenkit edilmiştir.

Âleme bakıldığında onun varlığının bazı karakteristik özelliği görülmektedir. Bunlar onu oluşturan temel öğelerin özelliği ile ilişkilidir. Âlem sürekli bir hareket, değişme, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde süregelen bir yapıdır. Âleme ait bu dinamik yapı kelâm kozmolojisi tarafından ele alınarak anlaşılma çalışılmıştır. Kelâm ilminde konu bağlamında ele alınan cevher teorisi bu çerçevede etrafında argümanlar üretmektedir. Âlemdeki varlıkların bir başlangıcının olması onların mutlak manada bir var edeninin olduğu anlamına gelmektedir ki kelâmda kullanılan hudûs ve imkân delillerinin ilgi alanına bunlar da girmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]) *el-İntisâr*'ı Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i, Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkillânî (ö. 403/1013) ve İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) eserleri, Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-firak*'ı ve İbnü'l-Mürtezâ'nın (ö. 840/1437) *el-Münve ve'l-emel*'i de bu



konular hakkında bizlere doyurucu bilgiler vermektedir. Kozmoloji anlayışını ele alacağımız Şeyh Müfîd'in de (ö. 413/1022) bu konular hakkında birçok görüşü mevcuttur. Şeyh Müfîd eserlerinde çoğu zaman kendisinden önceki kozmolojik tespitleri aktarmakta, bir kısmında kendi tercihlerini söylerken bir kısmında da sadece aktarımda bulunmaktadır Kendisini sürekli Mu'tezile'den farklı bir noktaya koymaya çalışsa da eserlerindeki kozmoloji konularında göze çarpan ilk şey Mu'tezilî kelâm kozmolojisinin bir nevi savunusudur. Bu durum Şîa ile Mu'tezile'nin tarihsel ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda normal bir durumdur. Şeyh Müfîd hakkında birçok çalışma mevcuttur. Bunlardan en kapsamlı olanı McDermott'un Arapça tercümesi *Nazariyyâtu ilmi'l-keâm inde's-Şeyhi'l-Müfîd* olan *The Theology of al-Shaikh al-Müfîd* (d. 413/1022) adlı eseridir. Türkiye'de Şeyh hakkında birçok makale ve kitap türünden çalışma mevcuttur. Bu çalışmada ise ahbârî ve usûlî olarak iki ana çizgide ele alınan Şîa'nın usûlî olan kısmının kurucusu olarak kabul edilen Şeyh Müfîd'in kelâm kozmolojisi hakkındaki görüşleri tespit edilerek Şîa'nın konuya bakışının anlaşılması konusunda bir katkı sağlanmaya çalışılmaktadır.

### 1. Şeyh Müfîd ve Bazı Eserleri

Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî olan Şeyh Müfîd kelâm, fıkıh ve hadis başta olmak üzere birçok ilimde önemli bir Şîa âlimi olarak kabul edilmektedir. Yukarıda da değinildiği üzere kendisi Şîa'nın usûlî kısmının kurucusu olarak kabul edilmektedir.<sup>1</sup> Şeyh Müfîd 333/945 veya 336/947-948 tarihinde Bağdat'ın kuzeybatısında Ukberâ'da dünyaya gelmiştir. Kadı Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) çağdaşıdır. En önemli hocaları Ahmed b. Velîd el-Kummî (ö. ?), İbnü'l-Cüneyd, Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Kummî (ö. ?) ve Şeyh Sadûk olarak bilinen İbn Bâbeveyh el-Kummî'dir (ö. 381/991). Kelâm konusundaki esas hocası, Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin (ö. 310/922 [?]) öğrencisi olduğu belirtilen Ebü'l-Ceyş Muzaffer b. Muhammed el-Belhî el-Verrâk'tır (ö.?). Bazı öğrencileri Şerif Murtazâ Ali b. Hüseyin (ö. 436/1044), Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan eş-Şeyh et-Tûsî (ö. 460/1067) ve Abbâs en-Necâşî (ö. 450/1058) sayılabilir. Şerîf el-Murtazâ ve et-Tûsî de Şî-İmâmî usûlî ekolünün oluşmasında önemli rol üstlenmişlerdir. Eserlerindeki itikadî tasniflerinde hocalarını takip ederek tevhîd, adalet, nübüvvet, imamet ve meâd şeklinde beş temel esası gözetmişlerdir. Bunun yanında birçok görüşlerinde ondan etkilenmişlerdir. Örneğin Şerîf el-Murtazâ da imâmetin dinin korunması ve ilahî lütuf bakımından gerekli olduğunu hocası gibi aklî gerekçelerle delillendirmektedir.<sup>2</sup> Ancak kelâmî meselelerde

<sup>1</sup> Habib Kartaloğlu, "Şî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülahazalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (Haziran 2016), 75, 77.

<sup>2</sup> Ebü'l-Kâsım Ali b. Hüseyin Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, thk. Abduzzehrâ el-Hüseyinî el-Hatîb, (Tahran: Müessesetu's-Sâdık, 2006), 1/301 vd.



birçok konuda hocaları Şeyh Müfid ile aynı görüşte değildirlir. Şeyh Müfid yazdığı eserleriyle İmâmîlerin kelâm konusunda en önemli ismi sayılmaktadır. Eserlerinde İmâmiyye'nin görüşlerini savunmak için başka mezheplere karşılık olarak reddiyeler yazdığı görülmektedir.<sup>3</sup> Bu bağlamda Şeyh Müfid İmâmiyye'nin önemli ismi Şeyh es-Sâdûk'a ve İmâmiyyenin imamlarına bağlılığını sürekli ikrar etmektedir. İtikadî meselelerde onunla şeyhi es-Sâdûk arasında önemli bir ihtilaf yoktur. Bununla beraber Şeyh Müfid, es-Sâdûk'un bazı görüşlerine katılmayarak reddiye türünden eserler yazmıştır. Şeyh Müfid bu amaçla *Tashîhu'l-i'tikad* adlı eseriyle onu ve dolaylı olarak ahbârî görüşü birçok yönüyle tenkit etmektedir.

İslamî ilimler alanında Şeyh Müfid'in 200 civarında eseri bulunmaktadır. Bunlar özel alanlar, çeşitli sorulara verdiği cevaplar ve batıl görüşe sahip olanların sorularına verdiği cevaplar niteliğinde olanlar şeklinde üç başlık altında ele alınabilir. Ancak en yoğun çalışmaları fıkıh ve kelâm alanında sayılmaktadır. Şeyh Müfid'in zikrettiğimiz eserlerin çok büyük bir kısmı elimizde bulunmamaktadır. Akâid ve kelâm alanında *Tashîhu'l-i'tikâdât, el-ifsâh fi'l-imâme, en-Nüketu'l-i'tikâdiyye* ve *Evâilu'l-makâlât fi'l-mezhebi'l-muhtârât*, fıkıh alanında *Ahkâmu'n-nisâ* ve *el-Esrâf fi âmmeti ferâidi ehli'l-İslâm*, fıkıh usûlu alanında *Usûlu'l-fikh*, tarih alanında *el-İrşâd fi ma'rifeti hıccillah ale'l-ibâd*, hadis alanında *el-Emâlî* ve felsefe alanında *Cevâbâtu'l-feylesof fi'l-ittihâd'ı* elimizde bulunan eserleri arasında en önemli olanlarıdır.<sup>4</sup>

Şeyh Müfid'in âlem hakkındaki görüşlerini ekseriyetle yukarıda zikrettiğimiz eserleri arasında yer alan *Evâilu'l-makâlât fi'l-mezhebi'l-muhtârât* ve *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye* adlı eserlerinde görmekteyiz. *Evâilu'l-makâlât* genel olarak Şîa i'tikadını ele alan eseridir. Bu eserinde Şeyh Müfid itikadî ve kelâmî görüşlerini, diğer fırkalarla muvafık ve ayrı düştüğü konuları ele almaktadır. Eserde ayrıca Şîa, Mu'tezile ve İmâmiyye hakkında bilgi vermekte ve bunlar arasındaki farkları ifade etmektedir.<sup>5</sup> *en-Nüket'*i ise bazı şüpheler bulunsa da Şeyh Müfid'e nispet edilen diğer itikadî eseridir.<sup>6</sup>

## 2. Şeyh Müfid'in Kozmoloji Anlayışı

<sup>3</sup> Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Seyyid Hasan el-Emîn vd., *Hayâtu's-Şeyh el-Müfid*, (Kum: Dâru'l-Müfid, 1431), 22-149; Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, (Beyrut: Alemu'l-matbuât, 2010); S. Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imâmiyyah Thinkers*. (New Delhi: Ashish Publishing House, 1988); Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013); Avni İlhan, "Şeyh Müfid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/500-502.

<sup>4</sup> Emin vd., *Hayâtu's-Şeyh el-Müfid*, 22-149.

<sup>5</sup> Bekir Altun, "Efforts to Systematize the Imâmiyya Kalâm in the Early Period: The Example of al-Shaykh al-Mufid". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (Haziran 2022), 65.

<sup>6</sup> Eser hakkındaki iddialarla ilgili geniş bilgi için bk. McDermott, *Nazariyyâtu ilmi'l-keâm*, 81.



Şeyh Müfid öncelikle âlemin hâdis, mevcut ve mümkün varlık olduğunu, her mümkün varlığın cevher ve arazlardan meydana geldiğini dolayısıyla her mevcudun muhdes (sonradan var olan) olduğunu kabul etmektedir.<sup>7</sup> Allah'ın ise cevher ve araz olmadığını, bundan münezzehe olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre cevherler hat, sath, (yüzey) ferd (tek başına) ve cisim hallerinden herhangi biriyle olmak zorundadır. Bunların tümü hâdis ve muhtaç (müftekir) varlıklardır. Arazlar da başkalarına muhtaç olup mümkün varlıklardır. Bu türden varlıklar aynı zamanda mürekkebe (bileşik) varlıklardır. Hâlbuki bu durum Allah için söylenemez.<sup>8</sup> Yeryüzü ve âlem hakkındaki bu tespitleri genelde kelâmcıların özelde de Mu'tezilîlerin görüşleriyle uyumludur. Onlara göre de âlem semâ, yer ve ikisi arasındaki cevher ve arazlardan meydana gelmektedir. Şeyh Müfid de bunu teyit ederek *Ehl-i Tevhîd* dediği Mu'tezile'den kimsenin buna itiraz etmediğini söylemektedir. Şeyh Müfid bu bağlamda âlemi oluşturan güneş, ay, yıldızlar ve yeryüzünü zikretmektedir. Şeyh Müfid, Ebü'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî'nin de (ö. 319/931) bu görüşte olduğunu, ancak Bağdat ekolünden bazı itirazların bulunduğunu, Basra'dan ise itiraz edildiğine dair bilgi bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>9</sup> Şeyh Müfid'in Bağdat ekolünden itiraz var dediği şeyler daha çok arazlar ve cevher hakkındaki bazı küçük bakış açılarıdır ki bunlara birazdan değinilecektir.

## 2.1. Âlem

Âlem "alâmet ve nişan koymak" anlamında "alm" ya da bilmek anlamında "ilm" kökünden türemiş, yaratıcısının varlığına alâmet eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan şey demektir.<sup>10</sup> Kelâm ilminde âlem "Allah dışındaki tüm şey" anlamına gelir. Kelâmcılar âlemi bu bağlamda Allah'ın varlığını ispat etmek için çok önemli bir vasıta olarak görmektedirler. Âlem hakkında geniş bir literatür oluşturmuş olan ilk kelâmcılar Mu'tezilîlerdir. Âlem hakkında biriken literatür ile kelâm ilminde atomculuk ya da zerriyye denilen bir görüş ortaya çıkmıştır. Buna kelâm kozmolojisi de denmektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan atomculuk görüşü Mu'tezile'ye ve özellikle Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849-50 [?]) dayandırılmaktadır.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Şeyh el-Müfid Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'mân, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi ve'l-muhtârât*, (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-İslâmî, 1403/1983), 108-110.

<sup>8</sup> Şeyh el-Müfid Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'mân, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*, (Tahran: İkbâl Matbaası, 1324/1917), 20, 21.

<sup>9</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 118.

<sup>10</sup> Ali b. Muhammed Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1985), 149; Ebü'l-Hüseyn b. Muhammed Râğib el-İsfahânî, "a-l-m", *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 355; Süleyman Hayri Bolay, "âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/357.

<sup>11</sup> Kelâm atomculuğu hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, (İstanbul: 2016); Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, (İstanbul: İz



Kelâmcılara göre âlem genel yönüyle muhdes varlık olarak kabul edilmektedir ve onu oluşturan temel elemanları vardır. Cevher, araz ve cisimler bunların temel unsurlarıdır. Bu üçüyle ilişkili olarak zaman-mekân gibi konular da kelâm kozmolojisinde ele alınmaktadır. Kelâmcılar kozmoloji konularında derinleştikçe karşılıklarına başka meseleler de çıkmıştır ki bunlardan bazıları âdet, i'timâd, tabiat gibi konulardır. Eş'arî de *İstihsânu'l-havz* isimli eserinde kelâm ilmini eleştirenlere hitap ederken hareket, sükûn, cisim, araz, elvân (renkler), ekvân (varlıklar) ve cüz (parçalar) hakkında konuşmanın bidat olmadığını ifade ederek konu başlığında ele alınan meselelere dolaylı bir şekilde işaret etmektedir.<sup>12</sup> Şeyh Müfid de özellikle Mu'tezilî kelâmcılarının ele aldığı kozmolojik kavramları incelemektedir. Şeyh Müfid, eserlerinde konu hakkındaki görüşlerden hangisine meylettiğini belirtmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere Şeyh Müfid kozmoloji hakkındaki görüşlerini genel olarak *Evâilu'l-makâlât* ve az miktarda *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye* adlı eserlerinde ele almaktadır. Biz makalemizde konuyu *Evâil* adlı eserindeki başlıklara sadık kalarak Şeyh Müfid'in görüşlerine yer vermeyi hedeflemekteyiz. Burada ele alınan ilk konu cevherlerdir.

### 2.1.1. Cevher

İslam kelâmı temelde bölünemeyen cevher (cevher-i ferd/atom) anlayışını savunmaktadır. Bunun öncüsü Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf sayılmaktadır. Şeyh Müfid'e göre de âlem cevher ve arazlardan meydana gelmektedir. Cevherler bölünemeyen en küçük cüzler olup cisimleri meydana getirmişlerdir.<sup>13</sup> Onun bu görüşü diğer kelâmcıların görüşleri ile uyumludur. Mu'tezile kelâmcıları genel olarak âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu kabul etmektedirler. Cevherler bu açıdan bakıldığında maddenin madde haline gelmemiş ilk halidir. Cevherler birbirleriyle bir araya gelerek cisimleri oluşturmaktadırlar.<sup>14</sup> Mu'tezile kelâmcıları genel olarak cevherlerin tümünü tek cins olarak kabul etmekle beraber Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Ka'bî muhtelif olarak görmektedir.<sup>15</sup> Yani cevherler ona göre tek bir şekle sahip değildir.

Yayıncılık, 2009); Çağfer Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife* 2/2 (2002), 81-100.

<sup>12</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Risaletun fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-kelâm*, thk. Richard McCarthy (Haydarâbâd: Matbaatu Meclis-i Daireti'l-Meârif en-Nizâmiyye, h. 1344), 88.

<sup>13</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 108-110; Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 4.

<sup>14</sup> İlhan Kutluer, "cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/450.

<sup>15</sup> Şeyh Ebî Reşîd Saîd b. Muhammed b. Saîd en-Nişâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf bene'l-basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvan es-Seyyid. (Beyrut: Ma'hedu'l-İnmâi'l-Arabî, 1979), 29.



Kelâmda cevherlerin özellikleri tartışılırken öne çıkan konulardan biri onların ila nihâye bölünüp bölünemeyeceğidir. Bu konuda genel kanaat cevherlerin bölünemeyen en küçük parçada durmasıdır. Bu bölünemeyen en küçük parça için kelimcilerin kullandıkları tabir *cevher-i ferd* ya da *cüz'ü'llezî lâ yetecezze'* dir. Fakat bazı Mu'tezilî kelimcilerinden cevherlerin bu tür yapısına itiraz vardır. Onlara göre cevherler sonsuza dek bölünebilen varlıklardır. Burada öne çıkan isim Mu'tezile'den Ebû İshâk İbrâhîm en-Nazzâm'dır (ö. 231/845). Ona göre cisimler sonsuza dek bölünebildiğinden kelâmcıların söz ettiği *cevher-i ferd* ya da *cüz'ü'llezi lâ yetecezze* yoktur.<sup>16</sup>

Şeyh Müfîd konu ile görüşlerini ifade ederken zaman zaman mulhidîn (inkârcılar/tanrıtanımaz) şeklinde hitap ettiği felsefecileri sıklıkla muhatap almaktadır.<sup>17</sup> Şeyh Müfîd'e göre cevherler hâdis varlıklardır. Ona göre havâdise (sonradan olanlar) dair özellikleri taşıyan her şey hâdis varlıktır. Şeyh Müfîd cevherlerin dört kısmından söz etmektedir ki bunlar; nokta, hatt, sath ve cisimdir.<sup>18</sup> Şeyh Müfîd nokta ile cevher-i ferdi kastetmektedir ki o hiçbir şekilde bölünmeyi kabul etmez. Hatt ile uzunluk bakımından bölünmeyi kabul etmeyen mütehayyiz (yer kaplama) olmalarını, sath ile araz (genişlik) ile bölünme kabul etmeyen mütehayyizi, cisim ile uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından bölünme kabul etmeyen mütehayyizi kast etmektedir.<sup>19</sup> Mu'tezile kelâmcıları, özellikle el-Ka'bî'nin de benzer tespitleri mevcuttur.<sup>20</sup> Şeyh Müfîd'e göre hâdis varlıkların dört alameti vardır. Bunlar hareket, sükûn, içtima' (birleşme) ve iftiraktır (ayrılma).<sup>21</sup> Şeyh Müfîd'e göre cevherler mütecanistirler (aynı cins). Bu yönüyle arazlardan ayrılmaktadırlar.<sup>22</sup> Cevherlerin mütecanis olması konusunda Mu'tezile'de Nazzâm ve el-Ka'bî farklı düşünülmektedir. el-Ka'bî'ye göre cevherlerin arazlardan yoksun olması düşünülemez.<sup>23</sup> Basra ekolünün ekseriyeti kevn (oluş) arazı cevherler için zorunlu görmektedirler. Buna Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî itiraz etmiştir.<sup>24</sup> el-Ka'bî aynı zamanda atomların boyutlu olup olmadığı meselesinde de farklı düşünülmektedir. Mu'tezile'nin Ebû

<sup>16</sup> Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 101 vd.

<sup>17</sup> Şeyh Müfîd, *Evâil*, 110.

<sup>18</sup> Şeyh Müfîd, *en-Nüket*, 5.

<sup>19</sup> Şeyh Müfîd, *en-Nüket*, 5.

<sup>20</sup> Nişâbü'rî, *el-Mesâil*, 61, 228.

<sup>21</sup> Şeyh Müfîd, *en-Nüket*, 6.

<sup>22</sup> Şeyh Müfîd, *Evâil*, 110.

<sup>23</sup> Ebû Muhammed b. Hasan b. Ahmed en-Necrânî İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'raz*, nşr. Sami N. Lutf, Faysal b. Avn (Kahire: Daru's-sekâfe li't-tıb'a ve'n-neşr, 1975),124.

<sup>24</sup> İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'i'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. M. Yûsuf Musa-Ali Abdulmunim (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1950), 23; Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963), 56.



Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi Basra grubundakiler atomun arazsız ve boyutlu, el-Kâ'bî gibi Bağdat grubunda olanlar ise arazlı ve boyutsuz olduğu fikrindedirler.<sup>25</sup>

Mu'tezile'nin Basra ekolünün de savunduğu gibi her zerrenin kapladığı bir alanı vardır. Zerreler birbirleriyle birleşerek bunu daha da genişletirler. Mu'tezililere göre zerrelerin bir alanı kapsamaları (mesâha) ancak birbirleriyle terkip halinde olmaları sonucunda mümkündür.<sup>26</sup> Şeyh Müfid her cevherin varlığı itibariyle mütehayyiz olduğunu çünkü cevherlerin "kevn" den ayrı düşünülemediğini, kevnin ise mütehayyiz vasfının bulunduğunu söylemektedir.<sup>27</sup> Kelâmda kevn ile hareket, sükûn, içtima' (toplanma) ve iftirak (ayrılma) gibi cevherde var olan çeşitli oluş keyfiyetlerini ifade eden bir terimdir.<sup>28</sup> Mu'tezile kelâmcıları gibi Ehl-i Sünnet kelâmcıları da cevherlerin kevn arazından ayrı olamayacağını belirtmektedirler.<sup>29</sup>

Şeyh Müfid'e göre cevherher arazlar vasıtasıyla ortaya çıkarlar. Her araz cevherlere hulûl ederek onlarla ortaya çıkar. Cevherler bu bakımdan arazlar olmadan ortaya çıkamazlar. Şeyh Müfid'e göre cevherler bir araya gelip terkip oluşturmadan da fezâda belirli bir miktara ve hacme sahip olup mütehayyiz varlıklardır.<sup>30</sup> Şeyh Müfid, mütehayyizi "burada veya orada işaret ile gösterilebilen ya da orada zatı itibariyle bulunan" şeklinde tarif etmektedir.<sup>31</sup> Şeyh Müfid'e göre her cevherde mütehayyiz özelliği vardır ve arazlar olmadan ortaya çıkamazlar. Bazıları bunu kevn olarak ifade ederler. Buradan da anlaşılacağı üzere kevn ya da çoğulu ekvân ile kastedilen şey atomların hareket veya sükûn halinde diğer atomlarla olan birlikteliği (mümâse) ya da ayrılığıdır (mübâade).<sup>32</sup> Buradan çıkarılan sonuç kevnin en önemli özelliğinin mütehayyiz olmasıdır.

Mu'tezile kelâmcıları arazların aksine cevherlerin bekâsı konusunda hemfikirdirler. Küçük bir farkla Basralı Mu'tezililer cevherin bekâ gibi bir sığata ihtiyacı olmadığını belirtirler. Ebû Reşîd en-Nişâbûrî, el-Ka'bî'nin maddenin

<sup>25</sup> İlhan Kutluer, "cevher", 453.

<sup>26</sup> Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997), II, 326; Nişâbûrî, *el-Mesâil*, 58.

<sup>27</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 111.

<sup>28</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987), 262; Ebû'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Metin-Tercüme), çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/158.

<sup>29</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 211; Nişâbûrî, *el-Mesâil*, 62.

<sup>30</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 110, 111; Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 4.

<sup>31</sup> Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 4.

<sup>32</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 111.



kendine biçilen süreye kadar bâkî kalacağını söylediğini rivayet edilmektedir.<sup>33</sup> Kadı Abdülcebbâr ise cevherlerin yok olmasını da bekâsını da caiz görmektedir. Bunun için aklen bir delilin bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>34</sup> Bununla beraber Mu'tezilîlerin atomların bâkî olduğu konusunda görüş birliğinde olduğu söylenebilir.<sup>35</sup> Bekâ eşyanın varlığını sürdürmesi, zıttı olan fenâ ise varlığının sona ermesidir. Mu'tezilî ekoller bekâ ve fenânın araz olup olmadığını da tartışmaktadırlar. Bağdatlılar bunları araz olarak görürken Nazzâm araz olarak kabul etmemektedir.<sup>36</sup> Şeyh Müfid de cevherlerin bekâsını caiz görmemektedir. Onların birçok vakit bulunduğunu fakat bâkî olmadıklarını söylemektedir.<sup>37</sup> Bu görüşü genel olarak Mu'tezile kelamcılarının görüşleriyle uyumludur.

### 2.1.2. Araz

İslam kelâmında ilk olarak Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvan, (ö. 128/745-46) Ehl-i Sünnet kelâmında ise İbn Küllab (ö. 240/854 [?]) tarafından kullanılan araz "sonradan ortaya çıkan, devamlılığı olmayan şey" anlamındadır.<sup>38</sup> Tariften de anlaşılacağı üzere arazlar hâdis varlıklardır. Bu konuda kelâmcılar arasında ittifak vardır. Mâtürîdî kelamcıları arazi cisimlerde bulunan sıfat ve haller olarak tarif etmektedirler.<sup>39</sup> Mu'tezilî kelâmcılar ise arazi "vücut bulduğu halde boşlukta yer tutan ve bir maddede bulunan vasıf" olarak tanımlamaktadırlar.<sup>40</sup> Mu'tezile'de arazlar hakkında farklı düşünerek onları cisimler ile birleşip âlemin aslını oluşturduğunu söyleyenler vardır. Bunların başını Dırar b. Amr (ö. 200/815) çekmektedir. Mu'tezile'den diğer bir grup ise arazların cevherlerde ortaya çıktığını ve cevherler tarafından yaratılmış olduklarını ileri sürmektedirler. Bunların başında ise Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) ve Nazzâm gelmektedir.<sup>41</sup> Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) gibi bazı kelâmcılar ise koku türünden arazları cisim olarak kabul etmektedirler.<sup>42</sup>

<sup>33</sup> Nîşâbü'rî, *el-Mesâil*, 74; Şeyh Müfid, *Evâil*, 112, 113.

<sup>34</sup> Kadı Abdülcebbâr Ebü'l-Hasan el-Hemedânî, *Kitâbü't-tevlid min kitâbi'l-muğni*-Nedensellik Kitabı (Metin-Tercüme), çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 210.

<sup>35</sup> Nîşâbü'rî, *el-Mesâil*, 74.

<sup>36</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 339.

<sup>37</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 112.

<sup>38</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İslam Kelamında Araz Nazariyesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (İstanbul 1987-1988), 71.

<sup>39</sup> Ebü Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd/Beyrut: Dâr Sâder, 1422/2001), 78.

<sup>40</sup> Yavuz, "İslam Kelamında Araz Nazariyesi", 71.

<sup>41</sup> Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâdilî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 1/71.

<sup>42</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Wiesbaden: b.y., 1963), 344.





Bunlar gerek araz gerek cisim olarak kabul edilsin bu türden varlıkların genel olarak bekâ özelliklerinin olmadığı genel kanaat olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebû Hâşim'e göre esas arazlar hareket ve sükûndan, içtima' ve iftiraktan (birleşme-ayrılma) ibarettir. Bunlar zıttı aynı mahalde bulununcaya kadar kalabilirler.<sup>43</sup> Dolayısıyla zıt arazlar bir arada bulunamazlar. Basra Mu'tezile'sinden arazların cisimler gibi bekâsını kabul edenler olduğu gibi bazıları arazları kısımlara ayırarak bir kısmının bakî diğerlerinin geçici olduğunu söylemektedirler. Ebû Hâşim el-Cübbâi gibi kelamcılara göre cevherlerin renk, tat, koku gibi bazı arazları devamlı olabilirken ses, hareket ve irade gibi olanları devamlı değildir.<sup>44</sup> Buna mukabil Kadı Abdülcebâr gibi bazı kelamcılar cevherlerin ve sükûn gibi bazı arazların sürekli olduğu kanaatindedirler.<sup>45</sup> Nazzâm ise arazlardan sadece hareketi kabul etmektedir ki o da bakî değildir.<sup>46</sup> Arazlar cevherlere ihtiyaç duyduğu gibi cevherler de varlıklarında arazlara ihtiyaç duyarlar. Cevherler taşıdıkları arazlar ile varlıklarını sürdürürler. Kadı Abdülcebâr Allah'ın kudretiyle cevherin yenileneceği görüşündedir. Varlıklar yeniden yaratılacaktır. Bu da arazların ahiretteki durumuyla ilgilidir. Ahirette kıyamet günü arazlar tecdîden tekrar kendi bedenine dönme imkânına sahiptirler.<sup>47</sup>

Şeyh Müfîd araz için "cevherlerde ortaya çıkan, cevher tarafından taşınan şeyler" tanımını yapmaktadır. Ona göre araz aynı zamanda zerre veya cevherin bir mütemmimidir. "Arazlar cevherler olmadan cevherler de ancak arazlarla ortaya çıkar" diyerek her ikisinin birbirlerine olan ihtiyacını ve arazların ortaya çıkmak için bir mahalle muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Arazları hâl olarak görmekte ve onları bir mahalle muhtaç olduğundan hâdis olarak kabul etmektedir. Şeyh Müfîd de diğer kelâmcılar gibi arazların bekâsının olmadığını, dönüşüp yenilenmediklerini söylemektedir.<sup>48</sup>

Şeyh Müfîd ve Bağdat Mu'tezile'si kelâmcıları da varlıkların sürekli olarak yaratıldığı görüşüne katılmamaktadır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf cevherde bulunmaksızın arazların var olabileceğine ve bazı arazların sürekli iken bir kısmının olmadığı görüşündedir. Ona göre renkler, kokular, tatlar, kudret gibi arazlar bakî iken hareket gibi bazıları bakî değildir.<sup>49</sup> Şeyh Müfîd

<sup>43</sup> Yavuz, "İslam Kelamında Araz Nazariyesi", 77.

<sup>44</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 358 vd.

<sup>45</sup> Kadı Abdülcebâr, *Kitâbü't-tevlîd*, 210.

<sup>46</sup> Muhammed b. İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-mîle ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, nşr. İbrahim Nasır-Abdurrahman Umeyra (Cidde: b.y., 1402/1982), 5/175.

<sup>47</sup> Martin J. McDermott, *Nazariyyâtu ilmi'l-keâm inde's-Şeyhi'l-Müfîd*, trc. Ali Hâşim (Meşhed: Mecmai'l-buhûsi'l-İslamiyye, 1413), 269.

<sup>48</sup> Şeyh Müfîd, *Evâil*, 115; Şeyh Müfîd, *en-Nüket*, 7.

<sup>49</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Mekhûl en-Nesefî, *Tebîratü'l edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2/120; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 56.



mütekellimlerin arazların kendi kendilerine araz olamayacakları konusunda görüşlerini aktarmaktadır. Arazlar iki zamanda varlığını sürdüremezler. Arazlar varlıklarını sürdürebilmek için sürekli yenilenmektedir. Kendi kendilerine varlıkları mümkün değildir.<sup>50</sup> Bağdat Mu'tezile'sinden el-Ka'bî de renk, tat, koku gibi arazların iki vakitte bekasına cevaz vermemektedir.<sup>51</sup>

Şeyh Müfid'e göre her mevcudun mümkün ve hâdis olması konusu kesinleştiğine göre hâdis varlıkların varlığı kendilerinden midir, yoksa başkalarından mıdır? Bunu tartışmak gerekir. Ona göre hâdis varlıkların varlığı kendi nefislerinden değildir. Çünkü hâdis varlıkların genel olarak varlıkları kendilerinden değildir. Diğeri ise hâdis varlıkların varlıklarından önce bir yoklukları söz konusudur. Yokluğu ortaya çıkartan bir tesir ancak kendisinin dışından bir sebeple oluşur.<sup>52</sup> Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları da arazların geçici olduğu görüşündedirler. Arazlar kendi kendine devamlılık sergilediğini söylemek onların yokluğunu gerektirecek bir zıddının bulunmasını imkânsız kılar. Bir anda devam eden araz ikinci anda da devam edebilir ki böylece yok olmaları muhal olur. Arazın devamlılığı ancak kendisi için yaratılan hâdis bekâ ile mümkündür. Böyle olmazsa yokluğunu gerektiren zıddının gerçekleşmesi, yani kendisinin vücut bulmaması gerekirdi. Dolayısıyla araz iki zamanda devam edemez, sürekli yenilenir yerine yeni bir araz yaratılır.<sup>53</sup> Eş'arîlerin bu görüşünde birbirini takip eden arazların yenilenmesi fikri yatmaktadır. Onlara göre bir araz bir zamandaki hâlini diğer zamana intikalini imkânsız olarak kabul etmektedirler. Her araz her zaman diliminde tekrar yaratılarak varlığını sürdürür.<sup>54</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere Eş'arîlere göre arazlardaki süreklilik Allah'ın onları sürekli yaratmasındandır. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî de arazların yapıları gereği bâkî olamayacağını, arazın kendiliğinden ortaya çıkamadığından, bir cevhere muhtaç olmalarından dolayı da hâdis ve sonlu varlıklar olarak görmektedir.<sup>55</sup>

### 2.1.3. Cisim

Cisimler cevher ve arazlardan meydana gelen, beş duyu ile algılanan üç boyutlu varlıklardır.<sup>56</sup> Mu'tezilî kelâmcılarla Ehl-i Sünnet kelâmcıları cisimlerin cevherlerden meydana geldiği konusunda hemen hemen ittifak halindedirler. Mu'tezile'den cisimleri farklı şekilde geniş bir alana hasreden Hişâm b. Hakem

<sup>50</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 268.

<sup>51</sup> Nişâbûrî, *el-Mesâil*, 122.

<sup>52</sup> Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 7, 8.

<sup>53</sup> Yavuz, "İslam Kelamında Araz Nazariyesi", 78, 80.

<sup>54</sup> Yavuz, "Araz", 342.

<sup>55</sup> Eş'arî, *İstihsan*, 91.

<sup>56</sup> H. Bekir Karlığa, "Cisim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/28.



gibiler âlemin cisimlerden oluştuğunu, ses, koku, tat gibi şeylerin de cisim olduğunu kabul etmektedir.<sup>57</sup> Eş'arîler varlıkların cisim, cevher ve arazlardan yaratıldığı konusunda müttefiktirler. Onlara göre cisimler cevher ve arazların bir araya gelmesiyle oluşur. Bir cismin meydana gelebilmesi için iki cevherin bir araya gelmesi yeterlidir.<sup>58</sup> Şeyh Müfîd muvahhidlerin cisimleri hararet, soğukluk, yaşlık ve kuruluk şekilde bir araya gelmiş (mürekkeb) varlıklar olduğunu aktarmaktadır. Şeyh Müfîd, Mu'tezile'nin beş esasından olan tevhid, adl, va'd, vaîd ya da nübüvvet bağlamında bu dört unsurdan oluşmuş mürekkeb varlıkları müdafaa edecek ya da savunacağı bir dayanak bulamadığını, bu sebeple bu görüşü bir kenara koyup savunmadığını, ancak bu durumun dini teyid, Allah'ın rubûbiyyetini, hikmetini ve tevhidini teyid ettiğini ifade etmektedir.<sup>59</sup> O da cisimleri uzunluk ve derinlik gibi arazlar bakımından bir araya gelmiş (müellef) cevherler olarak görmektedir. Cisimlerin sekiz cüzden oluştuğunu bunlardan ikisinden biri diğerinden uzunluk bakımından üstün olduğunu, diğer ikisinin sağ ve soldan onu araz olarak kapsadığını, diğer dördünün ise bu dördüne derinlik bakımından katıldığını ifade etmektedir.<sup>60</sup> Ona göre cisimler sekiz cevherden ve üç boyuttan oluştuğuna göre zerrelere de bu üç boyut yoktur. Şeyh Müfîd'in bu görüşleri diğer Mu'tezile kelâmcılarinkilerine benzemektedir. Diğerleri genel olarak cisimlerin iki, dört veya altı cüzden oluştuğunu, müellef olduğunu ve bâkî olmadıklarını söylemektedirler. Bu konuda sadece Nazzâm muhalif davranmaktadır.<sup>61</sup> Ona göre cisimler sürekli yenilenme (teceddüd) halinde bakidir. Şeyh Müfîd arazlar gibi cisimleri de baki görmemektedir.

#### 2.1.4. Mekân-Halâ (Boşluk)

Genel olarak mütehayyiz (yer kaplayan) olan varlıklar hareket edebilmek için bir mekâna ihtiyaç duymaktadırlar. Çünkü hareket iki ayrı mekânı gerektirmektedir. Mu'tezile kelâmcıları da bu görüştedir.<sup>62</sup> Âlemin temel unsurları olan cevher, araz ve cisim gibi hâdis varlıkların mekândan müstağni olmadıkları, yani mutlaka bir mekâna ihtiyaç duydukları, hareket ya da sükûn olarak bulunmak zorunda oldukları hususu tüm kelâmcılar tarafından kabul edilen bir durumdur.<sup>63</sup> Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre de kevnin yani bir şeyin

<sup>57</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 345.

<sup>58</sup> Karlığa, "Cisim", 30.

<sup>59</sup> Şeyh Müfîd, *Evâil*, 122.

<sup>60</sup> Şeyh Müfîd, *Evâil*, 114, 115.

<sup>61</sup> Şeyh Müfîd, *Evâil*, 114.

<sup>62</sup> Nişâbüri, *el-Mesâil*, 190.

<sup>63</sup> Nişâbüri, *el-Mesâil*, 203.



var oluşu için mekâna ihtiyaç vardır. Arazlar da bu bağlamda bir mekâna ihtiyaç duymaktadırlar.<sup>64</sup>

Kelâmcılar genel olarak cevher ve cisimlerin bir mekândan diğerine intikalini kabul ederken arazların bu özelliğinin olmadığını ileri sürmektedirler. Arazların mekânlar arasında bir intikali söz konusu değildir.<sup>65</sup> Bağdat Mu'tezile'sinin önemli isimlerinden olan el-Ka'bî'nin fikirlerinin önemli bir savunucu olan Ebû Reşid en-Nişâbûrî Basralı Mu'tezilîlerin mekân için "cismin ağırlığının ve boyutunun üzerinde bulunduğu yer" olarak tanımlandığını söylemektedir. Bu mekân cismin düşmesini önler. Nişâbûrî itibarî bir boşluğun mekân olarak tanımlanamayacağını çünkü onun sabit ve değişmeyen olmadığını söylemektedir.<sup>66</sup> el-Ka'bî ise mekânı "her yandan kendisi dışında ihata edilen yer olarak" tanımlamaktadır.<sup>67</sup> Eğer burada sadece ağır bir cisim bulursa onun istikrarlı bir mekânı olmaz. Belirli bir mekânda varlığı oluşmaz. Burada bu cismin düşmesinin bir anlamı da oluşmaz. Buradaki ihtilaf Basralıların boşluğu kabul etmesi, el-Ka'bî'nin ise reddetmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>68</sup> Eğer burada bir boşluk olmazsa temas halindeki cisim başka bir satıhtaki cisimleri daima ihata eder durumda olurdu. Eğer boşluk kabul edilirse bir cismin diğerlerine tüm yönlerden teması gerekmez. Bunu ortaya koymak için sorulacak en iyi soru o nerededir? Sorusudur. Bir şeyi delillendirmek için istikrar halinde bulunduğu yerde sükûn halinde olmasını gerektirir.<sup>69</sup>

Mekân ile görüşlerini ifade eden Şeyh Müfid onu "belirli bir satıh olarak tarif etmektedir.<sup>70</sup> Mekân ve mütehayyiz ilişkisini açıklamak için "hayyiz" kavramını ele almaktadır. Ona göre hayyiz cisimlerin işgal ettikleri kabul edilen parçadır (bu'du'l-mefrûd).<sup>71</sup> Şeyh Müfid, ihtilaf etmiş olsalar da Mu'tezile'nin mekân hakkında kendilerine has bir tariflerinin olduğunu belirtmekte ve mekânı "bir şeyi her yönüyle ihata eden" olarak tarif ettiklerini söylemektedir. Kendisi de cisimlerin ancak bir mekânda hareket edebileceğini söylemektedir ki bu el-Ka'bî'nin görüşüyle uyumludur.<sup>72</sup> Görüldüğü gibi mekân konusunda Şeyh Müfid, el-Ka'bî'nin görüşlerine tâbi olmaktadır. Onun mekân tasavvuru Basra ekolüyle ihtilaf göstermektedir. Bu da boşluğun (halâ) varlığı

<sup>64</sup> Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 130-131.

<sup>65</sup> Demir, *Kelamda Nedensellik*, 83.

<sup>66</sup> Nişâbûrî, *el-Mesâil*, 188.

<sup>67</sup> Nişâbûrî, *el-Mesâil*, 188.

<sup>68</sup> Nişâbûrî, *el-Mesâil*, 20.

<sup>69</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 260.

<sup>70</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 258.

<sup>71</sup> Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 4.

<sup>72</sup> Nişâbûrî, *el-Mesâil*, 20.



etrafındadır. Cevherlerin mekâna ihtiyacı hususunda o gerek hareketli gerekse sakin olarak cevherler halinde bulunabilmeleri için mekâna ihtiyaç duyduklarını belirtmektedir. Çünkü cevherler ya hareket ya da sükûn hallerinden biri olarak bulunmalıdır.<sup>73</sup> Bunu daha da açan Şeyh Müfid cevherlerin sabit, hareketli (müteharrık) olabilmesi için mekâna ihtiyaç duyduğunu, bir cevherin diğerine nispet edilmesinde, ayrılma ve bir araya gelmesi de (iftirak ve içtima') yine ona ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir.<sup>74</sup>

Kelâmcıların çoğunluğu âlemde halânın (boşluğun) varlığını kabul ederken Şeyh Müfid halânın varlığına muhalif bir tavır sergilemektedir. Ona göre âlem cevherlerle doludur ve boşluk yoktur. Eğer boşluk olsaydı içtima ve iftirak halindeki cevher ve cisimlerin arasındaki fark anlaşılamazdır. Bu görüş Bağdat Mu'tezile ekolü ve el-Ka'bî'nin görüşüyle uyumludur. Bu aynı zamanda ilk dönem Mu'tezilî kelâmcıların çoğunluğunun görüşüdür. Şeyh Müfid'e göre bu görüşe Ebû Hâşim el-Cübbâî ve oğlu ile cebr, teşbih ve haşevî görüşlere sahip mütekellimîn muhalif davranmaktadır.<sup>75</sup>

Görüldüğü üzere Şeyh Müfid halâ (boşluk) hakkında el-Ka'bî ile aynı görüştedir. Bu görüşleri Basra Mu'tezile'sine karşı savunmuştur. Ona göre iki zerre arasında birbirini ayıran üçüncü bir zerre bulunmasa bu iki zerrenin birbirine yakın veya uzak olması konusunda bir şey söylenemezdi. Bunun anlamı aralarında hiçbir şeyin bulunmamasıdır. İki cisim arasında görülen boşluk aslında müşahede edilemeyen şeyler tarafından doldurulmaktadır. Bu iki cisim arasında üçüncü bir atomun bulunduğu anlamına gelir. Ya da bu iki cismin ayrılmasına sebep olan başka bir sebep mevcuttur. Bu iki tespit halânın bulunmadığına işaret etmektedir.<sup>76</sup> Şeyh Müfid burada boşluk olsaydı cisimlerin ve zerrelere birleşik veya ayrı olmaları konusunda bir fark olmayacağı anlamına geleceğini söylemektedir. Bu görüş el-Ka'bî'nin cevherlerin aralarına üçüncü bir cevherin girerek ayrılmasına cevaz vermemesi ile benzetmektedir. Bununla âlemde boşluğun olmadığı kast edilmektedir.<sup>77</sup>

### 2.1.5. Ma'dûm

Yokluk anlamına gelen ma'dûm kavramı kelâmcıların tartışma konularından birisidir. Ma'dûm konusu Allah'ın ilmi ile ilintili bir meseledir. Allah yaratmadan önce mahlûkatı hakkındaki bilgisi nasıldı? Ma'dûm konusunda kelâmcıların tartıştığı meselelerden biri onun "şey" olup olmadığı meselesidir.

<sup>73</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 113; Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 6.

<sup>74</sup> Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 6.

<sup>75</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 119.

<sup>76</sup> Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 6; McDermott, *Nazariyyât*, 260.

<sup>77</sup> Nişâbûrî, *el-Mesâil*, 47, 51.



Ma'dûmun şeyliği meselesi aynı zamanda dolaylı olarak Allah'ın yoktan yaratması ile ilişkilidir. Şeyh Müfîd de konuyu bu açıdan ele almaktadır.

Mu'tezile'de ma'dûmun şey olduğu konusunda ilk görüş ileri süren kişinin Ebû Ya'kûb lakaplı Yusuf b. Abdillâh b. İshâk eş-Şahhâm (ö. 270/883 [?]) olduğu rivayet edilmektedir.<sup>78</sup> Genel olarak Mu'tezilî kelâmcılara göre ma'dûm şeydir. Bunlar yaratılmadan da "şey" olma vasfına sahiptiler. Mu'tezile'ye göre "şey" bilinen bir varlıktır, bu yönüyle de ma'lûmdur.<sup>79</sup> Mu'tezilî kelâmcılardan Ebû Hâşim el-Cübbâî ve oğluna göre ma'dûm hem şeydir hem de cevher ve arazdır. Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât da (ö. 300/913 [?]) bu görüştedir.<sup>80</sup> Böylece ma'dûm hakkındaki Mu'tezilî görüşü daha da kapsamlı bir şekle sokmaktadırlar. Eş'arîlerin geneline göre ise şey mevcudun eşanlamlı (müradif) bir kavramdır. Eş'arî kelâmcıları bir varlığa şey denilebilmesi için bilfiil varlık âleminde olmasını şart koşmaktadırlar.<sup>81</sup> Yine Eş'arî bir kelâmcı olan Bâkîllânî ma'dûmu "sabit ve şey olmayan şeklinde" tanımlayarak Mu'tezilî kelâmcıların ma'dûm hakkındaki görüşlerine katılmamaktadır.<sup>82</sup>

Şeyh Müfîd "Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce de bilgisine sahip olduğunu, bir hâdis varlığın hudûsundan önce de bildiğini, bir şeyin ma'lûm olmadan da hakikatini bildiğini" söylemektedir.<sup>83</sup> Şeyh Müfîd Allah'ı her şeyi bilen âlim olarak kabul etmektedir. Bunun delili olarak Allah'ın malumatı "tercih bilâ müreccih" olarak bilmemesini batıl görmektedir. Allah her ma'lûm ve mevcudu bilendir.<sup>84</sup> Şeyh Müfîd'e göre hâdis varlık mevcûd olup, yokluk yönüyle daha öncedir (mesbûk). Yani yaratılmadan önce kendisini yaratan bir varlığı vardır.<sup>85</sup> Diğer taraftan Şeyh Müfîd hâdis varlıkları yaratan için de mevcûd kavramını kullanmaktadır. Bunu izah ederken eğer hâdis varlıklar mevcutsa şüphesiz ki onları varlık alanına getiren varlığın da mevcûd olmasını gerektirir. Mevcud varlığın ma'dûm tarafından ortaya çıkarılması muhaldir. Mevcudâtı halk eden (yaratan) varlık ancak kadîm olabilir. Eğer böyle kabul edilmezse mevcûdun yaratana hususunda *teselsül* ve *devr'*e girilmiş olur. Bunu

<sup>78</sup> Ömer Ali Yıldırım, "Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin "Ma'dûm" ve İbn Sînâ'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler" *İslami Araştırmalar Dergisi* 30 (2013), 94; McDermott, *Nazariyyât*, 263.

<sup>79</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, haz. M. Osman Hâşim (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, t.y.), 158.

<sup>80</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 158.

<sup>81</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, haz. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekafiyye, 1407/1987), 34.

<sup>82</sup> Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 34 vd.

<sup>83</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 263.

<sup>84</sup> Şeyh Müfîd, *en-Nüket*, 14.

<sup>85</sup> Şeyh Müfîd, *en-Nüket*, 3.



bertaraf etmek için Şeyh Allah'ın vâcibu'l-vücut olduğunu vurgulayarak izah etmektedir.<sup>86</sup>

Şeyh Müfid şu ana kadar mevcut olmayan bir varlığın şey olarak nitelenemeyeceğini ancak diğer bir vecihle Allah'ın bir şeyi yaratmadan bilgi sahibi olamayacağı görüşünü de reddetmektedir. Bu görüşü Hişâm el-Fuvâtî'nin (ö. 218/833'ten önce) görüşüyle uyumludur. Şeyh Müfid'e göre ma'dûm, mevcudun sıfatlarına sahip olmayan, menfi bir kavramdır. Bu sebeple ma'dûm için cisim, cevher veya arazdır gibi tanımlamalar yapılamaz. Eğer bu şekilde bir isimlendirme yapılırsa da bu ancak mecazendir.<sup>87</sup> Böylece Şeyh Müfid ma'dûmun şey olarak isimlendirmesine mecaz olarak cevaz veriyor. Basra Mu'tezilesi'nden Ebû İshâk en-Nusaybînî ki kendisi Şeyh Müfid'in çağdaşıdır o da bir şeyin hakikat olarak mevcudiyetini mecaz olarak ma'dûmiyetini kabul etmektedir. Bağdat Mu'tezile'sinin birçoğunun da onun görüşleriyle mutabık olduğu görülmektedir. Bu durum konu hakkında Şeyh Müfid'in Eş'arîlerin görüşleriyle yakın bir pozisyonda bulunduğunu ortaya koymaktadır.<sup>88</sup> Bağdat Mu'tezile'sinin de görüşü buna yakındır. Örneğin el-Ka'bî'ye göre ma'dûm bir şeydir. Ancak cisim, cevher veya araz da değildir. Onun isimlendirilmesi mecazendir. Fakat ilmi Allah katında bulunmaktadır.<sup>89</sup> Şeyh Müfid'in bu konulardaki görüşleri ile ittifak eden Bağdat Mu'tezile'sinden Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât ve Muhammed b. Müslim es-Sâlihî'yi (3/9. asır?) zikredebiliriz.<sup>90</sup> Bu iki isim ma'dûmun şey olmaması konusunda Şeyh Müfid ve Eş'arîlikle uyum halindedirler.<sup>91</sup> Adı geçen es-Sâlihî'nin ma'dûm ile ilgili "Allah şeyleri olma vakitlerinde, olacakları vakitlerinde, cisimleri olma vakitlerinde mahlûkatı yarattıkları vakitlerde bilendir. Mevcud olmayan ma'lûm yoktur, ma'dûmata ma'lûmat denilemez. Makdûr olunmadan ve şeyler ortaya çıkmadan isimlendirilmezler. Eşya eğer ma'dûm ise isimlendirilmez" görüşü de konunun anlaşılmasına katkı sağlaması açısından önemlidir.<sup>92</sup> Ancak bu görüş Allah'ın ancak mümkün durumlarda bilgi sahibi olduğu gibi bir sorunu da ortaya çıkartmaktadır. Şeyh Müfid son olarak konu hakkındaki görüşünü savunma bağlamında "Allah âlemi yaratmadan bin yıl önce ruhları yarattı" hadisini de değerlendirmekte ve bu hadisin sahih olmadığını söylemektedir. Diğer taraftan hadis doğru olsa bile bunun Allah'ın bedenleri yaratmadan önce yaratmasını takdir ettiği anlamına geldiği görüşündedir. Bu

<sup>86</sup> Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 8.

<sup>87</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 116, 117.

<sup>88</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 266.

<sup>89</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 262.

<sup>90</sup> Ahmed b. Yahyâ b. Mürtezâ, *Kitâbu tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Suzanna Divald-Wilzer, (Bejrût: b.y. 1961), 72.

<sup>91</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 158.

<sup>92</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 265.



onun bedenler yaratılmadan önce ruhların yaratıldığı konusunda aynı görüşte olmadığını teyit etmektedir.<sup>93</sup>

### 2.1.6. Zaman

Kelâmcılara göre muhdes varlıklar belirli bir başlangıç, dolayısıyla zamanda ortaya çıkmıştır. Allah hem zat hem zaman bakımından âleminden öncedir. Dolayısıyla Allah'ın dışındaki her şey (muhdes varlıklar) belirli bir zaman içerisinde ortaya çıkmıştır. Öyleyse zaman nedir? Konu öncelikle felsefede tartışılmıştır. Bu bağlamda öne çıkan isim Aristoteles'tir. (m.ö. 384-322) Ona göre zaman önce ve sonra bakımından hareketin sayısıdır ve sonsuzdur. Zamanda hareket eden kâinat ezeli ve ebedidir. Dünya dışında hareket ve zaman yoktur.<sup>94</sup> İbn-i Sînâ da zamanı "sabit olmayan, akıp giden bir fenomen, değişmez olmayan, yeniden var olan bir imkân" "başkası ile zorunlu anlamında ezeli" olarak kabul etmektedir.<sup>95</sup> Kelâmcılara göre ise zaman hareket ölçüsüdür ancak ezeli ve ebedî bir özelliğe sahip değildir. Çünkü zaman izafi bir şeydir bu yönüyle bir araz niteliğindedir.<sup>96</sup>

Şeyh Müfid zamanın varlığını kabul etmektedir. Ona göre akıl onu tarif etme yetisine sahiptir. Fakat Şeyh Müfid, onu cevher ve araz olarak tabir etmemektedir. Ona göre zaman kendine ait bir vücuda sahip değildir. Ona göre vakit, bir şeyin zamansal olarak bölünmesidir. Zaman ise feleklerin hareketleridir. Fellekler vakte ve zamana ihtiyaç duymayan şeylerdir.<sup>97</sup> Şeyh Müfid hareketleri birbirinden zerre itibariyle bir bekâ ve devam şeklinde ayrı anların varlığı olarak görür.<sup>98</sup> Ona göre hareket cevherlerin bir mekânda birbiri ardına husule gelmesidir. Bir mekânda var olan cevher diğerinde sükûn halindedir. Birinde içtima' halinde olan cevher diğerinde iftirak halinde olur ki bunlar hareketin oluşumunu sağlar.<sup>99</sup> Şeyh Müfid'in zaman için kullandığı "leyse bihâdisin mahsûs/belirli bir varlığı yoktur" ifadesiyle onun zatna ait bir vücudunun olmadığı anlamı çıkmaktadır. Her hadise belirli bir ölçüye göre başka bir hadiseye kıyasla insan tarafından seçilir. Eş'arî de vakit hakkında ihtilafın bulunduğunu söylemektedir. Ona göre vakit işten işe amellere göre farklılık gösteren bir kavramdır. Fiilin vaktiyle birlikte ortaya çıkmaktadır.<sup>100</sup> Şeyh Müfid'in zaman hakkında feleklerin hareketi olarak görmesi ve bir

<sup>93</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 265.

<sup>94</sup> Aristoteles, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1997), 93.

<sup>95</sup> Cevher Şulul, "İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2002), 80; Ebû Ali b. Sînâ el-Hüseyn, *Kitabu'n-Necât*, thk. Macit Fahri, (Beyrut: t.y.), 154.

<sup>96</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *Tehâfutu'l-felâsife*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul 1981), 33.

<sup>97</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 120.

<sup>98</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 272.

<sup>99</sup> Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 6.

<sup>100</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 270.





hadisenin diğerine oranla vasfının ve halinin anlaşılması için kabul etmesi Eş'arînin görüşüyle benzetmektedir.

Şeyh Müfîd'e göre "Allah ezelden beri vâhid olup onunla beraber başka bir şey yoktu. Onun ikincisi yoktur. O zaman olmaksızın varlıkları yaratmaya başlamıştır. İlk yarattığı şeylerin yaratılma esnasında zaman yoktu. Böyle bir şey olsaydı zamanın kıdemi gerekecekti. Öyleyse zaman feleklerin hareketlerinden ibarettir."<sup>101</sup>

### 2.1.7. Hareket

Hareketi Ehl-i Sünnet kelâmcıları kevnin (oluşun) fasılasız iki ayrı mekânda olmasıyla ilişkilendirmektedirler. Kevn iki mekânda meydana gelerek hareketi meydana getirmektedir. Kelâmcılar diğer bir tanımla hareketi "iki mekânda oluş" olarak tanımlamaktadırlar.<sup>102</sup> Ebü'l-Hüzeyl arazların fail, zaman veya mekân bakımından bölünebileceğini iddia etmektedir. Ona göre cismin hareketi birçok kısma ayrılabilir. Aynı şekilde rengi de ayrılır. Hareket zaman olarak bölünür ve bir başka zamanda olmadığı halde bulunduğu zamanda mevcut durumda olur. Cübbâî ise tek hareketin bölünmesini, cüzlere ayrılmasını veya ayrışmasını inkâr etmektedir. Cisim hareket halindeyken müteharrik birçok cüzden meydana gelir. Bunların her bir cüzü harekettir. Bu renk ve diğer arazlarda da böyledir. Ebû Haşim de bölünmüş hareketleri kabul etmektedir.<sup>103</sup> el-Ka'bî hareket bir sonraki hareketi veya sükunu doğurur görüşünderken Mu'tezile'nin geneli buna cevaz vermemektedir.<sup>104</sup> Mu'tezile'den Nazzâm hareketi i'timad ve intikâl olarak iki çeşidin bulunduğunu, i'timadın cismin mekândaki direnci, dayanması olarak kabul eder. Cisimdeki hareket cismin hareketi ile karşılaşınca ortaya çıkan sükûn halidir. Hareketin mekâna dayanmasını i'timad, başka bir yere hareket etmesini ise intikal olarak kabul etmektedir. Böylece bir yere intikal esnasında hareket ilk mekânda oluşmakta ikinci mekânda oluşunu ortaya çıkaran bir i'timada dayanmaktadır. Böylece hareket meydana gelmektedir.<sup>105</sup> el-Ka'bî de i'timadı hareket veya sükundan birine işaret ettiğini söylemektedir.<sup>106</sup> Şeyh Müfîd'e göre bir cismin aynı vakitte iki hareketi içermesi muhaldir. Hareket halinde bir cisim bir sonraki mekâna geçmiştir. Bir vakitte her iki mekânda bulunamayacağına göre aynı vakitte tek hareket vardır. Hareketin oluşması için mekânın değişmesi gerekir. Süratli bir şekilde her iki mekânı da tesir

<sup>101</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 271.

<sup>102</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, 62.

<sup>103</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 279.

<sup>104</sup> Nîşâbûrî, *el-Mesâil*, 205.

<sup>105</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Hareket", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1977), 26/121.

<sup>106</sup> Nîşâbûrî, *el-Mesâil*, 229.



etmektedir diyerek aynı anda iki hareketin varlığını kabul etmek fasittir. Şeyh Müfid'e göre el-Ka'bî de onunla aynı görüştedir.<sup>107</sup>

Hareket için mekâna ihtiyaç vardır. el-Ka'bî ve Şeyh Müfid de bunu şart görmektedirler. Ona göre hareketli cisim iki mekânı işgal eden şeydir. Dolayısıyla hareket için mekân zorunludur. Şeyh Müfid, mekânda feleklerin müteharrikliğini imkân dâhilinde görmektedir. Mekânın bulunmadığı yerde müteharrik veya sakin durumunun bulunmadığını söylemektedir. Ona göre âlemdeki hareket dairesel bir devir şeklindedir.<sup>108</sup> Feleği harici yönden ihata eden bir şey yoktur. Ona göre hareket ve sükûn için mutlaka mekânın bulunması gerekir. Basra ekolünün bu konuda böyle bir düşünceye sahip olduğu hakkında malumat yoktur. Ancak onlar mekânı mesned ve mahmil olarak görmektedir. Eşya ile ihata edilmiş yer olarak görmezler. Onlara göre hareket için mekânın bulunması icap etmez.<sup>109</sup> Şeyh Müfid'e göre yeryüzü feleğin merkezinde bulunur, sakin olup hareket halinde değildir. Sakin olmasının nedeni merkezde bulunmasıdır. Ebü'l-Kasım da bu görüştedir. Cübbâî ve oğlu bu görüşe katılmamaktadır. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) yeryüzünü bir satıh olarak görürken oğlu bu konuda tereddütlüdür. O küre oluşu yönünde bir meyil içerisindedir. Ebû Ali el-Cübbâî yeryüzünün sakin olmasını Allah'ın onu bu şekilde yaratmasına bağlamaktadır. Şeyh Müfid de buna katılmaktadır.<sup>110</sup>

Filozoflar bir cismin hareket halinde hem dış hem iç çeperinin de hareket ettiğini söylerken el-Ka'bî sadece harici satıhta hareket olduğunu, dâhilin mekânını bilemediklerini söylemektedir. Yani el-Ka'bî de sadece cismin dışının hareket halinde olduğunu söyler. Basra ekolü ise cismin eğer hareket halindeyse tüm cüzleriyle hareket halinde olduğunu düşünmektedir.<sup>111</sup> Burada Şeyh Müfid, el-Ka'bî gibi düşünerek Basralılara muhalefet etmektedir.<sup>112</sup>

### 2.1.8. İliyet (Nedensellik)

Genel olarak tabiattaki tüm olayların ve olguların birbirleriyle bağlantılı şekilde her birinin bir nedene bağlı olduğunu, her nedenin aynı sonucu doğuracağını ifade eden nedensellik kelâmcıların tartışma konularından biridir. Nedenler aynı sonuçları doğuruyorsa burada evrenin kendi kendine eylemleri ürettiği, bir yaratıcının müdahalesine ihtiyaç duyulmadığı anlamına gelir. Buradan da

<sup>107</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 118, 119; McDermott, *Nazariyyât*, 277.

<sup>108</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 118, 119.

<sup>109</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 283.

<sup>110</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 119.

<sup>111</sup> Nîşâbûrî, *el-Mesâil*, 180.

<sup>112</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 276; Nîşâbûrî, *el-Mesâil*, 180 vd.



zorunlu olarak determinizm ortaya çıkmaktadır. Bu da tanrı-âlem ilişkisinde kelâmcıların kabul etmediği bir durumdur.

Mu'tezile kelâmcıları Basra ve Bağdat ekolü arasında belirli farklar olmakla beraber olgu ve olayların işleyişinde Allah'ın külli kudreti, hidayet ve tek yaratıcı olması esasına dayanan Eş'arîler gibi bakmamaktadırlar. Bağdat Mu'tezilesi ve aralarında Şeyh Müfîd de olmak üzere bazı kelâmcılar ilahi kudretin eşyadaki zâti kudretinin varlığını inkâr etmektedirler. Örneğin ağır bir şeyin ince bir havada herhangi bir destek olmadan durmasının muhal olduğu ortadadır. Çünkü burada eşyayı aşağı çeken yerçekimi nedeniyle zorunlu bir durumun ortaya çıktığını ifade etmektedir. Yer çekimi kuvvetine rağmen ağır cismin havada durması iki zıttın ictiması gibi imkânsızdır. Bu görüş Ebü'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî'nin ve Mu'tezile'den bir bölümün görüşüyle uyumludur.<sup>113</sup> Basra Mu'tezile'sinden bir kısım kelâmcılar ise buna karşı çıkmışlardır. Basra Mu'tezile'sinde tartışma Allah'ın kudreti etrafında yaşanmaktadır. Herhangi bir alet veya vesile olmadan ağır bir cismin direkt olarak havada tutması konusunda istitaatin mümkün olup olmasını sorgulamaktadırlar. Yani Allah mekanik illiyet kanunlarını iptal etmeye kâdir midir? Daha önce de ifade edildiği üzere Bağdat Mu'tezile'sinden el-Ka'bî reddetmektedir.<sup>114</sup> Basra Mu'tezile'sinden Nazzâm gibi bazı kelâmcılar Allah'ın zıt tabiatları bir araya getirecek kudrete sahip olduğunu, ağır bir cismin aşağıya değil yukarıya doğru yönelmesi konusunda kudret sahibi olduğunu söylemektedir.<sup>115</sup> Yine Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Haşim el-Cübbâî' de mutlak bir nedenselliği kabul etmemektedirler. Onlar da ağır bir cismin sürekli sükûnlar yaratılmak şartıyla havada kalabileceği görüşündedirler.<sup>116</sup> Ebû Hâşim ise ağır cismin aşağıya düşmesini itimada dayandırarak tevlîd olunan şeyin sadece hareket olduğunu belirtmektedir.<sup>117</sup> Ebû Hâşim burada hareketi sağlayan şeyi itimâda dayandırarak nedensellik ile ilgili bir tespit yapmaktadır. Yani taşın yere düşmesi ya da bir odunun ateşinin ortaya çıkması gibi her cisim farklı bir hareketle ve aynı zamanda bir sebeple oluşmaktadır.

Şeyh Müfîd konu hakkında Mu'tezilî kelâmcıların görüşlerini kıyas bağlamında aktarmaktadır. O konuyu tabi illiyeti olan şeylerde Allah'ın olaya müdahale edip etmemesiyle ilgili görmektedir. Bir cismin muharrik bir unsur olmadan hareket edip etmeyeceğini tartışmaktadır. Bu Ebû Kubeys dağının havada bir destek veya bağlantı olmadan durmasına benzer. Böyle bir şey

<sup>113</sup> Nîşâbûrî, *el-Mesâil*, 195.

<sup>114</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 280.

<sup>115</sup> Ebü'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mulhid*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1993), 47.

<sup>116</sup> İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, nşr. Sami en-Neşşâr, F. B. Avn, M. Muhtar (İskenderiye: Munşeatî'l-Meârîf, 1969), 506.

<sup>117</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 506.



mümkün olsaydı ağır bir taş ince bir cam üzerinde cam kırılmadan dururdu. Aynı şekilde ateş pamuğun tüm cüzlerine dâhil olduğu halde onu yakmazdı. Bunlar muhal olup fasittir.<sup>118</sup> Şeyh Müfid'e göre eşya kendi tabiatıyla muamele eder başka yolla değil. Ağır bir cisim havada bir destek olmadan duramaz, bu imkânsızdır. Buna kabul etmek iki zıttın bir araya geldiğini kabul etmek gibidir. O da el-Ka'bî gibi Allah'ın körün kalbinde rengi yaratmaya kadir olmadığı görüşünü savunur. Bunu Allah'ın ölüde ilmi ve elemi yaratmaya kâdir olmadığıyla kıyaslayarak anlatmaktadır.<sup>119</sup> Bütün bunlardan anlaşılan Şeyh Müfid de zorunlu nedenselliği kabul etmektedir.

### 2.1.9. Tıba' (tabiat)

Kelâm kozmolojisi bağlamında ele alınan kavramlardan biri olan tab' varlıkların tabiatlarındaki değişmez hallerin onların hareketleriyle ilişkisini ifade etmektedir. Varlıklar bu zorunlu tabiatları gereği illiyet (nedensellik) çerçevesinde zorunlu davranışlar içerisindedir. İnsan fiilleri ile de tabiat arasında bir ilişki vardır ki fiiller bu tabiat sahnesinde ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile kelâmcıları tevlîd konusunda tabiatın varlığını kabul ederek bir nevi determinist yaklaşım ileri sürerken, diğer bazı kelimciler selbî fiilin vesilesi olarak görerek âlemi izah ederken âdet ve i'timad teorilerini kullanmaktadırlar.<sup>120</sup> Âdet ve i'timad birbirleriyle ilişkili kavramlardır. Âdet "alışlagelen, aynı şekilde devam eden" anlamına gelen Allah'ın ezelden gelen yasası anlamına gelen bir ifadedir. Eşyalardaki özellik Allah'ın aynı şekilde sürekli olarak yaratması nedeniyledir. Âdet nazariyesi esasında nedenselliğin inkârı, âlemdeki olayların sebebini Allah'ın iradesine dayandırmak için oluşturulmuştur.<sup>121</sup> Dolayısıyla âdet nazariyesinin savunucuları olan Eş'arîlere göre tabiatta nedensellik zorunlu değildir. Çünkü insanları ve eylemlerini yaratan Allah'tır.<sup>122</sup> Eş'arîler âdete aykırı meydana gelen olaylara örnek verirken mucizeyi vermekte, onu "önceki âdete aykırı meydana gelen olay" şeklinde tarif etmektedirler.<sup>123</sup> Öte yandan Mu'tezile kelâmcıları genel olarak âdet düşüncesinin tutarsız olduğu görüşündedirler. İ'timad ise kâinattaki kevne ait ilkelerdir. Dayanmak anlamına gelen bu kavram da sebep-sonuç ilişkisiyle ilgilidir. Bu özellikle Basra ekolünün zorunlu sebep-sonuç ilişkisini yumuşatma bağlamında ortaya koymuş olduğu bir kavramdır. Mu'tezile mezhebinin Basra ekolü de bu konuda Eş'arî düşünceye yakın bir şekilde tabiat kanunlarının zorunluluğuna karşı çıkararak eşyada ancak bir i'timadın

<sup>118</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 281.

<sup>119</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 292.

<sup>120</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 285.

<sup>121</sup> Metin Yıldız, "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi", *Marife* 19/2, (2019), 535.

<sup>122</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 134.

<sup>123</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 176.



olduğunu, bunun da eylemleri tevellüd ettirdiğini söyleyerek Allah'ın buğdaydan arpa çıkarmaya kadir olduğunu kabul etmektedirler.<sup>124</sup> Mu'tezile aynı zamanda insan fiillerini tabii fiillerden ayırarak, insan özgürlüğüne yer açmak adına istitaat gibi arazların sürekliliğini (bekâ) kabul etmiştir.<sup>125</sup>

Şeyh Müfid eşyada muayyen bir şeye yönelten bir tabiatının varlığını kabul etmektedir. Ona göre eşyada onu muayyen bir fiile yönelten bir tabiat vardır. Görmek tabiatı gibi ki onunla bir his elde edilir. İdrak işitme gibi şeylerde de bu tabiat vardır. Ateşin yakmaya yetisinin olduğu gibi. Şeyh Müfid'e göre tabiatı gereği tevellüd eden şey tabiatı gereği fiili yaratan sebeptir. Buna karşın onun tabiatından kaynaklanan şeyin fiil üzerinde bir hakikati yoktur. Şeyh Müfid'e göre insandaki irade gibi Allah eşyanın tabiatında illiyetin tümünü yaratmıştır. Ona göre Ebü'l-Kasım el-Ka'bî'nin de görüşü bunun gibidir.<sup>126</sup> Şeyh Müfid'in bu tespiti Mu'tezilî kelimcilerin kişiyi eylemlerinde sorumlu tutmaya çalıştığı kendi fiillerini yaratma iradesine sahip olmayı ifade eden görüşleriyle uyumludur. Şeyh Müfid de Bağdat Mu'tezile'si gibi ağır bir cismin havada kalamayacağı gibi Allah'ın eşyanın seyrine direkt olarak müdahale etmediğini ileri sürmektedir. Burada eşyada bulunan tabii bir düzenin bulunduğu anlamına gelmektedir. Basra ekolü ise Allah'ın eşyanın tabiatına direkt müdahale edeceği görüşündedir. Bu da onları Eş'arî ekolüne yaklaştırmaktadır.<sup>127</sup> Daha doğru bir ifadeyle Ebü'l-Hasen el-Eş'arî bu konuda Basra Mu'tezile'sinin görüşlerine yakın bir tercihte bulunmaktadır.

Şeyh Müfid cisimlerin dört unsurdan birinde olacağını kabul etmektedir. Bunlar sıcaklık-soğukluk, ılıkılık-kuruluştur. Şeyh Müfid, bu durumun el-Ka'bî ve Nazzâm'ın da teyit ettiği gibi tevhide, vad ve vaide, nübüvvet ve şeriata aykırı olmadığını. Bilakis bunun din tarafından teyid edildiğini. Dört unsurun Allah'ın rububiyet, hikmet ve tevhidine delil olduğunu söylemektedir. Ona göre bu dört unsur tevellüd yoluyla meydana gelmektedir.<sup>128</sup> Mu'tezile'den Nazzâm dört unsura ilavelerde bulunmaktadır. Bunlar. Beyazlık-siyahlık, yeşillik-sarılık, sıcaklık-soğukluk, tatlılık-acılık vb. Eş'arîler de dört unsurun varlığını kabul etmektedir. Ancak bunların yaratılmış olduklarını dolayısıyla kendilerinden kaynaklanan bir yetilerinin olmadığını belirtmektedirler.

### 2.1.10. Tevellüd

Tevlid, iradeye bağlı olarak yapılan bir fiilden sonra bu fiile bağlı başka bir fiilin meydana gelmesi yani bir fiilin başka bir fiille oluşması anlamına gelmektedir.

<sup>124</sup> Nîşâbü'rî, *el-Mesâil*, 133.

<sup>125</sup> Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009/1), 80.

<sup>126</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 120-123.

<sup>127</sup> McDermott, *Nazariyyât*, 286.

<sup>128</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 122.



Tevellüd ise bir fiilin kendiliğinden doğması anlamında bir terimdir.<sup>129</sup> Tevlîd teorisi Mu'tezile tarafından insan sorumluluğunu ortaya koymak için felsefenin tabiat bölümüyle ortak ifadelerle ortaya koymuş olduğu bir teoridir. Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf tevellüdü insanın fiilinden doğan fiil olarak tanımlamaktadır.<sup>130</sup> Allah'ın fiillerinde mütevellidât var mıdır, yok mudur? Konusu özellikle Mu'tezile kelâmcıları tarafından Allah'ı kötülüklerden tenzih niyetiyle ortaya konulmuş tartışmalardan biridir. Mütevellidât ile kastedilen şey fiilin bir sebep ile tevlîd edip ortaya çıkan sonuçlardır. Örneğin bir taş atılınca karşı tarafa verdiği zarar bu türden bir fiildir. Normalde taşı atmak iradî bir fiilken ondan meydana gelen yeni fiil tevellüttür. İradî olan fiile mübaşir, diğerine mütevellid yani iradî fiilden meydana gelen fiil denir. Mübaşir fiilde bir vasıta yokken mütevellidde birçok vasıta vardır. Mutezile'nin çoğunluğuna göre gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak yapılan fiiller insana aittir. Onlara göre irade ilk fiil, murad edilen fiil ikinci fiil ve sonuç (mütevellid fiil) ise üçüncü fiil olmaktadır.<sup>131</sup> Eş'arîler ise cisimlerin fâil sebeplerle meydana gelmesinin imkânsız olduğunu düşünerek tevellüdde zorunlu nedenselliğin bulunduğunu ima ederek kabul etmemektedirler.<sup>132</sup>

Şeyh Müfid i'timad, hareket, mümesât, mütebâyinât, nazar, itikad, ilim, lezzet ve elemelerin tümünü müvellidât cinsinden görmektedir.<sup>133</sup> Şeyh Müfid öncelikle mütevellidin tanımını yaparak konuyu ele almaktadır. Buna göre fiiller faillerine bağlı olarak ortaya çıkışına göre seçmeli, doğrudan (mübaşir) ve mütevellidde olarak kısımlara ayrılmaktadır. Seçmeli fiiller örneğin kişinin kendi isteği ile bir şeyi darb etmesi gibidir. Mübâşir fiil, insanın kudretinde herhangi bir vasıtaya bağlı olmadan gerçekleştirdiği fiildir. Mütevellid fiillerde olayın sebebi başka fiilden kaynaklanmaktadır. Allah'ın birçok fiilinde müsebbebât (neticeler) vardır.<sup>134</sup> İlk hareket için sebep ikincisi için ise mesebdeb denilmektedir. Dolayısıyla sebep müsebbebden öncedir.<sup>135</sup> Fakat Şeyh Müfid bunların mütevellidât türünden olduğunu kabul etmemektedir. Böyle olsaydı insanlar Allah'ın sıfatların ve şer'î fiillerine uymak zorunda kalırlardı. Bununla beraber Müslümanların birçoğu Allah'ın fiillerinde sebepler ve müsebbebâtın bulunduğunu kabul etmektedir. Şeyh Müfid, ayrıca müceb (fiil) ile mütevellid arasındaki farklara da değinmekte her mütevellidâtta fiilin olduğunu, fakat her

<sup>129</sup> Osman Demir, "Tevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/38.

<sup>130</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 402.

<sup>131</sup> Hamdi Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004) 215.

<sup>132</sup> Yıldız, "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi", 537.

<sup>133</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 124.

<sup>134</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 125, 126.

<sup>135</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 504.



fiilde mütevellid olmadığını ifade etmektedir.<sup>136</sup> Böylece Şeyh Müfîd, konu hakkında Bağdat Mu'tezile'sinin görüşlerine ve özellikle el-Ka'bî'nin görüşüne tabi olmaktadır.

Tevellüd ile meydana gelen fiilin fâilinin kim olduğu meselesi tartışılmıştır. Mütevellidin failini olmadığını ileri sürenler olduğu gibi fail olarak Allah, insan, hem insan hem Allah olarak da görülmektedir. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre mütevellidât, bu fiillere sebebiyet veren failin fiilidir. Bısr b. Mu'temir (ö. 210/825) darbeden sonra oluşan acı, bir yöne atılan taşın hareketi, görme, renk, koku gibi duyu organlarına ait fiiller tevellüd ile meydana gelmiştir. Ancak Nazzâm gibi Mu'tezilîler ise mütevellidin faili olarak Allah'ı görmektedir. Bunlar onun kudret mahallini aşan fiillerdir. Atılan taşın bir yöne doğru hareket etmesi taşın hilkatı gereği bir fiildir. Bu da taşın atıldığı yöne doğru Allah tarafından bir tabiat yaratılmasını gerektirir.<sup>137</sup> Şeyh Müfîd, burada Mu'tezile'nin ekseriyetinin görüşüne uyarak mütevellidin failini bu fiillere sebebiyet veren failin fiili olarak görmektedir.<sup>138</sup>

Şeyh Müfîd'e göre insandaki fiile yaklaştıran ve daha önce mevcut bulunan iradenin tümü eylemi ortaya çıkaran bir yetiye sahip değildir, ancak eylemi yapmaya yaklaştıran özelliği ihtiva eder. Burada iradenin hüsün ve kubuh gibi eylemlere yaklaştırmaya veya uzaklaştırmaya durumu söz konusudur.<sup>139</sup> Bu görüş iradenin eylemde bir rolünün olmadığı ancak iktiran sağladığı görüşünü savunan Eş'arîlerin görüşleriyle uyumludur. Onlar da olayların yaratılmasında mutlak fail olarak Allah'ı görmekte, olgu ve olaylar arasında icâbî değil iktirânî bir bağın bulunduğunu söylemektedirler. Buna göre sebebi de müsebbebi de yaratan Allah'tır.<sup>140</sup>

## Sonuç

Şeyh Müfîd eserlerinde kozmoloji hakkındaki görüşlerini çok çeşitli boyutlarıyla ele almaktadır. O, dakîku'l-kelâm konu başlığı altında ele alınması gereken konuların hemen hemen tümüne değinmiştir. Eserlerine bakıldığında Mu'tezilî kelâm kozmolojisinin tesiri görülmektedir. Kendisi Bağdat ve Basra Mu'tezile'sine sürekli atıflar yapılarak her iki ekolün görüşlerine başvurmaktadır. Yine eserinde hemen anlaşılacağı üzere birçok konuda el-Ka'bî ile aynı şekilde düşünmektedir. Bunun her iki ismin coğrafi olarak aynı bölgede yaşamaları ve özellikle Bağdat ekolünün etkisinde kaldıklarının bir tesiri olabilir. Şeyh Müfîd, tevhîd ve âlem anlayışında da Bağdat ekolüne

<sup>136</sup> Şeyh Müfîd, *Evâil*, 125, 126.

<sup>137</sup> Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında", 67, 69.

<sup>138</sup> Şeyh Müfîd, *Evâil*, 123.

<sup>139</sup> Şeyh Müfîd, *Evâil*, 133.

<sup>140</sup> Çağfer Karadaş, "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Ocak 2009), 99.



tabidir. Bağdat Mu'tezilesi Basra ekolüne göre kozmoloji konuları olan âlem, cevher, araz ve hareket-sükûn gibi konulara daha fazla ilgi göstermiştir. Şeyh Müfîd'de dikkatimizi çeken diğer bir yön ise Mu'tezilî görüşlere mutlak anlamda kendini bağlamamasıdır. Kendisi kimi zaman kozmoloji hakkında Eş'arî düşünceye yakın görüşleri de savunmaktadır. Bu belki de kozmolojinin direkt itikadî alanla ilişkili olmamasından da kaynaklanabilir. Şeyh Müfîd, Usûlî Şîîliğin sembol isimlerinden biri olduğu için onun konu hakkındaki görüşleri sonraki özellikle İmâmiyye kelimcilerini etkilemiştir. Şîî kaynaklara bakıldığında Şeyh Müfîd'in görüşleri göz ardı edilerek yazılan hemen hemen hiçbir eser bulunmaması bunun en önemli kanıtıdır. Sonuç olarak Şeyh Müfîd'in âlem hakkındaki görüşleri genel olarak Mu'tezilî bir tonda olmakla beraber kimi zaman onlardan ayrıldığı noktaları da ihtiva etmekte ve kendinden sonraki İmâmiyye Şîa'sının âlem hakkındaki görüşlerine etki etmektedir.





**Kaynakça / References**

Akhtar S. Waheed. *Early Shî'ite Imâmiyyah Thinkers*. New Delhi: Ashish Publishing House, 1988.

Altun, Bekir. "Efforts to Systematize the Imâmiyya Kalâm in the Early Period: The Example of al-Shaykh al-Mufîd". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (Haziran 2022), 50-69.

Aristoteles, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1997.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-firak* haz. M. Osman Haşet. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, t.y.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. haz. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987.

Bolay, Süleyman Hayri. "âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/357-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Bulğen, Mehmet. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Şerif. *Kitâbü't-ta'rîfât*, Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1985.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, nşr. Sâmî en-Neşşâr, F. B. Avn, M. Muhtar İskenderiye: Munşeâtü'l-Meârîf, 1969.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*. thk. M. Yûsuf Musa-Ali Abdulmunim. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1950.

Demir, Osman. "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009/1), 63-82.

Demir, Osman. *Kelamda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.



Demir, Osman. "Tevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 41/38-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Emîn, Seyyid Hasan vd. *Hayâtu's-Şeyh el-Müfid*. Kum: Dâru'l-Müfid, 1431.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. nşr. Helmut Ritter. Wiesbaden: b.y., 1963.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail. *Risaletun fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-keâm*. thk. Richard McCarthy. Haydarâbâd: Matbaatu Meclis-i Daireti'l-Meârif en-Nizâmiyye, h. 1344.

Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Tehâfutu'l-felâsife*, çev. Bekir Karlığa. İstanbul 1981.

Gündoğar, Hamdi. "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004) 205-218.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mulhid*. thk. H. S. Nyberg. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1993.

Hemedânî, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Kadı Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Metin-Tercüme). çev. İlyas Çelebi. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2013.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. nşr. İbrahim Nasır-Abdurrahman Umeyra. Cidde: b.y., 1402/1982.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed b. Hasan b. Ahmed en-Necrânî. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'raz*. nşr. Sami N. Lutf, Faysal b. Avn. Kahire: Daru's-sekâfe li't-tib'a ve'n-neşr, 1975.

İbn Sînâ, Hüseyin Ebu Ali b. Sînâ. *Kitab en-necat*. thk. Macit Fahri. Beyrut: b.y., t.y.

İbnu'l-Mürtezâ, Ahmed b. Yahyâ *Kitâbu tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Suzanna Divald-Wilzer. Beyrût: b.y. 1961.

İlhan, Avni. "Şeyh Müfid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/500-502. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

İsfahânî, Râğıb Ebü'l-Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.



Kadı Abdülcebbâr Ebü'l-Hasan el-Hemedânî. *Kitâbü't-tevlîd min kitâbi'l-muğnî-Nedensellik Kitabı* (Metin-Tercüme). çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Metin-Tercüme), çev. İlyas Çelebi İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2013.

Karadaş, Çağfer. "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Ocak 2009), 89-102.

Karadaş, Çağfer. "Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife* 2/2 (2002), 81-100.

Karlığa, H. Bekir. "Cisim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/28-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kartaloğlu, Habib. "Şii-Usûli Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (Haziran 2016), 75-90.

Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelamda Kozmolojik Delil*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Kutluer, İlhan. "cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/450-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Macdonald, D. B. "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", çev. Mehmet Bulgen, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 282-289.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd/Beyrut: Dâr Sâder, 1422/2001.

McDermott, Martin J. *Nazariyyâtu ilmi'l-kelâm inde's-Şeyhi'l-Müfid*. trc. Ali Hâşim. Meşhed: Mecmai'l-buhûsi'l-İslamiyye, 1413.

Necâşî, Ahmed b. Ali. *Ricâlu'n-Necâşî*. Beyrut: Alemu'l-matbuât, 2010.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Mekhûl. *Tebssiratü'l edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2003.

Nîşâbûrî, Şeyh Ebî Reşîd Saîd b. Muhammed b. Saîd. *el-Mesâil fi'l-hilâf bene'l-basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedu'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlu'd-dîn*. nşr. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1383/1963.

Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn (Mâtürîdiyye Akaidi)*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1995.



Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâdilî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.

Şerîf Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hüseyin. *eş-Şâfi fi'l-imâme*, thk. Abduzzehrâ el-Hüseyinî el-Hatîb, Tahran: Müessesetu's-Sâdık, 2006.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*. Tahran: İkbâl Matbaası, 1324/1917.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi ve'l-Muhtârât*. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-İslâmî, 1403/1983.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân. *Taşhîhü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*. thk. Hüseyin Dergâhî. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemi li-Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413/1992.

Şulul, Cevher. "İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2002), 73-88.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Hareket", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1977.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İslam Kelamında Araz Nazariyesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (İstanbul 1987-1988), 71-83.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3/337-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yıldırım, Ömer Ali. "Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin "Ma'dûm" ve İbn Sînâ'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler" *İslami Araştırmalar Dergisi* 30 (2013), 81-107.

Yıldız, Metin. "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşılığı: Âdet Nazariyesi", *Marife* 19/2, (2019), 533-551.





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

[TİAD], 2022, 6 (2): 897-919

**The Term Şâlih in Abū Dāwūd's *al-Sunan*: An Evaluation in Terms of Authenticity**

Ebû Dāvūd'un *es-Sünen*'inde Sâlih Terimi: Sıhhat Düzeyi Açısından Bir Değerlendirme

**Mustafa TANRIVERDİ**

**Dr. Öğr. Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi**  
**Assist. Prof., Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Islamic Sciences**

**mustafatanriverdi@mu.edu.tr**

**ORCID: 0000-0003-3329-0019**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 14.10.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 24.12.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 31.12.2022  
**Yayın Sezonu** : Aralık  
**Pub Date Season** : December

**Atıf/Cite as:** Tanrıverdi, Mustafa. "The Term Şâlih in Abū Dāwūd's *al-Sunan*: An Evaluation in Terms of Authenticity". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*. 6/2 (Aralık 2022): 897-919 doi: 10.32711/tiad.1189237

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Published by Mustafa YİÇİTOĞLU

## The Term Şālih in Abū Dāwūd's *al-Sunan*: An Evaluation in Terms of Authenticity

### Abstract

This article examines the degree of authenticity of the narration material as defined by Abū Dāwūd's concept of *şālih*. Although he answered some of the questions about *al-Sunan* that were directed to him in a small treatise he wrote for the Meccans, some aspects of the book remain ambiguous. The term *şālih* and the scope of authenticity are perhaps the most important of these. Because Abū Dāwūd mentioned this concept in his letter, he did not explain what he meant. This situation caused the ḥadīth scholars after his death to present some different opinions around this term and to argue about what kind of meaning Abū Dāwūd attributed to the concept of *şālih* in the categorization of ḥadīths in terms of authenticity. Considering the term's emergence, contrary to popular belief, this study contends that the term *şālih* does not only cover *şahīh* (sound) or *ḥasan* (fair) ḥadīths but also refers to a wide level of authenticity that includes *ḍa'īf* (weak) ḥadīths, although not severe.

**Keywords:** Ḥadīth, Abū Dāwūd, *al-Sunan*, Şālih, Authenticity, Şahīh, Ḥasan, Ḍa'īf.

## Ebū Dāvūd'un *es-Sünen*'inde Sâlih Terimi: Sıhhat Düzeyi Açısından Bir Değerlendirme

### Öz

Bu makale, Ebu Dāvūd'un *es-Sünen*'inde sâlih kavramıyla çerçevesi çizilen rivayet malzemesinin sıhhat düzeyini incelemektedir. O, *es-Sünen* hakkında kendisine yöneltilen bazı soruları Mekkelilere yazdığı küçük çaplı bir risale ile cevaplamış, ancak esere ilişkin birtakım teknik detayları açıklığa kavuşturmamıştır. Bu hususlardan biri de sâlih terimi ve sıhhat kapsamıdır. Ebū Dāvūd mektubunda bu kavrama değinmekle beraber bununla neyi kastettiğini net olarak ortaya koymamaktadır. Bu durum, kendisinden sonraki hadis âlimlerinin bu terim etrafında birtakım farklı görüşler serdetmelerine ve hadislerin sıhhat açısından taksimatında onun sâlih kavramına nasıl bir anlam yüklediğine dair tartışmalara neden olmuştur. Bu çalışma, terimin ortaya çıkış sürecini de dikkate almak suretiyle yaygın kanaatin aksine sâlih teriminin sadece sahih veya hasen hadisleri kapsamadığını, aynı zamanda şiddetli olmamakla beraber zayıf hadisleri de içine alan geniş bir sıhhat düzeyine gönderme yaptığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Ebū Dāvūd, *es-Sünen*, Sâlih, Sıhhat, Sahih, Hasen, Zayıf.



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies

[TİAD]

ISSN: 2602-3067

## Introduction

Although ḥadīths are classified into various categories such as *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, and *ḍaʿīf*, in terms of authenticity, the narrations contained in these categories differ in degrees of strength or weakness between them. For example, *mursal* (loose ḥadīths) are classified as *ḍaʿīf* ḥadīths, along with *muḍal* (perplexing) and *muʿallaq* ḥadīths to be equal in weakness. However, when examining their intrinsic value, it is not appropriate to consider the *mursal* ḥadīth and the *muḍal* ḥadīth to be equal in weakness. A similar situation exists for the authenticated narrations.<sup>1</sup>

So much so that from the early beginning of ḥadīth history, muḥaddiths used a variety of concepts for the narrations that would later be expressed with a common term as *ṣaḥīḥ*. Although a significant portion of them have a common dictionary meaning, the question of why muḥaddiths of the narration period used different words to express the authenticity of narration needs to be addressed. Many words, for example, such as *thābit*, *jayyid*, *qawī*, *marūf*, *mustaḥsan*, *maḥfuz*, *mujawwad*, and, *ṣāliḥ* were used for an acceptable ḥadīth in the early stages of the ḥadīth.<sup>2</sup> According to al-Suyūṭī (d. 911/1505), it is no coincidence that a scholar well-versed in the science of ḥadīth preferred the word *jayyid* over the word the *ṣaḥīḥ*.<sup>3</sup>

In this direction, how should it be understood that Abū Dāwūd favored the word *ṣāliḥ* in some hadiths of his work? Did he mean *maqbul* (elegant) ḥadīths like *ṣaḥīḥ* or *ḥasan* according to popular belief, or did he intend to indicate that the narrations have different degrees of authenticity? What degree of authenticity did he attribute to the *ṣāliḥ* word he utilized for such ḥadīths, which structure is a critical piece of his work? To determine this, the study centers primarily on the idea of *ṣāliḥ*. It examines the framework of this concept used to express both the skill of the *rāwī* (narrator) and the authenticity status of the *marwī* (narrated material), before Abū Dāwūd. From that point forward, the concept of *ṣāliḥ* is discussed around the details of what kind of method he followed in *al-Sunan* in the letter that Abū Dāwūd wrote to the Meccans. Finally, in the following periods, the meaning of the word *ṣāliḥ* is emphasized and the context of this word is pointed out in terms of its authenticity.

<sup>1</sup> Şubḥī al-Şāliḥ, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, trans. M. Yaşar Kandemir (Istanbul: IFAV Yayınları, 2010), 136.

<sup>2</sup> Nūr al-Dīn ʿItr, *Manhaj al-Naqd fī ʿUlūm al-Hadīth* (Damascus: Dār al-Fıkr, 1979), 273; Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: IFAV Yayınları, 1996), 177-179.

<sup>3</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrib al-rāwī fī sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*, ed. Abū Qutayba Nażar Muḥammad Firyābī (Beirut: Maktaba al-Kawthar, 1415), 1/194.



Although many studies have addressed Abū Dāwūd and his *al-Sunan* from various aspects, this study differs in method and content from previous studies in that it focuses specifically on the term *ṣāliḥ* and seeks to determine how this term corresponds to the degree of authenticity.<sup>4</sup>

This study examines the position of the concept of *ṣāliḥ* in terms of authenticity when examined together with Abū Dāwūd's other explanations, taking into account the emergence process. It is understood that the related concept mostly has a rank that can be called *ṣaḥīḥ* (sound) or *ḥasan* (fair), and it is emphasized that it is used in some places to indicate a rank that can be seen as the same as a *ḍa'īf* (weak) ḥadīth. Because, according to the common opinion of the Ahl al-Ḥadīth, even if the ḥadīth and the *athar* (account) are weak; it takes precedence over mental activities such as *ra'y* (personal judgment), *ijtihād* (independent reasoning) and *qiyās* (analogical reasoning). In this direction, the study is important in that it focuses on a controversial concept of ḥadīth methodology and sheds light on the meaning of a technical term in understanding a work in terms of form and style. In this direction, the study is important in that it focuses on a controversial concept of ḥadīth methodology and sheds light on the meaning of a technical term in understanding a work in terms of form and style.

## 1. The Term *Ṣāliḥ* and its Framework

The concept of *ṣāliḥ*, which is presented in the dictionary as the inverse of *fasād* (deformity) and includes the areas such as useful, convenient, proper, and good, has been used in this direction in the al-Qur'ān and ḥadīth, generally parallel to its dictionary meaning.<sup>5</sup> It can be seen that a term specific to the science of Ḥadīth is used to describe both the *rāwī* and *marwī*.<sup>6</sup> There is also a version of this term in the form of "*ṣāliḥ al-ḥadīth*", which is generally used in

<sup>4</sup> James Robson, "The Transmission of Abū Dāwūd's 'Sunan.'" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14/3 (1952), 579-588; Lütfü İmamoğlu, *Ebû Dâvûd ve Sünen'i* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 76-148; Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i Kaynakları ve Tasnif Metodu* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 401-410; Zeynep Ekici, "Hadis İlminde "Sâlih", "Sâlihu'l-hadîs" ve "Suveylîh" Terimleri", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 4/1 (2018), 7-39; Harun Özçelik, "Ebû Dâvûd'un Sünen'inde Haklarında Sükût Ettiği Hadislerin Sıhhat Durumu İle İlgili Görüşlerin Değerlendirilmesi" *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (2019), 131-160; Ahmet Aktaş, *Hadis Usulünde Sâlih Hadis Kavramı* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 22-25.

<sup>5</sup> Ibn Manzûr, *Lisân al-Arab* (Beirut: Dâr al-Sadr, n.d.), "şlh", 2/516; al-Râghib al-Işfahânî, *al-Mufradât fî gharîb al-Qur'an*, Critical ed. Muḥammad Sayyid Kaylânî (Beirut: Dâr al-Ma'rifa, n.d.), "şlh", 489; al-Jurjânî, *Kitâb al-Tarîfât* (Beirut: Dâr al-Kutub al-İlmiyya, 1403/1983), "Ṣāliḥ", 131.

<sup>6</sup> Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), "Sâlih", 271-272; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), "Sâlih", 352; Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 401-403; Mehmet Efendioğlu, "Sâlih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/32.





evaluations of *rāwīs* rather than *marwī*, and a use a “*ṣuwayliḥ*”, which denotes a relatively lower level of competence concerning the *rāwī*. The last two terms are understood to be used in the evaluation of the situation only for the *rāwī*, and the first term for both the *rāwī* and the *marwī*.<sup>7</sup>

The word *ṣāliḥ*, whose first traces are thought to have been discovered in the 2nd/8th century, was used as much as the meaning of the word permitted in the first uses; it did not gain a conceptual identity in the middle of this century. From the beginning of the next century, particularly in the middle, the word *ṣāliḥ* was used both to express a *rāwī*'s level of competence as well as to indicate the soundness of the narration material. The term appears in this context as a phrase used to reveal the status of both the *rāwīs* whose narrations are written for *i tibār* (analysis) and the ḥadīth whose isnāds are *ṣaḥīḥ* and do not have *wahn* (severe weakness).

Given that critics such as Wakī ibn al-Jarrāḥ (d. 197/812) and Yaḥyā b. Saīd al-Qaṭṭān (d. 198/813) use the term *ṣāliḥ*, we can say that this concept was in used by the end of the 2nd/8th century. However, evaluating usages in this century as a technical concept of the science of Ḥadīth would be inappropriate. Although it is stated that ‘Abd al-Raḥmān ibn Maḥdī (d. 198/813) used the term *ṣāliḥ al-ḥadīth*, it is well known that in practice he evaluates no *rāwī* with this wording.<sup>8</sup>

Similarly, it is mentioned that Yaḥyā b. Saīd al-Qaṭṭān used this wording for *ḍa’if rāwīs*, but it is unclear whether this usage is an evaluation of the *rāwī* based on the lexical meaning of the word *ṣāliḥ* or a *jarḥ-taḍīl* term. He used this expression for Muḥammad ibn ‘Amr al-Laythī saying, “Although he is a *ṣāliḥ* person, he is not a person with the best memorization among the *rāwīs*.”<sup>9</sup> Again, the record of Wakī ibn al-Jarrāḥ about the *rāwī* named Muḥammad ibn ‘Ubeyd Allāh al-Arzamī as “He was a *ṣāliḥ* man, but when his books were lost, he started to recite them from memory and he made a mistake”, leads us to believe that this word is not a terminological usage.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Ekici, “Hadis İlminde “Sâlih”, “Sâlihu’l-hadîs” ve “Suveylih” Terimleri”, 22-23.

<sup>8</sup> Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk İki Asır)* (Istanbul: IFAV Yayınları, 2015), 443-444. For the record that Ibn Maḥdī describes that *rāwī* as *ṣāliḥ al-ḥadīth*, when mentioning a ḥadīth of a *rāwī* who has a slight weakness and is a *ṣadūq* (truthful), see al-Khaṭīb al-Baḥdādī, *al-Kifāya fî ilm al-riwāya* (Hyderabad: Dā’irāt al-Ma’ārif al-Uthmaniyyah, 1357), 22.

<sup>9</sup> Jamāl al-Dīn al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fî asmā’ al-rijāl*, Critical ed. Bashshār ‘Awwād Marūf (Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1405/1985), 26/215.

<sup>10</sup> For the example Muḥammad ibn ‘Ubeyd Allāh al-Arzamī, see Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, 251.



Ibn Ḥibbān's description of Dāwūd ibn al-Zibriqān as "He was a *ṣāliḥ* person, he would memorize *ḥadīth* and discuss it, but he would make mistakes in his narration and fall into delusions in his discussion" demonstrates that this word retained its lexical meaning in later dates.<sup>11</sup> Although this usage corresponds with the use of the word *sāliḥ* as terminology for expressing low-level accreditation, it can be said that this concept was used for the evaluation of *rāwī*s and *marwī* at the beginning of the 3rd/9th century.

On the other hand, records show that Imām Mālik (d. 179/795) and Sufyān bin 'Uyayna (d. 198/814) used this wording in the literal sense as of *ṣāliḥ* person".<sup>12</sup> Furthermore, it is claimed that 'Abd Allāh b. al-Mubārak (d. 181/797) uses this word to describe the authenticity of the *marwī* in the sense of *ṣaḥīḥ* and *ḥasan*. However, not only the word *ṣāliḥ* but also many phrases such as *thābit*, *qawī*, *nabīl*, *mustaḥsan*, and *jayyid* were in use at the time to reveal the status of *maqḥūl* ḥadīth. In these terms, the meaning of the dictionary takes precedence over the terminology of the muaddiths.<sup>13</sup> According to the most optimistic scenario, the use of the word *ṣāliḥ* and its derivatives as an independent term for evaluating both the competence status of the *rāwī* and the authenticity of the *marwī* cannot date back to the beginning of the 3rd/9th century.

Another aspect of the problem is when it is conceptually based, and whether it is sufficient to demonstrate the status of the *rāwī*'s competence in ḥadīth narration in terms of *jarḥ-taḍīl*. This alone implies getting a hint as to what this word refers to, at least based on the terms being used together for a certain period. This term is sometimes used in conjunction with *thiqa*, *ṣadūq*, *lā ba sa bih*, *laysa bi al-qawī*, and *laysa bi shay'*. This demonstrates that at least the level of competence of the *rāwī*, who is referred to as *ṣāliḥ*, is debatable and that scholar critics assign different meanings to this term. This demonstrates that it is used not only in evaluating the *rāwī* but also in determining the authenticity of the *marwī*.

It is generally believed that the word *ṣāliḥ* does not express a high level of accreditation when considered with other *jarḥ* and *taḍīl* terms. It is understood that it mainly refers to the lowest level of *taḍīl* and sometimes a *rāwī* is used for *jarḥ* because of a small error of *ḍaḥḍ* (powers of memory).

<sup>11</sup> see Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-majrūḥīn min al-muḥaddithīn*, Critical ed. Mahmūd Ibrāhīm Zāyad (Aleppo: Dār al-Va'y, 1396), 1/292. For similar records, see Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-majrūḥīn*, 1/312, 333, 2/110, 131, 167, 3/99, 136.

<sup>12</sup> Ekici, "Hadis İlmünde "Sāliḥ", "Sālihu'l-hadīs" ve "Suveylih" Terimleri", 10-11.

<sup>13</sup> Şubḥî al-Şāliḥ, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, 128-131.



The inclusion of this concept of the *jarḥ* and *taḍīl* scales by famous scholars' critics provides a general impression of the concept's content. Ibn Abī Ḥātim (d. 327/938) and al-Dhahabī (d. 748/1348) use the term *ṣāliḥ al-ḥadīth* for the level of *taḍīl* and state that the narration of such a *rāwī* will be recorded for *itibār*.<sup>14</sup>

Similarly, Zayn al-Dīn al-ʿIrāqī (d. 806/1404) states that the ḥadīths of the *rāwī*, who are described as *ṣāliḥ*, will be written for *itibār*.<sup>15</sup> On the other hand, Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (d. 852/1449) and Shams al-Dīn al-Sakhāwī (d. 902/1497) state that they refer to this word in the sixth level of *taḍīl*, expressing *itibār*.<sup>16</sup> However, although it is uncommon in *jarḥ* - *taḍīl* sources, this word is also seen to be used ( وصلحه فلان ) as an evaluation for the *rāwī*.

While citing Ibn ʿAdī's (d. 365/976) assessment of Ismāʿīl ibn Ibrāhīm al-Kūfī, al-Dhahabī states that no one except Ibn ʿAdī considers him to be *ṣāliḥ*.<sup>17</sup> It is said that Abū Ḥātim saw Ḥammād ibn al-Jaʿd as *ṣāliḥ*.<sup>18</sup> It is also said that he also mentioned Ḥammād ibn al-Nujayh in Ibn ʿAdī's work, accepted him as *ṣāliḥ*, and, accredited him.<sup>19</sup> Ibn Ḥajar also records that the *rāwī* named Ismāʿīl ibn ʿIsā al-Baghdādī is *ḍaʿīf* according to Azdī and *ṣāliḥ* by others.<sup>20</sup>

Hence the concept of *ṣāliḥ* is well known and used before Abū Dāwūd. In terms of lexical meaning, this term is a current concept to indicate the status of the *rāwī* and the *marwī*. *Muḥaddiths* began using it as a term in the early third century. There is no consensus, however, on which *rāwī* group it describes in

<sup>14</sup> see Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-jarḥ wa-l-taḍīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1371/1902), 2/37; Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Mizān al-i tidāl fi naqd al-rijāl*, Critical ed. ʿAlī Muḥammad Muʿawwidh - ʿAdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1416/1995), 1/114-115; ʿAbd al-Ḥayy al-Laknawī, *Al-Rafʿ wa al-Takmīl fi al-Jarḥ wa al-Taḍīl*, Critical ed. ʿAbd al-Fattāh Abū Ghudda (Beirut: Dār al-Salām, 1421/2000), 131.

<sup>15</sup> Zayn al-Dīn al-ʿIrāqī, *Taqyīd wa-l-iḍāḥ li-mā utliqa wa-uḡliqa min Muqaddīmat Ibn al-Ṣalāḥ*, Critical ed. Muhammad Rāghib al-Ṭabbakh (Beirut: Dār al-Ḥadīth, 1405/1984), 135.

<sup>16</sup> Shams al-Dīn al-Sakhāwī, *Fath al-mughīth bi-sharḥ Alfīyyat al-ḥadīth lil-ʿIrāqī*, Critical ed. ʿAlī Ḥusayn ʿAlī (Egypt: Maktabat al-Sunnah, 1424/2003), 2/119; Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Critical ed. Ibrāhīm al-Zaybaq - ʿAdil Murshid (Beirut: Muʿassasat al-Risāla, 1416/1995), 1/10.

<sup>17</sup> see Dhahabī, *Mizān al-i tidāl*, 1/370.

<sup>18</sup> see Dhahabī, *Mizān al-i tidāl*, 2/358.

<sup>19</sup> see Dhahabī, *Mizān al-i tidāl*, 2/371.

<sup>20</sup> see Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Lisān al-Mizān*, Critical ed. ʿAbd al-Fattāh Abū Ghudda (Beirut: Maktabat al-Matbaʿat al-ʿIlmiyya, 1423/2002), 2/156.



terms of *jarḥ* and *taḍīl* or what types of narratives it describes in terms of its authenticity.

## 2. Notes on the Abū Dāwūd's *al-Risāla*

In his explanations of the technical features of his work, Abū Dāwūd states that *al-Sunan* contains 4800 ḥadīths in his own words, that all of them are the *aḥkām* (legal tradition) ḥadīths, and thus he did exclude ḥadīths on subjects such as *zuhd* (pious), *riqāq* (softening the hearts), and *faḍāil* (excellence). Because it aims to create a concise work, in order not to increase the volume and make it easier to benefit from, it is contented with citing a few ḥadīths in each *bāb* (sub-chapter) that he believes are appropriate according to his criteria. Although not as meticulous as Muslim (d. 261/875) and Nesāī (d. 303/915), he noted the differences in wording in the ḥadīths that reached him with different *isnāds* (chain of the transmitter) and pointed out to who the word belonged to. After sending the *isnād*, he gave some information about the *rāwī* that he deems necessary, and rarely mentioned some *al-jarḥ* and *al-taḍīl* (discretization and accreditation) records about him. Although not as much as Bukhārī, he used the method of *taqtī'* (abbreviation) in places and explained why by saying, "If I had mentioned the ḥadīth in its entirety, it would not have been known to those who read it, where the part about the *aḥkām* is." Abū Dāwūd explained the *isnād* and *matn* (text) of some ḥadīths he mentioned, as well as his jurisprudence views on the relevant issue. He stated that the *masā'il* (fiqh issues) were those of Sufyān al-Thawrī, Imām Mālīk, and Imām Imām Shāfi'ī and that the ḥadīth in question was not proof for fiqh practice, with the note "The action is not like that!" He also stated that he received *ḍa'īf* ḥadīth from *Sunan*, but not a ḥadīth of a *matrūq rāwī* (abandoned in ḥadīth) who was unanimously abandoned by the scholars.<sup>21</sup>

After finishing his work, his teacher Aḥmad ibn Ḥanbal (d. 241/855), praised it for its scientific value.<sup>22</sup> Following that, the work gained popularity in Egypt and Iraq, as it reflects the purpose of its writing to a large extent, gathers the

<sup>21</sup> This is because jurists act on or consider relevant ḥadīth, even if it is *ḍa'īf*, superior to reason, *qiyās*, and, *ra'y*. For the letter, see İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 109-113. Initially, there are about 100 *mursals*, about 200 *munḳaṭi'* (interrupted ḥadīth) and around 1000 *mu'allaq* ḥadīths in *Sunan*. All of the *mu'allaq* ḥadīths, which account for almost one-fifth of the work, are not directly derived from the *marfū'* (raised) ḥadīth; it is due to the criticism of a narration or the supporting narrations brought as *mutāba'ah* (follow-ups) and *shawāhid* (witnesses). see Dinçoğlu, *Ebū Dâvûd'un Sünen'i*, 392-399.

<sup>22</sup> al-Khaṭīb al-Baḡhdādī, *Tārīkh Baḡhdād*, ed. Bashshār 'Awwād Marūf (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1422/2002), 10/75; Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Siyar alām al-nubalā'*; ed. Shu'ayb al-Arnā'ūt (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1402/1982), 13/209.



fiqh ḥadīth and facilitates access to them, and serves as a source of reference for issues on which the *madhhabs* (sect) disagree. Furthermore, even though the Şaḥīḥs of Bukhārī (d. 256/870) and Muslim in the Khurāsān region were accepted, Khaṭṭābī (d. 388/998) highlighted Abū Dāwūd's *al-Sunan* in terms of benefit; asserting that he was superior to them in terms of both subjects and fiqh knowledge.<sup>23</sup>

Despite this, it appears that the issue of the authenticity of the ḥadīth, which is critical in determining the intrinsic value of the work and whose authenticity is declared as *ṣāliḥ* by Abū Dāwūd, has remained closed. Although he mentioned this special term in his *al-Sunan* statements in the letter he wrote to the Meccans, he did not provide details or explain what this concept corresponds to in terms of authenticity. As a result, this term sparked some discussions in the years that followed, with various points of view expressed about the meaning and framework of the concept of *ṣāliḥ*.

The letter contains the following statements about this term: "In my work, I mentioned the ḥadīth with *wahn* (severe weakness). It also includes ḥadīths whose isnāds are not authentic. The ḥadīths about which I made no explanation and remained silent are *ṣāliḥ*. Some of them are more *ṣaḥīḥ* than others."<sup>24</sup> "The majority of the ḥadīths I have included in *al-Sunan* are *mashūr* (famous). They are also *mashūr* in the eyes of those who wrote works on ḥadīth. However, not everyone can choose from these ḥadīths."<sup>25</sup> "It is not for anyone to reject a *mashūr*, *muttaṣil* (uninterrupted) and *ṣaḥīḥ* ḥadīth."<sup>26</sup> "Among the narrations in *al-Sunan* are some non-*muttaṣil* ḥadīth, such as *mursal* and *mudallas* (deceitful)."<sup>27</sup>

### 3. The Term of *Ṣāliḥ* in *al-Sunan* and its Frame

Scholars differ in their opinions, approaches, and evaluations of which ḥadīths Abū Dāwūd refers to in terms of their authenticity with his *ṣāliḥ* wording in *Sunan*, and what kind of an authenticity framework he draws with this wording. This concept is understood to be a type of *taḍīl* expression that points to the *rāwī*'s competence, albeit at a low level, in the composition of *ṣāliḥ al-ḥadīth*, which was created by attaching to the word ḥadīth. However, some scholars have used the same wording to express the authenticity of the *marwī*. It can be seen that the concept of *ṣāliḥ*, which was used before Abū Dāwūd - generally with the meaning of the dictionary- was used both independently and

<sup>23</sup> Khaṭṭābī, *Ma'ālim al-sunan* (Aleppo: al-Matba'a al-Ilmiyya, 1351/1932), 1/6.

<sup>24</sup> Abū Dāwūd al-Sijistānī, *Risālat Abī Dāwūd ilā ahl Makkah fī waṣf Sunanih*, ed. Muhammad Lutfi al-Şabbāgh (Beirut: al-Maktabat al-Islāmī, 1405), 27-28.

<sup>25</sup> Abū Dāwūd al-Sijistānī, *Risālat Abī Dāwūd*, 29.

<sup>26</sup> Abū Dāwūd al-Sijistānī, *Risālat Abī Dāwūd*, 29.

<sup>27</sup> Abū Dāwūd al-Sijistānī, *Risālat Abī Dāwūd*, 30.



in conjunction with some other words to indicate the reliability of a narration. As a result, the word *ṣāliḥ* appears to refer to acceptable ḥadīths that can be described as *ṣaḥīḥ* and *ḥasan*. Many words such as *ṣāliḥ*, *marūf*, *thābit*, *maḥfūz*, *qawī*, *nabīl*, *mujawwad*, *mustaḥsan*, and *jayyid* were used for *iḥtijāj* (argumentation) and *maqbul* narrations at the end of the 2nd/8th century, when the technical terms describing the authenticity of the narrated materials were not yet settled.<sup>28</sup> Although there are records indicating that there are various nuances between these words that point to authenticity in the following process, it can be said that the word *ṣāliḥ* did not become a settled term at that time.

Although Abū Dāwūd is not known to have made any direct assessments of the narrations omitted in his *Sunan*, some of Ibn Manda's views on the authenticity of the ḥadīths in the work are considered the earliest assessments on the subject. Because he stated that four books contain *ṣaḥīḥ* ḥadīths and explained how these books distinguish between right and wrong, *thābit* from *malūl*, and *ṣawāb* from *khaṭa*: These works, according to him, are the as of *Ṣaḥīḥs* of al-Bukhārī and Muslim, as well as the *Sunans* of Abū Dāwūd and "al-Nasā'ī.<sup>29</sup> Furthermore, according to Ibn Manda's report, Abū Dāwūd compiled ḥadīth from the *rāwīs* who had not unanimously agreed to his abandonment; if he could not find a *ṣaḥīḥ* one in a *bāb*, he added a ḥadīth with a *ḍa'īf* attribution. For a ḥadīth, even if it is *ḍa'īf*, is stronger than a *ra'y*.<sup>30</sup> According to Ibn Manda, *al-Sunan* generally includes *ṣaḥīḥ* narrations, but due to the method chosen by the author, the work also includes *ḍa'īf* narrations.

He mentioned and said in his letter that it can be used as *ḥujjah* (proof) even if in cases where there is no *musnad* (supported) ḥadīth it does not take its place in terms of authenticity. Because he stated in his letter that *mursal* ḥadīth can be used as *ḥujjah* (proof) even though it does not replace it in terms of authenticity in cases where there is no *musnad* (supported) ḥadīth.<sup>31</sup> Similarly, he claims that

<sup>28</sup> من الألفاظ المستعملة عند أهل الحديث في المقبول: الجيد، والقوي، والصالح والمعروف، والمخفوظ، والمجود، والثابت see Ibn Ḥajar al-Asqalānī, *al-Nuket alā Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ*, Critical ed. Rabī b. Hādī 'Umayr (Riyadh: Dār al-Rāya, 1415/1994), 1/490; al-Suyūṭī, *Tadrīb al-rāwī*, 1/194; Ṭāhir al-Jazāirī, *Tawjīh al-Nazar ilā uṣūl al-athār*, Critical ed. 'Abd al-Fattāh Abū Ghudda (Aleppo: al-Matba'āt al-Islāmiyya, 1416/1995), 1/508.

<sup>29</sup> Ibn Manda, *Shurūṭ al-aimma risāla*, Critical ed. 'Abd al-Raḥmān Faryawā'ī (Riyadh: Dār al-Muslim, 1416/1995), 42.

<sup>30</sup> Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī, *Ulūm al-ḥadīth*, Critical ed. Nūr al-Dīn 'Itr (Beirut: Dār al-Fikr, 1406/1986), 37; al-Nawāwī, *al-Ījāz fī sharḥ Sunan Abī Dāwūd*, ed. Abū 'Ubayda 'Alī Salmān (Jordan: Dār al-Athariyyā, 1428/2007), 55-56; Ibn al-Wazīr, *al-'Awāṣim wa-al-qawāṣim fī al-dhabb 'an sunnat Abī al-Qāsim*, Critical ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭ (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1412/1992), 2/90; al-Suyūṭī, *Tadrīb al-rāwī*, 1/183.

<sup>31</sup> Abū Dāwūd, *Risālat Abī Dāwūd*, 24.



because he could not find any other ḥadīth than this, he included the *munkar* (denounced) ḥadīth, but noted that it was *munkar*.<sup>32</sup>

The earliest assessments of what the word *ṣāliḥ*, used by Abū Dāwūd for ḥadīths representing a large sum in *al-Sunan*<sup>33</sup>, corresponds to with authenticity are from al-Khaṭṭābī (d. 388/998), who wrote the first commentary on *al-Sunan* about a century ago and wrote: "It should be known that experts divide ḥadīths into three: *Ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, and *ṣaqīm* (infirm). *Ṣaḥīḥ* are ḥadīths whose isnād is *muttaṣil* and whose *rāwīs* are just *Ḥasan* are the ḥadīth whose source is known, whose *rāwīs* are *mashhūr* (well-known), which are compatible with other narrations, widely accepted by scholars, and are used by jurists. Abū Dāwūd's book incorporates both of these genres. The *ṣaqīm* ḥadīth in it is like *maqlūb* (inverted) and *majhūl* (unknown), and they are placed above fabricated narrations. These and similar narrations are not found in the book of Abū Dāwūd. If some types of these *da'īf* ḥadīths are included in the *al-Sunan*, it means that they must be included in the work. In this situation, Abū Dāwūd has already given the ḥadīths that reveal the *illats* (blemish) of these ḥadīths, and releases himself from responsibility (for having weak ḥadīths)."<sup>34</sup> According to al-Khaṭṭābī, the word *ṣāliḥ* includes the *maqbūl* ḥadīths at the level of *ṣaḥīḥ* and *ḥasan* in *al-Sunan*.

Farrā' al-Baghawī (d. 516/1122) is known to divide the ḥadīths into two groups as *ṣiḥāḥ* and *ḥisān*, and evaluate the ḥadīths in al-Bukhārī and Muslim or either of them with the first concept, and the ḥadīth choices in the works of scholars such as Abū Dāwūd and al-Tirmidhī with the second.<sup>35</sup> This generalization of his, however, is technically far from the definition of *ṣaḥīḥ* and *ḥasan*, and it is not accurate to fix the narrative material in the mentioned works at a single level of authenticity. Abū Dāwūd himself states that there are *ṣaḥīḥ* ḥadīths in his work, as well as those close and similar to *ṣaḥīḥ* and that some of the ḥadīths in the work are more or less *da'īf*. To that extent, Baghawī's approach regarding the narrations in *al-Sunan* as *ḥasan* is an assumption and is incorrect. It would be inconsistent to regard the narrative choices in this work to be entirely *da'īf*, and it would not be appropriate to regard them entirely *ḥasan*.

The ḥadīths of Abū Dāwūd, which have no explanation, are in the degree of *ḥasan*, according to Ibn al-Ṣalāḥ (d. 643/1245). Referring to the method sentences

<sup>32</sup> Abū Dāwūd, *Risālat Abī Dāwūd*, 26.

<sup>33</sup> For example Aktaş states in his study that this rate is 97%. See for the table, Aktaş, *Hadis Usulünde Sâlih Kavramı*, 24.

<sup>34</sup> al-Khaṭṭābī, *Ma'ālim al-Sunan* (Aleppo: al-Matba'at al-Ilmiyya, 1351/1932), 1/6.

<sup>35</sup> Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Nukat ulā Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ*, Critical ed. Zayn al-Ābidīn b. Muḥammad b. Balāfarīj (Riyadh: Maktaba 'Adwā' al-Salaf, 1419/1998), 1/178.



in Abū Dāwūd's letter, he explains that the narrations that are not in al-Bukhārī or Muslim and whose authenticity is not given by an expert who can distinguish *ṣaḥīḥ* from *ḥasan*, are at the level of *hasan* according to Abū Dāwūd. Ibn al-Ṣalāḥ, on the other hand, is not convinced. He states that among the narrations in this area, there may also be those that are not considered *ḥasan* according to other scholars, and there may even be narrations that do not fit the definition of *ḥasan* that he has drawn.<sup>36</sup> As a result, it is assumed that Ibn al-Ṣalāḥ regarded the narrations that were not explained in the *al-Sunan* as at least suitable for *iḥtijāj*.

On this point, al-Nawawī (d. 676/1277) disagree with his contemporary Ibn al-Ṣalāḥ, arguing that if the scholars whose authenticity is trusted call the ḥadīths *ḍa'īf* in this context, they may be *ḍa'īf* regardless of Abū Dāwūd's silence. According to him, the ḥadīths in *al-Sunan* that are absolute, there is not an explanation for them and a competent scholar has not evaluated whether they are *ṣaḥīḥ* or *ḥasan*, are considered *ḥasan* by to Abū Dāwūd.<sup>37</sup>

Al-Nawawī; according to Abū Dāwūd, the ḥadīths that are not explained in the *Sunan*, that are not in the *Ṣaḥīḥayn* or either of these two works and that a reliable scholar has not given as the judgment of *ṣaḥīḥ* or *ḥasan*, may be *ḥasan* or *ṣaḥīḥ*; however, he states that it would be more correct to call such ḥadīths *ḥasan*. Unlike Ibn al-Ṣalāḥ, al-Nawawī extends the reserve here, stating that if a trustworthy scholar finds such ḥadīths *ḍa'īf*, or if a competent scholar identifies an *illat* that will cause weakness in them, the weakness of these ḥadīths should be judged.<sup>38</sup>

As stated by al-Dhahabī (d. 748/1348), among the *al-Sunan* ḥadīths, in addition to those in the *Ṣaḥīḥayn*, there are those whose isnāds are jayyid and those whose isnāds are *ḍa'īf* due to the heavy *dabṭ* faults in their *rāwīs*. Furthermore, there are narrations with severe flaws in the work and *rāwīs* with severe flaws in them.<sup>39</sup> As a result, according to Dhahabī, it is inappropriate to use the word *ṣāliḥ* to directly refer to *maqḅūl* ḥadīths such as *ṣaḥīḥ* or *ḥasan*. According to Abū Dāwūd states, he took those whose work is *ṣaḥīḥ*, similar to it, and those

<sup>36</sup> ما وجدناه في كتاب أبي داود مذكوراً مطلقاً وليس في واحد من الصحيحين، ولا نصّ على صحته أحدٌ ممن يميز بين الصحيح والحسن عرفنا بأنه من الحسن عند أبي داود، وقد يكون في ذلك ما ليس بحسن عند غيره see Ibn al-Ṣalāḥ, *Ulūm al-ḥadīth*, 36.

<sup>37</sup> Shu'ayb al-Arna'ūt, "Muqaddima", *Sunan Abī Dāwūd*, Auth. Abū Dāwūd al-Sijistānī (Beirut: Dār al-Risālat al-Ālāmiyyah, 1430/2009), 51; al-Nawāwī, *al-Taqrīb wa-al-taysīr fī ma'rifat aḥādīth al-bashīr al-nadhīr*, Critical ed. Muḥammad 'Uthmān al-Khasht (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1405/1985), 30.

<sup>38</sup> al-Nawāwī, *al-Ījāz fī sharḥ Sunan Abī Dāwūd*, 50-54.

<sup>39</sup> al-Dhahabī, *Siyar alāim al-nubalā*; 13/213-215.





close to it, that he referred to those with severe weakness,<sup>40</sup> and that he remained silent about some ḥadīths.<sup>41</sup>

Dhahabī divides the narrations in *al-Sunan* into six parts, the first of which includes the ḥadīths shared by that al-Bukhārī and Muslim. The second section contains ḥadīths mentioned by at least one of al-Bukhārī and Muslim, while the third section contains ḥadīths that al-Shaykhayn did not receive, but whose *isnād* is correct, far from *shādh* (eccentricity) and *illat* (blemish). Dhahabī devotes the fourth section to ḥadīths that scholars consider *maqbul* because they come from several different *ṭarīqs* (variants) and refer to those whose *isnāds* are *ṣāliḥ*. There are ḥadīths in the fifth part that are *ḍa'īf* due to the memory weakness of their *rāwīs*. The sixth group of ḥadīths is those whose weakness is severe due to their *rāwī*, and Abū Dāwūd explains such ḥadīths.<sup>42</sup> As a result, Dhahabī does not consider the word *ṣāliḥ* to be entirely *ṣaḥīḥ* or *ḥasan* ḥadīths. It is possible that the accepted ḥadīths are more authentic than each other, and it cannot be said that *ḍa'īf* narrations share flaws such as being suitable for *iḥtijāj* or *i tibār* or being completely *mardūd* (rejected) or *matrūq*.

According to Zayn al-Dīn al-'Irāqī (d. 806/1404), there is no clear argument to support our preference for *al-Sunan* ḥadīths as *ṣaḥīḥ* or *ḥasan*. Because, while they can be counted *ṣaḥīḥ*, they can also be counted as *ḥasan* based on those that place the degree of *ḥasan* somewhere between *ṣaḥīḥ* and *ḍa'īf*. Because Abū Dāwūd did not make a clear statement in this regard, it is unclear whether the ḥadīths that are kept silent are *ṣaḥīḥ* or *ḥasan*.<sup>43</sup> With these explanations, it is possible to conclude that al-'Irāqī believes the narrations in *al-Sunan* are not *ḍa'īf*.

As stated by Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (d. 852/1449), the narrations that Abū Dāwūd did not explain are the least *ḥasan*. In his opinion, since Abū Dāwūd stated that he explained the ḥadīths that contained severe weakness, the narrations about him that he did not explain should not be *ḍa'īf*. For, as he stated in his letter, although he did declare those with severe weakness, Abū Dāwūd did not develop a specific explanation for ḥadīths whose weakness was not severe. Ibn Ḥajar divides the ḥadīths in the work into four groups and explains that the first

<sup>40</sup> al-Khaṭṭābī, *Ma'ālim al-Sunan*, 4/365; al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 10/75; al-Dhahabī, *Siyar alāim al-nubalā*; 13/210.

<sup>41</sup> Abū Dāwūd, *Risālat Abī Dāwūd*, 27-28, 30; al-Suyūṭī, *Tadrīb al-rāwī*, 1/181-182.

<sup>42</sup> al-Dhahabī, *Siyar alāim al-nubalā*; 13/213-215; 'Abd al-Ḥayy al-Laknawī, *al-Ajwiba al-fāḍila li'l-asīla al-nshara al-kāmila*, Critical ed. 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghudda (Cairo: Dār al-Salām, 1423/2003), 67-68.

<sup>43</sup> al-'Irāqī, *Taqyīd wa-l-īdāḥ*, 40-41.



part consists of the ḥadīths in the *Ṣaḥīḥayn* or the narrations that meet the condition of authenticity.

In the second part, there are *ḥasan li-dhātihī* (fair by itself) narrations, and in the third part, there are *ḥasan li-ghayrihī* (fair by external considerations) narrations that need *ādid* (consideration). According to him, these two groups of narrations hold great importance in *al-Sunan*. The fourth part consists of weak ḥadīths in the work; however, these are weak ḥadīths that are not unanimously rejected. As a result, Ibn Ḥajar claims that all these parts are narrations suitable for *iḥtijāj* according to Abū Dāwūd.<sup>44</sup>

Burhān al-Dīn al-Bikāī (d. 885/1480) states that the narrations in *al-Sunan* in which the author is silent, can be classified as slightly *wahn*. Contrary to popular belief, Bikāī believes the narratives in this group reports suitable for *i tibār* rather than *iḥtijāj*. Based on Abū Dāwūd's statement, he divides the ḥadīths in *al-Sunan* into six groups.

As stated by him, the phrase *ṣaḥīḥ* in the first group refers to *ṣaḥīḥ li-dhātihī* (sound in itself), and the phrase *similar to ṣaḥīḥ* in the second group refers to *ṣaḥīḥ li-ghayrihī* (sound by external considerations) and the phrase *near to ṣaḥīḥ* in the third group refers to *ḥasan li-dhātihī* narrations. The fourth group includes the narrations in which Abū Dāwūd recorded "I explained severely *da'if* ḥadīths". The *ṣāliḥ* narrations, about which the author has remained silent, are those with a minor flaw and belong to the fifth group. According to al-Bikāī, the sixth group consists of *da'if* ḥadīths that, with supporting narrations, can rise to the level of *ḥasan li-ghayrihī*. Therefore, contrary to popular belief, al-Bikāī regards the narrative material known as *ṣāliḥ* as having a lower level of authenticity position in terms of authenticity. In his opinion, if the narrations in the fifth group, when deprived of *ādid*, express *i tibār*. When supported by other reinforcing narrations, they rise to the level of *ḥasan li-ghayrihī*.<sup>45</sup>

According to al-Suyūṭī (d. 911/1505), when examining the narration material in *Sunan*, the word *ṣāliḥ* may contain appropriate to *iḥtijāj* but also the ḥadīths appropriate to *i tibār*. This concept, in other words, is a concept that includes *da'if* narrations. Because, since Abū Dāwūd stated, "The ones I have not explained about are *ṣāliḥ*," he did not consider it necessary to explain the narrations whose weakness was not severe.<sup>46</sup> He quotes Ibn Kathīr (d. 774/1373), as saying "The ḥadīths about which I do not explain are *ḥasan*", and says, "If

<sup>44</sup> Ibn Ḥajar al-Asqalānī, *al-Nuket alā Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ*, 1/435.

<sup>45</sup> Burhān al-Dīn al-Bikāī, *al-Nukat al-wafīyya bi-mā fi sharḥ al-Alfiyya*, Critical ed. Māher Yāsīn al-Faḥl (Riyadh: Maktaba al-Rushd, 1428/2007), 1/256-257.

<sup>46</sup> al-Suyūṭī, *Tadrīb al-rāwī*, 1/186.



this transmission is correct, then there is no problem".<sup>47</sup> Therefore, al-Suyūṭī claims that most acceptable narrations at the level of *ṣaḥīḥ* or *ḥasan* are considered *ṣāliḥ*, possibly because he doubts the authenticity of the transmission in question, but he also claims that weak ḥadīths recorded for *itibār* should be included within the framework of this wording.<sup>48</sup>

Amīr al-Ṣanʿānī (d. 1182/1768) states that the scope of the *ṣāliḥ* is the ḥadīths of *ṣaḥīḥ* and *ḥasan* after stating that the narrations on which he has remained silent refer to the letter of Abū Dāwūd. Amīr al-Ṣanʿānī, criticizing al-Tirmidhī commentator Ibn Sayyid al-Nās (d. 734/1334)'s approach to this issue, stated that it is not correct to approach the ḥadīths within the framework of *ṣāliḥ* to the *ṣaḥīḥ* common limit denominators stand alone<sup>49</sup>, and that there may be ḥadīths at the level of *ḥasan*, which are less reliable in terms of degree, in addition to the *ṣaḥīḥ* ones.<sup>50</sup>

*al-Sunan* has two types of ḥadīths categories, according to Dincoglu: *wahn-i shadīd* (severe weakness) and *ṣāliḥ*. Those about which statements are made fall into the first group, and those that are not made into the second group. He evaluated the narration selection, which he did not explain about Abū Dāwūd in this context because it was suitable for *iḥtijāj* or *itibār*. Hereby, it is understood that there is an intension-extension relationship between the words *ṣāliḥ* and the terms *ṣaḥīḥ* and *ḥasan*, which are used for *maqbul* ḥadīths. As a result, while all ḥadīths that are *ṣaḥīḥ* and *ḥasan* are within the scope of *ṣāliḥ*, not every narration expressed with the word *ṣāliḥ* may not be at the level of *ṣaḥīḥ* or *ḥasan*.<sup>51</sup> There are many different interpretations of what level of authenticity Abū Dāwūd means by the concept of *ṣāliḥ*, and each of them approaches the issue from a different perspective. While some argue that *al-Sunan* does not contain *ḍaʿīf* ḥadīths, others argue that, in addition to *maqbul* narrations, narrations that do not contain severe weakness are also within the scope of *ṣāliḥ*.

<sup>47</sup> al-Suyūṭī, *Tadrīb al-rāwī*, 1/184.

<sup>48</sup> al-Suyūṭī, *Tadrīb al-rāwī*, 1/195.

<sup>49</sup> Here, by conveying his views, ʿIrāqī criticizes both Ibn Sayyid al-Nās and his teacher, Ibn Rushayd, see al-ʿIrāqī, *Taqyīd wa-l-īdāh*, 39-40.

<sup>50</sup> Amīr al-Ṣanʿānī, *Tawḍīḥ al-afkār li-maʿānī tanqīḥ al-anzār*, Critical ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd (Madina: al-Maktaba al-Salafiyya, n.d.), 1/202-203. Although he is correct in this criticism, it is seen that Amīr al-Ṣanʿānī also generalizes when it is taken into account that the ḥadīths at the level of *ḥasan* are also divided into two according to whether they need *ādid* or not. However, in order for it to be *ḥasan li-ghayriḥī*, the narration that does not have severe weakness must find *ādid*, and according to some scholars, this type of narration can also be evaluated in the *ḍaʿīf* group, especially see Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 405-406.

<sup>51</sup> Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 404-405.



This issue is also related to the method used by the authors in their works in an indirect way.

As Ibn al-Zubayr al-Thaqafī (d. 708/1308) points out, the reasons for writing these sources differ.<sup>52</sup> Because, like some authors of the century in which he lived, Abū Dāwūd did not prefer a classification of works consisting entirely of *ṣaḥīḥ* ḥadīths, but instead created his *al-Sunan* by arranging the narrations with the content of *aḥqām* by criteria. As a result, the motivation that prompted al-Bukhārī and Muslim to write the work and the motivation that prompted Abū Dāwūd to the *al-Sunan* classification are distinct. For example, Muslim aimed to write his book entirely from *ṣaḥīḥ* ḥadīths, whereas Abū Dāwūd did not. In general, he chose to include the ḥadīths with severe weaknesses in his book, by stating their status, based on his criteria.<sup>53</sup>

Therefore, discussing whether there is a *ḍa'īf* ḥadīth in Abū Dāwūd's *al-Sunan* on this level may be inconsistent due to the authors' preferences, which are reflected in their methodological differences. Because the author's classification purpose can be considered alongside the authenticity of the ḥadīths in *Sunan*. Whether or not the work contains *ḍa'īf* ḥadīth is a matter related to the method of a writer who does not set out to categorize a work with the theme of *ṣaḥīḥ* ḥadīth. So much so that Abū Dāwūd does not claim that his *al-Sunan* is devoid of *ḍa'īf* ḥadīths. Because he states that there are ḥadīths containing *wahn* in his letter and he explains them in his work. Therefore, claiming that there are no *ḍa'īf* ḥadīths in *al-Sunan* is incorrect. As a result, in *al-Sunan*, there are narrations suitable for *iḥtijāj*, as well as narrations suitable for *itibār*. Because the author does not explain these, it is concluded that the framework of the concept of *ṣāliḥ* is not limited to the narrations at the level of *ṣaḥīḥ* and *ḥasan*.

Although Abū Dāwūd stated at the start of his letter that the ḥadīth in his work was the most *ṣaḥīḥ* he knew, it would not be inappropriate to consider all the narrations he saw within the scope of *ṣāliḥ* as *maqbul*. Because there is an issue with authenticity in some narrations that the author does not explain and regards as *ṣāliḥ*. For example, some narrations in *al-Sunan* disparage the city of Basra, and Abū Dāwūd makes no explanations for these narrations, which have been criticized by some scholars such as Ibn al-Jawzī (d. 597/1201). As a result, according to him, these and other narrations, in which the author is silent are within the scope of *ṣāliḥ* but contain various problems. Although this can be explained by the fact that authenticity assessments for a narration, like the ḥadīth acceptance criteria, are relative, it can still be interpreted as a hint that all of the narrations about which Abū Dāwūd remained silent are not *ṣaḥīḥ*. The

<sup>52</sup> al-Suyūṭī, *Tadrīb al-rāwī*, 1/186.

<sup>53</sup> al-Suyūṭī, *Tadrīb al-rāwī*, 1/185.



text of the *al-Sunan* narration with the chain of Anas b. Mālik (d. 93/712) → Mūsā b. Anas (?) → Mūsā al-Ḥannāṭ (d. 141/758) → ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd al-Şamad (d. 181/797) → ‘Abd Allāh al-Şabbāḥ (d. 250/864) *isnād* is as follows: “O Anas, people will build some cities. Among them will be a city called Basra or Busayra. If you happen to stop by there, go to the outskirts; stay away from its deserted lands, beaches, bazaars, and the gates of the rulers. Because there will be ground depression, stones falling, and shaking. So much so that community will go to bed in the evening, but will wake up in the morning as monkeys and pigs.”<sup>54</sup>

In that case, because all narrations for which no explanation is given are *şāliḥ*, *ḍa‘īf* ḥadīth that are not severe are also included in this scope. Because, while Abū Dāwūd included some of these narrations in his *Sunan*, he did not explain them. *Şaḥīḥ* and *ḥasan* narrations, on the other hand, are also within the scope of *şāliḥ*, because the Abū Dāwūd’s record that some of them are more authentic than others should also be related to this issue. However, it is understood that some of the *ḍa‘īf* ḥadīths that Abū Dāwūd included in his *al-Sunan* were *ma mūlun bih* (the ḥadīth that which is followed in practice) that is, they were practiced by some sects of the period. As a result, according to Abū Dāwūd, *ḍa‘īf* ḥadīths that fall within the scope of *ḥasan* hadith should not be considered as *ḍa‘īf* ḥadīths in the absolute meaning.

## Conclusion

The word *şāliḥ*, and its various derivatives, was used before Abū Dāwūd to express both the competence of the *rāwī* and the level of authenticity of the *marwī*. However, the limits of its use in both aspects are not clearly defined. There are records that this concept, which is understood to mean a low level of *taḍīl* for the *rāwī*, was used to indicate the authenticity of acceptable ḥadīths, which were previously described as *şaḥīḥ* or *ḥasan*. He used this phrase to describe the authenticity of some of the narrations in his *al-Sunan*, but because he did not make a comprehensive statement about it, it is unclear which level of authenticity he meant. The fact that he only had a passing encounter with the word *şāliḥ* in the letter he wrote to the Meccans, as well as the lack of strong narrations that could be used as evidence in this direction, makes determining the framework of the word *şāliḥ* difficult.

The activity of determining the scope of the authenticity of the concept of *şāliḥ*, begun by Ibn Manda, has been carried on for centuries with efforts in this direction. In this study, which chronologically conveys the main views from

<sup>54</sup> Abū Dāwūd al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Ed. Şāliḥ b. ‘Abd al-‘Azīz (Riyadh: Dār al-Salām, 1420/1999), “Malāḥim”, 10 (no. 4307)



almost every century, it is seen that different frameworks are drawn for the concept of *ṣāliḥ* based on various parameters. Although it is understood that the narration material described as *ṣāliḥ* is acceptable, it is also understood that the narrations in question have varying levels of authenticity from one another and that there are even *ḍa'īf* ḥadīth (suitable for *i'tibār*) among them, though they are not severe.

This study concluded that the ḥadīth described in *al-Sunan* with the concept of *ṣāliḥ* cannot be fully qualified as *ṣaḥīḥ* or *ḥasan*. Because it was stated in the letter that some of the *ṣāliḥ* ḥadīths were more authentic than others, it was understood that technically *ṣaḥīḥ li-dhātihī*, *ṣaḥīḥ li-ghayrihī*, *ḥasan li-dhātihī*, and *ḥasan li-ghayrihī* narrations are inherent in the term *ṣāliḥ*. Therefore, it has been concluded that some of the ḥadīth in the category of *ṣāliḥ* are narrations suitable for *iḥtijāj* and others for *i'tibār*. It has been determined that the word *ṣāliḥ*, which in its dictionary meaning refers to a degree of authenticity at the level of *ṣaḥīḥ* or *ḥasan*, will not be consistent with one of these two terms. Rather than limiting the narration material, which is framed with the word *ṣāliḥ*, to a single level of authenticity, it is a reasonable conclusion that it includes both *ṣaḥīḥ* or *ḥasan* narrations that are suitable for addition and *ḍa'īf* ḥadīth that are suitable for reputable due to their minor flaw.

Furthermore, despite Abū Dāwūd's clear statements in his letter, the insistence of some scholars that there is no weak ḥadīth in the *al-Sunan* significantly hinders the determination of the intrinsic value of the narration material in the work's content. Each work, however, should be examined in conjunction with the author's intention in classifying that work. Because neither Abū Dāwūd nor other *al-Sunan* scholars claim that the ḥadīth selections in their works are entirely made up of *ṣaḥīḥ* ḥadīths. I should point out that Abū Dāwūd's classification purpose differs significantly from al-Shaykhayn's purpose here. In this regard, it is clear that ignoring the *ḍa'īf* ḥadīths in the *al-Sunan*, strong *ḍa'īf* ḥadīths in the work, according to Abū Dāwūd will result in inaccurate determination and evaluations.

It is known that Abū Dāwūd, as a member of Ahl al-ḥadīth tradition, prioritizes ḥadīth over his *ra'y*, *ijtihād*, and *qiyās* even if it is *ḍa'īf*. In this context, the fact that he took *ḍa'īf* ḥadīths for his work for such reasons should not be viewed as a factor that diminishes the intrinsic value of the work when viewed through the lens of Abū Dāwūd's classification method. In this regard, aside from acceptable narrations such as *ṣaḥīḥ* and *ḥasan*, narrations that do not have significant flaws should be considered within the scope of the *ṣāliḥ*. Examining the framework drawn for the term *ṣāliḥ* through the narrations is important in terms of the testability of the results reached in this study. For this purpose, by



examining the narrations within the scope of şālih in *al-Sunan* one by one, it can be determined which sub-types (for example şāhīh, ḥasan, ḍa'īf suitable for ihtijāj or itibār) of the şālih ḥadīth they belong to.

## References

‘Abd al-Ḥayy al-Laknawī. *al-Ajwiba al-fāḍila li'l-as'ila al-ashara al-kāmila*. Critical ed. ‘Abd al-Fattāh Abū Ghudda. Cairo: Dār al-Salām, 1423/2003.



**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
Turkey Journal of Theological Studies  
[TIAD: 2602-3067]

Cilt/Vol: 6,  
Sayı/Issue: 2,  
2022

‘Abd al-Ḥayy al-Laknawī. *al-Raf‘ wa al-Takmil fī al-Jarḥ wa al-Taḍlīl*. Critical ed. ‘Abd al-Fattāh Abū Ghudda. Beirut: Dār al-Salām, 8. Edition, 1421/2000.

Abū Dāwūd, Sulaimān b. al-Ash‘ath b. Ishāq al-Sijistānī. *Risālat Abī Dāwūd ilā ahl Makkah fī waṣf Sunanih*. ed. Muhammad Lutfī al-Şabbāgh. Beirut: al-Maktabat al-Islāmī, Third Edition, 1405.

Abū Dāwūd, Sulaimān b. al-Ash‘ath b. Ishāq al-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwūd*. ed. Şālih b. ‘Abd al-‘Azīz. Riyadh: Dār al-Salām, 1420/1999.

al-Dhahabī, Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad. *Mīzān al-iṭidāl fī naqd al-rijāl*. ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwidh - ‘Adil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd. 8 Volumes. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1416/1995.

al-Dhahabī, Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad. *Siyar alāim al-nubalā’*. ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūṭ. 25 Volumes. Beirut: Mu‘assasat al-Risāla, Second Edition, 1402/1982.

al-‘Irāqī, Abū l-Faḍl Zayn al-Dīn. *Taqyīd wa-l-īdāḥ li-mā uṭliqa wa-uḡliqa min Muqaddimat Ibn al-Şalāḥ*. Critical ed. Muhammad Rāghib al-Ṭabbakh. Beirut: Dār al-Ḥadīth, Second Edition, 1405/1984.

al-Jurjānī, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Muhammad. *Kitāb al-Taṣrifāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1403/1983.

al-Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī. *al-Kifāya fī ‘Ilm al-riwāya*. Hyderabad: Dā‘irāt al-Ma‘ārif al-‘Uthmaniyyah, 1357.

al-Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī. *Tārīkh Baghdād*. Critical ed. Bashshār ‘Awwād Marūf. 16 Volumes. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1422/2002.

al-Khaṭṭābī, Abū Sulaimān Ḥamd b. Muḥammad. *Ma‘ālim al-Sunan*. 4 Volumes. Aleppo: al-Matba‘āt al-‘Ilmiyya, 1351/1932.

al-Mizzī, Jamāl al-Dīn Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Tahdhīb al-Kamāl fī asmā’ al-rijāl*. Critical ed. Bashshār ‘Awwād Marūf. 35 Volumes. Beirut: Mu‘assasat al-Risāla, Second Edition, 1405/1985.

al-Nawāwī, Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Sharaf. *al-Ījāz fī sharḥ Sunan Abī Dāwūd*. ed. Abū ‘Ubayda ‘Alī Salmān. Jordan: Dār al-Athariyyā, 1428/2007.

al-Nawāwī, Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Sharaf. *al-Taqrīb wa-l-taysīr fī ma‘rifat aḥādīth al-bashīr al-nadhīr*. Critical ed. Muḥammad ‘Uthmān al-Khasht. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1405/1985.





al-Rāghib al-Işfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufrada t fi-gharīb al-Qur ān*. Critical ed. Muḥammad Sayyid Kaylānī. Beirut: Dār al-Ma'rifa, n.d.

al-Suyūṭī, Abū l-Faḍl Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. *Tadrīb al-rāwī fi sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*. Critical ed. Abū Qutayba Nazar Muhammad al-Fāryābī. 2 Volumes. Beirut: Maktaba al-Kawthar, Second Edition, 1415.

al-Zarkashī, Abū ‘Abd Allāh Badr al-Dīn Muḥammad. *al-Nukat alā Muqaddimat Ibn al-Şalāh*. Critical ed. Zayn al-‘Ābidīn b. Muḥammad b. Balāfarīj. 3 Volumes. Riyadh: Maktaba Adwā’ al-Salaf, 1419/1998.

Aktaş, Ahmet. *Hadis Usulünde Sâlih Hadis Kavramı*. Yalova: Yalova University, Social Sciences Institute, Master’s Thesis, 2022.

Amīr al-Şanānī, Abū Ibrāhīm ‘Izz al-Dīn. *Tawḍīḥ al-afkār li-ma ānī tanqīḥ al-anzār*. Critical ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. 2 Volumes. Madina: al-Maktaba al-Salafiyya, n.d.

Aydınli, Abdullah. *Hadis Istilahları Sözlüğü*. Istanbul: IFAV Yayınları, 4. Edition, 2011.

Burhān al-Dīn al-Bikāī. *al-Nukat al-Wafiyya bi-mā fi Sharḥ al-Alfiyya*. Critical ed. Māher Yāsīn al-Faḥl. Riyadh: Maktaba al-Rushd, 1428/2007.

Çakan, İsmail Lütü. *Hadis Edebiyatı*. Istanbul: IFAV Yayınları, 6. Edition, 2008.

Dinçoğlu, Mehmet. *Ebû Dâvûd’un Sünen’i Kaynakları ve Tasnif Metodu*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Efendioğlu, Mehmet. “Sâlih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/32. Istanbul: TDV Yayınları, 2009.

Ekici, Zeynep. “Hadis İlminde “Sâlih”, “Sâlihu’l-hadîs” ve “Suveylih” Terimleri”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 4/1 (2018), 7-39.

Ibn Abī Ḥātim, Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Rāzī. *Kitāb al-jarḥ wa-l-taḍlīl*. 9 Volumes. Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyya, 1371/1902.

Ibn al-Şalāh, Abū ‘Amr Taqī al-Dīn ‘Uthmān al-Shahrazūrī. *Ulūm al-hadīth*. Critical ed. Nūr al-Dīn İtr. Beirut: Dār al-Fikr, 1406/1986.

Ibn al-Wazīr, Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Ibrāhīm. *al-‘Awāşim wa-al-qawāşim fi al-dhabb ‘an sunnat Abī al-Qāsim*. Critical ed. Shu’ayb al-Arna’ūt. 8 Volumes. Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1412/1992.



Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, Abū l-Faḍl Shihāb al-Dīn. *al-Nuket ulā Kitāb Ibn al-Şalāh*. Critical ed. Rabī b. Hādī ʿUmayr. 2 Volumes. Riyadh: Dār al-Rāya, Third Edition, 1415/1994.

Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, Abū l-Faḍl Shihāb al-Dīn. *Lisān al-Mizān*. Critical ed. ʿAbd al-Fattāh Abū Ghudda. 10 Volumes. Beirut: Maktabat al-Matbaʿat al-ʿIlmiyya, 1423/2002.

Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, Abū l-Faḍl Shihāb al-Dīn. *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Critical ed. Ibrāhīm al-Zaybaq - ʿĀdil Murshid. 4 Volumes. Beirut: Muʿassasat al-Risāla, 1416/1995.

Ibn Hibbān, Abū Hātim Muḥammad al-Bustī. *Kitāb al-majrūhīn min al-muḥaddithīn*. Critical ed. Mahmūd Ibrāhīm Zāyad. 3 Volumes. Aleppo: Dār al-Vaʿy, 1396.

Ibn Manda, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Ishāq. *Shurūṭ al-aʿimma risāla*. Critical ed. ʿAbd al-Raḥmān Faryawāʿī. Riyadh: Dār al-Muslim, 1416/1995.

Ibn Manẓūr, Abū l-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad. *Lisān al-ʿArab*. 15 Volumes. Beirut: Dār al-Sadr, n.d.

İmamoğlu, Lütfü. *Ebû Dâvûd ve Sünen'i*. Erzurum: Atatürk University, Social Sciences Institute, Master's Thesis, 2000.

Nūr al-Dīn ʿItr. *Manhaj al-naqd fī ulūm al-hadīth*. Damascus: Dār al-Fikr, 1399/1979.

Özçelik, Harun. "Ebû Dâvûd'un Sünen'inde Haklarında Sükût Ettiği Hadislerin Sıhhat Durumu İle İlgili Görüşlerin Değerlendirilmesi" *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (2019), 131-160.

Robson, James. "The Transmission of Abū Dāwūd's 'Sunan.'" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14/3 (1952), 579-588.

Shams al-Dīn al-Sakhāwī, Abū l-Khayr Muḥammad. *Fath al-mughhith bi-sharḥ Alfīyyat al-ḥadīth lil-ʿIrāqī*. Critical ed. ʿAlī Ḥusayn ʿAlī. 4 Volumes. Egypt: Maktabat al-Sunnah, 1424/2003.

Shams al-Dīn al-Sakhāwī, Abū l-Khayr Muḥammad. *Kitāb al-Ġāye fī sharḥ al-Hidāya fī ilmi al-rivāyah*. Critical ed. thk. Abū ʿĀish ʿAbd al-Munʿim Ibrāhīm. Qa-hirah: Maktabat Awlād al-Shaykh, 2001.

Shuʿayb al-Arnaʿūt. "Muqaddima". *Sunan Abī Dāwūd*. Auth. Abū Dāwūd al-Sijistānī. 1/1-132. Beirut: Beirut: Dār al-Risālat al-ʿĀlamiyyah, 1430/2009.



Şubhî al-Şâlih. *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*. trans. M. Yaşar Kandemir. İstanbul: IFAV Yayınları, 9. Edition, 2010.

Ṭāhir al-Jazāirî. *Tawjîh al-Nazar ilâ uşûl al-athâr*. Critical ed. ‘Abd al-Fattāh Abū Ghudda. 2 Volumes. Aleppo: al-Matba‘āt al-Islāmiyya, 1416/1995.

Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk İki Asır)*. İstanbul: IFAV Yayınları, 2015.

Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Edition, 2018.

Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: IFAV Yayınları, 1996.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[TIAD], 2022, 6 (2): 920-940

**Hıristiyanlık Öncesi Doğu Slav İnançları ve Tanrılar Panteonu**

Pre-Christian East Slavic Beliefs and Pantheon of Gods

**Ş. Muhammed DUALI**

**Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi**

**Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences**

**muhammed.duali@gop.edu.tr**

**ORCID: 0000-0003-0136-1214**

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received** : 13.10.2022

**Kabul Tarihi / Accepted** : 28.11.2022

**Yayın Tarihi / Published** : 31.12.2022

**Yayın Sezonu** : Aralık

**Pub Date Season** : December

**Atıf/Cite as:** DUALI, Ş. Muhammed. "Hıristiyanlık Öncesi Doğu Slav İnançları ve Tanrılar Panteonu". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022): 920-940 doi: 10.32711/tiad.1188669

**İntihal-Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Copyright** © Published by Mustafa YİÇİTOĞLU

## Hıristiyanlık Öncesi Doğu Slav İnançları ve Tanrılar Panteonu

### Öz

Hıristiyanlık öncesi Slav kavimler, içerisinde yaşadığımız doğayı tümüyle canlı varlıklar olarak telakki etmişlerdir. İster hayvanlar olsun ister ağaçlar ve taşlar, onları çevreleyen her varlığa hayat bahşedildiğine inanmışlardır. Bu inanç, Slavların o dönemlerde çeşitli doğa güçlerini tanrılaştırmalarına ve tanrılaştırdıkları bu güçlere tapmalarına neden olmuştur. Diğer tüm politeist toplumlarda görüldüğü üzere Slav kavimleri de yaşamlarında karşılaştıkları doğal olayları (deprem, gök gürültüsü ve çeşitli afetler) tanrıların iradesine bağlamışlardır. Bu sebeptendir ki tanrıların gazabından korunmak için yılın belirli zamanlarında özel kutsal ayinler yapmışlar, tanrılarına kurbanlar sunmuşlar ve merhamet etmeleri için niyazda bulunmuşlardır. Her Slav kabilesinin birbirine benzer, fakat farklı işlevleri olan tanrısı olduğu gibi tamamen birbirinden bağımsız tanrısal varlıkların mevcudiyeti de söz konusu olabilmektedir. Bu çerçevede Batı Slavlarının tanrıları, Doğu Slavlarının tanrılarından birçok açıdan farklılık gösterebilmektedir. Bu makale Doğu Slav kabilelerinin (Rus, Ukrayna ve Belarus) kadim inançları, cenaze törenleri, dini tasavvurları ve tanrılar panteonunu analitik bir yöntem ile inceleme konusu yapmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Doğu Slav, Rus, Tanrılar Panteonu, Din.

## Pre-Christian East Slavic Beliefs and Pantheon of Gods

### Abstract

Pre-Christian East Slavic tribes considered the nature in which they lived as completely living beings. They believed that every being that surrounded them, whether animals or trees and stones, was given life. This belief caused the Slavs to deify various forces of nature at that time and to worship these forces they deified. As seen in all other polytheistic societies, the Slavic tribes also attributed the natural events (earthquakes thunder and various disasters) they encountered in their lives to the will of the gods. For this reason, they performed special sacred rites at certain times of the year to protect themselves from the wrath of the gods, offered sacrifices to their gods and begged for mercy. As each Slavic tribe has a god with similar but different functions, there may also be the existence of completely independent divine beings. In this framework, the gods of the Western Slavs may differ from the gods of the Eastern Slavs in many ways. This article analyses the ancient beliefs, funerary rituals, religious conceptions, and pantheon of gods, of the East Slavic tribes (Russian, Ukrainian, and Belarusian) in an analytical way.

**Keywords:** History of Religions, East Slavic, Russian, Pantheon of Gods, Religion.



## Giriş

Slav anavatanının coğrafi konumu genellikle, Batıda Orta Avrupa'nın Oder nehir havzasından Doğuda Urallara ve hatta Orta Asya'ya kadar uzanan bir bölgede aranmıştır. Ancak genel kanya göre Slav anavatanı, günümüz Belarus, Batı Ukrayna ve Polonya'nın batı bölgelerini içerisine alan bir coğrafyadan ibarettir.<sup>1</sup> Slavları Batı, Orta ve Doğu Slavlar olmak üzere üç gruba ayıran tarihçiler, Rusların atalarının Doğu ve Orta Slav kavimlerden geldiğini ileri sürmektedirler. Slavlarla ilgili ilk yazılı kaynakları 1. yüzyıldan sonra Yunan tarihçilerinin eserlerinde görmek mümkündür.<sup>2</sup> Ancak söz konusu kaynaklarda bahsi geçen Slav kavimlerin Batı mı yoksa Doğu Slavlar mı olduğu belirtilmediğinden konu halen netlik kazanmış değildir. Slav kavimleri yazı ile ancak Hıristiyanlığın bölgeye nüfuz etmesiyle birlikte tanışmışlardı. Şöyle ki Moravya 863'te, Bulgaristan 885'te, Polonya 966'da Kiev Rusya'sı ise 988'de resmi olarak Hıristiyanlığı kabul etmiştir.<sup>3</sup> Hıristiyanlıkla birlikte yazının da Slavlar arasında yer edinmesi, ilerleyen yüzyıllarda yazılı metinlerin üretilmesine imkân sağlamıştır. Bundan dolayıdır ki Slav kavimleri ve onların inançları ile ilgili ilk elden yazılı kaynaklar 10 ve 11. yüzyıllarda ortaya çıkmıştır. Genellikle kilise otoritelerince kaleme alınan bu vakayinameler, Hıristiyanlık öncesi Slav toplumunun dini inançları hakkında objektif bilgilere yer vermemektedir. Bu durum Hıristiyanlığın kabulü öncesi Slav kavimlerinin inançları hakkında doğru bilgi elde etmemizi zorlaştırmaktadır. Bu nedenle Doğu Slav toplumlarının tarihi, bir anlamda 9. yüzyıldan itibaren başlatılmaktadır. Bu durum, Slavların sosyo-kültürel tarihini ve aynı zamanda Hıristiyanlıkla ilk karşılaştığı dönemi neredeyse bilinemez kılmaktadır.

Doğu Avrupa coğrafyasında Slav kavminin bir kolu olan Rus ve Ukraynalıların varlığı Kiev Derebeyliği döneminde daha da bilinir olmuştur. Bu dönemlerde kaleme alınan çeşitli vakayinamelerde Hıristiyanlığın Kiev ve Novgorod şehri civarında yaygınlık kazanmasından önce bölge halkının politeist olduğu belirtilmektedir. Ayrıca çağımızda yapılan arkeolojik kazılar, Doğu Slavların inanç ve ritüellerine az da olsa ışık tutar mahiyettedir. Biz burada hem vakayinameler hem de kazılarda elde edilen bulgular ışığında konuyu irdelemeye çalışacağız.

## 1. Slavlar ve İnançları

12. yüzyılın ilk çeyreğinde kaleme alındığı bilinen Rus kroniği *Eski Zamanların Anlatısı* (bundan sonra EZA) olmak üzere çeşitli kaynaklar, Slav paganizmi

<sup>1</sup> Marija Gimbutas, *The Slavs* (New York Washington: Praeger Publishers, 1971), 17.

<sup>2</sup> Орлов А. С - Георгиев Б. А., *История России* (Москва: Издательства Проспект, 2001), 14.

<sup>3</sup> Gimbutas, *The Slavs*, 151.



hakkında bizlere bazı detaylar sunmaktadır.<sup>4</sup> Bu bilgiler ışığında Doğu Slav paganizminin son derece karışık kültür ve öğretilerden müteşekkil bir inanç sistemi olduğu anlaşılmaktadır. Çağımızda vakayinamelerde bahsi geçen Slav dini ve tanrıları ile ilgili bilgilerin doğruluğunu teyit maksadıyla birden fazla kazı çalışması gerçekleştirilmiştir. Ne yazık ki şimdiye kadar bölgede yapılan kazılarda, eski Slav inancına yönelik çok az bulguya rast gelinmiştir. Bunun başlıca sebebi, Hıristiyanlığın kabulüyle birlikte eski inanca dair bulguların ortadan kaldırılmış olmasıdır. Ayrıca Slav geleneğinde tanrı olarak addedilen varlıkların putlarının mermer veya çelikten değil de tahtadan yontuluyor olması, döneme ait kalıntıların günümüze ulaşmasını neredeyse imkânsız kılmıştır. Eğer verdiği bilgilere itibar edilecek olur ise Rus kroniği EZA, bu külte ait en büyük put olan Perun'un heykelinin dahi ahşaptan yapıldığını nakletmektedir.<sup>5</sup> Bu durum Slav tanrılarına ait kalıntıların günümüze ulaşmasına engel teşkil etmektedir. Diğer taraftan Slavların cenazelerini yanlarındaki araç ve gereçler ile birlikte yakıyor olmaları ki bu hususta 922 yılında kaleme alındığı bilinen İbn Fazlan'ın Seyahatnamesinde<sup>6</sup> detaylı bilgiler yer almaktadır, Slav inanç objelerinin günümüze ulaşmasını neredeyse imkânsız kılmaktadır. Lakin İbn Fazlan başta olmak üzere Orta çağ müelliflerinin eserlerinde yer alan Slav paganizmi ile ilgili bilgiler, kazılar neticesinde ulaşılan bazı bulgular ışığında teyit edilmeye çalışılmaktadır. Bunların başında, Slavların cenazelerini yanlarında bazı hayvanlarla birlikte yaktıklarına yönelik bilgiler gelmektedir. Slavlarda görülen bu türden cenaze merasiminin nereden kaynaklandığı hususu halen tartışılmaya devam edilmektedir. Ancak bulgular onu göstermektedir ki Slavlar cenazeye birlikte ölen kişinin mesleğine ait eşya ve dahi bazı hayvanları da (öküz, at, koyun, domuz, tavuk) yakıyorlardı. Daha sonra cesedin yakıldığı yer kalıntılarla birlikte konik veya yarım dairesel bir biçimde kurgan ile çevrilmekteydi. Kazılarda elde edilen en ilginç bulgulardan bir diğeri ise çömlek içerisinde bulunan yemek kalıntılarıdır (balık ve kuş kemikleri). Kazılarda, cenaze yakma töreninden sonra geride kalan kül ve kemik parçalarının ya olduğu gibi bırakıldığı ya da bir çömleğin içerisine konularak muhafaza edilmeye çalışıldığı ortaya çıkmıştır.<sup>7</sup> Peki, bazı Orta çağ yazarlarının ileri sürdükleri gibi söz

<sup>4</sup> Latince *pagani* sözcüğünden türetilmiş olan pagan kelimesi köylü, taşralı manasına gelmektedir. Erken dönem Hıristiyan geleneğinde dinsel anlamda "ötekini" ifade etmek için kullanılmıştır. Buna göre Hıristiyanlık dışında kalanlar pagan olmakla itham edilmişlerdir. İlerleyen dönemlerde özellikle din bilimlerinin bilimsel bir disiplin haline gelmesiyle birlikte, pagan terimi özel anlamda, tüm putperest toplumlar için kullanılır olmuştur. Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 11.

<sup>5</sup> Лейбовичем Л. И., *Сводная летопись, составленная по всем изданным спискам летописи* (Санкт-Петербург: Типография О. И. Бакста, Вып 1, 1876), 70.

<sup>6</sup> Ramazan Şeşen, *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2010), 43.

<sup>7</sup> Рыбаков Б. А., *Язычество древних славян* (Масква: Наука, 1981), 112.



konusu Slav cenaze törenlerinde ölene ait eş veya kölelerden birinin de yakıldığına yönelik bilgiler doğru mudur? Şimdiye kadar yapılan kazı çalışmalarında bu iddiaları doğrulayacak bulgulara rastlanılmamıştır.<sup>8</sup> İlk olarak, Doğu Slav toplumunda 6 ve 7. yüzyıllara ait en eski uzun höyükler, Pskov bölgesinde ortaya çıkartılmıştır. Benzer höyüklerin 8 ve 9. yüzyıllarda şimdiki Rusya'nın güney batı bölgelerine doğru yaygınlık kazandığı görülmektedir.<sup>9</sup> Ortaya çıkarılan bu höyüklerde insanlara ait kalıntılardan daha ziyade bir-birine karışmış çeşitli hayvan ve kap kacak kalıntıları ile karşılaşmaktadır. 10. yüzyılda Slavları ziyaret eden İbn Fadlan, bir Rus cenaze törenine şahit olduğundan bahseder ve bu törende ölen kişiye ait bir cariye (köle) de bir çeşit törenle öldürülerek yakıldığını nakleder. İbn Fadlan, cenaze yakma töreninin nehir kenarında gerçekleştirildiğini, cesetle birlikte cariyeye ve bazı hayvanların da bir sala konularak yakıldığını aktarır.<sup>10</sup> Günümüzde gerçekleştirilen kazılarda cesetlerin kalıntılarının bulunduğu kurganlarda bu iddiaları doğrulayacak bir bulguya rastlanmamışsa da hemen hemen tüm kurganların nehir kenarında olması<sup>11</sup> İbn Fadlan'ın bir Slav cenaze törenine şahit olduğunu doğrular mahiyettedir.

Slavların, cenazelerini çeşitli nesnelere ve hayvanlar eşliğinde yakmaları ve kurganların nehrin öte tarafında olması, geride kalanların ölüm ve sonrasına ilişkin tasavvurlarıyla doğrudan ilişkilidir. Ölüm ve ölüden korkmak, ölenin ruhunun yeniden cesede dönmesi ihtimaline karşın cesedin ortadan kaldırılmasını gerektirmekteydi. Pagan Slavlar, ölen kişinin ruhunun gölgeler diyarında yaşadığına ve zaman zaman ceset kalıntılarını höyüklere gelerek ziyaret ettiğine inanırlardı. Dolayısıyla kalıntılar üzerine inşa edilen kurganların bir amacı da ruhun ceset kalıntılarını yeniden canlandırmak suretiyle dirilerin arasına karışmasını engellemektir. Nitekim birçok kadim inançta ölen kişinin geri dönerek yaşayanlara zarar vermesi veya geride bıraktığı sevdiğini yanına almasını engellemek maksadıyla birtakım ritüeller icra ettikleri bilinmektedir.<sup>12</sup> Slav inancında da ölünün ruhundan gelebilecek kötülüğü engellemek için höyükleri nehrin karşı yakasına yaptıkları görülmektedir. Diğer taraftan ölenin ruhunun öteki hayatta kalmasını temin etmek için yukarıda belirtilen çeşitli hayvan ve yiyecekleri de cesetle birlikte yakıyorlardı. Pagan Slavlar, bununla da yetinmemişlerdir. Zira periyodik olarak kurganı ziyaret esnasında ölenin ruhunu teskin etmek amacıyla yiyecek

<sup>8</sup> Мансикка В. Й, *Религия восточных славян*, (Москва: Институт мировой литературы РАН, 2000), 63.

<sup>9</sup> Рыбаков, *Язычество древних славян*, 110.

<sup>10</sup> Şeşen, *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri*, 40-41.

<sup>11</sup> Мансикка, *Религия восточных славян*, 64.

<sup>12</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, I Çeviren Ali Berktaş, 2012), 26.





ve içecekler sunmaya devam etmişlerdir. Höyüklerden farklı nesnelere çıkarılması, her bir kabile birliğinin cenaze töreninin kendine has özelliklere haiz olduğunu göstermektedir. Törenlerle ilgili ortaya çıkan bu ayrıntılar, Slav kabilelerinin arasındaki farklılıkların belirlenmesinde kilit rol oynamaktadır.<sup>13</sup>

9. yüzyıla kadar tarihlendirilen höyüklerde yakılmış ceset kalıntıları ile karşılaştırılırken, 9 ile 11. yüzyıllara ait mezarlarda yakılmamış ceset kalıntılarına rast gelinmektedir. Bu durum, Doğu Slavların din anlayışında meydana gelen bir kırılmaya işaret etmektedir. Zira bilinmeyen bir sebepten dolayı belirtilen dönemlerden itibaren artık ölümlerini yakmaktan vazgeçtikleri anlaşılmaktadır. Bulgular, cesetlerin en sevdiği kıyafetleri ile bazen de çıplak bir halde kafaları batıya gelecek bir şekilde gömüldüğünü göstermektedir.<sup>14</sup> Cesetlerin, gün doğumuna bakar şekilde gömülmesinin sebebi, ölünün gelecekte beklenen yeniden diriliş anında gün doğumunu göreceklere olan inançtan kaynaklanmaktaydı. Slavların ölümlerini yakmaktan vazgeçmelerini Hıristiyanlığın bölgede yaygınlık kazanmasına bağlamak mümkündür. Ancak ünlü Rus tarihçi Ribakov, bu tezi yeterli görmemiş ve bu radikal değişikliğin başka sebeplerinin olabileceği üzerinde durmuştur. Ona göre bu dönüşümü Hıristiyanlığa bağlamak "post hoc, ergo propter hoc" yani bundan sonra, demek ki bundan dolayı yanılığının bir neticesidir. O Slav mezarları üzerinde Hıristiyanlığa ait simge ve sembolüne en erken 12 ve 13. yüzyıllarda görüldüğünü belirterek bu hususun araştırılması gerektiğine dikkat çekmiştir.<sup>15</sup> Ayrıca biz biliyoruz ki söz konusu tarihlerde her ne kadar Kiev ve civarında Hıristiyanlık kabul görmüşse de kırsal alanlarda dini dönüşüm süreci 15 ve 16. yüzyıla kadar devam etmiştir. Her iki halde de mezarlardan çeşitli araç ve gerecin (balta, ok, yay, yiyecek kapları, çocuk mezarlarında oyuncak) çıkması, ölünün dirileceği an güneşin doğumunu görmesi için ayağının doğuya gelecek bir şekilde gömülmesi, pagan Slavların ölümden sonraki hayata olan inancını ortaya koymaktadır. Buraya kadar Doğu Slav kavimleri ve onlara ait inanç biçimlerini irdelemeye çalıştık. Şimdi ise onların inandıkları tanrılar ve 10. yüzyıl içerisinde Kinyaz Vladimer'in oluşturduğu Tanrılar Panteonu üzerinde duracağız.

## 2. Slav Tanrılar Panteonu

İran, Roma, Yunan, Mezopotamya ve benzer kadim geleneklerde olduğu üzere pagan kült ve ritüellerine yer veren inanç sistemlerinde doğa tapıcılığı önemli bir yere sahiptir. Öteden beri insanlar, yaşadıkları doğayı kutsal kabul etmişlerdir. Kutsalın çeşitli doğa varlıklarında tezahür ettiği düşüncesi o toplumları, çeşitli doğal varlıklara tanrısal birer değer atfetmeye sevk etmiştir.

<sup>13</sup> Мансикка, *Религия восточных славян*, 66.

<sup>14</sup> Marija Gimbutas, *The Slavs*, 165.

<sup>15</sup> Рыбаков, *Язычество древних славян*, 116-117.



Yine güneş, ay ve yıldızlar gibi çeşitli gök cisimleri de putperest toplumlar açısından birer hiyerofani yani kutsalın tezahür ettiği cisimler olarak telakki edilmiş ve bu gök cisimlerine tanrısallık atfedilmiştir.<sup>16</sup> Bu çerçevede Slav paganizminin oluşum ve gelişim süreci de yukarıda belirtilen sistemin bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve bu süreçte çevresinde mevcut daha kadim geleneklerden azami ölçüde etkilenmiştir.

Bu bağlamda, Slav paganizminin başta İskandinav olmak üzere İran, Roma ve Hint inanç sisteminden oldukça etkilendiği söylenebilir. Zira tarihi süreç içerisinde Slavlar, Pers, İskandinav ve Roma toplumları ile temas halinde yaşamışlardır. Örneğin İskandinav coğrafyasından bölgeye gelen Viking istilacılar, aynı zamanda kendi inançlarını da bölgede hâkim kılmışlardır. Zira doğu Slav toplumlarının tanrılar panteonunun tepesinde elinde topuzu ile yer alan gök gürültüsü ve fırtına tanrısı Perun'un İskandinav tanrısı Thor ile benzerlik içermesi bu etkileşim ile izah edilebilmektedir. Slav tanrısı Perun ile ilgili ilk elden bilgilere Rus kroniği EZA'da rastlamaktayız. Kroniğin verdiği bilgiye göre 945 yılında Ruslar ile Grekler arasında varılan anlaşma metninde şimşek tanrısı Perun'a yemin edilmektedir. Yine aynı kronik, 980 yılında Kiev Kınıyazı Vladimer'in (ö.1024) Perun'un vücudu ahşap, kafası gümüş ve bıyıkları altından yapılmış bir heykelini diktiğini yazmaktadır. Onun yanı başına ise Hors, Dajbog, Stribog ve Makoş adında putların dikildiği belirtilmektedir.<sup>17</sup> Görülen o ki Vladimer, Slavların inandıkları çeşitli tanrısallık varlıkları bir panteon etrafında toplamış ve başına da Perun'u getirmiştir. Kaynaklarda Perun'un baş tanrıya dönüştürüldüğü ve başta boğa olmak üzere çeşitli canlıların ona kurban edildiği belirtilmektedir.<sup>18</sup> Bu bilgiler ışığında Vladimer'in, o dönemlerde giderek Slavlar arasında kabul gören Hıristiyanlığa karşı geleneksel pagan inancını diri tutmayı amaçladığını söyleyebiliriz. Ancak yine bu kaynaklar Vladimer'in 988 yılında ani bir karar ile Hıristiyanlığı kabul ettiğini ve kavmini de vaftize zorladığını aktarmaktalar. Eğer kilise kaynaklarında yer alan Vladimer ile ilgili bu bilgiler kilise rahiplerince kurgulanmış ise o zaman amansız bir pagan olan Vladimer'in bir anda Hıristiyan azizine dönüşmesi hikâyesi ile karşılaşmış oluyoruz.<sup>19</sup> Gerçekten de Vladimer, tıpkı pagan Konstantin gibi Rus Ortodoks Kilisesi nezdinde bir aziz olarak görülmekte ve yüceltilmektedir. Vladimer'in 980'lerde oluşturduğu tanrılar panteonu ve o panteonda yer alan tanrısallık varlıklardan vaz geçerek Hıristiyan olmasının birden fala nedeni söz konusudur. Lakin konumuz Slav

<sup>16</sup> Gündüz, *Anadolu'da Paganizm*, 17-18.

<sup>17</sup> Шахматов А.А, *Повесть временных лет* (Петроград: издание Археографической комиссии, 1916), 31.

<sup>18</sup> Левкиевская Е. Е, *Мифы русского народа* (Москва: Астрель АСТ, 2000), 21.

<sup>19</sup> Мансикка, *Религия восточных славян*, 79.



tanrılar panteonu olduğundan biz burada Doğu Slav toplumlarında yer alan çeşitli tanrısal varlıklar ve onların işlevleri üzerinde duracağız.

## 2.1. Hayat Ağacı

Çok tanrıci geleneklerin birçoğunda görüldüğü gibi pagan Slav mitolojisinde de insanın içinde yaşadığı evren ile ilgili tasavvurları söz konusudur. Bunlardan en önemlisi kuşkusuz Rusçada “мировое дерево” olarak ifade edilen *dünya ağacı* motifidir. Burada dikkatimizi çeken bir husus ağaç (Дерево-derevo) kelimesinin kadim/antik (древнее-drevne) sözcüğünden türetilmiş olmasıdır. Slav mitolojisinde dünya ağacı, tükenmez bir canlılık kaynağı ve sürekli yenilenen dünyayı ifade eden merkezi sembollerden biridir. Slav mitolojisinde dünya ağacı, hayat ve ölümsüzlük ağacıdır. O üst âlem, dünya ve yeraltı âlemleri arasındaki bir merdiven olarak tasavvur edilmektedir.<sup>20</sup>

Yeryüzündeki hayatı sembolize eden, dalları ve kökleri farklı diyarları birleştiren, dünya veya hayat ağacı olarak da bilinen bu mitolojik tasvire 15. yüzyıla tarihlenen bir Bulgarca metinde rastlamak mümkündür. Bu metinde yerin, derin suların; suyun, düz bir taşın; taşın dört altın balinanın; balinaların ateşten bir nehrin ve tüm bunların köklerinin ise tanrının gücüne dayanan demirden bir meşe palamuduna (Дуб-dub) dayandığı nakledilmektedir.<sup>21</sup> Yine Slavlar buna bağlı olarak varlık âlemini göksel, dünya ve yeraltı âlem şeklinde üç farklı katmana ayırmışlardır. Bu ayırım topolojik (üst katmandaki gök tanrıları, orta katmanda insanlar ve yeraltı âlemi tanrısal varlıkları) ve tüm sistemin dini özünü anlamak için daha önemli olan işlevsellik açısından ele alınabilir.

*Üst âlem gökyüzü;* Dajbog, güneş ve ışık tanrısı, Rus halkının efsanevi atası. Perun, savaşçıların koruyucu azizi olan gök gürültüsü ve şimşek tanrısı.

*Yeryüzü;* Makoş, hasat anası ve bereket tanrıçası. Lada, doğurganlık tanrıçası, baharın, bitkisel gücünün ve evliliklerin hamisi

*Yeraltı âlemi;* Volos, ölümlerin üzerinde dinlendiği dünyanın iyiliksever tanrısı, içindekilerle birlikte dünyayı dengede tutan bir tanrı.

Görüldüğü üzere Doğu Slav mitolojisinde varlık âlemi adeta tanrılar tarafından kuşatılmış durumdadır. Tüm bu tanrı ve âlem tasavvurları, Kiev derebeyliğinin teşekkülü döneminde Slavların yalnızca çeşitli tanrılara ibadet etmekle kalmadığını, aynı zamanda dini tasavvurlarında makro kozmosu da içine

<sup>20</sup> Bazhenova V. V, “The Images of the World Tree and the Tree of Life in Russian Culture”, *Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого*, (2020), 4 (36)/114.

<sup>21</sup> Николаева Н. А, *Истоки славянской и еurasийской мифологии* (Москва: Белый Волк, Крафт Гуд Облиздат, 1999), 16.



alacak bir şekilde pagan tanrılar tasavvurunu sistematize ettiklerini göstermektedir.<sup>22</sup>

## 2.2. Birincil Tanrı; Rod

Doğu Slav teolojisinde birden fazla tanrısal ve yarı tanrısal varlık söz konusudur. Lakin Slav mitolojisinde bütün bu tanrısal varlıkların yanında üstün bir yaratıcı gücün varlığından da söz edilmektedir. Bir manada her şeyi yaratıp düzenledikten sonra kendi köşesine çekilen, dünyadaki işleri ikincil tanrısal varlıklar eli ile yürüten *deus otiosus*<sup>23</sup> bir yüce varlığa inandıkları görülmektedir. Slav mitolojisinde yer alan ve tüm varlığın ve dahi diğer tanrıların yaratıcısı olarak kabul edilen tek yüce tanrı olan *deus otiosus*, Rod'dan başkası değildir. O, evrenin yaratıcısı, zaman ve mekândan münezze bir varlık olarak kabul edilmektedir. Bazı durumlarda Rod, Rus edebiyatında Babil'in Baal'ı ve Mısır'ın Osiris'i ile de özdeşleştirilmektedir. Hatta 12. yüzyılda kaleme alınan bir kilise metninde pagan tanrısı Rod, Hıristiyanlığın tanrısı Baba'ya benzetilmiştir. Etimolojik açıdan Rod kelimesi Slav dillerindeki birçok sözcüğün kökünde kendine yer edinmiştir. Şöyle ki başta aile ve hanedan olmak üzere, anavatan (*Родина-rodina*), doğa (*Природа-priroda*), akraba (*Родня-rodniye*), ebeveynler (*Родители-roditeli*) ve halk (*Народ-narod*) gibi onlarca kelimenin *rod* kökünden türetildiği görülmektedir. Bu kelimelerin tümü doğum ve doğurganlıkla anlamsal bir bütünlük oluşturmaktadır.<sup>24</sup> Bu bağlamda Rod, Allah'ın Rahman sıfatını anımsatır mahiyettedir. Zaten Rod, tüm varlığın atası, bir manada *doğurarı* olarak da kabul edilmektedir. O, her şeyin asıl sebepsiz nedenidir. Tek tanrı olan Rod, evrenin her alanında kendini başka şekillerde göstermektedir. Bir bakıma o aynı anda bir ve çoktur da. Yapılan çalışmalarda Rod'un Slav tanrılar panteonunda ilk sırada gelen Perun'un da üstünde bir tanrı olduğu görülmektedir. Yine bazı araştırmacılar Rod'u, Yunan mitolojisinde yer alan Kronos'un Slav mitolojisindeki karşılığı olarak görmüşlerdir.<sup>25</sup> Sonuç olarak Slav inancında Rod'un evrenin tanrısı ve varlığın enerjisi olarak görüldüğünü söylemek mümkündür.

Hıristiyanlığın 980 yılında resmi olarak kabulünden önce Slav tanrılar panteonunda gerçekleştirilen son reform ile ilgili önemli tarihi kayıtlar günümüze kadar ulaşmış bulunmaktadır. Bu kayıtlarda Kiev Kinyazı Vladimer'in Slav tanrılar panteonunda bazı değişikliklere gittiği ve kendisi için fırtına ve savaşçıların tanrısı olan Perun'u baş tanrı edindiğini ortaya

<sup>22</sup> Рыбаков, *Язычество древних славян*, 258.

<sup>23</sup> Eliade M, *The Sacred and the Profane* (New York and London: 1957), 122.

<sup>24</sup> Рыбаков, *Язычество древних славян*, 257.

<sup>25</sup> Рахно К. Ю, "Бог Род в Западнославянской Обрядности", *Исторический Формат* (2020), 2/17.



koymaktadır. Şimdi sırasıyla Vladimer'in oluşturduğu tanrılar panteonu ve orada yer alan tanrısal varlıklar üzerinde duracağız.

### 3. Vladimer'in Tanrılar Panteonu

Rus toplum bilincinde güneş Vladimer olarak yer almasına karşın, kilise tarihçileri onu Hıristiyanlığı resmen kabul etmesi sebebiyle, havarilere eşit bir aziz olarak kabul etmişlerdir. Özünde Vladimer, pagan inancına sahip son Rus Knyaz idi ve bu sebeple İskit mitolojisinde yer alan Güneş Kral Kolaksay<sup>26</sup> ile özdeşleştirilmiştir.

980'den itibaren Kiev ve çevresindeki önemli noktaları yönetimi altına almayı başaran Vladimer, bu toprakları kontrol edebilmek için bazı girişimlerde bulunacaktır. Bu girişimlerden en belirgin olanı, Slav tanrılar panteonunda gerçekleştirdiği reformlardır. Zira Slav toplumunda yer alan her klanın ve her bölgenin kendine özgü bir tanrılar hiyerarşisi söz konusu idi ve bu durum siyasi birliğin sağlanmasına engel teşkil etmekteydi. Vladimer, bu farklı tanrısal varlıkların bir panteon içerisinde toplanmasının karmaşıklığı ortadan kaldıracığına inanıyordu. Bu sebeple Slav tanrılar panteonunun yeniden kurgulanması kararına varacaktır.<sup>27</sup> Rus tarihçisi Rıbakov'a göre Vladimer'in bu reformla amacı Slav paganizmini devlet dini seviyesine çıkartmaktı.<sup>28</sup> Ayrıca bu yöntemle Kiev siyasal yönetiminin sınırlarında yaşayan toplumların, Kiev Derebeyliği altında birleşmesini sağlamaktı.

Vladimer oluşturduğu bu panteona yedi farklı kategoriden ilah dâhil etmiştir. Bunlar Makoş, Hors, Dojdbog, Stribog, Smargl ve Perun idi. Bu ilahlar konumları ve fonksiyonları bakımından birbirlerinden oldukça farklılık arz etmektedir. Bunlardan çoğu (Perun ve Volos hariç) tüm Slavların kabul ettikleri ilahlar bile değildi. Üstelik Vladimer, tüm Slavlarca kabul gören bir Volos kültü olmasına rağmen ona yeni panteonunda yer vermeyecektir.<sup>29</sup>

Vladimer, oluşturduğu panteonda ilk sırayı tüm Slavların yüce tanrısı olmamasına rağmen fırtına ve savaş tanrısı Perun'a vermişti. Çünkü Perun, doğrudan devletin teşekkülü ile ilgiliydi ve savaşçıları temsil ediyordu.<sup>30</sup> Göksel tanrılar olan Hors, Dajbog ve Stribog'u panteonun alt kademelerine yerleştirmiş, doğurganlık ve bereket tanrıları Semargl ve Makosh ise panteonun en son sıralarında kendilerine yer edinebilmişlerdir. Dolayısıyla Vladimer'in

<sup>26</sup> Kolaksay, İskit krallarının atası olan Targıtaı'nın oğlu idi ve ismi Slavca kolo (güneş) ve Farsça ksay (kral) sözcüklerinden oluşmaktaydı. Gönül Uzelli, "Vladimer Panteon'unda Yer Alan Pagan Tanrılar", (Art-Sanat, 2017), 8/188.

<sup>27</sup> Лебедев Г, "Накануне Русь X век", Знание Сила, (Издательства Знание, 1988), 7/41.

<sup>28</sup> Рыбаков, *Язычество древних славян*, 156.

<sup>29</sup> Marija Gimbutas, "Slavic Religion", *Encyclopedia of Religion*, Second Edition (Thomson: 2005), XII/8433.

<sup>30</sup> Аничков Е.В. *Язычество и древняя Русь* (С. Петербург: Типография, 1914), 319.



980 yılında gerçekleştirdiği bu reform ne halkın ne de Slav kabilelerinin tanrılar hiyerarşisini yansıtıyordu. Zira bu yeni tanrılar panteonu Kinyaz, Boyar<sup>31</sup> ve ordu mensuplarının ihtiyaçlarına binaen oluşturulmuştu.<sup>32</sup>

Vladimer'in oluşturduğu bu yeni panteonda yer alan tanrıların kökenleri ile ilgili farklı bir tezin ileri sürüldüğünü görmekteyiz. Başta Rus arkeolog İvan E. Zabelin (ö. 1908) ve filolog Fyodr Y. Korş (ö. 1915) olmak üzere birden fazla araştırmacı Vladimer'in panteonunda yer alan tanrıların kökenlerini çeşitli kültür ve geleneğe dayandırmaya çalışmıştır. Tarihçi Rıbakov ise Vladimer'in panteonunda yer alan tanrılardan Stribog, Dajbog, Hors ve Semargl'in İran ve Hint kökenli olabileceğini belirtmektedir.<sup>33</sup> Burada ayırt edici kelime Stribog ve Dajbog isimlerinde yer alan "bog" sözcüğüdür. Bu sözcük Slav geleneğinde tanrı anlamında kullanılmaktadır. Öncelikle Bog kelimesinden bogatıy (богатый) zengin, ubogiy (убогий) fakir, bogavets (богавец) falcı ve bogatır (богатырь) kahraman gibi birden fazla sözcüğün üretildiğini görmekteyiz. Genellikle kelimenin köken itibarıyla Hint-Avrupa dil grubunda yer alan Sanskritçeden Rusçaya geçtiği varsayılmaktadır. Rus tarihçi Mihail Kastorsky (ö.1866), kelimenin Sanskritçe zenginlik ve kısmet tanrısı olan *Bhaga* sözcüğünden türetildiğini ileri sürmektedir.<sup>34</sup> Her ne kadar Hors ve Semargl'in İran kökenli olduğu şüpheye mahal bırakmasa da ünlü İranolog Vasiliy İ. Abayev (ö. 2001) bu iki ismin İranlılardan değil, İskitlerden ödünç alındığını ileri sürmektedir.<sup>35</sup> Şimdi ise bir bir Vladimer Panteonunda yer alan tanrısar varlıkları ele alalım.

**Smargl** (Симаргла); Vladimer'in tanrılar panteonunda yer verdiği ve uzun yıllar boyunca gizemini korumayı başaran Smargl, bitki örtüsünün, tohum ve köklerin koruyucusu bir Slav tanrısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Vladimer tarafından panteona alınan Smargl'in esasında Slav kültüründe belirgin bir karşılığının olmadığı, kökeni hakkında eski Rus kaynaklarda kesin bir bilgiye ulaşamadığı bilinmektedir.<sup>36</sup> Bu sebeple Smargl'in köken ve fonksiyonları ile ilgili çok farklı görüş serdedile gelmiştir.<sup>37</sup> Rıbakov çalışmasında, Smargl'in İran mitolojisinde iyi bilinen, tohumların ve filizlerin koruyucusu olarak kabul edilen *kutsal kuşun* Slav mitolojisine yansıyan bir figür olduğunu ileri

<sup>31</sup> 10. yüzyıl ile 17. yüzyıl arasında Slav ülkelerinde, özellikle de Rusya toplumunda ve devlet yönetiminde yer alan asilzâdelere verilen soyluluk unvanıdır. Шанский Н.М. *Этимологический словарь русского языка*, (М: Московский университет, 1965), Т. I. Вып. 2. 181.

<sup>32</sup> Рыбаков, *Язычество древних славян*, 441.

<sup>33</sup> Рыбаков, *Язычество древних славян*, 457

<sup>34</sup> Шеппинг Д. Оттович, *Мифы славянского язычества* (Москва: Екатеринбург У-Фактория АСТ, 2008), 41.

<sup>35</sup> Абаев В.И. *Скифо-европейские изоглоссы на стыке Востока и Запада* (Москва: 1965), 116.

<sup>36</sup> Левкиевская, *Мифы русского народа*, 33.

<sup>37</sup> Мелетинский Е.М, *Мифологический Словарь* (Москва: Советская энциклопедия, 1990), 483.



sürmektedir. Ona göre Smargl, göklerin ve yerin yüce ilahları arasında bir elçilik görevi görmekteydi. Büyük olasılıkla toprakla ilişkili bir bitki tanrısı olarak Mokoş ile de doğrudan bağlantılı bir ilah olarak kabul edilmekteydi. Marija Gimbutas, *Slavlar* başlıklı çalışmasında Ribakov'u destekler bir yaklaşım sergilemekte ve Vladimer panteonunda yer alan Smargl'ın, Perslerin ilahi kuşu olan kanatlı bir Griffin'in Slav inancına yansımaları olduğunu belirtmektedir. Ona göre Doğu Slavlar büyük olasılıkla onu MÖ 200'lü yıllarda göçebe Sarmatyalı derebeylerinden ödünç almışlardır.<sup>38</sup>

İlerleyen dönemlerde Smargl adı, Pereplut (zenginleştirici) adıyla değiştirilmiştir. Buna rağmen 11 ve 13. yüzyıllar arasında gerçekleştirilen el sanatlarında, Smargl'ın sıkça yer aldığı, bazı hallerde Smargl'ın kanatlı köpek (aslan) figürlerinin kilise kapılarına dahi işlendiği bilinmektedir.<sup>39</sup> Bu durum Smargl'ın dışarıdan gelmesine rağmen Slav inanç ve kültüründe kendisine önemli bir yer edindiğini gözler önüne sermektedir.

**Stribog** (Стрибор); Vladimer'in tanrılar panteonunda yer alan ancak fonksiyonları tam olarak tanımlanmamış bir diğer tanrı Strigog'dır. Geleneksel olarak rüzgâr veya hava (atmosfer) tanrısı olarak kabul edilmektedir. Nitekim eski Slav metinlerinde rüzgârlara Stribog'un torunları denildiği görülmektedir.<sup>40</sup> Dilbilimci M. Wei, yaptığı araştırmalar sonucu, Hint-İran kaynaklarına da dayanarak, bu ismin "Baba Tanrı veya "Gökyüzü Tanrısı" (Pater bhagos) anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Bu sebeple Stribog'un Slav kültüründe yer edinen göksel tanrılardan; Svarog ve Rod gibi bir tanrı olduğu anlaşılmaktadır. Stribog, Perun'un Vladimer tarafından baş tanrı ilan etmesinden önce, Slavların uzak atalarının büyük tanrılarında biri idi. Stribog'un Yunan mitolojisindeki karşılığı kabaca Uranüs'tür da denebilir.<sup>41</sup> Bu haliyle Stribog'un Slav menşeli bir tanrısal varlık olduğu söylenebilir.

**Svarog** (Сварог); Slav tanrılar panteonunda yer alan önemli tanrısal varlıklardan biri olan Svarog, gökyüzünün yüce efendisi, Perun ve Dajbog başta olmak üzere birden fazla Slav tanrısının da babası kabul edilmektedir.<sup>42</sup> Gökyüzü demircisi ve savaşçı olarak bilinen Svarog, aynı zamanda ateşin de yaratıcısı ve hamisidir. Efsaneye göre Svarog, demir döverken açığa çıkan kıvılcımlardan oğlu Dajbog'u yaratmıştır. Etimolojik olarak bu kelimenin kökeninin Sanskritçede yer alan ve otokrat manasına gelen *Svaraj*<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Gimbutas, *The Slavs*, 164.

<sup>39</sup> Рыбаков, *Язычество древних славян*, 461-463.

<sup>40</sup> Мелетинский, *Мифологический Словарь*, 503.

<sup>41</sup> Рыбаков, *Язычество древних славян*, 463.

<sup>42</sup> Куликов А. А., *Космическая мифология древних славян* (СПб: Издательство Лексикон, 2001), 79.

<sup>43</sup> Ключев Н., "Сварог в пантеоне славянских Богов", <https://slavradio.org/articles/drevnost/svarog/> (10.10. 2022).



sözcüğünden türetildiği düşünülmektedir. Svarog'un yetkin ve otokrat bir tanrı olarak kabul edilmesi haddi zatında bu savı doğrulamaktadır.

Efsaneye göre yaratıcı tanrı Rod'un yaratma iradesi, tüm dünyamızı göksel demir ocağında (Heavenly Forge) şekillendirecek olan Svarog'u doğurmuştur. Rod, Svarog'u düşünce gücüyle yarattığı evreni düzene soksun diye var etmiştir. Svarog Slav mitolojisinde dünyanın mimarı (demiurug) göklerin tanrısı ve ışığın yani güneşin babası konumundadır. Bir anlamda yaratıcı Rod, düşüncesiyle evrende var olan her şeyi tezahür ettirerek dünyamızın temelini atmış, Svarog, ise tanrı Rod tarafından başlatılan evrenin yaratma eylemine devam etmiştir. Böylece tanrı Rod'un evreni yaratma iradesi, oğlu Svarog'da tezahür etmiştir.

**Dajbog** (Дажьбог); Doğu Slav mitolojisinde yer alan güneş ve doğurganlık tanrısıdır. Aynı zamanda ateş tanrısı Svarog'un da (Сварог) oğludur.<sup>44</sup> Slavların hamisi olarak da kabul edilen Dajbog, nimet veren "deus dator", bereket, zenginlik ve refahın kaynağı, cömert ve bolluk dağıtan tanrı olarak kabul edilir. Max J. Vasmer (ö. 1934) etimoloji sözlüğünde Dajbog'un iki farklı kelimenin bir araya gelmesi sonucu ortaya çıkan bir tanım olduğunu belirtmektedir. Buna göre daj (ver) ve bog-(refah) sözcüklerinden bir araya gelmektedir.<sup>45</sup> Nitekim geçimlerini çiftçilik yoluyla temin eden Slavlar için hayat bahşeden ışığın ve güneş sıcaklığının büyük önemi vardı. Slav folklorunda Dajbog'un güneşin doğum ve batımından aynı zamanda mevsimlerin değişiminden sorumlu tanrı olduğundan söz edilmektedir. Slavlar bu güneş tanrısını insan şeklinde algılamışlar ve her sabah genç biri olarak doğudaki altın sarayından atlarla çekilen iki tekerlekli bir arabayla doğduğuna ve her gece yaşlı bir adam olarak öldüğüne inanırlardı. Güneşin bu yolculuğunda ona iki güzel bakire (sabah ve akşam yıldızları), yedi yargıç (gezegenler) ve yedi haberci (kuyruklu yıldızlar) eşlik emekteydi.<sup>46</sup> Onun okyanusların ardında yaşadığına inanılmaktaydı. Bu özellikleri ile eski Yunan tanrılarında Apollon ile özdeşleştirilmektedir.<sup>47</sup>

Diğer tüm pagan inançlarda olduğu gibi Slav paganizminde de tanrısal varlıklar yeryüzünde çeşitli canlılarla sembolize edilmiştir. Bu bağlamda Dajbog'u sembolize eden hayvanların başında at, ördek ve kaz gelmektedir.<sup>48</sup> Slav folklorunda Dajbog'la ilgili çok fazla özdeyiş ve ilahilerin yer aldığı

<sup>44</sup> Шахматов, *Повесть временных лет*, 351.

<sup>45</sup> Макса Фасмера, *Этимологический словарь русского языка* (Москва: Прогресс, Издание второе, Том I, 1986), 482.

<sup>46</sup> Gimbutas, "Slavic Religion", 8434.

<sup>47</sup> Рыбаков, *Язычество древних славян*, 463.

<sup>48</sup> Прозоров Т, *Откровения славянских богов* (Санкт-Петербург: Азбука-Аттикус, 2011), 77.





belirtmekte de yarar vardır. Bu ilahilerde genellikle güneş tanrısı Dajbog'a yakarılarak güneşin daima parlaması ve ürünlerin bereketli olması istenmektedir.

**Perun** (Перун); Popüler Slav geleneğinde en iyi korunan ve tüm Slavların ortak bir tanrısı olan Perun, Hind-Avrupa kökenli vurmak manasına gelen *per* veya *perg* sözcüğünden türetilmiştir. Perun, Hint-Avrupa dil ailesinde gök gürültüsü tanrısı anlayışıyla bağlantılıdır.<sup>49</sup> Marija Gimbutas, antropomorfik bir özellikte tasvir edilen Perun'un, büyük olasılıkla Litvanyalıların şimşek tanrısı Perkūnas'ın bir yansıması olduğunu ileri sürmektedir.<sup>50</sup>

Doğu Slav mitolojisinde baş tanrı, gök gürültüsü, fırtına ve aynı zamanda savaşçının tanrısı olarak bilindiğinden genellikle elinde topuz ile tasvir edilmiştir. Bir savaş tanrısı olduğundan, Knyaz Vladimer'in Slav tanrılar panteonunda gerçekleştirdiği reformla birlikte baş tanrı konumuna getirilmiştir. Ribakov'a göre, her şeyi kapsayan bir yaratıcı tanrı Rod yerine bir savaş tanrısının baş tanrı konumuna getirilmesinin konjonktürel bir sebebi vardı. Nitekim Bizans surlarına saldırıların gerçekleştirildiği bu dönemlerde savaşçı ve prenslerin hamisi, savaşın koruyucusu ve zafere yardım eden bir tanrıya yani Perun'a ihtiyaçları vardı. Dolayısıyla bu gök gürültüsü ve savaş tanrısı yeni ortaya çıkan Kiev devletinin baş tanrısı konumuna getirilmiş oldu.<sup>51</sup> Yıldırım ve gök gürültüsünü temsil etmesi bakımından Yunan tanrısı Zeus ve İskandinav tanrısı Thor'la ya da yukarıda belirtildiği üzere Litvanyalıların şimşek tanrısı Perkūnas ile eşdeğer olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda Yunancadan çevrilmiş eski Slav metinlerinde, Zeus'un yerine Perun'un konmuş olması da dikkate değer bir husustur. Yine bir diğer görüşe göre, Perun'a atfedilen temel özelliklerinden yola çıkarak bu tanrının Hint inancında yer alan, Ari ulusunun koruyucusu ve savaşçı tanrısı olarak bilinen Indra'dan esinlenerek oluşturulduğu da söylemektedir.<sup>52</sup> Nitekim Perun da Slavların koruyucu tanrısı olarak bilinmektedir ve öyle ki Hıristiyanlığın kabulünden asırlar sonra bile gerçekleşen savaşlarda Perun'un orduların yanında olduğuna ve savaşta galebe çalmalarına yardım ettiğine inanılmıştır. Slavlar Perun'un dilediğinde bazı canlılara dönüşeceğine inanırlar. Bu canlıların başında ise Yaban Öküzü Tur (лесной бык тур) gelmektedir.<sup>53</sup> Perun'a horoz, keçi ve bazı hallerde öküz kurban edildiği ile ilgili başta 6. yüzyılda yaşamış Yunan tarihçi Prokopius'un eserleri olmak üzere bazı kayıtlarda bu tarz bilgilerin yer aldığı

<sup>49</sup> Marija Gimbutas, "Perun", Encyclopedia of Religion, Second Edition, (2005), X/7062.

<sup>50</sup> Gimbutas, *The Slavs*, 156.

<sup>51</sup> Рыбаков, *Язычество древних славян*, 439.

<sup>52</sup> Куликов, *Космическая мифология древних славян*, 80.

<sup>53</sup> Прозоров Т, *Откровения славянских богов*, 203.



görölmektedir. Bu çerçevede kurban edilen hayvanın etleri kutsal kabul edilir ve toplum arasında pay edilerek tüketilirdi.<sup>54</sup>

Bir Slav mitine göre yer ve gök var edildikten sonra tüm sular gökyüzünde idi ve yeryüzüne inmesi yılanlar tarafından engelleniyordu. O zamanlar Perun, adaleti tesis etmek ve yeryüzüne suyu indirmek için yanına topuz ve mızrağını alarak göye yükselmiş ve yılanlarla üç gün üç gece süren amansız bir mücadeleye tutuşmuştur. Altın mızrağı ile bulutları delerek yağmurun yeryüzüne inmesini sağlamak suretiyle büyük bir kahramanlık örneği sergilemiştir. Bunu gören gökler, Perun'u adaleti tesis eden ilk varlık olarak takdir etmişler ve onu diğer tanrıların ve insanların hamisi kılmışlardır.<sup>55</sup> Hıristiyanlığın kabul ve yaygınlaşmasından sonra bir taraftan Perun'a atfedilen gök gürültüsü ve şimşek çaktırma işlevi peygamber İlyas'a devredilerek Hıristiyanlaştırılırken, diğer taraftan da Perun kültü uzun asırlar boyunca Rus halk inancında kendi varlığını korumayı başarmıştır. Örneğin 1654 yılında Rusya'yı ziyarette bulunan gezgin Adam Olearius (ö. 1671), Novgorodluların şimşek ve ateş tanrısı olarak bilinen Perun geleneğini canlı tuttıklarını aktarmaktadır. Öyle ki Perun'un temel özelliği olan yıldırım ile ilgili inanışlar günümüze değin gelmeyi başarmıştır. Örneğin Doğu Slav toplumları arasında yaygın olan bir inanışa göre şimşek çakması sonucu ölen kimseler tüm günahlarından arınarak öteki dünyada ödüllendirilmektedirler. Bu inanışa göre Tanrı ki burada Perun'un yerini almaktadır, şeytanları öldürmek amacıyla şimşek çaktırmaktadır. Ağaç ve bazı hallerde insan içine gizlenen şeytanlar nedeniyle yıldırım insanların üzerine de düşebilmektedir. Bundan dolayı yıldırım düşmesi sonucu önen kişilerin tüm günahlarının bağışlanacağı inanışı söz konusudur.<sup>56</sup>

**Mokoş** (Макошь); Vladimer'in tanrılar Panteonunda yer alan bir diğer tanrısal varlık Mokoştur. Nem ve su anlamlarına gelen Mokoş, toprak ana, bereket ve bolluğu sembolize eden en eski ve en önemli Slav tanrıçasıdır. Eski Slav mitolojisinde, Hint-Avrupa panteonundan miras kalan ve erken Hıristiyanlık etkinliğini kaybeden, hayat veren bir tanrıçadır. Ayrıca Vladimer tarafından 980'de oluşturulan panteonda adı geçen tek tanrıçadır.<sup>57</sup>

O karanlığın hanımefendisi olarak da bilinir, genellikle kadınlar tarafından itibar görmüştür. Hıristiyanlık öncesi Slav toplumlarında Mokoş'a gizli yapılan ve kadın rahibelerce yönetilen ayinlerde ibadet edilmiştir.<sup>58</sup> Slav geleneğinde Rod'dan sonra ikinci sırada yer alırken, Vladimer'in oluşturduğu panteonda bu

<sup>54</sup> Gimbutas, *The Slavs*, 166.

<sup>55</sup> Прозоров Т. *Откровения славянских богов*, 200.

<sup>56</sup> Мадлевская А. Ё, *Русская Мифология* (Мидгард, 2005), 101-102.

<sup>57</sup> Marija Gimbutas, "Mokosh", *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, (2005), IX/6115.

<sup>58</sup> Левкиевская, *Мифы русского народа*, 29.



tanrıçaya en son sırada yer verilmiştir. Mokoş, 19. yüzyıla kadar Slav kültüründe dini objelerde tüm kompozisyonun merkezî figürü olarak tasvir edilegelmiştir. Örneğin bahar şenliklerinde kullanılmak amacıyla dokunan havlularda, Mokoş, sürülmüş ve ekilmiş tarlaları yağmurla sulamak için yüce tanrıya dua ederken, ellerini gökyüzüne kaldırmış bir kadın suretinde tasvir edilmektedir. Bir diğerinde ise Mokoş, güneş çemberleri ile çevrili ve elleri yere dönük olarak betimlenmektedir. Tüm bunlar Mokoş'un Slav geleneğinde bir tarım tanrısı, hasadın anası, yaşamın bereketi ve bolluğunun tanrıçası olarak görüldüğünü kanıtlamaktadır. Bu bağlamda Mokoş, Yunan mitolojisinde yer alan bereketin, mevsimlerin ve anne sevgisinin tanrıçası olan Demeter ile özdeşleştirilmektedir.<sup>59</sup>

Ayrıca İran mitolojisinde yer alan, ıslak ve lekesiz manasına gelen, göksel suların membaı, refah ve bereket tanrıçası Anahita (*Arədvī Sūrā Anāhitā*) ile de özdeşleştirilmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere Mokoş'un da anlam itibarıyla Rusça mokriy-ıslak sözcüğünden türetilmiş olması bu savı destekler mahiyettedir. Yakın dönemlere değin, kuraklık zamanlarında Mokoş'a dua ediyorlardı. Hıristiyanlığın kabulünden sonra, Doğu Slav toplumları arasında Mokoş'un hatırası, Paraskeva Cuması (Paraskeva Friday) adı altında yaşatılmaya devam etmiştir. Ancak zamanla yeni dinin, toplumun kılcal damarlarına kadar sirayet etmesi ve Hıristiyan dünya görüşünün etkin olmaya başlamasıyla birlikte -büyük olasılıkla eski ahitteki Havva (dişil) ile ilgili olumsuz algı sebebiyle- Mokoş, şeytani bir varlık olarak algılanmaya başlanmıştır. Örneğin günümüzde Rusya'nın kuzeyinde 'İblis'e, Mokuşa denmekte ve büyük başlı, uzun kollu bir kadın olarak tasvir edilmekteydi.<sup>60</sup> Yine Rusya'nın Kuzey bölgelerinde ise halen Mokoş veya Mokuşa adında bir ev ruhunun varlığına inanılmaktadır. Novgorod bölgesinde ise Mokoş'un büyük bir başının, uzun kollarının olduğuna ve geceleri örgü ördüğüne inanılmaktadır.<sup>61</sup>

**Hors** (Хорс); Vladimer'in 980 yılında oluşturduğu tanrılar panteonunda yer alan, güneş tanrısıdır. Kelimenin kökeni Farsça olup (khorsed) güneş anlamına gelmektedir. Diğer taraftan Rıbakov, hors (güneş diski) kelimesinin tam manasıyla ödünç bir kelime olmadığını, Proto-Slav-Aryan bağlantısının söz konusu olabileceğini belirtmektedir. Ona göre Hors kelimesi "daire", "yuvarlak" kavramlarıyla ilişkilidir: nitekim horovad (хоровод) dairevi bir şekilde gerçekleştirilen bir tür dans ritüelini ifade etmektedir.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Рыбаков, *Язычество древних славян*, с. 463.

<sup>60</sup> Левкиевская, *Мифы русского народа*, с. 29.

<sup>61</sup> Gimbutas, *The Slavs*, p. 168.

<sup>62</sup> Мелетинский, *Мифологический Словарь*, с. 579.



Vladimer'in tanrılar panteonunun çeşitli kültürlerin etkisinde şekillendiğini varsayan araştırmacıların tezini makul kılan en önemli ayrıntı, söz konusu panteonda iki güneş tanrısının Hors ve Dajbog'un yer alıyor olmasıdır. Rıbakov, Yunan mitolojisinde var olan iki tür güneş tanrı kültürüne (Apollon ve Helios) dikkat çekmekte ve Rus mitolojisinde de buna benzer bir güneş kültü ile karşılaştığının altını çizmektedir. Burada Dajbog; beyaz ışık, bitki örtüsünün yaşamı için mevsimsel bir koşul olarak ısıyı (Apollon) temsil ederken, Hors ise kendi günlük rotasında dünya etrafında dönen güneşi (Helios) temsil etmektedir.<sup>63</sup> Dajbog tüm Slav klanları arasında bilinen bir tanrı olmasına karşın özellikle Novgorod ve genel olarak Kuzey Rusya topraklarında Hors'a dair hiçbir kanıt rastlanmamıştır. Bu durum söz konusu tanrının İran kaynaklı olduğu tezini daha da kuvvetlendirmektedir. Bazı tarihçiler kadim Rusya'nın güney sınırlarında yaşayan Slavların, İran ile ticaret yaptığı bazı hallerde de savaştığını belirterek Hors'un bu temaslar neticesinde Slav kültürüne girdiğini varsaymaktalar.<sup>64</sup> Görülen o ki Vladimer çevre kültürlerde mevcut tanrı anlayışlarının etkisinde kalmış ve derleme tanrılardan bir panteon tesis etmiştir. Vladimer'in panteona almadığı ancak Slav toplumunda kendisine önemli yer edinen diğer bir tanrı da Volos'tur.

**Volos/Veles** (Волос); eski Slav metinlerinde genellikle boynuzlu hayvanların, sürülerin tanrısı olarak yer almaktadır. 945 ve 971 tarihlerinde yapılan anlaşma metinlerinde Perun'la birlikte isminin geçmesi onun önemli bir Slav tanrısı olduğunu göstermektedir. Bazı araştırmacılar Volos'un Hint kökenli bir tanrı olduğunu, kozmik düzeni ayakta tutan bin gözlü sihirbaz Vedik tanrı Varuna ile benzerlik gösterdiğini ileri sürmektedirler.<sup>65</sup> Her ne kadar Volos'a, Vladimer'in tanrılar panteonunda yer verilmemişse de Doğu Slav toplumlarında çokça tapınılan bir tanrısal varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer toplumlarda olduğu gibi Slavlarda da hayvan sürüleri geçimin, zenginliğin ve aynı zamanda ticaretin ana öğelerinden biri konumunda idi. Dolayısıyla Volos, sadece sığır yetiştiricilerinin değil, aynı zamanda tüccar ve zenginlerin de önemli tanrısıydı.<sup>66</sup> Volos'un Vladimer Panteonunda bırakın ilk sırada yer almasını panteona bile alınmamasının nedeni, onun tüm Slavlar nezdinde Perun'dan çok daha itibar görüyor olması idi.<sup>67</sup> Bu sebeple Viadimer, savaş tanrısı Perun'u ön plana çıkartmak istediğinden, oluşturduğu panteona Slavların genelini itibar ettiği Volos'u almaktan kaçınmıştır. Ayrıca Volos'un Litvanya gök gürültüsü tanrısı Perkunas'ın (Slavlarda Perun) hasmı olan ve Litvancada

<sup>63</sup> Рыбаков, *Язычество древних славян*, с. 459.

<sup>64</sup> Левкиевская, *Мифы русского народа*, 33.

<sup>65</sup> Gimbutas, *The Slavs*, 167.

<sup>66</sup> Gimbutas, "Slavic Religion", 8436.

<sup>67</sup> Мадлевская, *Русская Мифология*, 103.



“şeytan” anlamına gelen Velnias ile benzerlik içermesi<sup>68</sup> onun Vladimer panteonunda yer almamasına yol açmış olabilir.

Hıristiyanlığın Slavlarca kabulünden sonra pagan tanrısı Volos’un fonksiyonları (sığır koruyucusu) aziz Sebasteli Vlas’a atfen her sene 24 Şubat’ta Vlasev günü olarak kutlanmaya devam etmektedir. Hatta 20. yüzyılın başlarına kadar Rusya’nın çeşitli bölgelerinde sığır sürülerinde yaşanan ölümler karşısında aziz Vlas’ın ikonası sürüler etrafında dolaştırılarak şifa umulmaktaydı.<sup>69</sup> Bu da Volos inancının Rus toplumu nezdinde asırlar boyunca yaşamaya devam ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Vladimer’in 980 yılında hayata geçirdiği tanrılar panteonu reformu neticesinde sisteme dâhil ettiği tanrılar üzerinde durmaya ve izah etmeye çalıştık. Elbette Vladimer’in böyle bir reform gerçekleştirmesinin birden fazla sebebi söz konusu idi. Bu hususu *Rusya’da Din-Devlet İlişkisi* başlıklı çalışmamızda etraflıca değerlendirdiğimizden burada üzerinde durmayacağız.

## Sonuç

Doğu Slav kabileleri ve onların inançlarını konu edindiğimiz bu makalede, kadim Slavların dini inançları, cenaze törenleri ve dahi tanrılar panteonunu ele alarak inceleme konusu yaptık. İlk çağ ve orta çağ müelliflerinin kaleme aldıkları eserlerde haklarında bazı bilgilerin yer aldığı Doğu Slav kabileleri, politeist bir din sistemine bağlı, doğal varlıklara olağanüstülükler atfederek hayatlarını anlamlandırmaya çalışarak yaşamışlardır. Buldukları coğrafyadan kaynaklı dünyada meydana gelen dinsel ve dahi kültürel yeniliklerden de uzak kalmışlardır. Bu durum Doğu Slav kavimlerinin 10. yüzyılın sonlarına değin pagan kalmalarına sebep olmuştur. Yine görülmektedir ki pagan Slavlar, 11 ve 12. yüzyıllara kadar cenazelerini yakmaya devam etmişlerdir. Orta çağ vakayinamelerinde belirtilen bu türden cenaze merasimlerinin gerçekliği Rusya’nın çeşitli bölgelerinde yapılan kazılarla teyit edilmiş durumdadır. Yine elde edilen kalıntılar, Doğu Slavların bir ahiret/öteki dünya inancına sahip olduklarını da ortaya koymuştur.

Bir diğer husus ise Doğu Slav kavimlerinin, sahip oldukları tanrısal varlıkları civar kültürlerden esinlenerek edinmiş olmalarıdır. Başta İskandinav olmak üzere İran ve Yunan mitolojisinin izlerini Slav dini yapısında görmek mümkündür. Yine yapılan araştırmalar ortaya koymaktadır ki Doğu Slavlar, bazı tanrısal varlıkları Hint geleneğinden ödünç alarak millileştirmişlerdir. Her ne kadar Slavlar politeist bir dini yapı içerisindeyseler de esasında her şeyin başlangıç sebebi olarak gördükleri bir yüce tanrı Rod tasavvuruna sahiptirler. Lakin tüm diğer politeist toplumlarda tezahür ettiği üzere Slavlar da çeşitli

<sup>68</sup> Marija Gimbutas, “Ves-Volos” Encyclopedia of Religion, Second Edition (2005) XIV/9580.

<sup>69</sup> Левкиевская, *Мифы русского народа*, 26-27.



doğal varlıkları birer tanrı olarak telakki etmek suretiyle çoktanrıcı bir yapıyı benimsemişlerdir.

Doğu Slav toplumlarını bir araya getirmeyi hedefleyen Kinyaz Vladimer, ordu ve halk arasında giderek yer edinen Hıristiyanlığı önlemek maksadıyla bir reform hayata geçirmiştir. Bu çerçevede Slavların değer verdiği tanrılar başta olmak üzere Boyar ve askerlerin itibar ettiği değer Perun'u ilk sıraya getirmek suretiyle yeni bir tanrılar panteonu tesis etmiştir. Oluşturduğu panteonun içerisine yedi farklı tanrısal varlığı yerleştiren Vladimer, böylece Slav kabilelerinin birliğini tesis etmeyi ve Perun üzerinden de askerleri onurlandırmayı amaçlamıştır. Panteonda yer alan söz konusu tanrısal varlıkların önemli bir bölümünün çevre kültürlerden esinlenilerek oluşturulduğu yapılan çalışmalarla ortaya konulmuştur.



## Kaynakça

- Abayev V. I. Skifo-yevropeyskiye izoglossy na styke Vostoka i Zapada. Moskva: 1965.
- Anichkov Ye. V. YAzychestvo i drevnyaya Rus'. S. Peterburge: Tipografiya, 1914.
- Eliade Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, I Çeviren Ali Berktaş, 2012.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane*. New York: London, 1957.
- Gimbutas. "Mokosh". *Encyclopedia of Religion*. (Second Edition). ed Lindsay Jones. 9/6113-6116. New York: Thomson, 2005.
- Gimbutas. "Slavic Religion". *Encyclopedia of Religion*. (Second Edition). ed Lindsay Jones. 12/8431-8434. New York: Thomson, 2005.
- Gimbutas. "Veles-Volos". *Encyclopedia of Religion*. (Second Edition). ed Lindsay Jones. 14/9579-9582. New York: Thomson, 2005.
- Gönül, Uzelli. "Vladimer Panteon'unda Yer Alan Pagan Tanrılar". *Art-Sanat*, 8/188 (2017), 181-197.
- Klyuyev N. "Svarog v panteone slavyanskikh Bogov", <https://slavradio.org/articles/drevnost/svarog/> (10.10. 2022).
- Kulikov A. A. Kosmicheskaya mifologiya drevnikh slavyan. SPb: Izdatel'stvo Leksikon, 2001.
- Lebedev G. "Nakanune Rus' KH vek". *Znaniye Sila*, 7 Izdatel'stva Znaniye (1988), 37-51.
- Levkiyevskaya Ye. Ye. Mify russkogo naroda. Moskva: Astrel' ACT, 2000.
- Leybovichem L. I. Svodnaya letopis', sostavlenaya po vsem izdannym spiskam letopisi, Sankt-Peterburg: Tipografiya O. I. Baksta, Vyp 1, 1876.
- Maksa Fasmera. Etimologicheskiy slovar' russkogo yazyka. Moskva: Progress, Izdaniye vtoroye, Tom I, 1964.
- Mansikka V. Y. Religiya vostochnykh slavyan. Moskva: Institut mirovoy literatury RAN, 2000.
- Marija Gimbutas. "Perun". *Encyclopedia of Religion*. (Second Edition). ed Lindsay Jones. 10/7060-7063. New York: Thomson, 2005.
- Marija Gimbutas. *The Slavs*. New York: Washington Praeger Publishers, 1971.
- Meletinskiy Ye. M. Mifologicheskiy Slovar'. Moskva: Sovetskaya entsiklopediya, 1990.



Orlov A. S. Georgiyev B. A., *Istoriya Rossii*. Moskva: Izdatel'stva Prospekt, 2001.

Prozorov T. *Otkroveniia slavyanskikh bogov*. Sankt-Peterburg: Azbuka-Attikus, 2011.

Ramazan Şeşen. *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2010.

Rybakov B. A. *Yazychestvo drevnikh slavyan*. Moskva: Nauka, 1981.

Shakhmatov A. A, *Povest' vremennykh let*. Petrograd: izdaniye Arkheograficheskoy komissii, 1916.

Shanskiy N.M. *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka*, (M: Moskovskiy universitet, 1965), T. I. Vyp. 2.

Shepping D. Ottovich. *Mify slavyanskogo yazychestva*. Moskva: Yekaterinburg U-Faktoriya AST, 2008.

Şinasi Gündüz. *Anadolu'da Paganizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

